MATEO MARTINIĆ

Los Aónikenk

Historia y Cultura

EDICIONES UNIVERSIDAD DE MAGALLANES

Inscripción Nº 92.472
Registro de la Propiedad Intelectual

I.S.B.N. 956-7189-05-6

Esta obra corresponde al Proyecto F3-01H-93
de la Dirección de Investigación, Universidad de Magallanes.

Impreso en Chile por Impresos VANIC Ltda.
Zona Franca, Punta Arenas, Magallanes

PRIMERA EDICION, 1995

MATEO MARTINIC B.
Miembro Correspondiente
de la Academia Chilena de la Historia
del Instituto de Chile

Los Aónikenk
Historia y Cultura

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MAGALLANES - PUNTA ARENAS - CHILE

CONTENIDO

SEGUNDA PARTE

PROLOGO

Este libro, así como el extenso trabajo de investigación que le ha dado origen conforma una reivindicación del pueblo aónikenk y un homenaje a su memoria.

Lo primero, porque esperamos que con su conocimiento y difusión la antigua y noble etnia que sirve de sujeto al ensayo quede de una vez y para siempre incorporada al acervo cultural histórico de Chile, y así, definitivamente integrada al conjunto de pueblos indígenas que en tiempos prehispánicos habitaban el actual territorio nacional. Ello, por cuanto algunos autores de antaño y ogaño han omitido su mención entre los habitantes primigenios del país, pues se les ha considerado como de pertenencia extraña, debido a que su solar histórico resultó dividido entre Chile y Argentina por obra del tratado de 1881, quedando por consecuencia una mayor parte bajo la jurisdicción de esta república; y, tal vez, por la temprana extinción que afectó a la parte de la etnia que permaneció en suelo chileno. Esto no significa que el estudio se haya restringido geográficamente por tal causa, y por el contrario incluye asimismo la consideración del acontecer correspondiente al último grupo de los aónikenk radicado en suelo argentino, en lo que debe ser tenido como un trabajo académico referido a una etnia que conforma un patrimonio común para ambas naciones.

Además, es un homenaje de admiración y reconocimiento para una nación indígena que estuvo vinculada desde un comienzo con el suceder propiamente histórico nacional en las tierras meridionales, que asumió un interesante protagonismo con el correr de los siglos y que acogió sin dificultad el establecimiento de los colonizadores, con los que mantuvo una amistosa y provechosa convivencia cuyas particularidades recogería la tradición magallánica.

Al propio tiempo, en lo personal, creemos dar así satisfacción a una antigua deuda sentimental, originada en la niñez, en el almacén paterno, a través de la observación reiterada de las etiquetas identificatorias de las botellas de cerveza de la antigua fábrica "La Patagona", de Fischer y Cía., en Punta Arenas, donde aparecía el afamado jefe Mulato, caballero de un peludo jamelgo; y en los juegos contemporáneos con una capa de cueros de guanaco que integraba la cobertura de nuestra cama, con la que nos envolvíamos cual los indígenas de otrora, a escondidas de la mirada de nuestra madre. De allí, en efecto, arrancaría una admiración por los ya legendarios centauros de las pampas patagónicas, que se hizo más profunda con el correr de los años, según era nutrida con las primeras

informaciones en el colegio y al fin con el fruto de la pasión investigadora.

Como tarea historiográfica esta obra ha procurado recoger el máximo posible de la información manuscrita e impresa precedente, como asimismo el acervo iconográfico e inclusive algo de lo que resta de la tradición, fuentes que se han complementado con los antecedentes resultantes de estudios arqueológicos y con un acabado conocimiento geográfico del que fuera el solar aborigen, esto en un esfuerzo especial para conseguir entender la compenetración, o mejor, la consubstanciación que se diera históricamente entre los aónikenk y su entorno natural.

La obra, por cierto, tiene también un objetivo de provecho cultural, por cuanto creemos que esta monografía contribuirá a satisfacer la necesidad de información que existe en el ambiente académico y en la comunidad en general respecto de los aónikenk, tal y como -sin pretender en absoluto parangonarlas- lo han sido y son las obras clásicas de Gallardo, Gusinde, Chapman y Emperaire en lo referido a los pueblos sélknam, yámana y kawéskar, que con aquéllos conformaron el mosaico étnico aborigen en el meridión de América.

Al fin, pero no lo menos importante, el contenido de este ensayo es un aporte que enriquece el acervo de valores que dan carácter y vigor espiritual a la identidad regional magallánica.

Para concluir esta introducción, es de toda justicia dejar constancia de nuestro reconocimiento a distintas personas que con su interés y colaboración han facilitado la investigación y el desarrollo de este ensayo. De manera especial, a Pedro Cárdenas, Hans e Hilda Roehrs y Alfredo Prieto, por su magnífico trabajo de arqueología de campo, y al último, además, por sus interesantes opiniones sobre distintos aspectos de la materia en estudio, que conformaron aportes para su mejor consideración y tratamiento.

Asimismo, al Dr. Richard Haas, responsable de la Sección Americana, y al señor Heinz Wedell, Curador de Colecciones Etnográficas, del Museum für Völkerkunde SMPK, de Berlín, por las facilidades brindadas para el conocimiento y estudio del material de la Colección "Jorge Schythe"; y al Dr. Helmuth Schindler, del Staatliches Museum für Völkerkunde, Munich, por sus comentarios referidos a la influencia mapuche en el ámbito austral de América y por el acceso brindado a los fondos etnográficos que se hallan bajo su custodia. A la Dra. Clara García Moro, de la Universidad de Barcelona, por sus valiosos comentarios sobre biodemografía indígena.

De igual modo a doña Eliana Durán, jefa de la Sección Antropología, y a doña Nieves Acevedo, Curadora de Colecciones, del Museo Nacional de Historia Natural, Santiago; al Dr. José A. Pérez Gollán, Director del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", de Buenos Aires y a la Lic. Norma Pérez, Curadora de Colecciones; al Dr. Augusto Cardich, y a la Lic. María Marta Reca, jefa de Colecciones Etnográficas, del Museo de La Plata, por facilitar el acceso a los correspondientes fondos etnográficos de origen patagónico, para los efectos del conocimiento y estudio del material de procedencia aónikenk.

También al señor Santiago Halliday y a su familia, de estancia "Los Pozos", y al señor Guillermo Halliday, de estancia "El Zorro", Santa Cruz, Argentina, por las interesantes informaciones referidas a los indígenas tardíos que residieron en terrenos del establecimiento, en el caso del primero, o con los que trató largamente, en el caso del segundo, y por las atenciones dispensadas durante nuestras visitas de trabajo. A la familia de John Fell y a doña Agnes Fell de Nicol, por sus informaciones; y, finalmente, a los colegas investigadores que amablemente cooperaron en la búsqueda de documentación en distintos lugares de América y Europa.

Finalmente, se expresa el reconocimiento a la Universidad de Magallanes por el apoyo que ha brindado y brinda a los estudios e investigaciones referidos al hombre austral. Este ensayo es el fruto del proyecto número F3-014-93 aprobado por la Dirección de Investigación de la Universidad.

Unos y otros han permitido con su colaboración el mejor desarrollo del proyecto que concluyó con la preparación de este ensayo que se entrega a la consideración de los lectores.

Mateo Martinić B.

Punta Arenas, marzo de 1995.

Consideración preliminar

Fuentes que informan sobre los cazadores históricos de la Patagonia Meridional

Lejos estaba de pensar Antonio Pigafetta al describir a los extraños humanos con los que se encontró reiteradamente en 1520 durante la prolongada estadía de la flota descubridora de Hernando de Magallanes en la bahía de San Julián, que al hacerlo daría comienzo a una copiosa bibliografía referida a los que, a partir de entonces, serían llamados los "Gigantes patagones" o "Patagones" a secas.

En efecto, corridos cuatro siglos y tres cuartos desde aquel suceso, sobrepasan largamente el centenar las obras que tratan de manera específica sobre esta inicialmente tenida por única etnia, y lo duplican y aún triplican o más las que de alguna manera hacen referencia a ella. Es que al fabular sobre algunas de sus particularidades físicas, el primer descriptor y muchos de cuantos le siguieron dieron una connotación sensacional a los seres que poblaban el meridión continental de América, en su parte oriental, que devino atractiva a las gentes ilustradas de su época y estimuló la imaginación ávida de fantasmagorías literarias, que, como ocurría con aquéllos, se nutría del impreciso conocimiento de la verdadera "caja de Pandora" natural, humana y geográfica que resultó ser el Nuevo Mundo.

No tardó en surgir la discusión acerca de la desmesura real o presunta de los seres -en verdad fuertes y membrudos-, con lo que creció la cantidad de escritos; pero, entretanto, observadores más serenos fueron constatando mejor la doble realidad humana y natural meridional y, de tal manera, la bibliografía fue creciendo insensiblemente según avanzaban los siglos. Pasó, como había de pasar, el tiempo de la credulidad insensata y se arribó al otro, muy distinto, el de la progresiva racionalidad científica en lo tocante al conocimiento de los pueblos originarios de América. Otra vez, entonces, cundieron las descripciones breves o extensas, y así se llegó al siglo XIX que, en lo que interesa, fue el más fecundo en documentos sobre la humanidad patagona.

Pero este acervo escrito, con ser variado y rico, habría de resultar al fin confuso cuando se advirtió con claridad que la pretendida unicidad étnica del vastísimo erial patagónico no era tal y que en cambio eran varios los pueblos indígenas que admitiendo

un origen más o menos común, poseían particularidades culturales y linguísticas que los diferenciaban en varios grupos étnicos, y que, por consecuencia, las características eran distintas en algunos aspectos, y que las tenidas por generales o comunes más bien pertenecían a grupos determinados. Entonces, se vio que era necesario precisar las atribuciones y profundizar las investigaciones para mejorar el conocimiento de cada etnia.

De allí surgió y se desarrolló con el siglo XX una preocupación académica que ha ido incrementando con estudios especializados de distinta calidad la ya importante bibliografía referida en general a los pueblos autóctonos de la Patagonia, que ha permitido enriquecer y aclarar la información referida a los mismos. Aclarar sí, pero no suficiente ni satisfactoriamente en más de algún aspecto importante, como es el caso de la individualidad de las distintas etnias que ocuparon desde tiempo inmemorial el enorme espacio que corre entre el río Chubut y el estrecho de Magallanes, y en lo que interesa, la de los Aónikenk, integrantes de lo que Federico Escalada denominara el "Complejo Tehuelche".

En este aspecto, adherimos a la tesis postulada por Rodolfo Casamiquela, como se expresa en la parte correspondiente de esta obra, esto es, la de la vigencia histórica del grupo étnico Tehuelche Meridional Austral, propiamente Aónikenk, según la denominación vernacular, sobre cuyos acontecer y cultura pasamos a ocuparnos en el curso de las siguientes páginas. Para el estudio correspondiente hemos dispuesto de sobre dos centenares de fuentes escritas, entre libros, monografías, artículos, informes y cartas, estos últimos casi todos inéditos, además de la revisión de las muestras etnográficas que han resultado ser valiosísimas en su información, al considerárselas en el contexto de las noticias etnohistóricas y los hallazgos arqueológicos confirmatorios, otra fuente novedosa utilizada con provecho evidente. Así, se ha dispuesto del máximo posible de obtener en cuanto a información sobre la etnia aónikenk, como para tener la mejor comprensión sobre la misma en su evolución histórica.

En cuanto a las colecciones etnográficas, hemos tenido acceso a las que con certeza son las más interesantes de cuantas existen y que se refieren a la etnia que nos ocupa: las que se conservan en el Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, y en el Museo "Mayorino Borgatello", Punta Arenas; la del Museo Nacional de Historia Natural de Santiago de Chile; la del Museo de la Patagonia, San Carlos de Bariloche, y las del Museo Etnográfico de Buenos Aires y del Museo de La Plata, todas de Argentina; y la excepcional colección "Jorge Schythe" del Museum für Völkerkunde, SMPK, de Berlín, Alemania. Además se han conocido varias otras colecciones existentes en otros museos, estancias y residencias de Magallanes y Santa Cruz (Argentina).

La información arqueológica, obtenida al cabo de un trabajo sistemático desarrollado en la zona centro-oriental de Magallanes a contar de 1984, ha resultado especialmente gratificante. Inspirada en las noticias históricas, la misma permitió descubrir o revalorizar antiguos sitios de asentamiento de los cazadores esteparios, reconstituir sus rutas tradicionales y encontrar, usando más de la intuición que de los antecedentes históricos disponibles, nuevos rastros y evidencias. En fin, pudo conseguirse una información cultural utilísima de carácter confirmatorio, aclaratorio y complementario respecto de las noticias precedentemente publicadas.

Con respecto a las fuentes escritas, las hemos dividido en cuatro grupos:

a) los testimonios originados en experiencias personales de los informantes, resultado de permanencias continuadas entre los indígenas, o de relación prolongada aunque intermitente con los mismos, circunstancia que, a nuestro entender, le otorga un valor en rango de máxima importancia -por ser de primera mano-, no obstante la distinta

ponderación que pueda hacerse sobre la calidad de los mismos. Tales, los correspondientes a Johann Niederhauser (1837), William Arms y Titus Coan (1833-34), Allen Gardiner (1842), Domingo Passolini (1844-50), Benjamin F. Bourne (1849), Jorge C. Schythe (1853-64), Teófilo Schmid (1858-64), Doroteo Mendoza (1865-66), George Ch. Musters (1869-70), Julius Beerbohm (1877), Ramón Lista (1877-78 y 1890-92), Giovanni Roncagli (1882), William Halliday (1885...) y James Radburne (1894-1907).

b) Las referencias derivadas de una relación ocasional o esporádica con los aborígenes, por horas o días. Este conjunto de fuentes es el más abundante y en él se incluyen de hecho gran parte de los autores conocidos desde los siglos XVI al XIX.

c) Los estudios generales o referencias indirectas (también analógicas), debidas mayormente a los autores modernos y contemporáneos, tales como Thomas Falkner, Félix F. Outes, John M. Cooper, autor este al que debe agradecérsele el único esfuerzo de síntesis sobre los tehuelches *sensu lato* realizado hasta el presente, y los ya citados Escalada y Casamiquela entre otros.

d) Por fin, los estudios específicos también modernos o contemporáneos referidos a partes del complejo vital-cultural aónikenk, entre los que mencionamos a Samuel K. Lothrop, Milcíades A. Vignati, Marcelo Bórmida, Alejandra Siffredi, Elsa Barbería y al autor de esta obra.

Todo este acervo escrito, por cierto de variada calidad, revisado críticamente, cotejado en sus fuentes, cruzado cuando correspondía y relacionado con otras fuentes informativas no documentadas, nos ha permitido disponer de una información riquísima, tan completa como puede ser, lo que conforma el fundamento indispensable que nos permite presentar una visión panorámica del acontecer del pueblo aónikenk y de su evolución cultural a lo largo del tiempo histórico -por cierto perfectible-, y entender su diferenciación étnica en el conjunto de los grupos de cazadores-recolectores del territorio patagónico oriental.

El país aónikenk

Al observar en un mapa la conformación del territorio magallánico histórico -la Magallania-, se advierte en su sección centro oriental y noroeste la existencia de un sector extenso cuya continuidad hace la excepción en un conjunto fisiográfico dominado por la insularidad y la peninsularidad, consecuencias de la interrelación de tierras y aguas debido a circunstancias pretéritas originadas principalmente en causas tectónicas y glaciales (ver mapa 1).

Se trata de una especie de vasto cuadrilátero que enmarcan por el norte el caudaloso río Santa Cruz y el lago Argentino, por el sudoeste las porciones oriental del mar de Skyring y la boreal del mar de Otway, unidas ambas por el canal Fitz Roy; por las estribaciones septentrionales de los montes Brecknock, península de Brunswick, en el centro sur del territorio, y por el sudeste, por la sección oriental del estrecho de Magallanes. Hacia el este lo perfila el océano Atlántico, y por el occidente le dan fondo las distintas formas orográficas que culminan en los Andes Patagónicos australes, o, si se prefiere, para ajustarlo cabalmente al sujeto de esta obra, por la línea que señala el inicio de los bosques espesos y más húmedos.

Este territorio singular que abarca una superficie de aproximadamente 60.000 kilómetros cuadrados, fue el solar histórico de la etnia que nos ocupa a lo largo de varios milenios contando desde sus orígenes, y también el suelo donde a partir de mediados del siglo XIX se estableció inicial y exitosamente el poblamiento colonizador foráneo.

A modo de síntesis comprensiva previa respecto de sus rasgos tipificadores, puede decirse del mismo que es una región de planicies esteparias, más bien de altiplanicies, barridas por los vientos, que conforman paisajes de monótona chatura en los que los cielos cambiantes asumen una característica protagónica que brinda al conjunto una grata sensación de infinitud.

Orográficamente, entonces, el territorio se presenta conformado por tierras bajas, en general planicies meseticas y llanuras fluviales y litorales que son el resultado de la actividad geológica desarrollada durante el Cuaternario y del acarreo y la depositación aluvionales. Las tierras más elevadas asumen las formas de serranías de altitud variable y alcanzan asimismo expresiones cordilleranas. Entre ellas merecen mención los cerros de San Gregorio, de las Leoneras y de Palomares, en el sur, cuyas máximas elevaciones apenas sobrepasan los 300 metros, y el cordón Alto, en la proximidad del curso medio del río Santa Cruz, que alcanza su mayor altura en el cerro Cuadrado (464 m). Características parecidas

ofrecen los boscosos cordones Verano y del Penitente que conforman el muro limítrofe sudoccidental del área en descripción. Las mesetas Latorre (o cordillera Chica) y de las Vizcachas señorean el paisaje precordillerano, con una altitud media de unos 400 metros y cimas que se empinan sobre los 1000 metros, acompañados por otros sistemas algo menores en extensión y altura como son las sierras Dorotea, Rogers, del Cazador y del Toro, entre otros. La sierra Baguales que penetra en la sección noroccidental del territorio como una rama desprendida de los Andes, ofrece por lo mismo características orográficas propiamente cordilleranas, con formas abruptas y elevadas, y permanencia de nieve durante buena parte del año. Finalmente, en la sección sudoriental, entre el río Gallegos y el estrecho de Magallanes, se desarrollan aislados algunos conos volcánicos, relictos de antiguas e intensas actividades plutónicas.

La orografía ha condicionado el desarrollo de sistemas fluviales que vierten sus aguas bien hacia el Atlántico, como es el caso de los ríos Santa Cruz, Coyle y Gallegos (y de sus correspondientes afluentes, entre los que cabe mencionar el Rubens, el Penitente, el Zurdo, el Gallegos Chico y el Ciake o Chico), bien hacia el Pacífico, vía fiordo de Ultima Esperanza y otras aguas, a través de los sistemas de los ríos de las Chinas y Serrano; bien, por fin, a los mares de Skyring y Otway, y al Estrecho, a través de arroyos de curso breve, excepción hecha del río Dinamarquero o Susana. Hay, además, numerosas cuencas lacustres repartidas por todo el territorio, de las que las más importantes son los brazos interiores del lago Argentino, los lagos andinos y preandinos del distrito de Ultima Esperanza, y la laguna Blanca y depósitos del istmo de Brunswick, en el sur del país aónikenk.

Desde el punto de vista vegetacional, las características orográficas y las condiciones climáticas -éstas definidas por la escasez de precipitaciones (bajo 300 mm anuales en promedio) y la persistencia y fuerza de los vientos, con su acción secante- han determinado la existencia de una provincia biótica donde predomina la comunidad Estepa Patagónica, constituida únicamente por expresiones herbáceas y matorrales. Estos, arbustos bajos tales como el romerillo *(Chiliotrichium diffusum)*, la mata negra *(Verbena tridens)*, la mata verde *(Lepidophylum cupressiforme)*, la paramela *(Adesmia boronioides)* y el calafate *(Berberis buxifolia)*, alcanzan mayor extensión y densidad en sectores medioambientales más húmedos, originando la comunidad conocida como Matorral Mesofítico. Los bosques han estado ausentes de manera permanente en la mayor parte del territorio, presentándose en los distritos limítrofes del sur y del occidente en la comunidad Parque Precordillerano, generalmente en forma de bosquetes abiertos de ñire *(Nothofagus antarctica)*, con presencia asociada de ciruelillo *(Embotrium coccineum)*, leñadura *(Maytenus magellanica)* y de especies arbustivas.

La vegetación esteparia determina la existencia de una fauna con predominancia de herbívoros, tanto de mamíferos como de aves. Entre los primeros se cuenta el guanaco *(Lama guanicoe)*, abundantísimo antaño y escaso ogaño, especie cuyo nicho ecológico ha sido ocupado por la oveja, base de la explotación económica territorial histórica. En tiempos anteriores a la colonización se agregaba el huemul *(Hippocamelus bisulcus)*, común aunque no tan abundante como el primero en sectores del sudoeste y del occidente, es decir en la franja precordillerana. Hay, además, roedores mayores como el coipo *(Myocastor coipus)* y el cuy austral *(Microcavia australis)*, a los que a partir del siglo XX se agregó la liebre europea (*Lepus aeuropeus*), y menores como el coruro *(Ctenomys sp)* y una gran variedad de cricétidos. Entre las aves destaca el avestruz patagónico o ñandú *(Pterocnemia pennata)*, especie cursora otrora abundantísima, y una enorme variedad de

anátidos de distinto tamaño y pajarillos. Unos y otras, a su vez, permiten la existencia de una fauna predatora formada por félidos (pumas y gatos silvestres), cánidos (zorros), mustélidos y aves de rapiña. En los bordes marítimos la vida animal se enriquece y diversifica con la presencia de pinnípedos, entre ellos lobos marinos de un pelo *(Otaria byronia)* y de dos pelos *(Arctocephalus australis)*, amén de mariscos y de una crecida avifauna característica.

Por cierto, tierra adentro las condiciones más favorables se dan en las zonas bajas, llanuras litorales y fluviales o fluvio-lacustres, de suyo más húmedas, circunstancia natural que ha favorecido y favorece el desarrollo de especies herbáceas y de matorrales, y, por consiguiente, la abundancia permanente de vida animal, haciendo de estos lugares los ambientes preferidos para la presencia humana. Estos lugares más favorables para la actividad vital animal y humana se concentran en la sección sudoriental, entre el curso medio del río Coyle y el estrecho de Magallanes. Así, antaño, en ellos los asentamientos temporales fueron recurrentes, y ogaño allí se sitúan los establecimientos pastoriles más importantes del territorio y algunos centros urbanos y de actividad económica.

Finalmente, otra variable climática determinante como es la temperatura, caracteriza al territorio descrito como una región de condiciones en general templado-frías, que asumen rigor en las zonas interiores debido a los intensos fríos invernales, circunstancia que se compensa con la vigencia de períodos de tibieza ambiental y aun de calor ocasional en la época estival, que, de cualquier manera, el viento omnipresente suele atemperar, privilegiando por consecuencia la ventaja de los parajes situados a reparo de la influencia del meteoro, en especial de los vientos que proceden del cuadrante del oeste, que son habituales en toda estación.

Si las planicies abiertas y ventosas, que conforman el estereotipo natural negativo del territorio, suelen alejar de sí, o al menos hacen reducir el número de humanos y animales, las hondonadas o quiebres del suelo estepario: valles amplios o estrechos -los típicos cañadones- se presentan en cambio acogedores, siendo en ellos donde mejor se percibe la fuerza telúrica atractiva, en forma de una sensación de agrado no fácilmente definible, que permite comprender el vigor del arraigo de los lugareños, y más todavía la satisfecha exclamación de los aborígenes de otrora cuando se referían a su patria natural: ¡Qué buena pampa!

Hemos recorrido el país aónikenk muchas veces en todos los sentidos: desde los cañadones de Posesión hasta la cima de los Baguales, desde el istmo de Brunswick hasta el estuario del Santa Cruz y desde el Atlántico a los bosques; hemos caminado soportando el cierzo y hemos disfrutado del sereno de los días calmos junto a lagunas y chorrillos, oyendo el croar de patos y cisnes, acompañados siempre por los estridentes gritos de teros y bandurrias, hemos gozado del paisaje polícromo mirando la inmensidad esteparia desde la cima de un cráter en Brazo Norte o en Pali Aike, y en todo momento nos hemos llenado de luz y gozado de una tonificante paz espiritual en los espacios sin límites. Por eso, comprendemos la satisfacción de los antiguos nómades respecto de su tierra y concordamos con ellos en que la suya -la nuestra- es, ciertamente, una buena pampa.

PRIMERA PARTE

Origen y evolución histórica del pueblo aónikenk

I.- La Cultura Primitiva
(Desde la antigüedad hasta mediados del siglo XVIII)

Es una tarea asaz ardua la de bosquejar -de la manera más aproximada posible a lo que pudo ser en la realidad- el tiempo prístino de la existencia del pueblo aónikenk. Esta etnia, como ninguna otra de las que integraban el mosaico humano original del sur de América, estuvo sometida al fuerte influjo de culturas alóctonas y, manifestando una notoria permeabilidad, sufrió una rápida aculturación en cosa de un siglo. De allí que, el pasado ha tendido y tiende a ser visto por muchos, tal vez de manera involuntaria, a través del prisma de una cultura debilitada o decadente, distorsionada por elementos ajenos. Por lo tanto, no resulta cosa fácil traspasar esa barrera para encontrar más allá, en el tiempo prehispánico, o si se prefiere preecuestre, los rasgos distintivos de la vida y cultura prístinas. Para esta tarea se cuenta con escasas informaciones documentales que muchas veces deben ser desbrozadas de colgajos fantasiosos para ser aceptadas como fidedignas, por lo que la inferencia, partiendo de aspectos o conceptos que la tradición pudo conservar inalterados, es algo obligado. Afortunadamente y de manera progresiva, en los últimos años se cuenta con los aportes e interpretaciones de la arqueología y de las ciencias del ambiente, con lo que el cuadro finalmente obtenido dispone de suficiente iluminación como para percibir algunas formas distintivas y rasgos definitorios de lo que fuera la cultura aónikenk primitiva.

1.- *Origen y unicidad étnicos*

a) Los antepasados, cazadores pre y protoaónikenk

Es sabido que la presencia del hombre en el territorio meridional de América se remonta, de manera comprobada, al décimo milenio antes de nuestra era, y que la misma

se desarrolló a través de sucesivos avatares naturales que probaron su capacidad adaptativa.

Entre tales avatares estuvo el conjunto de fenómenos climáticos, tectónicos, plutónicos y de transgresión marina responsables del proceso catastrófico que hemos denominado "el gran cambio", que se inició aproximadamente hacia el término del séptimo milenio antes de Cristo y se prolongó por alrededor de dos y medio milenios [1]. Este extendido suceso produjo en su decurso, fuera como consecuencias directas derivadas de cada uno de esos factores, fuera por la interacción de los mismos, alteraciones y mutaciones profundas en la vida natural y en la vida humana.

Estas debieron readaptarse al cambiante medio y recomponerse progresivamente mostrando al fin características notoriamente distintas a las propias de aquellas formas que las habían precedido durante el Holoceno temprano, proceso que fue favorecido por la vigencia de un extenso lapso de bonanza climática, conocido como período hipsitermal. Durante el mismo, el derretimiento de la mayor parte de la masa gélida que en el Pleistoceno tardío todavía cubría los flancos cordilleranos del occidente y del sur del continente, y la consiguiente alimentación de las corrientes fluviales, condicionantes a su tiempo del fenómeno de la transgresión marina, que elevó el nivel de las aguas litorales inclusive hasta varios metros sobre la medida actual, determinaron las características fisiográficas del territorio sudoriental y, por consiguiente, la separación de sus habitantes de otros grupos situados hacia el norte y el sur, quienes así debieron ser protagonistas de un proceso evolutivo aislado que afirmaría su singularidad étnico-cultural.

Pero, el clima meridional, factor decisivo de la evolución vital, se mostró inestable en su permanencia, tanto que aproximadamente hace unos cinco mil años atrás pasó de cálido y seco que había sido hasta entonces, a cálido y húmedo, para mostrar posteriormente variaciones en ambas características, deviniendo finalmente algo más fresco y seco, tal y como se le conoce al presente.

Según hemos escrito precedentemente, la información que se posee es todavía insuficiente como para describir de la mejor manera el influjo de estos cambios climáticos en la vida natural, en especial sobre la vegetación. No obstante, se ha postulado en estudios especializados "la probabilidad de vigencia de un proceso expansivo de los bosques de fagáceas durante dos o más milenios, aunque con cambios en su composición desde un bosque mixto deciduo-siempreverde, a uno con predominio de la lenga *(Nothofagus pumilio)* a juzgar por la evidencia puntual obtenida en los sedimentos de la cueva del Milodón, en el sector occidental del territorio que interesa"[2]. Con posterioridad, aproximadamente hace unos dos mil años, se habría iniciado la fase regresiva del bosque y la coetánea expansión de la estepa en la vertiente oriental del territorio, sobre la base de los resultados de los análisis polínicos obtenidos en los sedimentos de la cueva Fell. Estas serían las expresiones definitivas del paisaje que conocerían los hombres históricos y modernos. La vida animal, a su turno, durante tan extenso lapso pasó a señalarse por la abundancia que alcanzaron algunas especies que resultaron determinantes para la evolución de la presencia humana, tales como el guanaco, el avestruz y los pinnípedos.

De los otros sucesos naturales mencionados precedentemente, la transgresión marina perdería importancia según adelantaron los siglos, registrándose un progresivo reflujo de las aguas hasta alcanzar su estabilidad en el nivel actual hace unos cuatro mil años

[1] Para mayor información sobre el particular, véase nuestra *Historia de la Región Magallánica*, I, Primera Parte, I, La aparición de la vida y su evolución a lo largo de doce milenios, págs. 63 y siguientes.

[2] *Op. cit.*, pág. 78

atrás. El fenómeno volcánico -otrora tan perturbador para la vida de hombres y bestias- se manifestó en varias ocasiones, principalmente entre 4000 y 1000 a.C., alternando en su actividad los volcanes Reclus, Aguilera y Burney, situados en la cadena andina, para decrecer notoriamente durante los milenios posteriores y hacerse rarísimo en tiempos históricos.

En lo tocante al acontecer humano, este prolongado período ofrece una secuencia cultural caracterizadora, denominada Unidad Tardía por Mauricio Massone, que se extiende desde el fin del período medio hasta la protohistoria aborigen, vale decir, desde antes del 3000 a.C. hasta la mitad del segundo milenio de la era cristiana.

En general, este lapso se señala por la dispersión de la población territorial -acrecida en número debido a las circunstancias naturales favorables de la época precedente-, mediante la ocupación, en ciclos de flujo y reflujo, de los distritos ambientales más convenientes para la vida humana por razón de su productividad natural, incluyendo el acceso periódico y regular hasta los litorales del Atlántico y del Estrecho y sus aguas interiores. Fue un poblamiento dispersivo, en el que advertimos un carácter definitorio de adopción de la tierra por parte de los cazadores-recolectores: un ánimus de consubstanciación progresiva con el país meridional y su polimórfica variedad natural[3]. De esa ocupación extensiva se excluirían únicamente los terrenos altomontanos y los bosques umbríos de los lindes húmedos del occidente y del sur.

He aquí medianamente identificados, en lo tocante a su antigüedad, ambientes y disposición anímica, a los cazadores-recolectores de los que derivara el pueblo aónikenk. Es difícil precisar cuándo los preaónikenk pueden ser considerados como protoaónikenk y éstos a su vez como los aborígenes propiamente históricos pero es indudable que en aquellos remotos antepasados estaban los elementos característicos sustanciales que posteriormente se les reconocerían a los últimos, con las aceptables variaciones debidas a un proceso evolutivo.

Cabe, pues, ocuparse con mayor detalle de los elementos que tipifican la vida y cultura de los antecesores de los aónikenk.

Al presente se dispone de suficiente información arqueológica, originada principalmente en los estudios emprendidos o patrocinados por el Instituto de la Patagonia en la Región Magallánica, desde 1970 en adelante, como para bosquejar las características del poblamiento atribuible a la cultura de los cazadores-recolectores de los que derivó directamente el pueblo aónikenk histórico.

En efecto, aunque los primeros antecedentes se obtuvieron con los trabajos pioneros de Junius B. Bird en la década de 1930 y más tarde con los emprendidos por Joseph Emperaire y Annette Laming durante los años de 1950, se debe a las investigaciones sistemáticas desarrolladas desde 1971 en adelante por Luis F. Bate, Omar Ortiz-Troncoso, Julieta Gómez Otero, Alfredo Prieto y principalmente por el ya mencionado Massone, un acervo informativo que permite ofrecer una visión sucinta pero comprensiva sobre el mundo aborigen prehispánico que habitaba el territorio sudoriental del continente americano.

Los resultados de los estudios arqueológicos dan cuenta de un poblamiento prolongado cuyos protagonistas poseían una cultura tecnológica diferenciada respecto de la que había predominado durante el extenso período precedente al gran cambio, que tanto podía ser el fruto de una larga evolución como del aporte de nuevos contingentes étnicos

[3] *Op. cit.*, págs. 78 y 79.

incorporados en el transcurso del tiempo, posibilidad que, por cierto, no puede desecharse. No obstante que, de acuerdo con Massone, se trata de expresiones materiales que sugieren que sus fabricantes y usuarios pudieron ocupar una amplia extensión geográfica, pues se ha encontrado instrumental lítico con características estilísticas de semejanza en la Patagonia central (Chile Chico, Río Pedregoso, Alero Entrada Baker, Cueva de las Manos, Cueva de los Toldos y otros sitios) hasta el extremo austral continental, otros autores, como Gradín, Aschero y Gómez Otero han postulado, en cambio, la existencia de dos horizontes culturales independientes, al norte y sur del río Santa Cruz, lo que otorgaría singularidad a las expresiones descubiertas en lo que fuera el solar histórico de los aónikenk y sus antecesores[4].

Tipificaban esta tecnología innovadora las puntas bifaciales con pedúnculo ancho y escotado, y limbo triangular, según lo ha descrito Massone, que en unos casos pudieron ser empleadas enastadas como puntas de proyectil (flechas, dardos, lanzas), o enmangadas para ser utilizadas como cuchillos.

También es característica de esta modalidad cultural la abundancia de raspadores frontales pequeños, lo que sugiere una actividad cinegética intensa sobre mamíferos, que a su tiempo debió proveer abundantemente de pieles para el uso doméstico. Esto explica la sustitución de las pequeñas boleadoras aovadas, comunes anteriormente, por otras esféricas de mayor tamaño y surco ecuatorial, apropiadas para su empleo en la captura de piezas de gran tamaño. La materia prima más comunmente utilizada en la fabricación del instrumental lítico era el basalto, pero también se empleaban piedras más vistosas y atractivas, como sílex, calcedonia, cuarzo, jaspe y ópalo, de hallazgo menos frecuente, y que los cazadores solían transportar consigo desde los sectores de depositación natural. Especialmente cotizada parece haber sido la obsidiana verde, material apropiado para la elaboración de puntas de proyectil, que se obtenía por el trueque con los canoeros, más todavía que la negra que podía conseguirse en algunos yacimientos situados en zonas con depositaciones volcánicas[5].

La predominancia de guanacos y avestruces en la fauna terrestre, de aquéllos en especial, debió manifestarse en su abundancia, originando una preferencia alimentaria definida por parte de los cazadores que devendría en una virtual dependencia en el curso de los siglos. Lo prueban la evolución adaptativa de la tecnología instrumental, como la recurrente y copiosa presencia de restos óseos en los asientos arqueológicos. Ello no fue obstáculo para el consumo complementario de otros recursos animales, fueran estos los comunes en zonas del interior del territorio, fueran los del litoral marítimo donde, a juzgar por las evidencias, la presencia de los cazadores debió hacerse frecuente a partir del segundo milenio antes de nuestra era. En este aspecto particular, procede poner de relieve la cabal comprensión del medio natural que llegó a tener esa gente, incluyendo nociones sobre las fases lunares, lo que les permitió acceder oportunamente a los momentos de desplazamiento de mareas más favorables para explotar los recursos vivos existentes en el

[4] Carlos Gradín, C. Aschero y A. Aguerre, Arqueología del Area del Río Pinturas (*Relaciones Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVI, Buenos Aires,1979); C. Gradín, Secuencias radiocarbónicas del sur de la Patagonia Argentina (Id., vol. XVI, No. 2, Buenos Aires, 1980; y Julieta Gómez Otero, Investigaciones arqueológicas en el Alero Potrok Aike: una revisión de los períodos IV y V de Bird, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVII N.S., Buenos Aires 1985-86.

[5] M. Massone, Panorama etnohistórico y arqueológico de la ocupación Tehuelche y Prototehuelche en la costa del estrecho de Magallanes (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 10, Punta Arenas, 1979) y Arqueología de la región volcánica de Pali Aike (Patagonia Meridional Chilena)(Id., vol.12, Punta Arenas, 1981).

intermareal[6]. Además, debe darse por supuesto que, dada su condición de recolectores, la dieta cotidiana de estos cazadores se completaba con otros productos naturales tales como huevos, bayas, hongos y raíces comestibles[7]. Inclusive, y tal como lo practicaron los pueblos canoeros, aquéllos conocieron y aprendieron a aprovechar las varazones de mamíferos marinos sobre las costas (cetáceos, delfínidos y pinnípedos) como fuente ocasional de alimentos grasos y proteínicos por cierto nada despreciable[8].

La variedad de usos culturales de estos cazadores de la Patagonia austral se completaba con la realización de ritos y prácticas ceremoniales según las exigencias propias de su vida espiritual y social referidas a asuntos trascendentes como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte, así como de carácter mítico-religioso, sobre cuyo contenido y profundidad nada se sabe, pero de la que tal vez podrían ser un reflejo parcial las hasta ahora enigmáticas pictografías que se encuentran en distintos lugares del territorio, aunque las áreas con mayor concentración y variedad son las del sector situado entre el curso medio del río Gallegos y el valle del río Chico e inmediaciones, en el sector del cerro Benítez, en Ultima Esperanza, y más al norte, entre los lagos Argentino y Roca.

Los investigadores que se han ocupado del tema (i. a. Menghin, Gradín, Bate y Massone) concuerdan en adscribir estas manifestaciones meridionales a un estilo en general diferenciado dentro del gran conjunto conocido para el arte rupestre de Patagonia, no obstante que incluye algunos motivos que son comunes con las expresiones ubicadas ultra río Santa Cruz. Aunque el primero de los autores mencionados lo denominara "Estilo de Símbolos Complicados", hoy se acepta que más bien se trata de manifestaciones distintas que no admiten necesariamente un patrón estilístico común, además de mostrar variaciones locales, a manera de subestilos[9].

Los motivos que caracterizan al arte parietal meridional en el período cultural que se considera, son representaciones ántropo y zoomorfas, figuras indefinibles, series de puntos y rayas, paralelas, líneas onduladas y quebradas, círculos simples y concéntricos, rastros de animales, soles, etc., trazados por lo común en colores rojo, negro y más raramente en blanco. Los mismos, siguiendo a Gradín, pueden agruparse en dos tendencias estilísticas, "una que primordialmente intenta aproximarse a la *representación* de la realidad circundante del cazador y otra que refleja el proceso de *abstracción* creciente que caracterizó a las manifestaciones artísticas tardías"[10]. Aunque se ha postulado para la tradición pictográfica sudpatagónica una antigüedad que se remonta hasta unos nueve mil años atrás, ha resultado ser cosa ardua la determinación cronológica precisa para cada "tempo" cultural, aunque se acepta que las manifestaciones descritas corresponden a las

[6] Cfr. Alfredo Prieto, Cazadores-recolectores del istmo de Brunswick (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 18, Punta Arenas,1988).

[7] Sobre la disponibilidad de recursos vegetales del territorio, véase entre otros el trabajo de Jorge Vera, Uso alimentario de recursos vegetales entre cazadores-recolectores de Bahía Laredo, Cabo Negro, Magallanes (*Anales del Instituto de la Patagonia*, Cs, Ss., vol. 20, Punta Arenas, 1991).

[8] Prieto, *op. cit.*

[9] Cfr. L.F Bate, Primeras investigaciones sobre el arte rupestre de la Patagonia Chilena (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vols. 1 y 2, Punta Arenas 1970 y1971); M. Massone, Nuevas investigaciones sobre el arte rupestre de Patagonia Meridional Chilena (Id, vol.13, Punta Arenas, 1982).

[10] Siluetas y rastros: Dos visiones diferentes de los autores del arte rupestre de la Patagonia (*Ars Praehistorica*, t.VII-VIII, 1988-1989, Madrid, 1992).

propias del período tardío y que su vigencia habría alcanzado hasta aproximadamente un milenio atrás. Más difícil ha sido y es develar el misterio que encierran estas manifestaciones de la vida espiritual de los cazadores esteparios de Sudpatagonia. Los intentos que se han hecho no pasan de meras especulaciones que requieren de mayor sustento para ser aceptadas como interpretaciones válidas.

Es de interés consignar que estas representaciones figurativas no se limitaron al arte rupestre propiamente tal, sino que en algún momento del tiempo prehistórico, se emplearon también para decorar objetos del instrumental, de hueso y de piedra[11]. Se ignora si este uso variado pudo ser contemporáneo del correspondiente parietal, o bien fue posterior e inspirado en el mismo. En cualquier caso, a juzgar por los escasos hallazgos arqueológicos, esta decoración tuvo un carácter excepcional.

Respecto de otras preocupaciones espirituales como los sentimientos frente al fenómeno de la muerte y sobre la posibilidad de la vida ultraterrena, se conocen algunas expresiones culturales funerarias relativas. Así, durante el período que se considera pudo evolucionar la forma de sepultación que inicialmente, siguiendo la tradición ritual precedente, se hacía en grutas, donde los cadáveres tratados con ocre rojo eran incinerados en fosas, práctica todavía en boga en el comienzo del segundo milenio antes de Cristo, como se ha descubierto en una cueva en la vecindad del lago Sofía, Ultima Esperanza[12], y mutar a enterratorios sin cremación situados en tumbas a la intemperie, ubicadas en las cimas de cerros o elevaciones menores del terreno, en donde los difuntos eran sepultados -siempre cubiertos de ocre rojo- con una parafernalia conformada por instrumentos propios del uso cotidiano, aunque preparados al parecer ex-profeso, como se deduce de su tamaño mayor al normal, y sobre piedras tenidas como de mayor valor, y también por objetos de rara belleza. Así lo sugiere el ajuar rescatado en las tumbas descubiertas en las cumbres de los morros Philippi y Chico, ubicados en la zona del valle medio del río Gallegos, tipo de accidentes naturales comunes en la zona sudoriental a los que tal vez pudo atribuírseles un carácter significativo particular[13].

Asimismo, parece haber formado parte de esta mutación cultural la innovación, como variante modal, referida a la forma de sepultación de los cadáveres con el cuerpo extendido, sin que ello significara necesariamente el abandono de la antigua costumbre de hacerlo en la posición fetal. Inclusive, al tratarse de enterratorios de más de una persona, las posiciones de los cuerpos podían ser invertidas unas respecto de otras, como lo consignara Vignati[14]. Es evidente que estas manifestaciones corresponden a una norma cultural que debió originarse y difundirse en el lapso de que se trata.

Los cazadores de estos milenios dejaron igualmente otras expresiones materiales que de alguna manera desmienten la noción corriente acerca de la simplicidad de su

[11] Cfr. O.R. Ortiz-Troncoso, Material lítico de Patagonia Austral. Seis yacimientos de superficie. (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 3, Punta Arenas, 1972) y A. Prieto, Hallazgo de un colgante en Morro Chico (Magallanes) (Id., vol. 15, Serie Ciencias Sociales, Punta Arenas, 1984).

[12] A Prieto, Cazadores tempranos y tardíos en Cueva del Lago Sofía 1 (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 20, Ciencias Sociales,1991, Punta Arenas, 1992).

[13] O.R. Ortiz-Troncoso, Artefactos de sílex de una tumba de Morro Philippi, valle medio del río Gallegos (Prov. de Santa Cruz, Argentina) (Id., vol. 4, Punta Arenas, 1973); y A. Prieto, 1984. citado.

[14] M.A. Vignati, Resultados de una excursión por la margen sur del río Santa Cruz. *Notas Preliminares del Museo de La Plata,* tomo II, La Plata, 1934.

cultura. Se trata de formas elementales de construcción que se encuentran desperdigadas por el vasto territorio estepario. Las mismas, realizadas con piedras, parecen haber tenido bien un carácter utilitario: parapetos y muros de baja altura, rectos, curvos o semicirculares, que debieron servir como apostaderos de defensa, observatorios o avistaderos de caza, protecciones o reparos habitacionales o funerarios; o bien, construcciones de aparente significado simbólico -que son las menos comunes-, tales como alineamientos de piedra, con diferenciación de tamaños en tramos regulares, círculos concéntricos, a veces dobles o triples, formas regulares, amén de las más frecuentes y toscas acumulaciones de piedra a modo de túmulos para fines sepulcrales. En algunos casos los círculos concéntricos estuvieron asociados a las costumbres funerarias, de lo que podría inferirse un sentido ritual simbólico para la posición de las piedras[15].

En otro orden, y aceptada la relativa mayor densidad poblacional que debió darse a consecuencia de la bonanza climática del período precedente, tal circunstancia significó la ocupación del territorio ancestral con distinto grado de intensidad. Dentro de los hábitos propios de su nomadismo los cazadores-recolectores pre y protoaónikenk desarrollaron un sistema dinámico de ocupación periódica -que debió ceñirse a las secuencias naturales y a la existencia de recursos- conformado por áreas de paraderos, vale decir con campamentos estacionales a modo de centros focales que irradiaban a relativa distancia ocupaciones satélites menores de carácter ocasional o aperiódico, a modo de avanzadillas de caza o exploratorias. Sobre la base de los antecedentes arqueológicos debe aceptarse que los distritos de mayor permanencia e intensidad ocupacional pudieron ser el comprendido entre el valle del río Gallegos y el estrecho de Magallanes, el parque precordillerano y el Atlántico; los valles de los ríos Santa Cruz y Coyle, éste en su zona inferior, el distrito situado entre el lago Argentino y la sierra Baguales, y la extensa cuenca fluvio-lacustre interior de Ultima Esperanza. Inclusive, en el primero de los distritos mencionados, hubo sectores más intensa y permanentemente ocupados, como el valle del río Chico o Ciaike y sus aledaños del área volcánica, la cuenca de la laguna Blanca, los valles de los ríos Dinamarquero y del Bautismo, y, en fin, la zona litoral del Estrecho entre el istmo de Brunswick y la comarca del cabo Posesión, como lo indican los más de tres centenares de sitios arqueológicos de distinto carácter (sitios habitacionales, campamentos ocasionales, talleres líticos, lugares de matanza y faenamiento de presas, enterratorios y parajes ceremoniales) que han sido encontrados hasta el presente (Tabla I). Las áreas de paradero características en estos sectores debieron estar concentradas en comarcas o parajes favorables por la concurrencia en ellos de distintos recursos, tales como la laguna Thomas Gold, el valle inferior del río Dinamarquero, la llanura costera de San Gregorio y el cañadón de Posesión, entre otros, a juzgar por la cantidad y variedad de restos líticos y de otras manifestaciones culturales. Ello, por supuesto, no excluía la estadía ocasional o aun periódica de los cazadores-recolectores en otros lugares aparentemente poco favorables para la vida humana tales como cerros y formaciones volcánicas, altas mesetas y empinadas barrancas, como se deduce de los vestigios encontrados, lo que sugiere un acabado conocimiento territorial para el aprovechamiento de los recursos naturales, por exiguos que los mismos pudieran ser para su subsistencia. Las zonas boscosas ciertamente no quedaron excluidas del merodeo de los cazadores-recolectores preaónikenk, según aparece de las evidencias arqueológicas en el distrito de Ultima Esperanza, en el caso de la comarca

[15] Hemos visto algunas de estas estructuras, alineamientos en el sector de Monte Gallina, al sudoeste de la laguna Blanca, y círculos en la zona de Posesión. Vignati observó también esta forma en la costa sur del río Santa Cruz.

TABLA I

Presencia de cazadores-recolectores Pre y Proto-aónikenk
(Períodos IV y V de Bird - Unidad Cultural Tardía de Massone)

Sitio	Distrito	Tipo de sitio	Antiguedad determinada		*/**
Alero del Diablo	Centro-occidental	sitio habitacional	(LP-259)	5110±130	A.P.
Laguna Thomas Gould	Sudoriental interior	sitio habitacional	(GAK 9195)	4560±130	A.P.
Cueva del Medio	Centro-occidental	sitio habitacional	(Beta 37167)	4290±130	A.P.
Cueva Lago Sofía 1	Centro-occidental	enterratorio	(PITT-0526)	3950±60	A.P.
Cañadón Cóndor	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(1-5147)	3725±100	A.P.
El Volcán	Sudoriental interior	sitio habitacional	(AC-0566)	3600±100	A.P.
Bahía Munición	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(Gif-1043)	3200±450	A.P.
Campo del lago 2	Noroccidental	sitio habitacional	(LP-235)	2940±90	A.P.
San Gregorio 2	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(GAK 8293)	2830±150	A.P.
Cerro Benítez 2	Centro-occidental	pictografías	(Dic-2622)	2870±65	A.P.
Cueva del Milodón	Centro-occidental	sitio habitacional	(Bm-1202)	2556±45	A.P.
Cueva del Medio	Centro-occidental	sitio habitacional	(Beta 52521)	2100±60	A.P.
Posesión 3	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(GAK 8290)	2080±200	A.P.
Río Chico 1	Sudoriental interior	pictografías	(UW-)	2070±80	A.P.
Alero Pali Aike 2	Sudoriental interior	sitio habitacional	(GAK 9190	1190±90	A.P.
Chorrillo Malo	Noroccidental	sitio habitacional	(LP-502)	1950±60	A.P.
Dungeness 2	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(GAK 8285)	1590±110	A.P.
Bahía Laredo 2	Centro-sur litoral	sitio habitacional	(PITT-0342)	1540±45	A.P.
San Gregorio 5	Sudoriental litoral	sitio habitacional	(GAK 8292)	1530±	A.P.
Cueva Norte 1	Centro-occidental	sitio habitacional	(PITT-1072)	1495±70	A.P.
Juniaike 1	Sudoriental interior	sitio habitacional	(PITT-0345)	850±40	A.P.
Potrok Aike	Sudoriental interior	sitio habitacional	(INGEIS)	740±180	A.P.
Cueva Fell	Sudoriental interior	sitio habitacional	(1-5139)	685±90	A.P.

* En el caso de yacimientos que tienen varios fechados, se da a conocer únicamente el más antiguo
** La mención A.P. (Antes del Presente) se refiere convencionalmente al año 1950.

del cerro Benítez y otros parajes del occidente territorial, sí en cambio lo estuvieron las selvas umbrías e impenetrables situadas hacia el sudoeste.

He aquí, sucintamente expuesto, parte de lo que hubo de ser el rico acervo material y espiritual de esos lejanos cazadores y que, trasmitido de generación en generación, conformó la cultura prístina de los descendientes que a contar de una época indeterminable devinieron en los aónikenk históricos.

b) La singularidad del pueblo aónikenk

Al abordarse el estudio etnográfico de los cazadores-recolectores del sur de la Patagonia, surge al punto la otrora sostenida comprensión común de su pertenencia a un único grupo humano conocido por el gentilicio tehuelche o patagón y que habitaba el extenso territorio entre el río Negro y el estrecho de Magallanes. Esta comprensión, bien se sabe, resultó engañosa al adelantarse en el conocimiento sobre los aborígenes, para concluirse en el presente que en vez de un gran conglomerado étnicamente semejante[16], más bien se trató de un conjunto de pueblos ubicados en relación de vecindad, que, no obstante compartir algunas características generales propias de un común ancestro remoto, mostraban -y muestran- diferencias que permiten individualizarlos en contingentes distintos.

Para comprender la evolución del concepto, procede dar cuenta de los principales antecedentes etnohistóricos.

Desde luego, la variedad poblacional fue señalada tempranamente por el misionero jesuita José Cardiel, quien en 1747 escribió, siguiendo a sus informantes indígenas que conociera en alguno de los establecimientos erigidos en el sur del distrito de Buenos Aires, que "...desde el río del Sauce [Negro] a donde decían que iban en seis días desde estas sierras, hasta acabarse toda la tierra que es hasta el Estrecho de Magallanes habitaban infinidad de naciones 1° de a caballo y después de a pie..."[17]. Cardiel confeccionó asimismo un plano complementario -Mapa de Magallanes- donde los "indios de a pie" mencionados en su relación fueron situados en la parte del sur, desde el grado 45 al Estrecho, pero hacia el interior del continente, pues la costa era "desierta de gente y de árboles y muy escasa de caza", tanto que en ella "solo se hallan algunos Guanacos", dato que permite ponderar la fidelidad informativa aborigen, pues es sabido que los cazadores preferían la región interior para sus actividades vitales.

Mayor aproximación a la diferenciación étnica se tuvo con la publicación de la obra *Descripción de la Patagonia* (Londres, 1774), debida a otro jesuita, el inglés Thomas Falkner, quien también basado en noticias proporcionadas por los indios se ocupó de la descripción y localización de los habitantes del vasto territorio. Particularizando sobre los meridionales, mencionaba a los "Tehuelets, conocidos en Europa con el nombre de Patagones, que han sido llamados Tehuelchus por los que no entienden la lengua, pues chu significa tierra o habitación, y no gente, que se designaría con la palabra het, o si fuese más al sur, con la otra Kunnee o Kunny. Estos y los Chechehets los que los Españoles llaman Serranos. Se subdividen en muchas naciones, como por ejemplo, los Leuvuches o

[16] Utilizamos el vocablo "etnia" en su sentido cultural, no biológico, pues este aspecto conforma una materia todavía insuficientemente aclarada.

[17] Carta y Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay, fechada el 20 de diciembre de 1747 (Citado por Guillermo Furlong en *Entre los Tehuelches de la Patagonia,* Buenos Aires, 1943, pág. 139).

gente del río y los Calille-Het o gente de la sierra, entre los que figuran los Chulilau-cunnees, Sehuau-cunnees y Yacana-cunnees"[18]. Todavía, precisando sobre estos últimos, añadía: " última nación de los Tehuel son los Yacana-cunnees, que quiere decir gente de a pie, porque andan así, desde que faltan los caballos en su tierra. Por la parte del norte parten términos con los Sehuau-cunnees, al oeste con los Key-yus o Key-yuhues, cordillera de por medio; al este los delimita el mar océano, y al sur está el archipiélago de la Tierra del Fuego, o sea el mar del Sur. Estos indios viven a la orilla del mar a uno y otro lado del estrecho, y no pocas veces se hacen la guerra entre sí"[19]. Dejando a un lado este último discutible aserto que no tiene fundamento alguno, nos quedamos con la parcialidad boreal del componente descrito, o sea, la del norte del estrecho de Magallanes, cuyo dominio territorial aparece sectorizado en la región continental austral centro-oriental en el plano *A New Map of the Southern Parts of America*, que no obstante sus imperfecciones excusables, pues el autor lo trazó de memoria, se aproxima asombrosamente en sus lindes a los que en la realidad histórica tuvo el país ocupado por los aónikenk (Yacana-cunnees para los informantes de Falkner), vale decir, los distritos más favorables para la vida humana por sus recursos y características fisiográficas.

Promediando el siglo XIX, el geógrafo Frederic Lacroix publicó en París su *Historia de la Patagonia, Tierra del Fuego e Islas Malvinas*, y al ocuparse de la descripción de sus habitantes indígenas siguió la división étnica trazada pocos años antes por su compatriota Alcide D'Orbigny: Araucanos o Aucas, Puelches, Patagones o Tuelcos (sic) -estos situados entre el río Negro y el estrecho de Magallanes- y los Fueguenses. A la nación patagona propiamente tal la subdividió en la parcialidad de los Inakenes "que habitan en las costas del estrecho de Magallanes" y la de de los Tehuelches, situados inmediatamente al norte de aquéllos[20]. En los primeros advertimos una referencia al sujeto étnico de nuestra preocupación (Inaken no es más que una transcripción fonética incorrecta de la voz aónikenk).

Si los autores citados, como otros, habían escrito basados en dichos de terceros, más interesan para el caso las opiniones de cuantos, encontrándose entre los indígenas pudieron apreciar de *prima facie* aunque de distinta manera, las características que le daban singularidad a los cazadores-recolectores del extremo sudoriental del continente.

Así, citamos al misionero norteamericano Titus Coan, quien conjuntamente con su compatriota William Arms, estuvo en los aduares indígenas de las comarcas de San Gregorio y Dinamarquero entre fines de 1833 y los comienzos de 1834, identificando a sus huéspedes como miembros de "la nación de Santa Cruz, habitantes del país abierto que corre desde el Atlántico hasta los cerros occidentales y al sur hasta el estrecho de Magallanes", precisando que la referencia se hacía respecto de los indígenas con los que él y Arms convivían[21].

Poco más tarde, en 1842, el misionero Allen Gardiner supo de la existencia de cinco "tribus de Patagones", de las que tres habitaban al sur del río Negro. De ellas, una entre Port Desire (Puerto Deseado) y el río Santa Cruz, y otra, la de los *Harwan-eki* (¿Aónikenk?),

[18] *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del sur*, Buenos Aires, 1974, pág. 129.

[19] Id. pág. 137.

[20] Edición española, Barcelona, 1841, pág. 14.

[21] *Adventures in Patagonia. A Missionary's Exploring Trip*, Nueva York, 1880, pág. 171.

que obedecía al jefe Wissale, ubicada entre el río Gallegos y el estrecho de Magallanes[22].

Otro misionero, Teófilo Schmid, que entre 1858 y 1863 visitó varias veces y permaneció largo tiempo entre los naturales que interesan, se enteró por boca de los mismos sobre la existencia de cinco "tribus" o grupos que vivían entre el río Negro y el Estrecho, siendo la de los aónikenk la más meridional, esto es, la que habitaba entre el río Santa Cruz y el gran canal magallánico : "La tribu con que yo vivía se llama a sí misma Tsoneca; por informaciones que pude recoger y por observación personal, no han de ser más de 450 ó 500 sus miembros. Hablan un idioma propio, distinto del que usan otras tribus vecinas. Según me han dicho algunos amigos indios, hay otras cuatro tribus entre Santa Cruz y Río Negro, cada una con su lengua"[23]. Contemporáneamente, en 1863, el explorador chileno Guillermo E. Cox, a su turno, basado en los dichos de los aborígenes que conoció en la Patagonia septentrional preandina (entre los cuales había algunos procedentes del lejano sur), dividió a los habitantes naturales del oriente andino, entre las llanuras de Buenos Aires y el estrecho de Magallanes, en cinco grupos, uno de los cuales -el de los Tehuelches- estaba conformado por dos componentes "que se diferencian solo en el idioma, pero con las mismas costumbres y vida"[24].

Cabe citar en seguida el testimonio del explorador inglés George Musters, agudo observador y fiel relator de la vida de los pueblos aborígenes que conociera en su afamado viaje transpatagónico de 1869-70, quien trató a, e intimó tal vez como ninguno con los indígenas en cuestión, lo que le permitió apreciar sus rasgos diferenciales: "Los Patagones se denominan a sí mismos Ahonikanka, o Tchonek, pero son más conocidos como Tehuelche o pueblo Tehuel, un nombre que les fue dado por los Araucanos y por el que son comúnmente designados. Los septentrionales generalmente frecuentan el distrito que se extiende desde el río Santa Cruz al río Negro, y los meridionales recorren el resto del país desde el río Santa Cruz hasta el Estrecho. Estas dos tribus sin embargo están entremezcladas y, en el caso de la partida de Indios con quienes viajé, podían ser encontrados cazando y merodeando juntas las dos partes; no obstante, se distinguen por sus diferencias de acento y difieren ligeramente en el físico, y en las frecuentes riñas y peleas despliegan tanta hostilidad como si se tratara de razas distintas"[25].

Posteriormente precisaría esta información variándola levemente: "Los tehuelches o patagones propiamente dichos, exceptuados los indios de Tierra del Fuego -que son diferentes, aunque proceden quizá del mismo tronco primitivo-, están divididos en dos grandes tribus: septentrionales y meridionales. Hablan la misma lengua, pero se distinguen por diferencias de acento, y los meridionales parecen ser, por lo general más altos y bien formados, y más diestros en la caza con boleadoras. Los septentrionales andan principalmente por la región situada entre la cordillera y el mar, desde el río Negro por el norte hasta el Chubut y a veces bajan hasta el río Santa Cruz. Los meridionales ocupan el país situado al sur del Santa Cruz, y emigran hasta Punta Arenas. Pero las dos secciones están muy mezcladas y los matrimonios entre una y otra son frecuentes conservan siempre, sin

[22] *Memorandum respecting the Patagonians*, manuscrito inédito, hacia 1842.

[23] *Misionando por Patagonia Austral 1858-1865*, Buenos Aires, 1964, págs. 60 y 175.

[24] *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia 1862-1863*, Santiago, 1863, pág. 165.

[25] On the races of Patagonia, *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, I, N°11, London, 1871, pág. 194.

embargo, su división de tribus, y toman posiciones contrarias en las continuas reyertas." [26].

Contamos también con el testimonio de Julius Beerbohm, un aventurero que se adentró por el territorio indígena en 1878 y que advirtió su división entre tehuelches septentrionales y meridionales, asignándoles a éstos el territorio "situado entre Coy Inlet [boca del río Coyle] y el Estrecho", no obstante lo cual afirmó que no había diferencias apreciables entre unos y otros[27]. Algunos años después, el botánico Carlos Spegazzini, dejó constancia de la diferencia idiomática entre los indígenas del norte y del sur del Santa Cruz, agregando que éstos designaban a aquéllos con el nombre de *Paígnkenken*[28].

Finalmente, por si faltara, recurrimos a una ratificación postrera de la singularidad étnica de los aborígenes meridionales, recordando el rotundo aserto del viejo jefe Mulato cuando su mundo ancestral se acababa, quien, en palabras recogidas por James Radburne, expresó en una ocasión que "...los tehuelches [aónikenk] habían vivido siempre en las llanuras y al sur del río [Santa Cruz] "[29].

La noción de ser los tehuelches del norte y del sur del río Santa Cruz entidades étnicamente diferenciadas fue imponiéndose lentamente en el ambiente científico americano y universal. Entre los primeros en recoger el concepto estuvo el reputado etnógrafo alemán Friedrich Ratzel, quien al ocuparse de los los pueblos indígenas de las estepas sudamericanas distinguió entre los que llamó "verdaderos Patagones" y los demás grupos (Pehuenches, Puelches, Onas, etc.), reconociendo para aquellos su subdivisión en dos grandes razas, la del Norte y la del Sur, en una caracterización grupal que parece inspirada en Musters[30]. También cabe mencionar a Félix F. Outes, quien siguiendo a Schmid diferenciaba claramente a los indígenas boreales y australes, identificando a éstos como Aonükün'k[31].

El primer estudio completo sobre etnografía patagónica sólo vino a abordarse cuando finalizaba la primera mitad del presente siglo. El mismo se debió a la preocupación de Federico A. Escalada, un médico que ejerció su actividad en la zona rural de la antigua Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (sur del Chubut y norte de Santa Cruz, Argentina) y cuyo trato profesional lo puso en contacto con algunos aborígenes sobrevientes. En su interesante trabajo, basado fundamentalmente en los antecedentes proporcionados por exploradores y misioneros del siglo pasado y los datos aportados por sus informantes indígenas, consideró a los pueblos históricos desparramados otrora por el vasto territorio patagónico como integrantes de un gran complejo étnico que llamó "Tehuelche", parte del cual lo conformaba el componente Aónikenk, al que le asignó como propio el territorio que se comprendía entre la zona centro-norte de la provincia de Santa Cruz, en un

[26] *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el río Negro*, Buenos Aires, 1964, págs. 127 y 128.

[27] *Wanderings in Patagonia*, London, 1879, pág. 86.

[28] Costumbres de los Patagones, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XVII, primer semestre de 1884, Buenos Aires, págs. 226 y 239.

[29] Herbert Childs, *El Jimmy, outlaw of Patagonia,* Filadelfia, 1936, pág. 228.

[30] *Völkerkunde*, Leipzig, 1894, pág. 513.

[31] Versiones Aônükün'k (Patagón meridional) de la oración dominical y del versículo 8° del Salmo II. *Revista del Museo de la Plata*, XXXI, págs. 209 y sgtes.

impreciso límite que tanto podía ser la línea del río Senguerr-lagos Colhué Huapi y Musters (entre 45° y 45° 30' S), como la correspondiente al río Deseado, algo más al sur (46° 30' -48° S), hasta el estrecho de Magallanes, en Chile[32].

Escalada hace derivar a este grupo étnico de un presunto remoto origen geográfico en la zona central de Santa Cruz, entre el río homónimo y el Deseado, centrando el hipotético foco dispersivo en un paraje precordillerano denominado Aonic Aike. No negamos tal posibilidad, que de haberse dado habría tenido ocurrencia varios milenios atrás, pues aceptamos que el poblamiento meridional posterior a las convulsiones del "gran cambio" pudiera, como hemos afirmado, haberse basado, a lo menos en parte, en nuevas migraciones procedentes de los distritos centrales o boreales de la Patagonia, circunstancia que pudo dejar a los habitantes ulteriores del sur y del norte del río Santa Cruz como copartícipes de una misma tradición cultural.

Aunque la tesis etnográfica de Escalada ha sido acogida por varios autores contemporáneos, estimamos que la denominación "aónikenk" debe ser dada únicamente a la etnia que habitó originalmente entre el mencionado curso fluvial y el estrecho de Magallanes, más propiamente en la vecindad de este canal, sin perjuicio de aceptarse que a partir de fines del siglo XVIII, su nomadismo, facilitado por el dominio del caballo, la llevara a establecer relaciones con otros grupos cercanos pero diferenciados como eran los mecharnúekenk, que deambulaban desde el Santa Cruz al Deseado, y con los teúschenk, que habitaban la precordillera oriental de Santa Cruz, sur del Chubut y Aisén, entre los grados 42 y 48. Convenimos de este modo con Vignati, quien tempranamente postuló la condición de barreras étnicas que tenían los grandes ríos patagónicos, de manera particular el caudaloso Santa Cruz. El mismo Escalada acepta que "hasta el advenimiento del caballo, estos indígenas [los aónikenk] habían habitado las tierras próximas al estrecho. Comúnmente se asigna como campo de distribución de los tehuelches meridionales las comarcas al sur del río Santa Cruz"[33].

Ultimamente Rodolfo Casamiquela ha hecho una revisión crítica del trabajo de Escalada, contrastando algunas de sus conclusiones con otros antecedentes etnohistóricos y lingüísticos, para concluir afirmando la singularidad del grupo que nos interesa, denominándolo como el de los "tehuelches meridionales australes", para diferenciarlos de los "boreales" (ultra río Santa Cruz), o sea los mecharnúekenk[34].

En resumen, adherimos a la tesis de la singularidad étnica del pueblo aónikenk -habitante del territorio situado entre el río Santa Cruz y el estrecho de Magallanes-, basados en una suma de razones. De partida reiteramos con Cocilovo, la comprensión que otorgamos al vocablo etnia, esto es, "una entidad exclusivamente cultural definida por una tradición, una lengua, un modo de vida, una economía y una tecnología particulares"[35], a lo que añadimos la disponibilidad exclusiva de un territorio con características fisiográficas y ambientales diferenciales, y, por ende, con recursos propios.

En el caso, la singularidad que aceptamos y propugnamos ha quedado comprobada

[32] *El Complejo "Tehuelche". Estudios de etnografía patagónica*, Buenos Aires, 1949, pág. 55 y sgts., 259.

[33] *Op. cit.*, pág. 56.

[34] Bosquejo de una Etnología de la Patagonia Austral, *Waxen* N° 3, Universidad Federal de la Patagonia Austral, Río Gallegos, 1991.

[35] José A. Cocilovo, Biología y Cultura: una controversia, en *Ciencia Hoy*, vol. 4, N° 20, Buenos Aires, 1991, pág. 16 y 17.

por informaciones fidedignas y concordantes referidas a una tradición oral que se pierde en las brumas del pasado; también por el uso de un idioma propio, con diferencias dialectales respecto del empleado por sus vecinos septentrionales y por los sélknam de la Tierra del Fuego; asimismo, por formas de vida y de economía, y por el desarrollo de una tecnología que le otorgan al pueblo de cazadores de que se trata, una condición de singularidad, tal como lo ha venido demostrando progresivamente con sus resultados la investigación arqueológica, en aspectos tales como la ergología y la pictografía. Y todo ello en un territorio particular que debido a circunstancias naturales quedó tempranamente aislado, separado de otros inmediatos por barreras hídricas, condicionando un aislamiento que hubo de influir en la evolución de sus modos de vida y cultura. Este territorio muestra, como es sabido, aspectos de diferenciación bioecológica respecto del situado hacia el norte del río Santa Cruz, por razones ambientales.

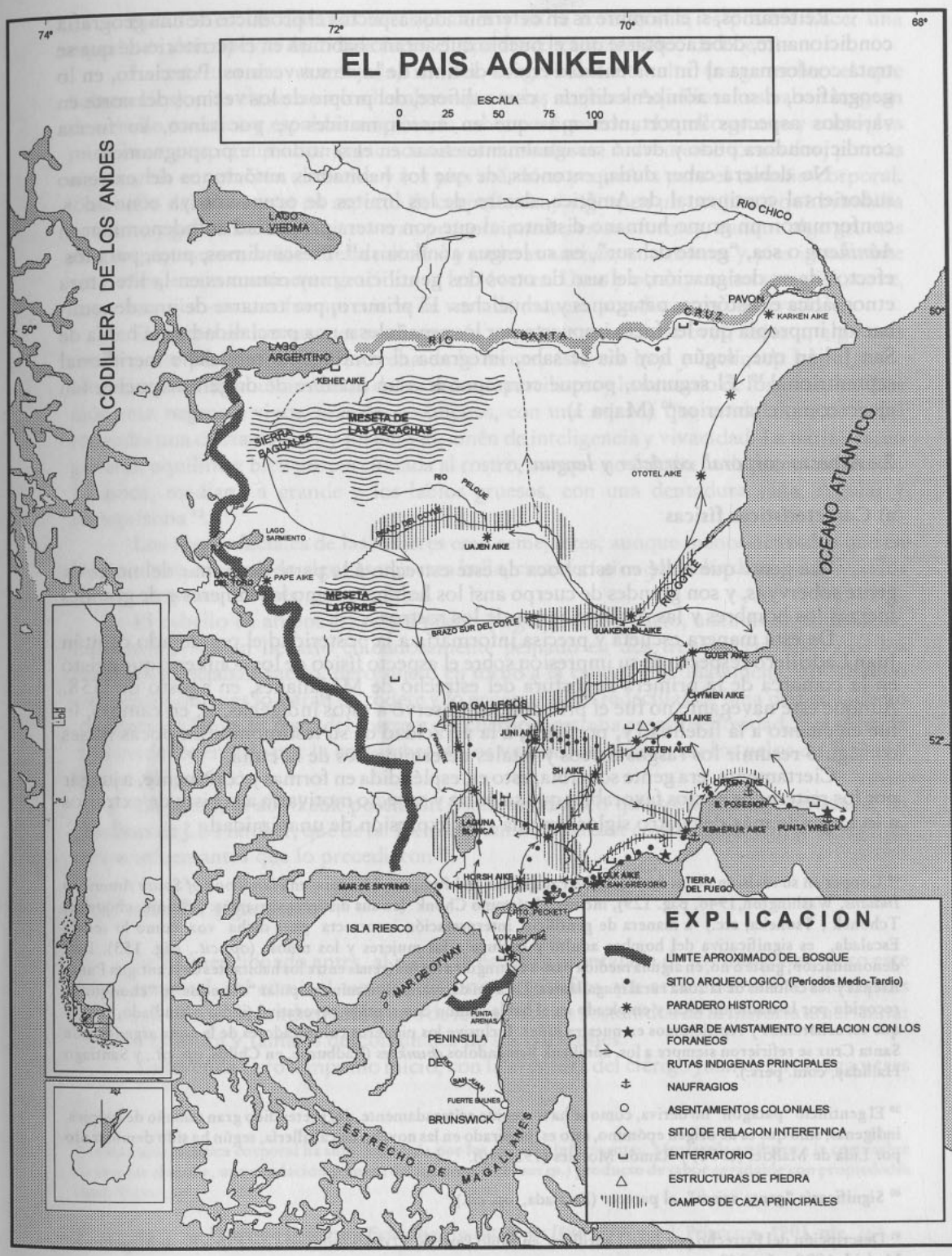
Queremos abundar sobre este último aspecto, hasta ahora insuficientemente considerado en lo que se refiere a la diferenciación étnica.

La experiencia económica histórica ha demostrado la creciente capacidad de sustentación alimentaria para los herbívoros introducidos por la colonización en el territorio patagónico, en la medida que se sube en latitud, capacidad que se hace manifiesta en el distrito austral situado entre el río Santa Cruz y el estrecho de Magallanes, tanto que el mismo prácticamente ha sustentado y sustenta tantas cabezas de ganado como el territorio considerablemente más extenso situado entre el indicado curso fluvial y el grado 46° (golfo de San Jorge). Ello es posible por las condiciones del medio, principalmente por la mayor humedad, menor continentalidad climática y un elevado potencial fotosintético que permite el desarrollo de mejores y más abundantes pasturas, amén de recursos forestales[36].

Ahora bien, si tal ha sucedido desde 1880 hasta el el presente, cabe inferir que igual aconteció en el período precolonizador y, por consecuencia, que el territorio aónikenk pudo sustentar una mayor densidad de una fauna herbívora variada, en especial una cantidad inconmensurable de guanacos y avestruces, principal fuente alimentaria de los cazadores esteparios[37]. Así, pensamos que esta circunstancia natural, unida al aislamiento geográfico, debió bastar por sí sola para condicionar a lo largo de varios milenios la evolución de las formas de vida y cultura humanas, otorgándole insensiblemente en el curso del tiempo características diferenciadoras, por más que dichas formas hubieran sido originalmente semejantes, supuesto un tronco étnico común. A modo de ejemplo, para comprender mejor el concepto, basta con observar en el día a magallánicos y santacruceños, integrantes de dos sociedades de raigambre colonizadora compartida, y apreciar sus diferencias caracterizadoras manifestadas en sólo poco más de un siglo de presencia sobre un territorio también compartido. Ciertamente, recordando a Musters, pudo haber otros rasgos sicológicos más marcados entre los habitantes de uno y otro lado del río que solían enfrentarse en reyertas, rasgos que el ilustre explorador no alcanzó a captar en profundidad y que debieran atribuirse al influjo de evoluciones paralelas diferenciadoras entre unos y otros.

[36] Cfr. O. Boelcke, D.M. Moore y F.A. Roig, Editores, *Transecta Botánica de Patagonia Austral*, Buenos Aires, 1985.

[37] Recordamos para el caso las observaciones y cálculos del explorador Juan Tomás Rogers en 1877, en cuanto al número de aquellos cuadrúpedos, que elevó hasta el millón y medio de cabezas (Espedición a la parte austral de Patagonia, en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, Santiago, 1879, tomo V, pág. 80).


EL PAIS AONIKENK
ESCALA
0 25 50 75 100
74°
72°
70°
68°
50°
52°
CODILLERA DE LOS ANDES
OCEANO ATLANTICO
LAGO VIEDMA
RIO CHICO
PAVON
KARKEN AIKE
RIO SANTA CRUZ
LAGO ARGENTINO
KEHEC AIKE
MESETA DE LAS VIZCACHAS
SIERRA BAGUALES
RIO PELQUE
OTOTEL AIKE
LAGO SARMIENTO
UAJEN AIKE
PAPE AIKE
MESETA LATORRE
BRAZO SUR DEL COYLE
GUAKENKEN AIKE
RIO COYLE
COER AIKE
CHYMEN AIKE
RIO GALLEGOS
JUNI AIKE
KETEN AIKE
SH AIKE
B. POSESION
PUNTA WRECK
LAGUNA BLANCA
KEMEKUR AIKE
HORSH AIKE
TIERRA DEL FUEGO
MAR DE SKYRING
ISLA RIESCO
MAR DE OTWAY
PUNTA ARENAS
PENINSULA DE BRUNSWICK
ESTRECHO DE MAGALLANES
EXPLICACION
LIMITE APROXIMADO DEL BOSQUE
SITIO ARQUEOLOGICO (Períodos Medio-Tardío)
PARADERO HISTORICO
LUGAR DE AVISTAMIENTO Y RELACION CON LOS FORANEOS
RUTAS INDIGENAS PRINCIPALES
NAUFRAGIOS
ASENTAMIENTOS COLONIALES
SITIO DE RELACION INTERETNICA
ENTERRATORIO
ESTRUCTURAS DE PIEDRA
CAMPOS DE CAZA PRINCIPALES

Mapa 1

Reiteramos, si el hombre es en determinados aspectos el producto de una geografía condicionante, debe aceptarse que el pueblo que antaño habitara en el territorio de que se trata conformara al fin una entidad étnica distinta de la de sus vecinos. Por cierto, en lo geográfico, el solar aónikenk difería , como difiere, del propio de los vecinos del norte en variados aspectos importantes más que en meros matices y, por tanto, su fuerza condicionadora pudo y debió ser igualmente eficaz en el sentido que propugnamos.

No debiera caber duda, entonces, de que los habitantes autóctonos del extremo sudoriental continental de América, dentro de los límites de ocupación ya conocidos, conformaron un grupo humano distinto, al que con entera propiedad autodenominaron *Aónikenk* o sea, "gente del sur", en su lengua aónikoaish[38]. Prescindimos, pues, para los efectos de su designación, del uso de otros dos gentilicios muy comunes en la literatura etnográfica e histórica: patagones y tehuelches. El primero, por tratarse de una denominación impropia que les fuera impuesta por los españoles a una parcialidad de la bahía de San Julián que, según hoy día se sabe, integraba el contingente tehuelche meridional septentrional [39]. El segundo, porque corresponde a un nombre de origen mapuche, tan ajeno como el anterior [40] (Mapa 1).

2.- *Aspecto corporal, carácter y lengua*

a) Características físicas

"La gente que hallé en esta boca de este estrecho á la parte de la mar del norte es gente sobervyas, y son grandes de cuerpo ansí los hombres como las mujeres y de grandes fuerzas los hombres y las mujeres bastas de los rostros..." [41].

De esta manera escueta y precisa informaría a la posteridad el ponderado capitán Juan Ladrillero respecto de su impresión sobre el aspecto físico de los aónikenk que avistó en la comarca de la primera angostura del estrecho de Magallanes, en agosto de 1558. Aunque este navegante no fue el primero que observó a estos indígenas, sí, en cambio, lo fue en cuanto a la fidelidad y, por ende, a la veracidad de su testimonio. En pocas frases consiguió resumir los rasgos físicos y vitales determinantes de la etnia.

Ciertamente, era gente soberbia, esto es, espléndida en formas y continente, a juzgar por los reiterados juicios favorables que su porte y aspecto motivaría a la vista de extraños a lo largo de más de cuatro siglos, en una rara expresión de unanimidad.

[38] Cooper en su revisión de las fuentes (The Patagonian and Pampean Hunters, en *Handbook of South American Indians*, Washington,1946, pág. 129), incluye el término Chonk (en sus distintas variantes: chónik, choonke, Tchonek , Tsóneka, etc.) a manera de gentilicio, interpretación incorrecta pues dicha voz, como lo señala Escalada, es significativa del hombre adulto y excluye a las mujeres y los niños (*op. cit.*, pág. 153). Esta denominación, guste o no, en alguna medida pasó a distinguir a los indígenas entre los habitantes de la antigua Punta Arenas y los colonos de la zona rural magallánica. De aquí derivaría el término popular "chonque" o "chonqui", recogido por la tradición local y empleado en el habla común con sentido peyorativo (indio o aindiado, feo), y que escucháramos y repitiéramos en nuestra niñez. Inclusive los pioneros colonizadores de la zona argentina de Santa Cruz se refirieron siempre a los aónikenk llamándolos *chunkees* (Radburne, en Childs, *op. cit.*, y Santiago Halliday, com. pers.).

[39] El gentilicio "patagón" no deriva, como se ha sostenido reiteradamente, del pretendido gran tamaño de los pies indígenas, sino que es de origen epónimo, esto es, inspirado en las novelas de caballería, según ha sido demostrado por Lida de Malkiel (1976) y Ramón Morales (1989-90).

[40] Significaría "gente arisca", al parecer (Escalada, *op. cit.*).

[41] Descripción del Estrecho por Juan Ladrillero, en Pablo Pastells, *El descubrimiento del Estrecho de Magallanes*, Madrid, 1920, pág. 242.

Basados en las distintas descripciones y en la iconografía, es posible hacer una especie de descripción de lo que fuera el tipo físico característico de la etnia.

La estatura era aventajada, sin ser exageradamente alta (rasgo sobre el que volveremos), más elevada en los hombres que en las mujeres. Aquéllos mostraban un gran desarrollo toráxico y espaldas amplias; la cabeza era grande, el cuello grueso y corto; los miembros, proporcionados y macizos sin ser musculosos, suavemente torneados; piernas algo cortas en relación al tronco y los pies más bien pequeños para el tamaño corporal. Todo ello daba al varón un aspecto de corpulencia y vigor, en un conjunto que brindaba apostura y gallardía. Las mujeres eran proporcionadas en sus formas, aunque algo gruesas de cuerpo, con senos bien desarrollados y caderas anchas; con manos y pies igualmente pequeños, en un continente gracioso en las jóvenes. Unos y otras poseían una piel suave, cuya tez rojizo-oscura fue apreciada de variada manera por distintos observadores.

El rostro en los varones se distinguía por tener una forma oval, abierta, algo más ancha en la parte inferior y estrecha en la frente; ésta era baja e inclinada hacia atrás. Notorios eran los abultamientos de los arcos superciliares y lo acusado de los pómulos. Los ojos eran negros y vivos, grandes y oblicuos, con una mirada que unida al rictus facial reflejaba una cierta dulzura y jovialidad, amén de inteligencia y vivacidad. La nariz era, en general, aquilina y bien proporcionada al rostro, aunque no faltaba la de forma achatada. La boca, mediana a grande y los labios gruesos, con una dentadura sana, regular y blanquísima [42].

Los rasgos faciales de las mujeres eran semejantes, aunque menos acusados que en los hombres, mostrando algunas una cara bella, característica que solía desmejorar con los años y alcanzar, a veces, gran fealdad.

El cabello en ambos sexos era negro, largo, grueso y lacio, además de abundante. Las mujeres solían llevarlo cuidadosamente peinado en dos trenzas, en tanto que los hombres lo dejaban suelto, pero sujeto en torno a la cabeza con una vincha, no faltando entre éstos quienes lo liaran en rodete y lo encerraran en redecillas de lana peinada, como lo observara King. El resto del rostro y del cuerpo mostraba escasa vellosidad, que se hacía más evidente en éste por la costumbre de los varones de arrancarse los pelos de barbas y bigotes (Figs. 1-3).

En suma, el aónikenk poseía un físico espléndido que sorprendía y agradaba, en palabras de J.B Hatcher, que de tal forma resumió su parecer concordante con el de los más serios informantes que lo precedieron [43].

b) El mito del gigantismo

Se ha mencionado antes, al pasar, la estatura aventajada de los indígenas, pero este rasgo corporal, así como el tamaño de los pies, justifica que se abunde sobre ellos, pues unidos sirvieron de fundamento a uno de los mitos más sostenidos de la historia americana: el de la estatura y tamaño descomunales de los patagones.

La leyenda tuvo temprano inicio, con la aventura del clérigo Juan de Areyzaga y tres

[42] Esta característica corporal ha sido destacada por los mejores informantes. Musters la atribuye a la costumbre de mascar el molle, una exudación gomosa del incienso *(Schinus sp.)* producto de sabor agradable con propiedades dentríficas.

[43] *Reports of the Princeton University Expedition to Patagonia 1896-1899*, vol. I, Princeton, 1903, pág. 261.

compañeros en el litoral nororiental del estrecho de Magallanes, en enero de 1526. Estos integraban la tripulación del patache *Santiago* de la flota de García Jofré de Loayza, que por razón de la dispersión de las naves de la misma por causa de un temporal que las sorprendió a la entrada del Estrecho, quedó separado del resto. Así, entonces, el religioso y los otros fueron comisionados para buscar sobre la costa del gran canal a los otros buques y sus tripulantes. Ello los llevó a desembarcar en la bahía de la Victoria y al cabo de un breve trayecto por el litoral se encontraron con los patagones, a los que Areyzaga -en palabras del cronista Fernández de Oviedo- describió como "hombres de trece palmos de altura", agregando el cronista -por si faltara para maravillar al lector-que al abrazarse los españoles con las mujeres en señal de amistad "no llegaban con las cabezas a sus miembros vergonzosos en el altor con una mano"; este padre [el clérigo] no era pequeño hombre, sino de buena estatura de cuerpo" [44]. Este fantástico aserto se correspondía cabalmente y reafirmaba a aquel de seis años antes, 1520, de Antonio Pigafetta, cronista de la expedición de Hernando de Magallanes, referido a los indígenas de la bahía de San Julián, en cuanto a que el primero de ellos que allí conociera "...era tan alto que con la cabeza apenas le llegábamos a la cintura" [45]. De aquí precisamente, arrancaría el origen del mito sobre los gigantes patagones que sería aceptado a pie juntillas por sus contemporáneos, más todavía cuando a poco andar se sucedieron los presuntos testimonios (a cuál más fantástico) que ratificando los dichos del caballero de Vicenza, añadieron varios nuevos y sorprendentes, entre otros, el hallazgo de esqueletos de tales descomunales seres, hecho por navegantes holandeses, que revelaban que en vida aquéllos medían itres y más metros de altura!

Si eran tan descomunales, sus pies no debían serlo menos, con lo que la leyenda se complementó apropiadamente: los gigantes eran, además, patones. Pruebas al canto: las huellas enormes que la gente de Magallanes dijo haber visto en el suelo nevado de San Julián. De allí se afirmaría por algunos y se aceptaría por todos que el gentilicio "patagones" derivaba de tal rasgo físico -patones-, malinterpretándose de tal manera el mombre *Pathagon* de origen epónimo. En efecto, este corresponde a un personaje de la novela *Primaleón*, cuyas proporciones desmesuradas y aspecto salvaje inspiraron a Magallanes la denominación gentilicia para los corpulentos y bravíos habitantes de la comarca de San Julián [46]. Por si faltara, los ingleses Anthony Knivet y Richard Hawkins entregaron las medidas precisas del pie de cada patagón: ¡18 pulgadas (45 cms.)!

Esta retahila de embustes fue aceptada sin más por cuantos oían o leían a los pretendidos testigos de tales maravillas, y así la leyenda de los gigantes patagones hizo estragos en la credulidad popular, sin excluirse aquella gente que pasaba por ilustrada. A su tiempo, la cartografía de la época recogería la fantástica información y le daría vigencia imperecedera en la forma toponímica: *Tierra* o *País de los Gigantes, Patagonia*... [47].

[44] Citado por Javier Oyarzún, en *Expediciones españolas al Estrecho de Magallanes y Tierra del Fuego*, Madrid, 1976, pág. 59.

[45] *Primer viaje en torno del globo*, Buenos Aires, 1970, pág. 22.

[46] Cfr. Ramón Morales, Patagones y Patagonia: un caso de denominación geográfica con una errónea atribución epónima *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 19., Cs. Ss., 1989-1990, Punta Arenas,1991.

[47] Para mayor información sobre el particular sugerimos consultar las obras de Antonio de Córdoba (José Vargas Ponce), *Relación del último viaje al Estrecho de Magallanes de la Fragata de S.M. "Santa María de la Cabeza" en los años 1785 y 1786*, Madrid, 1788, págs. 322 y sgts. y Philip Parker King, *Narración de los Viajes de levantamiento de los buques de S.M. "Adventure" y "Beagle" en los años 1826 a 1836* , Buenos Aires,1933, tomo I, págs. 125-133. Más recientemente, Jean Paul Duviols en su obra *L'Amérique Espagnol e vue et revée* (París, 1985), ofrece una buena síntesis sobre el origen y la evolución del mito (págs. 55-72).

Fig. 1.- Pechocho (Pilkojke, Pilkokshe), jefe aónikenk. Fotografía tomada en Berlín hacia 1879. Cortesía Folkens Etnografiska Museet, Estocolmo.

Fig. 2.- Enni, mocetón aónikenk. Fotografía de Rafael Castro y Ordóñez en Punta Arenas, 1863. Cortesía Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid.

Fig. 3.- Kookchüm (Anita), sobrina del jefe Mulato. Fotografía tomada en Punta Arenas hacia 1900.

TABLA II

Datos sobre estatura de los aónikenk

Informante	Epoca	Altura Hombres			Altura Mujeres	
		mínima	media	máxima	media	máxima
Duclos Guyot	1766	5 pies 11¼ pulgadas* (1,81m)				
Bougainville	1767	5 pies 10¼ pulgadas* (1,77m)		6 pies 2½ pulgadas* (1,88 m)		
Wallis	1767		5 pies 10 pulgadas a 6 pies* (1,78 a 1,83 m)	6 pies 7 pulgadas* (2,00 m)		
Córdoba	1787		6½ a 7 pies españoles** (1,82 a 1,96 m)	7 pies 1¼ pulgadas** (2,03 m)		
Morrell	1826		6 pies 2 pulgadas/ 6 pies 3 pulgadas (1,88 a 1,90 m)	6 pies 4 pulgadas** (1,93 m)		
King	1826		5 pies 10 pulgadas a 6 pies* (1,78 a 1,80 m)	6 pies 1¾ pulgadas* (1,87 m)		
Coan	1832-33		5 pies 10 pulgadas (1,78 m)	6 pies 6 pulgadas* (1,98 m)		
Darwin	1834		1,80 m		Muy alta	
D'Urville	1838		1,73 m			
Dubouzet	1838		5 pies 5 pulgadas/ 5 pies 10 pulgadas* (1,65 a 1,78 m)			
Schythe	1853-64		6 pies 3 3/8 pulgadas** (1,76 m)	6 pies 6 3/8 pulgadas** (1,83 m)		
Schmid	1858-64		5 pies 9½ pulgadas* (1,77 m)	6 pies 2 pulgadas* (1,89 m)		
Cunningham	1867-68	5 pies 11 pulgadas* (1,80m)	6 pies* (1,83 m)	6 pies 10 pulgadas* (2,08 m)		
Musters	1869-70		5 pies 10 pulgadas* (1,78 m)	6 pies 4 pulgadas (1,93 m)	5 pies 6 pulgadas (1,68 m)	6 pies* (1,80 m)
Lista	1877		1,85 m	1,86 m		
Ibar	1877	1,75 m	1,83 m	1,92		
Dixie	1879		6 pies* (1,83 m)		corriente	6 pies* (1,83 m)
Hatcher	1896		5 pies 11 pulgadas (1,80 m)		5 pies 7 pulgadas (1,70 m)	

* Pie inglés = 39,5 cms; pulgada inglesa = 2,541 cms.

** Pie de Castilla = 28 cms; pulgada española = 2,333 cms.

No obstante el vigor del mito, su contenido nunca acabó por conformar a algunos estudiosos, que de tal manera recibieron con espíritu crítico el reiterado aserto sobre el gigantismo de los americanos meridionales, llegando inclusive, a disputar entre ellos acerca de la presunta veracidad de la antropometría de tales seres [48].

Al fin, avanzado el cuarto final del siglo XVIII las informaciones fidedignas de que pudo disponerse fueron imponiendo la verdad científica: los aónikenk sí eran altos y corpulentos, pero nunca gigantes descomunales. Así el mito cedió paulatinamente y acabó por olvidarse entrado el siglo XIX, por más que algún porfiado intentara revivirlo (Figs. 4-6).

En la explicación de la interpretación exagerada del rasgo físico que se comenta, más allá de la trapacería de algunos, se ha afirmado que la estatura media de los europeos que llegaron a América en los siglos del hallazgo y exploraciones del nuevo continente, en especial de los españoles en el caso que interesa, promediaba bajo el metro sesenta centímetros, sorprendiéndose los que anduvieron por el meridión a la vista de los indígenas que los superaban en altura, a veces largamente. Por otra parte, la natural corpulencia de los varones aónikenk y su costumbre de envolverse en sus capas de cuero, los hacía verse de cerca o de lejos más grandes de lo que realmente eran. Esta circunstancia se haría más notoria aun durante el período ecuestre, pues montados sobre sus caballos los indígenas aparecerían agigantados [49]. Para una mejor comprensión de la materia, en la Tabla II se entrega una síntesis de las observaciones antropométricas realizadas a lo largo de más de un siglo (fines del XVIII-fines del XIX). Llamamos la atención del lector respecto de aquellos datos suministrados por Jorge C. Schythe, dado el prolongado trato periódico que el mismo tuviera con los indígenas a lo largo de más de una década (1853-1864) y por el número de individuos medidos, entre dos y tres centenares. Ello permite concluir que con una medida que podría estimarse entre 1,75 y 1,80 m para la altura media, y entre 1,85 y 2,00 m para la media máxima de los varones, y 1,69 m para la media, y 1,80 m para la media máxima de las mujeres, el pueblo aónikenk debe ser situado entre las etnias históricas del planeta con estatura más elevada.

c) La adaptación al ambiente

Para completar la descripción física de los aónikenk, procede hacer mención a alguna de sus cualidades corporales. Desde luego, como consecuencia de su magnífica adaptación al riguroso ambiente de Sudpatagonia, estos indígenas poseían una gran resistencia al frío. Esta capacidad era tanto el fruto de una disposición fisiológica trasmitida de generación en generación en la que participaba un régimen alimentario que contribuía a reforzar las defensas, en el caso la piel, a través de un metabolismo de las grasas más activo, como se ha postulado para los cazadores-recolectores marinos [50], cuanto del hábito educativo, como lo advirtieron algunos informantes que permanecieron entre los aborígenes en distintas ocasiones durante el siglo XIX, al observar a los niños que se

[48] (François Gabriel Coyer), *Sobre los Gigantes Patagones. Carta del Abate... al Doctor Maty, Secretario de la Royal Society de Londres*, Santiago, 1984.

[49] Cfr. Robert O. Cunningham, *Notes of the Natural History of the Strait of Magellan and the West Coast of Patagonia*, etc.,1871, pág. 148.

[50] Dominique Legoupil, Los indios de los archipiélagos de la Patagonia. Un caso de adaptación a un ambiente adverso *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 16, Cs. Ss., 1985-86, Punta Arenas.

Fig. 4.- Marinero dando una galleta a una india patagona. Grabado incluido en la relación del viaje de John Byron (1767).

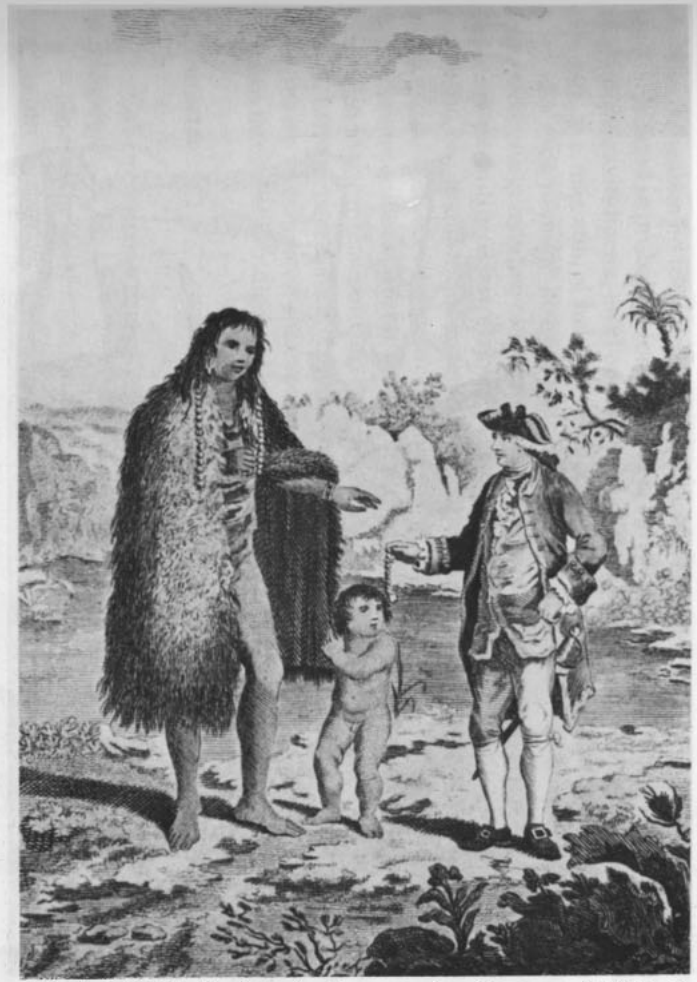


Fig. 5.- Oficial inglés obsequiando cuentas de collares a un indígena en San Gregorio. Grabado incluido en la relación del viaje de Byron (1767).

Fig. 6.- Trueque de productos entre un europeo e indígenas en la bahía de San Gregorio. Grabado de Dom Pernetty, segunda mitad del siglo XVIII.

movían y jugaban en total desnudez, cualesquiera que fueran las condiciones climáticas. Esta capacidad se probaba y fortalecía en el curso de las inacabables andanzas que imponía el nomadismo indígena, en el contacto del cuerpo con el aire, normalmente de templado-frío a frío, o más aún, si había viento, cosa común en el ambiente estepario meridional.

La vida nómade hizo de los cazadores-recolectores unos buenos caminantes, y el esfuerzo consiguiente en el transporte de cargas y presas, amén del correspondiente a la caza, les permitió desarrollar un excelente vigor físico, en particular una gran fuerza muscular. No obstante que su territorio abundaba en recursos alimentarios, circunstancias sicológicas, sociales o climáticas obligaban ocasionalmente a la privación y al ayuno, carencia que solían soportar de una manera notable, según lo comprobaría Musters[51].

En lo tocante al cuidado del cuerpo, esto es, a los hábitos de higiene y al ornato de la piel, la materia se trata en la segunda parte de esta obra, bastando señalar por ahora que aquéllos no se ceñían en sus cánones a los propios de los europeos, lo que hizo que para muchos de éstos los indígenas lucieran y aparecieran como individuos sucios y repelentes.

d) Carácter

Cabe referirse en seguida a la manera de ser de los aónikenk, esto es, a sus rasgos sicológicos.

No resulta fácil brindar una caracterización adecuada del espíritu de los componentes de un pueblo ya desaparecido, cuando para ello únicamente se dispone de los testimonios, seguramente más subjetivos que objetivos, de quienes pudieron conocerlos y tratarlos en distintas circunstancias. Pero, así de inseguros, es posible intentar siquiera un esbozo de lo que pudieron ser los rasgos tipificadores de la conducta aborigen en época pretérita.

En este respecto, sobre el que tanto y tan variado se ha escrito a lo largo del tiempo, nuevamente se constata al analizar las fuentes documentales una rara unanimidad entre los informantes, a lo menos, en lo que se refiere a dos rasgos anímicos determinantes: la afabilidad y la hospitalidad.

En efecto, sin embargo de su índole áspera, connatural con la rudeza propia de su exigente ambiente, los testimonios históricos son reiterados en cuanto a la afabilidad, sencillez y apertura de trato de los aónikenk, lo que debía hacerlos amistosos por antonomasia y, por consecuencia, generosos y hospitalarios. Basta recordar la manera amable con que acogieron a los cuatro primeros españoles que vieran y conocieran directamente en 1526, actitud esta que se repetiría de manera invariable en lo futuro (las excepciones serían rarísimas), con cuantos se allegaran a sus aduares en plan pacífico. Tal sentimiento, referido a lo familiar, se manifestaba en un afecto profundo entre los cónyuges, mayor todavía respecto de los hijos, pero también por los ancianos y los desvalidos.

Otra cualidad advertida de modo recurrente y que aparece como propia del ser aónikenk, es el buen talante, es más la alegría que parecían tener en todo momento -en particular cuando estaban entre ellos y en su ambiente-, y que se expresaba en la facilidad que tenían para sonreir. No obstante, ante los extraños mostraban un continente serio y grave, que les otorgaba una innegable dignidad que, por cierto, no pasaba desapercibida para los observadores y que concitaba su respeto, tal y como, por ejemplo, sucediera con

[51] *Vida entre los Patagones*, citado, pág. 236.

Maissin y Bovis en San Gregorio. Poseían, inclusive, un sentido del humor y así sabían gastar bromas entre sí y con extraños[52]. El explorador Lista, en opinión disonante, los vio tristes y taciturnos, como reflejando en sus sentimientos la rudeza y carencias que creyó ver en su tierra ancestral. Como otros indígenas del sur de América, los aónikenk tenían una rara habilidad para ocultar sus emociones, especialmente ante extraños, lo que para éstos a veces podía resultar incomprensible, actitud manifestada por aquéllos por lo común durante los tratos mercantiles.

Además, eran por esencia individualistas y libertarios, independientes e igualitarios, lo que explica bien su organización social simple y la tolerancia colectiva hacia apenas una forma elemental, y al parecer circunstancial, de gobierno. Eran, si cabe el término, unos anarquistas naturales.

Otros rasgos favorables de su carácter eran su lealtad y honradez en el trato, sin embargo de la mutabilidad de ánimo a la que más adelante se hace mención; también su inteligencia, manifestada en la facilidad para el aprendizaje de artes manuales e idiomas, en la capacidad de abstracción, en el uso de la memoria, que al parecer era sobresaliente a juicio de Lista, en fin.

En cuanto a los desfavorables o negativos, los informantes concuerdan en calificar a los aónikenk como impulsivos y vengativos, dados a la cólera repentina y, en ocasiones, crueles, lo que explica las continuas reyertas en que se vieron enzarzados en tiempos históricos, bastando para el caso recordar los reiterados testimonios del explorador Musters.

Los indígenas reconocían la existencia del derecho de propiedad personal de los adultos respecto de sus armas, utensilios, herramientas y enseres, como de sus perros, de igual manera que de los niños respecto de sus objetos lúdicos; también la del cazador respecto de las mejores partes de la pieza , y, por fin, de la familia en lo tocante a la vivienda, derecho que se respetaba escrupulosamente. Sin embargo, en tiempos históricos recientes se mostraron codiciosos de los bienes o productos de los europeos y colonos, quizá por la curiosidad que los mismos despertaba en ellos y, por lo tanto, por un irrefrenable afán por poseerlos. Se mostrarían entonces como unos pedigüeños incansables y hasta como rateros, característica que molestaría a sus interlocutores.

Otro rasgo negativo de su carácter, y con recurrente comprobación por parte de los extraños, era su inestabilidad y por tanto la mutabilidad de sus decisiones -que habría de generar situaciones inconfortables y hasta conflictivas con los blancos en tiempos históricos recientes-, pero que, al parecer, no preocupaba mayormente a los indígenas que las aceptaban como algo propio de su ser natural.

Se les ha tachado asimismo, por algunos, de indolentes, perezosos y ociosos, en juicios cargados de subjetividad, propios de una concepción cultural absolutamente extraña al mundo indígena. La ocupación permanente era algo absolutamente ajeno a su manera de ser y a su tradición cultural. Cuando los hombres tenían que dedicarse a sus actividades propias (v.gr., la caza o algunas artesanías), lo hacían con entrega total, aun con entusiasmo y pasión, concluidas las cuales se entregaban al ocio o al entretenimiento. Su actitud contrastaba -y chocaba a los observadores foráneos- con la de las laboriosas mujeres, que no se daban descanso en sus múltiples faenas que les llenaban las jornadas. En cuanto a lo de la indolencia, se trataba, más bien, así creemos, de una actitud que era

[52] Sobre este peculiar signo del carácter indígena, puede consultarse entre otros a Dixie (1880:69, 70), Fitz Roy (1933, III:194), Musters (1964:213, 237, 260), Ibar (1879:54) y Mendoza 1964:57).

el producto de una cultura heredada, condicionada tal vez por el entorno un tanto mezquino, circunstancia que hacía aparecer a los indígenas como poco exigentes y abandonados, toda vez que sus necesidades básicas de vida y subsistencia estaban satisfechas.

Pero más allá de estos defectos reales o aparentes y de su índole bárbara, los aónikenk eran -como todo ser humano-gente más pacífica que guerrera, más abierta que cerrada y hostil, amistosa, generosa y hospitalaria, libre e independiente, inteligente y receptiva. Espiritualmente eran, como escribió Musters, que tan íntimamente llegó a conocerlos, "hijos de la naturaleza, bondadosos, de buen carácter, impulsivos", que podían cobrar grandes simpatías o antipatías y que, por lo tanto, podían llegar "a ser amigos seguros o no menos seguros enemigos" si se les traicionaba la confianza[53]; o, como los retrataría escuetamente Julius Beerbohm, "salvajes felices", con la alegría natural de la inocencia, consecuente con su natural existencia[54].

e) **Lenguaje**

En lo que dice relación con la lengua que hablaban los aónikenk, las informaciones que se poseen, distan, a nuestro entender, de ser suficientes. Aunque se ha escrito bastante sobre el particular, la materia es de alguna manera controvertida en cuanto a las interpretaciones de los investigadores que se han ocupado de su estudio, entre otros y de manera preferente de la de Roberto Lehmann-Nistche[55].

Este, situó al aónikoaish junto con el idioma de los sélknam dentro del grupo lingüístico Tshon, claramente diferenciado del que agrupa a los idiomas de otros cazadores-recolectores sudamericanos. Cuantos tuvieron oportunidad de oír a los indígenas, concuerdan en que su lenguaje era duro, gutural, aglutinante, según la mayoría de los informantes; con abundancia de consonantes, "seguidas de un ligero chasquido de lengua", en un sonido que semeja al de la letra K, escribió Dumont D'Urville[56], en tanto que el naturalista Ibar le encontró alguna semejanza con la pronunciación del alemán[57]. Spegazzini, a su turno, encontró que "todos hablan con voz muy gruesa, haciendo repercutir las consonantes, muy despacio como si estuvieran cansados; la garganta es la que emplean más, como si fueran ventrílocuos; las vocales son pocas, y solo las de las primeras sílabas pueden determinarse con seguridad, y escribirse, las demás son ininteligibles o semimudas"[58].

[53] *Op. cit.*, pág. 259.

[54] *Op. cit.*, pág. 98.

[55] El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos, *Revista del Museo de La Plata*, Tomo XXII, Buenos Aires, 1919, págs. 15 y sgts.

[56] *Voyage au Pôle Sud et dans l'Océanie les corvettes L'Astrolabe et La Zelé executé par ordre du Roi pendant les années 1837-1838 et 1839-1840, sous le comandement de Mr...Publié par ordonnance de Sa Majesté. Histoire du voyage.* Tomo I, París, 1841, pág. 150.

[57] Relación de los estudios hechos en el estrecho de Magallanes i la Patagonia austral durante los últimos meses de 1877, por el ayudante del Museo Nacional de Chile, don Enrique Ibar Sierra (*Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, Volumen V, Apéndice, pág. 45, Santiago de Chile, 1878.

[58] *Op. cit.*, pág. 238.

Según Outes, "su estructura morfológica era prefijante y pronominal uniforme"[59]. La lengua utilizaba unos veinticinco sonidos elementales, de ellos seis semejantes a nuestras vocales (añadida una con un sonido semejante a ö, en alemán).

De acuerdo con el explorador Lista, hablante del idioma, la sinonimia aónikenk era variada y "no solo tiene una voz propia para cada objeto de la naturaleza, sino que también expresa ideas abstractas de un orden superior"[60], apreciación con la que otros informantes coinciden, excepción hecha de Ibar, que encontró a la lengua de los aónikenk abundante en numerales, pero pobre en vocablos y en imágenes, lo que consideró era un reflejo de la monotonía y rutina de su existencia esteparia, interpretación ciertamente ligera y carente de toda base[61].

En el hablar, los aónikenk ejercían la moderación y lo hacían normalmente en voz baja, respetándose el derecho de quien hacía uso de la palabra, sin interrupciones, máxime si se trataba de un anciano o de quien detentaba alguna preeminencia.

3.- *Organización social*

a) Ordenamiento familiar y población

Todos los antecedentes de que se dispone permiten aseverar que la aónikenk era esencialmente una sociedad de hombres libres, en la que la única entidad organizada permanente era la familia. Esta, como es natural, estaba constituida por el padre, la madre y los hijos, a los que se agregaban algunos parientes allegados, es decir, todos los que habitaban en un mismo toldo. A ellos se sumaban los yernos, pues al parecer la costumbre era que el esposo en un matrimonio recién formado se incorporara a la vivienda de la cónyuge, hasta que por el natural crecimiento erigieran su propia habitación. En la familia, el padre ejercía la autoridad de manera discrecional e indiscutida sobre el total del grupo, colaborando con él la madre en lo que tocaba a su jurisdicción, esto es, los hijos menores y las mujeres. No obstante ese carácter, la autoridad paterna no debió ser abusiva, salvo excepciones, de manera que, como norma, la vida doméstica pudo transcurrir en términos de razonable armonía y comprensión, considerando el proverbial afecto que unía a los cónyuges y a éstos con los hijos. En suma, predominaba entre ellos, en el ejercicio de la autoridad, un régimen de vida patriarcal, más que una jefatura despótica, como bien pudo advertirlo M. Marescot[62] (Figs. 7-8).

Si alguna diferencia podía darse, lo era únicamente respecto de los allegados o de los extraños que se cobijaban bajo el mismo toldo, pues esta sola circunstancia sujetaba al aceptado o incorporado a la obediencia de la jefatura paterna. La contrapartida justa por esta voluntaria sujeción, va de suyo, estaba en el derecho a exigir la mantención alimentaria y la protección frente a los ajenos al grupo familiar.

La familia se formaba por el hecho del matrimonio, esto es, en el sentido tradicional

[59] La edad de Piedra en la Patagonia, *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, tomo V, 1905, pág. 247.

[60] *Op. cit.*, pág 52.

[61] *Op. cit.*, pág. 45.

[62] En Dumont D'Urville, *op.cit.* nota 74, pág. 151.

Fig. 7.- Pechocho y su familia. Fotografía tomada en Berlín hacia 1879. Cortesía Folkens Etnografiska Museet, Estocolmo.

Fig. 8.- Jefe Mulato (derecha) y su familia. Fotografía tomada en Punta Arenas hacia fines del siglo XIX. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

de la humanidad, por la voluntad de un hombre y una mujer, entre los que había un vínculo de afecto, de querer vivir juntos, de procrear y auxiliarse mutuamente. Si bien esta debía ser la norma consuetudinaria, podían darse excepciones por razón de conveniencia referida a la relación intergrupal o de simple cálculo paterno, casos en los que el afecto conyugal surgía por la sola convivencia y el recíproco buen trato entre los esposos.

Entre los aónikenk el matrimonio adoptaba la formalidad de la entrega de una hija por parte del padre (o del tutor, si la misma era huérfana), a un varón que la pidiese, previo pago de un precio en especies que estaba en relación con la calidad que la misma podía tener o de las prendas de las que aquélla podía estar dotada. Este valor, en la época primitiva de que se trata, estaba conformado por un conjunto de bienes tales como armas, utensilios, pieles, etc. (esta costumbre mutaría sensiblemente durante el posterior período ecuestre), y una vez recibido, se permitía la cohabitación de los cónyuges. Esta ceremonia, asaz simple, iba acompañada de alguna celebración festiva sujeta a un ritual determinado, para disfrute del grupo familiar o de la banda entera, si procedía, en que el gasto alimentario corría por cuenta del novel esposo. Cada hombre podía tener dos o hasta tres esposas, según fuera su capacidad para sostenerlas.

La fidelidad conyugal conformaba una norma de general vigencia, que, si era infringida, acarreaba sanciones de variada severidad, de acuerdo con las circunstancias, pues no siempre el adulterio era considerado un delito. Al parecer, el grupo social toleraba la homosexualidad, reservándose para sus actores determinadas actividades, tales como el ejercicio chamánico.

Los hijos se recibían con agrado, aunque su número estaba ceñido a la disponibilidad de recursos del grupo familiar, o mejor, a la capacidad de obtenerlos en el territorio explotado, de manera de mantener una relación equilibrada entre la población y los alimentos indispensables para su sustento. Contribuía a la regulación, la espaciación de los nacimientos determinada por la vigencia de la continencia sexual posparto - a modo de tabú-, que podía alcanzar a tres o cuatro años [63]. Esta restricción se combinaba en la práctica con la predisposición de las madres hacia períodos de lactancia prolongados, como consecuencia de la alta dependencia del consumo de proteínas que tenían los aborígenes, lo que a su tiempo disminuía la frecuencia de embarazos y alumbramientos sucesivos, como lo ha postulado D.E Drummond [64]. Como la oportunidad de casarse para las mujeres venía con la nubilidad, en la circunstancia prevista cada madre podía engendrar entre cinco o seis hijos. Así, con la regulación comentada, añadidas las causas naturales de mortalidad infantil, el grupo social prevenía un exceso de población en cada generación, de lo que debe inferirse que hasta la época del arribo de los europeos la cantidad de habitantes pudo mantenerse en términos de relativa estabilidad numérica, sobre la base de un razonable equilibrio entre consumidores y recursos alimentarios establecido desde largo tiempo antes.

Teniéndose, por ahora, como única base de cálculo las referencias aportadas por los informantes más próximos al tiempo del encuentro interétnico aborigen-europeo, y aceptándolas como fidedignas, podría aventurarse una cantidad de población -masa crítica- de entre 2.000 y 3.000 almas para la etnia aónikenk durante el período primitivo, o sea, el prehispánico.

[63] E. Glyn Williams, citando a Whiting (1968:249), en An Ecological Perspective of Socioterritorial Organization Among the Tehuelche in the Nineteenth Century (En D.L. Browman y R.A. Schwartz, eds. *Peasants, Primitives and Proletariats,* La Haya,1979, pág. 91.

[64] En H.G. Andrewartha y L.C. Birch, *The Ecological Webb*, Chicago, 1984, pág. 441.

Conocida la superficie del solar histórico de estos indígenas, ese número posible de habitantes se ajusta cabalmente a la hipótesis de E.S. Devey, en cuanto que los indígenas americanos se distribuían en la proporción de cuatro individuos por cada cien kilómetros cuadrados de territorio[65]. Así, y dado el uso intensivo que se habría hecho del distrito sudoriental al que se hará posterior mención, resultan aceptables las estimaciones sobre el número de indígenas dadas por los primeros informantes (Areyzaga, [Fernández de Oviedo], Hernández [Sarmiento de Gamboa], Bougainville, Byron y Córdoba).

b) División del trabajo familiar

En lo tocante a la vida intrafamiliar y considerando la vigencia del principio consuetudinario de la autarquía del núcleo fundamental de la sociedad, la vida común se organizaba sobre la base de la división del trabajo, aunque no necesariamente en términos de un reparto justo. Así, tocaba al hombre (o a los hombres en general) la responsabilidad de la alimentación de la familia mediante el ejercicio de la caza, además la elaboración de las armas y utensilios para tal actividad y de aquellas otras propias del sexo, como la guerra, lo que implicaba la responsabilidad de la defensa del grupo. Asimismo, correspondía a los varones asumir un papel determinante en la educación de los hijos varones, lo que incluía un papel activo en los rituales correspondientes de su vida espiritual, y también en los juegos de destreza corporal y en el uso lúdico.

A las mujeres, en lo que era evidentemente una división laboral inequitativa, tocaba criar a los hijos, alimentar a la familia, función esta para la que debía responsabilizarse desde el encendido y cuidado del fuego al suministro de leña combustible, además de recoger agua y alimentos, y cocinar ; descuerar a los animales cazados, preparar las pieles para el vestido o el cobijo, coserlas y decorarlas cuando procediera; armar, desarmar y trasladar los toldos, y, en fin, por si faltara, cuidar a los enfermos y enterrar a los difuntos.

c) La organización y el gobierno grupales. La banda

El parentesco o linaje debió originar desde tiempo inmemorial una estructura interfamiliar en forma de clan o banda, que servía para distintos objetivos de necesidad social, entre ellos el del uso preferente y la explotación más eficiente de territorios de caza y recolección, el apoyo recíproco frente a las agresiones de terceros, la colaboración para otros menesteres y la mayor disponibilidad matrimonial dentro del mismo grupo, sin perjuicio de hallársela fuera del mismo. Es probable, inclusive, que las necesidades cinegéticas ocasionales condujeran a una asociación circunstancial o aperiódica de varias bandas.Esta estructura interfamiliar se expresaba físicamente en la conjunción de viviendas: la toldería.

Esta consideración nos lleva a ocuparnos de la territorialidad entre los aónikenk prehispánicos, materia respecto de la que en verdad nada se sabe.

El primero en dar una información pertinente fue Antonio de Viedma, quien en 1780, siguiendo a sus informantes indígenas, atribuyó al cacique Coopán el señorío de la

[65] En Andrewartha y Birch, *op.cit.*

totalidad del solar aónikenk[66], lo que significa que todos los indígenas compartían el mismo territorio como integrantes de una grande y única banda. Sin embargo, en los comienzos del siglo XIX otros exploradores y misioneros (Fitz Roy, Arms y Coan, D'Urville) dan a entender la vigencia de una cierta jurisdiccionalidad espacial entre los distintos grupos o tribus.

Por cierto, la probabilidad de vigencia de un sistema de división territorial entre clanes no debería excluirse para el extenso período preecuestre, si comparamos la situación de los aónikenk con la de sus parientes étnicos de allende el estrecho de Magallanes, los sélknam. Es bien sabido, principalmente por los estudios modernos y contemporáneos de Martín Gusinde y Anne Chapman, de la existencia de una bien definida zonificación de uso y aprovechamiento territorial por linajes, a través de la institución del haruwen. En una consideración analógica, teniendo en cuenta la característica compartida de pertenecer a un sistema de economía cazadora-recolectora mediante la explotación de territorios de condiciones naturales semejantes, cuyo origen debe ser remontado muy atrás en el tiempo, cuando ambas etnias todavía integraban un tronco o raíz común, no debería excluirse por tanto la existencia de una tradición que exigiera tal práctica de organización social, no obstante que lo fuera con las diferencias surgidas en el curso de una evolución cultural divergente más que paralela. Además, debe aceptarse a *priori* que en un territorio extenso poblado por cazadores-recolectores pedestres, se impusiera, por razón de esta última característica que de suyo limitaba los desplazamientos a las distancias cortas, una zonificación de uso preferencial entre sus componentes. Por lo tanto, parece natural y lógico que también los aónikenk desarrollaran durante su vida primitiva un sistema de pertenencia territorial según clanes, que más bien correspondiera a un derecho de explotación preferente, aunque no excluyente, siquiera en circunstancias especiales. Sin embargo de lo laxa que pudiera ser tal preferencia de explotación territorial, debería aceptarse como circunstancia sobreviniente la posibilidad de surgimiento de eventuales conflictos por razón de violación de límites recíprocamente reconocidos entre clanes. De tal modo, las tenues trazas advertidas en tiempos históricos más recientes por los observadores mencionados, podrían corresponder cabalmente a la fase final de un sistema de territorialidad progresivamente atenuada.

Con toda probabilidad, la territorialidad entre los aónikenk pudo tener, geográficamente, una dimensión espacial de carácter más distrital que comarcal y, por consecuencia, en sus desplazamientos, las bandas o clanes no estuvieron necesariamente restringidos a los sectores menores, y dispusieron así de un rango mayor de movilidad para explotar los recursos. Por fin, cabe señalar que es válida para los aónikenk, como miembros del gran complejo de pueblos cazadores, la conclusión que para los tehuelches *sensu lato* ha formulado Glyn Williams: "aunque la territorialidad estaba ostensiblemente más asociada a la banda que al linaje, ambas circunstancias eran concurrentes o sinónimas"[67].

Como consecuencia de lo expuesto, desechamos como carente de fundamento, la interpretación antaño sugerida por Vignati en cuanto a la vigencia entre los pueblos patagónicos de un sentido tan fuerte de la propiedad del suelo que habría originado, inclusive, su trasmisión por derecho de herencia[68]. Ciertamente, no se dispone de evidencia

[66] En Víctor Omar Amaya, *Diario de viaje de Antonio de Viedma*, Buenos Aires, 1981.

[67] *Op. cit.*, pág. 89.

[68] La propiedad del suelo entre los patagones, en *Notas Preliminares del Museo de La Plata*, tomo I, Buenos Aires, 1931, pág. 390.

alguna que sea tan consistente como para sostener tal inferencia.

En cuanto a la existencia de la autoridad suprafamiliar entre los aónikenk, y teniendo en cuenta su característica de conformar una comunidad de hombres libres por antonomasia, cabe suponer con fundamento que entre ellos no se dio la institución del cacicazgo, al menos no en la forma conocida para otros pueblos americanos. Postulamos, pues, en su caso, la vigencia de una autoridad que más pudo ser de circunstancias que permanente. Así, por ejemplo, la actividad cinegética de una banda, que de suyo supone cierta organización y disciplina mínimas, exigía contar con una jefatura que se distinguiera por su capacidad de mando o liderazgo, por el conocimiento del ambiente y el dominio de estratagemas de captura, etc., a la que, por consecuencia, quedara subordinada la acción colectiva. A este jefe o líder (que más creemos se trataba de esta última condición, en una diferencia algo más que sutil), y que insistimos en ver con facultades restringidas, debió corresponder tal vez la decisión de mudanza -importante en la vida de los pueblos nómades-, en cuanto a oportunidad de realización, levantamiento de campamento, forma de marcha, paraje de arribada, erección de la toldería y demás medidas necesarias.

Esta jefatura bien pudo tener el carácter de electiva; en tal caso la decisión correspondía a los cabezas de familia que formaban la toldería -una suerte de consejo de ancianos factual-y como tal su vigencia iba más allá de los eventos cinegéticos.

Por este mismo origen, la designación llevaba consigo su carácter efímero en tanto la autoridad elegida no contentara al grupo, lo que implicaba el reemplazo del titular por otro más adecuado a las necesidades o exigencias comunitarias. Por lo tanto, dudamos de la vigencia de una jefatura hereditaria, según lo afirmara Viedma para los aborígenes del norte del río Santa Cruz[69], aserto que se ha aceptado sin reservas hasta el presente, y nos fundamos para ello en la realidad histórica comprobada durante el siglo XIX -la vigencia plena de la jefatura electiva- y que entendemos respondía a una tradición secular muy arraigada en el alma aónikenk.

Otras razones de circunstancias que impusieran el liderazgo podían darse en situaciones de emergencia que comprometieran la seguridad colectiva, v.gr. ataques de gente ajena al grupo o contingencias naturales aflictivas, o bien de alteración coyuntural de la convivencia intragrupal, y que requerían ser enfrentadas con oportunidad y eficacia. Por fin, las situaciones judiciales de vigencia ocasional obligaban a tener, siquiera en forma elemental, una autoridad decisoria para los conflictos suprafamiliares y, en su caso, sancionadora de conductas punibles dentro del ordenamiento consuetudinario. Aunque en este respecto Cooper es categórico[70], seguimos a Radburne, quien vivió entre los aónikenk tardíos lo suficiente como para conseguir una comprensión profunda de su gobierno social, y que, al referirse al jefe Mulato, destacaba su papel de "juez más que cualquier cosa"[71]. Otra vez, en consideración de analogía, proyectamos tal situación al pasado, al período histórico que nos ocupa. Así, no debería excluirse la posibilidad de que, a lo menos en la última de las situaciones mencionadas, el ejercicio de la autoridad correspondiera a quien por edad y merecimientos se hiciera acreedor al respeto de la comunidad.

[69] *Op. cit.*, pág. 65.

[70] Cfr. The Patagonian and Pampean Hunters, en *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, pág. 152.

[71] En Childs, *op. cit.*, pág. 133. También M. Coupvent menciona un carácter semejante respecto del jefe Kongre (en D'Urville, *op. cit.*, pág. 151, nota 70).

Si en tiempos históricos se privilegió en la consideración social la disponibilidad de bienes preciados, tales los caballos, principalmente, y también las armas de fuego y otros elementos de origen foráneo, podría pensarse que ello no era más que el reflejo de una actitud tradicional, aunque no adivinamos qué tipos de bienes pudieron haber determinado otrora una posesión socialmente ventajosa, a la manera de como se entiende el concepto de la riqueza material en nuestra forma de pensamiento. Si así no fue, habría que convenir en que para el tiempo histórico se trató de un concepto novedoso, propio de una cultura innovada.

Por fin, como en todo grupo social primitivo, la sabiduría, esto es, el conocimiento de lo que escapa al común de la gente, y la habilidad y destreza físicas, más que la fuerza, pudieron ser causales de preeminencia social circunstancial o permanente, con alguna posible derivación de influencia o dirección sobre la comunidad grupal, tal y como se diera entre los sélknam, quienes en su categorización social distinguieron a chamanes, sabios y adivinos, a guerreros, luchadores y corredores.

En suma, en lo tocante a la vigencia de una autoridad grupal, como quiera que la misma se diera, debió tratarse de una forma laxa, que sólo ocasionalmente pudo ser acatada por los integrantes del ente colectivo. La independencia personal y la autodeterminación debieron ser valores muy apreciados en el cuerpo social aónikenk. Como bien lo puntualizara el misionero Coan, parecía como "si cada hombre hubiera nacido rey, y por tanto nunca conquistado ni sometido a servicio"[72].

4.- *Creencias y elaboraciones intelectuales*

a) Cosmogonía y mitología

En lo tocante a su vida espiritual, el acervo informativo que se posee no es tan rico y definido como el que ilustra sobre ese aspecto en otras etnias australes, a juzgar por lo que se conoce del tiempo prístino, o sea, aquel en que el pueblo aónikenk se mantenía aislado geográficamente, satisfaciendo con las elaboraciones recibidas de sus ancestros y la experiencia el corpus de su saber intelectual y de su universo mítico. Pero, así y todo, se cuenta con noticias suficientes para entender en general su amplitud, diversidad y grado de complejidad.

Es preciso puntualizar que de los grupos indígenas meridionales, el aónikenk fue el más expuesto a las presiones culturales alóctonas, una de ellas particularmente intensa, como fue la de los mapuches a partir del siglo XVIII y otra, menos alterante, la de los europeos, algo después, lo que llevaría a la cultura vernácula a una desnaturalización progresiva y a su desintegración final al cabo de una centuria y media. Ello significa que la autenticidad original en el aspecto cultural que interesa ha debido rastrearse e interpretarse cuidadosamente. En este sentido, las dificultades principales dicen con lo fragmentario de los antecedentes, la falta de concordancia en algunas informaciones y la recurrente incorporación involuntaria de elementos míticos alóctonos entre los informantes originales, lo que impone una especial cautela en el empleo de sus datos. Con seguridad jamás sabremos cuánto de lo que tenemos por antecedente prístino, lo es verdaderamente.

[72] *Op. cit.*, pág. 126. El explorador Roncagli tuvo una percepción semejante durante su viaje de 1882 entre Punta Arenas y Santa Cruz; entonces, al consultar en una ocasión sobre cuáles eran la autoridad y atribuciones del cacique, recibió como respuesta la frase "hoy día somos todos caciques" ("Da Punta Arenas a Santa Cruz, *Bolletino de la Societa Geografica Italiana*. Ser. II, vol. IX, Roma, 1884, pág. 768.

Los diversos estudios y recopilaciones que desde mediados del siglo pasado se han ocupado sobre la materia permiten ofrecer una visión coherente y generalmente concordante acerca de la hierofanía indígena. El *corpus* mitológico aónikenk comprendía aspectos referidos al origen del universo (cosmogonía) y a su interpretación del mundo (cosmovisión), como también al ordenamiento de la vida social conforme a sus creencias y a su comprensión del entorno natural.

Respecto de lo primero, los indígenas reconocían a *Kooch*, genéricamente el cielo (nombrado también *Seecho*, *Wekkon*, *Ushuá*), como el ser inicial todopoderoso y omniciente al que se debía el ordenamiento cósmico y con ello la separación primordial entre las aguas y las tierras, la luz y las tinieblas -por ende, el creador del Sol-hombre y la Luna-mujer-, y de los elementos y fenómenos atmosféricos que conformaban su entorno celestial. Concluida su obra, Kooch se había retirado para descansar en una isla situada hacia el oriente, en medio del océano. Misteriosa y difusa su figura, se lo imaginaba distante, casi despreocupado del mundo vital originado por su omnipotencia y, sin embargo de reconocérsele sus atributos e importancia, no era objeto de veneración particular alguna.

El Sol y la Luna disputaban desde un principio acerca del derecho a regir el día, y así pasaban persiguiéndose por el firmamento para encontrarse en el horizonte, tras las montañas. Unidos en matrimonio, de ellos surgió *Karro*, la estrella matutina, figura determinante en el período en que *Elal* asumiría el protagonismo fundamental.

También desde el inicio de los tiempos y como parte del proceso cósmico existían otras creaturas que los indígenas entendían que poseían directamente una apariencia humana, o bien que se trataba de animales que se comportaban como los humanos, unos benéficos y otros dañinos. Había, además, algunos espíritus malévolos, hijos de la Noche; estos eran *Azshem (Ajchum, Yicelon)*, *Máip y Kélenken*. El primero, unas veces visto como un engendro masculino y otras femenino, era el espíritu que originaba las enfermedades de los humanos al introducirse en los cuerpos y que, permanentemente enmascarado con una careta rojiza, infundía temor en las noches, en especial a las mujeres y los niños. Era dueño del calafate -planta notable en la mitología aónikenk- y habitaba en los bosques cordilleranos, en la cercanía de grandes lagos. Máip, era el maligno por excelencia, el responsable de los infortunios de los hombres; poliforme, morador de las cavernas, se manifestaba en los atardeceres augurando sucesos nefastos. Empeñado en perturbar a los humanos, se le describía también como el viento helado que se abatía castigando las llanuras patagónicas al anochecer, apagando los fuegos, matando a los pajaritos y ocasionando daño por doquiera. Kélenken, era el espíritu gemelo del anterior, corporizado en un ave de rapiña, ora una lechuza, ora un chimango, a quien se le atribuía la capacidad genérica de hacer el mal, de modo particular mediante las enfermedades febriles.

Completaban el panteón indígena otros engendros, algunos de los cuales eran causa de desorden, circuntancia que en tiempo muy lejano hubo de molestar al pacífico pueblo de los animales que compartía la morada insular de Kooch. Uno de estos sucesos se había debido al rapto y violación de una nube-mujer por el maléfico *Nóshtex*, causando tormentas de lluvia perjudiciales. Ante el ultraje, Kooch, a manera de reparación justiciera, decidió que si la nube-mujer tenía un hijo, el mismo sería dotado de poderes suficientes como para completar su propia obra creadora del mundo.

Se iniciaba así el ciclo heroico de Elal, el mítico personaje que había de ser el origen de los humanos.

Transcurrió la gestación en medio de zozobras mortales provocadas por Nóshtex, que en su ánimo parricida rajó el vientre de la nube-mujer con el propósito de extraer al

hijo y devorarlo, sangriento suceso que los indígenas entendían figurado periódicamente con los tonos rojizos de los amaneceres australes. El criminal progenitor no consiguió consumar su nefanda acción porque la abuela del infante logró salvarlo y ocultarlo en las profundidades de la isla oceánica. Luego, ella convocó a los animales que allí habitaban y convino con ellos en la necesidad del alejamiento de la creatura para salvarla de la furia paterna, y permitir de esa manera la conclusión de la tarea creadora de Kooch. Un cisne fue encargado del traslado, llevando a Elal a través del océano para depositarlo en la tierra firme, en la cima del monte Chaltén (Fitz Roy). En esta migración mítica, fueron tras el niño sus amigos animales, y también el malvado Nóshtex y otros seres maléficos con los que aquél como joven valiente habría de enfrentarse hasta vencerlos.

Alimentado y protegido por los pajarillos, Elal creció fuerte y sano, y alcanzó la plenitud de su existencia, tras pasar distintas pruebas y cumplir variadas hazañas heroicas, que incluyeron luchas con Nóshtex, con el guanaco, el avestruz macho y el cóndor, y también con el Sol y la Luna. En esa época conoció a la hermosa Karro, la hija del Sol y la Luna, de cuya unión amorosa nacieron los aónikenk.

Elal era así el padre cariñoso que cuidaba de sus hijos, que había organizado el tiempo natural a través de las estaciones, que les había dado una buena tierra y los proveía de recursos, que les había enseñado el conocimiento y el uso del fuego, así como la forma de fabricarse sus armas y, por fin, varias otras artes útiles para su vida.

Acabada a satisfacción su misión, interín otras hazañas y peripecias, Elal se convirtió en un pajarito y otra vez un cisne lo llevó volando hacia el horizonte, al oriente, desde donde subió a la mansión celeste para aguardar allí la llegada de las almas de los aónikenk[73].

Ciertamente, el expuesto es un hermoso mito que permitía explicar a satisfacción el origen de los seres animados y su entorno físico, elaboración intelectual que, como ha acontecido en todas las culturas de cazadores, destaca la participación de la naturaleza, aunque en el caso de que se trata se privilegiaba la relación entre los humanos y los animales, en un sorprendentre grado de interrelación vital, como parece no haberse dado con la misma intensidad en otras etnias australes. Ello se prueba con la vigencia de distintas leyendas complementarias del ciclo heroico de Elal, entre otras algunas tan bellas como la referida al origen de las flores *(Kospi)* y la del calafate *(Koonek)*. A propósito, hay en el relato precedente personajes y acontecimientos que, con explicables diferencias, se encuentran también en la mitología de otros pueblos del meridión, lo que permite entender que que sus elementos descriptivos esenciales integraban el patrimonio ancestral común cuyo origen se perdía en la noche del tiempo pretérito.

De estas creencias derivaron necesariamente las actividades ceremoniales con las que los aborígenes acompañaban distintos momentos o etapas de su existencia, que incluían la observancia estricta de tabúes, todo a modo de normas ordenatorias de conducta social. Así, el chamanismo, conjunto de prácticas destinadas básicamente a la cura de enfermedades, que estaba a cargo de personas dotadas de cualidades y poderes para el ejercicio de la magia, tanto para conjurar los maleficios de Máip y de otros espíritus dañinos, o para prevenirlos, cuanto para impetrar beneficios de aquellos seres que eran propicios para los aónikenk. Cabe agregar la hechicería, mediante la cual era posible causar

[73] Para algunos estudiosos, la diferenciación entre Kooch, el todopoderoso, aunque oculto y prescindente, y Elal, el héroe-padre de la humanidad aborigen, se hizo difusa durante el tiempo histórico reciente (mediados del siglo XIX en adelante), circunstancia explicable por el progresivo olvido de la tradición debido al consiguiente proceso de aculturación. De ello concluimos que el esquema deístico y cosmogónico que se ha presentado correspondería a su vigencia anterior, durante el período histórico de que se trata.

mal a las personas, y cuyo ejercicio correspondía a quien tuviera atributos para ello, no necesariamente a los chamanes y, usualmente, por individuos distintos a los mismos.

Sucesos trascendentes del acontecer vital, tales como el nacimiento, la pubertad femenina, el matrimonio y la muerte motivaban la realización de prácticas rituales complejas que el grupo social asumía con la debida seriedad y preocupación. La iniciación femenina exigía la reclusión de las jóvenes que entraban a la pubertad en una construcción preparada para el efecto: la "casa bonita", en donde permanecían por algunos días, aisladas y sometidas a privaciones severas. Allí eran aconsejadas por ancianos acerca de la manera de conducirse socialmente y eran instruidas en las tareas que habrían de desarrollar a partir de su vida núbil. En cuanto a la iniciación de los varones, debiera tenerse por indiscutible la vigencia de un ritual *ad hoc*, pero no hay antecedentes suficientes y fidedignos que permitan pormenorizar sobre sus detalles y significación mítico-religiosa.

Volveremos sobre estos y otros aspectos de la vida espiritual aónikenk al tratar con mayor amplitud las variadas expresiones que conformaban su cultura (Segunda Parte).

b) Otras nociones y creaciones intelectuales

En otro orden, está claro que el baile y la música, como las pinturas corporales debieron cumplir un papel complementario en el ceremonial de los aónikenk, aunque no se dispone de descripciones sobre la manera en que ello ocurría en el tiempo prehispánico, pues las referencias con las que se cuenta corresponden al siglo XIX. Respecto del arte pictórico extracorporal, esto es, principalmente el realizado por las mujeres sobre las pieles cosidas y curtidas, hay incertidumbre en cuanto a su posible inspiración mágica o religiosa, como tal vez la tuviera el arte rupestre primitivo, que los indígenas históricos parecían no entender, a juzgar por los testimonios obtenidos por los exploradores a fines del siglo XIX, atribuyéndolos a los "antiguos". De allí que quizá tales pinturas tuvieran únicamente un sentido estético ornamental, aunque con un parentesco estilístico con algunas representaciones parietales, circunstancia que sugiere su influjo inspirativo, que también ha podido advertirse, como se ha mencionado antes, en forma excepcional en las incisiones decorativas de algunas piezas líticas, óseas y de otros materiales. Ello expresaba una rara aptitud artística entre los aónikenk, con sensibilidad respecto de las formas, proporciones, simetría, armonía y colorido de los diseños, que pone de relieve esta faceta particular de su desarrollo espiritual y que no tiene parangón entre las otras etnias meridionales.

Por fin, cabe hacer algunas consideraciones acerca de otras nociones empíricas y elaboraciones intelectuales de los aónikenk. En este aspecto de tanto interés sólo disponemos de algunos indicios que han llegado hasta nosotros a través de los indígenas históricos y que corresponden a una tradición seguramente milenaria, tales como apólogos, fábulas y narraciones en los que los protagonistas son animales humanizados [74]. Poco es, ciertatamente, pero suficiente como para vislumbrar lo que pudieron ser estas facetas del mundo espiritual aborigen.

Por ello, siguiendo a Gusinde en su cabal interpretación de la fase correspondiente del desarrollo intelectual de los sélknam, convenimos en que los aónikenk del período prístino de su existencia, en vez de vivir embrutecidos, sofocados por la fuerza de su rudo, fuerte y aparentemente monótono entorno, consiguieron espiritualizar y personificar las fuerzas y elementos de la naturaleza que los rodeaba "mediante un activo ejercicio de la

[74]. Cfr. Ramón Lista, *Una raza que desaparece. Los tehuelches*, Buenos Aires, 1894, págs. 52-55.

fantasía"[75].

De tal manera, en un valioso esfuerzo creativo, el aónikenk vivificó al viento omnipresente, al mar, a las fuerzas telúricas que los espantaban, a las expresiones orográficas (montañas, formaciones volcánicas), al cielo cambiante y vivificante y sus elementos; a las plantas y los animales, en especial a aquellos en los que creían ver reflejos de conducta inteligente, en fin. Con su imaginación los revistió de sentimientos, ora positivos, ora negativos, y los hizo protagonizar sucesos de atractivo y misterioso sentido didáctico, que nutrían y poblaban de figuraciones fantásticas la vida común. Hubieron de surgir de tal manera diferentes leyendas -algunas hermosísimas-, enriquecidas continuamente en el tiempo, que la memoria indígena retendría a través de la repetición periódica de hábiles narradores.

El saber elemental de los aónikenk, por otra parte, debió heredarse de los antepasados y nutrirse o reafirmarse a través del desarrollo de los sentidos, conformando un acervo limitado aunque rico que iluminaba y facilitaba su existencia.

La división del tiempo cotidiano y anual, según la posición y marcha del sol, las fases cambiantes de la luna, la variedad y secuencia de los ciclos de la naturaleza -que dividían en la estación del *deshielo y el pasto nuevo* (primavera), la *de los guanacos chicos y huevos de avestruz* (verano), *de la grasa* (otoño) y *del frío* (invierno)-, en fin, les eran perfectamente conocidas y explicadas a través de signos visibles.

De igual manera, poseían un conocimiento astronómico elemental, fruto de la observación periódica del firmamento. Identificaban, por tanto, a los puntos cardinales, algunos astros y constelaciones, cuya presencia explicaban con creaciones de su fantasía referidas a su experiencia terrena. Tales, por ejemplo, la Vía Láctea y las Nubes de Magallanes, que eran, respectivamente, entendidas como sendero y revolcadero de guanacos, o la Cruz del Sur, tenida por representación de la huella del avestruz.

Como otros pueblos primitivos, los aónikenk disponían de conceptos de consideración valorativa de su universo material, lo que sin duda debió facilitar y responder adecuadamente a sus limitadas operaciones de adquisición y trueque. Tenían la noción de la diversidad y por lo tanto dominaban el ejercicio de contar, probablemente hasta una o varias decenas originalmente, pues los números expresivos de cantidades mayores (centenas o millares) fueron adquiridos durante la época ecuestre en sus contactos con pueblos sometidos a la influencia cultural mapuche.

Finalmente, su saber común se completaba con la noción más amplia y profunda posible sobre la variedad y potencialidad de su entorno, fruto tanto del acervo informativo trasmitido de generación en generación, cuanto del ejercicio periódico de las facultades de observación y percepción. Ello vale para el conocimiento sobre el mundo animal y vegetal, y su variada utilidad para la vida humana, y respecto de su territorio, geográficamente entendido.

5.- *Formas de vida y economía*

a) Nomadismo

Por atavismo, como todos los pueblos partícipes de una cultura económica cazadora

[75] *Op. cit.*, volumen I, tomo II, pág. 1.067.

y recolectora, el aónikenk era por necesidad vital un contingente errante, sin asiento fijo. Su requerimiento básico, la búsqueda de alimentos, le obligaba a recorrer una y otra vez comarca tras comarca, en un deambular inacabable señalado por la disminución de los recursos en el correspondiente paraje de explotación. Esta reducción de la oferta alimentaria podía deberse tanto a la insuficiente disponibilidad de aquellos recursos fijos al suelo (vegetales) al cabo de un lapso de recolección, como a la movilidad natural de los animales que les servían de sustento, sin excluir la posibilidad de sobreexplotación ocasional.

Si la provisión de alimentos había impuesto e imponía la vida nómade, otros requerimientos complementarios también la condicionaban en idéntico sentido. Tal el aprovisionamiento de determinadas materias primas, como la madera, la piedra, la tierra colorante, la obsidiana, distribuidas naturalmente en diversos lugares, que obligaban a la marcha periódica en procura de su obtención. También la búsqueda de sectores más reparados que permitieran superar de mejor manera las contingencias climáticas en un territorio señalado por la variabilidad, con el añadido de la casi permanente vigencia eólica que acentuaba el rigor de elementos como las precipitaciones y las bajas temperaturas. Finalmente, por qué no pensar, asimismo, en la posibilidad de un condicionante psicológico fruto de un hábito repetido por generaciones: el agrado de viajar de un lado a otro para disfrutar con determinados parajes que podían resultar placenteros por razones espirituales, entre ellas lo estético. Como hemos señalado precedentemente[76], en lo que ha sido una consideración novedosa hasta ahora no suficientemente valorizada por otros autores e investigadores, los hombres primitivos -como los actuales- no debieron ni pudieron ceñir su actividad cotidiana a la mera satisfacción de su subsistencia vital, por lo que su accionar debió cubrir otros aspectos aparentemente prescindibles, pero de cualquier manera necesarios y provechosos para su desarrollo como personas.

De tal manera, el hábito nomádico de los aónikenk debió responder a un complejo de condicionamientos ambientales, fisiológicos y anímicos en permanente interacción.

Vale aplicar para estos aborígenes las consideraciones que Gusinde hiciera respecto de los sélknam y en las que encontramos bien explicada la razón de movilidad permanente de estos cazadores-recolectores. Así, aquéllos, como sus antepasados, supieron acomodarse "a su espacio vital tal como lo exigían sus necesidades físicas y psíquicas". La dependencia del entorno les permitió estructurar una explotación eficiente de los alimentos y elementos naturales, de allí que "el hecho de haber sacado el máximo provecho de esto, de haberlo transformado de la manera más adecuada y sometido a sus fines con absoluta funcionalidad pone de manifiesto una capacidad espiritual sobresaliente y un accionar genuinamente humano. Su actividad económica [estaba] planificada y [constituía] el grado más elevado de adaptación al medio"[77]. El nomadismo, por consecuencia, no debe ser visto como sinónimo de primitividad y desorganización, sino como la respuesta lógica a una necesidad económica, como lo afirmara John W. Rick[78].

Los aónikenk disponían de un conocimiento acabado sobre la potencialidad natural variada de su territorio, fuera en las llanuras o en las mesetas, en el litoral marino, en los

[76] *Historia de la Región Magallánica*, vol. I, pág. 49.

[77] *Op. cit.*, tomo I, vol. I, Buenos Aires, 1982, pág. 282.

[78] Citado por Lidia R. Nacuzzi en La cuestión del nomadismo entre los Tehuelches, *Memoria Americana - Cuadernos de Etnohistoria*, vol. I, N° 1, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1991.

terrenos boscosos o en las laderas y cimas de los cerros rocosos. En verdad, conocían palmo a palmo cada trozo de su país y tenían una denominación para todo paraje que mereciera ser identificado por alguna razón o circunstancia[79]. En la memoria indígena se conservaba, y se trasmitía de generación en generación, la valiosa información que daba cuenta de la variedad y ubicación de la oferta territorial de alimentos y elementos de que podía disponerse, y de la oportunidad en que aquéllos podían conseguirse y del tiempo y forma en que debían explotarse. Ello suponía, necesariamente, la noción de los ciclos naturales de reproducción, producción y rezago, como de las fases lunares, movimientos de mareas, de la misma manera que de las ventajas, desventajas y calidades de los distintos productos según las épocas de captura o recolección, de acuerdo con las necesidades alimentarias o funcionales y, por consecuencia, determinaba la oportunidad, frecuencia y duración de sus movimientos.

Desde épocas remotas debieron observarse las concentraciones de fauna y las circunstancias de su ocurrencia, y llevarse buena cuenta de los lugares más favorables para su captura, de igual modo que sobre las condiciones del suelo y la presencia de distintas plantas y productos comestibles. Ello tempranamente debió ser causa de un uso más intensivo de los sectores en que concurrían juntas o próximas ambas características (inclusive con concentraciones locales dentro de las mismas), como fuera el caso de las zonas bajas situadas entre el río Coyle y el estrecho de Magallanes (valles fluviales, depresiones lagunares, cañadones, llanuras litorales), distrito territorial de elevada productividad biótica, como ha quedado demostrado tanto por las reiteradas evidencias arqueológicas, cuanto por los testimonios etnohistóricos que señalan la recurrente presencia indígena en ellos.

En lo tocante a la alimentación de los pueblos pampeanos, entre ellos los aónikenk, se ha dado una tendencia a la sobrevaloración de la caza por encima de la actividad recolectora que es menester rectificar. Si bien la necesidad e importancia del alimento cárneo para el suministro de proteínas deben ser indiscutiblemente reconocidas, no lo deben ser menos otros requerimientos fisiológicos en procura de un adecuado balance dietético[80]. Por una suerte de sapiencia natural, la experiencia consumidora más que milenaria había permitido seleccionar las fuentes alimentarias complementarias para conseguir dicho balance. Esta afirmación está avalada por diversos estudios contemporáneos sobre la dieta de los cazadores-recolectores actualmente vivientes, que permiten comprobar que "la mitad de su tiempo de trabajo debía estar dedicada a la obtención de alimentos vegetales", para garantizar una buena dieta y, por ende, una buena salud[81]. Localmente, los trabajos de Alfredo Prieto y Jorge Vera en el istmo de Brunswick, en el sector meridional del país aónikenk, confirman con evidencias y conclusiones razonables la efectividad de vigencia de un patrón semejante de conducta alimentaria entre los cazadores-recolectores de hace uno y medio milenios atrás.

[79] En el Apéndice III se entrega un listado de los topónimos indígenas que la tradición ha conseguido rescatar.

[80] Debe tenerse en cuenta que la oferta proteínica incluía mamíferos terrestres grandes, medianos y pequeños, aves de todo tipo, mamíferos marinos y mariscos. Labores de prospección realizadas por investigadores del Centro de Estudios del Hombre Austral (A. Prieto), Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, han permitido identificar varios paraderos en la costa del Estrecho en un contexto de asociación con restos de cetáceos, especialmente ballenas, lo que sugiere el carroñeo siquiera como una actividad económica ocasional, inclusive hasta un tiempo tardío.

[81] Mark Cohen, *La crisis alimentaria de la prehistoria*, Madrid, 1981, pág. 44, citado por Nacuzzi, *op. cit.*

Para el desarrollo de su vida económica, el hábito nómade se regulaba sobre la base del conocimiento territorial y su disponibilidad de recursos, y las correspondientes necesidades funcionales, según se ha visto. Ello resultaba determinante para los efectos de la permanencia temporal en los distintos parajes, como de la cantidad de personas que podían integrar los asentamientos. Entonces, en la práctica, se estableció un sistema de ocupación espacial diferenciada, determinante a su tiempo del fraccionamiento de las bandas.

Este sistema de asentamientos originaba una trama ocupacional conformada por distintos sitios, que iban desde los más simples, paraderos de alojamiento en las rutas de tránsito entre áreas de importancia, hasta los campamentos-base, en parajes elegidos por su disponibilidad de recursos (agua, leña combustible, caza, materia prima, etc.) y de reparo, en los que se erigía la toldería y permanecía la mayor parte del tiempo el grueso del grupo, en particular mujeres, niños y ancianos, en tanto que los cazadores recorrían los alrededores y parte de aquéllos realizaban actividades de extracción o colecta y otras complementarias. Así, en tales parajes la permanencia podía prolongarse por semanas y meses. A ellos se retornaba invariablemente al cabo de cierto lapso según lo aconsejaran las circunstancias naturales y las conveniencias del grupo social. Cualquiera que fuera su jerarquización de importancia, unos y otros eran genéricamente los *aik'n (aiken, aike)*, voz significativa de lugar, paradero o campamento. Antecedentes históricos, confirmados por las evidencias arqueológicas permiten individualizar varios sitios de ubicación de tales campamentos-base, entre otros los situados en las localidades hoy conocidas como San Gregorio, Dinamarquero y Posesión, junto a la costa del estrecho de Magallanes o en proximidad relativa, como paraderos de ocupación masiva y permanente a lo largo del tiempo (Figs. 9 y 10).

En torno a estos núcleos de presencia y actividad vitales se daba una red de sitios satélites que podía extenderse aproximadamente una decena de kilómetros a la redonda, -"área de paraderos", según Massone-, conformada por campamentos menores ocasionales de funcionalidad específica o variada (sitios de caza, desposte de presas, talleres líticos, lugares ceremoniales, enterratorios), pero siempre con permanencia breve y presencia restringida a un menor número de personas, por lo común cazadores[82].

Viene al caso puntualizar que, si proyectamos el conocimiento histórico a la realidad del pasado, estos asentamientos pudieron ser utilizados indistintamente por diferentes bandas y en diversas épocas. El uso de los mismos, por otra parte, generó una red de sendas o veredas por las que se marchaba de un lugar a otro, algunas de las cuales son fáciles de individualizar por los restos arqueológicos que jalonan su trazado. Tales así el "camino de indios" que se extendía entre el cabo Negro y la punta Dungeness, costeando el estrecho de Magallanes; el que unía la comarca de San Gregorio con el interior hasta Dinamarquero donde se bifurcaba, tomando una senda al noreste, siguiendo el valle del río Ciaike, prosiguiendo hasta la comarca de Güer Aike, y otra, que seguía al noroeste de aquel punto para llegar al valle del río Gallegos Chico y por este acceder al mayor del Gallegos; también la ruta que corría desde el istmo de Brunswick hacia el norte, costeando por el este la laguna Blanca, para seguir el valle del río Zurdo igualmente hasta conectar en el del Gallegos; la que corría paralela a este curso fluvial desde Güer Aike hasta el límite de los bosques y, finalmente, la que unía el valle del río Gallegos con el vecino del río Coyle, hacia el norte,

[82] Cfr. M. Massone, *op. cit.* (1979 y 1984) y J. Gómez Otero (1986-87).

accediendo al mismo por el sector del "codo" de aquél, para trifurcarse por sus principales ramales al noreste, al noroeste y al oeste (Mapa 1).

Los movimientos del grupo social, de las bandas en su caso, no se hacían a tontas y a locas (como lo malinterpretaría en su momento el misionero Schmid), o sea, no se hallaban sujetos a la mera inspiración del líder correspondiente, sino que - como lo sugieren los antecedentes obtenidos durante el curso del siglo XIX- obedecían a una programación previa y tenían como objetivos sitios predeterminados bien conocidos.

Las formas de marcha, remitiéndonos también a la información histórica (principalmente a Arms y Coan), debían seguir una formalidad invariable: por la senda propiamente tal se movilizaba el grueso de la caravana (mujeres, niños y ancianos) -caminando en fila india-, con su variedad de cargas, mientras que los cazadores se movían marginalmente en plan de ojeo de la caza y su captura. La marcha del grupo principal debía ser de suyo lenta y penosa, circunstancia esta que podía atenuarse con detenciones para descanso y con el comedimiento de los hombres (cazadores) para con las mujeres embarazadas o con niños a cuestas, que podían aliviarlas temporalmente de sus cargas, sosteniéndolas o ayudándolas en los pasos difíciles (vados, pantanos), como sucedía entré los sélknam. Con esas dificultades inherentes al traslado, las marchas diarias durante la época histórica que se considera han de haber sido cortas, quizá no más de una decena de kilómetros en promedio, lo que hace suponer la existencia de un sistema densificado de paraderos. En el curso de su actividad cotidiana, bien se hallaran establecidos o en movimiento, los indígenas se comunicaban a distancia entre grupos o bandas mediante un sistema de señales de humo. Para el efecto se encendían pastizales o matorrales cuya combustión generaba humo denso visible a varios kilómetros. Era tanto una forma de llamar la atención de unos respecto de otros, cuanto de intercambiar expresiones predeterminadas (saludos, encuentros, avisos, petición de permisos de paso, llamados de cooperación o auxilio, etc.).

Para el desarrollo apropiado de las distintas exigencias vitales y de actividad económica, los aónikenk contaban con un bagaje ergológico variado que respondía a sus necesidades, que integraba el acervo patrimonial tradicional y que podía ser enriquecido o simplificado con innovaciones tecnológicas derivadas de la experiencia adaptativa. El hábito nómada les había obligado a proveerse de habitaciones portátiles y ligeras. La vivienda aónikenk *-kau-* se formaba con un conjunto de palos que se hincaban en el suelo a una distancia no mayor de dos metros entre sí, en dos o más hileras de altura descendente, siendo la menor la correspondiente a la parte que recibía el castigo del viento dominante, abarcándose un área variable que en promedio no debía bajar de veinte metros cuadrados, conjunto sobre el que se tendía una amplia cobertura de cueros cosidos, con los que se obtenía un espacio suficiente para albergar a sus moradores, una o dos familias, o sea, a lo menos una decena de personas, amén del bagaje doméstico y los infaltables perros acompañantes. Esta habitación o toldo podía ser compartimentada según necesidades funcionales, y no obstante su aparente fragilidad y precariedad material se hallaba diseñada para resistir hasta un fuerte vendaval y para brindar un cobijo aceptable a sus moradores, aunque es de suponer que se elegían los lugares menos expuestos para su erección. Cabe mencionar también la posibilidad de disponibilidad y por tanto la de empleo de un reparo portátil, todavía más sencillo que el toldo, también de cuero y estacas de madera, a modo de paraviento, para las excursiones cinegéticas satelitales de los campamentos principales u otras actividades asimilables, a la manera de los conocidos para los sélknam del norte de la Tierra del Fuego. Aunque apenas se cuenta con una referencia histórica de su utilización, debida a Areyzaga, tal posibilidad no debiera desecharse, como lo ha propuesto Julieta

Gómez Otero, pues de esa manera podría explicarse la gran cantidad de material lítico existente en sitios abiertos, sin reparos naturales, lo que sugiere la presencia de cazadores que debieron estar provistos de protecciones artificiales menores para su cobijo[83].

En cuanto a su transporte, varios autores han aceptado sin crítica la aseveración de Viedma, quien, siguiendo los dichos indígenas, señala que se realizaba por los perros[84]. Creemos que si no un embuste, es a lo menos una exageración. Quien tenga una idea de las dimensiones y peso probables del conjunto de un toldo como el someramente descrito, convendrá en que tal hecho es punto menos que imposible. Ello, porque no se sabe con exactitud el tamaño de los perros indios, y aunque entre los mismos hubo algunos semejantes a los galgos, ni aun éstos podrían haber servido para el porteo. Por lo tanto, debe aceptarse como algo incuestionable que las cargas se transportaran sobre las espaldas de las sufridas mujeres, habituadas al trabajo pesado.

Los aónikenk, como se ha visto, poseían una gran resistencia corporal para afrontar las inclemencias climáticas de su severo entorno. De allí su vestimenta sencilla, compuesta básicamente de amplias capas o mantos confeccionados con pieles de animales, por lo común de guanacos, que usaban con el pelo hacia adentro, y que los hombres sujetaban con una de las manos, o bien amarraban con una cuerda a la cintura, mientras que las mujeres sujetaban sus mantos sobre los hombros uniendo dos extremos con agujas de huesos o de madera. Además, ambos sexos llevaban una especie de mandil de piel sobada que les cubría desde el vientre hacia abajo. Completaban su atuendo habitual con un calzado que fabricaban con garrones de guanaco y que se rellenaba con paja para hacerlo más abrigado y cómodo.

Además de vivienda y vestidos, el acervo material indígena se completaba con las armas que los hombres empleaban en la caza, básicamente arcos, flechas, lanzas y boleadoras, y con el instrumental destinado a su fabricación y otros usos domésticos y sociales: cuchillos, raspadores, morteros, alisadores, cepillos, punzones, retocadores, etc., y también los objetos lúdicos y mágicos, y los escasos instrumentos musicales, todo confeccionado en piedra, madera, hueso o cuero. Empleaban también canastos y recipientes elaborados con cuero o tejidos con juncos. Los aónikenk desconocían la alfarería y los vestigios cerámicos que raramente se han encontrado en los yacimientos arqueológicos son de origen alóctono y, por lo común, son cronológicamente posthispánicos.

En la segunda parte de esta obra volveremos a tratar, particularizando, sobre las características, variedad y evolución del patrimonio material de los indígenas.

b) Relaciones interétnicas

En sus movimientos por los confines austral y boreal de su territorio, los aónikenk debieron aproximarse a las fronteras étnicas, es decir, a los parajes en los que, de alguna manera, podían entrar en contacto, y de hecho así lo hacían, con los pueblos vecinos.

Este contacto fue evidente y sostenido a lo largo del tiempo con los kawéskar -los *airu* o *airre* de la tradición tardía-, que solían merodear por las costas del sudoeste del territorio aónikenk (bahía Peckett, en el estrecho de Magallanes y litorales del istmo de Brunswick que lindan con el mismo canal y con el mar de Otway; canal Fitz Roy y litoral

[83] *Op. cit.*, pág. 67.

[84] *Op. cit.*, pág. 4.

Fig. 9.- Campamento de patagones en Puerto Peckett (estrecho de Magallanes). Dibujo de E. Goupil.

Fig. 10.- Patagones en la bahía de San Gregorio. Dibujo de Conrad Martens hacia 1832-34

Fig. 11.- Patagones en el río Sedger (San Juan). Dibujo de L. Le Breton, 1838.

Fig. 12.- Toldo y tumba de patagones en la bahía de San Gregorio. Ilustración publicada en el libro de F. Lacroix (1841) y basada en una anterior de Fitz Roy. Obsérvese el trato de los indígenas con los europeos.

oriental de mar de Skyring). El mismo, cuando fue pacífico, debió asumir la forma de intercambio, suministrando los canoeros productos tales como la obsidiana verde, cotizada materia prima para la elaboración de puntas de proyectil, y pirita de hierro, útil para la obtención del fuego; los cazadores de tierra adentro, a su turno, debían ofrecer algunas manufacturas y pieles. Si el mismo revestía la forma armada, de seguro tenía como fin la obtención de mujeres, como había memoria de ello en el tiempo histórico, aunque, es de suponer, que tales agresiones únicamente tuvieran un carácter ocasional.

En su extenso linde occidental, el país aónikenk se aproximaba a otra zona marítima interior de la Patagonia austral, la correspondiente a las aguas del golfo Almirante Montt, del canal Señoret y del fiordo de Ultima Esperanza, y aunque el acceso a los mismos desde la región interior distaba otrora de ser expedito debido a la maraña boscosa que dificultaba grandemente el acceso a las mismas, no debería excluirse la posibilidad de ocurrencia de algún encuentro siquiera esporádico. Tal lo sugieren las manifestaciones arqueológicas que dan cuenta, de una parte, de la presencia de hombres de cultura marina en la cueva del Milodón durante el Período Tardío, y, por otra, de la presencia de cazadores terrestres en el litoral marítimo.

Con los vecinos boreales, esto es, con la gente de allende el río Santa Cruz -los *mecharnúekenk*-, hubo de darse un trato cuya frecuencia es muy difícil determinar. Tal relación la aceptamos como cosa probable pues, si hemos convenido con Vignati en la aceptación del río Santa Cruz como una barrera étnica, entendemos también que este accidente geográfico fue éso únicamente y no un obstáculo infranqueable que impidió cualquier contacto. Con todo, en la consideración de la frecuencia de trato, no debiera olvidarse que durante el período histórico del que nos ocupamos, la vida nómade aónikenk parecía concentrarse en o circunscribirse al sector sudoriental de su territorio, desde el Coyle medio hasta el estrecho de Magallanes, lo que no quita que de tarde en tarde se incursionara por los valles preandinos y andinos del noroeste y por el borde fluvial del Santa Cruz. Toca a la arqueología develar el misterio que rodea a esta relación interétnica en tiempos del nomadismo pedestre [85].

Reiteramos que, frecuente o infrecuente, la relación entre los aónikenk y sus vecinos inmediatos de más al norte existió de manera indubitable, circunstancia que permite explicar el fenómeno de trasmisión cultural del conocimiento y dominio del caballo, según habrá de verse más adelante.

Corresponde, asimismo, examinar la posibilidad de contacto entre aónikenk y sélknam, que fuera mencionada en el pasado por algunos autores como Falkner y Outes y recogida sin crítica por otros.

En verdad, todo arranca de aquella frase inserta por el primero en su descripción de los yacana-cunnees: "Estos indios viven a la orilla del mar a uno y otro lado del estrecho, y no pocas veces se hacen la guerra entre sí. Se sirven de boyas ligeras como las de Chiloé, para vadear el estrecho" [86], y de cuya veracidad no es responsable el jesuita inglés, que no hizo más que recoger sin reserva los dichos de su informante indígena. Outes, a su tiempo,

[85] De hecho, desde hace algunos años un equipo de trabajo dirigido por el arqueólogo Luis A. Borrero se encuentra estudiando diversos sitios ubicados sobre las costas sur y norte del lago Argentino y del río Santa Cruz, en su nacimiento, cuyos resultados preliminares parecen indicar un grado de semejanza cultural cultural en lo tocante a instrumentos y formas de ocupación. Esta investigación podría más adelante entregar alguna luz acerca de las características del contacto interétnico durante el período preecuestre.

[86] *Op. cit.*, pág. 137.

se basó también en las afirmaciones de Tomé Hernández -único sobreviviente de la trágica aventura colonizadora de Pedro Sarmiento de Gamboa en el litoral del estrecho de Magallanes-, tomando de manera acrítica su noticia sobre los canoeros que, como tales, se movían entre uno y otro lado del gran canal, sin parar mientes en que, a continuación, aquel informante los confundía con los indígenas de tierra adentro [87].

Concluyendo, nada hay en la tradición sélknam ni en los registros arqueológicos correspondientes, que brinde siquiera el más leve indicio de que éstos pudieran haber dominado la tecnología naval, y para el caso nos remitimos a los estudios clásicos sobre esa etnia realizados por Gallardo, Beauvoir, Gusinde y Chapman. Tampoco se posee evidencia alguna en tal sentido respecto de los aónikenk. De manera terminante, pues, debe afirmarse que entre los cazadores-recolectores terrestres de ambas márgenes del estrecho de Magallanes no hubo relación alguna, lo que no obsta para que ambas etnias tuvieran noción de su respectiva existencia, pues debieron verse sus humos y fuegos tantísimas veces y hasta observarse las siluetas de sus gentes sobre la costa de la Primera Angostura, en más de una oportunidad.

6.- *Primeros contactos con los foráneos*

Aunque no podría excluirse la posibilidad de un recíproco avistamiento entre los aónikenk y los tripulantes de la flota descubridora de Hernando de Magallanes, mientras las naves pudieron estar a la vista de aquéllos entre el 21 de octubre y el 1° de noviembre de 1520, nada, que se sepa, quedó registrado en los documentos hispanos que informan sobre aquel trascendental acontecimiento, por lo que el primer contacto comprobado entre esos indígenas y los europeos tuvo ocurrencia algo más de cinco años después, a fines de enero de 1526, en el litoral de la bahía de la Victoria, sobre la costa norte del estrecho de Magallanes. En algún punto de su litoral, según cuenta el cronista Fernández de Oviedo, el clérigo Juan de Areyzaga, ya mencionado, y tres de sus compañeros, desembarcados algo más al oriente con el encargo de buscar a la gente de la flota de Loaiza que pudiera encontrarse por allí, "...hallaron muchos ranchos y chozas de los patagones" [88], quienes los acogieron de manera amistosa, los alimentaron y alojaron, retribuyendo aquéllos con el obsequio de algunas baratijas.

El topónimo *bahía de la Victoria* es de data temprana y figura en todos los primeros mapas y relaciones del descubrimiento y exploraciones subsiguientes del territorio magallánico, para desaparecer en los posteriores al siglo XVI. No obstante el trazado imperfecto de la costa septentrional fretana, su mención a continuación del topónimo "Cabo de las [Once Mil] Vírgenes", sugiere la proximidad al mismo. De allí que, teniendo presente que durante el inicio de la penetración de Magallanes las naos *Trinidad* y *Victoria* fondearon frente a la costa norte del Estrecho, mientras se aguardaba el resultado de la comisión exploratoria de las otras dos naves, y de que también allí hubo de fondear en 1526 la carabela *Santa María de la Victoria* en plan de búsqueda de los náufragos de la *Sancti Spiritus*, creemos que dicha bahía no sería otra que la actual Posesión, único abrigo seguro en aquel litoral y tomaría su nombre del de una de aquellas naves. Además, en la costa de Posesión, más precisamente en el sector noroccidental, pasada punta Tandy, que recibe el

[87] Cfr. Sarmiento, *op. cit.*, II, pág. 384.

[88] Citado por Oyarzún, *op. cit.*, pág. 59.

nombre de bahía Munición, se encuentra un sitio arqueológico con evidencias de poblamiento muy antiguo (segundo milenio antes de Cristo). Allí, por fin, se situaba un paradero con memoria histórica, *Orken Aike*. Todo ello nos lleva a concluir que la bahía de la Victoria, lugar del primer avistamiento de los aónikenk por parte de los europeos podría corresponder bien a un sector litoral de la actual bahía Posesión, o bien de la próxima bahía Munición.

Pero esto no es todo en cuanto al primer avistamiento, pues Areyzaga y compañeros no encontrando españoles, prosiguieron caminando hacia el occidente, y al cabo de dos o tres días de marcha penosa, sin que se conozca con certeza el rumbo por ellos llevado, se toparon con "dos mil patagones gigantes", tan amistotosos como los primeros, quienes los condujeron a un valle donde había una gran cantidad de viviendas, alojando en ese paraje, donde además pasaron algunas peripecias sobre las que no tiene caso hacer caudal.

Este primer testimonio, salvadas algunas exageraciones, entregaría para la posteridad las primeras características descriptivas de la etnia: hombres y mujeres de gran estatura, que se cubrían con pieles, comían carne de guanaco y raíces, se cobijaban bajo un reparo hecho con pieles y palos, y que eran mansos y hospitalarios. El mismo nos entrega la referencia de dos asentamientos, uno el ya mencionado, y otro que, según el rumbo seguido, tanto podría situarse hacia el suroeste (¿Kemerur Aike [Kimire Aike]?), o hacia el oeste, en la proximidad de bahía Santiago, o inclusive, si la caminata fue más prolongada, hasta la comarca de la bahía de San Gregorio, en uno u otro caso sitios de presencia indígena comprobada durante milenios.

El segundo testimonio es apenas una referencia indirecta y procede del viaje del piloto Hernando Gallego, quien a fines de 1553 llegó a la boca oriental del Estrecho navegando por vez primera desde el occidente. Su mención pertinente es escueta: "Hallamos en la boca del Estrecho, por la banda del norte, una cruz, la cual tenían los indios muy enramada"[89]. Esta cruz se ha identificado con la erigida en la costa de Posesión por García Jofré de Loayza en 1526 y avistada en 1535 por Simón de Alcazaba. Pasando por alto esta circunstancia y yendo a lo que interesa, puede concluirse que tales "indios" no podían ser otros que los naturales del país estepario, esto es, los aónikenk.

El próximo atestado sí es importante, y procede de otro explorador, el ilustre capitán Juan Ladrillero, que en agosto de 1558 navegó, también de occidente a oriente, el estrecho de Magallanes. Entonces, en un paraje de la costa occidental de la primera angostura, que hemos estimado como próximo a la punta Barranca[90], Ladrillero tomó posesión del territorio patagónico en nombre del Gobernador de Chile, García Hurtado de Mendoza, y allí pudo observar a sus anchas el paisaje y a sus habitantes, que describió concisa y ajustadamente en un testimonio serio y cabal que reputamos como clásico para la etnia prístina.

Los siguientes reiterados avistamientos tienen como calificado informante al capitán Pedro Sarmiento de Gamboa. La primera referencia corresponde al 20 de febrero de 1580, encontrándose a la sazón su nave *Nuestra Señora de la Esperanza*, algo al oeste del cabo San Gregorio, a cuya comarca mencionó como poblada de naturales, sin entregar más indicaciones sobre los mismos. Luego, al día siguiente, avistó dos veces a los indígenas sobre la costa, por lo que determinó bajar para tratar con ellos y conocerlos. En tal

[89] José Miguel Barros, Expedición al Estrecho de Magallanes en 1553. Gerónimo de Vivar y Hernando Gallego (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol.12, Punta Arenas, 1981, pág. 38.

[90] *Historia de la Región Magallánica*, I, pág. 167.

circunstancia sobrevino un confuso incidente que no viene a cuento, de cuyas resultas hubo un herido a flechazos entre los españoles. En lo que importa, luego de poner en fuga a los indígenas, siguieron "la loma adelante, por la tierra adentro, por ver la tierra y su dispusición". Entonces descubrieron "unos grandes llanos entre dos lomas muy apacibles a la vista y de muy linda verdura, como sementeras, donde vimos mucha cantidad de bultos como casas, que creímos ser casas y pueblos de aquella gente"[91]. He aquí, muy bien descrita la buena apariencia natural y ubicación del que probablemente fuera el más frecuentado asentamiento aónikenk, sito en el valle inferior del río Susana, en la vecindad de la costa y al oeste de la punta de San Gregorio.

En su retorno al Estrecho, tres años después, Sarmiento avistó reiteradamente a los indígenas. He aquí las oportunidades en rápida secuencia: primero, sobre la costa de Posesión se vieron humos en febrero de 1583, durante el fallido intento inicial de penetración al saco marino situado entre las dos angosturas. El segundo, exactamente un año después, cuando nuevamente se observaron señales de humo, ahora en la costa de San Gregorio. El tercer avistamiento tuvo ocurrencia en punta Dungeness, durante el mismo mes de febrero de 1584 y a pocos días de fundada la primera población española, Nombre de Jesús. Se presentaron entonces unos pocos indígenas, en plan agresivo al decir de Sarmiento, y que fueron rechazados por los españoles. Retornaron días después, el 3 de marzo, ahora en gran número y con otra disposición anímica, amistosamente, ocasión en que los aónikenk fueron agasajados en procura de tenerlos bienquistos. Fue entonces que los españoles se maravillaron al oirlos pronunciar algunas palabras en castellano, señal esta de algún contacto de aquéllos con gente de las exploraciones precedentes (Camargo, 1540; Gallego y Ladrillero).

Más tarde, el propio Sarmiento, durante su marcha por la costa rumbo del puerto de San Blas, se topó con un grupo de aborígenes en la comarca de San Gregorio, oportunidad en que acaeció un incidente lamentable, del que ni los españoles ni los aónikenk salieron bien parados, con bajas por ambos lados. Mientras así sucedía, desde Nombre de Jesús se envió un destacamento al mando de Pedro Iñiguez, por dos veces, tierra adentro hacia el norte, haciéndose en la segunda ocasión una penetración hasta la costa del río Gallegos en plan de exploración y búsqueda de naturales. Estos fueron avistados en ese paraje, oportunidad en que se registró una escaramuza, con nuevo saldo de muertos y heridos por parte de unos y otros[92].

Conjeturando acerca del porqué de estas agresiones, cabe suponer que las mismas pudieron originarse en la desinteligencia que era el fruto de la incomunicación recíproca, o bien en algún gesto indebido de los españoles que pudo despertar sospechas y motivar reacciones por parte de los indígenas. Como hubiera sido, de estos sucesivos desencuentros entre aónikenk y españoles hubo de generarse un mutuo recelo que, probablemente, la memoria indígena retendría por largo tiempo. Esta circunstancia así resultaría lamentable para los hispanos, quienes en sus en sus ulteriores desventuras bien podrían haber contado con algún auxilio indígena, de no haber mediado los incidentes relatados.

Corridos tres años desde aquellos acontecimientos y cuando la tragedia fundadora ya culminaba, arribó al Estrecho el navegante inglés Thomas Cavendish, quien durante su viaje por el gran canal fondeó en el ancón de Santa Susana, inmediatamente al oeste de la punta de San Gregorio. Allí, una partida armada bajó a tierra y avistó un gran campamento

[91] Id. pág. 119.

[92] Id., II, págs. 17, 31-33, 40.

indígena. Nuevamente, tras un primer contacto pacífico, siguió uno innesariamente sangriento, de cuyas resultas, sin duda, quedaría un prolongado resabio entre los naturales respecto de aquellos hombres violentos venidos del mar.

Los siguientes viajes por el estrecho de Magallanes, protagonizados por ingleses y holandeses y algún español, no registrarían en sus crónicas encuentros ni avistamientos de los cazadores esteparios. Ello significa que los hermanos Nodal, al enterar en 1619 la primera circunnavegación de la Tierra del Fuego y ya en plan de retorno a Europa, no trabaron relación alguna con los aónikenk, como se ha afirmado, pues no existe constancia fehaciente de recalada en el litoral septentrional fretano.

A partir de esa época y hasta concluir el siglo XVII, cesaron virtualmente las penetraciones exploratorias de naves europeas en el estrecho de Magallanes, para dar lugar a rarísimas incursiones de naves de ignotas singladuras. Si los tripulantes de algunas de ellas consiguieron avistar a los indígenas del sector nororiental es cosa imposible de saber, al menos hasta que se descubra algun extraviado papel que así lo documente. Es curioso que en el recomienzo de los viajes exploratorios a contar de 1670, el inglés John Narborough no haya dejado en las relaciones de su expedición referencias precisas sobre los aónikenk, no obstante de haberse tratado de un viaje de ida y retorno que abundó en observaciones de todo tipo. Hay apenas en el principal de los mapas originados en el viaje una mención que debe tenerse como relativa a los mismos: "Los indígenas de esta tierra según me parecieron: Algunos tienen ropa suelta de pieles de animales, otros desnudos. Sus armas son arcos y flechas. Tienen una estatura mediana, no más que un inglés típico; tienen un color leonado como los indígenas de Nueva Inglaterra y se pintan completamente con grasa y tierra roja; no obedecen a ningún jefe y parece que cada uno hace lo que quiere hasta donde pude apreciarlo. Como adornos esta gente tiene pequeñas conchas brillantes que las mujeres llevan como gargantillas, también algunas pulseras y conchas de moluscos. Ví varios hombres, mujeres y niños pero no pude percibir nada de valor entre ellos. Fueron muy amables con nosotros durante el tiempo que estuve con ellos, unos tres días. Aprecian mucho tener cuchillos, hachas, clavos, anzuelos y otras cosas de ese tipo, pero nada tienen en cambio excepto arcos, flechas y su ropa suelta [...]. La gente tiene un idioma áspero y lo pronuncian con la garganta, ellos a menudo repiten "orst" aunque no pude entender ni ésta ni cualquier otra palabra que dijeron[93]; entre ellos mismos pueden comunicarse y hablan mucho. Viven como animales, vagando de sitio en sitio para conseguir alimentos; no tienen habitaciones permanentes, no plantan nada ni tienen más animales domésticos que perros, de los que hay muchos de una raza mestiza"[94]. La mención va acompañada por dibujos que muestra las figuras distintivas de los aborígenes del Estrecho, pudiendo apreciarse en su caracterización física y atuendos la diferencia entre cazadores terrestres y marinos.

Tres años después, a comienzos de 1673, arribó al distrito sudoriental procediendo desde el norte, por tierra, el misionero jesuita Nicolás Mascardi, del Colegio de Castro (Chiloé), quien se hallaba recorriendo la Patagonia en búsqueda de la mítica ciudad de los Césares. Mascardi avistó a los indígenas en la proximidad del estuario del río Gallegos,

[93] Recordamos sobre este particular, que Sarmiento durante su encuentro con los aónikenk en Nombre de Jesús, les oyó repetir varias veces la palabra *ols* (*op. cit.*).

[94] M. Martinic y D.M. Moore, Las exploraciones inglesas en el estrecho de Magallanes 1670-1671. El mapa manuscrito de John Narborough (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 13, Punta Arenas, 1982, págs. 16 y 17, y mapa adjunto.

quienes le mostraron rastros del paso de gente embarcada en un navío, lo que ha sido interpretado como una referencia al paso de Narborough.

El siguiente y, hasta donde se conoce hoy en día, último avistamiento de los aónikenk por parte de los europeos durante el período preecuestre, corrió por cuenta de mercantes franceses que en los inicios del siglo XVIII desarrollaron un extenso ciclo de navegaciones australes, bien pasando por el estrecho de Magallanes, bien por el cabo de Hornos. Entre los que utilizaron la ruta fretana estuvieron los navíos *La Jacques*, de Saint Malo, y *Saint Pierre*, de Marsella, que en julio de 1704 fondearon en la rada de San Gregorio y al bajar a tierra algunos tripulantes trabaron relación amistosa con algunos indígenas de la comarca, viéndose un crecido número de éstos, más de doscientos [95]. Probablemente, a estos y otros encuentros semejantes se refirió por entonces el jesuita Juan Armando Nyel, al darle cuenta de su propio viaje por el Estrecho al padre de La Chaise , confesor del rey de Francia, en carta fechada el 20 de mayo de 1705: "...algunos navíos Franceses que han venido antes, y después, han visto muchos de ellos [los aónikenk] prosiguiendo el Estrecho: y aun nos han asegurado que parecen dóciles y sociables, por la mayor parte fuertes y robustos, de grande estatura, y de color amulatado como el de los demás americanos" [96] (Fig. 6).

Estas primeras observaciones etnohistóricas, invariablemente correspondientes a avistamientos producidos sobre el litoral del estrecho de Magallanes, reafirman un hecho que debiera tenerse por irredargüible: la preferencia de los aónikenk por esta parte de su territorio y, por ende, la mayor intensidad de ocupación de los campos del distrito sudoriental, considerada en el contexto de su hábito de vida nómade. Dichas observaciones se verían confirmadas por las subsiguientes, producidas a contar del tercio final del siglo XVIII y durante las primeras cuatro décadas del XIX (Apéndice I).

[95] Fernando Campos Harriet, *Veleros franceses en el Mar del Sur*, Santiago, 1964, pág. 118.

[96] Citado por Guillermo Furlong en *Entre los Tehuelches de la Patagonia*, Buenos Aires,1946, pág. 113.

II.- La cultura del caballo (desde mediados del siglo XVII hasta 1850)

1.- *La introducción del caballo en la Patagonia*

Entre los factores de cambio de la vida de los pueblos amerindios a contar de la progresiva penetración de los europeos en el Nuevo Mundo, estuvo la introducción y el subsecuente conocimiento y dominio de distintos animales domésticos. Esto, en lo que se refiere a los cazadores-recolectores que habitaban territorios abiertos, preferentemente en planicies o llanuras, alcanzó gran importancia, en nivel de influencia determinante, en lo tocante a formas de economía y cultura de estos indígenas. Valga para el caso ejemplificar con los cazadores de las praderas norteamericanas y de las pampas sudamericanas, pueblos que supieron aprovechar con rápida y admirable eficacia el nuevo recurso aportado por los europeos.

En lo que dice con la región meridional americana oriental, la presencia de los equinos deriva, al parecer, según algunos autores, de la empresa de conquista iniciada en 1536, en la costa del río de la Plata, con la fundación de la ciudad de Santa María del Buen Ayre, que, es bien sabido, tuvo una vigencia efímera. Sin embargo, hay otros autores que la atribuyen a la refundación de dicho establecimiento, por Juan de Garay, en 1580. Fuera en uno u otro caso, el hecho es que los españoles trajeron consigo cantidad de animales domésticos para su aclimatación y desarrollo, entre ellos caballos y vacunos. Si tal sucedió en el primero, fracasado el intento, la población debió ser evacuada hacia regiones de más al norte, abandonándose la mayor parte de los elementos traídos para dar comienzo a la colonización. Si, en cambio, lo fue a partir del segundo, surge como algo lógico la probabilidad de alzamiento de algunas cabezas de ganado durante los primeros años de vigencia de la población, en circunstancias que hacían difícil su vigilancia y cuidado.

Entonces, el ganado mayor encontró en las amplísimas y pastosas llanuras aledañas a Buenos Aires, un terreno propicio para su desarrollo y expansión territorial, tanto que en pocas décadas, de acuerdo con lo que recogieron las crónicas de aquellos tiempos, su número se hizo incontable. Los caballos, en particular, bien adaptados al nuevo ambiente, se multiplicaron y dispersaron hacia distintos rumbos en la inmensidad pampeana.

Sin desestimar en modo alguno cualquiera de ambas alternativas de origen, consideramos de interés exponer otra que resultó concurrente a la consecuencia final del fenómeno, esto es la propagación del equino, y quizá más determinante en lo referido al contenido cultural del mismo: la introducción de caballos desde ultracordillera de los Andes, desde las regiones conquistadas y pobladas por los españoles de Chile a contar de 1540. Por lo tanto, la presencia equina en los territorios de las pampas, Neuquenia y norte de la Patagonia debió ser el resultado de a lo menos dos flujos que la alimentaron en sus inicios, en distinto grado de importancia.

Parece necesario abundar sobre el particular.

Así, pues, mientras los caballos cuyo origen debía atribuirse a las fundaciones bonaerenses se multiplicaban y dispersaban por el enorme territorio comprendido entre el litoral platense y atlántico, y las tierras de Cuyo, y desde los faldeos serranos de Córdoba hasta el río Colorado, en un proceso que siendo natural no podría excluir alguna intervención humana, del lado del Pacífico los animales avanzaban con la conquista hacia el sur, allende el río Bío-Bío, penetrando profundamente en el solar de los mapuches o araucanos. Trabada allí la lucha entre los españoles invasores y los indígenas, estos,

superada la empavorecedora impresión inicial que les causaran jinetes y caballos, no tardaron en apreciar las características de los equinos y las ventajas estratégicas y utilitarias que surgían de su dominio, de manera tal que, según es bien sabido por las relaciones históricas, al cabo de una generación o, lo que es igual, hacia fines del siglo XVI, el caballo acabó por incorporarse exitosamente a sus usos guerreros y culturales.

Dado, además, el influjo manifiesto que los mapuches ejercían sobre sus vecinos huilliches y pehuenches, pueblos cuyos solares comprendían campos de cordillera, el hábito ecuestre fue prontamente asumido por unos y otros. De tal modo, entonces, en los comienzos del siglo XVII, cantidades variables de caballos fueron conducidas periódicamente hacia el lado oriental de la cordillera, a la Neuquenia, en donde, otra vez, encontraron campos propicios para su crianza y desarrollo, ahora bajo la vigilancia de nuevos dueños. Así sucedió en un proceso continuado y prolongado que se extendió por dos siglos, hasta los comienzos del XIX, en una doble expresión de acciones de guerra o pillaje y de actos de intercambio mercantil [1].

Los primeros testimonios sobre el dominio temprano de los equinos por parte de los cazadores-recolectores del territorio precordillerano oriental se deben al capitán Diego Flores de León, descubridor del lago Nahuelhuapi (1621), quien entonces advirtió que los poyas (huilliches orientales) poseían "muchos caballos" [2], y al capitán Francisco Núñez de Pineda, que durante su prolongado cautiverio entre los aborígenes pudo constatar igualmente la creciente adopción del equino por parte de los mismos [3].

Así, si la introducción y dispersión de este animal en el vasto territorio situado en general al norte del río Colorado pudo obedecer a causas predominantemente naturales, en la región sudoccidental de aquel largo curso fluvial tal fenómeno tuvo origen y desarrollo en un hecho cultural: la valorización por el aborigen del provecho múltiple que podía extraerse de la especie y, por tanto, de la conveniencia de posesión y crianza de la misma, según fueron descubriendo sus variadas aptitudes.

Dada la relación existente entre los distintos pueblos, especialmente en las zonas de contacto interétnico, la novedosa adquisición pudo y debió difundirse paulatinamente. Como en el caso del enfrentamiento y relación entre hispanos e indígenas, entre los propios pueblos aborígenes de la Patagonia, *sensu lato*, se dio una situación semejante. De tal manera, fuera por actos de comercio o por acciones de pillaje o guerra, el caballo se dispersó hacia el meridión, pasando de mano en mano. Ello no debería excluir la posibilidad de la captura de animales cerriles, bien porque se tratara de caballos alzados durante alguna instancia del prolongado tráfico, bien porque procedieran de un desplazamiento migratorio natural [4].

[1] Cfr. Sergio Villalobos, *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989, págs. 33 y sgts., 60 y sgts., 70 y sgts. y 173 y sgts. También, Leonardo León Solís, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Ediciones de la Universidad de La Frontera, Temuco, 1991.

[2] Furlong, *op. cit.*, pág. 26.

[3] Villalobos, *op. cit.*, págs. 33-35.

[4] Al aceptar el desplazamiento norte-sur del caballo como un hecho histórico probado, desechamos como carentes de base las especulaciones de algunos autores modernos que dan como origen de su presencia en el extremo sur, la posibilidad de su arribo por vía marítima, directamente al Estrecho. No hay, en verdad, evidencia documental de tal hecho. (Cfr. Manuel Llarás Samitier, Caballos: otro interrogante patagónico, *Revista Patagónica*, N° 19, Buenos Aires 1984, págs. 31-35.

En lo que se refiere a la región centrosur de la Patagonia, el primer avistamiento conocido da cuenta de la presencia del caballo hacia fines del siglo XVII en el distrito del río Deseado. El mismo corresponde a las observaciones realizadas durante la expedición de Gouin de Beauchesne, como lo diéramos a conocer por vez primera y parcialmente hace algún tiempo[5].

Encontrándose fondeado con sus barcos a mediados de 1699 en la proximidad de puerto Deseado (Spring Bay), este navegante francés envió a algunos de sus oficiales en excursión exploratoria por los alrededores. Durante su desarrollo se halló el esqueleto de un caballo, cuyos cascos llamaron la atención de los marinos, extrayéndose una pata para llevarla a bordo como curiosidad. Esta pieza fue posteriormente mostrada por Beauchesne a "esos españoles que tienen la costumbre de realizar el comercio de caballos en Chile, los que [me] han asegurado que ese caballo se ha alimentado en un país de arena, a causa de un abultamiento que tenía en el casco y que provocó que no se alejara de allá donde lo hemos encontrado y que en la mayor parte de Chile y del Perú se encuentra pleno de lugares donde uno tiene dificultades de encontrar, como aquí, avena, encontrándose la tierra totalmente llena de minerales. Se encontró, sin embargo, cerca de aquel esqueleto, un pequeño retazo de hierbas, que parece han sido cortadas y amontonadas por los hombres que vienen para acá en ciertas épocas del año, como se percibe por algunos fogones en algunos lugares donde ellos han acampado"[6].

La cita transcrita hace ver que la existencia equina en la comarca tenía una connotación cultural, lo que confirma nuestra opinión acerca de lo decisiva que había sido la intervención humana en esa presencia animal. Debe suponerse razonablemente que ésta databa de una época anterior indeterminada, por lo que es posible estimar en no mucho más que el correspondiente al transcurso de una generación el tiempo que debió tomar el proceso de avance meridional del caballo hasta alcanzar no sólo el río Deseado sino quizá más al sur, a lo menos en lo que se refiere a sus productos como valores de intercambio. En efecto, mencionamos para el caso el cuero, que integraba el ajuar funerario de la tumba encontrada en cerro Johnny, zona centro-oriental de Magallanes[7]. Un trozo de esta pieza fue fechado radiocarbónicamente con un resultado de 350 ± 90 años antes del presente (B 5013), lo que remontaría la antigüedad de la misma a los comienzos del siglo XVII.

Tenemos entonces que la noción del caballo y sus productos debió incorporarse en época temprana al acervo cognoscitivo y cultural aónikenk.

Tal pareciera confirmarlo el primer avistamiento de indígenas montados en la comarca del cabo Vírgenes, -precisamente en la vecindad de punta Wreck, en la costa norte del Estrecho, según Byron-, ocurrido el 12 de diciembre de 1741. El testimonio corresponde al marino inglés John Bulkeley, quien con algunos compañeros tripulaba la goleta *Speedwell*, que navegaba desde los canales occidentales de la Patagonia hacia Europa. Era

[5] M.Martinic y D. Quiroz, El uso ecuestre entre los Aónikenk, *Anales del Instituto de la Patagonia*, Vol. 19., Cs. Ss., Punta Arenas, 1989.

[6] *Relation du voyage du Sr. de Beauchesne au Chilli dans la* [ilegible] *du sud de L'Amérique par le destroit de Magellan* etc. etc. Manuscrito, Biblioteca del Servicio Histórico de la Marina, Vincennes, París.

[7] M. Martinic, Hallazgo y excavación de una tumba aónikenk en cerro Johnny ("Brazo Norte"), *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 7, Punta Arenas, 1976. La atribución del cuero a caballo o vacuno ha resultado difícil. Pero aún en el segundo caso, debería aceptarse su presencia austral en el contexto de la relación interétnica surgida tras el dominio del equino. Cabe destacar que se trata de una pieza pintada en un estilo semejante al de las grecas, lo que revelaría su origen norteño.

un grupo de jinetes que llevaban consigo una cantidad de ganado *("large herd of cattle")*, que debemos entender se trataba de caballos, a los que por sus gestos y vestimenta los ingleses tomaron por cristianos. Las condiciones del mar impidieron a la embarcación acercarse a la costa, donde los indígenas montados aguardaron pacientemente por varias horas, moviéndose de uno a otro lado, agitando sombreros y pañuelos en procura de un encuentro que no llegó a producirse[8].

Este suceso histórico nos mueve a varias reflexiones. En primer lugar, la presencia de equinos en cantidad al parecer importante, sugiere que los mismos habían arribado -no importa cómo- hacía largo tiempo a esta parte del territorio patagónico, un lapso indeterminado aunque con seguridad de muchos años. Esto significa que si los animales vistos por Beauchesne en Deseado en 1699 no eran la avanzada de la especie en su desplazamiento austral, este movimiento expansivo se habría desarrollado con mayor rapidez que la imaginada y tal vez, para entonces, su cobertura había alcanzado más al sur de aquella comarca. Si, en cambio, eran parte del grupo más avanzado, lleva a suponer que en dos o tres décadas los animales habrían cubierto la distancia que mediaba entre el río Deseado y el estrecho de Magallanes[9]. En todo caso, hay una referencia que permite suponer que hacia 1704 los aónikenk próximos al Estrecho aun no poseían caballos. Se trata de la observación del capitán Carman, de Saint Malo, quien trató con una banda de estos indígenas en la bahía de San Gregorio (contó más de 200), armados de arcos y flechas, señal clara a nuestro juicio, de su carácter todavía pedestre[10].

De la evidencia arqueológica mencionada y de las observaciones de Bulkeley y compañeros cabe inferir la probabilidad de un contacto interétnico (de cualquier clase) más frecuente que lo que hasta ahora podría imaginarse, relación que, como fuera que se diera, fue permitiendo la progresiva familiarización de los indígenas con el equino y sus productos, así como el correspondiente aprendizaje en el cuidado, manejo, crianza y captura del animal, todo lo cual, a fuer de complejo en el contexto de la sencilla vida aborigen, debió tomar su tiempo, que estimamos, otra vez, en una generación.

Concluyendo, podría situarse la presencia inicial del caballo en el sur de Patagonia entre fines del siglo XVII y los comienzos del XVIII.

Este hecho, al parecer no habría sido conocido suficientemente entre los indígenas de las pampas de más al norte que se hallaban en contacto con las misiones de la campaña bonaerense, de allí la noción de ser pedestres los aborígenes del extremo sur continental que recogieran los padres Cardiel y Falkner.

Vale abundar sobre este respecto, pues, teniendo en consideración ese antecedente y la afirmación del cacique Camelo de San Julián, que alardeó ante Antonio de Viedma de haberle hecho una invasión a los aónikenk en años pasados y de haberlos despojado de la mayor parte de sus caballos[11], podría creerse como un hecho indiscutible que estos indígenas hacia 1770-1780 disponían de pocos animales y mantenían, por tanto, su carácter

[8] Peter Shankland, *Byron of the Wager*, págs. 157 -158, Londres,1975.

[9] Aunque postulamos la rapidez del desplazamiento equino, la misma no debió bajar del siglo en su completo transcurso, de allí que juzgamos como erróneo el aserto de Charles Darwin en cuanto a la presencia de equinos en la costa del Estrecho en 1580, apenas cuarenta y tres años después de su llegada a la costa sur del río de la Plata, afirmación recogida sin crítica por la posteridad (*El viaje del Beagle*, Barcelona, 1984, pág. 276).

[10] F. Campos Harriet, *op. cit.*, pág. 119.

[11] En Amaya, *op.cit.*, págs. 4 y 5.

pedestre. Debemos pues cotejar estos antecedentes con aquellos suministrados por los navegantes que por esa misma época estuvieron en contacto con los aborígenes, para establecer la probable realidad histórica en lo que a la materia se refiere.

Así, Byron, en diciembre de 1764, avistó en la costa de la mencionada punta Wreck una cantidad de indígenas, cuyo número estimó en alrededor de medio millar, "la mayoría de ellos a caballo" [12]. Tiempo después, en octubre de 1766, el capitán De la Giraudais observó en San Gregorio varios centenares de personas -"una multitud de hombres bien montados"- [13], observación repetida durante el siguiente diciembre por los ingleses Carteret y Wallis, y posteriormente por Louis Antoine de Bougainville, en 1767 [14].

Sin embargo de ser indeterminable el número de caballos avistados, éste parecía ser crecido, y tratándose de sólo una parte de la población indígena, el resto no divisado en cualquiera de esas ocasiones indudablemente debía llevar consigo más ganado, de lo que se infiere que la masa caballar disponible entre los aónikenk no era escasa en ese entonces y parecía alcanzar sino para todos, a lo menos para la mayor parte de los individuos adultos. Y aunque se aceptara que Camelo quitara a Coopán -el cacique austral- prácticamente la totalidad de los caballos, debió quedarles a los aónikenk una cantidad no pequeña de animales, que, al reproducirse naturalmente satisfizo muy pronto las necesidades ecuestres de aquéllos. Así se concluye del antecedente brindado por Antonio de Córdoba, otro navegante que pasó tiempo después de la presunta invasión. Este marino español avistó el 23 de diciembre de 1785, sobre la costa del cabo Vírgenes, "un número crecido [de patagones], todos a caballo" [15], observación repetida días más tarde, el 26, ahora en la costa del cabo Posesión. Por fin, este navegante comentó en su relación el "uso continuo" que de los caballos hacían los patagones, agregando "que estos Indios toman los que necesitan para su uso de los muchos que se encuentran en las Pampas de Buenos Ayres en donde se han aumentado de un modo casi increíble" [16].

En suma, para el cuarto final del siglo XVIII, los aónikenk hacía tiempo que habían dejado de ser "gente de a pie", y disponían entonces para su uso de gran cantidad de equinos.

No es una demasía afirmar que la incorporación del caballo significó, a la corta, una verdadera revolución que alteró de manera irreversible la vida aónikenk, innovando, de paso, su cultura.

Surge al punto la pregunta de cómo un pueblo de cazadores-recolectores pedestres pudo transformarse aceleradamente en una comunidad de cazadores ecuestres. Ello nos conduce a abundar sobre una materia por demás interesante, sobre la que sensiblemente se posee muy poca información, como lo es la de la relación que se había entre dado los distintos pueblos que habitaban la Patagonia y, por ende, la que se dio entre los aónikenk y sus vecinos ultra río Santa Cruz.

[12] *Byron's Journal of his circumnavigation*, editado por Robert E. Gallagher, Millwood, New York, 1990, 45.

[13] A. de Bougainville, *Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey "La Boudeuse" y la fusta "La Estrella" en 1767, 1768 y 1769*, Buenos Aires, 1946, pág. 66.

[14] Id. págs. 131-134.(Philip Carteret) *Carteret's Voyage round the World 1766-1769*, vol. II, The Haklyut Society, London, 1963, págs. 320 y 321.

[15] [16] Vargas Ponce, *op.cit.*, págs. 22 y 306-307.

2.- *Las relaciones interétnicas y sus consecuencias*

a) Las relaciones interétnicas

Aunque desde tiempo inmemorial se hallaban confinados a sus territorios ancestrales, ello no significa que los indígenas permanecieran aislados y por lo tanto ignorantes unos respecto de otros. De hecho, como se ha visto antes, en las comarcas correspondientes a las fronteras étnicas se dio desde muy antiguo un contacto entre grupos vecinos, que ora fue pacífico, ora violento, a través del conocimiento recíproco de productos y costumbres.

En lo que interesa, es sabido que con los vecinos boreales, los mecharnúekenk y otros, había una relación probablemente aperiódica que tal vez tuvo un caracter eminentemente pacífico, pero que, con el paulatino dominio del caballo debió variar en frecuencia y circunstancias. Sin embargo, los antecedentes que se poseen para el período histórico en consideración son escasos y se refieren únicamente a las agresiones sufridas por los cazadores meridionales por parte de los pueblos de más al norte.

Una tradición indígena, recogida por Lista, daba cuenta de "que poco antes de la llegada de los hombres blancos al país, los patagones habían rechazado una invasión de guerreros procedentes del norte" [17], acontecimiento que debiera entenderse referido más bien al período transcurrido entre el tercio final del siglo XVIII y el principio del siguiente, en vez de serlo a la época del arribo descubridor de los europeos, si a esa información se la vincula con la noticia recogida en 1780 por Antonio de Viedma, ya citada, referida a su vez a la invasión que el cacique Camelo hiciera años antes sobre los dominios de Coopán, cacique de las tierras situadas al sur del Santa Cruz, hasta el Estrecho. Otra tradición, ahora procedente de los indígenas del Chubut, rememoraría enfrentamientos sangrientos ocurridos en el curso del siglo XVIII y en los comienzos del XIX entre los araucanos (huilliches) invasores y los aborígenes residentes, en el que habrían estado envueltos varios grupos étnicos, de resultas del cual aquéllos habrían impuesto progresivamente su influencia sobre los pueblos patagónicos [18]. El explorador Musters recogió en 1869 una de estas versiones, refiriéndola específicamente, en cuanto a su ocurrencia, a un lugar próximo al valle superior del río Senguerr, en el suroeste del Chubut: "Los indios llaman Sengel a ese lugar, que fue la escena de un gran combate entre tehuelches y araucanos [manzaneros] hace muchos años, y todavía blanquean en el llano vestigios de él en forma de huesos y calaveras" [19]. Que tales enfrentamientos pudieron alcanzar hasta bien entrado el siglo XIX inclusive, lo sugiere el mismo explorador al mencionar después que Tankelow, uno de sus compañeros de viaje, "llevaba todavía las cicatrices de siete lanzazos recibidos en un combate en que se le dejó por muerto en el campo" [20].

Es posible que los tehuelches meridionales boreales se vieran especialmente involucrados en esas contiendas interétnicas, sacando la peor parte en ellas. Así tendría explicación la ausencia total de referencias a ellos después de Viedma, que entendemos

[17] *Op. cit.*, págs. 43 y 44.

[18] O.L. Trespailhié, *Historia del Chubut*, citado por Ricardo Caillet-Bois en *Patagonia* (Emecé Editores, Buenos Aires, 1944, págs. 62 y 63), Escalada, *op. cit.*, pág. 18, Musters, op. cit., pág. 155, y Celia Nancy Priegue *Aspectos históricos en el conocimiento científico de los pueblos indígenas pampeano-patagónicos*, pág. 47.

[19] Musters, *op. cit.*, pág. 155.

[20] Id. pág. 184.

pudo deberse a una súbita o rápida extinción numérica de los mismos, desapareciendo de distritos como las comarcas de San Julián y Puerto Deseado, donde habían sido observados entre los siglos XVI y fines del XVIII. De tal manera habría quedado como única expresión étnica el pequeño grupo que solía deambular por el valle del río Shehuen o Chalía, que mantendría frecuente relación con sus vecinos meridionales, los aónikenk[21].

El que se conservara vivo el recuerdo de tales sucesos hubo de deberse, sin duda, a lo conmocionante de los mismos para el ánimo colectivo, circunstancia que nos afirma, por analogía con los hábitos propios de nuestra cultura, en la valorización de aquellos aspectos pacíficos y benéficos que no dejaron memoria y que damos por ocurridos. Pero, como quiera que se haya dado tal relación entre unos y otros pueblos, lo cierto es que bajo toda circunstancia existió una posibilidad real de recíproco conocimiento de productos, bienes, usos y costumbres, y que permitió su difusión por todos los ámbitos del vastísimo territorio patagónico.

Ello originó un sistema complejo de relaciones, como lo han apuntado Boschin y Nacuzzi, en el que los "régulos eran los caciques, quienes tenían la facultad de determinar la ruta que seguirían y los lugares por los cuales se asentarían las partidas comerciales enviadas por otra banda"[22], práctica que arraigaría y de la que dejarían posterior y reiterada constancia los exploradores Cox y Musters, entre otros.

Por cierto, el dominio del caballo por parte de los distintos pueblos pampeanos y patagónicos, y la interrelación consiguiente que se originó como consecuencia, y que asumió mayor importancia desde mediados del siglo XVIII en el contexto del proceso de progresiva araucanización de la Pampa y la Patagonia, facilitó los contactos intergrupales e interétnicos.

El tráfico consiguiente se estructuró en forma de dos ejes geográficos de intercambio: uno, con sentido occidente-oriente, que involucró a los pueblos de ambas bandas de la cordillera de Chile, como usaba denominarse en la época a la cadena andina, con aquellos de las pampas intermedias y de las llanuras aledañas a Buenos Aires; y otro, con orientación sur-norte (y viceversa en ambos casos), entre los últimos y las poblaciones indígenas desperdigadas por la Patagonia.

Los aónikenk debieron involucrarse tempranamente en este tráfico interétnico, a juzgar por los testimonios de Bougainville y Carteret, quienes observaron entre los indios de la costa del estrecho de Magallanes algunos artículos que no podían tener otra procedencia inicial que la de los establecimientos hispano-criollos, pues no hay constancia de algún arribo europeo al Estrecho que pudiera haber originado la posesión de tales objetos en a lo menos medio siglo antes de que lo hicieran ambos navegantes. Así, no deja de sorprender ese movimiento que los llevaba longitudinalmente por entre territorios no siempre amistosos hasta más de dos mil kilómetros lejos de sus aduares, y que se explica únicamente por el ansia de poseer bienes y productos ajenos.

Esta relación de intercambio mercantil debió hacerse más frecuente respecto de los aónikenk (y vecinos ultra río Santa Cruz), luego de la fundación del fuerte del Carmen de

[21] No deja de sorprender el hecho de que hasta el presente todos los autores y estudiosos que se han ocupado de los pueblos aborígenes de la Patagonia hayan pasado por alto esa, para nosotros, misteriosa desaparición étnica, que semeja un virtual exterminio.

[22] María T. Boschin y Lidia R. Nacuzzi, Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional (*Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*, Altos de Vilches, 1977, pág. 467).

Patagones en la vecindad de la desembocadura del río Negro (1779). De esa manera, a lo menos un par de veces al año algunas bandas emprendían el larguísimo trayecto que los conducía hasta dicho destino, pasando por solares de distintas etnias, en un recorrido que desde el estuario del Santa Cruz se dirigía en diagonal hacia la cordillera por el valle del río Chico, para seguirla costeando sus contrafuertes hasta el río Limay, y tomar el valle del río Negro desde la confluencia de ambas corrientes, curso que no debió estar exento de azares. La vigencia de esta ruta de tráfico fue constatada por el misionero fray Francisco Menéndez durante sus expediciones de 1791 a 1794 a través de la cordillera de los Andes, entre Chiloé y Nahuelhuapi [23].

Particularizando en lo que se refiere al uso ecuestre, que en su variedad significaba toda una expresión diferencial de cultura, no cabe duda de que el conocimiento obtenido por pehuenches y huilliches (poyas o manzaneros) de los mapuches, y éstos a su vez de los españoles de Chile, pasó a los tehuelches o pampas, hacia el este, y a los guenénaken (tehuelches del norte), y de éstos sucesivamente a los chehuachekenk (tehuelches de la cordillera) y mecharnúekenk, hasta llegar finalmente a los aónikenk. Respecto de éstos, leyendo los documentos etnohistóricos es posible rastrear el probable remoto origen pehuenche de algunos de sus hábitos más característicos (v.gr. su gusto por la ornamentación con elementos metálicos en sus personas y cabalgaduras y el mechón amarrado sobre la cabeza, en los hombres), lo que conforma un indicio claro de la trasmisión sucesiva que se menciona.

Para los aónikenk en particular y bajo el punto de vista social, la interrelación así establecida hizo posible la ocurrencia de un fenómeno peculiar, de carácter ocasional, de incorporación de elementos étnicos ajenos, básicamente de procedencia mecharnúekenk, realizado comúnmente por la vía de los matrimonios interétnicos, y que en el tiempo hubo de contribuir a suavizar y facilitar la relación recíproca, sin embargo de lo cual los protagonistas mantendrían una clara conciencia de su extracción meridional o septentrional, como lo comprobarían al promediar el siglo XIX Teófilo Schmid y Jorge Musters, que se interiorizarían como pocos antes y después sobre las características de la vida indígena.

Las consecuencias culturales que el trato con otros pueblos y, en especial, el dominio del caballo trajo a los aónikenk fueron variadas, unas directas y otras indirectas. Conozcamos las primeras.

- Económicas. La disponibilidad y uso del caballo amplió de manera considerable los territorios de caza, poniendo a disposición de los indígenas más recursos en menos tiempo que el empleado con antelación en las fatigosas y por cierto más breves jornadas de recolección y captura, desarrolladas sobre territorios geográficamente más restringidos. Esa mayor disponibilidad, posiblemente, debió hacer menos rigorosa la existencia cotidiana, al reducir en frecuencia los inevitables períodos de escasez, entendidos en el contexto de la imprevisión de los aborígenes. En otro orden, la disponibilidad de caballos facilitó los movimientos traslaticios propios del nomadismo y alivianó de modo considerable la pesada faena de las mujeres.

El consumo de carne equina -de yegua preferentemente-se incorporó igualmente y de manera progresiva en el hábito alimentario aónikenk, aunque por lo común en circunstancias de carácter ceremonial o ritual. Los aborígenes aprendieron, asimismo, a beber la sangre y a gustar de los interiores y del sebo o gordura de los cuadrúpedos

[23] *Viajes de Fray Francisco Menéndez a Nahuelhuapi publicados i comentados por Francisco Fonck*, Valparaíso, 1900, págs.. 128 y 364.

(repitiendo en el caso lo que venían haciendo desde tiempo inmemorial con los guanacos), reservando otras partes (tendones, huesos) para el uso artesanal. En este aspecto particular, el empleo del cuero caballar, cuya bondad como material resistente no tardó en ser comprobada, fue un subproducto del consumo, pues sirvió de base para algunas elaboraciones, en especial arreos y lazos, del mismo modo como se utilizó eventualmente para la cobertura de los toldos, y, en todo caso, en la separación de ambientes dentro de los mismos. Importante fue también el uso de la piel de las patas traseras (garrones) en la fabricación de calzado (*botas de potro*), que sustituyó al que desde antiguo se fabricaba con talones de guanacos. Finalmente, el uso ecuestre permitió incorporar a la vida económica aónikenk, en un comienzo como adquisición y después como elaboración, toda la utilería propia del cabalgar (cabezadas, riendas, frenos, bocados, cinchas, monturas, estribos, etc.), lo que generó una interesante actividad artesanal desarrollada con notable dedicación y maestría por hombres y mujeres, según especialidades.

- Cinegéticas. El empleo de cabalgaduras en cuanto significó mayor rango de cobertura territorial y mayor rapidez operativa, obligó a modificar las estrategias de captura anteriormente en uso, permitiendo un mejor trabajo de conjunto entre los cazadores, asegurando la eficacia del esfuerzo colectivo.

- Ergológicas. Conocidas y apreciadas las ventajas de la cacería mediante el empleo del caballo, la nueva situación impuso cambios fundamentales en la panoplia indígena, con el abandono paulatino del arco y la flecha -armas características del período prístino de su cultura cazadora- en cuyo manejo los aónikenk eran habilísimos (inclusive a la carrera y tirando hacia atrás, como lo constataría Sarmiento en San Gregorio), artefactos que pasaron a ser sustituidos con ventaja manifiesta por la boleadora, arma que no obstante ser conocida desde antiguo, probó ser de eficacia mortal para la captura de presas en las nuevas circunstancias cinegéticas. Su empleo daría lugar al surgimiento de variantes en la especie, según se tratara de la caza del guanaco, del avestruz o de presas menores, que admitirían alguna evolución en el tiempo, como habrá de verse en la segunda parte de este libro.

- Sociales. La mayor movilidad geográfica brindada a los individuos, grupos y bandas por el caballo, permitió superar los límites distritales de otrora, establecer nuevas y más amplias formas de relación intergrupal y formalizar tratos interétnicos más intensos y frecuentes. No cabe duda que, bajo este solo aspecto, el empleo del equino resultó ser determinante para la mutación de la vida indígena. Literalmente, el caballo extendió y cambió profundamente el universo aborigen.

El uso social incorporó al equino al ceremonial indígena, pasando este animal a ser parte importante en distintos ritos, como pieza sacrificial. Así en las celebraciones de nacimientos, pubertad y matrimonios, como en actos propiciatorios y funerarios el sacrificio del caballo era indispensable, al punto que con el tiempo sería imposible la realización de los mismos sin el concurso de tal circunstancia.

El crecimiento progresivo de las manadas, unido al aprecio que el aborigen llegó a tener por el caballo, le otorgó al animal un valor excepcional dentro del cuerpo social, comprensión que hizo del mismo una especie de medio de pago en los compromisos matrimoniales o en situaciones de agravios que exigían una reparación suficiente, la que sólo podía hacerse con la dación de animales.

- Espirituales. La generalización e intensidad del hábito ecuestre, fruto de la aceptación indiscutida del variado provecho que reportaba el caballo, permitieron con el transcurrir del tiempo su incorporación al acervo mitológico indígena (cuentos

animalísticos).

Por fin, con los años, entrado el siglo XIX, la posesión de caballos adquirió una connotación de riqueza, concepto ciertamente novedoso para la mentalidad indígena, con el añadido del consiguiente prestigio y ascendencia dentro y fuera de la comunidad.

Concluyendo la materia, es inconcebible la evolución histórica del pueblo aónikenk en la forma en que se dio a partir del siglo XVIII, sin el concurso del caballo. Así se explica la dependencia absoluta del indígena respecto de este animal, al extremo de que en adelante ya no podría vivir sin él.

Si durante milenios para los aónikenk y sus antecesores étnicos el guanaco había sido un animal providencial para su existencia, tal calificación es superada largamente en lo que se refiere al caballo, pues éste desde su adopción pasó a ser un factor esencial en la vida y la cultura de los cazadores-recolectores australes.

b) **El influjo cultural alóctono**

En cuanto a las consecuencias indirectas derivadas del dominio del equino, que tuvieron como resultado la incorporación paulatina de usos extraños a la cultura vernácula, las reputamos principalmente como de carácter económico y social.

La ampliación del horizonte cultural obtenida con la mayor movilidad ultraterritorial, permitió el conocimiento de la vida de diversos pueblos y brindó a los cazadores de la Patagonia la posibilidad de observar y apreciar hábitos domésticos y artesanales distintos a los propios, y, en su momento, entender su utilidad práctica. Tal debió suceder con la adopción de formas culinarias y de consumo de productos alimenticios y, de manera particular, con la adopción del telar y el subsiguiente aprendizaje de la técnica del tejido por parte de las mujeres, circunstancia que abrió nuevas posibilidades en la elaboración de vestimentas, jaeces y piezas de adorno.

En lo social, el trato con otros pueblos y aun con los hispano-criollos de Chile y Buenos Aires, de las misiones de la Pampa y del fuerte de Carmen de Patagones, permitió incorporar nuevas expresiones, labores, gustos y formas en la vida cotidiana y en la actividad de relación que, de alguna manera, influyeron en el carácter indígena, modificando por renovación o agregación algunas de sus costumbres. Basta con mencionar las labores de carácter artesanal que pasaron a añadir tareas a la jornada diaria de varones y mujeres, enriqueciéndola y haciéndola más intensa en el caso de éstas, y disminuyendo los frecuentes momentos de ocio de aquéllos (¿cómo habrá sido antes de la introducción de estas nuevas prácticas?). De la misma manera aconteció con la introducción de usos lúdicos, quizá antes desconocidos en el seno del cuerpo social, así como el gusto y la afición desmedida por la quincalla, con su adopción para la ornamentación de personas y cabalgaduras, que a la corta generaría una nueva actividad artesanal, predominantemente masculina; y también con la introducción de algunas expresiones de etiqueta en el comportamiento para con los visitantes. No menos importante fue la incorporación temprana de elementos defensivos y ofensivos para el uso bélico (corazas de cuero, cotas de malla, lanzas, sables, machetes, objetos de metal, etc.). En todo ello y en otros aspectos aparece manifiesta la influencia cultural mapuche que, si en un comienzo debió ser sólo de mera transferencia de bienes materiales, luego cedió paso a una actividad de reproducción por imitación, cuando la habilidad manual y la disponibilidad de recursos -y no poco de ingenio- lo hizo posible (sin embargo de proseguirse con la procura de aquellos bienes mediante el comercio), y, al fin, con la introducción de variantes que fueron el fruto de la

propia inventiva tecnológica aónikenk, adaptada a su experiencia y conveniencia de uso.

En suma, los aónikenk mostraron una notable receptividad por los bienes y usos foráneos, y los incorporaron sin hesitar a su cultura, innovándola y enriqueciéndola ciertamente, en lo que debe juzgarse como una decisión colectiva intuitiva e inteligente que les permitió hacer una utilización más eficiente, si cabía, de su potencialidad adaptativa y mejorar de esa manera sus condiciones de vida.

Aunque es virtualmente imposible comprobarlo, no podría excluirse el influjo alóctono en el mundo espiritual de la gente del sur. En la hipótesis de la diferenciación anterior al uso ecuestre, una vez establecido éste, los diversos pueblos aborígenes que entraron en contacto entre sí, pudieron, tras una relación paulatinamente intensiva, conocer variaciones propias de un patrimonio espiritual de raíz común e incorporarlas paulatinamente a sus respectivos acervos, circunstancia que quizá pudo contribuir a la larga a la homogenización de las tradiciones y contenidos mitológicos. De haber ocurrido así, ello, unido a la práctica generalizada de costumbres similares impuestas por el uso ecuestre, habría contribuido a difumar o desperfilar los rasgos anteriores propios de cada etnia, ofreciendo a la vista de foráneos esa equívoca imagen de homogeneidad y unicidad que se conocería durante el siglo XIX, a lo menos entre los pueblos componentes de lo que se ha llamado "el complejo tehuelche".

3.- *Población y territorialidad intraétnica. Los guaicurúes*

a) Población y territorialidad

Establecer cuál era la población aónikenk durante el siglo corrido entre mediados de la centuria décimo octava y mediados de la décimonona no resulta una cosa fácil, pues el cálculo más aproximado debe hacerse sobre la base de datos de viajeros que estuvieron con o entre los indígenas, y que no siempre son concordantes ni de igualdad fiabilidad.

La primera información la debemos a John Byron, quien estimó en alrededor de 500 el número de individuos con los que trabó relación en punta Wreck[24]. Luego tenemos la cantidad proporcionada por Bougainville para el encuentro en bahía Boucault (San Gregorio), en junio de 1766, en donde se vieron "unos ochocientos"[25]; en seguida el dato dado por Carteret, quien calculó entre tres y cuatro centenares el número de indígenas con que trató en la comarca de punta Wreck; y finalmente, la cantidad aportada por Córdoba y correspondiente a su encuentro en la costa de Posesión en diciembre de 1785, con un grupo que "se componía de 300 á 400 personas entre hombres y niños, no habiéndose descubierto muger alguna, que sin duda habían dexado en sus tolderías interiores, a donde cada noche se retiraban"[26], cifra reiterada posteriormente[27].

Estos datos que sin embargo de tratarse de estimaciones hechas al bulto deben tenerse por fidedignos, merecen algunas consideraciones. En primer lugar, los avistamientos correspondientes fueron realizados en el litoral del estrecho de Magallanes, tal como

[24] *Op. cit.*, pág. 45.

[25] *Op. cit.*, pág. 65.

[26] *Op. cit.* pág. 25

[27] Id. pág. 332.

acontecería con la totalidad de las observaciones documentadas que se harían hasta 1822 [28], lo que confirma nuestra tesis sobre la vigencia de una preferencia territorial marcada por las comarcas costeras que corren entre la bahía Laredo y el cabo Vírgenes. Pero, al propio tiempo, sugieren cierta territorialidad, como habrá de verse más adelante, de manera tal que los grupos avistados por Byron y Córdoba en distinta época sobre idéntica área debían integrar la parcialidad oriental (sudoriental) de la etnia, en tanto que los observados y tratados por los franceses correspondían al que podríamos llamar grupo o parcialidad central (central sur). Si, además, se tiene presente que, al parecer, en la cuenta de Córdoba faltaban las mujeres (lo que no deja de ser curioso), cuyo número debía ser semejante o cercano al consignado, y que, también, es razonable pensar que en cada oportunidad había uno o más grupos de indígenas desperdigados tierra adentro, debe concluirse que la cantidad observada en el distrito correspondía únicamente a una parte de la población aónikenk.

En segundo término, es posible que para la época (1764-1785) y hasta los primeros años del siglo XIX, la población total se mantuviera dentro de los rangos prístinos, esto es, que fuera todavía del orden de a lo menos dos millares de almas, pues habiendo sido hasta entonces los contactos con foráneos de carácter esporádico y fugaz, no se habrían dado las condiciones para la trasmisión de enfermedades que resultaran epidémicas para los aborígenes y, por lo tanto, con consecuencias de disminución poblacional en grado de importancia.

La siguiente serie de estimaciones numéricas corresponde a los contactos establecidos entre navegantes y misioneros con los naturales durante el lapso corrido entre 1826 y 1838. En efecto, el capitán Robert Fitz Roy calculó en 1833 el número total de los que habitaban al sur del río Santa Cruz, en alrededor de 1.600 personas[29], pero en seguida hizo una descripción pormenorizada de los grupos indígenas -probablemente basada en datos suministrados por el capitán lobero William Low-, que de primera resulta engañosa, ya que da a entender que la población total de la etnia montaba por sobre las 2.000 almas[30]. Poco tiempo después, los misioneros norteamericanos William Arms y Titus Coan estimaban, en un cálculo más acucioso, entre 700 y 1.000 el conjunto de la población aónikenk, que posteriormente el segundo dejaría en el millar [31]. Por fin, ratificando esa estimación, Dumont D'Urville recogió en puerto Peckett la información que le fue suministrada por Johann Niederhauser, un suizo que había permanecido algún tiempo entre los indígenas, de ser éstos "alrededor de unos mil", según su observación sobre el grupo más grande de

[28] En el año indicado el capitán mercante norteamericano Benjamin Morrell recaló en la ría de Santa Cruz, y en una excursión de conocimiento por los alrededores (probablemente por la ribera sur) encontró y trabó contacto con una banda de alrededor de 200 hombres (*A narrative of four voyages to the South Sea, North and South Pacific Ocean, Chinese Sea, Ethiopic and Southern Atlantic Ocean, Indian and Antarctic Ocean from the year 1822 to 1831*, J.&J. Harper, New York, 1832, págs. 46, 47.

[29] *Op. cit.*, tomo III, pág. 155.

[30] Id. pág. 152. La cita pertinente es la siguiente: "Cada grupo [eran cuatro] cuenta unos cuatrocientos adultos y una proporción algo mayor de niños; el número de mujeres es tres veces mayor que el de hombres. Cerca del Estrecho de Magallanes se han visto acampar juntos, por poco tiempo unos 1.400 patagones; pero generalmente hay en esa cercanías una horda de unos 400 individuos adultos".

[31] Arms y Coan, *op. cit.*, pág.146; Coan, *op. cit.* págs. 171y 190.

patagones que viera reunidos alguna vez[32] [33] (Figs. 9 y 10).

A la vista de datos tan discrepantes como son los de Fitz Roy respecto de los de Arms, Coan y D'Urville, los pertenecientes al hidrógrafo inglés aparecen como equívocos, pues, en verdad, no guardan concordancia con ningún otro antecedente contemporáneo y deben ser recibidos con reserva. Interpretándolos, para ajustarlos a los otros datos conocidos que ciertamente son más fidedignos, rescatamos la cantidad de 1.600 para el total y la de 1.400 que se menciona para una junta excepcional, y que concuerdan entre sí, con lo que tanto una como otra se habrían aproximado a la realidad aceptable para la totalidad de la etnia durante el tiempo en que se realizaron las correspondientes observaciones y estimaciones.

Valorizamos especialmente las cifras aportadas por los misioneros, que fueron el resultado de sus conversaciones con Santos Centurión, cristiano que vivía entre los indígenas y había adoptado sus costumbres, y que gozaba de cierto predicamento entre los mismos. No obstante las dificultades para entenderse mutuamente, los antecedentes así obtenidos dieron cuenta bastante ajustada sobre la individualización de los grupos y respecto del probable número de personas que los componía, que aquellos elevaron al millar.

Si a lo menos parte de las cifras precedentes correspondieron en su momento, no a una observación general ocasional, sino a un cálculo más afinado, habría que aceptar como cosa necesaria la probabilidad de un fenómeno de reducción poblacional en un plazo relativamente breve. ¿Cuál pudo ser, entonces, la causa de esta disminución manifiesta?

Es evidente que para la época de que se trata, en particular a contar de la segunda década del siglo XIX, cuando comenzaron a hacerse frecuentes las recaladas de los loberos y mercantes en la bahía de San Gregorio y, por consecuencia, a aumentar las posibilidades de contagio, los vírgenes e indefensos organismos indígenas estuvieron expuestos como nunca antes a las patologías foráneas, en especial a la temida viruela.

Arms y Coan constataron durante sus semanas de permanencia en San Gregorio (noviembre 1833-enero 1834), la existencia de enfermedades pulmonares entre los aónikenk y también supieron del temor de ellos por la viruela, señal clara ésta de haberse registrado entre los mismos la enfermedad[34]. Pero es George Catlin quien explicita el punto al dar cuenta de la ocurrencia de una epidemia mortal, noticia surgida de la observación de cicatrices faciales en el jefe del grupo que conociera en puerto Peckett en 1856: "...me contó que hacia 1812 o 1815, según pude averigüar, esa horrible enfermedad fue contagiada a su pueblo por algunos hombres blancos en la costa, que estaban vendiendo ron y whiskey y otras cosas a los Indios, y que más de la mitad de la grande y poderosa tribu de los Patagones fue destruida por ella" [35]. Posteriormente, el naturalista Robert O. Cunningham constataría, durante su permanencia en el territorio magallánico entre 1866 y 1869, evidencias de la ocurrencia de la temible enfermedad y sus consecuencias, en época

[32] *Op. cit*, pág. 163.

[33] Dejamos de lado, por ser parciales, otros dos datos de la época: uno debido a Morrell, quien en 1823 avistó unos 200 indígenas a caballo en bahía Laredo (*op. cit.* pág. 84), y otro de Bourne, quien estimó en un millar de personas a la banda con la que se encontraba (1849), número que debe considerarse exagerado.

[34] *Op. cit.*, págs. 1136 y 145.

[35] *Episodes from Life Among the Indians*, University of Oklahoma Press, Norman, 1959, pág. 109.

anterior indeterminada[36].

Aunque pavorosa la magnitud mortal de la epidemia, la misma no debería ser puesta en duda, si se tiene en cuenta lo acontecido en circunstancias parecidas con otras etnias aborígenes de América, Australia y Nueva Zelandia[37].

Debe añadirse, también como factor de disminución poblacional, las luchas intestinas cuya ocurrencia podría situarse temporalmente entre fines del siglo XVIII y la segunda década del siglo XIX. De acuerdo con la tradición recogida por Lista y Moyano, tuvieron lugar combates intensos entre los indios de la zona del valle inferior del Gallegos, que concluyeron con la muerte de gran cantidad de ellos en la vecindad del paradero de Wer (Guer-Aike)[38]. No está claro, con todo, si tales luchas fueron propiamente intestinas o si se debieron al enfrentamiento de los tehuelches australes con los boreales que habrían incursionado al sur del río Santa Cruz.

He aquí, pues, la razón que explica de modo fehaciente la notoria disminución de la población aónikenk a una cantidad que hacia 1820-40 no debía bajar del millar de individuos, ni tal vez superar en mucho el millar y medio.

Cabe, ahora, hacer algunas consideraciones sobre la existencia de parcialidades tribales entre los aborígenes, circunstancia que sugiere la pervivencia de una forma de territorialidad atenuada.

La primera referencia documentada es indirecta, y procede del ya mencionado Morrell que hizo varios viajes por el Estrecho durante los años de 1820. En uno de ésos, ocurrido en 1826, fondeó con su goleta en puerto Peckett, desde donde emprendió una excursión por el interior, encontrándose durante su curso con un grupo aborigen con el que estableció una relación amistosa, y que lo acompañó en su retorno hasta bahía Oazy. Morrell pudo advertir allí la inquietud que se despertó entre los indígenas por causa de la permanencia prolongada en el paraje, ante el temor de ser sorprendidos por otra banda de las que merodeaba habitualmente más hacia el oriente de aquel lugar, lo que sugiere tanto la vigencia de una subdivisión grupal, como el ejercicio de un uso territorial preferente[39].

El siguiente informante es Fitz Roy, basado en los dichos de Low, quien había llegado a conocer bastante a los indígenas. Así, afirmó taxativamente que éstos "se dividían en cuatro grupos, cada uno de los cuales tiene su territorio propio, si bien mal definido. Cada grupo tiene su jefe o cacique, pero todos hablan un mismo idioma y son evidentemente subdivisiones de una misma tribu. Cuando les conviene mutuamente, se reúnen todos en un punto dado; pero si el alimento escasea o se originan reyertas, cada grupo se retira a su propio territorio. De vez en cuando un grupo invade los terrenos de caza de otro y se origina un combate"[40].

Y en otra cita complementaria, el ilustre navegante agrega: "Mr. Low considera que los naturales que moran al Este y norte de la Primera Angostura no son de la misma tribu

[36] Cfr. *Notes on the Natural History of the Strait of Magellan and the West Coast of Patagonia*, Edinburgh, 1871, pág. 149.

[37] Alfred W. Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, 1988, pág. 46.

[38] Vid. Lista, *op. cit.*, (1894) pág. 44, y Carlos M. Moyano, *Viajes de exploración a la Patagonia*, págs. 134-136.

[39] *Op. cit.*, págs. 248 y 249.

[40] *Op. cit.*, III, pág. 152.

[banda] que la que generalmente frecuenta las inmediaciones de Bahía Gregorio, con quienes, dice él, están frecuentemente en guerra. Cree también que los que habitan más al oeste, cerca de los golfos de Otway y Skyring, constituyen otra subdivisión"[41].

Coan y Arms, a su turno, obtuvieron también noticias sobre la existencia de grupos diferenciados. De partida, sus informantes distinguían entre "indios buenos" e "indios malos", siendo los primeros los aónikenk o "indios de Santa Cruz", y los malos, el grupo mestizo que habitaba la comarca del istmo de Brunswick (*los supalios*)[42]. Aquéllos, a su vez, estaban divididos en tres grupos, uno dirigido por el "gran jefe" Congo[43] (Fig. 32), a quien inclusive se le reconocía una especie de primacía sobre el total de la etnia; otro, que obedecía a la india o "reina" María, y un tercero que al tiempo de la información se hallaba vagando por tierras del interior y sobre el que no se dio otra referencia[44].

De todos estos antecedentes, es posible establecer para los aónikenk de la época que interesa una subdivisión en cuatro grupos, cada uno de los cuales tenía un derecho preferencial de uso sobre determinado territorio: a) el grupo oriental, cuyo solar se extendía de este a oeste entre el Atlántico y la primera angostura del Estrecho, o, inclusive, hasta bahía Santiago, poco más o menos, y desde la costa de ese canal hasta más al norte del río Gallegos (¿hasta el Coyle tal vez?). Integrantes de esta parcialidad habrían sido los indígenas avistados en distintas épocas por Areyzaga, Ladrillero, Sarmiento y compañeros, Bulkeley, Byron, Carteret, Wallis, Córdoba y Low. De los mismos debieron ser los captores de Bourne, en 1849, que obedecían al jefe que aquél bautizó con el curioso nombre de Parosilver[45]; b) el grupo central, que señoreaba preferentemente el sector litoral fretano que se extiende entre las bahías Santiago y Oazy, y el territorio que se extendía hacia el interior comprendiendo los campos de Dinamarquero, Ciaike, Gallegos Chico y valle medio del río Gallegos. Tal vez fuera éste el contingente numéricamente más importante, a juzgar por los testimonios de tantos observadores (Sarmiento en 1580 y 1584, Hernández, en 1587, los capitanes mercantes franceses Harington y Carman en 1704, Bougainville y compañeros más tarde, los mercantes norteamericanos e ingleses de comienzos del siglo XIX, y también Low, King, Fitz Roy, Arms y Coan); c) el grupo occidental, cuyos lares comprendían las comarcas que se extienden entre puerto Peckett y el río Verde en el mar de Skyring, y los campos llanos del norte de la península de Brunswick. Hacia el septentrión, debieron pertenecer a su jurisdicción los campos de la laguna Blanca y El Zurdo hasta el valle superior del Gallegos y las comarcas allende este río. La presenciá indígena está acreditada en este distrito por los testimonios de Morrell, D'Urville, Gardiner, Williams, Philippi, Passolini, y por las notas oficiales de los gobernadores de la colonia de Magallanes correspondientes al período 1843-1850; d) un cuarto grupo, el más difícil de identificar -si es que en verdad existió alguna vez-, debió ocupar terrenos situados

[41] Id. pág. 196.

[42] *Op. cit.*, págs. 132 y 134.

[43] Este indio principal es el mismo que D'Urville denominara Kongre o Konger, dejando en su obra una semblanza sobre el mismo (págs. 152, 155 y nota 66), amén de un excelente retrato en atuendo guerrero, confeccionado por el pintor E.Goupil. Posteriormente, en los documentos chilenos se le nombraría Huisel y en los ingleses, Wissale.

[44] Esta mujer, mestiza de blanco e indígena al parecer, tuvo reiterado trato con los marinos ingleses, a los que debería buena parte, sino toda la fama histórica (Cfr. King, I, págs. 113-115, y Fitz Roy, III, págs. 197 y sgts.).

[45] *Op. cit.*, pág. 47.

hacia el interior del país aónikenk, ultra río Gallegos, sobre los valles medio e inferior del Coyle. Pero ello es apenas una conjetura, pues no hay más referencia que la dada por Coan y Arms, por cierto muy vaga e insuficiente.

Si este cuarto grupo nunca tuvo vigencia como expresión de la subdivisión grupal aónikenk, habría que convenir en que se trató de una referencia al curioso contingente mestizo nombrado "supalio" por los ingleses y "guaicurú" por los habitantes de Punta Arenas, que habitó durante su breve vigencia temporal en los alrededores del istmo de Brunswick, desde Cabo Negro a puerto Peckett, y sobre cuyo origen y características nos extendemos más adelante.

Los límites territoriales intraétnicos precedentemente consignados son aproximados (circunstancia que se avala con el testimonio de Fitz Roy), y, salvo el caso de los frentes litorales fretanos, están completados a nuestro solo arbitrio sobre la base de apenas algunos indicios etnohistóricos.

Por otra parte, más allá de su imprecisión, tales límites debieron ser bastante laxos y hasta acomodaticios en lo tocante a la posibilidad de utilización económica recurrente de los correspondientes territorios, de manera tal que, como consta, los indígenas los sobrepasaban con harta frecuencia. Para el caso, basta mencionar a Huisel, de indiscutida pertenencia a la parcialidad central, a quien se le vería en San Gregorio, como hacia el interior, y en bahía Oazy, Fuerte Bulnes y Punta Arenas, en lo que podía ser una prueba de lo atenuada que era la territorialidad grupal hacia la época 1840-1850.

Queda por ver -y tal vez nunca podrá saberse con certidumbre- qué sucedía con otros terrenos de caza situados hacia el occidente, el noroccidente (valles interiores de Ultima Esperanza y distrito austral del lago Argentino), y el norte, fronteros o aledaños al Santa Cruz, que, se nos antoja, podrían haber sido una suerte de *res* común, de indistinta ocupación temporal para fines cinegéticos y de recolección[46]. Sí, en cambio, hay constancia de la presencia indígena en terrenos boscosos de la costa oriental de la península de Brunswick. En efecto, en lo que parece haber sido una excepción al presunto tabú que vedaba la presencia de los cazadores esteparios en los campos forestales (monte espeso), se cuenta con una evidencia gráfica correspondiente a 1838 que muestra a un grupo de aóni-kenk en un sector boscoso tan austral y de difícil penetración a la sazón como era la comarca del río San Juan (el Sedger de los mapas antiguos), y que debe explicarse únicamente por la extracción de varas de canelo (*Drimys winteri*), naturalmente rectas, resistentes y con "perchas" regularmente dispuestas a lo alto, muy a propósito para su empleo en los toldos[47], pues madera para combustible la tenían a mano los indios más al norte, en la comarca de Cabo Negro, entre otros sitios forestados (Fig. 11).

Nuevas y reiteradas pruebas de presencia en ambientes naturales, aparentemente ajenos a los propios esteparios como eran estos terrenos de espesura forestal litoral, se dieron a partir de 1843, tras el establecimiento permanente de una colonia chilena en punta Santa Ana, lo cual pone de manifiesto que la mentada prevención por ese ambiente pudo ser motivada tal vez más por una razón de comodidad que por obedecimiento a un tabú. En efecto, de haber sido así, no habría otra razón para tal práctica que la de evitar la marcha sobre terrenos que la dificultaban y la hacían penosa y demorosa en extremo (especialmen-

[46] Bourne da una referencia imprecisa sobre la concurrencia de distintas bandas a comarcas preandinas en plan de captura de caballos baguales (*op. cit.*, pág. 149).

[47] El dibujante Le Breton, de la expedición de Dumont D'Urville, registraría la escena para la historia.

te para los caballos cargados con la impedimenta doméstica), pero que, de cualquier manera realizaban en casos de conveniencia o necesidad imperiosas, como debieron ser los casos documentados. En este respecto, resulta sorprendente la rapidez con la que los aónikenk oliscaron y descubrieron el asentamiento extraño, en lo que no sin razón reputaban como territorio de su pertenencia, según se advierte por la molestia manifestada por el jefe Huisel al gobernador Pedro Silva, del fuerte Bulnes, al preguntarle "por qué había venido a poblar sin haberle avisado a él"[48].

b) **Los guaicurúes**

En el distrito central del territorio magallánico, como se ha mencionado en la descripción del país aónikenk, la existencia de los mares interiores de Otway y Skyring, contiguos a la tierra firme de Patagonia, permite la concurrencia geográfica de dos ambientes naturales diversos: el mundo marino húmedo del occidente y el mundo estepario semi árido del oriente, circunstancia de la que derivan interesantes implicaciones ecológicas. Allí también, como consecuencia, en el curso de los cuatro o cinco milenios que precedieron a nuestra era confluyeron dos grupos humanos diferenciados étnica y culturalmente: los cazadores-recolectores de tierra adentro y los cazadores-recolectores marinos, quienes al establecer contacto entre sí generaron una secuencia de relaciones que fueron de signo pacífico, cuando las mismas se estimaron de mutuo interés, pero que asumieron ocasionalmente un cariz de violencia al producirse acciones agresivas entre grupos de ambas etnias.

Los antecedentes históricos dan cuenta de la aversión y desprecio con que los aónikenk miraban a sus vecinos kawéskar, considerándolos en un nivel inferior al propio, en lo que parece haber respondido a una tradición conductual muy antigua. Así, muchas veces los encuentros tuvieron como propósito la captura o la compra de indígenas canoeros, generalmente mujeres o niños, para su empleo en ocupaciones serviles o en funciones chamánicas[49].

Si tal pudo suceder en un momento de la historia común, el misionero Gardiner durante su breve estadía en puerto Oazy en 1842 recogió la información de que por entonces aquéllos eran bien acogidos, aunque sus canoas eran invariablemente destruídas para evitar su retorno. Incluso supo que los mismos canoeros procedían así al arribar a la costa del país aónikenk[50].

Pero, en algún momento histórico, hacia los comienzos del siglo XIX, el trato interétnico originó un proceso de relación *sui generis* que derivó circunstancialmente en la formación de un grupo mestizo con hábitos de vida y cultura que lo aproximaban a la propia de los aónikenk. Conjeturando, este grupo pudo originarse por las permanencia en tierra firme de algunas mujeres kawéskar compradas o raptadas por los aónikenk, junto a sus hijos, fruto a su vez de uniones fugaces con los adquirentes o captores.

[48] M. Martinic, La política indígena de los gobernadores de Magallanes, 1843-1910, *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 10, Punta Arenas, 1979, pág. 12.

[49] La presencia histórica ocasional de canoeros entre los aónikenk está documentada en los testimonios de Fitz Roy (1932, III:198, 199), Cox (1863:151, 165), Gardiner (c/1842), Rogers (1879:105), Moreno (1969:263), Dixie (1879:66), Schmid (1964:144), Spegazzini (1884:235 y 237) y Escalada (1950:101).

[50] *Op. cit.*

Así entendido, cobra sentido el aserto de Gardiner en cuanto que los aónikenk buscaban "aumentar la población de su propia tribu".

Tal circunstancia, prolongada en el tiempo, habría permitido hacer de ellas el germen nuclear de un grupo paulatinamente entremezclado y con nuevos aportes sanguíneos aónikenk, constituído al fin por varias familias.

Como tales, sus miembros debieron sufrir la suerte que ha tocado a los mestizos a lo largo de la historia, o sea, el desprecio de aquella etnia responsable de su generación que se tiene a sí misma por superior, respecto de la otra concurrente al fenómeno. Así sucedió con estos seudo-aónikenk, que recibieron el menosprecio de aquéllos, que los nombraron despectivamente *supalios* o *zapallos*, extraña denominación cuyo significado se desconoce, pero cuyo sentivo peyorativo debiera aceptarse. En un principio, quizás, éstos compartieron por igual los hábitos de canoeros y cazadores terrestres, pero acabaron por preferir o fueron atraídos por los elementos característicos de la cultura aónikenk. Conocieron de esa manera las ventajas del caballo, disponiendo para ello de los animales viejos que les suministraban los indígenas que periódicamente se asentaban en su vecindad, quienes asimismo les instruían sobre su manejo, como lo consignó Charles Darwin, quien obtuvo tal información durante su permanencia entre los aónikenk de San Gregorio [51].

De tal manera, asimilados paulatinamente los hábitos propios de esos cazadores, los mestizos pudieron disponer de un ámbito territorial muy restringido para sus desplazamientos nomádicos, que se extendía desde Cabo Negro hasta San Gregorio, y hasta Dinamarquero por el interior, teniendo como punto central de concentración o asentamiento periódico la comarca aledaña a puerto Peckett, en el estrecho de Magallanes. Pero, más allá de alguna similitud en materia de costumbres, la diferencia física entre unos y otros era manifiesta a los ojos de un observador foráneo: se trataba apenas de una caricatura del modelo original.

La mejor descripción de su aspecto y hábitos que se posee sobre este raro grupo mestizo, la debemos a oficiales y supernumerarios científicos de la expedición de Dumont D'Urville, que los observaron detenidamente durante su estadía en puerto Peckett en 1838. Así comprobaron que sus integrantes componían "una tribu de una cincuentena de individuos de una raza muy inferior a aquella que nosotros habíamos frecuentado, una especie de parias que parecía habían sido rechazados de toda sociedad con los otros". [...] "A orillas del mar encontré una familia miserable, compuesta por un hombre joven muy vivaracho, una mujer de edad, repugnante debido a su fealdad y suciedad, además de tres niños no menos sucios. Todos estos estaban desnudos y los otros dos no tenían alrededor de su cintura más que malos pedazos de piel. Su cabaña era sólo un enrejado de ramas, a medias cubierto con jirones de piel, que no les podía garantizar sino imperfectamente un abrigo contra las inclemencias del tiempo. El joven hombre parecía bastante reposado, pero la vieja no cesaba de farfullear. Como un verdadero batiente de molino, su lengua no se detenía un instante y su cháchara inagotable tenía la apariencia de un cloqueo perpetuo" [52].

"[...] caímos sobre una tribu de Pecherais, acampada a poca distancia de la ribera N.E. del puerto, al abrigo de una pequeña duna. El campamento se componía de 8 a 10 tiendas, hechas de un simple alero circular. Las pieles, sostenidas por estacas, formaban una especie de cúpula, pero estaban lejos de ofrecer tan buen abrigo como las tiendas

[51] *Viaje del Beagle*, Barcelona, 1983, pág. 276.

[52] *Op. cit.*, pág. 159.

patagonas. También he notado en todas partes una extrema miseria y una inmundicia repelente. La misma vestimenta, los alimentos y los útiles de caza como donde los patagones. Sin embargo, no he visto ni embarcaciones ni útiles de pesca. Algunos caballos pastaban alrededor del campamento dentro de una especie de cercado, formado por árboles raquíticos [arbustos], los únicos que he divisado en estos lugares. Aquella tribu no se diferenciaba de aquella de puerto Oazy, sino por la manera de construcción de las tiendas y por ser el carácter de la fisionomía de los nativos, que no podrán ser confundidos con los Patagones. Existen entonces en la costa de la Patagonia poblaciones de Pecherais que viven de la caza y que ignoran la navegación y la pesca"[53].

"[...] cuando volvimos sobre nuestros pasos, vimos venir hacia nosotros dos indígenas, que al llegar a enfrentarnos nos dieron a entender que su tribu se encontraba muy cerca de nosotros y nos invitaron a seguirlos.

"Efectivamente, a dos o tres tiros de fusil de la ribera encontramos en un pequeño valle, al abrigo de algunos matorrales, un campamento compuesto de seis tiendas. Algunos caballos flacos y escuálidos pastaban alrededor de estas tiendas. Una gran cantidad de perros se abalanzó contra nosotros.

"Era evidente que la gente de esta tribu era totalmente diferente de esos grandes indígenas que ya habíamos visto. Esta tribu se componía de a lo más 50 personas, comprendida una gran cantidad de niños.

"Los indígenas nos parecían mucho más pobres, mucho más miserables y tan sucios como los primeros. Las pieles que cubrían sus tiendas estaban todas agujereadas y hechas tiras. Sus mantos eran viejos, sucios, gastados y apenas se molestaban en cubrirse. Las mujeres no llevaban cinturones y nos parecían así impúdicas. Apenas cubren sus partes sexuales y varias se permitieron tocaciones indecentes.

"Los hombres eran menos grandes y tenían los rasgos menos regulares que aquellos de la otra tribu. Sin embargo, el género del rostro era casi el mismo, salvo la nariz aguileña. Las mujeres eran mucho más pequeñas, tenían la nariz respingada, la boca grande con dientes bellos. Ellas se peinan también el rostro como las mujeres de la otra tribu [...]. La manera de vivir de estos indígenas me hizo pensar que ellos tenían probablemente tanto de los Pecherais como de los Patagones"[54].

Estas citas, que corresponden respectivamente a las observaciones del jefe expedicionario y de los señores Roquemaurel y Gourdin, que sólo difieren en materia de detalles, brindan una idea sobre los aspectos más característicos del grupo de que se trata, noción que valoramos especialmente toda vez que los mismos estuvieron en situación de comparar a las dos comunidades indígenas con las que trabaron relación en la comarca de la bahía de Peckett.

Antecedentes complementarios debidos a Arms y Coan confirman que los mestizos del istmo de Brunswick eran apenas tolerados por los aónikenk, que los denominaban "indios malos", quizá porque tuvieran una índole perversa; éstos, a su vez, los temían y procuraban evitar el encuentro con aquéllos, como bien pudieron comprobarlo los mencionados misioneros.

A propósito, concuerda con su mala fama la ocurrencia del lamentable suceso del asesinato del gobernador de la colonia de Magallanes, Bernardo E. Philippi, y de su

[53] D'Urville, *op. cit.*, pág. 161, nota 78.

[54] Id. id., pág. 162, nota 79.

asistente Villa, acontecido a fines de octubre de 1852, en circunstancia de hallarse ambos de paso por la comarca que aquellos frecuentaban. Posteriores indagaciones permitieron imputar a estos indígenas mestizos la responsabilidad del luctuoso hecho que les daría triste notoriedad histórica [55].

Numéricamente, los guaicurúes (denominación que se generalizaría en esa época) no debieron alcanzar el centenar, según Arms y Coan [56]. En 1838, los franceses, tal como queda visto, los estimaban en una cincuentena. Diez años después, el gobernador de Magallanes, José de los Santos Mardones, daba la cantidad de 29, cifra que debemos entender correspondía a la totalidad del grupo. Por fin, en setiembre de 1854, Jorge Schythe, otro mandatario colonial, los mencionaba como una agrupación no superior a una familia [57]. Todavía algo después, en 1856, el pintor norteamericano George Catlin contó en puerto Peckett una docena de individuos en lo que sería la última referencia específica de presencia de esta gente en dicho lugar [58].

A partir de entonces ya no se les mencionará como un grupo con alguna individualidad y tan sólo habrá referencias esporádicas a personas aisladas de extracción étnica kawéskar viviendo en distinta condición en medio de los aónikenk. En 1863, el explorador chileno Guillermo E. Cox, hallándose a más de dos mil kilómetros del Estrecho, recogería el eco tardío de aquella presencia efímera y la consignaría en brevísima referencia [59]. Finalmente, la ausencia de toda mención a ellos por parte de Schmid y Cunningham, y, en particular, el silencio de Musters sobre la materia, son por demás elocuentes.

Es evidente, entonces, que el que nos ocupa era un grupo mestizo en declinación numérica constante hasta llegar a su extinción en pocos años, lo que afirma el carácter circunstancial y excepcional de su origen: la efímera vigencia del grupo mestizo guaicurú fue apenas un episodio en la historia aónikenk.

Antes de concluir la materia, corresponde abundar sobre la denominación gentilicia mencionada, también conocida por las variantes "guaicures" o "guaicaros" (guaikaros) con la que hacia mediados del siglo XIX se nombró a aquella gente del istmo de Brunswick, y cuya procedencia era ajena al teatro geográfico austral. Esta designación es conocida en la ciencia etnográfica para individualizar a un pueblo de cazadores pámpidos situado en la región nororiental de Argentina, a miles de kilómetros de la Patagonia meridional.

Es claro que surgió casualmente como respuesta a la necesidad de distinguir a aquellos escasos y poco agraciados mestizos de sus esbeltos compañeros de territorio. En la búsqueda de una explicación para el extraño gentilicio, pensamos que el empleo del

[55] Cfr. del autor, *Punta Arenas en su primer medio siglo*, 1848-1898, Punta Arenas, 1988, pág. 79 y sgts.

[56] T. Coan, *op. cit.*, págs. 103, 127 y 171; Arms y Coan, *op.cit.*, págs. 132, 134, 136 y 143.

[57] El Territorio de Magallanes y su colonización, *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, 1855, pág. 459. La referencia precisa es la siguiente: "Al norte, es decir, más allá del Cabo Negro, moran los patagones, que, aunque son de una misma raza, se hallan divididos en varias tribus o partidas, cada una con su cacique, e independientes una de otra. Una pequeña tribu, o más bien una familia, de orijen fueguino misto con patagón (los llamados guaicurúes), solía antes vivir en el contorno de aquel cabo; pero después del atroz crimen últimamente cometido por ellos en la persona de don Bernardo Philippi, se han refugiado bajo la protección de una partida de patagones al mando del cacique Guaichi, i andan con éstos en sus correrías a la orilla del Estrecho, donde jeneralmente tienen su campamento en las bahías de Peckett o de San Gregorio".

[58] *Op. cit.*, pág.111.

[59] *Op. cit.*, pág. 165.

mismo pudo derivar de Santos Centurión, hombre nacido en la banda oriental del río de la Plata y, por lo tanto, familiarizado con el vocablo, quien, a falta de otra denominación mejor habría discurrido aprovecharlo para designar a aquellos infelices.

El explorador Ramón Lista llamó guaicaros a los indígenas canoeros de la costa occidental de la península de Brunswick, que no eran otros que los "huemules" de Fitz Roy y, definitivamente, una parcialidad de la etnia kawéskar. Para este autor el gentilicio pudo ser genérico, pues también lo empleó para nombrar a los aborígenes del fiordo de Ultima Esperanza, mencionando que ese sitio geográfico "es el paradero de invernada de indios Guaikaros o Chonos"[60] [61].

Del hecho histórico comentado, no obstante que circunstancial y temporalmente breve, se ha querido hacer caudal para postular la existencia de una nueva etnia meridional: los *awurwur* o *airre* (aire).

En efecto, Rodolfo Casamiquela, un estudioso de temas etnográficos de la Patagonia, ha planteado en trabajo reciente una curiosa hipótesis con la que pretende revivir a los guaicurúes en la forma de un grupo étnica y territorialmente definido, asimilándolos o confundiéndolos con los míticos awurwur o airre[62].

En la mitología de los cazadores patagónicos, trasmitida por la tradición y recogida por algunos informantes y autores modernos y contemporáneos, se hace referencia a una "semilegendaria parcialidad aborigen", como la definiera Escalada, conocida con las variantes nominativas de *agongures, agourgures, awurwur, aawurwur* o *awurwan, aire* o *airre*[63]. Esta habría sido, de acuerdo con la legendaria creencia aborigen (aceptada por autores como Francisco P. Moreno y Tomás Harrington), una parcialidad "fueguina" (canoera occidental o kawéskar) establecida en la tierra firme oriental de la Patagonia, en su sección austral correspondiente a las regiones de Santa Cruz y del estrecho de Magallanes, cuyas características distintivas eran las de ser sus integrantes individuos muy veloces, pues tenían las rodillas vueltas hacia atrás, como los avestruces, y usaban una cola de plumas.

Liberada la información originaria esencial del revestimiento agregado por la leyenda, lo que en el hecho buscaba la tradición de los cazadores patagónicos era individualizar así a los canoeros occidentales que frecuentaron por milenios las aguas del estrecho de Magallanes y canales de la Patagonia. De esa manera lo demostró fehaciente y oportunamente Escalada.

Sin embargo, Casamiquela, recurre a una ingeniosa elaboración, que parte del topónimo *o'orr aiken* u *orten aiken* para denominar a la zona de la laguna Blanca; sigue con la denominación gentilicia *o'orwe* (nombre que deriva de aquel topónimo) para los

[60] Viaje a los Andes Australes, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Buenos Aires, 1896, tomo XLI, pág. 41.

[61] Para el vocablo que se considera, aunque con la grafía "huaicurú", hemos encontrado un significado botánico: "planta medicinal empleada en la curación de disentería y úlceras. Se trata de la denominación vulgar de una hierba plumbaginácea de la flora nativa de Magallanes *(Armeria maritima ssp andina)*. Se sabe también que "guaicurú" es una planta conocida desde antiguo, desde Brasil y Paraguay hasta muy al sur en Sudamérica, lo que permite pensar que su amplio rango de difusión podría deberse a la interrelación de los pueblos cazadores.

[62] Bosquejo de una etnología de la Patagonia Austral, *Waxen*, Publicación Científica de la Universidad Federal de la Patagonia Austral, Antropología, N° 3, Río Gallegos, 1991.

[63] *Op. cit.*, pág. 96.

habitantes del indicado distrito, a los que genéricamente -según afirma- se les conocía como *airre*, con lo que derechamente procura entroncar la supuesta historia con la leyenda. Luego de algunas disquisiciones, el autor concluye: "Por todo lo cual propongo adoptar esta denominación, AIRE, mejor AIRRE, para la etnía canoera que habitaba en la región noroccidental del estrecho de Magallanes, incluidas las costas de la península de Brunswick, externa e interna (al seno Otway), isla Riesco y continental al Norte del seno de Otway, Península de Muñoz Gamero, con límites imprecisos hacia el Noroeste (en donde se TRANSFORMABAN en los alacalufes que hoy conocemos, mayoritariamente radicados en la isla Wellington"[64].

"Lo cierto es que -continúa Casamiquela- el nombre airre era dado por los aonik'enk, recordemos, a los indígenas canoeros que penetraban hasta Laguna Blanca (por lo menos), con lo que por lógica frecuentaban toda la costa oriental de los senos Skyring y Otway, amén del estrecho de Magallanes (entre las longitudes de los 70° a los 71°, que es lo que corresponde"[65].

Hipótesis ingeniosa, pero insostenible, como pasa a demostrarse, siguiendo su mismo ordenamiento. En cuanto a que los indígenas llamaban "Blanca" (O'orr) a la laguna situada en la zona central de la porción terminal de la Patagonia, no es cosa segura ni concordante entre los informantes. Rogers e Ibar, los primeros y únicos que entregan la noticia toponímica no son contestes; en efecto, el primera expresa que la laguna Blanca es denominada así por los indios y baqueanos y deriva el nombre del color lechoso de sus aguas[66]. Ibar, en cambio, es enfático: "Los indios la denominan Laguna Grande"[67]. Tanto uno como otro son informantes serios y veraces, pero nos inclinamos por Ibar, quien por su formación científica debía por necesidad ser más riguroso en la recolección de antecedentes etnográficos y naturalistas. Además, no se ha encontrado hasta ahora, que sepamos, ninguna denominación aónikenk para el mencionado depósito lacustre ni para los paraderos que se ubicaron a su vera.

En suma, a lo menos no hay certeza absoluta como para aseverar que aquéllos nombraran O'orr u Orten aiken a la laguna Blanca, ni menos o'orwe a sus imaginarios habitantes de origen canoero, y si algun hombre tuvieron lo fue, según se ha visto el de supalios para los mestizos que asimilados a sus costumbres alcanzaban hasta las zonas de Dinamarquero y San Gregorio.

Conocemos muy bien el área de que se trata y afirmamos que hubo de ser difícil, sino imposible, para los enclenques canoeros -de suyo malos caminantes- penetrar hacia el interior estepario, recorriendo la treintena de kilómetros que median entre las costas de los mares de Otway y Skyring, para arribar finalmente -no atinamos a comprender para qué- a un distrito donde no podían desarrollar la caza terrestre (si tal hubiera sido la posible causa de penetración), careciendo, como carecían de técnicas eficaces para ello y que eran ajenas a su cultura. Además, ni la tradición ni la arqueología han aportado pruebas sobre tales supuestas incursiones de canoeros.

[64] *Op. cit.*, págs. 61 y 62.

[65] Id.

[66] *Op. cit.*, pág. 60

[67] *Op. cit*, pág. 20.

Así, concluimos, es improbable que éstos hayan alcanzado hasta la laguna Blanca. Y si nunca llegaron hasta allí, menos todavía pudieron ser nombrados airre, por derivación de la característica natural que habría originado la denominación indígena para dicho depósito, lo que tampoco puede comprobarse. Reiteramos, los mestizos del istmo de Brunswick no pasaron de ser más que un episodio circunstancial en la historia de la etnia aónikenk.

4.- *La relación con los navegantes foráneos*

Cuando la vida del pueblo aónikenk se encontraba en pleno proceso de transformación como resultado del uso ecuestre, otra circunstancia de ajeno origen, pero de cercana ocurrencia y prolongada en el tiempo, además, devino concurrente a aquel fenómeno, y sus consecuencias contribuyeron con nuevos elementos al profundo cambio que experimentaba el sentir y el acontecer de los cazadores meridionales: la navegación por el estrecho de Magallanes y la subsecuente creciente relación que se generó entre los tripulantes de las embarcaciones y los aborígenes.

El uso del Estrecho para cruzar de uno a otro océano había declinado ostensiblemente a contar del hallazgo del paso austral del cabo de Hornos en 1616. Esta vía, sin embargo de peligrosa, en especial cuando se la utilizaba de este a oeste, resultó ser al fin menos riesgosa para los navíos (y en todo caso más corta), cuyo historial de adversidades y siniestros llegó a ser bien conocido por los marinos. Tal fue así que el número de barcos que intentó franquear el Estrecho disminuyó bruscamente, hasta cesar por completo a contar de 1720. En el curso de la centuria décimo octava sólo penetraron por esta vía las naves afectadas a las comisiones de exploración científica, tales como las comandadas por Byron, Bougainville, Wallis, Carteret y Córdoba, ya mencionadas, y excepcionalmente por alguna otra embarcación en circunstancias de emergencia, como fuera el caso de la pequeña *Speedwell* de Bulkeley, que no tuvo otra opción salvadora durante el transcurso de un azaroso periplo.

Al cabo de los viajes científicos, ni el mayor y mejor conocimiento hidrográfico obtenido, ni la mejor calidad de los elementos técnicos de apoyo para la navegación de altura con los que se contó a lo largo del mismo siglo, consiguieron superar la ingrata fama que se había ganado el gran canal de Magallanes, el que así tornó a ser abandonado tras el zarpe de la última comisión española (1789).

Corrió el tiempo, hasta veinte o más años, sin que la situación prevista registrara alteración alguna, y sólo en época indeterminada, probablemente después de 1810, comenzaron a adentrarse ocasionalmente algunas embarcaciones por el estrecho de Magallanes.

Se trataba de bergantines y goletas *(schooners)* dedicadas a la caza de pinnípedos, en su totalidad de bandera norteamericana o inglesa, que tras explotar de manera intensiva las costas orientales de la Patagonia y las Malvinas, centraron su actividad sobre los apostaderos existentes en los abruptos y bravíos litorales de los archipiélagos austral y occidental de la Tierra del Fuego.

En el curso de esas cada vez más frecuentes incursiones cinegéticas, algunas embarcaciones comenzaron a explorar las aguas interiores en procura de parajes más hospitalarios, para repostar y entregar algún descanso a sus tripulaciones, circunstancia que familiarizó paulatinamente a capitanes y pilotos con las aguas fretanas. Posteriormente, una vez descubiertos y explotados virtualmente hasta el agotamiento los apostaderos

de pinnípedos de las islas Orcadas y Shetland, y de la península Antártica, parte importante de aquella actividad se trasladó a los litorales del sur y el occidente americanos, con lo que la presencia de naves loberas se hizo más frecuente, especialmente a partir de los años iniciales de la tercera década, con lo que las navegaciones por los mares interiores fueron cada vez más habituales, según se adelantaba en su conocimiento.

Este a su tiempo pasó al dominio de otros capitanes, ahora mercantes, que comenzaron a utilizar la vía de Magallanes para el tráfico marítimo interoceánico, que adquiría mayor desarrollo según lo hacía la creciente expansión económica y territorial de la joven Unión Americana (EE.UU. de América), y, consecuencialmente, en la medida que aumentaban sus intereses de variado tipo sobre las costas occidentales del vasto océano Pacífico[68].

Como resultado directo de ese renovado tráfico, las recaladas en determinados puntos de la costa septentrional pasaron a hacerse obligadas por diversas causas. Entre esos puntos estaban las bahías de Posesión, San Gregorio, Oazy y Peckett, a cuya vera solían arribar habitualmente los aónikenk. De ese modo, lo que para los navegantes pudo y debió resultar siempre atractivo y novedoso, para los indígenas, que retenían en la memoria colectiva la experiencia de más de medio siglo atrás, llegaría a ser algo rutinario, además de igualmente atractivo y siempre provechoso.

Se produjo entonces, un doble condicionamiento que dio periodicidad y estabilidad al intercambio que pasó a establecerse. El de los marinos, que tanto por anteriores referencias o por la propia experiencia fueron al encuentro de los indígenas precisamente donde sabían que éstos podían encontrarse (ayudados quizá inicialmente por sus humos, a manera de muda invitación), y el de éstos, que hicieron más frecuente su presencia en los lugares en los que ocasionalmente podían fondear las naves. Así, los aónikenk agregaron a su preferencia inmemorial por aquellas comarcas litorales, la probabilidad, sino la certidumbre de trabar una provechosa relación con la gente foránea, de cuyo trato generalmente amistoso se poseía noción por la tradición.

Para calcular la importancia y el consiguiente influjo de este contacto sostenido al que hasta ahora nadie, excepción hecha de nosotros, había considerado debidamente, basta con señalar que si entre 1764, año de inicio de los viajes científicos y de apertura del trato entre navegantes y aborígenes, y hasta el comienzo de la segunda década del siglo XIX se han registrado como máximo no más de una docena de recaladas (contándose inclusive los viajes de ida y retorno entre las islas Malvinas y el Estrecho, y la segunda comisión española de 1788-1789), entre 1813, año para el que se dispone del primer registro, y hasta 1850, con el que damos por finalizado el período histórico que nos ocupa, hemos documentado la presencia de alrededor de un centenar de naves (de bandera norteamericana, inglesa y también francesa después de 1830), vale decir en una razón inversamente proporcional: diez veces más naves en menos tiempo, o, lo que es igual, un crecimiento de casi un mil por ciento. Importa señalar que parte de ellas fondeó en alguno de los lugares mencionados antes, para realizar algún trato con los indígenas.

Una prueba de la intensidad de recaladas la dejaría Titus Coan, quien durante su permanencia de diez semanas en la comarca de San Gregorio (noviembre de 1833-enero de 1834) registró la presencia de ocho goletas de su bandera, cantidad importante si se

[68] Cfr. *Historia de la Región Magallánica,* tomo I, cap, VI, del autor, y también, Navegantes norteamericanos en aguas de Magallanes durante la primera mitad del siglo XIX (*Anales del Instituto de la Patagonia*, Cs. Ss., vol. 17, Punta Arenas, 1987).

considera que buena parte del tiempo de su estadía lo pasó por tierras del interior.

Hacia la quinta década del siglo, el tráfico fretano fue variando en composición, haciéndose menos frecuente la participación de embarcaciones afectadas a la actividad cinegética y aumentando el paso de naves mercantes en tránsito, especialmente de bandera norteamericana. Aquella situación respondía a la baja en la intensidad de caza de pinnípedos debido a la disminución de animales, diezmados al cabo de años de captura sostenida; y ésta se motivaba en el auge del territorio de California tras el hallazgo de placeres auríferos. Por cierto, esta alteración repercutió en el trato con los indígenas, que mostró un descenso paulatino en la medida que se produjo la disminución de las embarcaciones loberas, pero ello no hubo de importarles para entonces, a partir de mediados de la década, ya que la reciente instalación de una colonia chilena en la punta de Santa Ana (costa oriental de la península de Brunswick), les brindaba una opción de reemplazo, ahora en tierra firme y con carácter de permanente, circunstancia que a la corta resultaría ventajosa para los naturales, según habrá de verse más adelante.

La frecuencia de recaladas y la perspectiva cierta de intercambio generó en los aónikenk una situación anímica peculiar, casi conmocionante, de la que serían abonados testigos los misioneros norteamericanos Arms y Coan. Cuentan ambos que al avistarse una nave, la noticia corría veloz de boca en boca -"ibarko, barko americana!", o bien, "¡americana barko bono!" (sic)-, motivando un movimiento compulsivo, irrefrenable, de hombres y mujeres, adultos, incluso ancianos, y niños, hacia la costa (Fig. 12).

"Cuando estos indígenas divisan una embarcación que se aproxima a la costa, siempre se encaminan inmediatamente a la ribera, y allí permanecen, aunque estén apurados de hambre y espuestos a la intemperie, sin abrigo alguno de día y de noche...", anotarían en una oportunidad en su diario[69], para agregar en otra: "Nada parece causar mayor alegría a estos hijos de la naturaleza que la vista de un buque"[70].

Pero, sin embargo del evidente interés que manifestaban por el intercambio, los indígenas sabían mantener una compostura sorprendente para quienes, de primera, eran tenidos como gente bárbara. Es muy elocuente, en el caso, lo ocurrido al teniente Louis Maissin durante su recalada en San Gregorio, en 1843: "Durante todo el tiempo que duró esta primera entrevista, admiré la desenvoltura y la fineza de estos indios, la calma con que comerciaban, el cuidado que usaban para ocultar sus deseos, la aparente indiferencia de su actitud ante los objetos que les ofrecíamos. Ciertamente, en todo sentido, la ventaja estuvo de parte de ellos y el hombre civilizado se vio batido, en términos de conducta, por el salvaje"[71].

Es tiempo de explicar el porqué de tal conmoción anímica colectiva, para entender las consecuencias variadas que, con el correr del tiempo, se derivaron de esta prolongada relación mercantil entre aborígenes y foráneos.

5.- *La adopción de bienes, técnicas y costumbres extraños*

Es bien sabido que para la época en que la arribada de naves a las costas fretanas

[69] *Op.cit.*, pág. 120.

[70] *Op.cit.*, pág. 140.

[71] *Communication avec les Patagons*, parte del informe enviado al Ministro de Marina de Francia, fechado en Concepción el 8 de noviembre de 1843 (Manuscrito inédito).

devino un hecho frecuente, en especial en la bahía de San Gregorio, los aónikenk, eventualmente, utilizaban o consumían bienes y productos de origen civilizado, que, según se los conocía eran más y más apreciados. Pero para acceder a ellos era menester el mantenimiento del tráfico con otras etnias patagónicas que incluía, asimismo, la realización de uno o dos viajes anuales hasta remotos lugares situados hacia el norte, en proximidad de los establecimientos hispano-chilenos o hispano-platenses. Ello, es obvio, suponía no pocas molestias y avatares, y demandaba considerable tiempo, meses, en su desarrollo.

De allí que la reanudación de la actividad navegatoria por aguas del estrecho de Magallanes se ofreció como una posibilidad novedosa, que estaba enteramente a la mano y que por cierto los aónikenk no quisieron desaprovechar. Al inicio, hubo de recordarse por los más viejos entre ellos, las amistosas experiencias precedentes de 1764 a 1789, con lo que de partida el ánimo colectivo estuvo favorablemente predispuesto al trato pacífico y beneficioso con extraños.

Veamos ahora qué artículos concitaban el interés de los indígenas en esta etapa de la evolución de su cultura.

Por cierto, no les llamaba la atención solamente aquellas baratijas con las que antaño los tripulantes de las naves descubridoras y exploradoras habían regalado a sus antepasados (cuentas de collar, cintas, pañuelos de color, algún objeto metálico, etc.), pues ahora con el conocimiento acumulado se había despertado su interés por una extensa variedad de productos alóctonos. Por las bebidas alcohólicas desde luego, cuyo gusto y afición habían desarrollado en las libaciones interétnicas durante los viajes al norte de la Patagonia. Para satisfacerlos, los loberos no se anduvieron con remilgos, de allí que el ron y el aguardiente -siempre abundantes en sus bodegas-circularon generosamente entre los aónikenk como medios de pago o de trueque. De gran demanda, asimismo, era el tabaco, artículo al que se aficionaron los naturales luego que aprendieron y contrajeron el hábito de fumar. Por lo tanto, invariablemente, en cada encuentro las transacciones se iniciaban con la demanda de ambos productos por parte de los indígenas.

Había además otros bienes que concitaban el interés de los indios. Así, solicitaban bizcocho o galleta marinera, miel, azúcar, harina y otros alimentos. También herramientas diversas, como cuchillos, tijeras, hachas, limas, formones, etc., amén de clavones de barco y cualquier trozo metálico que les llamara la atención. De igual manera se interesaban por la vajilla, fuera esta de metal, loza o cerámica, en piezas enteras o en trozos, y por el vidrio (botellas) que resultaría un material novedoso y fácil de trabajar para la fabricación de raspadores. Apreciaban los paños y géneros (en especial los de color encarnado), las prendas de vestir, los sombreros y pañuelos y, no podía faltar, una cantidad variada de artículos menores tales como cháquiras, agujas, dedales, monedas, botones de cualquier clase, pero especialmente los de metal, y las cosas más curiosas o increíbles que despertaran su admiración o codicia (guarniciones, mecanismos de armas de fuego, bisagras, tapas de cajas o cajuelas, hebillas de todos los tipos, argollas, trozos de catalejo, partes de reloj, etc. etc). Con el tiempo, quisieron tener y tuvieron armas de fuego -rifles, fusiles, escopetas, pistolas- y, por supuesto, municiones, plomo para fabricar balas y moldes para las mismas, y pólvora[72]. En fin, fue materia de intercambio para los indígenas todo cuanto pudiera ser consumido como alimento, empleado para fines útiles o de ornato, o, simplemente, conservado como una posesión valiosa y, a veces, mágica (amuletos para la suerte).

[72] Cfr. del autor, El uso de armas de fuego por los aónikenk (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol.17, Punta Arenas, 1987).

Trabajos arqueológicos desarrollados de manera sistemática a contar de 1986 en las áreas donde otrora estuvieran situados los principales paraderos del distrito próximo al Estrecho, en especial en San Gregorio y Dinamarquero, han puesto en evidencia una variada gama de objetos metálicos y algunos de hueso (los de madera y cuero o género no han podido conservarse), que permiten confirmar y aun entender mejor la generalmente escueta referencia documental etnohistórica.

Si algunos de tantos bienes eran de consumo inmediato o de uso directo, otros en cambio, fueron requiriendo para su empleo de alguna adaptación, transformación o elaboración que exigió un proceso de aprendizaje no siempre sencillo, siguiendo las técnicas que observaran en los breves contactos interétnicos (con otros aborígenes patagónicos), y que los varones aónikenk procuraban practicar en medio de su natural rudeza hasta adquirir pasables destrezas de manejo o fabricación, llegando con el tiempo algunos de ellos a ser notables artífices. De aquí, entonces, el surgimiento de novedosas actividades artesanales, especialmente en el trabajo de trozos de metal (bronce, cobre), en el que los indígenas, además de utilizar los elementos adquiridos por la vía del trueque (la más usual), discurrieron luego emplear de manera combinada instrumentos propios de su cultura, v.gr. yunques de piedra, adaptados para la fabricación de determinadas formas semiesféricas [73].

Así, andando el tiempo, se fabricaron botones, tachones, cupulitas o pendeloques, cazoletas, discos y tupus, cánulas para pipas, adornos para los cuerpos-base de las mismas, collares, aros, ajorcas, y, va por supuesto, distintos elementos propios del atalaje, etc., enumeración que de suyo pone de relieve la inteligencia y la habilidad de los artesanos indígenas. El norteamericano Benjamin F. Bourne, que vivió un tiempo entre los indios y pudo observar a gusto sus costumbres, dejó para la posteridad una vívida descripción del trabajo artesanal masculino que comentamos y que les acreditaría a los aónikenk una bien ganada fama ultraterritorial, según lo comprobaría el explorador Cox durante su viaje por el país de las Manzanas[74]. Volveremos sobre este interesante aspecto cultural en la segunda parte de esta obra.

De tal manera, creemos disponer de antecedentes suficientes como para aseverar que el surgimiento y desarrollo del trabajo metálico entre los aónikenk como una expresión artesanal, no obstante que elemental y rudimentaria (aunque excepcionalmente hubo muestras de rara calidad), fue, de modo determinante, una consecuencia indirecta del trueque realizado en la costa del estrecho de Magallanes entre navegantes e indígenas.

Indudablemente, la práctica artesanal así someramente descrita y la introducción del hábito de fumar, igualmente mencionada, no fueron las únicas novedades incorporadas al acervo cultural a raíz del trato mercantil que se considera. Deben incluirse, además, como consecuencias del mismo, el aprendizaje del manejo y el empleo paulatino de las armas de fuego para la defensa personal y el ataque, aspecto sobre el que nos ocuparemos con detalle más adelante, y la introducción de usos lúdicos de origen europeo, como los juegos de naipes y de dados, antes desconocidos, a los que los aborígenes llegaron a ser notoriamente aficcionados.

En este último respecto, nuevamente se manifestó la inventiva y la habilidad creadora de los indígenas, al verse obligados a reemplazar con artículos de manufactura

[73] Para mayor información, véase M. Martinic y A. Prieto, Artesanía aónikenk sobre metal a la luz de hallazgos arqueológicos (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol.18, Punta Arenas, 1988).

[74] *The captive in Patagonia or Life among the Giants*, Boston,1853, pág. 97.

doméstica aquellos que eran propios de la cultura extraña, que se deterioraban por el uso, o que por cualquier causa se destruían o extraviaban. Surgió de ese modo una forma de fabricación y de diseño de naipes con evidente sello de originalidad, realizada sobre cuero de caballo, preferentemente, y con signos distintivos que en una curiosa simplificación evolutiva combinaban las figuras características de la baraja española con elementos decorativos propios de la cultura vernácula[75] [76].

Es posible que no se redujera a lo descrito la incorporación de nuevas costumbres entre los aónikenk, como resultado de tan prolongada como fructífera relación mercantil con los navegantes foráneos durante el lapso histórico que se considera. Así, debería aceptarse la introducción de otros hábitos, tal vez menos significativos, pero que de alguna manera contribuyeron a la innovación de la cultura indígena.

En cuanto a los productos ofrecidos por los aónikenk a cambio de los artículos extraños, ellos fueron alimentos como carne fresca de guanaco y charqui del mismo animal o de caballo, también algunas rarezas o curiosidades naturales propias del territorio oriental magallánico, pero principalmente sus manufacturas, en especial las mantas decoradas de piel de guanaco y otros mamíferos de la estepa (chingue, puma, zorro), trabajadas primorosamente por las mujeres, que eran lejos el artículo más cotizado de la producción económica indígena.

Un subproducto de la frecuencia navegatoria se dio con la ocurrencia ocasional de naufragios sobre la costa nororiental del estrecho de Magallanes. La explotación de los consiguientes restos pasó a ser una fuente imprevista, adicional y rica de aprovisionamiento de variados productos de procedencia extraña, que los indígenas aprovecharon concienzudamente, como se ha podido comprobar con los restos hallados en distintos asientos arqueológicos[77].

Así, finalmente, otro factor extraño como fuera la reanudación de la navegación mercante por el estrecho de Magallanes -y su consecuencia mercantil-, concurrió en distinto grado de importancia, pero siempre significante, conjuntamente con el uso ecuestre, a alterar profunda e irreversiblemente, a lo largo de un siglo, la vida y el comportamiento de los aborígenes. Ello, a la corta, generaría una dependencia que resultará insuperable, determinando la aculturación progresiva del pueblo aónikenk.

[75] Véase del autor, El juego de naipes entre los aónikenk (*Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 17. Punta Arenas, 1987) y The Aonikenk Playing-Cards (*The Playing-Card. Journal of The International Playing-Card Society*, vol. XXI, N° 2, november, London, 1992).

[76] En el sitio de San Gregorio se encontró un dado, fabricado sobre cuerno de huemul, que debe suponerse de elaboración indígena, y que como curiosidad muestra en una de sus caras nueve puntos en vez de los seis habituales.

[77] Consta, a lo menos en dos casos, el correspondiente a un vapor desconocido, varado e incendiado frente a bahía Dirección hacia 1855 ó 1856, y el del vapor inglés *Anne Baker*, varado frente a punta Wreck en 1859, el saqueo discrecional de sus cargamentos por parte de los aónikenk, acción que les suministró cantidades de licor, loza, herramientas metálicas y objetos varios.

III.- La cultura del alcohol (desde 1850 en adelante)

1.- *La relación con los establecimientos coloniales*

El progresivo uso o consumo de variados artículos de procedencia no aborigen entre los indígenas patagónicos, se vio estimulado una vez que se fundaron en algunos puntos del enorme territorio establecimientos permanentes que, *ipso facto*, concitaron el interés de aquéllos, que iniciaron sus visitas ocasionales, deviniendo al fin en centros habituales de abastecimiento para los habitantes naturales. Estos establecimientos fueron el fuerte de Nuestra Señora del Carmen, fundado por las autoridades del Virreinato del Plata en 1779, sito a la vera del río Negro, en proximidad a su desembocadura en el océano Atlántico; y Fuerte Bulnes, colonia chilena en la costa oriental de la península de Brunswick, estrecho de Magallanes, fundada en 1843 y refundada en 1848, algo más al norte, bajo el nombre de Punta Arenas. Aunque no compartía las características propias de los mencionados establecimientos, incluimos también, por su carácter de base terrestre, el puesto mercantil instalado por Luis Piedra Buena en 1859, al amparo del pabellón argentino, en el islote Pavón, en el curso inferior del río Santa Cruz.

El primero, por su posición estratégicamente situada en una zona de confluencia de varias etnias, se convirtió en un foco de atracción para los indígenas, tanto que durante setenta años sus habitantes pudieron desarrollar una actividad de relación y comercio ciertamente intensa y, además, en exclusividad. Esta circunstancia se afirmó más si cabe, desde que las autoridades argentinas -el gobierno de Buenos Aires-, iniciaron la práctica de racionar a los indígenas con el fin de mantenerlos mansos y sujetos a su jurisdicción. Así, de manera regular, una vez al año, se les hacían obsequios diversos, entre otros, animales caballares, aguardiente, especies comestibles y de otro género, con gran contentamiento de los beneficiarios.

En lo que se refiere a los aónikenk, habituados ya por el trato interétnico al uso y consumo de productos propios de los civilizados, el que, como se sabe, se daba comúnmente en la región norpatagónica aledaña a los ríos Limay y Negro, también a ellos alcanzó la fuerza atractiva de aquel distante establecimiento colonial. De allí que, cada año, una o más partidas de estos indígenas emprendían por propia iniciativa -generalmente en primavera- el larguísimo viaje, que demoraba muchos meses hasta el retorno a sus tierras meridionales. Pero, también, había ocasiones en que aquéllos eran convocados por el jefe militar de Patagones, para los efectos de proceder al racionamiento de la indiada. La afición archiconocida por los artículos que allí podían obtenerse a través del trueque y la codicia por recibir los obsequios, compensaban lo penoso, prolongado y también lo azaroso de la travesía transpatagónica, que de tal modo se hizo habitual, manteniéndose año tras año.

La ocupación chilena del territorio sudpatagónico, iniciada a partir de 1843 con la erección del fuerte Bulnes en la cima de la punta de Santa Ana (península de Brunswick), alteraría más temprano que tarde aquella relación prolongada entre los aónikenk y el establecimiento argentino del río Negro, al ofrecer a éstos una alternativa de suministro más accesible, no obstante que inicialmente fuera más escasa en cuanto a la variedad y abundancia de los productos que allí podían ofrecerse o adquirirse.

Así entonces, no bien estuvieron enterados de la presencia extraña en el territorio, los aónikenk se dejaron ver, sorprendiendo a su autoridad y habitantes con su mansedumbre y buen talante.

"Esta raza de indios por lo regular de sus formas y bien proporcionadas facciones,

por sus costumbres pacíficas y comportamiento ordenado, parece más dispuesta a la civilización que la generalidad de las tribus salvajes. Lejos de interesarse por objetos de brillo aunque sin valor alguno, sus permutas las hacían por ollas, tabaco, ropa, cuchillos u otros objetos de conocida utilidad. Algunos andan completamente vestidos y es probable que el contacto con los desertores de buques [que] algunas veces se mezclan con ellos haya contribuido a hacerlos mirar con respeto y consideración a los hombres civilizados". Así, con estos conceptos tan ajustados, el piloto Jorge Mabon resumiría el parecer común en Fuerte Bulnes respecto de los patagones, al cabo de los primeros meses de amigable relación y ocasional convivencia [1].

Por cierto, los aónikenk, por su natural pacífica disposición para con los extraños, sumada a su ya prolongado hábito de trato e intercambio con los navegantes, honrarían esa digna tradición al iniciar las relación con estos nuevos habitantes establecidos en su territorio ancestral.

Por consecuencia, bien acogidos desde el primer momento, pasaron del centenar los que arribaron a Fuerte Bulnes, durante los primeros meses de la ocupación, en partidas comandadas por Santos Centurión, cristiano aindiado que como se ha mencionado antes, gozaba de ascendiente entre los aónikenk, y del jefe principal Wisel o Huisel. Entonces, amén de recibir algunos regalos ("cháquiras, tabaco breva, pañuelos colorados, collares, sarcillos para las orejas, sortijas y aguardiente") [2], trocaban asimismo sus pieles y mantas, carne de guanaco y huevos, por distintas especies de su interés tales como azúcar, yerba mate, algunos utensilios y herramientas, etc.

Pero, el buen éxito conseguido en el trato así iniciado con la autoridad y gente del fuerte, estimuló las ansias de los indígenas, los que acabaron demandando mayor cantidad y variedad de artículos de intercambio, ajustados a su interés y necesidades.

"[...] necesito que se me remitan cuatro piezas de Bayetilla lacre, cien frenos para caballos, cien lomillos para ídem, cien pares de estriveras de metal amarillo, cien pares de espuelas para ídem, doscientas argollas de fierro para sinchas, algunas cuentas de mostacilla lacres y blancas, algunas gruesas de cascabeles grandes y chicos, algunas gruesas de dedales amarillos y cien cuchillas de marca mayor cacha blanca, veinte y cinco piezas de huinchas de lana lacre, tres o cuatro quintales de tabaco brevas y el repuesto de víveres que estos hombres han consumido, para que me alcanze a los nueve meses, como ser galleta, charqui, frijoles, harina y aguardiente que es lo que han consumido estos: estas especies que le relaciono y le pido a V.S. son porque ellos mismos me las han pedido para su uso, tanto el Cacique Centurion como Huisel y toda la indiada, para de este modo poder tener a estos bárbaros gratos porque son muy ambiciosos y bastante majaderos en todo, como ha sucedido que la mayor parte de los soldados han tenido que darles sus mantas que trajeron para su abrigo y las mugeres le han dado también sus polleras de bayeta colorada por tal de tener contentos a estos indios porque ellos andan enteramente desnudos y su abrigo es andar arropados con unos cueros de guanaco, así es que si V.S. halla por conveniente esto que me remita estas especies que le relaciono y vendrán muy bien para poder regalar a estos indios..."[3].

[1] Informe fechado en Santiago el 19 de abril de 1844, y dirigido al Ministro del Interior. *En Correspondencia Ministerio del Interior, Intendencia de Chiloé años 1841-1847*, Archivo Nacional, Santiago.

[2] Oficio del Gobernador Pedro Silva, de fecha 7 de mayo de 1844, dirigido al Intendente de Chiloé. Id.

[3] Oficio citado, del 7 de mayo de 1844.

Del contenido del oficio parcialmente transcrito, dirigido por el Gobernador Pedro Silva al Intendente de Chiloé, por una parte se echa de ver la preocupación, sino la aflicción, con que la autoridad chilena consideraba la presencia y demandas de los aónikenk, a los que, era evidente, debía mantener gratos y sumisos, como parte de la política indispensable para garantizar la seguridad del establecimiento; y, por otra, se comprueba la variedad de artículos que concitaban el interés de los indígenas, señal manifiesta de lo arraigado de algunos usos y consumos, cabal expresión de la mutación cultural que se iba dando entre ellos. Haciéndose cargo de la situación, el Intendente de Chiloé, Domingo Espiñeira, haría ver a su tiempo al Ministro del Interior la conveniencia de acceder a lo pedido por el Gobernador de Magallanes, en el bien entendido de que el mantenimiento de una relación amistosa con los naturales era esencial para la tranquilidad y continuidad del establecimiento colonial del Estrecho, aunque ello demandara, como demandaba, gastos que pudieran estimarse crecidos para el siempre exiguo erario público.

Ignoramos si finalmente el gobierno de Santiago satisfizo en su totalidad el pedido del preocupado gobernador, pero, como fuera,finalmente se le fue proveyendo en mayor abundancia con distintos artículos para que pudiera atenderse de la mejor manera posible el adecuado trato con los indígenas.

Esta obligada generosidad a costa de la estrechez congénita del establecimiento colonial, acostumbraría mal a los patagones, quienes en cada arribo creyeron sentirse con derecho a recibir obsequios en abundancia. Se explican de tal modo las preocupaciones que más tarde manifestaría Justo de la Rivera, reemplazante de Silva en el mando del fuerte:

"La mantención y regalo a los indígenas que llegan a esta Colonia no produce por ahora en mi concepto otro bien que el evitar se alarmen y nos den algunos malos ratos pero en cambio se ceba su codicia, y repiten con frecuencia sus visitas, y quizás no estará lejos el tiempo en que no siendo posible satisfacer el interés que los mueve, los mismos medios que antes se han puesto para atraerlos les sirvan de estímulos para procurar por otras vías hacerse lo que hay necesidad de negarles en lo sucesivo. Ellos tienen la idea de que vivimos en mucha abundancia, y desde que advierten variación alguna, puede contarse como seguro, con que ya no nos consideren como amigos; su amistad no pasa más allá de su codicia y la satisfacción de sus necesidades, y su carácter y costumbres están en oposición con la buena fe y la tranquilidad; sus facultades intelectuales marchan en consonancia con las cualidades indicadas. Gratos se les tiene mientras reciben, y en este caso su divisa es ser cada vez más exijentes. Son sin duda Sor. Intendente mas humildes que nuestros Araucanos, pero es una equivocación creerlos mejor dispuestos a dejar sus hábitos y vida errante. Solo a costa de halagos y de continuos gastos podrá conseguirse con el tiempo domiciliar algunos. Suplico a S.S. se fije que digo a costa de gastos" [4].

Y a estas reflexiones, no siempre justicieras para con los indígenas, el temeroso funcionario añadiría más tarde algunas quejas: "[...] sea la distancia y dificultad de los caminos para cargar la comida, o ya lo mal que los había acostumbrado mi antecesor, suministrándoles el alimento con prodigalidad; lo cierto es que nada traen consigo con que sustentarse. Su majadería y exijencia infinitas, la necesidad de gobernarse con tino para con ellos y otras circunstancias que facilmente SS. conocerá, me han compelido en estas ocasiones a proporcionarles algún alimento, del modo más económico y prudente posible..."[5].

[4] Oficio 26 de 30 de junio de 1844, en *Diario de Guerra de Fuerte Bulnes, 1844-1850*, Archivo Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes.

[5] Oficio de 22 de diciembre de 1844, al Ministro del Interior. Id.

De tal suerte comenzaron a manejarse los gobernadores de Fuerte Bulnes con los vecinos tehuelches, halagándolos y obsequiándolos, obrando ora con largueza excesiva o con avaricia, a fin de tenerlos quietos en tanto procuraban ganar su confianza y los iban predisponiendo en forma favorable para con el interés político de Chile sobre el territorio, aspecto éste que contaba particularmente, según habrá de verse más adelante. Así también fue estrechándose y haciéndose regular la relación amistosa entre los habitantes de Fuerte Bulnes y los aónikenk, que como quiera que se diera en el tiempo, fue afirmando la vinculación entre unos y otros, haciendo al cabo de pocos años del establecimiento de Punta Arenas el centro de mayor atracción para aquéllos, circunstancia que se manifestó en la disminución de los viajes hacia Patagones, los que pasarían a ser apenas ocasionales. Está visto, además, que al trabarse esta nueva relación entre los chilenos y los indígenas, y al focalizarse en Punta Arenas el principal interés de éstos, consecuencialmente se fue aflojando el trato cuasi tradicional que los mismos mantenían con los navegantes en San Gregorio, hasta cesar con el tiempo y concentrarse toda la actividad de intercambio en la colonia chilena.

En cuanto al tercer establecimiento al que pudieron acceder los aónikenk, éste surgiría más tarde, en 1859, pero por su condición de mera factoría mercantil privada, de funcionamiento irregular, no alteraría de manera sustancial el trato ya firme y regular que para entonces aquellos mantendrían con la colonia de Punta Arenas, y su actividad la comprendemos en aquella que era propia de los traficantes ocasionales a la que se hará referencia más adelante, no obstante la condición de permanente que al fin investirá el establecimiento. De cualquier manera, su influjo sería reducido entre los indígenas, quienes no hallarían en él ni la variedad de artículos ni otros atractivos propios de los poblados establecidos en forma.

2.- *El comercio regular*

a) Con la colonia de Punta Arenas

Con el traslado del asentamiento colonial desde la punta de Santa Ana (Fuerte Bulnes) a la punta Arenosa y orilla del río del Carbón, comarca situada a medio centenar de kilómetros al norte de la fundación original, suceso ocurrido durante la primavera de 1848, se dio un conjunto de circunstancias que, de alguna manera, habrían de influir en el curso posterior que asumiría la relación con los cazadores esteparios.

Desde luego, las características naturales del nuevo asentamiento, Punta Arenas, se prestaban bajo todo punto de vista para el desarrollo de un establecimiento colonial en forma, incluyendo amplios espacios para el pastoreo del ganado, y terreno plano despejado y suficiente por demás para la erección temporal de toldos indígenas, lo que no se había dado en Fuerte Bulnes. El nuevo establecimiento pudo disponer, a poco andar, de ventajas y mayores recursos de toda clase, con una población que creció rápidamente en número, lo que amplió las posibilidades de intercambio con los indígenas.

Finalmente, desde 1847 gobernaba la colonia el teniente coronel José de los Santos Mardones, funcionario competente, enérgico y visionario que en nada recordaba a sus predecesores, y que, por consecuencia, en lo tocante a la política con los indígenas, se manejó de manera diferente que aquéllos. Sin que se resintiera la creciente relación amistosa, de manera progresiva se fue restringiendo la generosidad inicial para con los naturales, acabando éstos por entender la situación o al menos por allanarse al hecho de

que la satisfacción de sus necesidades de bienes alóctonos habría de pasar por la vía del intercambio de productos, máxime si había mayor cantidad de habitantes, los que no se sentían obligados a actuar en plan de donantes y sí en el de adquirentes de los productos indígenas, que podían conservar para su propio uso o bien para una ulterior venta a terceros. Así, la costumbre de obsequiar a los indígenas quedó finalmente reducida a la "esfera oficial" (en el hecho la autoridad colonial) y con el correr del tiempo asumiría un carácter meramente simbólico.

De esa manera, el trueque, como forma elemental de comercio, se fue imponiendo poco a poco hasta hacerse sostenido y habitual. En el sistema que pasó a establecerse en forma regular, los aónikenk ofrecían sus confecciones (mantas o quillangos), que pronto llegó a ser el artículo más cotizado, alguna otra manufactura, amén de pieles de animales y plumas de avestruz; ocasionalmente, también, huevos de la misma ave, y más raramente otros productos naturales ("curiosidades del territorio"). La oferta de los habitantes del establecimiento era, como se sabe, variada, y comprendía una gama de artículos que los indígenas habían ido incorporando a sus hábitos de vida.

Así, el arribo y permanencia de los aónikenk pasó a ser una bienvenida causa de alteración de la monotonía propia del rutinario vivir cotidiano para los habitantes de Punta Arenas. Hasta allí, entonces, llegaban aquéllos varias veces al año, y levantaban su toldería frente a la empalizada, en los terrenos abiertos que existían sobre la margen norte del río del Carbón. Su presencia, por lo común numerosa, pintoresca, colorida y bulliciosa, por la enorme cantidad de perros que poseían los indios, era una razón más que suficiente para provocar conmoción en el tranquilo ambiente colonial. En los primeros tiempos, los aborígenes debieron llamar la atención por su aspecto voluminoso, caracterizado por sus figuras envueltas con sus capas, que destacaban su corpulencia natural y que adquirían imponencia cuando se hallaban montados; por sus rostros pintarrajeados y su incomprensible lenguaje gutural. Pero, en la medida que se les veía con frecuencia, la impresión fue cediendo, aunque siempre la vista de un cazador de las pampas hubo de llamar la atención de los habitantes de Punta Arenas. Por ello, los patagones fueron invariablemente bien acogidos, tanto más porque siempre supieron mostrarse pacíficos y amistosos.

El intercambio que cada visita generaba, tuvo asimismo un temprano sentido económico adicional para la gente de Punta Arenas, pues hubo de servir para iniciar y desarrollar a su tiempo el comercio con las tripulaciones de las embarcaciones que de tarde en tarde solían arribar a la rada de la colonia.

Esta relación de amistad y comercio, beneficiosa para unos y otros, tuvo una inesperada y brutal interrupción al producirse en noviembre de 1851 el amotinamiento del teniente de la guarnición, Miguel José Cambiazo, luctuoso acontecimiento que se convirtió en una orgía de sangre y violencia, que significó la virtual destrucción y despueble del entonces floreciente establecimiento de Punta Arenas [6]. En su transcurso, algunos indígenas de las comarcas del norte que en mala hora se acercaron a la colonia, fueron objeto de la vesania asesina de Cambiazo, circunstancia que provocaría un hondo resentimiento entre los naturales y explicaría en alguna forma su intervención en el posterior saqueo del establecimiento abandonado.

Así entonces, al restaurarse la fundación a partir de agosto de 1852, el nuevo gobernador, Bernardo Philippi, se empeñó, como cosa prioritaria, en reanudar los antiguos lazos de amistad con los patagones, procurando que ellos aflojaran su justificado

[6] Para mayor información sobre el suceso, véase del autor *Punta Arenas en su primer medio siglo, 1848-1898* (P.Arenas, 1988).

resentimiento y se disipara poco a poco la malquerencia que pudieran abrigar para con los habitantes de la colonia.

En consecuencia, cuando retornaron los indígenas -en el caso los guaicurúes-, se les recibió con amabilidad, no obstante que se advirtió que montaban caballos que habían pertenecido al establecimiento. A través de éstos se invitó formalmente al jefe Guaichi a visitar Punta Arenas. Cuando llegó este indio principal, acompañado por su lenguaraz Casimiro y su gente, Philippi extremó sus muestras de amistad para con ellos, quedando al fin convenidos el gobernador y Guaichi, en que el primero visitaría los toldos del segundo, establecidos a la sazón en San Gregorio.

Así las cosas, concluidas algunas ocupaciones que exigían su personal cuidado, Bernardo Philippi salió de Punta Arenas el 26 de octubre, acompañado por su asistente Enrique Villa y por algunos guaicurúes, poniendo rumbo a los aduares indígenas. Tres días después, en la madrugada del 29 y mientras descansaban en un campamento en las inmediaciones de Cabeza del Mar, Philippi y Villa fueron atacados y asesinados por sus compañeros.

La demora en el regreso del gobernador, una vez que se superó en exceso la fecha prevista para ello, alarmó a la población de Punta Arenas, más todavía cuando a esta ausencia se agregó la falta de noticias sobre el paradero del pintor alemán Alejandro Simon y de su acompañante, un relegado de apellido Luna, que se habían anticipado en marchar con idéntico destino al que llevaba Philippi.

Dispuesta la búsqueda por parte del capitán José Gabriel Salas, que asumió el mando interino de la colonia, distintas partidas recorrieron los terrenos comarcanos del Estrecho, entre Cabo Negro y San Gregorio, inclusive con penetraciones hacia el interior, sin que se hallaran trazas de los desaparecidos ni de los indígenas, a los que parecía haberlos tragado la tierra.

Esta circunstancia y la interrupción de sus arribos a Punta Arenas, hizo entrar en sospechas a la autoridad de la misma, en cuanto se refería a la posibilidad de hallarse aquéllos involucrados en la desaparición de Philippi y los demás, lo que condujo a adoptar medidas preventivas de defensa para el caso de algún eventual ataque de los tehuelches contra el establecimiento.

Finalmente, los indios se dejaron ver al promediar abril de 1853, y lo hicieron encabezados nuevamente por Guaichi y Casimiro, oportunidad en que Salas a fuerza de halagos y obsequios consiguió extraer de ellos la dolorosa verdad: los cuatro deparecidos, más tres soldados extraviados en las operaciones de búsqueda, habían muerto, y los responsables eran los guaicurúes. Guaichi, se comprometió entonces a capturar a los miembros del grupo mestizo y a traerlos a Punta Arenas, para que aquí dieran cuenta a la autoridad sobre lo acontecido en las pampas. No obstante esta colaboración ofrecida, Salas y otros integrantes de la plana mayor colonial quedaron con grandes dudas acerca de la exclusiva responsabilidad que se achacaba a los imputados en los crímenes, sospechándose además la responsabilidad de los propios acusadores, aunque en un grado de complicidad difícil de establecer.

En efecto, si como pareciera, de acuerdo con los indicios obtenidos posteriormente, los guaicurúes fueron los asesinos de Philippi y Villa, la duda subsiste respecto de los responsables de las muertes de Simon y Luna, y más todavía de las de los soldados extraviados, pues éstos desaparecieron en comarcas plenamente controladas por Guaichi. De allí que, ciertamente, en algún grado debieron hallarse comprometidos aquél y algunos de su indiada, siquiera como encubridores de los verdaderos responsables de su desapari-

ción [7].

A partir de entonces sobrevino un enfriamiento en la relación que mantenían la autoridad y gente de la colonia con los aónikenk, situación que se hizo más ostensible desde que asumió la dirección del establecimiento el nuevo gobernador, Jorge Schythe, quien los declaró en virtual interdicción para el efecto de cualquier trato mercantil, mientras no se aclarara de modo satisfactorio el asesinato de Philippi y demás desaparecidos.

El lamentable acontecimiento de que se ha dado cuenta fue el único que revistió el carácter de violencia homicida en el prolongado historial de relación entre los cazadores de la Patagonia y la colonia de Punta Arenas y, en general, con cuantos pasaron a asentarse en su territorio. Tal suceso fue, ciertamente, excepcional, y por lo mismo no puede desmentir la tradición de buen comportamiento para con los extraños, que aquéllos habían honrado hasta entonces y honrarían en el porvenir.

Pero cómo, sin embargo de lo ocurrido, los indígenas reanudaron paulatinamente sus vistas a Punta Arenas, no pudo evitarse que, siquiera de manera encubierta, entraran en tratos con sus habitantes. Como la cosa se generalizara, el severo Schythe dictó una ordenanza por la que se prohibía a sus gobernados todo comercio con los indios, más aun si se tratare de adquirir animales que antaño habían formado parte de la dotación colonial; asimismo, quedó vedado el jugar y apostar con ellos, de igual modo que venderles armas de fuego y municiones, prohibiciones que ponen de manifiesto que tales hechos solían darse. Entre los infractores se contó el meritorio herrero alemán Gustavo Hauser, a quien la autoridad sancionó por fabricar puntas de hierro para las lanzas de los indígenas.

Mas nada pudo impedir la paulatina normalización del trato con los tehuelches (circunstancia que éstos facilitaron al entregar a los presuntos asesinos del antiguo gobernador), lo que se dio de forma paulatina a lo largo de 1854, en la medida que el recelo de la autoridad cedía y que, al fin, se fuera olvidando el lamentable episodio en el que los mismos se habían visto involucrados. En comunicación pasada al Ministro del Interior, con fecha 24 de febrero de 1855, Schythe daba cuenta del hecho de haber puesto término a la interdicción de los indígenas y de haber reabierto el comercio con los mismos, por razón del "ansia de la población para continuar sus negocios con ellos". La única restricción que seguiría vigente por un tiempo sería la prohibición de venta o trueque de armas de fuego, pólvora y municiones, por razones comprensibles, pero así y todo, más adelante esos artículos también quedarían liberados en la práctica [8].

Las visitas de los aónikenk recobraron el carácter multitudinario, bullicioso y festivo de antaño, inaugurando un nuevo tiempo de provechosa relación recíproca. En medio del general contentamiento, las mismas se iniciaban, vale consignarlo, con una ceremonia de bienvenida cuya solemnidad agradaba a los indios, y que se haría tradicional.

Advertido el gobernador de la proximidad de aquéllos, salía fuera de la empalizada que cerraba el establecimiento por el costado norte, acompañado de otros funcionarios y de oficiales de la pequeña guarnición, y allí aguardaba a los naturales. Solía ocurrir que también formara un piquete de soldados para mayor lucimiento del acto.

Los indígenas se adelantaban encabezados por los jefes o indios principales, enarbolando una o varias banderas (que se procuraba que fueran chilenas), seguidos de una

[7] No podría excluirse en el caso de Simon, su incurrencia en la ira indígena al intentar hacer algún retrato de ellos, circunstancia que pudo agraviarlos y ser causa de su muerte.

[8] Para entender el temor que podía embargar al gobernador, debe tenerse presente que la población aónikenk excedía a lo menos triplicándola para entonces, al total de habitantes de Punta Arenas, que redondeaba las 200 almas.

multiforme agrupación integrada por el resto de los hombres, las chinas y niños, los caballos y los infaltables perros.

En tanto los tehuelches se acercaban, se hacía en su homenaje un disparo de cañón y luego se tocaba la trompeta, cuyo sonido les encantaba. Más tarde, en 1867, se organizaría una pequeña banda, reemplazándose así el toque solitario por la sonoridad polifónica del conjunto instrumental, con lo que el disfrute admirado de los indios hubo de alcanzar la máxima satisfacción.

Luego, los más importantes entre ellos desmontaban y se dirigían a cumplimentar a la autoridad chilena. Esta devolvía el saludo, estrechando ceremoniosamente la mano uno a uno a los jefes, y en seguida se aprestaba para oir una arenga salutatoria, generalmente breve, que le dirigía alguno de ellos, si sabía hablar en castellano, o bien a través de un lenguaraz. El gobernador respondía al saludo, con la mayor seriedad, afirmando que el o los jefes y los indios eran sus hermanos, y que todos eran bienvenidos a la colonia, y que ninguno sufriría molestias durante su estadía, en tanto que supieran comportarse con moderación. Luego se servía a los indios una copa de aguardiente y éstos entregaban al mandatario los donativos que le traían, valiosos bultos de pieles y confecciones que aquél aceptaba complacido. Esta tradición sería interrumpida a partir de 1875, por el gobernador Diego Dublé Almeida, quien liberó a los indígenas de esa suerte de tributo.

Los oficios gubernativos de los años que corrieron entre 1850 y 1870, mencionan entre los indios principales que habitualmente llegaban hasta Punta Arenas a Huisel, Guaichi, Krim, Gemoki, Sámel, Olki, Carmen y Caile, además del ubicuo Casimiro, todo un personaje singular, según se verá más adelante.

Concluida la parte propiamente ceremonial, la indiada desmontaba. Mientras las chinas comenzaban a levantar los toldos en algún sitio apropiado de la Pampa Chica, lo más próximo al poblado, los indios se entreveraban con los habitantes de la colonia para dar inicio al cambalache (Figs. 13 y 14)

No debe creerse que la negociación fuera cosa sencilla y breve: por el contrario, era larga y fastidiosa. Por una parte, los habitantes procuraban obtener los cotizados artículos indígenas al menor precio posible, y por la otra, los tehuelches deseaban el mejor pago y pedigüeños incansables como eran, pretendían obtener esto y aquello por sus productos. Terminado el trato mercantil o todavía cuando el mismo se hallaba en desarrollo, los indígenas comenzaban a beber licor, acabando todo en una borrachera generalizada, ante la preocupación de la autoridad que hacía redoblar la vigilancia para evitar desórdenes graves, y de la mayoría de la población que en tales circunstancias se apresuraba a ponerse a buen recaudo en sus habitaciones, para escapar a situaciones de riesgo derivadas de las intemperancias de los bebedores. Es el caso de destacar que nunca hubo abusos contra los habitantes, lo que no deja de extrañar tratándose de aborígenes, en particular los hombres, que cuando se violentaban llegaban a grandes excesos entre ellos mismos, a veces con resultados de heridos y muertos.

Todo concluía con algún castigo ejemplarizador (una tunda de palos), si el desorden alcanzaba proporciones, y con la suspensión del suministro de la bebida.

Cabe abundar sobre el comportamiento de los indígenas. Este, se reitera, era por demás satisfactorio para la autoridad, tanto que corrido un año desde la reapertura oficial del trato con los aónikenk, Schythe se refería así a ellos: "no hay, hablando de salvajes, gente más formal, dócil, obediente y sumisa que los Patagones" [...] "En los muchos indios, y entre ellos varios caciques que han venido de muy lejos a verme, he observado

siempre buenas costumbres, formalidad y hasta dignidad en el trato" [...] "Ultimamente hemos tenido a las puertas un campamento de indios compuesto de más de 40 hombres y un sinnúmero de mujeres, niños, caballos y perros; y ni un solo desorden siquiera han cometido en más de quince días de permanencia" [9], y ello, agregamos, que dados como eran a la bebida era harto probable que más de alguno se desmandara en estado de embriaguez. Si así ocurría, la autoridad vigilante actuaba con pronta severidad [10]. Pero, se reitera, lo corriente era un comportamiento tranquilo.

Que tal comportamiento correspondía a una suerte de norma invariable, lo prueba el hecho que años después, en 1864, el gobernador informaría a la misma secretaría de estado en términos parecidos: "Con los indígenas conservamos siempre la mejor armonía. Algunos viven aquí refugiados por causa de las peleas que han tenido con otros en las pampas; se mantienen sin cargo para el fisco y observan siempre muy buena conducta" [11].

Viene al caso mencionar, además, que en muchas ocasiones cuando la visita de los indígenas coincidía con la estadía de naves extranjeras en la rada, o bien que alguna arribara estando aquéllos en la colonia, fue común que se les invitara a bordo para realizar allí sus transacciones, invitación que los aónikenk aceptaban sin hesitar, sabiendo que con seguridad serían también objeto de algún agasajo, sin que nunca hubiera quejas sobre su comportamiento, no obstante que a veces bajaban a tierra completamente ebrios.

El desarrollo de las visitas de los aónikenk a Punta Arenas admitía alteraciones que hacían más interesante la permanencia para su población. Así, en ocasiones, se incluía la realización de carreras de caballos -seguro que acompañadas de apuestas, como era costumbre entre ellos-, y también de bailes, a los que concurrían invitados el gobernador, sus inmediatos colaboradores y la gente común, lo que daba un aire manifiestamente festivo a la presencia indígena.

Por eso, repetimos, para los habitantes de Punta Arenas el arribo de los hijos de la estepa, fuera del provecho económico que de algún modo todos o a la mayoría obtenían del consiguiente intercambio mercantil, ello representaba una bienvenida alteración en la rutina monótona del acontecer cotidiano. Así, tenían en la variopinta multitud y en la algarabía que la rodeaba una distracción que aunque repetida, y dando por seguro más de algún desorden menor, nunca cansaba, llenando de animación el recinto poblado y su inmediata vecindad hacia el norte. No debe omitirse que influía en el general regocijo con que se los recibía y atendía, la buena disposición que casi sin excepción mostraban los aborígenes.

De ese modo, con escasas variaciones, se acogería a los amistosos aónikenk, cimentándose una tradición que perduraría por largo tiempo en la memoria popular, caracterizando a una época y un estilo de vida fronterizo que, al cabo de algunas décadas,

[9] Oficio 182 de 19 de enero de 1856. *Correspondencia Colonia de Magallanes, años 1856 a 1859*, Archivo Nacional, Santiago.

[10] Tal lo comprobaría años después el marino uruguayo Bartolomé Bossi, quien fue testigo de una situación del género. En efecto, así contó en su relación de viaje: "Los cuatro días que permanecimos en la colonia los vimos entregados a una constante embriaguez. En medio de su desorden respetaban sin embargo a la autoridad. Hubo una pelea a cuchillo entre un indio i un chileno, estando ambos ebrios; al presentarse la autoridad el indio se dejó desarmar sin resistencia i concluir arrestado junto con su contendiente. Al día siguiente en que debían partir los patagones dieron libertad al indio para que se fuera con sus compañeros, que ya habían vendido sus cueros de guanaco i hecho una buena provisión de aguardiente. En esta bebida llevaban la causa de sus riñas i muertes en sus tolderías" (*Viaje descriptivo de Montevideo a Valparaíso por el Estrecho de Magallanes i Canales Smith, Sarmiento, Inocentes, Concepción i Messiers*, Santiago, 1874, págs. 21 y 22).

[11] Oficio de 1 de setiembre de 1864, al Ministerio del Interior. Id. id.

el transcurso del tiempo y la evolución social sepultarían en el olvido.

Bajo otro aspecto, cabe puntualizar que el comercio que de la manera descrita se desarrollaba, comprendía por parte de los indígenas, aquellos productos habituales varias veces mencionados antes, tales como mantas, pieles y plumas, y menos comúmente carne de guanaco (sólo en tiempos anteriores a 1848), huevos de avestruz y rarezas naturales, pero además, a contar de los años finales de la década de 1850, animales vacunos. Estos procedían del ganado original de la colonia que se había alzado tras el motín de Cambiazo y el consiguiente abandono del establecimiento, multiplicándose en las comarcas del noroeste de la península de Brunswick (Vaquería del Sur) y de las vecinas a Palomares y mar de Skyring (Vaquería del Norte). Pues bien, los indios habían aprendido a capturarlos, mediante el uso del lazo, lo que hacían principalmente para su venta posterior a la colonia de Punta Arenas, recibiendo en pago un precio que, tras negociación prolongada, les resultaba satisfactorio [12].

De vez en cuando vendían caballos, siempre a buen precio, el que se exigía pagadero en pesos chilenos de plata, que después empleaban en la fabricación de adornos. Inclusive, de manera excepcional, ofrecían a la venta artículos diversos, rescatados de algún naufragio, como sucediera en 1859, con objetos recuperados del vapor inglés *Anne Baker*.

Está visto, de otra parte, que los habitantes de Punta Arenas trocaban o pagaban los suministros de los indios con distintos artículos, cuya variedad aumentó con el transcurso del tiempo: herramientas diversas, que empleaban en sus manufacturas, también trozos de metal (bronce, plata, estaño, cobre o plomo) para idéntico objeto; utensilios domésticos (marmitas, ollas, teteras, etc.), vajilla varia y cuchillería; ropa (calzoncillos y camisetas), botas, paños y piezas de género, pañuelos, sombreros; alimentos (azúcar, harina, arroz, porotos, yerba mate, galleta o bizcocho marinero), tabaco; armas de fuego, pólvora, municiones, cebos, chucherías y quincalla; fósforos, adornos y joyas baratas, monedas y medallas de plata -preferentemente- y de otro metal; licores fuertes, especialmente aguardiente, ginebra y ron (en botellas o barrilitos), artículos estos cuyo excesivo consumo tanto daría que hablar.

Este trato con los indígenas que tuvo su mejor período entre 1855 y 1863, significó para Punta Arenas disponer de un rubro singular de comercio que llegó a ser muy cotizado en el exterior y que, obviamente, le dio su mejor posibilidad, de hecho la única por años, de sustentación económica, permitiéndole desarrollar su propio intercambio con las naves de ocasional recalada, mejorando así su abastecimiento en distintos rubros. Es del caso puntualizar que las actividades productivas libres no existían allí por la época, dada la estructura administrativa y destino de la mal llamada "colonia", que en verdad no era otra cosa que un establecimiento penal militar en el que todos sus habitantes, funcionarios, soldados, relegados en castigo y sus familiares, dependían de la paga y ración que regularmente les entregaba el Estado. Durante estos años, como a lo largo de todo el período que se extendería hasta 1870-71, inicio del tiempo de su viabilidad económica (durante el cual el tráfico de pieles y plumas continuó siendo un ramo de importancia), millares de piezas manufacturadas (quillangos), de unidades de pieles en bruto y de kilos de plumas, con un valor ciertamente cuantioso, aunque imposible de calcular por falta de referencias específicas en los informes gubernativos y, además, porque buena parte de ese

[12] A manera de ejemplo, señalamos que en 1862 el gobernador Schythe compró 9 vacunos a los tehuelches, pagándose por ellos 24 galones de aguardiente, 126 libras de galleta, 7 libras de azúcar, 1 libra de pólvora para fusil y 100 cebas fulminantes (Of. 34 de 11-III-1862, en *Correspondencia* citada).

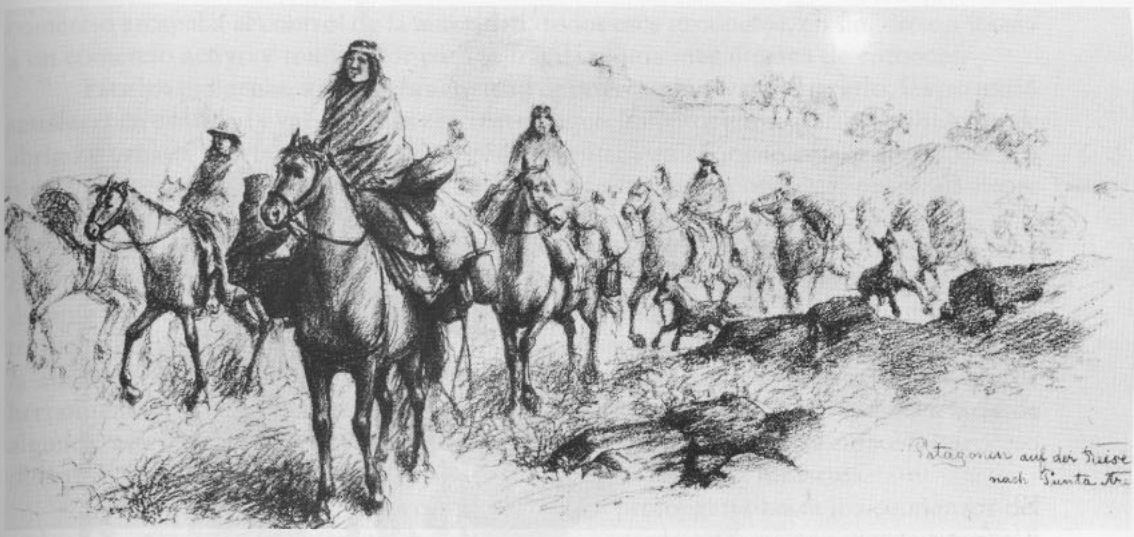


Fig. 13.- Tehuelches en marcha hacia Punta Arenas. Dibujo de Th. Ohlsen en 1883

Fig. 14.- Escena que muestra la compraventa de capas entre indígenas aónikenk y colonos en Punta Arenas. Dibujo de Th. Ohlsen en 1883.

Fig. 15.- Toldo de aónikenk en bahía Santiago. Obsérvese a un indígena bebiendo. Grabado publicado en *The Illustrated London News*, 1869

comercio escapaba al control de la autoridad, todos esos productos, en fin, dieron forma a un comercio activo y tonificador para la frágil colonia magallánica de entonces.

Para los indígenas, a su vez, la actividad de intercambio, vale reiterarlo, les permitió satisfacer en cantidad y variedad sus crecientes requerimientos alimentarios, utilitarios, de abrigo y ornato, y defensivos, en fin, según aumentaba su conocimiento y empleo de los bienes y productos ajenos a su cultura vernácula, que iban incorporándose paulatinamente a sus formas de vida en una etapa transicional de su existencia histórica.

Este trato, además, dada la manera y circunstancias en que se realizaba, con una convivencia periódica con gente civilizada (o al menos de costumbres ajenas), desarrollada durante estancias prolongadas y que para algunos individuos o grupos familiares fue inclusive de meses, debió influir lenta e insensiblemente en los indígenas, permitiéndoles la adquisición de hábitos de vida, de destrezas y habilidades manuales en el empleo de herramientas y oficios (particularmente en el de herrería que debió fascinar a más de alguno), este trato, repetimos, hubo de resultar determinante para el curso del proceso dinámico de mutación cultural en que los aónikenk se hallaban inmersos.

Es claro que la relación mercantil descrita se prolongaría hasta los comienzos del siglo XX, pero sus características variarían de acuerdo con nuevas circunstancias y avatares propios del tiempo por venir, según se verá más adelante.

b) **Con los traficantes**

Corriendo el tiempo hubo de surgirle competencia a la colonia magallánica, a través de la presencia ocasional en las costas de embarcaciones afectadas a la caza de lobos y que, bien provistas *ad hoc* de ron o aguardiente como moneda de cambio, pasaron a efectuar transacciones ocasionales con los indígenas a contar de 1863 (época en que aparecen en informes gubernativos de Punta Arenas las primeras referencias), en lugares como el estuario del río Santa Cruz (Wedell Bluff). Se trató por lo común de goletas procedentes de Puerto Stanley, en las Malvinas, y de Patagones. Al parecer fue cosa habitual que luego de realizada alguna transacción satisfactoria, las partes quedaran convenidas para encontrarse en determinados lugar y tiempo, como ocurriera en 1864 y 1866 en bahía Laredo (estrecho de Magallanes), de acuerdo con los atestados de Waite Stirling y Doroteo Mendoza [13].

Pero, fuera de duda, el puesto de tráfico mercantil que se mantuvo más activo y con carácter de prolongado en el tiempo, fue la factoría erigida en el islote Pavón del curso inferior del río Santa Cruz, mencionada precedentemente, situada justamente en un punto natural de cruce transfluvial a través del cual se vinculaban las dos ramas étnicas de los tehuelches meridionales, australes y boreales. Establecida en 1859 por el capitán lobero argentino Luis Piedra Buena en el referido islote, que le fuera cedido *ex profeso* por el gobierno de Buenos Aires, con el ostensible propósito de comerciar con los indígenas, era en verdad tanto una base *sui generis* que expresaba la soberanía que la República Argentina reclamaba a la sazón sobre el territorio austral, cuanto una atalaya para vigilar los movimientos de los chilenos, que actuaban inspirados por semejante propósito.

A una y otras manos, pues, derivó parte del esfuerzo cinegético y artesanal de los aónikenk, no por causa de alguna particular simpatía, sino porque en esas transacciones se les pagaba con alcohol (aguardiente, ron), producto que se distribuía sin escrúpulo ni

[13] Carta de W.H. Stirling, en T. Schmid, op.cit., pág. 153, y *Misionando por Patagonia Austral 1858-1865*, Bs. Aires, 1964.

limitación alguna, para manifiesta satisfacción de los naturales.

3.- *La afición alcohólica*

Lo expuesto nos lleva a considerar con mayor detenimiento las circunstancias en que se fue produciendo la afición a las bebidas alcohólicas por parte de los indígenas, que devino al fin en un hábito vicioso colectivo, cuyas consecuencias sociales y culturales serían determinantes en la evolución de la etnia aónikenk durante el curso del siglo XIX, y que asumió un carácter tipificador de sus costumbres vitales, tanto como para definir, como lo hacemos, una etapa crucial de su existencia histórica.

Hasta ahora no se dispone de evidencias que permitan asegurar que los aónikenk hubieran conocido alguna bebida fuerte, elaborada sobre la base de la fermentación de productos vegetales, durante el extenso período prístino de su vigencia étnica, pero tal posibilidad no debería descartarse.

De allí que debe atribuirse a su contacto con los europeos en la costa del estrecho de Magallanes tal conocimiento gustativo. En un comienzo, al parecer cuando se les dio a probar vino o licores fuertes, manifestaron desagrado, en especial respecto del primero, prefiriendo en cambio agua en gran cantidad, según lo relatara Philip Carteret [14]. Semejante reacción en lo tocante al vino, la constató Samuel Wallis, durante la visita que algunos patagones hicieron a su nave *Dolphin*.

Pero si tal pudo ser el comienzo, y no hay razón para dudar de la fidelidad informativa, el transcurso del tiempo fue haciendo lo suyo en el aspecto que interesa, entendido el proceso de aceptación del alcohol en la reiterada oferta y degustación del producto. Conjeturamos que así pudo suceder durante el desarrollo inicial de las relaciones interétnicas, en particular con los pueblos de Norpatagonia, que, avanzado el siglo XVIII, tenían una larga experiencia como consumidores de bebidas fuertes, tanto de origen autóctono, como alóctono.

De esa manera, cuando comenzó el trato de los aónikenk con los loberos y navegantes mercantes en la costa de San Gregorio, el rechazo de marras había cedido paso a una amplia aceptación que devino en verdadera avidez, una vez que se generalizó el consumo entre ellos, incluyendo a las mujeres. Cabe así a aquéllos en cierta medida la responsabilidad histórica de la afición alcohólica que manifestarían a poco andar los indígenas.

Se dispone de una buena secuencia testimonial que ilustra sobre la evolución gradual de la dimensión que para la época (1820-1870) había adquirido el consumo alcohólico, y sobre sus consecuencias perniciosas para la etnia aónikenk.

Así, los capitanes King y Fitz Roy fueron los primeros en consignar el hecho. Aquél recordaría especialmente la majadera insistencia indígena durante el curso de las transacciones, que acababa invariablemente en la demanda de aguardiente, remachada con la cansadora cantinela en un castellano pintoresco, ora atribuida a los indios en general: "Bueno es borracho -bueno es- bueno es borracho " [15], ora a la llamada "reina" María: "¡Muy bueno es borracho, mucho me gusta de beber, muy bueno es aguardiente. Dame no más!"

[14] Carta a Mathew Maty, 11-I-1767. En *Carteret's Voyage Round the World 1766-1769*, vol. II, pág. 318. The Hakluyt Society, London, 1963.

[15] *Op. cit.*, vol I, pág. 118.

[16]. Fitz Roy, a su turno, reconocería la afición de los indios por el alcohol, agregando que cuando éstos se embriagaban eran "ruidosos, pero no camorreros" [17], afirmación esta última no tan ajustada a la realidad, si se la compara con los dichos de otros testigos que convivieron íntima y largamente con ellos.

Algo después, los misioneros Coan y Arms, comprobarían la fuerte atracción que los indígenas sentían por el alcohol. En efecto, dejaron constancia en su Diario que aquéllos, al recibir a los tripulantes de alguna nave "sus primeras preguntas son respecto al ron y al tabaco -dos venenos que les han sido administrados por nuestros marinos-, y es tanta la ansiedad acerca de estos singulares estimulantes, que creo permanecerían en la ribera, espuestos a la intemperie de los vientos y tormentas, hasta casi a punto de perecer de hambre, estimulados por la mera esperanza de obtener una copa de aquel licor o un rollo pequeño de tabaco" [18]. Juzgando con severidad algo más adelante a los responsables de la introducción del hábito alcohólico, los calificarían como "Apóstoles de Satanás" [19].

El gobernador Schythe, a su tiempo, consignaría lo arraigado que estaba "el vicio de la embriaguez entre los patagones" [20]. Es harto probable, dado el incremento de la relación colono-indígena que se registraba por entonces, que en ello influyera la introducción clandestina de alcohol en Punta Arenas, cuyo grado era alarmante, y que era realizada por las tripulaciones de las naves chilenas que hacían el servicio de abastecimiento de la colonia (y tal vez también por aquellas de más de una embarcación extranjera de entre las que solían arribar al puerto magallánico), con la obvia complicidad de la gente que allí habitaba. Está claro, además, que esa introducción no estaba destinada al solo consumo local -que no era escaso-, sino también para su empleo en el tráfico con los indios [21]. De esa manera, bien fuera en forma clandestina, bien como medio autorizado de pago, amén de su empleo como elemento de agasajo y obsequio, de cualquier modo los indígenas pudieron acceder con creciente facilidad y frecuencia, y quizá en mayor cantidad, al consumo de bebidas fuertes.

Sin embargo de la provisión que de la manera descrita podían obtener, los aónikenk se dieron maña para obtenerla por su cuenta. Así, al hallarse próximos a la costa del Estrecho durante sus correrías, discurrieron la forma de llamar la atención de las naves que solían pasar, para invitar a sus tripulantes a traficar, lo que debió rendirle de vez en cuando algún fruto. Pero también, no perdieron la oportunidad excepcional que les dieron los ocasionales siniestros marítimos acaecidos por ese tiempo, para conseguir por su cuenta el producto del que ya tanto gustaban beber (Fig. 15).

En efecto, así sucedió con un barco inglés que en 1856 varó en la bahía Dirección, al nororiente de la Primera Angostura.

[16] Id., pág. 134.

[17] Ibid., vol. III, pág. 200.

[18] *Op. cit.*, pág. 112.

[19] Id. pág. 113.

[20] Oficio 182 de 19-I-1856, citado.

[21] Oficios 139 de 30-IV-1855, en *Correspondencia Colonia de Magallanes años 1853 a 1855*, y 177 de 10-I-1856, en *Correspondencia Colonia de Magallanes años 1856 a 1859*, Archivo Nacional, Santiago.

Tiempo después, en 1858, el capitán Allen W. Gardiner, mientras se hallaba en navegación de Punta Arenas a las Malvinas, observó que un grupo de indígenas se ocupaba en saquearla. Años más tarde, en 1885, el explorador Alejandro Bertrand recogería de boca de sus guías la tradición de la arraigada afición de que se trata, consignando en su Memoria: "A las 3 p.m. nos reunimos con los arrieros a orillas del chorrillo del Buque Quemado [en la proximidad del paradero de Kemeruraik], donde acampamos. El nombre del chorrillo se debe a que entre 1855 y 1856 varó cerca de su desembocadura un buque cargado de carbón, que se había incendiado. Del licor se apoderaron los indios patagones, i se dice que data de esa época la gran afición a las bebidas alcohólicas que actualmente tienen" [22].

Si tal obraron entonces aquéllos, mucho más se sabe del provecho que obtuvieron del saqueo del *Anne Baker*, en 1859. Para el caso se cuenta con el antecedente entregado por el misionero Teófilo Schmid, quien fue testigo del reiterado suceso.

"[...] cuando nos acercábamos a Bahía Gregorio avistamos un buque a vapor remontando el Estrecho; los indios descontaban que iba a anclar en la Bahía, por lo que encendieron fuegos y elevaron la bandera chilena con un palo, procurando atraer su atención; pero la nave por toda respuesta a la invitación, enarboló el pabellón británico y continuó su viaje. Según pude averiguar después, era el *Lima*, buque correo que hace el servicio entre Valparaíso y Panamá [y ocasionalmente también con Inglaterra]. Los indígenas se mostraron muy contrariados y ofendidos al ver que seguía de largo. Yo les había advertido que no se detendría, pues los vapores pueden pasar las dos angosturas sin dificultad, pero no dieron crédito a mis palabras. Continuamos entonces nuestra marcha; seguimos errando otros cuatro días y, tras detenernos algunos días en un nuevo paradero, proseguimos hasta la entrada del Estrecho, donde los indios hallaron un buque, naufragado como un mes antes de nuestro arribo. Era un magnífico barco, con casco de hierro, procedente de Liverpool y llamado *Anne Baker*. Gemoki y yo llegamos tarde al campamento, distante una media milla del lugar del naufragio. La mayoría de los indios había llegado al sitio antes que nosotros; acercándose al buque, hallaron mucha bebida en la playa y ahora estaban totalmente ebrios. Algunos llegaron al campamento en ese repugnante estado, mientras otros permanecieron junto al naufragio para seguir bebiendo. Tarde en la noche se supo en el campamento que había estallado una gran pelea entre los indios y que uno se hallaba muerto; algo más tarde llegaron noticias sobre la muerte de otros dos, a consecuencia de las heridas sufridas; otros habían quedado heridos en la cara, brazos y otras partes del cuerpo. Fue una noche terrible y pocos fueron los indios que se acostaron a dormir. En vista del peligro de tanta ebriedad, se decidió abandonar el lugar y seguir viaje al norte, para regresar al punto del naufragio un mes más tarde. Algunos de ellos, empero, se quedaron y nos alcanzaron luego trayendo bebida para los que se alejaban hacia el norte" [23].

Que el atractivo era irresistible, se advierte de esta otra mención, todavía más expresiva que la anterior, referida a una ulterior arribada al sitio del siniestro: "Emprendimos nuevamente la marcha al otro día, esta vez hacia el lugar del naufragio, al que llegamos seis días después. Otra vez se generalizó la borrachera y continuó hasta que abandonamos la comarca; los indios iban a diario en busca de más bebidas, muy abundantes por tratarse de un barco casi enteramente cargado de ellas. Las olas habían

[22] "Memoria sobre la Rejión Central de las Tierras Magallánicas", en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, tomo XI, pág. 251, Santiago, 1886.

[23] *Op. cit.*, págs. 31 y 32.

despedazado completamente el casco desde nuestra visita anterior y gran parte de la carga yacía desparramada por la playa; los nativos se pusieron a acarrear afanosamente cuanto hallaban, apoderándose de géneros, ropa blanca y utensilios de cocina como cacerolas y sartenes, sin olvidar nunca de traer, de paso, una buena dosis de alcohol, cuanto más fuerte mejor. Aunque ebrios, se comportaron más o menos decentemente mientras duró el saqueo; pero una tarde renacieron, repentinamente, sus instintos belicosos: unos procedieron a cargar sus armas de fuego, otros prepararon las lanzas y aquellos que no poseían tales implementos se armaron de un cuchillo en una mano y las boleadoras en la otra. Así equipados, se aprestaron a iniciar la riña; comenzaron a hacer girar las bolas, a blandir cuchillos y apuntarse mutuamemente las lanzas, decididos a matarse o a herirse sin compasión alguna ni preocupación por las consecuencias. Las mujeres, que contemplaban la escena a cierta distancia, empezaron a entonar cantos plañideros mientras los niños, sentados en un montículo que se elevaba detrás de los toldos, miraban como si se tratara de una función especialmente organizada para su esparcimiento.

Veía que algunas mujeres corrían entre los hombres, con un cuchillo en la mano y sujetando con la otra al marido, hermano o pariente, tratando de desarmarlos o disuadirlos de su intento. De pronto y sin más motivo que para iniciarla, dieron por terminada la gresca y se dispersaron, sin derramar una gota de sangre, quizá movidos por las súplicas de las mujeres. Aún así, no abandonaron el campamento hasta haber terminado toda la provisión de bebida disponible [24].

¡Qué infamia cometió el hombre que dio a estos indios, o a sus padres, el primer trago de ese líquido destructor de cuerpos y almas! El vicio de la bebida, la atracción irresistible del maldito alcohol, es hoy la única triste herencia que pasa de padre a hijo y, lamento agregar, de madre a hija; aunque los enferma (pues invariablemente se quejan de dolor de cabeza y de estómago al otro día), no hay nada que los induzca a abstenerse. Cierto es que a veces prometen firmemente no volver a beber; pero la tentación puede más que ellos y vuelven a sumergirse en el abismo degradante en la primera oportunidad. Podría extenderme aquí en muchas consideraciones sobre lo que he observado con respecto a este repugnante hábito, pero lo dicho ha de bastar para comprender usted la clase de dificultades a que debe verse abocado quien quiera enseñar a estas gentes el camino de la verdadera vida" [25].

Tiempo después, durante otra permanencia entre los indios Schmid anotaría escuetamente una nueva ocurrencia de lo que, está visto, era un hecho reiterado: "De allí pasé a Sheaicen, un paradero situado a corta distancia de la serranía de San Gregorio, desde donde la mayoría de los indios emprendió viaje a Punta Arenas, con el principal propósito de obtener una provisión de cognac; trajeron tal cantidad de bebida al campamento que, durante varios días, la embriaguez se hizo general y dio lugar a algunas peleas" [26].

Tornando a Punta Arenas, origen focal del consumo alcohólico, allí las cosas iban de mal en peor en lo que se refiere a la materia: el ingreso y tráfico clandestinos de licores era imparable, no obstante las severas medidas gubernativas destinadas a controlar esas

[24] En noviembre de 1993, miembros del Centro de Estudios del Hombre Austral, ubicaron este antiguo campamento indígena. Allí, corroborando lo relatado por Schmid, se encontraron restos de más de un centenar de botellas de licor, fragmentos de loza y formas metálicas (hierro, bronce, estaño y plomo), algunas conservando sus marcas inglesas originales.

[25] *Op. cit.*, págs. 31, 32 y 33.

[26] Id. pág. 68.

actividades, que incluían la visita de la autoridad a toda nave que arribara a la rada de la colonia, a fin de prevenir a su capitán sobre la prohibición vigente para introducir bebidas alcohólicas.

Paradojalmente, quien así obraba cautelando el bien común en cuanto se refería a las costumbres y salud moral de la población -y no debe dudarse que lo hiciera con la mejor intención- llegaría después a monopolizar en su exclusivo beneficio ese nefasto tráfico, según se le acusaría reiteradamente por propios y extraños [27]. De esa manera, nunca desmentida satisfactoriamente, el gobernador Jorge Schythe fue un agente más, como proveedor directo de los indios, en la intensificación del consumo alcohólico entre ellos, lo que arroja una sombra sobre su memoria, tratándose, como en verdad lo fue, de un funcionario que bajo otros puntos de vista realizó una gestión muy destacable y, todavía, meritoria.

Volviendo al papel que a las naves cabía en el hecho que se comenta, procede ejemplarizar con lo acontecido al arribo de la flotilla española que conducía a la Comisión Científica del Pacífico (fragatas *Resolución y Triunfo*, y cañonera *Covadonga*), que estuvieron en Punta Arenas entre los días 7 y 14 de febrero de 1863. Entonces y no obstante la prevención gubernativa, algunos tripulantes bajaron a tierra con licor en abundancia, con consecuencias lamentables para la población, como lo informaría después Schythe al Ministro del Interior, al dar cuenta del hecho y del consiguiente incidente que se suscitó entre la autoridad colonial y el jefe español, general (almirante) Luis Hernández Pinzón [28].

De esta disponibilidad adicional de alcohol aprovecharon los tehuelches que acertaron a llegar a la colonia en el mejor momento -para ellos-. Los naturales bebieron entonces sin control, tanto en tierra como a bordo, de acuerdo con los testimonios de oficiales navales y de miembros científicos de la expedición, como Joaquín Navarro y Morgado, Mayor General de la Escuadra, y los naturalistas Francisco de Paula Martínez y Saez, y Marcos Jiménez de la Espada [29].

Pocos años después, cuando arreció la disputa chileno-argentina por el dominio de la Patagonia, y, por consecuencia, los aónikenk se vieron directamente involucrados en el asunto, según se verá en seguida, los agentes argentinos usaron del alcohol de manera harto liberal como elemento para conseguir la adhesión de los indígenas a su causa. Para ello basta con transcribir una de las varias referencias que dejó en su Diario, Doroteo Mendoza, en el caso la correspondiente a lo acontecido el 12 de febrero de 1865, en la proximidad del islote Pavón, ocasión en que se distribuyó entre los indígenas armamento y diversos regalos, entre ellos el infaltable licor: "Los indios y las chinas principiaron a beber aguardiente; tanto bebieron, que era media noche y todos estaban sumamente ebrios en sus tolderías. Lo que resultó de dicha chupandina fue que al día siguiente había varios indios mordidos, unos en las manos y otros en las piernas" [30].

Por su parte la autoridad chilena, a su tiempo, contribuyó con lo suyo en el cultivo del lamentable hábito al obsequiar alcohol a los indios, evidentemente con idéntico

[27] Véase al respecto nuestra obra citada *Punta Arenas*... etc., págs. 109 y siguientes.

[28] Para una información más pormenorizada sobre el particular, sugerimos consultar nuestro trabajo "La 'Comisión Científica del Pacífico' en Magallanes (1863), *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 20, págs. 7-18, Punta Arenas, 1991.

[29] Id. id.

[30] *Op. cit.*, pág.31. Otras referencias se dan en las páginas 32, 34 y 35.

propósito [31].

Procede también recordar aquellas referencias debidas al explorador Musters, quien de manera reiterada hizo mención en su obra al consumo alcohólico de los indígenas, señalándolo como un hecho harto común entre los mismos [32].

Por fin, para concluir el punto viene al caso citar el testimonio de Spegazzini, en cuanto que la borrachera era causa de admiración social aun para las creaturas: "...me acuerdo [de] un niñito que un día mirando a su padre en ese estado asqueroso, me decía con fiereza: *¡Yo grande, yo borracho también, y siempre borracho!*" [33].

Corresponde ocuparse ahora de las consecuencias de distinto orden que el hábito y abuso de la bebida acarreó a los aónikenk.

Cabe, en primer término, diferenciar entre la ocasionalidad y la permanencia en el consumo, para conocer y calcular sus efectos.

La primera modalidad corresponde a la forma vigente durante el medio siglo corrido entre 1820 y 1870, caracterizada por el acceso *ocasional* a las fuentes de aprovisionamiento, cualesquiera que ellas fueran. Así, sin tener en cuenta la cantidad de alcohol consumido, siempre se trató de hechos circunstanciales, no obstante que repetidos en el tiempo, que tenían término una vez que se agotaba la provisión de licor o cuando los indios (en el caso de su estadía en Punta Arenas) debían marcharse hacia las pampas.

De tal modo, éstos pudieron ser consumidores habituales, más todavía, ser bebedores excesivos, pero de un consumo momentáneo, ya que al terminarse la bebida disponible entraban en períodos más o menos prolongados de obligada abstinencia.

Distinto sería después de 1870, como se verá más adelante, en que las circunstancias de la relación entre indígenas y colonos hubieron de variar, teniendo como resultado la regularidad o mayor continuidad del abastecimiento alcohólico, que acabaría haciendo de aquéllos -de parte al menos-consumidores viciosos.

En lo tocante a sus consecuencias inmediatas, para el primero de los períodos de que se trata, valorizamos los abonados testimonios de Schmid y Musters que mencionan las riñas con que inevitablemente concluían las verdaderas bacanales u orgías etílicas de los aónikenk, por sobre aquellos de Fitz Roy y Schythe que señalan la moderación conductual de los indígenas, por ajustarse los primeros a la realidad de lo acontecido. En verdad, en esas ocasiones solían producirse enfrentamientos intestinos violentos, que dejaban como lamentable resultado, contusos, heridos y, muchas veces, muertos. Ello, ciertamente, era y sería doblemente pernicioso para la sociedad aborigen. Uno, porque resentidos y vengativos como eran los indígenas, no dejaban de tomarse desquite en la primera oportunidad que se les brindaba (*vid.* Musters), y con ello las bajas aumentaban. Dos, porque de alguna manera tal situación contribuía al decrecimiento numérico del grupo étnico y, además, a su debilitamiento fisiológico, exponiéndolo al ataque de enfermedades de origen alóctono, que podían resultar mortales a la corta o a la larga. Añádanse asimismo las consecuencias morales y se completará el tristísmo cuadro de decadencia que enfrentaba la etnia hacia finales de los años de 1860.

Beodos consuetudinarios con carácter de viciosos no los hubo entre ellos por entonces. De modo excepcional ese calificativo debería darse únicamente a Casimiro

[31] Id. pág. 55.

[32] *Op. cit.*, ver entre otras, en págs. 207, 208, 286 y 287.

[33] *Op. cit.*, pág. 238.

Biguá, cuya personalidad y ubicuidad en distintas circunstancias le sirvieron admirablemente para disfrutar concienzudamente del consumo alcohólico.

4.- *La disputa territorial chileno-argentina y la instrumentación política de los indígenas*

Es sabido que la República de Chile asumió la jurisdicción de los territorios de la Patagonia y la Tierra del Fuego mediante la ocupación efectiva de los mismos a partir del 21 de setiembre de 1843, fecha de la instalación de la guardia inicial de soberanía en la punta de Santa Ana, costa oriental de la península de Brunswick, en el sector central del estrecho de Magallanes. Esta determinación trascendental se había adoptado por el gobierno del Presidente Manuel Bulnes teniendo como antecedente los títulos históricos que el antiguo Reino o Capitanía General de Chile había detentado sobre la región meridional del continente, en virtud de las concesiones otorgadas a los gobernadores Pedro de Valdivia (real cédula de 29 de setiembre de 1554) y Jerónimo de Alderete (real cédula de 29 de mayo de 1555), ratificadas a sus sucesores mediante sucesivas disposiciones confirmatorias de jurisdicción.

No obstante la certidumbre que tenía acerca de los derechos que correspondían a la República, el gobierno de Bulnes abrigó desde un principio algunas prevenciones respecto de un eventual reclamo por parte del gobierno de Buenos Aires, referido a la ocupación realizada y a la ulterior instalación de un establecimiento colonial, teniendo como antecedente para ello las acciones jurisdiccionales que los antiguos virreyes habían desarrollado sobre algunos sectores de la costa atlántica.

De allí que la amistosa coexistencia entre los chilenos recién asentados y los aónikenk, poseedores ancestrales del suelo donde la instalación había tenido ocurrencia, había sido desde un comienzo un asunto de primordial importancia para los primeros. Había en eso una razón obvia de seguridad, pues del trato armónico entre unos y otros debía esperarse la tranquilidad necesaria para asegurar la ocupación, mientras la cantidad de habitantes fuera reducida en comparación con la mayor población aborigen. Pero, asimismo, había una razón de conveniencia política que aconsejaba mantener grata a la indiada tehuelche meridional, ya que se sabía de su antigua vinculación con los fuertes y poblados argentinos del norte del río Negro, circunstancia que debía tenerse en consideración en el caso de surgir una disputa jurisdiccional entre Chile y el país del Plata por las tierras del estrecho de Magallanes. De allí que, por ambos motivos, fue indispensable entablar prontas y pacíficas relaciones con los dueños naturales del territorio.

Tras el arribo del primer grupo indígena exploratorio, en marzo de 1844 se presentó ante la empalizada del fuerte Bulnes un contingente numeroso de tehuelches, capitaneados por Santos Centurión, mestizo "aindiado" [34]. Aprovechando la circunstancia de "cristiano" [35] que éste tenía, así como la jefatura que de facto ejercía sobre parte de los indígenas, el gobernador Pedro Silva pudo entenderse directamente con él y tratar entonces ambos los asuntos de interés recíproco. El buen entendimiento y consiguiente acuerdo se materializó en un curioso documento denominado Tratado de Amistad y Comercio, tal vez sugerido por Silva, donde consignaron los aspectos convenidos. Estos fueron la protección

[34 35] Los términos "aindiado" y "cristiano" eran de uso corriente en las zonas de frontera con los territorios indígenas. Este último adjetivo era sinónimo de hombre de raza blanca o de civilizado; el término "aindiado" identificaba al blanco o mestizo que se marchaba a vivir con los indios y asumía sus costumbres.

mutua, el libre tránsito por el territorio indígena para la gente de la colonia, el comercio igualmente libre entre los tehuelches y el fuerte, y por fin el reconocimiento de la jurisdicción chilena sobre el territorio patagónico, aspecto este de importancia particular para Chile. Respecto de esta materia viene al caso señalar que desde el primer instante de la presencia nacional en la Patagonia austral, los agentes oficiales chilenos pasaron a observar con especial cuidado cualquier manifestación que de algún modo pudiese significar desmedro para la soberanía del país sobre la región meridional americana. Naturalmente, una vez que por el trato con los indios se conoció el grado de relación que éstos mantenían con la autoridad de Carmen de Patagones, surgió el consiguiente recelo y todo el empeño se puso en contrarrestar cualquier influencia, y en todo caso en asegurar la adhesión de la indiada a la autoridad de Fuerte Bulnes, y, va de suyo, el reconocimiento a la soberanía que ésta representaba. De allí que era relevante el contenido del artículo 6°: "Cualquiera ocurrencia que hubiese entre la Indiada del territorio que manda el Cacique Centurión, *o sobre la Indiada de Rio Negro*, inmediatamente le hará este un propio al Gobernador de la Colonia donde le avise estas ocurrencias que hay, sin que pierda el menor tiempo para ello, para que ambos dos estén de acuerdo de lo que se debe hacer" [36]. En esta mención se manifiesta el primer intento por parte de los chilenos en cuanto a hacer de los aborígenes un instrumento de designio político.

Así entonces y más allá de las normas destinadas a regular la convivencia que contenía el original tratado, lo más importante en él era la declaración de Centurión a nombre de sus indios *de reconocer el pabellón Chileno, como igualmente la nueva colonia que se ha formado* (art. 8°). A esta expresión de voluntad se le dio carácter de juramento, que se ratificó con el izamiento de la bandera de Chile y con veintiún cañonazos disparados por las baterías del fuerte.

Cualesquiera que sean los aspectos a considerar para juzgar la procedencia de la actitud de Silva con respecto al tratado, la representatividad de Centurión y la validez que los naturales pudiesen otorgarle a sus disposiciones (que ignorantes como eran, con certeza no debieron darle alguna), es evidente que dicho documento constituyó una ingenua, aunque necesaria movida que permitió obtener un precario reconocimiento inicial favorable a la presencia y dominio de Chile sobre el territorio meridional.

A título anecdótico cabe mencionar que aparece entre los suscriptores del tratado, el lenguaraz Casimiro Biguá, indio ladino y mañoso que andando el tiempo daría de qué preocuparse a la autoridad chilena de Punta Arenas, con sus intemperancias y actitudes contradictorias.

Terminada la ceremonia correspondiente, se racionó y obsequió a la indiada como pasaría a ser de rigor desde entonces en adelante.

De hecho no había concluido el trascendente acto, cuando apareció a la vista del fuerte otro grupo numeroso de indios, encabezado por Huisel, el más notorio de los jefes durante esa época. Este se mostró menos amistoso que Centurión y partió interpelando a Silva acerca "del porqué había venido a poblar sin haberle avisado a él" -sutil recordatorio a la autoridad sobre quienes eran los verdaderos señores del territorio-, alardeando de paso sobre su amistad con el Presidente Rosas y con el gobernador de Río Negro, menciones una y otra que, a más de intranquilizar al mandatario chileno, lo obligaron a usar de todas sus artes diplomáticas para aplacar al altanero indígena, lo que consiguió al fin, disponiendo

[36] "La política indígena de los gobernadores de Magallanes 1843-1910, *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 10, pág. 47, Punta Arenas, 1979. Lo subrayado es del autor.

además de una buena provisión de regalos para acabar de mejorar su talante.

Lo que interesaba al gobernador Silva era mantener quietos a los indios, mientras procuraba ganar su confianza y, al fin, predisponerlos favorablemente para con el interés político de su país sobre el territorio. De paso, porque concurría con este objetivo, se esforzarían él y sus sucesores en alejarlos de la influencia que sobre ellos podía tener la autoridad argentina de Río Negro. Pero eso constituía una tarea que de suyo requería de tiempo y paciencia. Así y todo, queda en claro que apenas corrido un año y algo más desde la instalación chilena en el litoral de Brunswick, ya los aónikenk habían pasado a ser un factor de interés en el juego de influencias político-territoriales sobre la Patagonia meridional, buscando ganar algún provecho a costa de una y otra parte, y todavía, como sucedería con Casimiro, intentando pescar a río revuelto.

Este punto, el juego de influencias, pasó a ser parte importante en la preocupación gubernativa de los primeros años coloniales de Magallanes. De allí que, para el caso, importaba a la autoridad chilena estar bien informada sobre lo que acontecía en el ámbito indígena, para prevenir cualquier movida extraña que pudiera resultar perjudicial al interés nacional. Por eso, al enterarse el gobernador Rivera, por boca de los mismos tehuelches, acerca de una convocatoria a las tribus patagonas que había hecho el jefe militar de Patagones, se alarmó y aparte de dar cuenta inmediata al gobierno se preocupó por indagar la veracidad de la noticia y sobre la causa que pudiera motivarla.

Las autoridades de Buenos Aires estaban enteradas desde hacía tiempo, por informaciones publicadas en los diarios chilenos, sobre la ocupación del estrecho de Magallanes y el establecimiento de un destacamento militar. En cambio, los jefes de los fortines del interior y sur de la provincia homónima ignoraban por completo tal circunstancia a dos años de ocurrida, y sólo llegaron a saberlo por intermedio de los indios. Es posible entonces que aquéllos procuraran a su vez interiorizarse con algún detalle sobre la materia convocando para el efecto a los tehuelches australes.

Volviendo a Rivera, lo que éste pudo confirmar, por datos proporcionados por Centurión, fue que efectivamente un grupo de 50 ó 60 indios habían ido al fuerte del Carmen hacía algún tiempo y que eran esperados de regreso hacia marzo de 1845, y si bien se desconocía la razón del llamado podía barruntarse que estaba referida a la presencia chilena.

"Este individuo -informó entonces al Intendente de Chiloé, refiriéndose al jefe tehuelche-, mira con extrañeza una convocatoria semejante, hecha por primera vez y cree que tenga relación con nosotros" [37]. Juzgando que tal suposición debía confirmarse, aprovechó la estadía de la goleta *Ancud* para enviarla en comisión hasta la bahía de San Gregorio. Allí su comandante debía ponerse al habla con Centurión y recoger mayor información sobre la materia que le preocupaba.

Finalmente el mentado viaje al río Negro, que tanta polvareda levantaba, no pasó de un temor desprovisto de fundamento, con lo que la tranquilidad retornó al ánimo de la autoridad de Fuerte Bulnes. Hubo de ser entonces, probablemente en noviembre de 1845, que el gobierno chileno queriendo premiar la adhesión y los servicios iniciales de los indígenas, determinó invitar a Centurión y al lenguaraz Casimiro a visitar Santiago, capital en donde fueron agasajados. Con ello las relaciones entre los naturales y la colonia magallánica pasaron a ser más estrechas, haciéndose más frecuentes las visitas de aquéllos

[37] Oficio 81 de 16-II-1845, en *Diario de Guerra de Fuerte Bulnes*, Archivo Documentos Inéditos, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

a Fuerte Bulnes.

Así marchaban las cosas cuando, recién en 1847, el gobierno de Buenos Aires hizo llegar su reclamo formal al de Santiago por la ocupación realizada cuatro años antes en el litoral patagónico del Estrecho, alegando que dicho acto vulneraba su soberanía por cuanto ese gran canal, como todo el territorio circundante, le pertenecían por la herencia española. Quedó de esa manera trabada una disputa entre ambas repúblicas que se prolongaría por años, haciéndose cada vez más agria, pero que de momento no daría lugar a más reclamos ni a incidentes.

Transcurrió entonces el tiempo y los gobernadores de Magallanes siguieron rigiendo su ínsula colonial, y respecto de la materia que interesa, amén de informarse como mejor pudieron sobre lo que sucedía en su vastísimo entorno, se ocupaban de mantener la mejor armonía con los indígenas, dándoles de vez en cuando banderas chilenas a los jefes, para que las hicieran flamear en sus tolderías o las pasearan por donde quiera marcharan.

Fue precisamente durante este período que se le renovó a Casimiro, ahora denominado "cacique", una asignación de diez pesos, de la que debía gozar en tanto permaneciera "al servicio del Gobierno i se ponga bajo las órdenes del Jefe de la Colonia" [38]. Es probable que del mismo tiempo datara el otorgamiento del grado militar honorario de capitán de ejército, que más tarde aquél aseguraría tener.

Mas el prolongado período de calma en lo tocante a la disputa hubo de llegar a su fin a partir de 1864.

Todo comenzó con el rumor más o menos vago que llegó a oídos de las autoridades chilenas en cuanto a la existencia de una misteriosa *Comisión Exploradora de la Patagonia* que se suponía debía estar ligada con las pretensiones argentinas sobre dicho territorio. Requerido el Gobernador de Magallanes, que para la época (comienzos de 1865) aun lo era Jorge Schythe, éste informó al Ministro del Interior que no tenía noticias sobre tal comisión, aunque aprovechó para dar cuenta del viaje que Casimiro había realizado a Buenos Aires durante el año anterior y sobre los agasajos que allí recibiera de parte del Presidente Bartolomé Mitre, materia acerca de la que el gobernador se había impuesto por noticias que le habían sido trasmitidas por el propio protagonista.

Sólo poco más de un año después el sucesor interino de Schythe, el capitán Maximiano Benavides, pudo informar al gobierno de Santiago respecto de la mentada comisión exploradora, que no tenía otro objeto que el de ganarse a los indios para la causa argentina y de tal modo, contando con su apoyo, establecer una colonia en el litoral del estrecho de Magallanes. Según Benavides, el jefe de tal comisión "y encargado para conquistar a los indios no es sino el mismo Capitán Luis Piedra Buena como acreditan sus títulos..." [39].

De ese modo y con cuatro lustros de atraso Argentina pasaba a empeñarse en la conquista de los aónikenk para provecho de sus designios político-territoriales y el aborigen elegido como peón para este juego de intereses fue el voluble Casimiro Biguá, tanto porque sus ambiciones lo hacían un sujeto de fácil manejo, cuanto porque se le vio como un individuo de inteligencia superior al común de los indígenas, y por fin, por sus más íntimas relaciones con los civilizados, lo que le otorgaba una condición virtual de

[38] Decreto de 2 de octubre de 1857, del Ministerio del Interior. *Correspondencia Colonia de Magallanes años 1856 a 1859*, citada.

[39] Oficio 47 de 27-IV-1866. *Correspondencia Ministerio del Interior, Magallanes 1859-1866*, Archivo Nacional, Santiago.

liderazgo entre los naturales [40].

En efecto, merced a los buenos oficios de Piedra Buena, Casimiro fue invitado en 1864 por el Presidente Mitre a Buenos Aires, capital donde el ubicuo tehuelche fue honrado con el grado honorario de teniente coronel (con lo que obtenía un apreciable ascenso con relación al cargo que Chile le había brindado antaño) y el título de "Cacique" o "Jefe Principal de las Costas Patagónicas hasta las puntas de las Cordilleras de los Andes" [41]. Con tales títulos honoríficos, amén del uniforme y arreos correspondientes al grado militar recibido, y más la promesa de un pronto envío de armas, raciones, licor y otros efectos, Casimiro retornó al sur más engreído que nunca, protestando por doquiera su condición de fiel argentino. Para el gobierno de Mitre la misión del cacique era simple y precisa: apoyar con su indiada la formación de una colonia o establecimiento argentino en la bahía de San Gregorio, en el estrecho de Magallanes.

A comienzos de enero de 1865 arribó a la factoría de Piedra Buena, en Pavón, el capitán de Guardias Nacionales, Doroteo Mendoza, con el encargo de asistir al "Jefe Principal" Casimiro en calidad de secretario.

A los pocos días tuvo lugar en la vecindad del islote Pavón una concentración general de la indiada patagona, a la que se ha hecho mención precedente, donde los tehuelches, en número superior a 400 individuos al decir de Mendoza, obedeciendo a Casimiro maniobraron al estilo militar e hicieron exhibición del armamento (en verdad no despreciable) que habían recibido del gobierno argentino y aclamaron con entusiasmo a la Confederación y a sus autoridades, concluyendo la ceremonia con la entrega de raciones y licor que había traído el flamante secretario. Todo ello bajo la mirada vigilante y complacida de Piedra Buena y del mismo Mendoza, quien dejó un sabroso relato del suceso [42].

Con tales demostraciones hubo de crecer mucho la autoestima de Casimiro. Así se comprendía las ínfulas con que se presentó tiempo después en la colonia de Punta Arenas, a donde llegó el 14 de enero de 1865. Aquí tuvo lugar la pintoresca entrevista de la que Mendoza es el único que da detalles fidedignos por su segura condición de testigo del hecho. En síntesis, al serle preguntado a Casimiro el porqué de su larga ausencia de la colonia, este participó al gobernador Schythe sobre su visita a Buenos Aires y de cuanto allí había acontecido, reafirmando al fin ante la autoridad su condición de argentino. Oída la estupenda información, Schythe le replicó que en vista de ello le retendría las onzas de oro que le correspondían por su paga chilena. Así no debió concluir muy amistosamente la entrevista, pues el gobernador hubo de quedar algo amoscado al advertir el giro que tomaba la situación. Para fundamentar el seguro enojo gubernativo, señalamos que poco antes del arribo de Casimiro había llegado a Punta Arenas una partida de treinta indios patagones portando una bandera argentina, como anticipando los nuevos tiempos de adhesión que corrían. Molesto, Schythe les hizo saber que no les permitiría la entrada a la colonia con esa bandera, procediendo a quitársela y a darle en cambio "otra más bonita" [la chilena] que incontinente hicieron flamear en su toldería [43].

[40] En el Apéndice I se entrega información biográfica sobre este personaje, como sobre Santos Centurión y otros jefes destacados.

[41] Al parecer el "cacicazgo" incluyó un timbre en cuyo sello se leía *Cacique de San Gregorio*.

[42] *Diario y Memoria del viaje*, etc., citado

[43] Oficio lo de 11-III-1865. *Correspondencia 1859-1866*, citada.

Fig. 16 a.- Casimiro Biguá. Fotografía tomada hacia 1866.

Fig. 16 b.- Casimiro Biguá, en uniforme de coronel, con su hija Juana. Dibujo de autor y época desconocidos.

Fig. 17.- Lady Florence Dixie en el campamento de Nameraik (Dinamarquero). Grabado incluido en el libro de F. Dixie, 1880.

Casimiro Biguá retornó algunos meses después a Punta Arenas, sosteniendo con el gobernador interino Benavides una entrevista tan singular como la primera (Figs. 16a y 16b).

De tal suerte éste pudo saber e informar más tarde que el asunto de marras tenía alborotados a los indígenas, tanto era así que se habían formado dos bandos entre ellos, unos pro-Punta Arenas y otro pro-Pavón [44].

De cualquier manera, aspectos anecdóticos aparte, era evidente que Argentina había tomado la iniciativa en el terreno con preocupación manifiesta para el gobierno chileno. A partir de entonces la autoridad colonial magallánica se empeñaría tanto en mantenerse informada, cuanto en alentar la disensión entre los indígenas, y para ello no le faltarían ni ocasión ni medios. Así una vez más, aquellos serían el objeto de la preocupación gubernativa chilena.

Pese a todo el esfuerzo desarrollado, el mentado proyecto argentino marchaba con gran lentitud. Luego del transcurso de un año y meses desde que tuvieron ocurrencia los sucesos referidos, hacia la entrada del invierno de 1866 se realizó un nuevo viaje de Casimiro a Buenos Aires, oportunidad en que pasó a intervenir además un tal Juan Cornell, titulado "Encargado de atender a las Tribus Amigas", a quien también debe tenerse por partícipe de la tan mentada Comisión Exploradora de la Patagonia. Por su gestión se acordó y suscribió entre el gobierno nacional argentino, entonces a cargo del Vice-Presidente Marcos Paz, y Casimiro Biguá, en representación de todos los tehuelches meridionales, un tratado cuyas disposiciones principales se referían a los siguientes aspectos:

"Art. 1° El Casique Mayor D.n Casimiro autorizado por los Casiques y demas Gefes ya espresado declaran que habiendo nacido sus antepasados y ellos mismo en el territorio Argentino que se comprende en la parte oriental de las Cordilleras de los Andes, hasta el Estrecho, reconocen por su Gob.o. al N.nal Argentino, se declaran sus súbditos y obedecen como tales á las autoridades de su dependencia en Patagones.

"Art. 2° Declaran que ellos no reconocen como territorio chileno el lugar que ocupa hoy la actual Colonia Chilena en Punta Arenas, porque saben por tradición de sus antepasados y los Estrangeros que frecuentan sus Puertos que al Gob.o. Argentino ha sido y es al que le pertenece el territorio Patagonico hasta el Estrecho.

"Art. 3° Declaran asi mismo que han resuelto él y sus Gefes formar un Pueblo ó Colonia con sus propias tribus en el lugar denominado Puerto San Gregorio al cual le llamarán, La Argentina, admitiendo y subordinándose a él y sus Gefes al Comandante Político Militar que el Gob.o. N.nal. mandase para gobernar dho Pueblo, y recibiran misioneros que les enseñen la Religión Cristiana.

"Art. 4° El Casique D.n Casimiro pondrá en práctica la fundación del mencionado Pueblo tan luego como regrese á su destino llevando los útiles que el Gob.o dé para construir la primera casa de madera que servirá p.a su residencia y la de los demás Casiques en el mismo Puerto, y enarbolarán en ella el pabellón Argentino.

"Art. 5° El Gob.o por su parte admite las propuestas del Casique D.n Casimiro por si y a nombre de sus Casiques principales y los reconoce súbditos Argentinos.

"Art. 6° Conciente en la formación de un Pueblo sobre el puerto S.n Gregorio y proveerá los útiles que precisan para su construcción de la primera Casa que sirva para la residencia del casique D.n Casimiro y los demás casiques principales, enarbolando en ella

[44] Oficio 47, citado.

la Bandera Argentina.

"Art. 7º Con mejores informes, tanto del local como la fertilidad de los terrenos y sus productos útiles al comercio, y después que el mencionado Casique haya dado principio á la formación del Pueblo que pretende establecer, el Gob.o mandara el Empleado que ha de dirijirlos y gobernarlos. "

"Art. 8º Si con efecto el Pueblo de los Teguelches se establece y se subordina como el Casique Prométe, el Gob.o les enviará los elementos precisos para su adelanto" [45].

Otras disposiciones se referían al acuerdo para suministrar a los jefes y tribus, raciones y beneficios determinados que serían entregados con periodicidad fijada y además sueldo y otras regalías para el "Cacique Mayor" Casimiro.

Este singular tratado que no fue conocido por las autoridades chilenas de la época -pues si tal hubiese ocurrido, no habría dejado de suscitar algún revuelo-, merece comentario. De partida, su existencia y contenido en cierto modo sirvieron para balancear históricamente el Tratado de Amistad y Comercio suscrito por Pedro Silva, Centurión y el mismo Casimiro en 1844. Aunque el segundo tenía mayor consistencia jurídica que el primero, el acuerdo comprometía una decisión fundacional que de materializarse implicaba el riesgo de una confrontación con la autoridad chilena de Punta Arenas.

En segundo lugar no deja de sorprender cómo el oportunista y ubicuo Casimiro Biguá no tuvo empacho alguno en suscribir uno y otro tratados, a pesar de que sus disposiciones sustanciales eran en absoluto contrapuestas; es cierto, también, en relativo descargo de su conciencia, que en el primer acuerdo no fue protagonista principal y sí en el segundo. Para quedar bien ante sus nuevos protectores, más que para aclarar escrúpulos, que nunca pareció tenerlos en cantidad, había alegado antes la patraña de haber creído que el gobierno chileno dependía del de Buenos Aires. Por cierto, Casimiro era un pillo redomado.

En seguida llama la atención que además de los jefes a los que Biguá aparecía comprometiendo nominalmente en el tratado (Criman [Krim], Guimosque [Gemoki] y Yonson [?]) -en una representación que estimamos muy dudosa-, había entonces otros caciques entre los aónikenk y a los cuales no debe entendérseles necesariamente obligados por el compromiso asumido por aquél, pues aunque figura en el texto del acuerdo la frase "y...demás Gefes de las tribus...", la tomamos como recurso retórico destinado a cubrir el disentimiento existente y al que hemos hecho referencia con anterioridad. Al efecto señalamos que los oficios gubernativos de Punta Arenas durante la época mencionan entre otros jefes a Guaichi, Carmen, Caile, Cuastro y Wail entre otros indios principales, algunos de los cuales bien pudieron estar entre los disidentes pro-chilenos.

Tornando al proyecto de una colonia argentina en San Gregorio, luego de la firma del tratado, Cornell se preocupó de designar a Mendoza como "relacionador residente" en el terreno, entre el gobierno y los tehuelches. Así entonces, Casimiro y Mendoza regresaron a la Patagonia pasado el mes de julio de 1866. Allí debían aguardar la llegada de un barco con los materiales necesarios para proceder a la fundación en la afamada bahía del Estrecho. A partir de 1867 el rastro del mentado "secretario asesor-relacionador residente" se pierde en la nebulosa, conociéndose solamente que perecería tiempo después en forma oscura -al parecer asesinado por Cuastro- a raíz de un enredo sentimental. En

[45] Reproducido textualmente del artículo "Algo más sobre el cacique Casimiro Biguá, Doroteo Mendoza y la Colonia Indígena 'La Argentina' en Puerto San Gregorio sobre el estrecho de Magallanes", por Juan M. Raone. En *Segundo Congreso de Historia Argentina y Regional*, Buenos Aires, 1971, págs. 253 y 254.

cuanto a Casimiro, comenzó a decaer en forma progresiva el ascendiente que había logrado alcanzar un año atrás sobre la indiada, quizá en la misma medida en que él mismo fue sumiéndose en el vicio alcohólico.

Entre tanto el buque prometido no llegaba ni llegaría para disgusto de Casimiro y los tehuelches, más interesados éstos en los obsequios y raciones que esperaban recibir en la nave, quienes acabaron por enojarse con Piedra Buena y por pelear entre sí. Ello no impidió que Casimiro tornara a presentarse ante el gobernador chileno, a la sazón Damián Riobó, para hacerle saber con las mismas ínfulas de antaño sobre la intención de fundar una colonia en San Gregorio. El mandatario, sin impresionarse por los arrestos del cacique, le contestó con seriedad "que estaba resuelto y tenía los medios para impedir semejante Establecimiento mientras mi gobierno no me diera nuevas instrucciones al efecto" [46]. Hubo de ser esta la ocasión en que el gobernador retuvo a Casimiro sus papeles y despachos, hecho que molestó vivamente al indio [47].

En el mismo informe al gobierno de Santiago, Riobó afirmó que los indios "eran más chilenos que arjentinos" por rivalidades entre los caciques Krim y Casimiro, circunstancia esta en la que no debe dejarse ver la intervención de la autoridad chilena, la que concluía su oficio aseverando que Biguá estaba dispuesto a trabajar por Chile o por Argentina según mejor se le pagara.

Comentando esta afirmación, en verdad a los aónikenk nada les importaban uno u otro país. Ellos no tenían otra patria que ese áspero solar estepario que habían heredado de sus antepasados y al que amaban con pasión. Por tanto, quienes se disputaban por él eran extraños a su etnia [48]. Que en el curso de los acontecimientos referidos algunos tomaran partido por uno u otro de los bandos, debió ser un hecho ocasional que más debiera atribuirse a simpatías por determinadas personas que pudieran resultarles especialmente gratas, y desde luego por conveniencia material, que por otra razón.

Así entonces, y sin haber pasado de mera ilusión murió definitivamente el proyecto de la colonia tehuelche "La Argentina" en la bahía de San Gregorio y con ello desapareció el peligro para la jurisdicción chilena en la parte oriental del estrecho de Magallanes. Fuera de toda duda en tal resultado debieron jugar un papel eficaz las intrigas y actividades de los gobernadores de Punta Arenas [49]. A partir de entonces, también, empezó a declinar el prestigio y ascendiente de Casimiro, como que en 1869 el explorador Musters lo encontraría con escasa o ninguna autoridad, aunque disfrutando todavía de cierta fama ultraterritorial [50].

[46] Oficio 61 de 5-II-1868, *Correspondencia, informes y cuentas relativas al Gobierno de Magallanes 1867-1868*, Archivo Nacional, Santiago.

[47] Raúl A. Entraigas, *Piedra Buena, caballero del mar*, pág. 103, Buenos Aires, 1966.

[48] Al efecto, resulta muy convincente la respuesta que dieran algunos indios al teniente Rogers, cuando este, ante la posibilidad de una guerra entre chilenos y argentinos, les consultó acerca del partido que ellos asumirían en tan lamentable acontecimiento: "Nosotros pelear con guanacos y avestruces no más. Mala guerra cristianos" ("Segunda exploración de la parte austral de la Patagonia", en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile* , vol. VI, pág. 104.

[49] En el relato de estos acontecimientos nos hemos ceñido a nuestros trabajos precedentes *La política indígena*, etc., ya mencionado, e *Historia de la Región Magallánica*, tomo I (Santiago, 1992). En esta última obra, el lector podrá encontrar una información completa sobre el origen, desarrollo y fin de la cuestión territorial patagónica.

[50] *Op. cit.*, págs. 99 y 290.

Lo sucedido entre 1865 y 1867, lapso durante el cual los aónikenk jugaron un papel que por momentos asumió una inquietante relevancia local, no tuvo consecuencias de importancia para el curso de la disputa territorial chileno-argentina, pero sí las generó para los indígenas en el inmediato futuro. Así, aunque fue conjurado el peligro de una presencia extraña en el litoral patagónico del Estrecho, lo cierto es que los gobernadores chilenos quedaron resabiados con los patagones y su actitud para con ellos debió cambiar un tanto. Si bien se les continuó racionando, no pudo evitarse el surgimiento de desconfianza en el trato, que estuvo motivada por su recién pasada conducta y, al menos por algunos años, dejó de utilizárseles políticamente como elementos de afirmación de la presencia chilena en la Patagonia austral.

Las relaciones entre la autoridad colonial magallánica y los aónikenk recobraron su nivel de antaño y aun se afianzaron al asumir sus funciones el gobernador Diego Dublé Almeida. Este se manejó con habilidad en ese respecto y supo atraérselos definitivamente.

"Convencido el que suscribe -informó al Ministro de Relaciones y Colonización- de la importancia que tiene el afianzamiento de nuestros derechos a la Patagonia que los indígenas no se alejen de la Colonia y que la visiten con frecuencia, desde mi arribo al territorio (seis meses ha) he tratado de aproximarlos más y más empleando distintos medios que aún no había tenido oportunidad de poner en conocimiento de ese Ministerio" [51].

Obrando en consecuencia, Dublé, entre otras medidas prohibió la internación de aguardiente en las pampas, cuyas consecuencias eran nefastas para los indígenas, según se verá; suprimió el tributo que pagaban en especies a la autoridad con ocasión de cada visita a la colonia , y acordó nuevas asignaciones y raciones para distintos jefes. Pero, además, "Conociendo cuanta influencia ejercen entre los indios los documentos por los cuales se les confiere una autoridad cualquiera, he dado el nombramiento de Subdelegado de la Patagonia al cacique Papón [52], y al mismo tiempo instrucciones sobre la manera como debe conducirse en su nuevo carácter en las tolderías, debiendo poner en conocimiento de esta Gobernación cuando venga a la colonia todos los sucesos que tengan lugar entre los indios durante el tiempo que permanezcan ausentes" [53].

Pero, al fin, se reitera, tantos empeños de las partes interesadas para utilizar políticamente en su provecho a los aónikenk rendirían magro fruto, y lo acontecido quedaría para el recuerdo como un capítulo pintoresco y anecdótico en la variada vida indígena del siglo XIX.

5.- *Las incursiones foráneas en el territorio indígena*

En la consideración del acontecer de la etnia aónikenk durante el siglo XIX, cabe tratar en particular un aspecto novedoso que, de manera cierta, tuvo en su desarrollo

[51] Oficio 184 de 25-II-1875, *Correspondencia Colonización Gobernación de Magallanes 1875-1876*, Archivo Ministerio de RR.EE., Santiago.

[52] En el ordenamiento constitucional chileno de la época, el cargo aludido correspondía al nivel inferior en la jerarquía de gobierno interior.

[53] Of. 184, citado. Para conocer la forma en que se manejaron las relaciones personales entre uno y otro, véase, además, nuestro trabajo "La correspondencia del Gobernador Dublé con el jefe tehuelche Papon", en *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 16,págs. 41-43, Punta Arenas, 1985-86.

consecuencias que influyeron de manera determinante en la evolución de la vida y cultura de sus integrantes. Nos referimos a la entrada de gente extraña en el solar aborigen.

Hasta el comienzo de la década de 1830 únicamente los indígenas habían recorrido su territorio ancestral y la presencia foránea se había manifestado sólo en la arribada ocasional a parajes del litoral marítimo. Excepcionalmente, algunos extraños se habían visto incorporados, de buen o mal grado, a algunas partidas y se habían adentrado temporalmente en el país aónikenk, como había ocurrido con el norteamericano Benjamin F. Bourne, y algunos marineros desembarcados de naves mercantes o loberas.

Pero, con la llegada de los misioneros William Arms y Titus Coan se inició un fenómeno de penetración voluntaria de gente ajena, conformado por incursiones aperiódicas que se fueron haciendo más y más comunes según avanzaba el tiempo, hasta alcanzar una vigencia periódica durante los años de 1870, admitiendo en su desarrollo un primer período que se extendió entre 1833 y 1866, y un segundo que comprende los años que van desde 1867 en adelante, pero que, para los efectos de una mejor comprensión consideramos sólo hasta 1879.

Protagonistas de estas entradas fueron misioneros, también los desertores de los establecimientos coloniales de Fuerte Bulnes y Punta Arenas, y los miembros de las partidas armadas enviadas en su búsqueda; exploradores y viajeros, baqueanos y traficantes. Cada uno de estos grupos merece una referencia especial.

El afán evangelizador de las iglesias protestantes y la compasión con que se miraba en sus círculos directivos -como por la sociedad civilizada en general- el pretendido estado de barbarie y primitividad en que vivían los aborígenes australes, en el caso los aónikenk, movió al Seminario Teológico de Auburn, Nueva York, a enviar una misión hasta la remota Patagonia, inicialmente en plan exploratorio para verificar la posibilidad de instalarse de manera permanente entre los indios. Así fue como entre noviembre de 1833 y enero de 1834, Titus Coan y William Arms, acompañados por un grupo de indígenas, recorrieron las comarcas del interior de San Gregorio alcanzando hasta los paraderos de Nameraike y Ciaike, en viaje que finalmente sería insatisfactorio para sus propósitos, pero provechoso para la etnografía.

Descontando el efímero intento de Allen Gardiner, quien con idéntico objetivo intentó establecerse en la costa de la bahía Oazy (1842), en 1859 llegó a Punta Arenas el pastor Teófilo Schmid, enviado por la South American Missionary Society de Inglaterra, para procurar la cristianización de los aónikenk. Desde entonces y por varias ocasiones hasta 1863, el misionero penetró y recorrió partes del territorio situado entre aquella colonia, punta Dungeness y el valle inferior del río Santa Cruz, incorporado a distintos partidas aborígenes, siguiendo sus movimientos habituales. Aunque al fin fue tan infructuosa como la primera de las entradas que se han mencionado, teniendo en vista sus miras espirituales y civilizadoras, resultó todavía más provechosa por la suma de informaciones sobre las costumbres indígenas que de tan prolongada convivencia pudo obtenerse.

Contemporáneamente con esta presencia misionera ocasional, el asentamiento permanente de los chilenos en puntos del litoral fretano habría de generar nuevas forma y causalidad de penetración foránea en el territorio indígena. Ello se explica por la calidad de establecimientos penales militares que investían Fuerte Bulnes y Punta Arenas, característica que hacía a uno y otro recepcionarios de una población de penados (denominados "relegados" o "destinados" en el uso administrativo de la época), cuya condición era doblemente aflictiva, uno, por la penalidad que debía cumplirse como consecuencia de delitos oportunamente juzgados y sancionados, y dos, por lo riguroso que

resultaba el cumplimiento del castigo impuesto en tan remotos, como aislados parajes (y además desprovistos), como eran aquellos míseros poblados.

Así las fugas no demoraron en incorporarse a la rutina cotidiana, a las que se unieron en ocasiones las deserciones de los soldados encargados de la vigilancia de los penados - cuyas condiciones, por cierto, no eran ni con mucho mejores que las de éstos-. El destino natural de fugitivos y desertores fue a contar de 1845 el país aónikenk, pues les pareció preferible sufrir las contingencias propias del rigor natural y de aquellas que pudieran derivarse del contacto con los patagones, que soportar los padecimientos y privaciones cotidianos a que los sujetaba su condición.

En un principio, algunos optaron por refugiarse entre los indígenas, pero después, en atención a que la mayoría era retenida y devuelta o entregada a la autoridad chilena, que exigía de aquéllos tal proceder como parte de una política de entendimiento recíproco, otros intentaron llegar hasta el estuario del Santa Cruz, frontera factual que les aseguraba de alguna manera la libertad. Esta opción se generalizó una vez que se supo en Punta Arenas sobre la apertura de la factoría en el islote Pavón. Tras ellos, invariablemente, marcharon en su búsqueda partidas de hombres armados. Un cabal testimonio de estos hechos quedaría reiteradamente registrado en el relato del viaje del explorador Musters.

Este movimiento ocasional de personas marchando por el suelo indio se mantuvo vigente durante el lapso en que Punta Arenas cumplía el triste destino de presidio, pero cedió apreciablemente una vez que, a partir de 1868, se transformó en una colonia en forma y que por consecuencia fue disminuyendo paulatinamente el número de relegados.

Por otra parte, hacia ese mismo tiempo el territorio sudpatagónico era causa de disputa entre Chile y Argentina, circunstancia que obligaba a su exploración, pero también constituía una razón de interés para cuantos, por afán de aventura o por motivos económicos, deseaban obtener conocimiento sobre sus caracterísdticas y recursos naturales teniendo en miras alguna ulterior explotación. De ese modo fue que, bien desde Punta Arenas o desde la factoría de Pavón, comenzaron a salir distintas expediciones que entre 1867 y 1879 cruzaron en varias direcciones el vasto espacio comprendido entre el estrecho de Magallanes y el río Santa Cruz, el Atlántico y los Andes, acumulando al fin un caudal informativo sobre el que hasta mediados de los años 60 era un territorio absolutamente desconocido en lo tocante a su interior, excepción hecha de los indígenas.

Protagonistas iniciales fueron exploradores como el norteamericano J.H. Gardiner y compañeros, que en 1867 remontaron el valle del Santa Cruz alcanzando hasta las fuentes fluviales, y el antiguo capitán de la Marina Británica, Jorge Ch. Musters, que en plan aventurero dio comienzo en abril de 1869, desde Punta Arenas, a un viaje transpatagónico que concluiría un año después junto al río Negro en el norte de la Patagonia, y que sería trascendental para el adelanto del conocimiento geográfico.

Durante la década siguiente, los argentinos Francisco P. Moreno y Carlos M. Moyano, a su turno, exploraron el valle fluvial del Santa Cruz (1876-77), cruzando después el primero las pampas desde Pavón hasta Punta Arenas, como lo haría en 1878 y en sentido inverso su compatriota Ramón Lista. Contemporáneamente, entre 1877 y 1879, el marino chileno Juan Tomás Rogers exploró en dos expediciones el extenso e ignoto sector interior preandino, entre el mar de Skyring y el lago Argentino, culminando un ciclo de viajes del género, que todavía proseguiría en años posteriores con las exploraciones de Moyano (1883) y Agustín del Castillo (1887), ambos por la ruta del valle fluvial del Gallegos y por el distrito de Ultima Esperanza, descubierto por Rogers.

En simultaneidad con estas expediciones motivadas por el avance del conocimiento

geográfico, se agregaron otras de signo distinto, ora económico, ora de simple aventura. Las primeras fueron realizadas separadamente, durante 1875, por los ingenieros franceses Jules Fluchart e Hilaire Bouquet, que partiendo desde Punta Arenas exploraron en búsqueda de campos aptos para colonizar y de recursos naturales para explotar, y que recorrieron diversas comarcas del vastísimo erial sudpatagónico. Las segundas fueron protagonizadas también por europeos, casi todos británicos, que incursionaron por el territorio aónikenk en plan cinegético deportivo o de entretenimiento turístico, tal como hoy se entiende. Entre estos originales viajeros cabe citar a Ralph Williams, Evelyn Ellis, Julius Beerbohm, sir Beaumont Dixie, su esposa Florence y compañeros. El primero salió de Punta Arenas en 1874 y los demás realizaron sus expediciones entre 1877 y 1879 [54] (Fig. 17).

A las mencionadas, deben agregarse los viajes ocasionales realizados entre Punta Arenas y el estuario del río Santa Cruz, a contar de 1875 y hasta 1878, por las comisiones que recorrían el sector del territorio próximo al Atlántico en plan de vigilancia jurisdiccional.

El desarrollo de las expediciones exploratorias y turístico-deportivas nos lleva a ocuparnos de unos personajes singulares del pasado patagónico, sin cuyo concurso ninguno de los viajeros que las protagonizaran habrían podido realizarlas: los baqueanos.

Esta especie de aventureros propia de las regiones de frontera, surgió casi coetáneamente con la mutación de establecimiento penal a colonia en forma que mostró Punta Arenas a partir de 1868, y como una consecuencia de lo mismo. Entonces, la población de inmigrantes libres súbitamente acrecida debido a un conjunto de circunstancias favorables, se vio forzada a encontrar dentro y fuera de los lindes coloniales, ocupaciones útiles que permitieran su arraigo definitivo. Ello motivó a algunos a alejarse paulatinamente, en plan exploratorio menor, conociendo territorios que para los habitantes de Punta Arenas eran virtualmente ignotos.

Se familiarizaron de tal manera con distintas comarcas y, a fuerza de recorrerlas repetidamente, adquirieron un conocimiento geográfico suficiente y entablaron una amistosa relación con los indígenas a los que encontraban una y otra vez durante sus correrías, amén de ganar la experiencia necesaria para manejarse en el territorio tal y como lo hacían aquéllos. Esos conocimientos y experiencia *-baquía-* hicieron de ellos los auxiliares indispensables cuando la notoriedad que iba ganando el territorio sudpatagónico y las perspectivas que mostraba el desenvolvimiento colonial originaron las expediciones y viajes de que se ha dado cuenta [55].

La mayoría de estos "pampistas", como también se les llamó, se ocupó en tales empleos ocasionales, que combinaban con actividades de caza de animales silvestres, o de captura de ganado alzado y caballos baguales, lo que siempre les procuraba algún provecho. De ellos, Santiago Zamora -arquetipo de la especie-, un antiguo vaquero arribado a Punta Arenas como colono en 1868, ganaría merecida fama en la época como uno de los hombres más versados en el conocimiento de la geografía territorial y sobre las costumbres de sus habitantes. Otros, los menos, como José Manzano, William Greenwood

[54] Tanto las expediciones con motivación geográfica, como las de mera aventura o entretenimiento dejaron como resultado interesantes relaciones que forman parte de la literatura clásica de viajes patagónicos, y constituyen una rica fuente de antecedentes etnohistóricos.

[55] Al lector interesado en conocer más sobre estos singulares personajes, le sugerimos ver nuestra obra *Patagonia de ayer y de hoy* (Punta Arenas, 1980).

y Silvestre Alquinta, optaron al fin por radicarse temporalmente, viviendo como solitarios en parajes que les resultaron de su agrado (y en los que por lo mismo su presencia dejaría una secuela toponímica), dedicándose fundamentalmente a la caza y acopio de pieles y plumas, productos que de tarde en tarde llevaban a Punta Arenas para su venta, tras lo cual tornaban nuevamente a su libérrima existencia.

Se dio, finalmente una tercera especie del género, como fueron los traficantes, es decir, individuos que pasaron a internarse con regularidad en el país aónikenk en plan exclusivamente mercantil, para adquirir de los indios sus mantas, además de pieles y plumas. En efecto, para 1870 ya no bastaban las visitas que de vez en cuando éstos hacían a Punta Arenas para trocar o vender sus artículos, de modo que y visto el valor creciente de los mismos como rubro de exportación en una economía colonial que se afirmaba y crecía, la demanda consiguiente y la perspectiva de lucro que en ello vieron los interesados, originó la nueva actividad del comercio directo en el interior del territorio.

El auge que cobró la misma fue tal que durante 1870 la gobernación autorizó la salida de 182 expediciones a las pampas, número que para 1871 se elevó a 300 [56] [57]. Que tal negocio no respondía a un interés circunstancial, se comprueba del hecho que años después el censo de 1878 registraría a 29 individuos que específicamente declararon tener como profesión la de "traficantes con los indios". Añádase a ello que otros 33 se reconocieron como comerciantes, cifra en la que debe incluirse una buena proporción de quienes se ocupaban también del comercio de pieles y plumas, de forma siquiera ocasional. Para entender la importancia de la ocupación señalamos que la población económicamente activa era entonces de 381 personas [58].

Salta a la vista que tantas entradas en el país de los aónikenk, en especial durante la década de 1870, no podían ser irrelevantes para ellos como podría concluirse de una apreciación superficial. Por el contrario, en todas ellas los foráneos tomaron contacto de alguna forma o establecieron un tipo de relación con los indígenas, que muchas veces pudo prolongarse, con permanencia en sus aduares, de resultas de lo cual derivaron a la corta o a la larga variadas consecuencias.

En primer término, estas penetraciones de distinta clase, desarrolladas a través de varias décadas y acrecidas en número durante el último período, contribuyeron a familiarizar más -si falta hacía- a los aónikenk con la gente extraña, incluyendo la aceptación pasiva de su presencia en su suelo ancestral, circunstancia que facilitaría desde el principio de los años 80 la radicación colonizadora. En segundo lugar, multiplicaron las oportunidades y posibilidades de adquisición de bienes y productos de ajeno origen, aumentando de tal forma la dependencia de los aónikenk como usuarios y consumidores, influyendo coetáneamente en el proceso dinámico de transculturación que vivían. También, de algún modo franquearon los contagios de enfermedades y difusión de epidemias que afectarían en variados extensión y grado a la población indígena. Y, al fin, resultaron determinantes en la profundización del vicio alcohólico como una patología

[56] *Memoria presentada al Señor Ministro del Interior comprendiendo desde el 7 de febrero de 1868 hasta el 31 de mayo de 1871 (Gobierno de la Colonia de Magallanes, Correspondencia años 1869 a 1872)*, Archivo Nacional.

[57] *Memoria 1871-1872* (Oficio 75 de 25-IV-1872, *Correspondencia Colonización Gubernatura de Magallanes 1871-1873*, Archivo Nacional.

[58] Oficio 28 de 11-I-1879 en que el gobernador Carlos Wood da cuenta del censo realizado el 16 de diciembre anterior. *Correspondencia Ministerio RR.EE y Colonización, Gobernación de Magallanes 1879)*, Archivo Ministerio RR.EE., Santiago.

social, con variadas implicancias fisiológicas y morales.

Este último aspecto exige una consideración más extensa, dada su trascendencia en la vida de la etnia. Recordamos para el efecto lo expresado anteriormente en cuanto a la oportunidad del consumo de bebidas. Si hasta 1870 había regido la ocasionalidad, distinto fue a partir de entonces en que, como queda visto, se multiplicaron las oportunidades de adquisición de licores y, por lo tanto, las posibilidades de un consumo periódico.

Dos circunstancias fueron decisivas en este respecto: una, la determinación adoptada por el gobernador de Magallanes Oscar Viel, de autorizar el ingreso libre y el expendio de licores, negocio que hasta su llegada conformaba un odioso monopolio. Ello significó que sólo en 1870 se internaran en Punta Arenas 72.000 litros de aguardiente [59].

Conocida como es la cantidad de habitantes que la colonia tenía en la época, que redondeaba las 700 almas (669 personas en enero de 1870), ello da una disponibilidad de licor por cabeza que parece excesiva y que se explica, más allá de un importante consumo interno, por el empleo del licor como moneda de pago en el tráfico con los indios.

Así era, efectivamente. Los antecedentes que informan sobre el hecho, documentos coloniales y referencias de terceros, son concordantes en cuanto a la magnitud que dicho negocio fue asumiendo con las consecuencias que son de presumir para la vida de los naturales. Tal fue así que en 1874, no bien asumió sus funciones el gobernador Dublé, y una vez impuesto de la lamentable situación, decidió poner coto a la misma estableciendo la veda del tráfico: "He prohibido la internación de aguardiente a la Patagonia, comercio a que se dedicaban algunos de esta colonia con gran perjuicio de los indígenas, pues en estado de ebriedad se matan en gran número" [60].

No obstante la prohibición impuesta, la internación prosiguió en forma clandestina, tanto que en 1877 el mismo mandatario encarecía en una ocasión al jefe Papon que le remitiera a Punta Arenas a los comerciantes que iban a vender aguardiente sin su permiso, y en otra, le anunciaba que enviaba tres soldados "para que cuiden que no lleven aguardiente a las pampas" [61].

Comentando el punto, señalamos que ese jefe no era, por cierto, el destinatario apropiado para cumplir el encargo, pues bebedor habitual como era, difícilmente estaba en situación de impedir un tráfico del que él mismo era un directo beneficiario.

Así, en la práctica fueron en vano las prohibiciones y controles que pudieron imponerse. Nada podía entonces, ni podría en el futuro, detener ese censurable negocio, ni evitar, por tanto, sus consecuencias perniciosas.

Algunos de los viajeros que por la época recorrieron el territorio indígena dejarían constancia en sus relaciones sobre la persistencia y resultados del lamentable tráfico, censurando acremente a sus responsables.

He aquí una escena que debería tenerse como típica, que tuvo ocurrencia en 1878 en el paradero de Guer Aike, según la viera y describiera el explorador Lista:

"El día 4 de setiembre monté a caballo y me dirigí a los toldos. Me acompañaban Carlos y otro comerciante llamado Pacheco, que se proponían negociar con los indios.

"Las chinas estaban solas. Los comerciantes se alojaron en el toldo de Pescado, donde en menos de media hora vendieron un barril de aguardiente".

[59] Memoria de 1871-72, citada.

[60] Oficio 184, citado.

[61] *La correspondencia del Gobernador Dublé*, etc., citada.

"En seguida principió el *fandango*. Las chinas y los muchachos gritaban a voz en cuello. Todo el mundo nos insultaba: ¡Terro! ¡terro! (malo, malo) vociferaban las viejas.

"[...] Poco antes de ponerse el sol, regresaron los indios cargados de avestruces y guanacos.

"La caza había sido espléndida, y todos ellos manifestaron estar muy contentos.

"Apenas largaron los caballos, principió la borrachera general, que debía durar hasta el día siguiente.

"Aquella noche fue insoportable.

"Gritos agudos de una cadencia monótona, daban no se qué de fantástico a aquellos hombres gigantescos, casi desnudos, que arrastrando sus capas de pieles, brincaban furiosamente en torno del fuego.

"El cacique Papon, que apenas podía tenerse en pie, lloraba como una Magdalena.

"Pescado blandía su lanza, amenazando de muerte a aquellos que poco antes eran sus amigos.

"Estas borracheras suelen provocar combates sangrientos que van concluyendo con esa raza tan hospitalaria" [62].

Y que el tráfico alcohólico mantuvo una invariable vigencia en el tiempo, lo afirma esta cita correspondiente al año 1887, debida al explorador Agustín del Castillo: "Con el producido de las plumas y las pieles [los indios] compran a los innumerables comerciantes los víveres de boca más necesarios, telas, y bebidas por las cuales sienten una pasión tremenda.

"Los comerciantes, chilenos en su mayor parte son muy numerosos, y en todas épocas y estaciones cruzan la pampa en todas direcciones buscando a sus infelices moradores, con los que proceden como las aves de rapiña con los mansos corderos.

"[...] El abuso que hacen los indios de la bebida destruye rápidamente su organismo, y es causa directa de la enervación que se aprecia hoy en esa raza viril de otras épocas" [63].

Una prueba adicional sobre la intensidad que pudo tener este tráfico alcohólico la hemos obtenido en la evidencia arqueológica encontrada en los paraderos de Dinamarquero (Nameraike) y Juniaike, que fueron de los más intensa y recurrentemente ocupados durante la época de que se trata. Allí los restos vítreos son muy abundantes y demuestran su pertenencia a grandes cantidades de botellas en las que se envasaban licores fuertes tales como aguardiente, ginebra, cognac y otros.

Finalmente, otro producto de estas reiteradas entradas en el territorio indio lo conformó la incorporación de algunos extraños a la sociedad indígena, circunstancia que se dio entre los grupos de desertores o fugitivos, y los traficantes. Aceptados por los hospitalarios tehuelches en sus tolderías, acabaron por asumir sus costumbres y probablemente tomaron mujeres indígenas como compañeras ocasionales y aun como esposas.

Así hubo de tener principio un proceso de mestización de la población aónikenk, siquiera en grado incipiente. A manera de ejemplo, recordamos la referencia del explorador Rogers, contenida en la relación de su segunda expedición, que da cuenta de la presencia en los toldos del cacique Ventura de un antiguo artillero de marina al que los tehuelches nombraban Pedro Soldado. Este, al desertar de su unidad se les había unido

[62] *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia*, págs. 71 y 72.

[63] *Exploración de Santa Cruz y Costas del Pacífico*, pág. 40.

acabando por asumir sus costumbres. Están también los casos del ex-marinero inglés Thomas Gold, recogido por la tradición; el del italiano Carlos Carminatti, arribado como inmigrante a Punta Arenas a fines de los años 70, que ejerció actividades de comerciante y cazador en las pampas, y el del chileno Ignacio Guerra, quien al parecer también estuvo inicialmente dedicado al tráfico con los indígenas. Uno y otro dejarían descendencia mestiza [64]. Por cierto, los nombrados no son sino algunos de los protagonistas de un fenómeno que hacia el término del siglo se haría cada vez más frecuente, según habrá de verse.

Con lo expuesto, se puede concluir que la penetración foránea en el suelo aónikenk fue causa de variadas consecuencias para la existencia indígena, de hecho todas, en mayor o menor medida, de grado desfavorable en lo tocante al mantenimiento de sus costumbres ancestrales, de sus cualidades morales y de su reciedumbre física. En la complejidad de su influjo, la misma hubo de contribuir, con la concurrencia de otros factores, al debilitamiento progresivo de una etnia que se advertía cada vez más desperfilada en lo tocante a la autenticidad de su cultura.

6.- *La reducción poblacional*

Al compulsarse los documentos coloniales de la época 1870-80 que contienen referencias a los indígenas, aparecen algunas menciones ocasionales que revelan la conciencia y la preocupación que las autoridades de Punta Arenas tenían sobre la declinación numérica que se advertía en la población aónikenk. Efectivamente, el fenómeno era un hecho fácilmente perceptible por cuantos se hallaban en contacto aperiódico con los tehuelches. "La población decrece firme y rápidamente, y los estragos de la enfermedad y las malas consecuencias del aguardiente están realizando como de costumbre la obra de destruir esta raza", afirmó sin ambages el explorador Musters, opinión especialmente autorizada para el caso [65].

Para una apropiada consideración del fenómeno es obligada una referencia a la demografía indígena, de acuerdo con las estimaciones disponibles para el período comprendido entre 1860 y 1880 (Tabla III).

Los datos más fidedignos proceden precisamente de los informantes más serios del período, Schmid y Musters, que deben valorizarse especialmente por haber tenido los mismos una convivencia prolongada con los indios, suficiente como para haberse enterado sobre la dimensión numérica de la población. Así, uno y otro asignan una cantidad de entre 450-500 y 500 individuos, respectivamente, al total de la etnia aónikenk meridional austral. Si tal cantidad fue en sus momentos la más aproximada a la realidad (lo que no excluye la posibilidad de que fuera algo superior) y si, por otra parte, se acepta como cifra posible la de alrededor de un millar de almas a la correspondiente para el lapso anterior a 1840, se constata una reducción aproximada a la mitad en la población aborigen, que hace indubitable el aserto del explorador inglés. Aun teniendo como dudosa la fidelidad de los datos disponibles para el período 1820-40 precedentemente consignados, es evidente que entonces había una población notoriamente mayor que durante el período

[64] De este mestizaje aparecerán con el tiempo entre los indígenas otros apellidos, tales como Ibáñez, Lista, Montenegro, Ness, Yebes, Radburne, etc. (Cfr. Rodolfo Casamiquela *et. al.*, *Del mito a la realidad*, Viedma, 1991).

[65] *Op. cit.*, pág. 258.

siguiente, esto es, a contar de 1860.

Está claro, también, que en poblaciones numéricamente bajas como fueron las meridionales, y en el caso la aónikenk, la mantención del equilibrio demográfico resultaba importante para la pervivencia de las mismas en el tiempo. Era, al parecer, un equilibrio muy difícil de mantener, pues una situación de desbalance (v.gr. menos nacimientos y más fallecimientos en el grupo), si devenía algo más que transitoria podía transformarse en un fenómeno anormal que envolvía el riesgo de una disminución numérica que podía amenazar la estabilidad de la etnia. Este verdadero desafío fue enfrentado con éxito por cada uno de los grupos étnicos australes durante la vigencia de sus culturas prístinas, cuyo proceso de adaptación les había permitido mantener la estabilidad numérica en una satisfactoria relación con los recursos del entorno natural.

La población aónikenk, a partir de un tiempo que debería situarse cronológicamente entre la segunda y la cuarta década del siglo XIX, habría sufrido la ruptura de su equilibrio tradicional, ingresando en una pendiente de disminución numérica cada vez más pronunciada. Buscando una hipótesis explicativa, hemos encontrado que aunque los demógrafos se refieren a la "crisis de mortalidad", esto es, "una perturbación de corta duración del régimen normal de mortalidad" en un grupo social que, en la modalidad de "gran crisis [...] el incremento de la mortalidad no puede ser compensado por la capacidad de recuperación" de las generaciones que en el curso del fenómeno tenían menos de quince años [66], preferimos, siguiendo a la antropóloga Clara García Moro, explicar el fenómeno de la declinación poblacional de los aónikenk atribuyéndolo a una "mortalidad de crisis", pues tras su contacto con los blancos "los indios estuvieron sometidos a una continua perturbación en su modo de vida, que sabemos incidió directamente en su mortalidad y por tanto en su estructura demográfica" (com. pers.), pues en efecto, ello fue causa de un severo deterioro numérico en su población, de manera constante, y sin posibilidad de recuperación.

¿Cómo explicar de manera satisfactoria esa dramática disminución y cuáles eran las consecuencias que de ese fenómeno podían derivarse para la pervivencia del pueblo aónikenk?

Hubo a nuestro juicio un conjunto de causas que al darse de manera relativamente coetánea y al interactuar, produjeron el desarrollo acelerado del fenómeno, en un grado tal que su continuidad comprometía seriamente el destino étnico. Estas son: las enfermedades adquiridas en el contacto con los foráneos, el alcoholismo y sus consecuencias patológicas, y las riñas intestinas.

En lo tocante a la primera de estas causas, se ha visto antes que la relación ocasional con los extraños originó contagios epidémicos -la viruela- con resultados estragadores. Ahora bien, si tal contagio derivó de contactos ocasionales, debe convenirse en que una relación frecuente y prolongada en el tiempo conllevaba el riesgo cierto de la trasmisión de enfermedades, epidémicas o no, que de algún modo afectarían a los aborígenes.

Hay, en efecto, referencias que permiten concluir que tal posibilidad se dio en la realidad.

El misionero Schmid da cuenta de la ocurrencia, en 1859, de una epidemia desconocida, debido a la cual "muchos niños de la tribu habían perecido en el camino" [67]; y, en 1862, informa sobre una enfermedad contagiosa desarrollada en los toldos tras un

[66] Clara García Moro, comentando a Massimo Livi-Bacci y L. del Panta, en *Entre brezos y colmenas (La población de Casares de las Hurdes en los siglos XVII al XX*, Badajoz, 1986, págs. 134 y 135.

[67] *Op. cit.*, pág. 31.

viaje a Punta Arenas: "Se trataba de un catarro infeccioso, con gran irritación de garganta y fuerte expectoración. Pocos fueron los que escaparon de él; algunos niños, así como dos o tres adultos sucumbieron a consecuencia del ataque" [68].

Musters, a su turno, menciona al "sarampión o una enfermedad parecida [que] diezmó a la tribu meridional", en algún momento del período de que se trata [69].

Va de suyo que estos casos no debieron ser los únicos que afectaron a la etnia en su transcurso vital, durante una época ciertamente crucial para su destino.

Si estas enfermedades de carácter epidémico perjudicaron al conjunto social, al punto de tenerse su ocurrencia repentina con resultado de mortalidad abundante como la consecuencia de un maleficio colectivo, las patologías que no asumieron ese carácter igualmente debieron afectar a la población aónikenk.

No obstante lo poco que se conoce sobre el estado sanitario de la población de Punta Arenas durante el período comprendido entre 1848 y 1880, se sabe sí que las enfermedades más comunes fueron las pulmonares (resfriados o catarros, bronquitis, pulmonía, tisis) y reumáticas, debido a la insuficiencia de abrigo en personas y habitaciones y, en el primer caso, además por ausencia de higiene y una alimentación deficiente. No debiera extrañar, por lo tanto, que algunas de estas patologías que tienen carácter contagioso fueran adquiridas por los indígenas durante sus permanencias en la mencionada colonia, o en el trato en sus tolderías con gente procedente del mismo establecimiento, con posibles resultados fatales en un grado indeterminable.

Deseamos particularizar con el caso de la temible tuberculosis, tan frecuente antaño, y contra la que entonces no había cura efectiva alguna.

Concordando con Motulsky, en que "cuando la tuberculosis ataca a una población sin contacto previo, la mortalidad es muy alta" [70], afirmamos que muy bien, tal pudo ser el caso de la etnia aónikenk, tanto más cuando los individuos que la formaban (o parte de ellos) pudieron tener su sistema inmunológico debilitado como consecuencia del abuso alcohólico, según veremos, o de la desnutrición generada por el mismo y por los cambios derivados de su dieta alimentaria.

También cabe ocuparse de las enfermedades venéreas y su posible influjo fisiológico. Aunque las mismas no fueron frecuentes en Punta Arenas antes de 1890, ello no significa que no se dieran y que tal vez llegaran hasta los aduares indígenas junto con los visitantes extraños, quizá con consecuencias significantes. Al respecto, en plan analógico, recordamos lo acontecido con la etnia kawéskar, a la que la sífilis habría afectado de manera determinante [71].

Concluyendo, los estudios más recientes sobre la incidencia de las enfermedades en el proceso de extinción de poblaciones aborígenes completas, les asignan de lejos una mayor eficacia mortal en comparación con las acciones antrópicas violentas, tenidas por algunos autores, sin mayor base, como las responsables principales, sino únicas de las desapariciones étnicas.

Las enfermedades trasmisibles aportadas por gente foránea, pues, debieron hacer lo

[68] Id., pág. 68.

[69] *Op. cit.*, pág. 257.

[70] Arno G. Motulsky, "Metabolic polymorphisms and the role of infectious diseases in human evolution", *Human Biology*, 32, pág. 35.

[71] José Emperaire, *Los nómades del mar*, Santiago, 1946, pág. 87.

TABLA III

Estimaciones sobre la población aónikenk histórica (1764-1912)

Informante	Año	Cálculo		Lugar	Observaciones
Byron	1764	500	individuos	Punta Wreck	Parte de la población
Bougainville	1766	800	individuos	San Gregorio	Parte de la población
Carteret	1766	300/340	individuos	Punta Wreck	Parte de la población
Córdoba	1785	300/340	individuos	Posesión	Parte de la población
Fitz Roy	1833	1.600	individuos		Población total sur río SantaCruz
Arms y Coan	1834	700/1.000	individuos		Población total sur río Santa Cruz
D'Urville	1838	unos 1.000	individuos		Población total sur río Santa Cruz
Gardiner	1842	2.000	individuos		Población total sur río Santa Cruz
Catlin	1856	800	guerreros		Población norte y sur río Santa Cruz
Schmid	1858	450/500	individuos		Poblaciónto tal sur río SantaCruz
Musters	1869	450	individuos		Población total sur río Santacruz
Dublé	1875	400/500	individuos		Población total norte/sur río Santa Cruz
Rogers	1877	700	almas		Población total norte/sur río Santa Cruz
Dixie	1879	800	almas		Población total norte/sur río Santa Cruz
Roncagli	1883	alrededor de 300	individuos		Gran mayoría sur río Santa Cruz
Lista	1894	500	individuos		Población total norte/sur río Santa Cruz
Señoret	1894	200	individuos	Zona Central Magallánica	Población sólo territorio chileno
Spears	1896	500	individuos		Población total norte/sur río Santa Sruz
Bories	1896	150	individuos	Reserva del Zurdo	Población sólo territorio chileno
Mayer	1896	210	individuos		Población Depto. Río Gallegos
Hatcher	1896	300	individuos		Población sur del río Santa Cruz
Guerrero Bascuñán	1897	100	individuos	Reserva del Zurdo	Población sólo territorio chileno
Candiotti	1908	400/500	individuos	Reserva Camusu-Aike	Población sur río Santa Cruz
ComisiónPatronato	1910	300	individuos	Reserva Camusu-Aike	Población sur río Santa Cruz
Censo Nacional	1912	259	individuos	Reserva Camusu-Aike	Población sur río Santa Cruz
Lamarque	1912	128	individuos	Reserva Camusu-Aike	¿Población parcial?

suyo en el fenómeno de la declinación poblacional aónikenk.

Cabe ocuparse ahora sobre las consecuencias que deben atribuirse al consumo alcohólico, en la evolución del fenómeno de que se trata.

Es sabido, por estudios especializados, que la ingestión excesiva de bebidas alcohólicas genera una serie de consecuencias fisiológicas de carácter nocivo para la salud humana. Debe aclararse que, según se ha comprobado, basta un consumo de tal carácter a lo menos una vez por semana para incurrir en dicho supuesto. Fue lo que debió acontecer con los indígenas a partir de determinado tiempo de su historial como bebedores, de acuerdo con los antecedentes aportados.

Ahora bien, el alcohol consumido de esa manera daña el sistema inmunológico de los individuos, esto es, disminuyendo sus defensas naturales, dejándolos en situación de vulnerabilidad ante el ataque de distintas patologías. Además, afecta la líbido y disminuye la fertilidad masculina, consecuencia esta que debió ser un factor determinante en la disminución de la natalidad. Más todavía, el alcohol daña el sistema hormonal, con pérdida de características masculinas en los varones, produce desnutrición y disminuye la capacidad intelectual. Finalmente, hay teorías que postulan que habría un factor genético, responsable de la trasmisibilidad por la vía materna de la predisposición hacia la bebida en los hijos varones, con lo que, de haberse dado así entre los indígenas, quedaría explicada la generalización del consumo a través de las generaciones. Para remate, deben añadirse las imponderables pero reales consecuencias de la bebida en el orden espiritual, responsables de la degradación moral de individuos y sociedades enteras.

Es fácil colegir, entonces, de qué modo una comunidad como fuera la aónikenk pudo verse afectada de variada manera y de forma permanente por causa de la afición al alcohol adquirida por sus integrantes, y cómo ésta en su interacción con otras causas concurrentes pudo incidir, de manera determinante, en la declinación poblacional y en la decadencia espiritual que registraba la etnia pasada la segunda mitad del siglo XIX.

En cuanto a la mortalidad que fue la consecuencia de las riñas que se daban en el interior de la comunidad aónikenk, abundan las referencias fidedignas que permiten constatar su vigencia en el tiempo y su incidencia en la población aborigen, aunque en grado indeterminable.

En la primera parte de este ensayo, al tratarse de la personalidad indígena, hemos conocido sobre la facilidad con que se alteraba el genio de esta gente -los varones, especialmente-y sobre lo vengativos que solían ser entre sí. De allí que, estimuladas como debieron hallarse esas características anímicas negativas al consumirse bebidas alcohólicas, fue de común ocurrencia el surgimiento de peleas, muchas veces de consecuencias mortales, tanto que, para evitar verdaderas matanzas, las mujeres indígenas advertidas por las trágicas experiencias precedentes, se apresuraban en ocultar las armas, lejos del alcance de los hombres alterados, para prevenir desgracias irreparables. Sobre esta saludable precaución dan cuenta en sus relatos Schmid, Musters, Furlong y Childs.

Pero no siempre las mujeres llegaban a tiempo, y entonces solían registrarse reyertas con resultados fatales. Así lo informaría el gobernador Dublé Almeida al manifestar que los indios, no obstante ser pacíficos, "tienen lugar grandes matanzas entre ellos cuando se exceden en la bebida" [72]. El relato del viaje de Musters es especialmente elocuente en este

[72] Oficio de 25 de abril de 1875, citado.

respecto [73].

No todos los sucesos luctuosos que, en el sentido indicado, se dieron entre los aónikenk, debieran atribuirse al efecto del consumo alcohólico (sin que tal posibilidad pueda, de cualquier manera, excluirse como concurrente), por lo que las causas de violencia con un compromiso colectivo pudieron deberse a otras causas. El mismo Dublé, durante su viaje a Santa Cruz en enero de 1879, supo de la ocurrencia de una lucha intestina de graves consecuencias. En efecto, relata en su diario: "[el día 12] A las 2 p.m. llegamos al lugar llamdo por los indios Seaike, y por los cristianos (así se denomina por acá a cualquier persona que no sea patagón) *Campo de Batalla, a causa de un terrible* combate que hubo en este lugar diez años ha, y en el cual murieron muchos patagones" [74].

En esta información recogida por el antiguo gobernador de boca de sus guías -y cuya ocurrencia no debería atribuirse a una mera invención de ellos, sino a la noticia verosímil que los mismos obtuvieran de los propios indígenas en su momento-, es posible que el hecho se diera en circunstancias de hallarse enemistados los indígenas con ocasión de las disputas que pudieron darse entre ellos cuando chilenos y argentinos los solicitaban en apoyo de sus respectivos reclamos territoriales, como lo diera a entender Doroteo Mendoza, *al hacer referencia a los indios* "chilenos", distanciados de aquellos que seguían a Casimiro y que andaban por "el centro de las cordilleras" (¿distrito andino-oriental de Ultima Esperanza?) [75].

En contemporaneidad con el viaje de Dublé, el teniente Rogers llevaba a cabo su segunda expedición por el interior de la Patagonia austral. Al encontrarse con el cacique Ventura en un paradero próximo al río Gallegos, se enteró de que "Los indios, al parecer, andaban todos disgustados unos de otros i desmembrados en pequeñas partidas. En el campamento solo habían 4 toldos; otros pocos se habían establecido en Dinamarquero, en dos sectores; otros pocos por la cordillera de los Baguales, según el cacique Ventura, con ganas de pelear; por último otra partida se dirige al N. del río Santa Cruz..." [76]. De estas referencias, aparece claro que los disgustos de mayor monta no eran infrecuentes entre los aónikenk, y que si, *como consecuencia de los mismos* se producían enfrentamientos sangrientos, las víctimas se sumaban a las que por causa de las riñas comunes también se daban, con lo que al fin debe aceptarse que la violencia intestina igualmente aportaba su cuota, indeterminada, al decrecimiento numérico de la etnia [77].

[73] Cfr. *op.cit.*, págs. 138, 139, 154 y 155; también en Arms y Coan, *op. cit.*, págs. 126, 127, 146 y 147; T. Coan, *op. cit.*, págs. 90, 94, 137 y 195, y Schmid, *op. cit.*, págs. 30, 32 y 68. El explorador Alejandro Bertrand se refirió igualmente al asunto, al mencionar que en una de tales reyertas encontró la muerte el famoso Casimiro Biguá (*op. cit.*, pág. 254).

[74] "Diario de viaje al río Santa Cruz, Patagonia", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LXXXIV, Santiago, 1938, pág. 219.

[75] *Op. cit.*, págs. 46 y 47.

[76] *Op. cit.*, págs. 105, 106.

[77] Algunos autores argentinos, buscando entender el fenómeno de la disminución poblacional, han intentado una explicación involucrando a los aónikenk en la Guerra del Desierto, esto es, en la lucha suscitada a raíz de la campaña emprendida por el ejército argentino entre 1879 y 1884 para someter a los indígenas de la Pampa y norte de Patagonia. En verdad, los pueblos australes no se vieron comprometidos en el conflicto, y sólo un grupo que obedecía al jefe Orkeke, presumiblemente integrado en su mayoría por indios del norte del río Santa Cruz, fue capturado en la vecindad de puerto Deseado en 1883. En total eran 56 personas (19 varones, 37 mujeres y niños) que, excepto dos hombres, fueron llevados a Buenos Aires. Allí se les devolvió la libertad al comprobarse que se trataba de un procedimiento injustificado por tratarse de gente pacífica. La única consecuencia que para los aónikenk pudo derivarse de la Guerra del Desierto estuvo en la suspensión definitiva de los contactos con los indios de Norpatagonia, los que habían cesado de hecho después de 1870.

Expuestas las causas concurrentes que permiten entender la razón de la disminución poblacional, queda por ver todavía el aspecto derivado de la exigüidad cuantitativa en la descendencia, y éste a su vez entendido en lo que se refiere a la incapacidad de recuperación numérica de la población, para acabar de explicar la pertinencia del caso histórico de que se trata en la hipótesis de la crisis de mortalidad que afectó de manera seria e irreversible a la etnia aónikenk.

En verdad, se desconoce casi por completo la cantidad de hijos que podían engendrar en promedio las parejas aónikenk. Por otra parte, debe suponerse que, como en otras etnias australes sobre la que se cuenta con alguna mayor información, la mortinatalidad y la mortalidad infantil fueran de común ocurrencia y elevadas, lo que dejaba una cantidad escasa de hijos que podían alcanzar la madurez fisiológica y así asegurar la continuidad del grupo social.

Hay en este respecto un dato del misionero Schmid que es decidor: "Las familias de estos aborígenes no son nunca numerosas; en término medio, dos o tres hijos forman toda la prole. Según lo que hasta ahora he podido ver, hay más varones que mujeres en estas tribus" [78]. Que este último y sugerente antecedente no se debía a una apreciación casual, sino que el hecho podía responder a otras causas de larga vigencia temporal, se confirma con lo observado por Ramón Lista tres décadas después de la permanencia de aquél entre los indios: "Cuando se consideran del punto de vista estadístico-demográfico [los cuatro grupos o tribus -australes y boreales- que existían hacia 1890-92], lo que primero llama la atención es el escaso número de mujeres con relación a los hombres, a punto que puede decirse que para una de aquellas hay tres de estos. Hé aquí, entre otras, una de las razones capitales del decrecimiento de la población indígena "[79].

A su tiempo, otros exploradores, Giovanni Roncagli, en 1882, y J.B. Hatcher, 1896 y 1899, observarían la rápida reducción poblacional, atribuyéndola a la escasa cantidad de hijos entre las familias aónikenk. Así, el primero anotaría en su relación: "La fecundidad en las mujeres es muy limitada, el número de nacimientos es pequeñísimo", hecho que, equivocadamente, atribuiría "a su excesiva adiposidad", concluyendo en que ello, como quiera que fuera, era "un indicio cierto de la decadencia de la raza" [80]. Hatcher a su turno escribiría: "Que no son prolíficos se confirma firmemente por el pequeño número de hijos en las familias Tehuelche de raza pura. Como ya he puntualizado, en los casos en que ambos padres eran de ascendencia Tehuelche, no recuerdo haber visto más de tres niños en ninguna familia, mientras que uno o dos eran el número más común, y frecuentemente había familias sin hijos" [81].

Aunque, en general, muchas afirmaciones de viajeros del pasado respecto de conductas de los pueblos indígenas deben aceptarse con beneficio de inventario por cuanto pudieron tener de ligeras y subjetivas, creemos que ello no es aplicable a Schmid, Lista, Roncagli y Hatcher en lo tocante al punto que nos ocupa. Nos basamos en la coincidencia de estos observadores, separados como estuvieron por lapsos extensos, y porque, muy probablemente, los últimos no conocieron las opiniones de los precedentes. Por tanto,

[78] *Op. cit.*, ("Maneras y costumbres de los indios patagónicos", págs.182 y 183).

[79] *Op. cit.*, (1984), pág. 64.

[80] "Da Punta Arenas a Santa Cruz", *Op. cit.*, pág. 768.

[81] *Reports of the Princeton University Expeditions to Patagonia 1896-1899*, vol. I, págs. 262 y 263, Stuttgart, 1903.

estimamos que en el caso se dispone de una información sobre un hecho biológico que en lo sustancial es concordante.

Si, por consecuencia, se acepta que la menor cantidad de mujeres en la descendencia era un hecho de real vigencia durante el lapso de la historia étnica que interesa -y la explicación del porqué la dejamos entregada a los especialistas en genética de poblaciones- debe concluirse en que bajo este solo aspecto la pervivencia del grupo social estaba seriamente comprometida.

Pero hay más, pues todavía debe añadirse al escaso número de mujeres, una notoria baja fecundidad de las adultas en su relación con los varones de la etnia, al revés de lo que sucedería en el trato de aquéllas con los blancos, cuyas uniones se mostrarían más prolíferas. Nos preguntamos si ante tal consecuencia, el alcoholismo amén de afectar a la líbido, habría resultado inhibitorio en algún sentido respecto de la capacidad generatriz de los varones. Volveremos sobre el punto más adelante.

Concluyendo, no cabe duda que, de la manera conocida, la etnia doblemente amenazada en su pervivencia temporal, se encaminaba inexorablemente a su extinción a plazo cierto.

Aunque es muy difícil establecer de manera retrospectiva la población aónikenk real hacia 1870 -teniendo por válidas, pero aproximadas, las estimaciones de Schmid y Musters-, reiteramos que no es imposible que la misma se situara entonces en alrededor de seis centenares de almas.

7.- *La transculturación progresiva*

Si con los años se fue dando un fenómeno que afectó a los aónikenk en su continuidad étnica, al propio tiempo se fueron alterando sus acervos espiritual y de costumbres debido a la adquisición de nuevas expresiones o formas, y a la sustitución o abandono de otras, circunstancia que en una continuada vigencia temporal significó, a la larga, la pérdida, por desuso u olvido, de importantes segmentos de la cultura prístina.

La novedad en algunos casos, la practicidad, utilidad o comodidad en otros, debieron generar en los indígenas un proceso insensible de acostumbramiento a los elementos materiales o espirituales que integraban culturas ajenas, y que estuvieron a su disposición de manera continua, una vez trabadas y consolidadas las relaciones de intercambio con otras sociedades. Ello vale especialmente para las formas propias de la cultura europea y la mapuche.

Así, en lo material, la incorporación del caballo a la vida grupal trajo consigo, según se ha visto, un conjunto de hábitos y formas, y con ellos sus elementos naturales, que se incorporaron agregándose a, o modificando aquellos que eran propios de la cultura vernácula. En el vestuario, por ejemplo, los varones incorporaron el chiripá y las botas de potro, con lo que montaron (protegiendo los genitales) y calzaron mejor. De igual manera se dio, a partir de entonces, la modificación sustancial en lo tocante al bagaje ergológico, al arte de la caza y a las artesanías, como ocurriría posteriormente, una vez establecida la relación mercantil con las colonias, con los hábitos alimentarios y el empleo corriente de utensilios, herramientas y productos propios de los civilizados, al punto que, pasados los años 80, se generalizó el uso de ropas y telas obtenidos en Punta Arenas, de modo tal que en los varones a veces restaban únicamente el quillango y la vincha como expresiones del antiguo uso en el vestir, mientras que en las mujeres el empleo de géneros como el tocuyo,

la bayeta o el cotí sirvió para la confección de sus camisones, otrora fabricados de cuero suave, e incluso reemplazó en muchas a la tradicional capa con que se envolvían.

De manera insensible, se reitera, los indígenas fueron entrando en una espiral de dependencia material de culturas ajenas, circunstancia que, a modo de contrapartida, debió originar en contemporaneidad el abandono, por desuso, de prácticas vernáculas, con lo que, quiérase o no, se iban en cada caso partes de su cultura. Entre ésas estuvo la recolección de alimentos y recursos naturales en la medida que aumentó el consumo de productos de ajeno origen.

Podríamos abundar sobre la materia, pero sería volver casi innecesariamente sobre una realidad conocida. En cambio, creemos conveniente, porque resulta ilustrativa, transcribir la impresión que les hiciera a los exploradores Bertrand y Contreras el aspecto personal del cacique Papon y la forma en que el mismo vivía, cuando lo conocieron en su campamento de Dinamarquero:

"Anunciaron nuestra llegada con el más insoportable concierto un sinnúmero de perros, i fuimos recibidos por uno de esos llamados comerciantes de las pampas que viven entre los indios, fomentando en ellos el vicio de la embriaguez para obtener de ellos con mejores ventajas los artículos de comercio que llevan a la colonia. Este nos condujo al toldo de Papon, quien salió a recibirnos descalzo i teniendo por todo traje una camisa de tocuyo i anchos calzoncillos del mismo material.

"[...] En el interior divísase algunas mujeres sentadas en el suelo, éstas comiendo murtillas, esas tomando mate, aquellas cosiendo capas de guanaco con hacesillos de nervios mui delgados que son mejores que cualquier hilo. En el toldo de Papon vimos unas ocho o diez carabinas Winchester i una corneta en la que un indio ejecutó con toda maestría el toque llamado de tropa. Veíanse también algunas monturas, lazos, riendas, cueros de guanaco, boleadoras y varios utensilios, entre los que notamos ollas de fierro, teteras, tachos, asadores, un cucharón, un trípode de fierro para poner las ollas al fuego, etc. La vista de tales objetos nos hacía creer que nos hallábamos en el rancho de un inquilino [82] mas bien que en el toldo de un patagón [83].

En lo espiritual, la aculturación (por pérdida de valores y principios, abandono u olvido de prácticas de carácter ceremonial o de otro tipo, etc.) era menos manifiesta y sólo los foráneos que pudieron intimar con los indígenas consiguieron advertirlo. Pero la parvedad informativa que se ha constatado en este respecto impide profundizar en la consideración del fenómeno.

Es posible que los aónikenk, respetuosos del acervo que conformaba su arcano de enseñanzas morales, creencias religiosas y míticas, evitaran hablar con extraños sobre el tema y únicamente por casualidad podían descubrirse algunos indicios. Por cierto, ello ha significado un problema para la interpretación etnológica, como lo hiciera notar el padre Cooper al referirse a la información disponible sobre la religión y la mitología, que calificó como "extremadamente pobre, superficial y vaga" [84].

En este contexto encontramos explicación para la aseveración de Ibar, que, de primera, resulta exagerada y sorprendente: "El patagón sólo tiene noción de lo que pasa ante sus ojos. Le es totalmente desconocida la tradición, la leyenda, datos de los pueblos

[82] Se denomina así al trabajador campesino de la zona central de Chile.

[83] En Bertrand, *op. cit.*, pág. 239.

[84] *Op. cit.*, págs. 157 y 159

menos cultos.

"Este pueblo no tiene culto ni altares; no hace ofrenda a lo desconocido ni implora favores de seres superiores. No tienen, como la generalidad de los salvajes, idea de un principio bueno i otro malo. Apenas si escudriñando su pobre pensamiento, puede descubrirse en él cierta superstición vaga, cierto temor indefinido de un ser que suponen capaz de hacerles daño" [85].

Pero, fuera porque la pobreza informativa se debiera tanto a la parquedad o reserva de los indígenas , como a la falta de acuciosidad de los ocasionales observadores de sus costumbres, no podría, de cualquier manera, desecharse la posibilidad de un deterioro en el acervo de sus prácticas y creencias, si se tiene presente, por una parte, el daño que en las mentes de los aborígenes había causado y causaba el consumo alcohólico que embotaba sus cerebros, y, por otra, el que también era inevitable que sobre ellos actuara la seducción de un modo de vida ajeno que quizá juzgaran superior al propio, hipótesis en la que pudieron hallarse tantos pueblos en circunstancias semejantes.

Así entonces, debiera aceptarse que la pérdida del vigor anímico que debió ser consubstancial con el enervamiento social, y con la reducción y disgregación poblacional, acarreara la pérdida progresiva de la memoria colectiva y el debilitamiento de la práctica de hábitos tradicionales, que pudieron ceder en periodicidad, fuerza y sentido, derivando en acciones cada vez más distanciadas en el tiempo, tal vez meramente mecánicas, que, en algunos casos, pudieron conducir al olvido y abandono totales.

Conjeturando, recordamos a vía de ejemplo, los cantos con que las mujeres procuraban prevenir algún maleficio cuando llegaban extraños a la toldería, como lo documentara en su hora el misionero Schmid, y nos preguntamos si tal práctica hubo de perder vigencia en la medida que la presencia de foráneos se fue haciendo más y más frecuente entre los indios al correr los años. Tal vez, hasta podría pensarse que si todavía se escucharan cantos, fueran estos de bienvenida, por el provecho que prometían tales visitas...

El proceso de aculturación progresiva que pudo sufrir la etnia aónikenk, significó también la incorporación a su mentalidad de concepciones intelectuales absolutamente ajenas a su forma de ser original, incluyendo el cambio de hábitos consuetudinarios, como fuera el de la caza, que se realizaba para satisfacer las necesidades alimentarias y utilitarias del grupo social, mediando un empleo racional de los recursos del entorno, es decir, utilizándose únicamente lo que era menester para aquellos fines. Pero, al aumentar sobre los indígenas la presión alóctona por causa de la demanda creciente de sus productos, en especial por su manufactura característica como eran los quillangos pintados, se dio una circunstancia que originó esfuerzos adicionales, de carácter cinegético en los hombres y artesanal en las mujeres, que asumieron una forma sostenida en el tiempo a partir de los años 70, lo que significó la incorporación del lucro como concepto intelectual novedoso en su vida económica, según lo hemos postulado antes [86].

En efecto, la dependencia generalizada que los indígenas tenían de los artículos foráneos, les hizo comprender que el mayor esfuerzo dedicado y la consiguiente mayor producción obtenida les brindaba la posibilidad de adquirir y disponer de más bienes de

[85] En Rogers, *op. cit.*, pág. 55.

[86] M. Martinic y A. Prieto., "Dinamarquero, encrucijada de rutas indígenas", *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 16. Cs. Ss., pág. 63, Punta Arenas, 1985-86

consumo, de los que necesitaban, a veces imperiosamente.

Un ejemplo cabal del rendimiento que pudo alcanzar este mayor esfuerzo, se tiene en el antecedente proporcionado por el explorador Bertrand y referido al comercio de la colonia de Punta Arenas durante 1884, época de plena vigencia del fenómeno que se analiza. Entonces, entre los rubros importantes de cabotaje y de exportación se contaron 2.492 kilos de plumas y 605 capas de guanaco [87]. Llamamos la atención sobre este último producto (de elevada cotización en el mercado), porque la cifra consignada, amén del esfuerzo cinegético que supone la captura de alrededor de 10.000 chulengos, sobrepasaba en exceso a las necesidades de reemplazo de dicha prenda de abrigo, teniendo en cuenta la población que podía estimarse para la etnia.

La presión cinegética, además, impuso un cambio ergológico, como fue el de la sustitución de los raspadores de uña elaborados sobre piedra, preferentemente sobre sílex, empleados tradicionalmente por las mujeres en la faena de descarne y desgrase de los cueros de guanaco, por instrumentos fabricados a base de vidrio de botellas y aun, cosa ciertamente curiosa, de vidrio plano (utilizado en puertas y ventanas). Aunque se había descubierto hacía tiempo la mayor facilidad que presentaba el material vítreo para su reafilado y reemplazo, la nueva situación, o sea, la mayor abundancia de cueros impuso necesariamente la sustitución definitiva de la piedra por el vidrio. La abundancia de restos arqueológicos del género en los sitios históricos tardíos como Dinamarquero, Juniaike y San Gregorio, ha permitido documentar y caracterizar esta innovación tecnológica [88].

De otra parte, el mayor esfuerzo que se comenta, debió significar a su tiempo una presión más fuerte que la ejercida tradicionalmente sobre la fauna y, de tal manera, pudo afectar a las poblaciones de las especies más cotizadas, guanacos y avestruces, provocando su disminución numérica. Así, también, pudo sufrir alteración la valoración que los indígenas tenían respecto del uso de tales recursos, en lo que -de darse el supuesto- hubo de ser la ruptura del equilibrio tradicional entre la demanda y captura, mantenido a lo largo de incontables generaciones.

Concluyendo el punto, debe aceptarse como probable un fenómeno progresivo de transculturación entre los aónikenk, debido a la pérdida de sus formas y valores originales (aculturación), y a la incorporación de nuevas expresiones propias de culturas ajenas.

8.- *La colonización pastoril*

a) La ocupación progresiva del país aónikenk

Es sabido que la iniciativa del gobernador de Magallanes Diego Dublé Almeida permitió la introducción de la crianza ovina como explotación económica extensiva en el territorio patagónico austral. Durante el viaje que realizó a las islas Malvinas en diciembre de 1876 compró una partida de 300 ovejas que al retornar a Punta Arenas fue adquirida por Henry Reynard y colocada en la isla Isabel, que le fuera cedida por el mandatario para

[87] La venta de capas y pieles a los pasajeros de los vapores que recalaban en el puerto de Punta Arenas, quedó registrada en interesantes ilustraciones de cronistas viajeros como fueron Theodor Ohlsen y Milton Prior.

[88] En Dinamarquero y Juniaike se han encontrado restos vítreos que permiten seguir paso a paso la fabricación de respadores de vidrio (botellas enteras y partes de las mismas, trozos desechados, esquirlas y piezas acabadas). Para una mayor información recomendamos ver los estudios de Donald Jackson, "Raspadores de vidrio en Dinamarquero: reflejo de una encrucijada cultural" y "Los instrumentos de vidrio de Cuarto Chorrillo, costa de Bahía Santiago, estrecho de Magallanes", ambos en *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 20 Cs. Ss., Punta Arenas, 1991.

la experiencia. Al cabo de un año, la adaptación de los animales había demostrado ser excelente, con lo que la experiencia se advirtió promisora, motivándose así el interés de otros colonos que disponían de algún capital.

Entre éstos se hallaban los franceses Marius Andrieu y François Roig, quienes decidieron fundar un establecimiento de crianza, peticionando para ello tierras en la costa de la bahía de San Gregorio. El gobernador Carlos Wood les concedió en noviembre de 1878 una fracción de campo, surgiendo a poco andar la primera estancia ganadera en lo que era el solar indígena. Mientras se afirmaba la crianza, Roig se retiró de la comunidad, quedando Andrieu con todos los derechos. Este mantuvo la explotación con altibajos y, por fin, en 1882, la traspasó a José Menéndez, activo comerciante y animoso empresario de Punta Arenas, quien a la vuelta de un año supo encaminar la estancia por un rumbo auspicioso.

Entre tanto se habían sucedido las peticiones de terrenos, de manera tal que para 1884 se encontraba en proceso de ocupación colonizadora todo el territorio estepario litoral del estrecho de Magallanes, desde Chabunco (incluyendo toda la porción norte de la península de Brunswick) hasta la bahía Munición, a lo largo de docientos kilómetros, con una profundidad de penetración hacia el interior que no excedía de hecho más de una decena de kilómetros. Esta forma de ocupación era explicable, más allá de la excelente aptitud pastoril de los campos litorales, por su facilidad de acceso por la vía marítima, la única que entonces era practicable.

Completada la primera fase ocupacional y según se desarrollaba con éxito la crianza ovina -tanto que al promediar los años 80 ya se configuraba la misma como el fundamento de la surgiente economía magallánica-, a partir de 1884-85 se desarrollaron sucesivas fases que permitieron ocupar lo que restaba del frente litoral fretano y simultáneamente iniciar la penetración en los campos del interior de la zona centro-oriental magallánica o, lo que es igual, del sector meridional del país aónikenk. Así se ocuparon primero los terrenos del valle del Bautismo y chorrillo Dinamarquero, y los correspondientes a la cuenca de la laguna Blanca, y después los valles de los ríos Ciaike, Gallegos Chico y Zurdo; por fin, al iniciarse el siglo XX, los colonos se instalaron en los campos del área volcánica inmediata a la frontera chileno-argentina [89].

Del lado oriental, esto es, desde la parte que pasó a ser de jurisdicción argentina, el fenómeno colonizador fue algo posterior en sus inicios y cobró vigor tras el traslado de la capital territorial desde Puerto Santa Cruz a Río Gallegos (1885). Aquí la colonización avanzó por una parte hacia el sur y el oeste, siguiendo los valles de los ríos Chico y Gallegos y terrenos aledaños hasta la frontera internacional, y, por otra, hacia el norte y noroeste, lo que permitió ocupar los campos situados al septentrión del Gallegos y los de la cuenca del río Coyle y tributarios. Después, paulatinamente, la penetración colonizadora derivó hacia el noroeste y el norte, ocupándose los campos del sur del lago Argentino, y algunos del meridión del río Santa Cruz, aledaños a su desembocadura. Finalmente, en la década

[89] El tratado de límites de 23 de julio de 1881 había resuelto la controversia jurisdiccional entre Chile y Argentina, estableciendo una frontera ceñida en parte a una línea geográfica, y en otra, a líneas convencionales de transacción. En lo que interesa, el antiguo territorio indígena quedó partido por la divisoria continental de aguas, a partir del punto en que la sierra Baguales se desprende de la cordillera de los Andes (lat. 50° 45' S.), y hasta el grado 52; y por una línea de compromiso siguiendo este paralelo hacia el oriente hasta su intersección con el meridiano 70°; desde este punto el trazo fronterizo siguió directamente hacia la cima del monte Aymond, luego a través de colinas o elevaciones locales hasta llegar a punta Dungeness. El territorio situado al este y norte de la línea descrita fue asignado a la República Argentina, y el ubicado hacia el oeste y el sur, a la de Chile.

siguiente, desde 1893-94, los colonos entraron en los fértiles campos del distrito subandino de Ultima Esperanza a partir de los litorales del fiordo homónimo, con rumbos oriente y norte (Mapa 2).

De esa manera, en menos de un cuarto de siglo, los pioneros ganaderos ocuparon con ovejas la mayor parte del antiguo territorio indígena y, en el hecho, la totalidad de los terrenos bajos que los aónikenk habían utilizado de manera preferente en sus movimientos trashumantes desde tiempo inmemorial [90]. Allí, sobre esos excelentes campos de pastoreo, cobraría forma a lo largo de los años el distrito productivo más rico de la Patagonia austral, por la cantidad y calidad del ganado allí criado, y por la importancia de las estancias establecidas. Esa ocupación traería consecuencias que afectarían de variada manera al ambiente natural y a los aborígenes, aspecto este sobre el que nos ocuparemos más adelante.

b) La relación entre colonos e indígenas

La penetración y establecimiento colonizadores a que se ha hecho referencia, tuvieron un desenvolvimiento tranquilo, esto es, los ocupantes arribaron individualmente a los lugares elegidos para poblar y las actividades de instalación y explotación correspondientes se realizaron de manera paulatina, circunstancias que no tuvieron un carácter de alteración brusca para el orden natural y humano previamente vigente. Fue una inserción extraña pacífica que procuró desde sus comienzos adaptarse al medio y armonizar con él.

Para los aónikenk, habituados por generaciones a la vista y trato amistoso con los foráneos, y que desde 1870 en adelante habían aceptado sin problemas la presencia frecuente de cazadores, mercachifles y exploradores en su territorio, el hecho del establecimiento colonizador no generó resistencia alguna, tanto por aquella disposición anímica, cuanto porque tratándose de un contingente numéricamente reducido y teniendo, como tenían, un extenso territorio para la satisfacción de sus necesidades, esa instalación de momento pareció no incomodarles.

Con ellos se dio, de tal modo, una situación histórica esencialmente distinta a la que vivieron los sélknam, sus parientes étnicos lejanos de allende el estrecho de Magallanes. Estos, hoscos y nada amistosos de partida, por el hecho de carecer virtualmente de trato previo con los blancos, más numerosos que aquéllos y en un territorio menos vasto, se resistieron a la presencia extraña y, una vez establecida la misma -los colonos ganaderos- intentaron predar sobre sus ganados. Los infortunados y lamentables resultados de esa distinta actitud son demasiado conocidos como para abundar sobre el particular [91]. Creemos que importa poner de relieve esa diferencia de comportamiento.

Los aónikenk, pues, hasta donde sabemos, no solo toleraron aquella presencia extraña permanente y creciente, sino que supieron convivir con ella, adaptándose con facilidad a las circunstancias sobrevinientes y a los cambios que, necesariamente, las mismas fueron imponiendo en sus hábitos y existencias.

[90] Para mayor información sobre la materia, se sugiere consultar la obra del autor *Historia de la Región Magallánica*, ya citada, tomo I, Capítulo VI,5 "Expansión colonizadora. Ocupación paulatina del ecumene (1880-1905)", y de Elsa Barbería, "Los cambios introducidos en la política de tierras. La Ley N° 4.167 y su aplicación hasta 1914", *Waxen*, Año II, N° 2, Río Gallegos, 1988.

[91] Sobre el particular recomendamos ver nuestro estudio "Panorama de la colonización en Tierra del Fuego entre 1881 y 1900", *Anales del Instituto de la Patagonia,* vol. 4, págs. 5-69, Punta Arenas, 1973.

Esta afirmación está basada en distintas fuentes compulsadas. De ellas, sin duda, los testimonios más interesantes son los aportados por el misionero Mayorino Borgatello [92], por James Radburne, trabajador rural [93]; por Ernst von Heinz [94], William Halliday [95] y Agnes Fell [96], los dos primeros, colonos, y ésta, esposa de un tercero; y también por Rogelio Figueroa, hotelero [97], corroborados por los hallazgos arqueológicos hechos en los sitios de Dinamarquero y Cuarto Chorrillo [98].

En efecto, la suma de antecedentes disponibles pone en evidencia el establecimiento y evolución de una relación que, en general, debió ser fluida y rica en contenido, hasta llegarse a una convivencia entre naturales y arribados que fue ciertamente sorprendente, y que hasta el presente no había sido considerada en los estudios de etnografía. Esa relación que mostraba un carácter diferencial respecto de aquella que se había registrado previamente entre los indígenas y cuantos recorrían las pampas, asumió de modo progresivo un desarrollo gradual, que alcanzó mayor vigor durante la primera década del siglo XX.

Así, desde un comienzo, por largo tiempo los indígenas se asentaron temporalmente, durante sus recorridos trashumantes, en la proximidad de las casas de los establecimientos ganaderos, sin que de ello derivara molestia alguna para unos y otros, como para sus animales y bienes. No se trató, como pudiera creerse de una relación de mera vecindad, sino, repetimos, de un trato más complejo mantenido con gente de distinta condición, que incluyó el intercambio entre unos y otros, el uso de productos de los civilizados por parte de los indios y otras formas o expresiones. En este tipo de relación se adscriben las permanencias y visitas de los aónikenk en establecimientos como los de Thomas Greenshields, en Cuarto Chorrillo, de José Fiol, en Dinamarquero, de George Harries, en El Zurdo, de William Halliday, en Hill Station, y de William Fell, en Brazo Norte, de los que hay fehaciente constancia [99].

Pero -era inevitable-, en algún momento había de registrarse alguna aspereza que debía ser el fruto de la intemperancia de uno de los colonos, más que del abuso de los aónikenk. Ello porque dueños como eran los indios de su territorio, se sentían movidos a obrar como amos y señores, sin que tuvieran porqué entender de regulaciones y disposiciones de ajeno origen, como eran las concesiones de ocupación fundiaria y los derechos que de las mismas derivaban para los colonos tenedores de campos, particular-

[92] *Nella Terra del Fuoco. Memorie di un missionario salesiano*. Torino, 1922.

[93] En Herbert Childs, *El Jimmy, Outlaw of Patagonia* (Philadelphia, 1936).

[94] Diario de vida, inédito, en poder de la familia de Hermann Eberhard, Puerto Natales.

[95] En Michael Mainwaring, *From the Falklands to Patagonia. The Story of a Pionneer Family*, Londres, 1983.

[96] Diario de vida, inédito, en poder de la familia de John Fell, Punta Arenas.

[97] *Libro de Cuentas Corrientes Hotel Tres Pasos*, años 1905-06 y 1909-11, Archivo de Documentos Inéditos, Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

[98] Cfr. del autor y A. Prieto, "Dinamarquero, encrucijada...", citado y de M. Martinic y Hans Roehrs, "Hallazgo de un asentamiento colonizador en la costa de bahía Santiago (estrecho de Magallanes). Evidencias de relación pionero-indígena", *Anales del Instituto de la Patagonia*, vol. 20, Punta Arenas, 1991.

[99] Sobre la buena disposición de Harries, Radburne, como testigo abonado, recordaría que "su estancia era llamada el toldo por otros estancieros del distrito, porque era tan generoso con los indios, dejándolos entrar y salir cuando quisieran y frecuentemente dándoles carne de su rebaño" (*Op. cit.*, pág. 155).

mente en lo que pudiera referirse a deslindes prediales y al consecuente uso preferente de las pasturas y recursos animales silvestres comprendidos en las concesiones, que pudieron incluir en sus términos parte o la totalidad de territorios ancestrales de caza o recolección.

Así entonces, los indígenas se vieron perturbados ocasionalmente en su libre trashumancia, siendo corridos quizá por algún airado colono. Aunque no hay constancia expresa de incidentes de ese género, existen indicios sobre la ocurrencia de situaciones que pudieran asimilárseles.

Queda bien entendido, pues, que en su desarrollo expansivo hacia el interior del territorio indígena, algún colono pudo o debió interferir el derecho de uso sobre los campos y recursos que ejercían los aborígenes. Esta circunstancia debió llegar a conocimiento de la autoridad colonial que residía en Punta Arenas, la que hacia 1883 ya se hallaba preocupada por lo espaciadas que se iban haciendo las visitas de los indios, y que, pasado 1885, debieron hacerse más raras y hasta suspenderse por algún tiempo. Quizá si deba cargarse a la cuenta del Gobernador Francisco Sampaio la ausencia de sanción o amonestación al o los responsables de tales sucesos que pudieron resentir a los tehuelches: al fin y al cabo correspondía en justicia que cautelara el derecho legítimo que a éstos tocaba y no simplemente dejar hacer libremente a los colonos, como pareció ocurrir.

No era, claro está, sólo la actitud de uno que otro colono ganadero la que podía perturbar, y de hecho perturbaba, la vida indígena. Estaban también las acciones de algunos forajidos, al parecer procedentes del poblado de Río Gallegos y que se habían establecido en campos baldíos situados en la proximidad de la frontera, y que debemos entender referidos al área volcánica compartida entre Chile y Argentina, cuyas características naturales se prestaban para ofrecer refugio a tales malvivientes.

Fuera por una u otra razones, o por ambas, los indios pudieron sufrir molestias y la autoridad, por consecuencia, debió intervenir en su amparo. Prueba de ello es el decreto de 16 de agosto de 1889 de la Gobernación de Magallanes, cuyo contenido transcribimos:

"Nº 87. Los indios patagones pertenecientes a Chile son los únicos que tienen derecho a residir en los lugares que a continuación se espresan sin perjuicio que los residentes en dichos lugares que a continuación se espresan no molesten a los citados indios.

"Estos lugares son : El Norte de Laguna Blanca, Laguna i Río del Zurdo, Dinamarquero, Cheiak i Tres Chorrillos". Suscribían el documento el Gobernador, general de brigada Samuel Valdivieso, y el secretario Miguel A. Manterola [100].

De este interesante documento, hasta ahora inédito, se advierte que la autoridad territorial no era insensible a las quejas de los indígenas patagones, y que, por lo tanto, estaba dispuesta a brindar la protección que merecían los viejos amigos de la colonia magallánica, vinculados como se hallaban a su acontecer por lazos ya tradicionales de provechoso trato y recíproco respeto. Consecuente, no paró allí la preocupación gubernativa, pues, para evitar que aquella disposición deviniera letra muerta, consideró necesaria la dictación de otro decreto, por el que se designaba a José Manuel Valdivieso como Juez *Comisario de la Patagonia, designación sui generis y ad hoc, que tenía por fin el de atender* "al cuidado de los terrenos fiscales baldíos; observancia de los límites de los arrendados a particulares; auxiliar a los indios patagones y en una palabra para el buen orden en general de aquellas apartadas rejiones que a esa fecha se encontraban completamente

[100] *Libro Copiador de Decretos Gobernación de Magallanes, Marzo 1887-Octubre 1890*, Archivo de Documentos Inéditos citado.

abandonadas" [101].

Al parecer, la preocupación gubernativa hubo de surtir algún efecto favorable, como que poco tiempo después el mismo gobernador participaba al Ministro de Relaciones Exteriores y Colonización sobre los primeros resultados derivados de la presencia del Juez Comisario, a quien -puntualizaba- había encomendado "vijilara por el buen orden de esa rejión que se hallaba inundada de bandidos que se escapan de la Colonia Arjentina de Gallegos, cuidara de los terrenos fiscales baldíos y protejiera a los Indios Patagones que se habían ausentado del Territorio Chileno por el mal trato que recibían y que solo ahora principiaban a volver a él.

"No puedo menos que congratularme de haber obrado así pues ya el nombramiento recaído en el Señor Valdivieso ha principiado a producir muy buenos resultados: hace quince días más o menos condujo preso a uno de los bandoleros que tienen en alarma esos lugares; dos caciques con 18 carpas o sean 300 indios han venido a visitarnos y a negociar sus pieles de guanaco lo que es un buen beneficio para el comercio de Punta Arenas", añadía a manera de probanza el gobernador [102].

Aunque no disponemos de mayores antecedentes, en suelo argentino, según parece, se habían dado circunstancias parecidas, perjudiciales para los indígenas en lo tocante al uso de la tierra, pero se ignora si por entonces su derecho recibió algún amparo oficial.

c) Consecuencias para la vida aborigen

Como hubiera sucedido, corriendo los años y con ello avanzada la ocupación colonizadora que, como era obvio, prefirió los campos de mejor aptitud pastoril, que muchas veces coincidían con territorios de caza de los indígenas, éstos se vieron de hecho impedidos de utilizarlos como había ocurrido hasta entonces, circunstancia de la que derivó una primera consecuencia: la fragmentación grupal y la dispersión.

Fue esta una respuesta adaptativa al desafío planteado por la nueva situación. La insuficiente disponibilidad de terrenos de caza y de pastoreo, en lo referido a la cantidad o a lo menos a la extensión de los mismos, obligó al fraccionamiento del contingente aónikenk en grupos de vida autónoma, haciendo permanente la fragmentación grupal temporal que solía darse con anterioridad y que por lo general se había producido por razón de disputas intestinas. Resultó ser al fin un acomodo inteligente que de momento permitió una mejor subsistencia al conjunto de la población aborigen. De ese modo, quizá los grupos mayores, con varias decenas de toldos por campamento, como el dirigido por Papon en Dinamarquero, tal vez tuvieran vigencia únicamente hasta 1885-86. Sus sitios preferidos de recurrencia habitacional debieron ser los parajes tradicionales de Dinamarquero (Nameraik) en el distrito meridional y Guakenken Aike, en el sector centro-oriental (valle bajo del río Coyle).

Se cuenta con información sobre la presencia de grupos menores en distintos lugares y tiempos, de manera simultánea, y en este respecto tal vez la mejor referencia es la que

[101] Oficio 55 de 30 de enero de 1890 dirigido al Juez de Primera Instancia de la Colonia (En *Gobernación de Magallanes. Libro de Oficios. Años 1887, 1888, 1889, 1890 y 1891*, Archivo Intendencia de Magallanes. El decreto a que se hace mención era el número 34 de 1890.

[102] Oficio 55 de 5 de febrero de 1890, en Archivo citado. Nos merece dudas la cantidad de indígenas que menciona el Gobernador, refiriéndola al número de toldos, lo que daría 16,6 personas por toldo, cifra exagerada comparada con otras referencias de la época, que dan entre 8 y 10 personas por cada habitación. Así, es posible que el grupo al que se refería Valdivieso constara de entre 150 y 180 individuos.

nos dejara el misionero salesiano José María Beauvoir, quien durante un extenso viaje por el territorio indígena, entre octubre y noviembre de 1889, se encontró sucesivamente con las siguientes comunidades: un grupo de ocho toldos, habitado por 11 a 12 familias, en Juniaike (aproximadamente 60 individuos); otro, de cinco toldos, con el jefe Mulato, en Paso de los Robles, junto al río Gallegos; un tercero en Chankaike, formado por una decena de toldos, con 12 a 15 familias (aproximadamente unas 80 personas). En este lugar el religioso supo de un cuarto grupo, dirigido por el famoso Papon, que con algunas familias (¿80-100 personas?) se hallaba por el occidente, en tierras del distrito interior de Ultima Esperanza; y, por fin, un quinto grupo, a cargo del jefe Sapa, con varios toldos, establecido en Ketenaike, paraje vecino al río Chico o Ciaike. De aquí se infiere que el total de la población aónikenk para la época no bajaba de 300 y tal vez no superaba las 400 almas.

De esa manera, es probable que entre fines de los 80 y comienzos de los 90, el conjunto de la etnia aónikenk estuviera conformado por un número variable de grupos autónomos que pudo promediar la media docena, cuya trashumancia debió desarrollarse sobre parte de los territorios tradicionalmente más recorridos y también sobre sectores meséticos del sector occidental, libres todavía de colonizadores, como fue el caso de los campos altos situados al norte de la meseta Latorre (la "cordillera Chica" de los baqueanos).

Mas si el fraccionamiento pudo facilitar la subsistencia grupal, también respecto de los conjuntos más pequeños quizá conformara una situación de debilidad que los hacía más vulnerables frente a las presiones de terceros (los colonizadores), ello entendido en el contexto de la disminución poblacional ya conocida y para entonces con dramática vigencia. Así, esta circunstancia debió provocar la disgregación final de las unidades menores y la reincorporación de las familias supérstites a algún grupo mayor.

Por cierto, la descripción de esta evolución del comportamiento colectivo tiene mucho de conjetura, no obstante estar basada en noticias fragmentarias, pero es evidente que si la necesidad social en un momento forzó a la fragmentación y a la dispersión, más tarde, entrados los años 90, obligó a la reagrupación de los indígenas. La urgencia vital hizo de este proceso algo dinámico y cambiante.

Se sabe así, fehacientemente, de la existencia de tres comunidades indígenas hacia 1892-93: una, que obedecía a Papon y que tras su muerte, acaecida por esa misma época, quedó bajo la autoridad de Mulato, con un área de dispersión ocasional entre Dinamarquero y el valle del Zurdo e inmediaciones, y que al parecer estaba compuesta por dos grupos, uno principal y otro secundario, éste dirigido por Canario. Una segunda comunidad, dependiente de Francisco Blanco, un jefe hasta entonces poco conocido, que ocupaba preferentemente los campos del valle inferior del río Vizcachas, en Ultima Esperanza, y una tercera comunidad que se hallaba establecida en la cuenca terminal del río Coyle, que igualmente habría tenido con anterioridad alguna relación de subordinación respecto de Papon.

Pero ni aun así las cosas fueron fáciles para los indios, pues en la medida que avanzaba la colonización, los campos iban siendo alambrados y con ello se restringía de manera progresiva el acceso de aquéllos a los terrenos de caza, circunstancia que, a la corta, debía ser fuente de molestias y reclamos que, inclusive -aunque de manera excepcional-, pudieron generar situaciones de violencia.

En este particular respecto, se registró en 1896 un suceso lamentable, el único en su género que se ha compulsado para el período del asentamiento colonizador en la Patagonia austral. Tuvo ocurrencia en el lugar denominado La Pelecha, próximo a los

campos de Dinamarquero. Sucedió entonces que el pionero colonizador, el catalán José Fiol, fundador de la estancia radicada en el último paraje, vendió sus derechos a su administrador, un connacional, Alfonso Vilageliú, hombre de mal talante al parecer. Este, molesto porque los indios durante las "guanaqueadas" le cortaban los alambres de los cercos, los acusó de tal daño y, además, de robarle animales -hecho este nunca comprobado-. Como se trató de una situación recurrente, en una ocasión repelió a tiros a los aónikenk, constando que hirió a un indígena, al que capturó, pero al que luego debió liberar por disposición de la autoridad de Punta Arenas [103]. Reiteramos que es el único caso conocido de una agresión violenta por parte de un colono en contra de un indígena. James Radburne entregaría más tarde un antecedente complementario, señalando que el agraviado era un indio de cierto relieve (lo llama "cacique"), y que la injusticia cometida en contra del mismo le molestó, razón por la que pidió sus cuentas y se retiró del establecimiento [104].

Este suceso tuvo como consecuencia el abandono al parecer definitivo del sitio de Dinamarquero y su comarca, lugares de asentamiento tradicionales, y contribuyó a agrupar a la comunidad meridional en torno a Mulato en los campos del río Zurdo y aledaños.

Del nucleamiento resultante en comunidades de trashumancia cada vez más restringida, derivó una consecuencia ciertamente novedosa, a lo menos para dos de las mencionadas: la tendencia hacia la sedentarización progresiva de los indígenas.

En este interesante aspecto cabe abundar haciendo referencia a lo acontecido con los jefes Mulato y Blanco, basándonos en las noticias proporcionadas por Borgatello y Radburne, complementada con antecedentes obtenidos en documentos de la Gobernación de Magallanes, respecto del primero, y los datos de Steffen, von Heinz, Borgatello y Radburne en lo tocante al segundo.

Cabe conjeturar que esta actitud, que importaba el principio de cambio de uno de los hábitos más arraigados del pueblo aónikenk pudiera deberse a dos razones: una, la comprensión de los aborígenes acerca de la inevitabilidad de la ocupación de sus tierras ancestrales por parte de los colonos ganaderos, lo que los forzaba a su vez a establecerse del modo más permanente posible en una comarca que por sus condiciones naturales garantizara la existencia de una comunidad que se advertía era cada vez menos numerosa. Otra, las ideas y disposiciones consiguientes de la autoridad territorial en semejante respecto, entendiéndolo -en el contexto de su ánimo de protección de los indígenas- como la mejor medida para asegurar la continuidad de su vida, libre de molestias, evitándose así las situaciones lamentables que por entonces se registraban en la Tierra del Fuego entre los sélknam y las compañías colonizadoras.

Ese predicamento determinó, en parte, la decisión del Gobernador Manuel Señoret de enviar una comisión exploradora al territorio de la laguna Blanca, integrada por el capitán de ejército Ramiro Silva y por el teniente de marina Baldomero Pacheco (febrero, 1893). En efecto, uno de los propósitos de la misma era el de "ubicar al cacique Mulato con el objeto de formarse un juicio cabal de las costumbres de los patagones i estudiar el medio de modificar sus hábitos i vida nómade mediante la concesión de una extensión de terreno suficiente para la importancia numérica de los animales que poseían i para las

[103] *Copiador de Cartas "Fiol y Cía"*, marzo de 1898. Archivo Mauricio Braun Hamburger, Museo Regional de Magallanes, Punta Arenas.

[104] En Childs, *op. cit*, pág. 104.

Fig. 18.- Jefe Mulato y el indio Canario. Fotografía tomada en Punta Arenas hacia 1895-1900. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

Fig. 19.- Jefe Mulato. Fotografía tomada en Punta Arenas hacia 1895-1900. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG

Fig. 20.- Mocetones aónikenk (Kálok y Kanapan según Borgatello). Fotografía tomada en Punta Arenas hacia 1890. Colecc. Centro. de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

Fig. 21.- Aónikenk tomando mate delante de su toldo, en Tres Lagunas. Dibujo de Charles W. Furlong, 1908. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

cacerías que le dan alimento" [105]. Un procedimiento similar debía adoptarse en el caso de haber otros jefes indígenas "que quieran establecerse en el Territorio", pues se sabía de la existencia de algunas bandas independientes que se movían en la vecindad de la frontera.

En su recorrido, los comisionados encontraron a los tehuelches ocupando a la sazón la sección septentrional del área explorada, desde el valle del río Zurdo al de Juniaike (Gallegos Chico). Se trataba del grupo principal que obedecía a la jefatura del conocido Mulato, quien tenía la toldería radicada en aquel valle, a unos tres kilómetros al sur del deslinde internacional. Según Radburne, hacia mediados de la década esta comunidad contaba con una población que se agrupaba en más de veinte toldos. El paraje habitado por la indiada de Mulato correspondía a una comarca abundante en pastos para la caballada indígena, situada en una zona próxima a los campos de caza y sobre la ruta tradicional que unía a la laguna Blanca con el valle medio del río Gallegos. Allí, en la proximidad o coincidiendo con el sitio de asentamiento de Mulato se ha individualizado el paradero Chej Chej Aike.

Un segundo grupo indígena, probablemente de carácter dependiente, que reconocía la autoridad de un joven mocetón (quizá el llamado Canario), tenía sus toldos en relativa proximidad del primero. Es posible que este grupo sea el mismo que Radburne frecuentemente encontró asentado en la vecindad de la laguna Larga, unos siete kilómetros al sudeste del asentamiento del Zurdo, y que integraban, entre otros, los miembros mestizos de la familia Carminatti (Figs. 18-20).

Establecida la relación con el jefe indígena y puesto en su conocimiento el propósito que inspiraba al Gobernador Señoret, fue menester usar de mucha persuasión por parte de los comisionados para vencer la desconfianza de Mulato, quien de primera no podía o no quería entender que la autoridad territorial deseaba brindarle una suerte de amparo frente a terceros ocupantes de campos, regularizándole la ocupación factual que por uso inmemorial le correspondía.

"El cacique Mulato -informaron Silva y Pacheco a su retorno- vive rodeado de un centenar o más de indios sobre los cuales ejerce aquella superioridad que no tiene más fundamento que la diferencia de fortuna. Mulato es propietario de una hermosa caballada que alcanzará quizás a 400 animales i los cuales ofrece a sus paisanos para sus viajes i correrías tras los huanacos; este es el único lazo que mantiene a esa pequeña república" [106].

Como la perturbación que sufrían los indígenas por parte de algunos colonos ubicados en la vecindad debía hallarse en conocimiento de la autoridad territorial, esta, preocupada por la situación, se anticipó al informe de los exploradores, y dando por descontada la aceptación del jefe indígena, procedió a dictar con fecha 23 de febrero el siguiente decreto:

"Nº 70.- Concédase al cacique Mulato i demás indios de su familia permiso provisorio para ocupar i esplotar diez mil hectáreas de terrenos fiscales ubicados en el límite con la Argentina i al Oriente del Río Brazo del Zurdo. Si dentro del término de un año a contar desde la fecha del presente decreto, Mulato no se establece con su familia en el campo designado i no efectúa en él los trabajos de cierro, casas i demás que se requieren para la esplotación de la industria ganadera, perderá todo derecho volviendo el terreno a

[105] Oficio 140 de 18 de marzo de 1893 dirigido al Ministro de RR.EE. y Colonización (*Correspondencia Gobernación de Magallanes año 1893*, Archivo Ministerio de RR.EE., Santiago).

[106] Informe de 1 de marzo de 1893 (*Correspondencia Gobernación de Magallanes 1893-94*, archivo citado).

poder del Fisco. Se compromete así mismo, a aceptar el cánon de arrendamiento o demás condiciones que el Supremo Gobierno tenga a bien imponerle sobre el particular i para la concesión definitiva de este lote de terreno que en todo caso será transferible. Anótese.- SEÑORET"[107].

Por cierto, más allá de la buena intención que animaba a la autoridad, la forma de hacerla efectiva representaba un "presente griego" para los indígenas. En efecto, cabe preguntarse si las exigencias planteadas en el decreto eran procedentes tratándose de quienes, como los aónikenk, vivían en otra cultura, donde tales requerimientos eran del todo inconcebibles. Pero, aun juzgándolos como una demasía y por tanto injustificados e improcedentes, entendemos que al gobernador no le quedaba otra alternativa y que, por tanto, debía ceñirse a la normativa vigente en lo tocante a concesiones fundiarias.

Como fuera, precario y todo, parte importante de los aónikenk que a la sazón vivían en suelo chileno, obtenían de esa manera -a través de la persona de Mulato- un título que les ofrecía algún resguardo frente a las pretensiones de terceros.

De ese modo, esta comunidad y el grupo satélite de laguna Larga, pasaron a concentrar parte de sus actividades vitales en la reserva concedida, no obstante lo cual sus correrías cinegéticas y su trashumancia habitual excedieron frecuentemente sus lindes y se extendieron sobre campos vecinos hacia el sureste, según queda visto (Pelecha, Dinamarquero); al este (Juniaike y zona volcánica fronteriza hasta Pali Aike), e inclusive allende el río Gallegos, hacia el norte en campos altos de la meseta Latorre.

La sedentarización un tanto forzada que advertimos, se afirmaba además en la crianza y comercio de caballos, que ganaron fama en la época como excelentes corredores, lo que los hacía muy cotizados entre la paisanada rural. La cifra de animales entregada por Silva y Pacheco da cuenta de un hato respetable, que era todo un signo de la riqueza de Mulato como podía serlo de cualquier otro colono ganadero de entonces. Pero, además, siguiendo a Radburne, aquél criaba también ovejas y vacunos, lo que conformaba otra novedad en los hábitos económicos indígenas.

Inclusive, cual ganadero bien asentado, Mulato siguió la costumbre de los civilizados e introdujo el uso de la marca a fuego en su ganado equino (en forma de Y, que simbolizaba una boleadora en vuelo), una vez que ganó fama como criador y sus caballos fueron objeto de demanda, señal que todos respetaban.

"Había sido sólo recientemente que los indios habían comenzado a marcar", recordaría más tarde Radburne. "Antes de la llegada de los blancos, nunca marcaban sus caballos, cada indio conocía el suyo y recordaba los de los otros. Con la llegada de los blancos y los esfuerzos de los inescrupulosos en robar a los indios, habían comezado a rajar las orejas de sus caballos caballos como una pulgada abajo de la punta, así no podían ser reclamados por los blancos"[108].

La actividad criadora ocupaba naturalmente a los varones de la comunidad, pero también daba trabajo a peones tomados ex profeso.

Por fin, para completar la caracterización de este proceso de sedentarización progresiva de los aónikenk, o más propiamente del jefe Mulato, cabe hacer referencia a la evolución registrada en su vivienda. Inicialmente, la misma era el toldo tradicional, de palos y cueros de guanaco, pero más tarde, tal vez en la medida que el asentamiento se hizo

[107] Mariano Guerrero Bascuñán, *Memoria que el Delegado del Supremo Gobierno en el Territorio de Magallanes presenta al señor Ministro de Colonización*, tomo II, pág. LXXXI, Santiago, 1897.

[108] En Childs, *op. cit.*, pág. 134.

Fig. 22.- Etiqueta identificatoria de la fábrica de cerveza "La Patagona", con la efigie del Jefe Mulato. Punta Arenas, 1896

Fig. 23.- Mulato con dos indígenas. Fotografía tomada a principios del siglo XX (¿Reserva del Zurdo?).

Fig. 24.- Blancos en un toldo aónikenk (el de sombrero es el chileno Yebes). Fotografía de comienzos de siglo, tomada posiblemente en la reserva de Camusu Aike

más prolongado, el toldo creció en tamaño, hasta hacerse casi redondo, empleándose tela (¿lona?) en su cobertura [109]. Hacia las postrimerías del siglo, Mulato se hizo edificar una casa en forma, tal y como la tenían otros establecimientos de la campaña, dejando su antiguo toldo para usarlo en sus expediciones cinegéticas. Todavía más, en el campamento del Zurdo se erigió un galpón destinado a servir de henil y bodega, como también para el alojamiento ocasional de los peones [110]. Queda la duda sobre si esta evolución habitacional fue el fruto de un convencimiento acerca de la mayor funcionalidad de las nuevas formas edificadas, o la consecuencia de la aceptación de la exigencia del decreto de marras, no siendo improbable que al fin tanto hubiera de lo uno como de lo otro.

Tan seriamente pareció asumir Mulato su singular condición de hacendado que terminó por ser visto por la gente de campo y por las autoridades como un estanciero o un colono más, no obstante que *sui generis,* de tantos que había desperdigados por la campaña magallánica. Respecto de aquélla, nos atenemos a la opinión recogida en su momento por Radburne, y en lo tocante al entendimiento oficial, es suficiciente conocer la diferente calificación que se diera a dicho jefe en dos resoluciones gubernativas que mediaron entre sí una década. Así, en 1896, se le menciona como "cacique Mulato de los thuelches" [111], en tanto que en 1905 se le nombrará "colono indígena José Mulato..." [112].

Ciertamente, este jefe se hizo acreedor a la notoriedad que tuvo entre fines del siglo XIX y los comienzos del XX. De hecho, desaparecido Papon, el último gran jefe aónikenk, el prestigio de que gozaba y la riqueza que poseía hicieron de él un digno sucesor de aquél en el seno de la cada vez más reducida comunidad indígena, como para la creciente población civilizada de Magallanes (Figs. 22 y 23).

Curioso y paradojal fue este individuo, en quien sus contemporáneos personificaron de algún modo a la vieja etnia patagona. Físicamente distaba del tipo clásico que la había caracterizado, quizá debido a algún mestizaje en su ascendencia directa. Hombre abierto, amable, generoso, honrado y formal, y *-rara avis-* también sobrio en lo tocante a la bebida, supo ganarse la voluntad de los blancos que lo apreciaron y distinguieron, disfrutando de una popularidad que perduraría en la memoria ciudadana [113]. Entre su gente, su temperancia y su firmeza de carácter le valieron el respeto y acatamiento a su autoridad. Pero en su papel de justiciero fue, al parecer, excesivamente cruel, más que severo, y en su trato común, en ocasiones, también trapacero e infiel a su palabra [114].

Con respecto a Francisco Blanco (probablemente el Golwin de Musters), el otro jefe de comunidad de cierta prestancia en la época de que se trata, los antecedentes de que hemos dispuesto son menos abundantes que aquellos referidos a Mulato, pero sin embargo

[109] Borgatello, *op. cit.*, pág. 109.

[110] Childs, *op. cit.*, pág. 230.El 28 de diciembre de 1994, hallándose concluida la redacción del libro, el autor, conjuntamente con Alfredo Prieto y Pedro Cárdenas, miembros del Centro de Estudios del Hombre Austral, del Instituto de la Patagonia, consiguió ubicar el sitio exacto de este asentamiento, con abundancia de restos culturales.

[111] Decreto 658 de 27 de octubre de 1896 (En *Libro Copiador de Decretos Gobernación de Magallanes*, Setiembre 1896-Octubre 1897, Archivo Centro de Estudios del Hombre Austral, citado.

[112] Decreto 1.168 de 4 de noviembre de 1905 (en id. id., Noviembre 1904-Enero 1906, id. id.).

[113] Su figura ecuestre fue elegida para simbolizar la marca comercial *"La Patagona"* para la cerveza fabricada a partir de 1896 por José Fischer en Punta Arenas.

[114] Cfr. Childs, *op. cit.*, págs. 145-156 y 175-179.

suficientes como para caracterizar su vigencia temporal.

Esta segunda comunidad aónikenk semisedentaria radicaba en el distrito de Ultima Esperanza, a unos 140 kilómetros al noroeste del valle del Zurdo. Su ubicación allí no debiera extrañar, por cuanto aunque las referencias históricas sobre presencia indígena en esas privilegiadas comarcas son tardías (a partir de los años 60), no cabe duda, a base de los restos arqueológicos desperdigados por doquiera, que la misma databa desde tiempo inmemorial. Ello es comprensible si se tiene en consideración la variedad y cantidad de recursos disponibles (especialmente de caballos salvajes) y el indudable atractivo de sus paisajes, circunstancia esta que la sensibilidad estética de los aborígenes les permitió apreciar de manera particular, por lo que tales lugares debieron ser de los más preferidos durante el curso de sus movimientos trashumantes, especialmente los realizados en primavera y verano.

La primera noticia sobre la presencia de una comunidad aónikenk la dio el explorador Hans Steffen, tras haber tomado contacto con ella durante su viaje de norte a sur a lo largo de la Patagonia andina, en 1898-99: "A orillas del Río Vizcachas encontramos todavía una pequeña sociedad de indios -sin duda una de las últimas- que se habían establecido en esa región desde hacía siete años, siendo dueños de una importante manada de caballos y vacunos y dedicados también al comercio de "quillangos", esto es, cobijas de pieles de guanacos y avestruces" [115].

Otros antecedentes han sido encontrados en el diario del colono pionero Ernst von Heinz (1892-1909), en la relación de un viaje misional del padre Mayorino Borgatello (1894), en las anotaciones del Libro de Cuentas del Hotel "Tres Pasos", en el libro de Childs, ya mencionado, y en la correspondencia de la Compañía Explotadora de Cerro Palique.

De la suma de datos podemos concluir que en un sector del valle del río Vizcachas, en las cercanías del punto donde se vierten las aguas de su tributario arroyo del Cazador, aproximadamente a unos 15 kilómetros al sursureste del cerro Palique (Palik-Aike), se estableció hacia 1892 una comunidad aónikenk cuyo número no habría bajado de un centenar de almas [116].

Estos indios poseían cantidad de caballos y vacunos, y su jefe era un hombre rico, tal vez el propietario de la mayor parte de esos animales, y que era respetado por sus paisanos y por los colonos y sus trabajadores, siendo conocido por éstos como Francisco o Pancho Blanco. Se trata, sin duda, del mismo individuo al que Borgatello nombra "cacico Paynakan" (denominación esta con reminiscencias mapuches). Este jefe, como Mulato, al parecer tenía una percepción semejante a la de su congénere en cuanto a la situación en que se encontraban los indígenas como consecuencia del curso que seguía la colonización pastoril, y había entendido que su mayor seguridad y la de su grupo radicaba en una vida semisedentaria. Inclusive, como aquél, éste entendía las ventajas de vivir en casa sólida, a la manera de los colonos, habiéndole dicho al misionero mencionado que "pensaba construirse una casa hermosa de madera para su familia y que otros indios puros deseaban hacer otro tanto" [117].

[115] *Patagonia Occidental. Las cordilleras patagónicas y sus regiones circundantes*, volumen II, Santiago 1968, pág. 574.

[116] Borgatello da cuenta de la cantidad de 19 toldos habitados por más de cien indios, durante su visita de 1894.

[117] *op. cit.*, pág. 118.

Si la precedente era la manifestación de una intención fidedigna -y no vemos razón para dudar-, nos encontramos frente a un caso claro de percepción de las ventajas de la vida a la manera de los civilizados por sobre la tradicional -expresión a su vez de un proceso mental de cambio cultural-, toda vez que el caso no se daba por la exigencia gubernativa al no haberse dado respecto de ellos una concesión fundiaria en forma.

En este punto, es preciso rectificar la información proporcionada por Borgatello en cuanto a la presunta concesión de una reserva por parte del Gobierno Argentino en favor de Blanco-Paynakán "para [...] vivir tranquilamente sin ser molestado por los inmigrantes, viviendo de la caza y pastando sus caballos" [118]. No obstante que la situación que da para la misma ("quince *leguas cerca del Cerro de las Vizcachas*") pareciera referirla al grupo de Blanco, la superficie -veinte leguas cuadradas- y otros antecedentes permiten concluir que se trata más bien de una referencia equívoca a la reserva de Camusu Aike, situada en la realidad bastante más hacia el oriente, sobre la que trataremos más adelante. Por otra parte, siguiendo a Steffen, Blanco se encontraba persuadido de hallarse en suelo chileno y en relativa seguridad respecto de eventuales molestias de vecinos, toda vez que en esas comarcas periandinas la colonización progresaba con lentitud. Según parece, en época indeterminada la autoridad chilena le ofreció un terreno para que se establecieran, pero los indígenas no aceptaron mudarse.

Esta comunidad, como la del Zurdo y laguna Larga, estableció una provechosa relación de intercambio mercantil con los colonos vecinos y mantuvo una convivencia pacífica y amistosa con ellos, que se prolongó por largo tiempo.

En el nucleamiento o concentración de los aónikenk a que hacemos referencia, debe considerarse una tercera comunidad o agrupación que radicó preferentemente en el valle inferior del río Coyle, en o cerca del paradero tradicional de Guakenken Aike, pero sobre la que tenemos noticias harto escasas en lo tocante al número de individuos que la componían, a su vida económica y a su relación con terceros.

Hatcher, que pasó por aquel paraje en 1896 da cuenta de la existencia de "una aldea india consistente en media docena de toldos..." [119]. Dos años después, tornó a pasar por el mismo lugar y obtuvo información sobre la existencia de varias tolderías en la comarca, una de las cuales "constaba de ocho a diez toldos y quizá entre 40 ó 50 personas, de las que no más de la mitad eran de origen tehuelche puro" [120]. Confirman asimismo la vigencia de la comunidad las visitas que a esos aduares hiciera en 1894 y 1898 el misionero Borgatello, y las referencias dadas por otros viajeros de la época.

Este grupo indígena tuvo a partir de mediados de los años de 1880 una relación más intensa que la precedente, si cabe, con algunos aventureros y comerciantes ambulantes que se instalaron en su seno, estragando sus costumbres y, por ende, acelerando su aculturación.

La Gobernación de Santa Cruz, consciente de esa perniciosa relación, intentó aminorarla exigiendo a los vivanderos su autorización expresa para desarrollar el comercio, mediante el otorgamiento de patentes, pero como el abuso hacia los indígenas prosiguiera, el Gobernador Lista decretó en marzo de 1890 la suspensión de la concesión de nuevas patentes, y el término definitivo de las vigentes, a la fecha de su correspondiente vencimiento, pasado el cual nadie podría comerciar en las tolderías, en las que, de paso,

[118] Id. pág 114

[119] *Op. cit.*, pág. 44.

[120] Id., pág. 160

quedaba prohibido a los mercachifles permanecer más de seis días.

Esta medida protectiva de los índigenas -de dudosa eficacia por la imposibilidad virtual de un adecuado control policial-, resultó sin embargo inconveniente para los comerciantes de Río Gallegos, involucrados directa o indirectamente en aquel tráfico, quienes presionaron a la autoridad para que levantara la prohibición, lo que en efecto consiguieron al disponerse por aquélla la autorización para introducir en los campamentos de los indígenas "todas las bebidas alimenticias que deseen; como por ejemplo vinos y cerveza, pero previa declaración de cantidad y calidad ante esta Gobernación" [121].

No deja de ser llamativa la actitud de Lista, por cuanto tenía de paradojal. Quien como explorador había criticado acerbamente el pernicioso comercio alcohólico con los indígenas, ahora, como gobernante, asumía una postura pragmática permisiva, contentando finalmente a aquellos de sus gobernados que tenían mayor y mejor llegada ante la autoridad, con olvido de los otros que por ser más débiles debían necesariamente ser amparados, tanto más porque había llegado a conocerlos íntimamente y sabía del daño que ese consumo importaba para sus vidas y cultura.

Muy poco o nada sabemos de su vida económica, pero por analogía con las otras comunidades debemos suponerle a esta la crianza de cantidad de caballos (aunque sólo para su uso y consumo), no así de vacunos y alguna actividad artesanal. En cambio, a juzgar por la observación de Hatcher, ya transcrita, y otras referencias contemporáneas, su vida de relación habría conducido tal vez más que en otras a una intensa mestización del grupo.

Es de suponer, también, que el sentido de unidad entre los habitantes de las tolderías que conformaban la comunidad o agrupación aónikenk oriental, fuera harto más laxa que la de los grupos o subgrupos que integraban las otras dos, y, por consiguiente, su semisedentariedad pudo ser todavía más aparente. En el hecho, había varios asentamientos coetáneos en diversos paraderos del valle inferior del Coyle, probablemente situados en antiguos parajes tales como Makinaike, Salaike y Coy Aike, entre otros (Fig. 21). También integró la parcialidad de que se trata el grupo aónikenk de Kippern Aike, que mantenía periódico trato con el colono William Halliday, establecido sobre la ribera norte del río Gallegos (Hill Station).

La dispersión territorial de esta que con mayor propiedad debiera calificarse como cuasi comunidad y la inexistencia en su seno de un jefe con ascendiente como para nuclear en torno a sí a sus miembros, tal y como sucediera entre los grupos del Zurdo y del Vizcachas, dificultó la ocurrencia de un proceso semejante al que se diera en esos lugares. Pero, la vigencia entre los indígenas de la cuenca inferior del Coyle de situaciones originadas en la penetración colonizadora, estimuladas localmente por la calidad de los campos de pastoreo, generó también allí hechos de perturbación para la tranquila existencia de los diferentes grupos. Esta circunstancia que fue conocida por la autoridad territorial radicada en Río Gallegos condujo a la creación de una reserva destinada al uso exclusivo de los aborígenes.

En efecto, teniendo como antecedentes de hecho los consignados, y de derecho las disposiciones de la ley 817 sobre inmigración y colonización de 1876, el Gobernador Matías Mackinlay Zapiola, por decreto de 11 de enero de 1898, dispuso la creación de la reserva indígena compuesta de cuatro lotes con una superficie total de 50.000 hectáreas, ubicada sobre la margen izquierda del brazo norte del río Coyle, en el sector del valle medio, comprendiendo terrenos bajos y altos que tenían como eje el cañadón de Camusu

[121] Decreto de 3 de setiembre de 1891. Legajo 4, Archivo Histórico Provincia de Santa Cruz, Río Gallegos.

Aike, del que tomó nombre la reservación (50º 45' S - 70º 45' O) [122]. Hacia esos lugares, fuera por conveniencia o por necesidad, o aun por presión de terceros, fueron trasladándose los grupos hasta entonces dispersos.

Pero atendidas las características propias de esa cuasi comunidad, la concentración que acabó por registrarse en Camusu Aike no dio señales de evolución en su actividad económica, al menos para el gusto de los estancieros vecinos, quienes asumiendo un ánimo tutelar pasaron a empeñarse en un propósito de civilización y adelanto de los indígenas, por cierto concebido y aplicado bajo los principios de la cultura foránea, en cuya inspiración deben reconocerse sentimientos humanitarios.

Se constituyó de tal manera, con la aceptación formal de la autoridad territorial, una comisión *ad hoc*, conocida como "Patronato", compuesta por un grupo de hacendados colindantes con la reserva indígena, cuyo objetivo era el de hacer de la misma una estancia ganadera en forma, habida cuenta de la condición salvaje de los naturales, que exigía previamente instruirlos y educarlos para permitirles después ejercer sus derechos y disponer de campos para realizar actividades económicas encaminadas a su bienestar. Por lo tanto su propuesta sería la de darles alguna instrucción elemental y capacitarlos para la labor criadora de ovinos, según se verá más adelante.

En los sentimientos que los inspiraban debe verse otra expresión de la convicción colectiva que predominaba en la época respecto de la antinomia civilización-barbarie, ésta representada obviamente por los ignaros aborígenes, y aquélla por los foráneos, y que se mostraba dramáticamente en la tragedia que se desarrollaba en los campos fueguinos. Por cierto, en el caso de los aónikenk de Camusu Aike, como, lo afirma la investigadora Elsa M. Barbería, hubo de darse el choque entre la "modalidad ovina" y el "sistema de caza", cuya consecuencia habría de ser desfavorable para los indígenas, quienes, aferrados a sus hábitos, desecharían la opción y acabarían por perderlo todo [123].

Concordando con esta autora, debe aceptarse también, que los motivos que movían a los hacendados no fueran al fin tan generosos como de primera pareciera, pues en algunos colindantes había la intención de aprovechar los campos de la reserva mientras durara el "aprendizaje ganadero".

Abundando sobre el proceso de sedentarización progresiva en que se vieron inmersos los aónikenk a contar de los años 90, cabe afirmar que el mismo fue un fenómeno que tuvo más de forzado que de voluntario, en este caso fruto de la comprensión de las ventajas que mostraba aquella forma de vida por sobre la propia de su nomadismo ancestral. Pero, así y todo, en muchos, particularmente entre aquellos de la comunidad oriental, como queda visto, pudo más la fuerza del ancestro y pese a las circunstancias mantuvieron las formas de vida tradicional.

Así lo da a entender claramente Radburne, al apreciar la racionalidad del proceder de Mulato, quien aunque "había tomado un sector para sí, no podía hacer lo mismo para su gente. Estaban acostumbrados a vagar libremente, siguiendo a la caza que cada vez se hacía más escasa a medida que el blanco la echaba de sus terrenos de pastoreo. Sabía que la mayor parte de los hombres tehuelches no sería capaz de mantener la tierra aun si fueran

[122] La disposición pertinente de la ley (artículo 100) establecía: "[...] El Poder Ejecutivo procurará por todos los medios posibles el establecimiento, en las secciones, de las tribus indígenas, creando misiones misiones para traerlas gradualmente a la vida civilizada, auxiliándolas en la forma que crea más conveniente y estableciéndolas por familias en lotes de cien hectáreas...".

[123] "El avance de la ganadería ovina y el indígena en Santa Cruz", *Mundo Ameghiniano*, Nº 7, Viedma, 1987.

permitidos, o financieramente capaces, para presentar un pedimento como podía hacerlo uno de la nueva raza. Los tehuelches eran nómadas por herencia y confinarse a un terreno hubiera sido tan disgustable para ellos como para los gauchos "[124].

De cualquier manera como se entendiera entonces la situación en el seno de las comunidades indígenas, sus integrantes solían mantener contacto ocasional entre sí durante el curso de sus correrías cinegéticas, en especial cuando llegaba la "estación de los guanacos chicos", época en que la indiada accedía a los lugares de mayor concentración de los camélidos.

A propósito, viene al caso preguntarse qué pudo ocurrir con los guanacos durante el período del establecimiento colonizador, al término del cual también acabaron disminuidos en número y desplazados de parte de su nicho ecológico por la agresividad pastoril de los ovinos.

Aunque no existen datos sobre la cantidad que había de estos animales durante el período anterior a 1880, debe aceptarse que su número hubiera sido de varios centenares de miles de cabezas, hasta alcanzar tal vez el millón que en su momento calculara el explorador Rogers. Pues bien, la sostenida batida que se había dado a esos cuadrúpedos por indígenas y cazadores desde principios de los años 70, como consecuencia de la demanda de pieles, sin contar con la propia del consumo cárneo de aquéllos, lejos de amenguar debió incrementarse después de 1880, toda vez que aumentó el número de cazadores, bien se tratara de gente que asumió tal oficio como actividad económica, bien de los propios trabajadores de las estancias que iban surgiendo a lo largo y ancho de la estepa.

No se dispone de cifras sobre cueros exportados por el puerto de Punta Arenas -única vía de salida de los frutos naturales del territorio patagónico austral en la época- durante este período, pero no debiera caber duda de que se trató de cantidades importantes. Por otra parte, es posible que los propios estancieros estimularan la caza, en procura de eliminar al competidor natural de los herbívoros introducidos, al que además se le habría imputado, como injustificada razón adicional, la trasmisión de sarna a los ovinos.

Así, objeto de una presión cinegética tenaz e incesante, es posible que la población de camélidos no pudiera mantener su ritmo de renovación natural y, por lo tanto, iniciara un proceso de decrecimiento numérico acelerado por razones bío y etológicas, que, por una parte liberó territorios que pasaron a ser ocupados exclusivamente por las ovejas, y, por otra, los restringió paulatinamente a los terrenos menos accesibles.

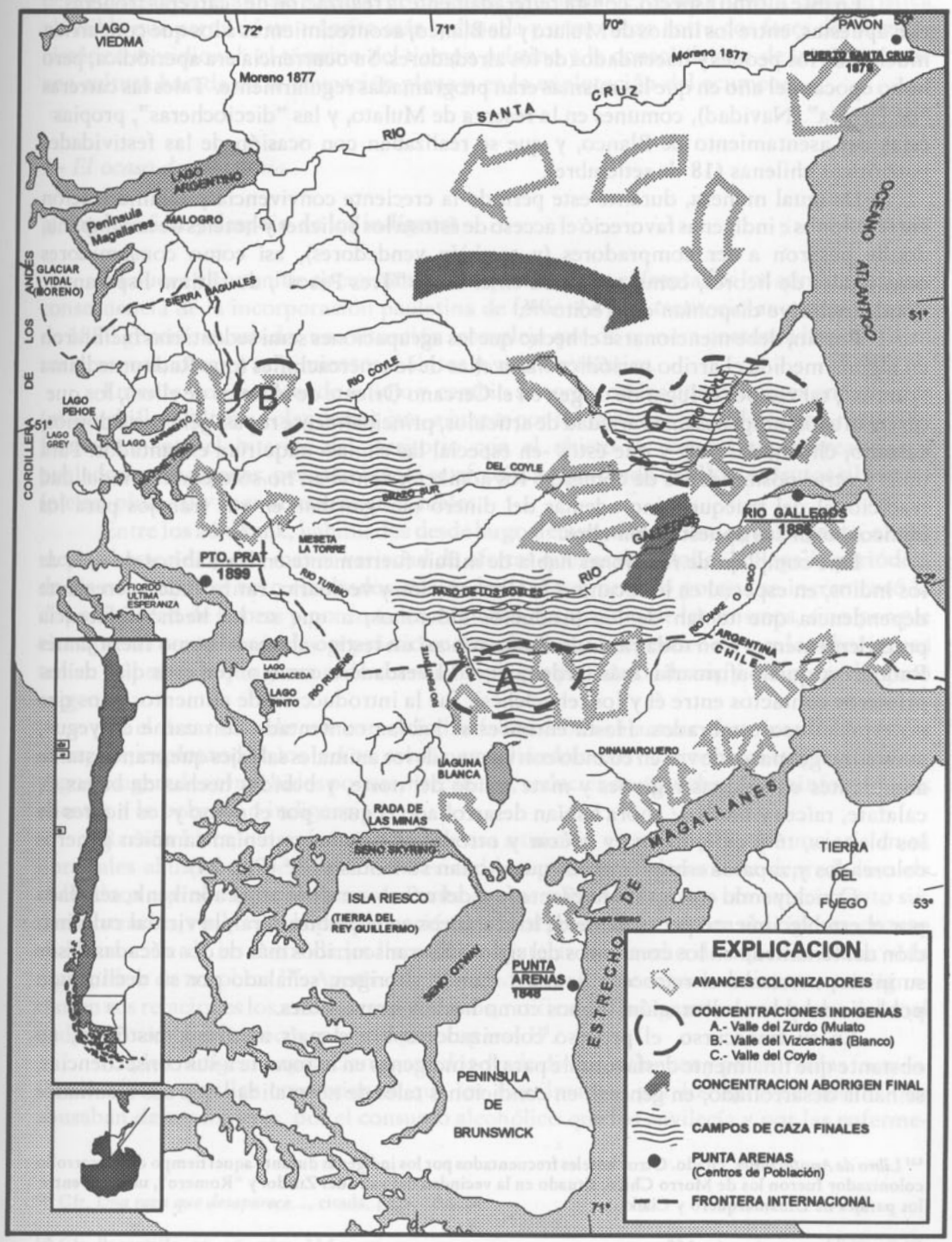
Los aónikenk debieron tener plena conciencia de ese fenómeno reductivo, de allí que esta circunstancia, pudo influir, de manera cierta, en la modificación de sus propios hábitos alimentarios, haciéndolos cada vez menos dependientes del consumo del camélido, y más de carnes equinas, ovinas y bovinas.

Es indudable que una consecuencia adicional de la colonización ganadera estuvo en su impacto en el ambiente. Ello, en lo que a los indígenas se refiere, significó una disminución progresiva en la oferta alimentaria natural, que fue sustituida paulatina y necesariamente con productos de origen alóctono.

La semi sedentarización de los aónikenk favoreció asimismo la convivencia con los foráneos que se habían ido estableciendo en su vecindad, fuesen estos colonos ganaderos y sus trabajadores, como los hoteleros y bolicheros. Unos y otros iban y venían, entremezclándose, fuera por razones mercantiles, de trabajo (tanto de blancos trabajando

[124] Childs., *op. cit.*, pág. 221.

DESARROLLO DE LA COLONIZACION 1878 - 1910
Impacto en la vida indígena



Mapa 2

para los indios -caso de la reserva del Zurdo-, como de éstos para los blancos -caso de los que formaban el grupo de Blanco-), y de diversión y juego.

En este último aspecto, consta reiteradamente la realización de "carreras troperas", con apuestas, entre los indios de Mulato y de Blanco, acontecimientos a los que concurrían muchos de los peones y hacendados de los alrededores. Su ocurrencia era aperiódica, pero hubo épocas del año en que las mismas eran programadas regularmente. Tales las carreras "de Pascua" (Navidad), comunes en la reserva de Mulato, y las "dieciocheras", propias éstas del asentamiento de Blanco, y que se realizaban con ocasión de las festividades patrióticas chilenas (18 de setiembre).

De igual manera, durante este período la creciente convivencia y familiarización entre colonos e indígenas favoreció el acceso de éstos a los boliches y hoteles de la campaña, donde pasaron a ser compradores (y también vendedores), así como consumidores ocasionales de licores, como sucediera en el hotel "Tres Pasos", de Ultima Esperanza, donde inclusive disponían de crédito [125].

Por fin, debe mencionarse el hecho que las agrupaciones semi sedentarias facilitaron en alguna medida el arribo periódico hasta ellas de los mercachifles (que Radburne llama "turcos", tal vez por el lugar de origen en el Cercano Oriente de algunos de ellos), los que ofrecían a los indígenas una variedad de artículos, principalmente ropas, géneros, adornos, calzado, chucherías, etc. y que éstos -en especial las chinas- adquirían encantados. Para unas y otras posibilidades de comercio los aónikenk contaban no sólo con la modalidad tradicional del trueque, sino además del dinero que ganaban en sus trabajos para los blancos, o en sus apuestas con ellos.

Este complejo de relaciones había de influir fuertemente en los hábitos de vida de los indios, en especial en lo tocante a la alimentación y vestuario, ratificando la creciente dependencia que tenían de los productos alóctonos, a que se ha hecho referencia precedentemente. Con toda razón lo destacaría así un testigo abonado como fuera James Radburne, quien afirmaría más tarde que: " El verdadero cambio [en esos días de los primeros contactos entre él y los tehuelches], fue la introducción de alimentos a los que no estaban acostumbrados. Hasta entonces se habían contentado con carne de yegua, avestruz o guanaco, de vez en cuando con vacuno de los animales salvajes que eran bastante abundantes en algunas regiones y mate traído del norte, y bebidas hechas de bayas de calafate, raíces y hierbas; ahora habían desarrollado el gusto por el ovino y los licores de los blancos, té y café, harina y azúcar y otros. Los Cristianos tenían también géneros coloreados y zapatos e implementos que atraían su fantasía" [126] (Fig. 24).

Concluyendo con esta interesante fase del acontecer de la etnia aónikenk, señalada por el establecimiento permanente de los foráneos en el ámbito rural, la virtual culminación del fenómeno en los comienzos del siglo XX, transcurridos más de dos décadas desde su inicio, mostraba el retroceso final del mundo aborigen, señalado por su declinación poblacional y la aculturación, ambos como hechos irreversibles.

En su transcurso, el proceso colonizador sobre el país aónikenk histórico, no obstante que finalmente desfavorable para los indígenas en lo tocante a sus consecuencias, se había desarrollado, en general, en condiciones tales de normalidad que sus resultados

[125] *Libro de Anotaciones*, citado. Otros hoteles frecuentados por los indígenas durante aquel tiempo del desarrollo colonizador fueron los de Morro Chico, situado en la vecindad del valle del Zurdo. y "Romero", ubicado entre los parajes de Dinamarquero y Ciaike.

[126] En Childs., *op. cit.*, pág. 158.

al fin fueron menos dolorosos y traumáticos para la etnia de lo que pudo haberse esperado, teniendo en cuenta lo acontecido en otros territorios de la Magallania. Ello, nuevamente permite destacar el ánimo pacífico de los colonizadores y de los aborígenes, característica plausible que permitió un tránsito más ordenado y armonioso entre dos fases del suceder histórico meridional: el término del tiempo prístino y la consolidación de la vigencia de una cultura basada en la ocupación plena y en la explotación del ecumene.

9.- *El ocaso de una etnia*

a) Explotación y despojo de los indígenas

La nueva y sostenida circunstancia a la que se vieron enfrentados los aónikenk como consecuencia de la incorporación paulatina de foráneos a su territorio ancestral a partir de 1880 generó, es sabido, una situación compleja que de manera coetánea los afectó en sus personas, ideas y sentimientos, hábitos y vida económica.

Entre tantos factores de influjo y cambio se contaron los comerciantes ambulantes (mercachifles, faltes o volanderos) que, a juzgar por los testimonios de la época, recorrían frecuentemente el interior del territorio con el objeto de vender sus mercancías a pobladores e indígenas, pero también si se ofrecía, adquiriendo de ellos los frutos silvestres (pieles, plumas) y manufacturas artesanales.

Entre los aónikenk, habituados desde largo tiempo al trato con aquella gente, ahora mejor abastecida y con mayor variedad de ofertas que las de antaño, la llegada periódica de los mercachifles tuvo resultados estragadores. Esto, no sólo porque se incrementó la disponibilidad de licores y por lo tanto aumentó el consumo de los mismos, sino porque ciertamente contribuyó a hacer prácticamente absoluta la dependencia que los aborígenes tenían respecto de una gama cada vez más amplia de productos de uso y consumo de ajeno origen.

En el desarrollo de este comercio los faltes debieron actuar como verdaderas aves de rapiña, explotando a los indios, es más, expoliándolos en ocasiones, al exigir y obtener pagos exagerados e indebidos por sus mercancías, reduciendo a muchos de sus infortunados clientes a la pobreza o indigencia.

Ramón Lista, quien fuera testigo de esa situación en sus inicios, denunciaría en su hora tales abusos, calificando con severidad la acción verdaderamente depredadora de individuos réprobos, procedentes de Punta Arenas y Río Gallegos, y lamentaría tanto sus consecuencias, visibles en la pauperización material generalizada de los aborígenes, cuanto en la inacción de las autoridades llamadas a cautelar el derecho de aquéllos a una vida digna, libre de zozobras [127]. Apreciaciones parecidas, aunque menos elocuentes consignarían en sus relaciones los misioneros salesianos, ratificando la vigencia de un hecho del cual nadie, salvo algunos pocos, parecía preocuparse [128].

Así, los indígenas aparecían agredidos desde diversos flancos y por variadas formas. Desde afuera: por los comerciantes que los esquilmaban, por los aprovechadores que abusaban de sus mujeres, por el consumo alcohólico que los envilecía y por las enferme-

[127] Cfr. *Una raza que desaparece...*, citada, págs. 10 a 14.

[128] Cfr. Borgatello, *op. cit.*, págs. 114 y sgts.

dades que los diezmaban, además de los colonos que presionaban por la ocupación de las tierras que utilizaban los indígenas. Desde adentro: por la pérdida paulatina del antiguo vigor anímico, por el menosprecio y olvido de la cultura vernácula, lo que involucraba la pérdida de un rico acervo espiritual y de costumbres.

Las consecuencias de este fenómeno complejo eran evidentes, siendo las más notorias la miseria aparente, el decrecimiento de la pureza étnica y el incremento consiguiente del mestizaje, amén de la reducción poblacional y la aculturación manifiesta. Este particular aspecto se reflejaba visiblemente en los cambios progresivos que se advertían en la vestimenta indígena. Así, por ejemplo, camisetas, camisas, calzoncillos o pantalones, botas de cuero, como las usaban los civilizados, pasaron a ser las prendas típicas de la indumentaria masculina, quedando de la antigua usanza únicamente los quillangos, estos incluso a veces sustituidos por ponchos de ajena procedencia. En las mujeres, camisas y camisones, refajos y faldas reemplazaron a las prendas íntimas de otrora, así como los zapatos a las botas de potro, y las capas de tela estampada a los vistosos quillangos [129]. Los testimonios fotográficos que se han cumpulsado muestran claramente las mutaciones producidas en el vestuario de las mujeres aónikenk (Figs. 25a y 25b).

En la vivienda, por otra parte, la cobertura tradicional de los toldos, hecha de pieles de guanaco, poco a poco fue reemplazada por el empleo preferente de la lona.

No podría excluirse en lo tocante al origen de estos cambios, además del irresistible atractivo por lo foráneo, la circunstancia de una posible menor disponibilidad de materia prima (cueros), debida a su vez al menor rendimiento cinegético que era consecuencia de la reducción en la población de camélidos, ya comentada.

Quizá no todas las comunidades sufrieran el fenómeno mutacional de manera semejante, siendo probable que el mismo fuera más intenso entre los indios del Zurdo y los del Coyle, relativamente más próximos a poblaciones como Punta Arenas y Río Gallegos, y algo menor entre los del río Vizcachas, pero, a la corta, todas se verían afectadas y con resultados parecidos.

De la debilidad creciente de los indígenas supieron aprovecharse de manera particular los que anhelaban instalarse en los campos que aquéllos ocupaban, fuesen o no colonos de su inmediata vecindad.

En este aspecto, quizá el caso más característico fue el acontecido con la reserva de Mulato.

Luego de la concesión gubernativa de marras, éste y su gente parecieron disfrutar de tranquilidad por algunos años. Pero tal situación no podía durar en un tiempo y territorio caracterizados por la pujanza de los pioneros, que buscaban ocupar los campos más aptos para el uso pastoril y poblarlos con ovejas.

En efecto, no tardaron en aparecer algunos individuos que se instalaron como colonos en los terrenos de la reserva indígena, con la tolerancia de la autoridad gubernativa, o aun con su complicidad -mediante el soborno- según lo afirmaría el misionero Borgatello:

"[...] con el andar del tiempo he aquí que algunos ingleses quisieron apropiarse de aquel terreno reservado a los indios tehuelches. Corrompiendo al Gobernador de Punta

[129] En el caso de esta prenda parece haberse dado una evolución gradual: del quillango pintado tradicional, al quillango sin decoración, pero recubierto por una tela vistosa, y finalmente una capa de tela, que tanto podía tener diseños y colores llamativos, como ser enteramente blanca.

Fig. 25 a y 25 b.- Conjunto de chinas o mujeres indígenas. Obsérvese el uso de telas de procedencia industrial a modo de quillangos. Fotografía en lugar desconocido, tal vez a comienzos del siglo XX.

Fig. 26.- Indio Kopacho. Fotografía hecha en lugar desconocido probablemente hacia 1920.

Fig. 27.- Mestizo José Rondán o Roldán. Fotografía hecha antes de 1950 en una estancia del sur de Santa Cruz (¿Cañadón del Rancho?).

Arenas mediante una buena suma de dinero, éste concedió ora a uno ora a otro el permiso de ocupación provisoria sobre gran extensión de aquel territorio de los indios [130].

"Así poco a poco el valle del río Zurdo fue ocupado por los europeos y los pobres indios no tenían más prados para mantener sus caballos, no sabían dónde ir a la caza del guanaco y del avestruz sin ser molestados por los blancos" [131].

Ante este despojo factual y habiendo sido inútiles sus reclamos ante el Gobernador de Magallanes, Mulato discurrió dirigirse nada menos que al propio Presidente de Chile, a la sazón don Federico Errázuriz, en la confianza de encontrar en tan alta autoridad la comprensión debida y el consiguiente amparo justiciero para sí y su gente. Viajó a Santiago, según se ha visto, en octubre de 1896, donde fue bien acogido por el mandatario chileno, quien tras escucharlo lo tranquilizó, asegurándole que contaría con la protección que demandaba para sus derechos.

El amparo prometido devolvió de momento la tranquilidad a los indios, pero, está visto, ella no podía ser duradera en un tiempo en que la fiebre fundiaria dominaba el ambiente mercantil y ganadero, haciendo dirigir los ojos hacia cualquier terreno apto que aún restara, para establecer la crianza ovina, y la reserva era uno de ellos.

Fue así que se introdujo en esos campos, con ánimo poblador, el inmigrante británico George Harries, quien, fuera porque tenía conciencia de su condición de intruso o por su buena índole, mantuvo al parecer una relación armoniosa con los indígenas en lo tocante al uso de las pasturas. Tal se infiere del testimonio de James Radburne, que valorizamos especialmente dada su simpatía manifiesta por los aónikenk.

De esa manera, tal presencia factual conformó un precedente que se tuvo en consideración a la hora de disponer sobre el destino final de los terrenos que integraban la reserva del Zurdo, y por tanto se les incluyó en el proyecto de hijuelación rural realizado en 1902 por orden del Ministerio de Colonización, etapa previa a la subasta de los terrenos que, tras infructuosos empeños en contrario por parte de los colonos pioneros que los usufructuaban en calidad de arrendatarios, se llevó a efecto a partir de marzo de 1903.

Los terrenos concedidos a Mulato (lote número 63 de la hijuelación) no fueron comprendidos en los remates de marzo y octubre de ese año, quizá por tener la calidad de reserva indígena, pero finalmente la presión de los intereses consiguió su inclusión en la quinta de las subastas, ocurrida en setiembre de 1905, siendo adjudicado el lote a la poderosa Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego.

Ante el hecho consumado, que implicaba el desalojo a corto plazo, el viejo jefe optó nuevamente por la apelación a la más alta autoridad de la República. Se trasladó a Santiago con su familia a fines de ese año, para entrevistarse con el Presidente Germán Riesco. Era esa la opción postrera, en una evidente coyuntura histórica para sí y para su pueblo en lo que se refería a su destino final.

Nada hemos conseguido conocer acerca de lo que pudo obtener Mulato en esa entrevista, pero conjeturamos que fue muy poco, aparte de palabras amables por parte del mandatario, toda vez que lo ocurrido con el dominio de los terrenos que habían conformado su concesión era cosa irreversible.

[130] En efecto, desde un comienzo , Mulato estuvo rodeado por colonos u ocupantes de campos de origen británico (Alexander Morrison, Merrick Mac Lean, Robert Gillis, Bevil Molesworth y George Harries), varios de los cuales no ocultaban su interés por los campos de los indios.

[131] Cfr. *Nozze D'Argento ossia 25 anni di Missione Salesiane Nella Patagonia Meridionale e Terra del Fuoco della Prefettura Apostolica di Mons. Giusseppe Fagnano (1887-1912)*, Turín, 1921, pág 135.

En este respecto, resulta esclarecedora la opinión del Gobernador del Territorio de Magallanes, capitán de fragata Alberto Fuentes, quien había viajado a Santiago por ese mismo tiempo, por razones propias del servicio.

A su regreso a Punta Arenas fue consultado por un reportero del diario *El Magallanes* acerca de los motivos de su viaje a esa capital y específicamente sobre el resultado de las gestiones realizadas por Mulato ante el Supremo Gobierno. Hé aquí la transcripción de los párrafos pertinentes de la información:

"Antes de terminar nuestra entrevista preguntamos al señor Fuentes lo que supiera acerca del cacique Mulato, llegado también en el "Oravia" con el propósito de reclamar terrenos a S.E.

"Con motivo de los remates de tierras, al cacique Mulato, que es descendiente de noble estirpe patagónica, se le espropiaron diez o doce mil hectáreas que tenía antes por derecho de ocupación nada más, pues un indíjena no puede tener derechos de propiedad. Al rematársele sus tierras se le dejaron mil hectáreas [132].

"En Punta Arenas me pidió pasaje como colono i se lo dí.

"Creo que en reemplazo de los terrenos que se le han quitado podrían dársele otros en distintos puntos. Por lo demás él no reclama derechos perfectos, porque como he dicho no puede ser propietario" [133].

Así, Mulato hubo de retornar con las manos vacías y, quizá, con la desolación en el alma, mientras en su cuerpo incubaba la enfermedad que a poco andar lo llevaría a la tumba. Esta circunstancia le evitaría la segura amargura ante el desalojo que más temprano que tarde habría de hacer de los campos de la reserva, en los que él y su gente habían vivido en relativa tranquilidad durante unos tres lustros.

De lo transcrito, por otra parte, puede apreciarse la similitud de pensamiento entre la gente común e ilustrada de uno y otro lado de la frontera respecto de la incapacidad que por la época se atribuía a los indígenas, como sujetos de derechos, y, por lo tanto, suceptibles de despojo en lo tocante al dominio de sus tierras ancestrales.

En cuanto a la comunidad que dirigía Francisco Blanco, conjeturamos que la misma viviera con menos zozobras que aquella del Zurdo. Por una parte, porque el sector donde se encontraba establecida fue de colonización más tardía y porque allí había mucho más terreno disponible. Alguna inquietud, si la hubo, pudo tal vez proceder de parte del Banco de Amberes, cesionario de la extensa concesión hecha por el Gobierno Argentino al testaferro de esa entidad, Adolfo Grünbeim (1894), o del grupo chileno Correa, Aguirre y Cía., de Punta Arenas, que entró a colonizar los campos de cerro Palique hacia 1897. Para entender esa concurrencia de intereses sobre el mismo sector debe tenerse presente que él correspondía a parte del territorio en litigio entre Chile y Argentina, como secuela derivada del diverso entendimiento dado al principio geográfico demarcatorio en la parte andina, cuestión que fue resuelta definitivamente mediante el laudo arbitral de Eduardo VII de Gran Bretaña, en 1902.

Así, es posible que los aónikenk quedaran a horcajadas del límite recién establecido, esto es, ocupando parcialmente campos chilenos y argentinos.

Concluido el litigio, primó en la parte que tocó a la República Argentina la concesión hecha al Banco de Amberes, y con esta entidad debieron entenderse los socios

[132] No hay constancia alguna sobre la efectividad de este aserto.

[133] *El Magallanes*, edición del 5 de diciembre de 1905.

de Correa, Aguirre y Cía. para los efectos de regularizar su propia situación, mediante el arrendamiento y ulterior compra de los campos por ellos colonizados.

El acuerdo pertinente se formalizó a comienzos de 1904 y entre los puntos del mismo se comprendía uno que obligaba al Banco de Amberes a poner en posesión del terreno en cuestión (parte argentina de los lotes 3 y 8, Sección XXX, fracción II) a la arrendataria, "libre de intrusos existentes en dicho campo [134]. Que esta mención correspondía a la gente de Blanco se precisa en comunicación ulterior dirigida a la gerencia de aquella entidad y referida a los términos del acuerdo: "Con estas modificaciones he aceptado el contrato de arrendamiento de fecha 5 de abril de 1904, siempre entendido que el arrendador me entregue el campo libre de los indios intrusos, que todavía se encuentran en él" [135].

Tiempo después, Rodolfo Stubenrauch, quien era el que negociaba a nombre de la compañía que integraba, volvía sobre el punto insistiendo en su salida: "Estos indios están en el terreno con gran cantidad de animales caballares y lo peor galgos (perros) que constantemente hacen grandes estragos en la majada. El campo es inútil para mí sino se me da limpio de estos intrusos, y pido a Ud. se tomen medidas inmediatas y enérgicas para remover dichos indios" [136].

Como Stubenrauch no obtuviera lo que exigía, tornó a reclamar nuevamente meses después ante la gerencia del Banco, explicitándo más todavía el punto:

"Con fecha 4 de junio a.c. le comuniqué a Ud. que los indios intrusos (Blanco con sus familias) todavía quedaron en el campo de "Palique" que Ud. me arrendó según contrato celebrado con fecha 5 de abril y 18 de mayo respectivo "libre de intrusos" y le solicité tomar las medidas convenientes y enérgicas para remover dichos indios.

"Ahora, con la primera comunicación que por la nieve ha sido posible desde aquella fecha, recibí las quejas del administrador de la estancia, que los indios siguen quedando en nuestro terreno y lejos de obedecer las órdenes "verbales" del Comisario han declarado que no tienen la menor intención de abandonar el campo. Me dice además que se ha perdido casi más ovejas por los perros galgos de los indios que por la nieve y sumamente crudo invierno, y que la gran cantidad de animales y yeguas, calculadas en más de 1500 cabezas, que los indios mantienen en nuestro campo, pisotean o consumen los pocos pastos de invierno de la hacienda. Todas [las] protestas hechas a su representante y Comisario quedaron sin efecto por no tener dicho señor los medios necesarios para hacerse respetar.

"Resta con Ud. como "dueño del campo" y arrendador de remover los intrusos, entregándome el campo en conformidad con lo contratado" [137].

Como corriera el tiempo y viendo que el Banco de Amberes eludía su compromiso, Stubenrauch pidió al comisario del lugar, ahora a nombre de la Compañía Explotadora de Cerro Palique [138], que hiciera salir a los aborígenes.

"Tendremos que tomar la ofensiva contra esos indios y es proceder con toda energía

[134] Carta de R. Stubenrauch a Pablo van Peborgh, de fecha 18 de marzo de 1904. En *Copiador de Cartas Cerro Palique*, Archivo de Documentos Inéditos, Centro de Estudios del Hombre Austral, pág. 157.

[135] Id. carta de 18 de mayo de 1904, pág. 178.

[136] Ibid., carta de 4 de junio de 1904, pág. 193.

[137] Ibid., carta de 27 de setiembre, págs. 209 y 210.

[138] En el intertanto, esta entidad fundada por Stubenrauch y con sede en Valparaíso, había pasado a ser cesionaria de los derechos de Correa, Aguirre y Cía.

y el derecho de limpiar nuestra casa, escribió con evidente fastidio a Ernst von Heinz, quien a la sazón era administrador general de la estancia [139].

Situémonos por un momento en la posición de los colonizadores para entender sus cuitas y reacciones. Ciertamente, cabe valorizarlas en lo que se refiere al daño que los perros de los indígenas ocasionaban en su ganado -el bien más preciado para un colono- y entenderemos la razón que había en su empeño para erradicar a unos y otros.

Alarmado por lo que pasaba, Francisco Blanco recurrió de amparo ante el Gobernador de Santa Cruz, quien otorgó una prórroga a los aónikenk para que pudieran permanecer hasta la primavera de ese año.

Ante la misma autoridad reclamó entonces la Compañía Explotadora de Cerro Palique, y aquélla, sensible a la presión, optó por dar curso al desalojo, comunicando la decisión al comisario de aquella comarca (marzo, 1905). Pero en la coyuntura Blanco anduvo con suerte, pues se las arregló para que la prórroga siguiera vigente.

"Este estado de cosas es inaceptable -comentó por entonces molesto Stubenrauch-, y de gran perjuicio para la hacienda, que está alambrada y que tiene dentro de sus 30.000 ovejas aquellos indios y treinta y más perros galgos que diariamente matan una cantidad de ellas, sin contar con los disturbios. Los indios, a más de una choza, que les ofrecí comprar, no tienen nada en el campo, del cual se pueden mudar a tierras fiscales con medio día de aviso, como lo hacen en tiempo de guanacos chicos. No tienen ni derecho ni permiso de ninguna especie" [140].

La compañía buscó entonces apurar el desalojo de Blanco y su gente a como diera lugar, bien por la vía administrativa, bien por la judicial si ello era necesario, gestión que fue encomendada a un abogado de Río Gallegos, y que resultó finalmente exitosa para la comitente al conseguir finalmente la salida de los indígenas (octubre de 1905).

Es preciso poner de relieve que no obstante el despojo que significó el desalojo de los aónikenk, esta acción se desarrolló sin violencia, al parecer, circunstancia que aun en lo forzado de la situación permite reconocer en unos y otros un sentimiento de moderación y armonía en el trato recíproco.

Así, en contemporaneidad, dos importantes comunidades aónikenk se vieron privadas de hecho y de derecho de los campos que ocupaban.

Pero, no obstante el desalojo de los terrenos de Palique, Francisco Blanco y sus indios buscaron como permanecer en la zona, aunque en un sector que no hemos conseguido precisar. Si lo intentaron hacia el lado de Chile, por donde con anterioridad se habían movido, hubo de resultarles infructuoso pues por ese mismo tiempo la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, que había rematado en setiembre de 1905 prácticamente la totalidad de los campos colonizados de Ultima Esperanza, ya se encontraba en posesión de los mismos y adoptaba las disposiciones del caso para alejar de ellos a terceros. Entonces quizá pudieron situarse hacia el norte de Palique, en los terrenos más altos y ásperos de los faldeos del extremo oriental de la Sierra Baguales y que a la sazón se encontraban vacantes, o bien más hacia el oriente, en campos de Tapi-Aike. Como hubiera sido, sobre la base de noticias fragmentarias complementarias obtenidas del libro de cuentas del hotel "Tres Pasos" y especialmente de datos consignados en el diario de Ernst von Heinz, sabemos de su presencia en la comarca hasta alrededor de 1910.

[139] Carta de 23 de noviembre de 1904, en *Copiador de Cartas Compañía Explotadora de Cerro Palique*, archivo citado, pág. 14.

[140] Carta fechada el 29 de mayo, dirigida al Dr. Roldán Bosch. Archivo citado, págs. 66 a 68.

Allí, al parecer no se les molestaría nuevamente, por lo que los indios pudieron arreglárselas para vivir a la vieja usanza, manteniendo de cualquier modo relaciones de convivencia pacífica con los estancieros de los alrededores y sus trabajadores, lo que pone de relieve su generosidad de espíritu, aun en tiempos de infortunio como eran esos en que se les atropellaba y despojaba. Inclusive, no es imposible, que Blanco y su gente, como aconteciera en su hora con Mulato y los suyos, pudieran proveerlos de caballos mansos para sus actividades, animales estos siempre escasos en la campaña durante los primeros tiempos de la colonización [141]. Consta, asimismo, por datos de von Heinz, que algunos de indígenas trabajaron para los colonizadores, prestando servicios tales como transporte de leña en carretas desde la sierra del Cazador hasta Palique.

Como quiera que fuera, Blanco y los suyos pudieron vivir en algún paraje del oeste de Santa Cruz, próximo a la frontera, lo que no excluye la posibilidad de incursiones hacia suelo chileno, de carácter cinegético, disfrutando de cierta tranquilidad hasta el fin de la primera década del siglo XX.

En lo que se refiere a la cuasi comunidad del Coyle, es poco lo que se conoce respecto de su acontecer durante la época en consideración, período crucial para el destino de la etnia, aparte, claro está, de la iniciativa de la Comisión del Patronato ya mencionada, sobre la formación de una estancia ganadera en la reserva de Camusu Aike, basada en el trabajo comunitario de los indígenas.

Es de interés abundar sobre este punto.

La gestión pertinente se inició en setiembre de 1910 con la presentación hecha al Ministro de Agricultura, que en lo fundamental proponía que se otorgara a los indígenas la tierra únicamente en carácter de usufructo, dada su incapacidad. En este respecto importa conocer los argumentos que sustentaban la proposición:

"El P.E. ha dictado una sabia disposición al colocarlos bajo la protección de los defensores de incapaces en los territorios, porque la experiencia demuestra que carecen de las nociones más elementales, ya sea en cuestiones civiles, económicas y penales y que será siempre una víctima del alcohol y su ignorancia.

"Darles la propiedad definitiva es exponerlos en breve tiempo á la miseria, porque en la primera oportunidad cambiará el pedazo de tierra que se le adjudique por un frasco de alcohol.

"La comisión de patronato cree que el mejor sistema es darle el usufructo perpétuo ó un derecho de ocupación vitalicia, transferible á sus derechos en la misma forma, derecho que no puede ser transferido, ni cedido, no debiendo permitirse que en esas tierras se ubíquen individuos agenos á las tribus.

"Una vez obtenida la tierra en esas condiciones, ó en cualquier forma que asegure la estabilidad de aquellos en élla, el patronato habra tratado de coronar su pensamiento, cercando dichas tierras, estableciendo una administración y dirección, obteniendo un número de ovejas suficientes, ya sea por donación del Gobierno y de los vecinos, que contribuirán con una buena cantidad, ya sea á cambio de los animales yeguarizos que aquellos tienen y que no les beneficia.

"Hechas las poblaciones, establecida en la colonia indígena una escuela, cada familia tendría allí su ubicación correspondiente, correspondiendo á todos el trabajo de la estancia y distribuyendose entre todos el producto, de acuerdo con una reglamentación

[141] La actividad cinegética de los indios de este grupo pudo contribuir -si es que no fue la causa directa- a la extinción de los caballos cerriles existentes en sectores de la sierra Baguales. De hecho, no se conoce referencia a los mismos pasado 1910.

prolija que se haría oportunamente.

Y en lo que era una acertada descripción de una lamentable realidad, se agregaba: "Por lo pronto el indio no tendría que soportar los inviernos crudos, sin abrigo y sin víveres, en medio de la más espantosa y degradante miseria y no sería víctima en el verano de la explotación inicua del bolichero que á cambio de un frasco de Ginebra ó de alcohol, mezcla generosamente las sustancias nocivas, se lleva sus mejores caballos, sus capas de guanaco, sus plumas de avestruz y de cóndor, que es la única industria que actualmente ejercen.

Luego la exposición, con mucho de sueño utópico, anticipaba los resultados que podrían obtenerse de la concreción de la propuesta:

"Los indios en esa forma trabajarían para ellos mismos.

"Los que hubieran aportado algún capital en yeguas tendrían una participación proporcional, proporcion que asi mismo se haría según el trabajo de cada uno. Las mujeres se dedicarían á sus quehaceres domésticos y á la fabricación de capas, tejidos y otros trabajos manuales, para que en las generaciones venideras quedaran libres de esta *capitis diminutio*, que su idiosincracia y su ignorancia hacen por ahora necesaria.

"La educación primaria; el trabajo en forma civilizada; el cumplimiento del servicio militar, sus relaciones económicas y civiles con los vecinos puede habilitarlos para demostrar su capacidad y será entonces el caso de que tengan, al igual que los demás habitantes, los mismos derechos y puedan obtener en propiedad un área de campo en las mismas condiciones que cualquier otro individuo.

"Por ahora no hay que pensar que los indios puedan independizarse económicamente.

"Es una raza que se va. Es un acto de humanidad, por lo tanto, evitar que se vayan de prisa y que sufran los rigores del frío y del hambre".

La presentación explicaba la forma en que idealmente funcionaría la propuesta:

"Una vez ubicados los indios y establecida la administración, que funcionaría bajo el control y vigilancia del patronato, cuyos miembros serían inspectores, esa administración se encargaría de darles víveres, abrigos y demás útiles; procuraría enseñarlos á trabajar y en su caso á ser agricultores ó ganaderos, evitando que fueran explotados, así como la intromisión de individuos agenos -se prohibiría, bajo penas severas, que los blancos guanaquearan asi como cazaran avestruces y cóndores, haciendo responsables á las autoridades que dieran permiso ó toleraran esa industria ilícita, que hoy, por el abuso, amenaza concluir con los pocos ejemplares que quedan de aquellas razas" [142].

Esta presentación fue acompañada con un borrador de proyecto de ley, en el que se recogían las ideas y sugerencias transcritas.

No se conoce el curso que pudo tener esta iniciativa, pero está claro que fue muy lento y, aparentemente, infecundo, concluyendo talvez por olvidarse el asunto.

Si así ocurrió, debería aceptarse que la materia pasara a conocimiento del Director de Territorios Nacionales (a quien con mayor propiedad correspondía pronunciarse sobre la materia) y que esta autoridad estimara entonces prudente consultar con el Superior de la Congregación Salesiana en Buenos Aires, habida cuenta de las experiencias que la misma tenía por sus misiones entre los indígenas australes. De esta manera se originó una nueva propuesta -que en la conjetura debería aceptarse como sustitutiva de aquella planteada por

[142] Presentación fechada el 20 de setiembre de 1910. Legajo 7584, Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz, Río Gallegos.

la Comisión del Patronato-, ahora para establecer una Reducción de Indios Tehuelches en Santa Cruz.

La materia fue enviada al gobernador de este territorio, para el informe de rigor.

En su respuesta, elevada por oficio de 12 de diciembre de 1912 el Gobernador Lamarque entrega una buena síntesis que permite entender a cabalidad la realidad de la etnia aónikenk en ese tiempo:

"Los únicos indígenas que existen en el Territorio, agrupados en tribu son los que ocupan la llamada "Reserva Tehuelche" compuesta de veinte leguas de campo situada en el Departamento de Coyle.

"Esta tribu está compuesta de cuarenta hombres, cincuenta mujeres y treinta y ocho menores, agrupados en varias familias [143]. Poseen alrededor de quinientas yeguas y caballos y cuatrocientos vacunos.

"Obedecen á varios de ellos que son los que poseen más animales, principalmente á Segundo Sirkacho que actualmente es gendarme y encargado de la policía de la tribu. Habitan en toldos y viven de la caza del guanaco, con cuya piel hacen quillangos que luego venden por precios que varían entre veinte y treinta pesos nac. de c/l.; algunos trabajan como peones, en épocas de faenas rurales en las estancias y tienen los hábitos y medios de vida de los trabajadores de nuestros campos. Casi la totalidad de ellos abusan del alcohol mientras tienen medios de adquirirlo de los vendedores ambulantes. A este respecto, la Gobernación ha tomado medidas, impidiendo en lo posible que los bolicheros (vendedores ambulantes) concurran á la "Reserva Tehuelche", con lo cual se ha logrado disminuir en mucho la embriaguez entre los indios.

"Los representantes que quedan, de esta raza, aunque muy mezclados con los de otras que pueblan el Territorio, en general Chilenos y Europeos, son un tipo de mestizos, en el que predominan los rasgos indígenas: de elevada estatura (término medio un metro ochenta centímetros) torax bien desarrollado y fuerte musculatura. Son resistentes, sobre todo, para los trabajos de campo" [144].

Opinando sobre la propuesta de los salesianos, Lamarque la consideraba inconveniente por cuanto el sistema propio de una reducción podía ocasionar la dispersión y alejamiento de muchos hombres una vez que se vieran "sometidos a un trabajo regular y metódico", teniendo en cuenta que ya estaban habituados a trabajar libremente y cuando se les viniera en ganas, en las estancias. Además, porque dada su alta mestización desaparecería como etnia en pocos años, y de esa manera la tierra pública por ella ocupada quedaría "afectada a un compromiso sin beneficio alguno para el Territorio".

No obstante lo anterior, el gobernador estimaba que podía aceptarse en forma experimental la presencia de un misionero para atender la instrucción y evangelización de los indígenas, conjuntamente con algunos agentes de policía, quienes aparte de colaborar con aquél en el desarrollo del trabajo civilizador, velarían por el buen orden y seguridad de la comunidad.

"En caso de aceptarse la intervención de un misionero con el concurso de la policía, podría dotárseles de semillas y útiles de labranza, enseñándoles agricultura como un ensayo de la misma en este Territorio, con lo cual no solamente se haría una experimentación tan necesaria en estas regiones, sino también, que de dar resultados, se podría

[143] Este interesante dato, que supone un recuento expreso, indica que sólo la mitad de la etnia aónikenk vivía concentrada en Camusu Aike.

[144] Oficio N° 784. Legajo 197. Archivo Histórico de Santa Cruz, Río Gallegos.

proveer á la subsistencia de la tribu y habituarlos á costumbres de orden y trabajo regular, siempre en el caso que ellos mismos no se dispersen como el resto de los que viven en el Territorio, de los cuales, unos están establecidos con hacienda en campos fiscales y otros trabajan como peones en los establecimientos rurales o como carreros en las tropas que transportan los productos de los establecimientos á los puertos.

"Sería también necesario, concluía, construir viviendas para los indios, utilizando para esto á ellos mismos, en cuyo caso convendría delinear un pequeño pueblo en el seno de la "Reserva Tehuelche" é impedir que vivan cristianos con ellos, pues los que se refugian en la tribu son toda gente maleante, sin hábitos de trabajo, rateros y en una palabra, vagos explotadores del trabajo y buena fé de los indios" [145].

Esta última afirmación revela cómo estaba de arraigada entre los indígenas la convivencia con gente ajena a la etnia y cuán dañina era tal circunstancia para su tranquila existencia y para el mantenimiento de su ya empobrecida cultura.

En la secuencia de la conjetura, puede suponerse que de la opinión de Lamarque y de la correspondiente a la Comisión Financiera de Reducciones del Chaco, que informó en tal sentido a la Dirección General de Territorios Nacionales con fecha 9 de junio de 1913, se concluyera en una proposición mixta para el manejo de la reserva de Camusu Aike. Así, la administración económica de la misma sería encomendada a la mencionada Comisión, en tanto que un misionero salesiano se haría cargo de la instrucción, y la educación moral y religiosa de los indios.

En consecuencia, por decreto de 19 de julio de 1913 se autorizó a la Comisión Honoraria Financiera de Reducción de Indígenas para establecer una estancia en la reserva, aportándosele para el efecto un subsidio especial. Sin embargo de su buena inspiración, el proyecto fracasó debido a la resistencia y a la incapacidad de los indígenas para adaptarse a los requerimientos que la misma implicaba.

Debería aceptarse como única consecuencia del mismo que, para dicho efecto, aquellos grupos menores o familias aisladas que vivían desperdigados o que aún deambulaban a lo largo del valle del río Coyle pudieran haber sido forzados a concentrarse en la citada reserva. Pero, ni aún en este lugar los indios se vieron libres de la perturbación de vecinos que deseaban aprovechar los pastos de la concesión. En efecto, poco después, en 1914, el cacique Sirkacho denunciaría a la Gobernación de Santa Cruz el uso que uno de ellos, Rodolfo Suárez, hacía de sus campos, probablemente desde largo tiempo atrás. Este mismo hacendado y otro vecino, Celestino Fernández, procuraban por entonces el traspaso a su favor de los lotes que formaban la reserva, gestión que finalmente no tendría éxito [146].

A partir de ese tiempo no se conocerían otras iniciativas como la expuesta, quedando los indígenas librados a su suerte.

Ello, en buenas cuentas, significa que según pasó el tiempo y se difumaban los restos de su cultura (de la que sólo el lenguaje se conservaría virtualmente hasta el final, aunque en progresivo olvido por falta de práctica), más y más se aprovecharon de ellos los infaltables terceros avivados, que de hecho o con engaño ocuparon partes de la concesión explotando sus pastos a su amaño y siempre en perjuicio de los indígenas. También algunos advenedizos que se instalaron en sus toldos, tomaron a sus mujeres por esposas y acabaron haciéndose con el provecho del campo, mientras la indolencia y la disipación iban haciendo de las suyas con los supérstites del viejo tronco étnico. Hasta las propias instituciones del

[145] Id.

[146] Cfr. Elsa Barbería, art. cit. *Mundo Ameghiniano*, pág. 31.

Estado, como la Fuerza Aérea Argentina harían lo suyo en el despojo de los miserables últimos indígenas [147].

Con toda razón, puede concluirse, concordando con Elsa Barbería, investigadora que ha realizado un estudio exhaustivo sobre la fase postrera de la vida indígena, que "El abandono de las reservas, el levantamiento de otras, las escasas posibilidades de sobrevivir en ellas -de acuerdo con su modalidad-, las intromisiones del blanco, y los concubinatos con los "gringos", condujeron a la situación actual [y final]: en la que no existe ningún tehuelche racialmente puro, y en cuanto a los descendientes, se encuentran totalmente incorporados a nuestra cultura, dispersos en las estancias o en los pueblos, donde engrosan las filas de los marginados sociales" [148].

El año 1905 conformó, como queda visto, una coyuntura decisiva en el suceder histórico de la etnia aónikenk, señalado como estuvo por acciones de despojo por parte de los colonizado-res y las autoridades, encaminadas a alejarlos de los mejores campos que ocupaban, obligándolos en el hecho a instalarse en terrenos menos favorables para una existencia que paulatinamente era menos trashumante.

El viejo Mulato había previsto esa situación como algo próximo e inevitable, y en momentos de congoja había recordado que antes los indios había tenido : "[...] los grandes océanos hacia el este y el sur, las grandes pampas al norte y la cordillera al oeste...", como deslindes naturales de su amado país ancestral, "...y ahora no tenemos aguas al este o al sur, los soldados mataron a las tribus del norte y les sacaron las pampas [149]. Sólo queda igual la cordillera y ella nos encierra" [150]. Se había cumplido así lo que muchos contemporáneos habían considerado como un hecho inevitable e irreversible, sentimiento apropiadamente expresado por James Radburne ante el éxodo de sus amigos del valle del río Zurdo: de seguir así las cosas, pronto no quedaría "buena pampa" para los aónikenk [151].

b) **La decadencia étnica**

Esta situación de despojo se vio agravada en sus consecuencias con la epidemia de viruela que se abatió sobre los indígenas entre fines de 1905 y los primeros meses de 1906.

Todo comenzó con el regreso de Mulato de su viaje a Santiago, la capital chilena. Al parecer, su sobrina, que lo había acompañado, contrajo la enfermedad en Valparaíso, y falleció a poco de llegar a Punta Arenas. Cuando Mulato, su mujer y Caluka, uno de sus hijos, volvieron entristecidos a su casa de la reserva del Zurdo, traían consigo el contagio mortal. En cosa de días murieron la madre, luego Mulato y al fin el hijo.

El lamentable suceso debió conmocionar a los indígenas, quienes tomaron su ocurrencia como un presagio siniestro de malos tiempos, como en verdad corrían, para la estirpe aónikenk. Así, el abandono definitivo de los campos del Zurdo y laguna Larga fue cosa de días.

Los tehuelches entonces se encaminaron hacia los parajes conocidos del río Coyle,

[147] De estas situaciones lamentables se ha ocupado Elsa Barbería en su estudio de 1987, citado.

[148] *Op. cit.*, págs. 43 y 44.

[149] Referencia a los mapuches, manzaneros y tehuelches boreales.

[150] Childs, *op. cit.*, pág. 309.

[151] Id. pág. 300.

llevando consigo el contagio viriólico, y allí lo difundieron, al punto que en corto lapso y como consecuencia la población comarcal quedó diezmada. Virtualmente, a contar de entonces la historia étnica tendría como escenario terminal partes del valle medio e inferior de aquel curso y sus terrenos aledaños.

La lamentable circunstancia de que se da cuenta, hace necesarias algunas consideraciones sobre el número de indígenas que para entonces, entrado 1906, se concentraban de hecho en suelo argentino, así como establecer la población probablemente existente hacia el fin de su vida conforme al patrón cultural vernáculo, o sea, al promediar los años de 1920.

Para ello es preciso remontarse medio siglo atrás (*vid supra* y Tabla III), y aceptar como posible para los años de 1870 una población aónikenk de alrededor de 600 almas. Así entonces -y habida cuenta de la reducción comentada-, las estimaciones hechas en las postrimerías del siglo XIX por Señoret, Bories y Guerrero Bascuñán que se referían sólo a los indígenas que se encontraban en territorio chileno, excepción hecha de la gente de Blanco que no fue considerada, deberían ser complementadas con los cálculos hechos contemporáneamente por el Gobernador Edelmiro Mayer y por Hatcher para los grupos aislados en suelo santacruceño y con una estimación para la población de la comunidad del río Vizcachas. Ello permitiría señalar como población hipotética para el total de la etnia aónikenk al comenzar el siglo XX, la de unos cuatro centenares de individuos.

Esta cifra se vería reducida por las causas de decrecimiento antes vistas y particularmente por la epidemia de viruela de 1905-06, lo que hace poco fiable, por exagerada, la estimación del Gobernador Candiotti (440 a 500 habitantes en Camusu Aike para 1908), y sí verosímil el cálculo de la Comisión del Patronato para 1910: 300 personas en la misma comarca, incluyendo con seguridad algunos individuos de ajena procedencia viviendo con los indígenas.

De tal manera, la cantidad antes consignada podría tenerse como la más aproximada a la realidad demográfica de la etnia cuando la misma enfrentaba una coyuntura determinante para su destino. En efecto, teniendo como informante a Radburne, había entonces (época del éxodo desde el valle del Zurdo), siete u ocho toldos en el paraje de laguna Laura; otros varios aproximadamente una milla más adelante, y dos leguas más abajo, siguiendo el río Coyle, un conjunto mayor, que obedecía a un jefe, que suponemos debía ser el ya mencionado Sirkacho, a quien la Gobernación de Santa Cruz le había otorgado la calidad de comisario *ad hoc*, tal vez para formalizar y afirmar su autoridad en el seno de la comunidad [152]. Aparte de este contingente restaban algunas familias que se hallaban con Francisco Blanco y, probablemente, algún grupo menor que se movía en la zona de lagunas altas de los alrededores de la reserva de Camusu Aike.

En 1912 el censo nacional registraría 259 personas como indígenas residentes en dicha reserva, cifra que debería tenerse como la más aproximada al total de la etnia aónikenk. Es posible que este recuento incluyera gente de otra extracción (v.gr. chilenos, europeos) y un número indeterminado de mestizos, habida consideración de la población sobre la que informó el Gobernador Lamarque, de la que se ha dado cuenta. De lo contrario debería aceptarse que esta última cantidad sólo correspondía al núcleo principal de la reserva. Por lo tanto y siguiendo la tendencia declinante a lo largo de más de un siglo, es posible que en 1920-25 el contingente aborigen no sobrepasara los dos centenares de almas y, además, con un elevado grado de mestización.

[152] Childs, *op. cit.*, pág. 304.

La imperiosa necesidad de mantener hasta donde fuera posible la manera de vivir tradicional en medio de circunstancias adversas, forzó a la mayor parte de la comunidad supérstite, a partir de 1906, a concentrarse en los terrenos de la reserva de Camusu Aike, que, por cierto, no eran de los mejores entre los habían integrado el antiguo país aónikenk, por cuanto se trataba de campos altos, escasos de agua, recurso presente sólo en lugares determinados, bien conocidos por los indígenas.

Allí, por consecuencia, fueron a vivir, desperdigados en grupos pequeños y conjuntos mayores. Los sitios de más recurrencia semi o ya virtualmente sedentaria debieron ser los parajes de laguna del Oro, Tres Lagunas y el sector central del cañadón que denominaba a la reserva. Por allí se encontró con una cincuentena de ellos Charles Wellington Furlong en 1908, y también en algunos de esos lugares Radburne vio por última vez a Francisco Blanco, señor de tres o cuatro toldos, en 1913. Allí, por fin, en los tres lugares mencionados o en su inmediata vecindad, los vio separadamente en 1924 Martín Gusinde, contando algo menos de dos centenares de almas.

Pero no todos los aónikenk del tiempo final se refugiaron en Camusu Aike. Hubo quienes, porfiadamente, insistieron en vivir solitarios en parajes de su agrado, tolerados o acogidos por estancieros comprensivos. Tales, los casos de Kopacho, indio de estampa clásica y antiguo compañero de Blanco, que vivió en "Las Horquetas", o el de aquel desconocido que lo hizo aislado en la gruta de Rose Aike, en "Brazo Norte", en suelo chileno, viviendo allí hasta su muerte, ocurrida hacia 1925, recibiendo carne para su alimentación de parte de la familia de William Fell. Era conocido con el nombre de "Chunke" (léase "Chonqui") [153], y, finalmente el grupo antes mencionado conformado por los que se asentaron en Kippern Aike, en la vecindad de estancia "Los Pozos" (Hill Station). Los indios de este grupo viajaban ocasionalmente hasta "Brazo Norte", entre 1917 y 1929 (Figs. 26 y 27).

-- o --

Entendemos la decadencia del pueblo aónikenk como un proceso de desarrollo progresivo, de carácter complejo por sus componentes espirituales, físicos y materiales que influyeron de distinta manera y que se condicionaron recíprocamente en el tiempo. Para caracterizarlo en el período histórico que nos ocupa, debe aceptarse que aunque determinante, correspondía sólo a un segmento temporal del fenómeno, iniciado y desarrollado desde largo tiempo antes y que debería prolongarse todavía en tanto existiera una comunidad con capacidad de autoidentificación, siquiera mínima.

Por lo tanto, procede poner de relieve los factores que más pudieron incidir en el curso acelerado y profundo del proceso de decadencia durante el lapso que se considera.

Desde luego, estuvo la pérdida rápida del derecho ancestral al uso del suelo y sus recursos, como consecuencia directa de la ocupación y dominio del territorio por parte de los foráneos. Esto afectó, a los aónikenk de diferentes maneras: en la restricción progresiva de su trashumancia como hábito social de significación económica y en la limitación del ejercicio de una libertad de movimiento que era consubstancial con su ser íntimo; en la reducción drástica de su actividad cinegética como un ejercicio vital y como fuente de aprovisionamiento de recursos económicos (alimentarios, artesanales), y en la adopción forzada de nuevas formas de vida económica como condición de supervivencia.

[153] Comunicación personal de John y Agnes Fell al autor.

Abundando sobre este aspecto, afirmamos que tanto la ocupación territorial y sus manifestaciones legales y materiales (dominios singulares diferenciados y alambrados), que quitaron a los indios uno tras otro sus lugares tradicionales de caza, cuanto el fruto decreciente de esta última actividad ejercida sobre recursos naturales visiblemente disminuidos, y en la que, además, debían competir con terceros que se manejaban con mayor habilidad y eficacia, dejaron a los indígenas ante la opción virtualmente única de tener que prescindir de las antiguas formas, para asumir por necesidad vital la crianza de caballos como actividad fundamental.

Por ello, coincidimos con Elsa Barbería en que "el yeguarizo sustituiría al guanaco y sería preferido por su carne, por facilitar el transporte, por permitir su comercialización -bien pagada cuando se vendía domado-, por requerir poca inversión, y porque su cría era compatible con los trabajos como peones durante la esquila o el baño de ovinos. Además, una inclinación cultural remataba la elección de los equinos en lugar de las ovejas, ya que el manejo de los primeros garantizaba continuar con un pseudonomadismo (permanecer un tiempo en la reserva, trasladarse a una estancia vecina durante el baño, regresar a su casa hasta la esquila y también realizar algunas incursiones a los [escasos] sitios de caza), mientras que los ovinos exigían el sedentarismo" [154].

Queda visto, también, que la adaptación a las nuevas circunstancias obligó a los indígenas a trabajar definitivamente como asalariados ocasionales o temporales, como medio para obtener dinero con el que subvenir parte de sus necesidades vitales, cerrándose así el ciclo de la ocupación ocasional con alto componente de voluntariedad que se manifestó entre los indígenas durante los tiempos iniciales de la colonización pastoril (Zurdo, Vizcachas).

Igualmente debió contar en la fuerza del proceso el influjo negativo que las circunstancias primeramente enunciadas debieron ejercer sobre sus ánimos, ya severamente presionados desde antaño por otras causas, con resultado de un abatimiento individual y colectivo, contra el cual parecía no haber reacción alguna, ni ánimo para intentarla siquiera.

Por fin, concurrían a la mayor intensidad del fenómeno antiguos factores de cambio como eran el consumo alcohólico y la dependencia de productos ajenos para efectos alimentarios, de vestuario, de vivienda y de actividades cotidianas.

De tal modo, el proceso de decadencia también apuró y profundizó el fenómeno particular de la pérdida de las distintas formas de la cultura vernácula, por desuso o menosprecio. En lo tocante a las expresiones materiales ello era evidente, en cambio más difícil era percibirlo en aquellas que correspondían a los dominios del espíritu. Entre éstas, estuvieron las formas ceremoniales que -conjeturamos- pudieron quizá seguir una involución de progresivo empobrecimiento en contenido y práctica, y aun con deformaciones de origen alóctono, hasta debilitarse al punto de extinción virtual.

En este respecto, procede consignar que, según Radburne, hacia la época de la muerte de Mulato se conservaban algunas de las ceremonias tradicionales, y que todavía en 1924, como lo comprobara el etnólogo Martín Gusinde, sobrevivía al menos una de las antiguas expresiones rituales [155]. Esta sería, hasta donde sabemos, la última constancia

[154] Art. cit., pág. 40.

[155] Este investigador observó un baile ceremonial que interpretó como parte de un ritual semejante al klóketen de los sélknam, y que, de acuerdo con su descripción, se asemeja al descrito detalladamente por Musters (*op. cit.* pág. 136). Es sensible la ausencia de pormenores en su descripción que, dada su experiencia precedente con los fueguinos habría permitido entender mejor el arcano espiritual del pueblo aónikenk (Cfr. *Los indios de Tierra del Fuego*, tomo III *Los Halakwulup,* vol.1, pág. 104, Buenos Aires, 1991).

fehaciente de esas prácticas culturales.

Concluyendo, pasado 1910, la decadencia de la etnia aónikenk estaba a la vista, doquiera se la observara: salvo excepciones, sus integrantes dejaban ver apenas trazas de la antigua prestancia física y de la dignidad de otrora; blandengues, dependientes y desprovistos, eran parias, indeseables en su propio territorio. Según más avanzaba el tiempo, más visible era su deterioro físico y moral y, consecuencialmente, aumentaba su vulnerabilidad frente a los factores que los agredían sin tregua. Al final, avanzados los años, algunos parecerían verdaderas caricaturas de los espléndidos tipos humanos de antaño. Inclusive, en el sentir y hablar populares se recogió ese cambio que permitía distinguir entre los cada vez menos "chunkes" o "chonques", y la mayoría de los convertidos en "paisanos", denominación de carácter peyorativo por cuanto podía significar de rústico, inculto y objeto de conmiseración.

No obstante lo irreversible de la decadencia y la fuerza demoledora de la aculturación en el tiempo, al final de la historia étnica -ya en nuestros días-, todavía quedarían señales apenas perceptibles del contenido espiritual de otrora. Hace unos años, poco antes de su muerte, Miguel Carminatti, residente en estancia "Los Pozos" y miembro mestizo del antiguo grupo del Zurdo, fue sorprendido ebrio cantando una antigua canción cuyo contenido animaba los cazadores y guerreros...[156]. Ello nos lleva a afirmar que aquel proceso no consiguió arrasar hasta sus vestigios a la antigua cultura, y del modo visto, en la hora postrera, alentaba todavía un hálito de la misma. Esa actitud, íntima y solitaria, otorga cierta dignidad al ocaso de una noble raza.

10.- *La inevitabilidad del fenómeno de decadencia y extinción, y la situación peculiar de los cazadores-recolectores del sur de la Patagonia*

Los aónikenk como los demás pueblos autóctonos en el tiempo de su conocimiento por los foráneos, vivían al filo de la fragilidad. Su población, numéricamente considerada, se encontraba en una situación de precario balance. Cualquier fenómeno anormal podía desestabilizarla y lanzarla por una pendiente de la que le sería imposible remontar. Esta circunstancia, con características de desarrollo prolongado, se dio en su caso a partir de mediados del siglo XVIII, cuando los aborígenes comenzaron un trato ocasional con los europeos, que luego se hizo continuado, y cuyas consecuencias han sido señaladas y analizadas en el curso de este ensayo.

Así, hubo de ser inevitable que la presencia foránea, una vez convertida en un hecho permanente a través de un conjunto de acciones e intervenciones sucesivas, desencadenara un proceso sostenido que a la larga causó alteraciones en la vida aborigen y en el medio natural, una y otro hasta entonces virtualmente prístinos, con resultados de variado grado y en algunos casos irreversibles y de dramático desarrollo.

Entre éstos estuvo la interrupción de la normalidad del acontecer vital de las etnias del meridión de América y el desencadenamiento de un fenómeno de aculturación y disminución poblacional que las puso en las puertas de su extinción en un plazo indeterminado, pero de inexorable cumplimiento.

Los distintos pueblos autóctonos sufrieron de variada manera la presión múltiple, pasiva o activa, derivada de la presencia extraña en sus territorios ancestrales, que, en el

[156] Santiago Halliday, comunicación personal al autor.

caso de los cazadores-recolectores fueguinos asumió un carácter paradigmático por la brutalidad de la ocupación colonizadora, realizada en nombre de la civilización y el progreso.

Esta dolorosa circunstancia en alguna medida generalizó ante los ojos y sentimientos de la posteridad el acontecer final de todas las etnias meridionales, no obstante que las mismas recibieron el impacto de la agresión de variada manera.

Por lo mismo consideramos de interés poner de relieve cómo en este trascendental aspecto de su vida histórica, los aónikenk fueron sujetos de una situación ciertamente atípica, que los deja fuera del estereotipo descrito.

En efecto, está visto que esta gente, al revés de sus otros congéneres, manifestó de partida una actitud abierta, inclusive amistosa, para con los extraños que comenzaron a verse cada vez con mayor frecuencia por el borde litoral austral de su territorio, circunstancia que los predispuso favorablemente cuando los encuentros dieron ocasión a tratos más complejos y estables. De esa manera, la familiarización progresiva entre éstos y aquéllos -en cuanto la misma tenía de mutua aceptación y de pacífico y provechoso intercambio-, pasó a caracterizar el fenómeno de la interrelación y favoreció su desarrollo y consolidación en el curso del tiempo.

El hecho de no asumir una posición confrontacional ante los foráneos y, por el contrario, la actitud de apertura manifiesta evidenciada desde un comienzo, marcaría la diferencia entre los aónikenk y los demás pueblos australes, en particular respecto de los sélknam, y explicaría para la posteridad -avatares de por medio- su tranquilo proceso de aculturación y decadencia y, al fin su extinción.

Este resultado era inevitable dado el curso inexorable e irreversible del fenómeno que afectó a la etnia desde el cuarto final del siglo XVIII hasta el cuarto inicial del siglo XX. El indígena rendido de admiración por los bienes y elementos propios de una cultura materialmente más atractiva que la propia, sucumbió tempranamente ante ella y asumió una dependencia que le resultaría fatal en el plan del mantenimiento de sus hábitos tradicionales de vida, con implicancia directa en sus contenidos espirituales y en sus expresiones prácticas. De allí que la aculturación progresiva fue el resultado lógico de una relación oferta-demanda constante. Si agregamos el influjo del contacto físico -las enfermedades- y el de los vicios adquiridos sobre el vigor racial y el potencial generatriz, se entiende su importancia como factor de ruptura del equilibrio demográfico y la ulterior e irrecuperable disminución numérica causante de la extinción étnica.

Cuando el hombre blanco puso pie de manera definitiva en el territorio meridional, la suerte del indio quedó echada: la fragilidad esencial de las etnias haría imposible su vigencia al cabo del transcurso de un lapso que las circunstancias acotarían paulatinamente.

Ante la inevitabilidad de la extinción, primero cultural y luego física, la cuestión entonces, mirada con la perspectiva del tiempo transcurrido, se reduce a la manera en que los distintos pueblos asumieron la situación.

Está visto así que algunos optaron por la resistencia y el enfrentamiento, con consecuencias asaz dolorosas y lamentables que condujeron en el caso de los sélknam al acoso implacable y al genocidio. Otros, los canoeros, empleando ora la violencia, ora la adaptación forzada, consiguieron salir mejor de la encrucijada y sobrevivir de manera relictual hasta nuestros días.

Los aónikenk, en cambio, manifestaron definitivamente un talante no confrontacional y de manera intuitiva supieron acomodarse a las circunstancias sobrevinientes y cambian-

tes derivadas del establecimiento paulatino de los foráneos sobre su territorio. Su transcurso vital fue, de tal suerte, peculiar y aleccionador, y definitivamente menos traumático que el de los otros pueblos australes.

El resultado final fue el mismo, es cierto, pero la forma de llegar a él, diferente.

Si en unos, su actitud los llevó a la derrota o a la sumisión vergonzante, en el caso de los aónikenk, estos no vivieron - o no lo parecieron- con el complejo de los vencidos, sino más bien con la aceptación resignada de una fatalidad contra la que no tenía sentido luchar, no obstante lo cual conservaron mucho de su entereza, como lo demostraron en su momento los reclamos justicieros de Mulato, la resistencia al despojo de Blanco o las protestas de Sirkacho.

Concluyendo, los cazadores de la Patagonia austral procuraron adaptarse a las nuevas circunstancias que impuso una cultura ajena, fuerza que reconocieron superior, y su consecuente trayecto final se realizó quietamente, conservando algunos hasta la hora postrera trazas de la dignidad que otrora los distinguiera.

SEGUNDA PARTE

La vida económica y otras expresiones de la cultura aónikenk

Para iniciar esta segunda parte de lo que fuera el universo aónikenk, se impone, necesariamente, una consideración preliminar. Dando por bien entendido el concepto de cultura, cabe igualmente aceptarlo como la suma del sentir y del quehacer humanos, de un grupo étnico en el caso, a lo largo del tiempo y, por tanto, sujeto a los cambios que el dinamismo vital impone a toda sociedad. De ese modo la cultura de un pueblo, por primitivo o atrasado que parezca, supone una renovación sensible o no, pero constante, como una característica propia del fenómeno. Ello ha podido y puede acontecer aun cuando se trate de grupos aislados, por razón de la capacidad de respuesta que se da en la conducta humana (evolución creativa) cada vez que se enfrenta a diferentes o nuevos requerimientos del medio y, por cierto, mucho más cuando una sociedad se ha encontrado o se encuentra situada geográficamente en contacto con otras sociedades extrañas. Así su cultura ha sido y es suceptible de cambios por la adaptación o la incorporación de elementos ajenos y por el influjo en la capacidad creadora, lo cual puede o no ir acompañado de la alteración, la disminución o la pérdida de los valores originales, asumiendo paulatinamente estos cambios el carácter de propios de la cultura así afectada por el fenómeno de la mutación evolutiva.

Tal sucedió a lo largo de su historia con el pueblo aónikenk. De vivir quizá durante milenios virtualmente aislado de otros grupos aborígenes, disponiendo de una cultura prístina prácticamente inalterada, pasó a establecer contactos ocasionales o permanentes, de los que derivó una influencia cultural recíproca, con un probable predominio de la expresión más evolucionada o vigorosa (o de aspectos de la misma), circunstancia que le permitió confrontar eficacias e incorporar bienes materiales, y conceptos y valores espirituales que pasaron a formar parte de su acervo patrimonial y que por el solo hecho de su pertenencia obligan a considerarlos como propios de su cultura histórica, no obstante que por sus características sean idénticos o parecidos a los de otras expresiones ajenas, sin embargo de acreditárseles cuando proceda su filiación original exógena.

En suma, afirmamos que la cultura aónikenk a lo largo del tiempo estuvo integrada por elementos y valores de origen vernáculo, materia de naturales mutaciones por razón

de la dinámica propia de todo grupo social, y por otros incorporados y fundidos en el caudal tradicional y tenidos como pertenecientes al uso étnico en su vigencia histórica.

I.- La vida económica

1.- *La vivienda*

El kau o toldo, denominación comúnmente aceptada por historiadores y etnógrafos, fue la respuesta tecnológica que desde tiempo inmemorial permitió a los pueblos cazadores nómades disponer de una habitación suficiente, firme y segura para satisfacer los requerimientos de reparo y abrigo ante las contingencias climáticas, pero al propio tiempo fácilmente armable y desmontable, y transportable, amén de durable, lo que significaba un ahorro de recursos importante. Así, el toldo fue un tipo de vivienda empleado por los distintos pueblos que antaño habitaron a lo largo y ancho de la Patagonia oriental.

De diseño y construcción sencillos, sólo palos y cueros, es posible que debido a su practicidad haya mantenido esas características de manera invariable durante milenios, para incorporar ligeras modificaciones funcionales a partir del período ecuestre.

Tratándose de uno de los aspectos materiales de la vida indígena sobre el que existen más testimonios, en el hecho todos concordantes en lo sustancial, su descripción es muy fácil. Básicamente era una estructura formada por un conjunto de palos delgados pero firmes, con el extremo superior en forma de horquilla, enterrados unos treinta centímetros, y ligeramente inclinados hacia la entrada, colocados en hileras de distinta altura, los mayores en el frente y el centro, los menores al fondo y los costados (aproximadamente 2,50-2,40 m, 1,80 m y 1,20-0,90 m, respectivamente), dispuestos entre sí y entre hileras que variaban de 1,50 a 2 metros. El número de palos iba en directa relación con el tamaño que se quería dar al toldo (entre 9 y 18, según el misionero Schmid), y servían de soporte a travesaños colocados en forma paralela desde la entrada hacia el fondo, debidamente asegurados con tiras de cuero; a lo menos en tiempos históricos recientes, los extremos de las horquillas se forraban o llevaban almohadillas para evitar que sus puntas rasgaran la cobertura que se ponía sobre el conjunto.

Sobre esta armazón se extendía una gran capa confeccionada con una cantidad variable de cueros de guanacos (entre 30 ó 50 según el tamaño), cosidos entre sí, con el pelo hacia afuera y amarrada a los palos de la hilera frontal, cayendo entonces hacia atrás y los costados, apoyándose y asegurándose en los extremos de los palos horquillados, que se enderezaban verticalmente por el peso y la tensión de la cobertura, dando rigidez y firmeza al conjunto que así semejaba una figura aproximada a un cuarto de esfera. Los bordes de la gran capa que caían hacia los costados y el fondo se aseguraban con estacas, y acababan afirmándose por el interior con enseres del mobiliario indígena.

La descrita corresponde a la estructura básica corriente del toldo, (que cubría normalmente alrededor de veinte metros cuadrados), que solía complementarse durante el invierno y en épocas de tiempo inclemente con el agregado en el frente de dos o tres hileras de palos más cortos, a manera de contracarpa, que permitía tener un recinto habitable casi circular, dejándolo bastante abrigado de la intemperie, con abertura en el sector de unión originada por la menor altura del contrafrente, para dejar escapar el humo del fogón. Por otra parte, como fue de ocurrencia común que entre los indígenas hubiera algunas familias que carecían de toldos propios, lo que las obligaba a unirse con otras que sí los tenían, en tales casos y también cuando el invierno se mostraba riguroso, se juntaban

Fig. 28.- Toldos patagones en puerto Peckett. Dibujo de E. Goupil, 1838.

Fig. 29.- Toldo aónikenk con extensión delantera para tiempo invernal.

Fig. 30 .- Gorro tejido con mostacilla con colgantes de dedales. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín

Fig. 31 .- Sombrero de mujer, de paja con aplicación de láminas metálicas (vista superior). Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín

dos y hasta tres toldos, erigiéndolos unos junto a otros, de modo que en el sector de juntura las partes de las capas que normalmente caían hacia el respectivo costado, se extendieran sobre la estructura vecina, sobreponiéndose unas a otras (Figs. 28 y 29).

La orientación del toldo era siempre igual, con el frente hacia el este o el noreste, es decir, a favor del viento dominante, lo que garantizaba un mejor abrigo. De cualquier modo, se procuraba no situarlo a campo abierto, sino al amparo de algún faldeo del terreno que le brindara alguna protección contra aquel meteoro.

Los palos del toldo eran extraídos de los bosques de fagáceas que son comunes en la parte occidental del antiguo solar indígena, de los que los más accesibles estaban en el sector sur de la laguna Blanca (cerros de Monte Alto) que tiene formaciones de ñires y lengas. Otros bosques eventualmente explotados pudieron ser los del sudoeste del mencionado depósito lacustre, hacia el cordón Verano y Río Verde, y los de la costa centro-oriental de la península de Brunswick. Los testimonios gráficos obtenidos durante la permanencia de Dumont D'Urville en el Estrecho, debidos al pintor Le Breton, prueban que los indígenas alcanzaban hasta el río San Juan (Sedger, en los mapas antiguos), en cuyo bosque húmedo abundan los canelos, lo que sugiere una preferencia en la utilización de esta especie, pues sus troncos parejos, rectos y lisos con ramas dispuestas a alturas regulares se prestaban muy bien para servir tanto de soportes como de perchas. Según observara el capitán King, los palos del toldo eran piezas bien cuidadas, pues no eran fáciles de conseguir en el deambular sobre un territorio mayormente desprovisto de árboles.

Los cueros de la cobertura se cosían cuidadosamente, cortados en cuadrados rectangulares, dispuestos en un mismo orden (anca-cuello), paralelamente al sentido longitudinal de la pieza, con los bordes sobrepuestos para el mejor escurrimiento de la lluvia. La elaboración de esta pieza del mobiliario indígena era prolija, dado su fin protector; los cueros empleados en ella eran de guanacos adultos, que se raspaban y sobaban por la parte interior para darles flexibilidad e impedir o retardar los resquebrajamientos con el uso, para lo cual la capa era untada con una mezcla de grasa y ocre, lo que a la vez le daba mayor impermeabilidad. Asimismo, se hallaban dimensionados de manera tal que el conjunto pudiera ser enrollado, desenrollado, extendido y colocado sobre la armazón, con la mayor facilidad. En este punto cabe preguntarse si la cobertura pudo ser dividida en paños para facilitar su transporte, como efectivamente ocurría entre los pehuenches. En tiempos históricos recientes, hacia fines del siglo XIX, la cobertura de cueros comenzó a ser paulatinamente reemplazada por una de lona, material obtenido en el intercambio con los civilizados y que ciertamente era más resistente y durable [1]. En este aspecto, en lo tocante al cambio de un material autóctono y tradicional por uno alóctono de origen industrial, se manifestó el proceso de aculturación progresiva que vivía la etnia aónikenk.

Aparte del empleo de ocre para el objeto mencionado, la cobertura coriácea no tenía decoración, pero es posible que sí la tuvieran los cueros usados en la separación interior, cuando éstos eran de caballo, suposición que surge del hecho que tales piezas eran habitualmente pintadas cuando estaban destinadas a servir como "baúles", para guardar diversos artículos del mobiliario aborigen.

El número de palos por hilera y la posición de los mismos permitía habilitar espacios que se separaban originalmente con cueros de guanaco (durante el período pre-ecuestre)

[1] La sustitución pudo haberse iniciado todavía antes, pues como se enteró Guillermo Cox en 1862, algunos tehuelches tenían "sus toldos hechos de tripe cortado inglés" (*op.cit.*, pág. 165).

y posteriormente también, o preferentemente, con cueros de caballo o mantas tejidas, que colgaban a manera de cortinas y que se amarraban a los postes. Esta división interior se hacía a partir de la segunda hilera y dejaba compartimentos o cubículos que servían de dormitorios y, además, a veces como taller de costura. Así la parte delantera quedaba como un espacio mayor y principal que se ocupaba durante el día para distintos quehaceres domésticos y para la vida de relación, y en el que se encendía y mantenía el fogón del hogar. Cuando se agregaba la parte complementaria del toldo, se la destinaba a servir de cocina y depósito de enseres y cachivaches.

Levantado el toldo, se colocaba en su interior una variedad de artículos tales como cojines, almohadones, rollos de mantas, pieles y cueros, bolsas repletas de pertenencias varias y chucherías; arreos de montar, enjalmas, rollos de riendas y cinchas, útiles de cocina, etc.; excepción hecha de estos últimos efectos, los demás se distribuían por los costados y el fondo, a veces cubiertos por frazadas, para tapar las hendijas por donde podía colarse el aire frío y formar una especie de barrera de separación adicional entre el exterior y el interior del toldo, y que, también, impedía el acceso de intrusos.

De las perchas colgaban asimismo algunos de aquellos y otros artículos, pero especialmente trozos de carne seca salada (charqui), recipientes de cuero que contenían sebo comestible y vejigas con agua. De la parte delantera pendían ocasionalmente trozos de carne fresca y algunos utensilios de cocina. Inclusive, aunque de manera excepcional, pudieron colgarse de los extremos de los palos frontales algunos adornos, a la manera de lo que se hacía en las "casas bonitas".

El piso del toldo se mantenía por lo común escrupulosamente limpio, siendo concordantes en este aspecto Musters y Radburne, los mejores conocedores de la vida indígena. En algunos casos se extendían mantas tejidas en el suelo, a manera de alfombras, pero era corriente que la parte delantera de uso común tuviera piso natural, de césped.

Las camas se armaban con cueros de caballo, sobre los que se ponían mantas y frazadas, sirviendo de almohadas bolsas que se llenaban con lana de guanaco. Se dormía o descansaba poniendo los pies contra el fondo.

Es difícil precisar el número de personas que habitaba un toldo, generalmente una familia, que en tiempos antiguos comprendía al marido, una o más esposas, y los hijos. Fue cosa corriente que vivieran bajo el mismo techo dos familias y menos frecuente que lo hicieran tres o más; también en ocasiones, especialmente en tiempos históricos recientes en que se daba una mayor convivencia con los blancos, se incluían los allegados o forasteros. Aunque la capacidad, de un toldo estaba en directa relación con el tamaño del mismo, no es aventurado determinar una densidad media de entre 8 y 10 personas para cada vivienda.

El uso de los espacios interiores del toldo estaba regido por normas consuetudinarias vinculadas con la regulación moral de los aónikenk, según lo considerara el explorador Furlong. De ese modo, las mujeres solteras o viudas, y el jefe de la familia y su esposa (o esposas) ocupaban las partes centrales, y las laterales los hombres solteros y los varones menores. Con unos y otros, ocupando cuanto espacio quedaba disponible, se acurrucaban los perros, regalones o no, que formaban parte del patrimonio familiar.

En cuanto a la distribución de los toldos en un campamento, la misma guardaba una distancia convencional y prudente, de algunos metros entre unos y otros, para conservar la privacidad de los respectivos moradores, y, por lo común se erigían en hileras, es decir uno al lado del otro, pero también ocasionalmente en semicírculo, como lo observara Radburne. El número de toldos por campamento dependía de la cantidad de personas que

componían la banda o grupo. Inclusive en la época tardía, según testimonio del mismo informante, las chinas viejas levantaban pequeñas viviendas para sí y en tal caso, se situaban detrás de los toldos grandes. Así, fueron más numerosos antiguamente, cuando la etnia era crecida, disminuyendo la cantidad junto con su declinación y la disgregación grupal del final del período histórico. Mientras la vida indígena se mantuvo en sus características de normalidad, esto es, aproximadamente hasta 1870, se registraron casos de tolderías numerosas. Tales, por ejemplo, las que observaron los misioneros Arms y Coan en 1833 en San Gregorio (60 toldos) y Schmid en 1863 en Ciaike (50 toldos), con una población calculada en alrededor de 600 personas, en ambos casos.

Las grandes concentraciones por lo común correspondían a los campamentos de invernada (i.a. San Gregorio), en los que la permanencia se extendía por varios meses. Tal circunstancia debió haber exigido un mayor cuidado en la ubicación de los toldos y en sus condiciones de habitabilidad. Los campamentos que los etnógrafos han denominado estivales (aunque se extendían entre la primavera y el otoño), tuvieron como característica principal su menor permanencia en los diferentes sitios.

En este caso, la norma reguladora estuvo dada, a partir del período ecuestre, como lo constatara Radburne, por la circunstancia de abundancia de la caza y de pastos en los alrededores del correspondiente emplazamiento, y mientras el sitio se mantuviera limpio, pues cuando faltaba alguno de aquellos requerimientos o cuando el lugar se mostraba sucio, los indígenas se cambiaban a otro paraje. En tiempos pre-ecuestres, por lo tanto, sólo debió contar la abundancia de caza y de otros recursos como agua y leña, y la limpieza del asentamiento como factores determinantes de la permanencia. Inclusive, según Hatcher, también hubo de contar la posibilidad de ocultamiento o de defensa ante eventuales amenazas o agresiones de otros grupos de la misma etnia.

La elección de un nuevo emplazamiento, como está dicho precedentemente, obedecía a varias exigencias y circunstancias, y se ceñía a un plan de movimientos regulado por el excelente conocimiento del medio que poseían los aónikenk, y que era el fruto de la experiencia acumulada a través de generaciones.

Ordenada la mudanza por quien hacía de jefe, las mujeres del grupo, como se ha visto también en la Primera Parte, asumían la responsabilidad del desarme de los toldos, de su traslado y rearmado en el nuevo paraje, labor fatigosa que ellas cumplían a cabal conciencia y general satisfacción. En este aspecto, es de interés considerar la observación de Coan, en cuanto a que todos los elementos componentes del toldo eran confeccionados o preparados con referencia a la facilidad de su empaque y transporte, para hacer más expeditas tales faenas, así como la consiguiente de rearmado (1880:74). Ello, también nos lleva a conjeturar acerca de la menor dimensión que pudieron tener los toldos durante el período pre-ecuestre dada la dificultad que de suyo representaba el tamaño y peso de sus elementos que, por fuerza, debían ser cargados por las mujeres (y quizá por algunos perros grandes). Si así ocurrió, debería aceptarse la posibilidad de campamentos más estables y a una relativa menor distancia entre unos y otros parajes. En el caso, nuevamente el dominio del caballo debió significar un cambio de importancia bajo distintos aspectos.

El toldo, también está dicho, no fue la única vivienda de que dispusieron los aónikenk durante su inacabable deambular. En tiempos pre-ecuestres solían establecer campamentos principales, de los que derivaban por necesidad económica otros menores, secundarios o satelitales, utilizados por los cazadores o recolectores que se alejaban ocasional o periódicamente en procura de recursos alimentarios y de otra especie indispensables para la vida y actividades del grupo social.

Esas expediciones exigían que las correspondientes partidas, generalmente de pocos integrantes, llevaran consigo el mínimo de impedimenta para facilitar la marcha y desplazamientos, razón por la que en tales casos se empleó una especie de toldo más pequeño y liviano, quizá muy parecido al paravientos usado por los sélknam boreales históricos, compuesto por una estructura de palos más cortos y seguramente más delgados que los del toldo propiamente tal, y una cobertura coriácea más pequeña. Ello permitía conformar una vivienda elemental que brindaba un reparo limitado, suficiente para los casos de que se trataba. Este tipo de habitación fue desapareciendo con la generalización del uso ecuestre, que tan profundamente alteró las costumbres y la vida de los aónikenk.

En tiempos históricos tardíos, durante el proceso de sedentarización que se ha comentado, se incorporó al uso económico y social la casa de madera, construída a la manera propia de los colonos, hecho que sólo mencionados por cuanto tuvo de excepcional y por tratarse de un préstamo cultural característico.

Finalmente, hacemos referencia a una vivienda *sui generis* y *ad hoc*, como fuera la denominada "casa bonita", que servía para un uso ceremonial, y cuyo diseño y detalles de construcción serán conocidos más adelante.

2.- *Vestuario*

Una de las características culturales más notorias y sorprendentes de los pueblos aborígenes australes fue -a los ojos de terceros- su escasa vestimenta. Sus integrantes habían conseguido desarrollar a lo largo de milenios una excelente adaptación al rigor ambiental, especialmente al frío, capacidad a la que no era ajena su temperatura corporal más elevada que la propia de los pueblos de origen caucásico, y que era la consecuencia directa de un alto metabolismo, originado a su vez en el gran consumo de alimentos grasos [2].

Compartiendo tal vez en mucho esta cualidad fisiológica, los aónikenk dispusieron durante un extenso período de su historia étnica de un vestuario que aunque algo más abundante que el de sus congéneres meridionales, no pasaba de elemental. En verdad, se habían habituado a la intemperie, tanto que desde niños correteaban desnudos, hasta los seis o siete años, y sólo se cubrían cuando las exigencias morales o el frío lo requerían.

En el primer caso, hombres y mujeres llegados a la pubertad, pasaban a cubrirse sus partes pudendas. Aquellos con un cubresexo de cuero que se ceñía a la cintura y se dejaba colgar por delante o que bien envolvía los genitales, atado a los mismos; asimismo podía usarse un taparrabo de cuero que pasando por entre las piernas unía los correspondientes extremos en los lados de la cintura. Las indias, en cambio, se cubrían con una suerte de camisón de cuero bien sobado o una piel suave, sin mangas, que iba desde el pecho o los hombros hasta bajo las rodillas, lo que además les brindaba alguna protección. Una variante de esta prenda, quizá de uso menos frecuente, pudo ser una especie de mandil largo, ceñido a la cintura, que dejaba a la mujer con el pecho descubierto.

Cuando el rigor ambiental lo hacía necesario, unos y otras se envolvían con una manta grande o quillango, que llamaban *kai*, confeccionada con pieles de animales silvestres, preferentemente de guanacos nonatos o jóvenes, pero que también podían ser de chingue, zorro, puma o coruro, que se vestía con el pelo hacia adentro y que los cubría desde la cabeza hasta los pies, y sobre cuya descripción se abundará más adelante en lo

[2] Cfr. Dominique Legoupil, *op. cit.*

tocante a su confección y decoración.

La diferencia estaba en la forma de uso: las mujeres la aseguraban en el cuello o sobre el pecho mediante una traba de madera o hueso, mientras que los varones la sujetaban con una mano, o bien, si la capa era lo suficientemente amplia, lanzando parte de ella sobre un hombro -a la manera del "asesino de melodrama", como gráficamente lo describiera Musters-. Al revés del toldo, cuya concepción y diseño eran esencialmente funcionales al hábito nómada, no puede afirmarse lo mismo del quillango, pues esta prenda era muy poco funcional en el uso cotidiano y más bien parecía concebida para la inmovilidad. Era pues una prenda que si bien abrigaba, embarazaba los movimientos de quien la portaba, especialmente en el caso de los hombres a los que sólo permitía el uso de un brazo. Por ello, tal como sucedía entre los sélknam, aquéllos dejaban caer sus mantos cuando luchaban o cuando cazaban.

La traba mencionada, como complemento del uso femenino del quillango, debió tener una vigencia prolongada extendida desde muy antiguo hasta bien entrado el período ecuestre, época en que fue sustituida por fíbulas metálicas -tupus- de origen mapuche, algunas muy ornamentadas, sobre las que se hará referencia particularizada posteriormente.

Por fin, tan sencillo atuendo se completaba con una especie de calzado de cuero, confeccionado con garrones de guanaco o de un puma grande, cosidos en un extremo, bien sobados y engrasados, y que en el caso de las mujeres se dejaba con el pelo hacia adentro, al que además se le colocaba pasto o paja secos en el interior, para hacer más cómodo el caminar.

El descrito, que corresponde al vestuario observado por los primeros informantes, debió tener una larguísima vigencia a partir de un tiempo inmemorial, con sólo algunas variaciones de carácter funcional, pero que mostraría agregados a partir del período ecuestre.

En efecto, cuando los aónikenk adquirieron el caballo y con él ampliaron su horizonte geográfico poniéndose en relación con otros pueblos, añadieron asimismo novedades en su forma de vestir.

Desde luego, el uso del chiripá, propio de los pueblos del área mapuche-pampeana (tomado a su vez del campesinado mestizo español-indígena), prenda apropiada para montar que protegía a los genitales del roce o de los golpes propios de esa práctica. El chiripá era una suerte de calzoncillo, o mejor de gran pañal, como el que se usa en los niños, que se hacía con un poncho de lana o una pieza cuadrangular de género y se sujetaba a la cintura por sus cuatro puntas mediante un cinturón de cuero, elemento este también adoptado como un complemento y que no tardó en ser utilizado para ceñir el quillango, lo que permitió a los hombres dejarlo caer hasta el medio cuerpo pudiendo así disponer del uso de ambos brazos.

Con el chiripá y el cinturón, se agregaron las botas confeccionadas con la piel del corvejón del caballo ("botas de potro"), extraídas mediante cortes anulares en las patas del animal. Este calzado hubo de ser inmediatamente apreciado tanto por la mayor amplitud natural y la resistencia de la piel, comparadas con aquella del guanaco, como porque admitía un buen trabajo artesanal. Esta prenda de vestir, que al igual que el cinturón de cuero conformaba parte de la herencia hispana recibida directamente en el trato con las colonias o por la intermediación del mestizaje que convivía con los aborígenes, fueron adoptados rápidamente por los hombres y mujeres aónikenk. Siendo prendas muy cotizadas, eran cuidadas para evitar su desgaste, motivo por el que solían andar descalzos

mientras se hallaban acampados, o bien las reemplazaban por unos mocasines rústicos, confeccionados igualmente con cuero de guanaco o de puma. El uso de las botas de potro incluyó el de los tientos para amarrarlas bajo las rodillas, y que con el tiempo fueron reemplazados por ligas ornamentadas tenidas como piezas de lujo que distinguían al que las portaba, como ocurría con los quillangos que según su ornato y calidad ponían de relieve la mayor o menor riqueza de sus dueños.

La relación interétnica fue agregando paulatinamente nuevas piezas a la indumentaria indígena o bien determinó la sustitución del material con el que algunas se confeccionaban.

Así tempranamente los varones aónikenk incorporaron el poncho, común en el uso popular de Chile y Río de la Plata, que podía ser de origen artesanal o industrial, como lo comprobó Córdoba en 1785 (1788:331). Durante el curso del siglo XIX se añadió el uso de camisas de tocuyo, camisetas, calzoncillos, pañuelos, pantalones, bombachas de gaucho, sombreros y, finalmente, entre las postrimerías de la centuria y los inicios de la vigésima, inclusive por algunos las botas de montar comunes de los civilizados. Esta progresiva incorporación de prendas, a manera de metamorfosis, los llevó, pasada la primera década del siglo XX, a vestir derechamente al uso civilizado -aunque en la variante propia de la gente rústica- como lo observara en el tiempo final de su cultura el padre Gusinde (1991, III:104), conservando únicamente de su uso ancestral el kai y la vincha, prendas que de cualquier modo se abandonarían con la aculturación total.

Las mujeres, más conservadoras, mantuvieron el vestuario tradicional por más tiempo, pero acabaron sucumbiendo a la tentación de lo exótico, y fueron reemplazando el quillango por una manta o túnica (que a veces eran más de una por persona en uso simultáneo), de paño industrial (bayeta, lana, algodón), generalmente de diseño llamativo, sobre cuyo empleo abundan las evidencias fotográficas. También se adoptaron refajos y polleras (talvez calzones), pañuelos, medias y zapatos, con lo que la metamorfosis en el vestir femenino fue tan completa al fin como la masculina, especialmente entre las jóvenes.

En cuanto al uso de sombreros, es de interés hacer mención a dos formas de origen indígena. Una, muy rara y curiosa, los gorros o sombreros confeccionados con pieles de cisnes (incluidas las plumas), que observara el capitán Luiz Saldanha da Gama en Punta Arenas en 1882, usada por los hombres (1936:49); y otra, los no menos curiosos sombreros de tipo chinesco que fueron llevados por las mujeres durante buena parte del siglo XIX, y cuya rareza justifica una descripción particular, sobre la base del único ejemplar que se conserva y que hemos podido observar en el Museum für Völkerkunde de Berlín.

Eran piezas platiformes, con los bordes curvados hacia abajo, de unos 40 centímetros de diámetro, confeccionadas con junco tejido y adornadas con lana entretejida siguiendo el orden radial del material vegetal (en el caso lana azul oscura). El borde del sombrero, en la pieza estudiada, lleva cosido un paño rojo en todo el contorno, excepto en un tramo de unos siete centímetros, en que van cosidas dos hileras de siete cupulitas (semi esferas) de bronce. Por la parte exterior la pieza está adornada con siete láminas de bronce de forma piramidal, de 24 cms. de largo, dispuestas en radio desde el borde al centro, y de manufactura artesanal. Además se incluyen tres discos de bronce, de 6 a 7 centímetros de diámetro, situados entre las láminas, cosidos al sombrero a través de dos agujeros centrales (como botones grandes). Tanto los discos como las láminas muestran adornos puntiformes en los bordes. El conjunto está coronado por una cúpula de bronce, de forma ovoidal, de unos 8 cms. de diámetro. Por el interior el sombrero lleva un lazo de terciopelo azul, para atarlo a la cabeza (Fig. 31). Una variante del sombrero descrito se muestra colgando de un palo delantero de un toldo, en el dibujo hecho por Goupil en

Puerto Peckett en 1837 (Fig. 28).

Se trata de una prenda de vestir tomada muy probablemente de los indios de las pampas de Buenos Aires, entre cuyas mujeres su uso era muy común hasta mediados del siglo pasado. Una confirmación gráfica de este aserto se tiene en la obra clásica de D'Orbigny y en el libro de Bonifacio del Carril [3].

Cabe preguntarse si esta pieza del atuendo femenino pudo estar reservada a mujeres de rango (i.a. esposas o hijas de indios principales), lo que explica la anotación de Jorge Schythe acerca de su rareza y su excepcional mención en las descripciones, pues únicamente la hemos encontrado en Lista (1894:95).

Igualmente rara y valiosa debió ser otra cobertura capital: el gorro, primorosamente tejido en forma de malla, con nervios y cuentas de cerámica y bronce enhebradas, en una combinación armónica de colores azul, rojo, negro y blanco [4], adornado con colgantes de cuentas fitoformes azules, rojas o blancas y dedales de bronce. Según Schythe esta prenda era usada por los niños, quizá hijos de jefes, pero es posible que igualmente lo haya sido por algunas mujeres de categoría importante, como aconteció entre los mapuches y los pueblos pampeanos sujetos a su influjo cultural, de los que a su tiempo los aónikenk recibieron el modelo. Hay una excelente representación del uso de esta prenda por una mujer, en la obra de Parchappe [5] (Fig. 30).

Para concluir esta parte referida a los sombreros, es menester consignar que al entrar los indígenas en una relación sostenida con los europeos y colonos, unas de las primeras prendas que de ellos recibieron y adoptaron fueron gorras y sombreros, por los que aquéllos llegaron a tener mucho aprecio, y que usaban en ocasiones determinadas, como en la caza o en algunas ceremonias, a manera de expresión ornamental de carácter distintivo y con significación desconocida.

En la consideración de la vestimenta indígena, debe incluirse necesariamente aquella que tenía un carácter protector, como eran las corazas y sombreros o cascos de cuero.

Como en otros hábitos cotidianos de los aónikenk, el uso de estas prendas defensivas fue una adopción cultural tomada de los pueblos pampeanos y norpatagónicos, entre los que parece haberse difundido como un préstamo cultural originado en el mundo mapuche. Recordamos para el caso, que Alonso de Ercilla describió tempranamente su empleo por los aguerridos araucanos: "[...] tienen fuertes y dobles coseletes [...] y otros a la manera de sayetes..." (*La Araucana*, Canto I, 14). De ese modo entre fines del siglo XVIII y los comienzos del XIX esos elementos defensivos alcanzaron una dispersión geográfica que corría desde los confines australes de Cuyo hasta el estrecho de Magallanes.

Prescindiendo de Viedma, que menciona estas prendas al describir a los indios de

[3] Alcide D'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique Meridionale (le Brésil, la République Argentina, la Patagonie, la République du Chili, la République de Bolivia, la République de Peru) exécuté pendant les annees 1826, 1827, 1828*, París, 1835; y Bonifacio del Carril *Indios en la Argentina*, Buenos Aires, 1992, pág. 107.

[4] Predominantemente azul en los ejemplares que se conservan en el Museum für Völkerkunde de Berlín y en el Museo Etnográfico de Buenos Aires.

[5] Reproducido por Bonifacio del Carril, *op. cit.*, pág. 107. En este respecto es de interés dejar constancia del reciente hallazgo de un gorro, de características muy semejantes en cuanto al empleo de mostacilla, en la sepultura de una mujer de la tribu Saura (Carolina del Norte), de unos tres siglos de antigüedad, lo que lleva a preguntarse acerca de la vigencia de una moda similar entre usuarios ubicados a considerable distancia entre sí y en distintas épocas (Cfr. Geographica, *National Geographic*, vol. 186, agosto, 1994).

San Julián, el primero en referirlas a los aónikenk fue Robert Fitz Roy. En efecto, así escribió el famoso hidrógrafo:

"Cuando van a la guerra, los hombres se visten con tres de sus mantas más gruesas; las dos exteriores son peladas, pero van pintorescamente dibujadas; las tres se llevan en forma de ponchos. En la cabeza usan entonces gorras cónicas de cuero, coronadas con un penacho de plumas de avestruz. Otra clase de coraza, usada por los que pueden conseguirla, consiste en un sombrero o yelmo de ancho borde, hecho con doble cuero de toro, y en una túnica o vestidura talar, de cuello alto y mangas cortas, hecha de varias pieles cosidas entre sí, a veces de cuero de anta, pero en todo caso de las más gruesas y fuertes que pueden conseguir. Esta túnica es muy pesada y suficientemente sólida para resistir a flechas y chuzos, así como para amortiguar el golpe de la bola de piedra (bola perdida); pero no resiste un tiro de mosquete. Algunos afirman lo contrario, pero la que yo ví había sido atravesada en la parte más espesa por la bala de fusil que mató a su portador" (1933, III:170).

Esta transcripción es muy interesante por cuanto revela la existencia de dos clases de vestimenta protectora, una, la suerte de poncho descrita, que habría sido más común, y otra, más escasa, la túnica de cueros sobrepuestos, cada tipo con su correspondiente casco o sombrero.

Esta última debe haber sido la expresión óptima del género y por lo tanto de más alto valor y difícil de conseguir. De allí que, conjeturamos, el primer tipo descrito bien habría podido ser una especie de sucedáneo de invención local, pues no hemos encontrado otro testimonio que dé cuenta de esta prenda.

La siguiente referencia procede de otro informante abonado, Dumont D'Urville, quien recordando al jefe del grupo aónikenk con el que trabó conocimiento en Puerto Peckett, relató más tarde: "A mi petición, el buen Kongre se ha vestido con su indumentaria de guerra, esto es un casco de cuero, reforzado con placas de bronce, abombado y sobremontado con una bella cimera de plumas de gallo y con una túnica de cuero de buey muy gruesa, teñida de rojo y adornada con bandas longitudinales amarillas..." (1841:151).

Aquel momento fue también rememorado por M. Dubouzet, quien describió la coraza y casco con algunas diferencias, y comprobó que su uso no embarazaba los movimientos del cacique: "...nos mostró su vestimenta de guerra y se la colocó ante nosotros. Esta vestimenta consistía en una especie de blusa con mangas, hecha de piel de buey, muy gruesa y cosida con gran firmeza y que cubría casi todo el cuerpo, produciendo casi el efecto de una coraza y soportará al menos los golpes más débiles. Su cabeza estaba cubierta con un gran sombrero redondo en forma de casco y decorado con un gran penacho de plumas de avestruz. El jefe [...] portaba esta vestimenta con gracia, a pesar de su peso, se armó con una lanza, la hizo moverse con una agilidad asombrosa y nos dio una representación de sus combates" (*op. cit.*, 1841:151, nota 66). El dibujante Goupil registraría magistralmente para la posteridad al jefe Kongre con su atuendo guerrero, en una ilustración que se ha hecho clásica [6] (Fig. 32).

Como bien reflexionara Fitz Roy, esta clase de vestimenta defensiva -concebida para

[6] El autor ha tenido ocasión de examinar dos de las tres piezas conocidas y que se conservan en el Museo Nacional de Historia Natural, Santiago de Chile, y en el Museo de La Plata, Argentina; y además un sombrero de cuero, depositado en el Museo de América, Madrid. Para mayor información sobre la materia se sugiere consultar el artículo de M.A. Vignati "La armadura de un cacique patagón" (*Notas preliminares del Museo de La Plata*, I:363-373, Buenos Aires, 1931), y especialmente el trabajo de Alberto Rex González "Une armure en cuir de Patagonie", *Objets et Mondes*, tome XII, fascicule 2, Eté 1972, Paris).

Fig. 32 .- Jefe Huisel (Kongre) con casco y coraza de cuero. Dibujo de E. Goupil, 1838

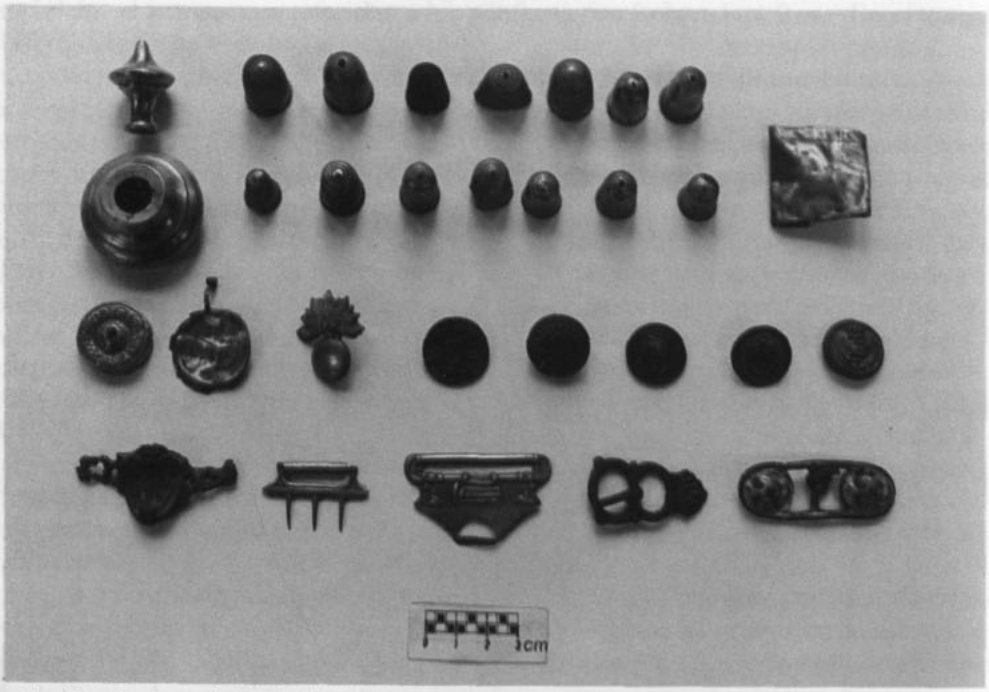


Fig. 33 .- Conjunto de dedales, hebillas, botones y otras piezas de bronce usadas como adornos por los aónikenk, recogidas en yacimientos arqueológicos, principalmente en San Gregorio. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral I.P. UMAG.

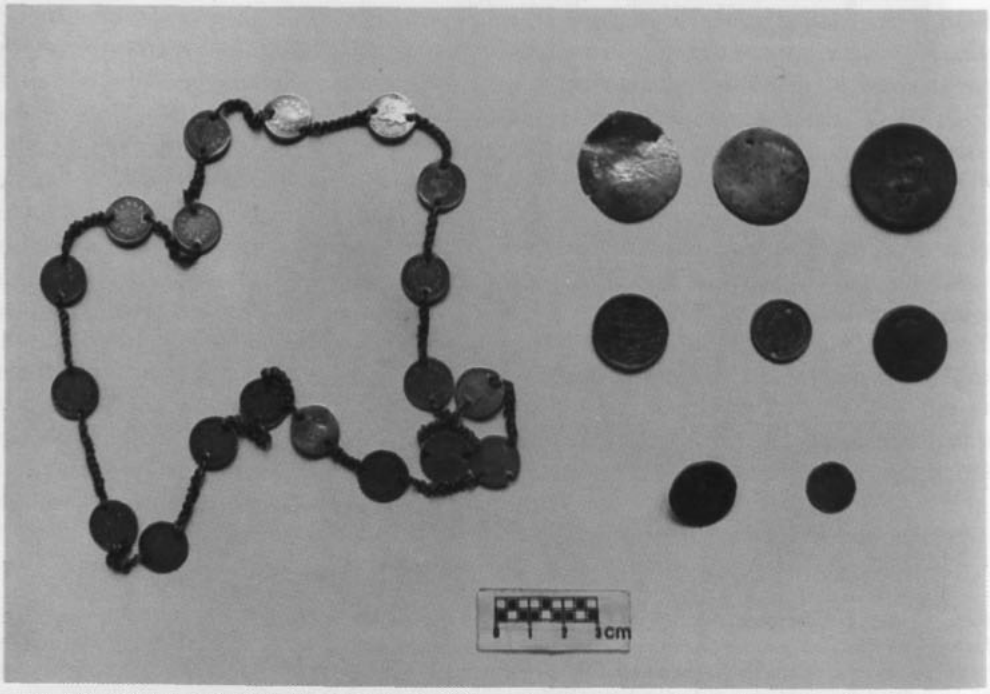


Fig. 34 .- Collar confeccionado con monedas chilenas de plata y monedas usadas como adorno por los aónikenk. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral I.P. UMAG.

pelear a pie- fue útil mientras los indígenas emplearon sus armas tradicionales (bolas, flechas, lanzas), pero se mostró vulnerable con el uso de las armas de fuego, cuya incorporación se hizo progresiva a partir de las relaciones mercantiles con navegantes y colonos, lo que significó su abandono. Pero, así y todo, algunos de los aónikenk pudieron conservar las corazas y cascos de cuero como piezas preciadas, según lo comprobó Musters en un combate singular protagonizado por aquellos de sus compañeros que eran meridionales contra otros que eran septentrionales. En el entrevero algunos de los primeros se protegían con "una túnica o traje de cuero con tachones de plata" (1964:139). Sería ésta, tal vez, una de las últimas ocasiones en que se usaría esa vestimenta defensiva, como que de nada le sirvió entonces al jefe Cuastro, pues murió por un golpe de lanza que le atravesó la coraza de cuero.

Durante ese mismo combate, otros indígenas emplearon cotas de malla para su defensa, de las que el mismo explorador inglés nos dejaría una descripción que indica sus características. Se trataba de un tipo de túnica confeccionada con "cadenas de hierro ligadas con tiras de cuero, y que pesaba más de un quintal" (1964:188).

Doroteo Mendoza, quien por aquella misma época viviera entre los indígenas, según se ha visto, dejaría también una referencia sobre esta prenda defensiva: "Los indios Tehuelches -caciques y varios caciquillos- tienen corazas de alambre de acero; sobre todas no se halla una entre esas corazas, como la del cacique Casimiro, que resiste una bala de rifle sin que sea bandeada" (1964:47). Sin embargo, al leer estas frases, pensamos en que, en el caso, más que vestas metálicas pudiera tratarse de simples petos defensivos.

Con seguridad después de 1870 estas corazas de cuero y de metal, y los sombreros protectores, perdieron toda vigencia, al punto que ningún otro informante dará cuenta de tales elementos, salvo y de manera excepcional Radburne, quien conoció una de estas prendas que pertenecía al jefe Mulato. Así recordaría más tarde, explicando de paso la razón de su uso: "Cuando se estaba bebiendo mucho o había algunos enemigos en las inmediaciones, el cacique vestía una cota de malla de cadena. Era una hermosa armadura, toda cubierta de pequeños corazones de plata, aunque pocos la vieron o sabían que la tenía bajo su amplia capa. Nadie sabe de dónde la obtuvo" (1936:179).

3.- *Adornos corporales*

Como todos los pueblos primitivos, los aónikenk gustaban de adornar sus cuerpos de variada manera. Se ha visto que lo hacían con pinturas y tatuajes, pero también con ornatos variados que inicialmente fueron de su propia fabricación, con los diversos elementos naturales de los que pudieron disponer, pero que más tarde complementaron con otros de ajeno origen, que acabarían por imponerse como moda, no obstante que muchas veces fueron confeccionados por ellos mismos.

De este modo, desde tiempo inmemorial, debieron usar collares, aros, pulseras, tobilleras y adornos capilares hechos con trozos cortados de huesecillos de animales, principalmente de aves, que con seguridad enhebraban con tendones o nervios de aquéllos, como lo ha revelado la arqueología en yacimientos de alta y cercana antigüedad, pero también con conchas marinas, piedras de colores vistosos cuyas formas y agujeros naturales permitían alguna atadura.

Esta afición ancestral debió renovarse y con seguridad acrecentarse a partir del contacto con los primeros exploradores geográficos y los navegantes posteriores, quienes, es bien sabido, distribuyeron generosamente o intercambiaron con los indígenas diversas

chucherías, entre las que había zarcillos y cuentas para collares, artículo este por el que cobraron grandísimo interés y aprecio. Así, desde el siglo XVI, elementos alóctonos se incorporaron a la ornamentación corporal en un proceso que cobró mayor fuerza según se intensificó la relación entre los aborígenes y los que venían de lejos.

Pero ese fenómeno también se había dado y se daba en contemporaneidad entre otros pueblos del sur de América, quienes al entrar en tratos entre sí con el dominio del caballo, enriquecieron aquel conocimiento de elementos ornamentales, combinándolo con aportes y modificaciones autóctonas [7]. De allí que al fin los aónikenk dispusieran de distintos adornos corporales, cuyo uso pasó a constituir una tradición, sin embargo de registrar variaciones de acuerdo con las modas [8].

De tal manera no sólo las cuentas de mostacilla, de vidrio o de cerámica, tenidas como las piezas originales del proceso, sino además cintas de colores, formas y trozos de metal, recibidos directamente en un principio y trabajadas posteriormente por los mismos indígenas en demostración de habilidad artesanal, según se verá, formaron un acervo particular de cuya utilización darían fe los testimonios concordantes de muchos informantes. Hombres y mujeres, fueran adultos, jóvenes o niños, usaron ornamentos en todo tiempo, tales como aros, que los había diferentes para cada sexo; collares, pulseras, tobilleras, fíbulas -tupus-, para asegurar los quillangos de las mujeres, colgantes pectorales y adornos para la cabeza y los sombreros, la mayor parte de los cuales serán descritos de manera más detallada más adelante.

Cabe particularizar sobre dos aspectos, uno general, que explica el gusto que los aónikenk sentían por el ornato de sus personas (y también de sus pertenencias y caballos), y otro particular, sobre los adornos del cabello y las modalidades que entre las mujeres admitió el peinado.

Respecto de lo primero, entre tantos testimonios que así lo hacen evidente, citamos al misionero Titus Coan, a propósito del obsequio de dedales que él y su compañero Arms les hicieran a algunos indígenas, con fines utilitarios: "Encontramos que los dedales que les habíamos dado, con aguja e hilo para coser, los perforaron y ensartaron en cuerdecillas y los colgaron alrededor de sus cuellos y sobre sus pechos" (1880:88). Esto muestra cómo objetos tan sencillos eran destinados a servir de meros adornos, algo ajeno a su natural finalidad, nada más que por ser de llamativo metal broncíneo.

De igual modo es harto elocuente el aserto de Benjamin F. Bourne, quien estuviera cautivo entre los aónikenk y llegó a conocerlos bastante bien en sus exterioridades. Comentando su afán por el adorno corporal, recordaría después: "Son apasionados por las chucherías y ornamentos chabacanos, tales como trocitos de bronce y cobre, cuentas y otras semejantes, que llevan colgados de sus cuellos. Algunos de ellos tienen sus orejas perforadas y portan anillos de bronce como aros; y muchos de ellos engalanan a sus hijos

[7] Como prueba citamos el testimonio de fray Pedro Angel Espiñeira, referido a un suceso acontecido durante su viaje de 1758 a la zona oriental de la Cordillera de los Andes: "[...] fueron llegando muy adornados con variedad de plumajes, cintas, avalorios, corales, cascabeles, alquimias [trozos de metal, probablemente bronce] y algunas alhajas de plata, como frenos, espuelas, hebillas, guarniciones de espadas, corvos y en sus bizarros caballos acompañados cada uno de tres o cuatro de sus confidentes" (Relación del viaje y misión a los Pehuenches, 1758, en Jorge Pinto Rodríguez y otros, *Misioneros en la Araucanía*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1988, pág. 244).

[8] Un proceso semejante de fascinación, gusto y adopción se dio entre los pueblos cazadores de las praderas de Norteamérica, manifestación que confirma lo que fue un patrón de conducta común para todos los aborígenes de América y otras regiones del mundo.

con similares toscos adornos, que son valorados más que cualquier cosa, excepto ron, tabaco y pan" (1853:57) (Figs. 33 y 34).

El gobernador Schythe que pudo conocer largamente y en profundidad a los aónikenk, ratificaría elocuentemente esa afición, al contar a comienzos de 1856 al Ministro del Interior: "...una niña de 16 a 17 años que hizo su entrada a la colonia al son de la corneta, por ser la 1ª vez que me ha visitado. Tanto ella como el caballo en que iba montada, se hallaban tan cargados de ornamentos de plata y bronce, dedales y cascabeles, que experimenté un vehemente prurito de comprarla con caballo y todo en beneficio del Museo Nacional" [9].

Por cierto, la vista de tan llamativo despliegue ornamental permitió al Gobernador en ésa u otras oportunidades, adquirir una cantidad de objetos indígenas, entre ellos varios de adorno, con los que formaría una excelente muestra del acervo material aónikenk, que afortunadamente se ha conservado hasta nuestros días como una colección etnográfica excepcional que informa sobre aspectos de su vida y cultura.

. Esta afición desmedida por el ornato de sus personas y pertenencias tendría una novedosa consecuencia económica y cultural: el nacimiento y desarrollo de una notable actividad artesanal en metal, de la que nos ocuparemos latamente en su oportunidad.

Esta moda ornamental pareció tener una larga vigencia pues se extendió alrededor de medio siglo a contar de los años 30 y hasta pasado 1870, para ceder notoriamente -en lo que podía tener de exagerada para ojos ajenos- hacia fines del siglo XIX.

En cuanto al tocado femenino, que incluía formas de peinado combinadas con una abundante ornamentación, esta moda estuvo ligada con el respectivo uso mapuche, que pronto se difundió por toda la extensa área territorial sometida a su influencia.

En efecto, un estudio de Helmuth Schindler ha demostrado que durante la primera mitad del siglo XIX las mujeres mapuches crearon y pusieron de moda tipos de tocado en que se combinaba el peinado en trenzas con una carga de adornos tales como tiras de mostacilla, dedales, piezas de cobre, cuentas de vidrio y cintas, de cuyas variaciones dejaría una excelente constancia gráfica el pintor alemán Mauricio Rugendas [10].

Los pehuenches, vecinos inmediatos de los mapuches y que vivían a horcajadas de la cordillera andina, recibieron y trasmitieron esa moda de tocado femenino a los pueblos vecinos del oriente, difundiéndose así paulatinamente en el ámbito pampeano-patagónico [11].

De esa manera, las mujeres aónikenk incorporaron a lo menos algunos de los rasgos tipificadores del tocado mapuche, tales como el uso de cintas coloreadas (*ngütrowe*), pero especialmente de ristras de mostacilla con las que entretejían las trenzas, amén de añadirles colgajos como dedales de bronce y campánulas de cobre. Viene al caso agregar que simultáneamente las aónikenk incorporaron otros elementos de la ornamentación mapuche

[9] Oficio 182 de 12 de marzo de 1856 (*Correspondencia Ministerio del Interior, Gobernación de Magallanes 1856-1859*), Archivo Nacional, Santiago.

[10] "Rugendas y los araucanos: apuntes etnográficos", en *Rugendas. America de punta a cabo* (Pablo Diener Ojeda, editor), Dirección Nacional de Bibliotecas, Archivos y Museos-Goethe Institut, Santiago de Chile, 1992.

[11] Cox observó la plena vigencia del hábito entre pehuenches y manzaneros, durante su viaje de 1862. Al describir la forma de vestirse de sus mujeres, agregó: "Su coquetería es tener bonitas pulseras en los tobillos y muñecas, hileras de dedales de colores pendientes de la aguja [tupu]. Peinan sus cabellos en forma de trenzas, pero no las he visto usar diademas de cuentas tan frecuentes como a las indias de Valdivia. Las mujeres Tehuelches sólo usan cuero de guanaco como vestido pero con los mismos adornos de las otras" (*Op. cit.*, pág. 162).

tales como collares confeccionados con monedas chilenas de plata, pulseras y tobilleras fabricadas con tiras de cuero cubiertas con plaquitas de plata enrolladas como tubitos; también los vistosos y anchos cinturones hechos con una banda de cuero prolijamente adornada con mostacilla de colores y cazoletas de bronce, en dibujos simétricos, y adornos de cabeza formados por una banda de cuero más angosta que la del cinturón, tachonada con cazoletas de bronce y rematada con tubitos largos de plata (*rungi*) y campánulas del mismo metal o de cobre, banda que por el otro extremo iba cosida a una larga y más angosta faja de lana tejida. Tal como sucediera con algunas prendas de vestir, no debiera caber dudas en cuanto que varios de estos elementos, como los cinturones y colgantes de cabeza, debieron ser muy cotizados y escasos, estando por tanto únicamente al alcance de mujeres, como esposas o hijas de indios principales.

La colección Schythe del Museum für Völkerkunde de Berlín, incluye una buena muestra de estas piezas utilizadas en su ajuar por las mujeres aónikenk, y que fueron adquiridas por aquél en Punta Arenas promediando los años de 1850, circunstancia que permite fijar la época en que alcanzó mayor vigencia la moda que se comenta. Queda por ver, y ello se tratará después, si las piezas empleadas fueron de directa fabricación mapuche, obtenidas por lo tanto por trueque o compra, o bien si fueron confeccionadas por artesanos aónikenk teniendo modelos a la vista.

4.- *Armas*

A la luz de los antecedentes arqueológicos, confirmados por las primeras observaciones etnográficas, no cabe duda que la panoplia de los aónikenk fue muy reducida y se mantuvo inalterada durante milenios. Es así que hasta el advenimiento del cambio motivado por el uso ecuestre sólo contaron como elementos ofensivos y defensivos el arco y la flecha, la boleadora y la maza o garrote.

Respecto de los primeros, los antecedentes más antiguos y precisos son los registrados por Andrés de Urdaneta, cronista de la expedición de García Jofré de Loayza (1526), pero los más precisos los entrega Pedro Sarmiento de Gamboa, quien durante sus contactos con los indígenas en 1580 y 1584 tuvo varias oportunidades para observar su comportamiento y los medios de que se valían en su existencia cotidiana.

Ambas menciones, en particular la del último informante, permiten suponer que el arco y la flecha debieron ser las armas principales de las que los naturales se valieron para sus necesidades cinegéticas y para sus acciones guerreras durante un muy extenso lapso de vigencia de la etapa prístina de su cultura. Sobre el arco aónikenk no es mucho lo que se conoce. Era corto, casi del mismo tamaño (largo) que el de una flecha, si se acepta que ambos elementos pudieron ser comunes en tamaño y forma para los indígenas del sur y del norte del río Santa Cruz, y, por lo tanto, que son aplicables a las armas de los primeros las observaciones hechas en puerto Deseado por Fletcher (1579) y por van Noort (1599). Ahora bien, con el dato de Sarmiento, en cuanto a que la flecha medía "casi una vara de largo" (1950, II:31), puede concluirse que el arco y la flecha aónikenk eran harto más pequeños que los que usaban los sélknam, de los que han quedado numerosas muestras. Si el modelo empleado por aquéllos se mantuvo invariable en el tiempo, y habría razón para que así fuera, Fitz Roy, dos y medio siglos después del navegante hispano, precisó algo más sus medidas, "3 ó 4 pies [el arco], y las flechas 2", añadiendo que éstas terminaban en pequeñas puntas triangulares de ágata, jaspe, obsidiana y hasta hueso (1933, II:172).

Con toda seguridad, el arco aónikenk fue fabricado con madera obtenida de

fagáceas, y la flecha con ramas de calafate. En la fabricación de las puntas de proyectil se empleaban distintas clases de piedra, de la extensa variedad disponible en sus depósitos o canteras naturales, pero es probable que las más apreciadas fueran la obsidiana y el pedernal, por su mayor facilidad para el trabajo de extracción y modelado.

Respecto de su maestría como arqueros, el testimonio de Sarmiento es elocuente, al dar cuenta de las heridas que los aónikenk infligieron a su gente en dos ocasiones en San Gregorio. Las flechas dirigidas certeramente penetraban con fuerza en el cuerpo, hiriendo mortalmente según fuera el lugar de entrada. Todavía más, eran muy hábiles lanzando de lado y a la carrera: "Era cosa de notar que huyendo los indios torcían el cuerpo y flechaban diestrísimamente por debajo del brazo del arco, y hacían ir la flecha por sobre las cabezas de las hierbas o sobre el haz de la tierra, como iba [la] pelota de arcabuz, para herir en los pies a los que iban tras ellos" (1950, II:42).

De esto se infiere que el arco y la flecha debieron conformar un arma eficaz como para asegurar la provisión alimentaria cotidiana durante milenios, así como para la defensa personal y el ataque, dando por descontadas las argucias o estratagemas complementarias del cazador o guerrero. En cuanto a las puntas de proyectil, estos elementos tuvieron modificaciones estilísticas o funcionales a lo largo del tiempo, acabando en una forma más bien pequeña y aguzada "tipo Ona", según la denominación dada por el eminente arqueólogo Junius B. Bird [12].

Al parecer los aónikenk no habrían conocido el carcaj, si nos atenemos a Sarmiento, quien observó que aquéllos llevaban las flechas atravesadas sobre la cabeza (entre el pelo) o en las manos, junto con el arco (II:41). Para explicar esta ausencia debe suponerse que si lo poseían era semejante a la aljaba de los sélknam y, en tal caso, debieron dejarlo junto con los quillangos, para no embarazar innecesariamente sus movimientos en el combate, llevando consigo sólo sus arcos y flechas.

En cuanto a la boleadora (o boleadoras), es posible que la misma fuera un arma complementaria, tanto en el uso cinegético como en la defensa o ataque personales. Sobre lo que debió ser su uso, a lo menos desde el período medio del poblamiento prehistórico (*circa* 6000 años A.P.), hay evidencias arqueológicas más que suficientes [13]. Ellas demuestran la vigencia coetánea de tres clases de boleadoras de piedra: una, conformada por una sola bola, y otras dos formadas por dos y tres bolas, respectivamente. Las bolas podían ser, en el primer caso, pequeñas, aovadas o piriformes, con surco longitudinal, o grandes (de tamaño variable) en los otros dos casos, esféricas, alimonadas en forma de dos hemi esferas, entre otras variaciones, con surco circuferencial o en la parte más angosta. Al surco se ataba una soga o cuerda de cuero que servía de brazo de lanzamiento, que era doble cuando tenía dos bolas y triple, si tres. En cada caso una de ellas era de menor tamaño -manija- y era la que tomaba el lanzador para revolear el arma.

El tipo de dos bolas, cuando estas eran pequeñas y aovadas o piriformes, habría servido para la casa de aves menores, según la interpretación clásica de Bird; si eran esféricas y de mayor tamaño, estaban destinadas a la caza del avestruz ("avestruceras"); la de tres bolas grandes se empleaba en la caza del guanaco o el puma ("guanaquera"). La de una bola, siempre de tamaño grande y mayor peso, obviamente carecía de manija, pues tenía el carácter de arrojadiza, sin posibilidad segura de recuperación ("bola perdida").

[12] Cfr. *Viajes y Arqueología en Chile Austral*, Punta Arenas, 1993.

[13] Id.

Estas dos últimas clases se empleaban en la defensa u ofensa personales y tal vez con eficacia mortal.

De manera excepcional y por una razón ignorada, las bolas esféricas fueron objeto de decoración mediante piqueteo, a manera de grabado, cuyo diseño, en uno de los dos casos conocidos, está formado por un conjunto de trazos paralelos, reticulados y soles, que se emparenta con aquel propio del arte parietal. Tan raras como ésas fueron las piezas denominadas erizadas debido a las protuberancias o mamelones que las caracterizaban, y cuyo fin evidente era el de hacer mayor daño a la víctima con el golpe. En el caso, está claro que esta forma debió emplearse en la modalidad de bola perdida [14]. Cabe puntualizar que la boleadora fue un tipo de arma común en el acervo ergológico de distintos pueblos cazadores de Sudamérica, lo que ratifica su alta antigüedad.

Juan Ladrillero, a su tiempo (1558), observó que usaban "palos a manera de macana", testimonio singular que no debe ser menospreciado, por cuanto revela que la maza, quizá el primer fruto del ingenio humano, también integró la panoplia aónikenk hasta un avanzado tiempo histórico, pues Fitz Roy la incluyó en su descripción del armamento indígena.

Por fin, el mismo Sarmiento da cuenta del avistamiento en punta Dungeness, de dos indios "con cuchillos, a hechuras de medias lunas, que pareció uno de hierro y otro de latón, con que desuellan los animales que toman para comer, y los cortan" (II:41). Sea o no que se les tenga por armas, el hecho debiera asociarse con el hallazgo por los indígenas de restos de aros o abrazaderas metálicos procedentes del naufragio de la nao *Sancti Spiritus*, ocurrido en las inmediaciones de Dungeness a principios de 1526. Debió tratarse de un hecho excepcional que, en todo caso, demuestra el temprano aprovechamiento práctico que los indígenas supieron hacer de materiales alóctonos.

Salvo esta última referencia, lo descrito habría correspondido a la reducida y quizá suficiente disponibilidad de armas por parte de los aónikenk a lo largo del primer y prolongado estadio de su cultura, desde los tiempos remotos de sus antepasados hasta el conocimiento y la adopción del caballo.

El uso ecuestre, tal como se ha explicado en la primera parte de este libro, influyó de manera determinante en la mutación de los hábitos cinegéticos y bélicos de los aónikenk, obligando al paulatino abandono del arco y la flecha.

En una recreación ideal de lo que pudo ser aquel tiempo inicial del uso ecuestre, cabe imaginar a los aónikenk intentando la actividad cazadora mediante el lanzamiento de flechas desde sus cabalgaduras, quizá con escaso éxito. Frustrados tal vez por esa causa, habrían intentado lo mismo con la boleadora (que tenía de partida la ventaja de ocupar sólo un brazo), con un resultado ciertamente más eficaz, práctica que con el curso del tiempo derivaría en maestría inigualable. Así se recuperó y revalorizó un arma de muy antigua data entre los cazadores australes.

Aunque el uso del arco y la flecha fue menos frecuente según avanzó el tiempo, todavía se conservó hasta la cuarta década del siglo XIX. Las menciones finales a los

[14] Las piezas conocidas para el país aónikenk proceden de sectores como Punta Delgada y Posesión en la costa nororiental del estrecho de Magallanes. Una información particular se tiene en el artículo de Omar R. Ortiz-Troncoso, "Dos mazas líticas de la colección arqueológica del Instituto de la Patagonia" (*Ans. Inst.Pat.*, vol. 9:91-94, Punta Arenas, 1978). Para antecedentes generales y específicos sobre la materia recomendamos consultar el estudio clásico de Alberto Rex González, "La boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos" (*Revista del Museo de la Universidad Eva Perón* (*Nueva Serie*), tomo IV, Sección Antropología, págs. 133-292, La Plata, 1953; y, además, la obra de Bird, citada.

mismos corresponden a Morrell, en 1822, y a Fitz Roy, algunos años después. El último testimonio de su empleo se debe a los misioneros Arms y Coan, quienes encontrándose en noviembre de 1833 en el paraje de Nameraik observaron cómo se daba muerte a un caballo con el uso del arco y la flecha (1939:120). Es posible que ello se debiera a que entre los indígenas del grupo había algunos guaicurúes y que por su origen mestizo emplearan todavía el arco, arma de utilización habitual entre los kawéskar con los que mantenían alguna relación, siquiera ocasional. Ratifica esta interpretación la observación que en 1837 hiciera en Peckett, Gourdin, oficial de Dumont D'Urville, al visitar la toldería de la parcialidad guaicurú.

La nueva situación, en cuanto hizo posible el contacto con otros pueblos del ámbito patagónico permitió conocer e incorporar a la lanza como nueva arma, seguramente tomada de los aborígenes septentrionales del área (pehuenches, huilliches), en cuyos territorios crecía la quila (*Chusquea quila*), planta bambúcea cuyo largo tallo lignificado se prestaba para servir de asta. La punta de la misma era de hierro, que inicialmente se conseguía mediante el trueque interétnico, pero que más tarde pudo obtenerse también a través del intercambio con los navegantes del Estrecho y, eventualmente reelaborarse artesanalmente.

Esta nueva arma fue para el combate pedestre y su utilización debió ser restringida, conjeturamos, dada la dificultad de reemplazo en caso de rotura.

Sin embargo de su origen, esta clase de arma fue alejándose del modelo con el transcurrir del tiempo, tanto que para Musters "La lanza de los tehuelches es completamente distinta de la de los araucanos y pampas, y sólo se la usa cuando se combate a pie; consiste en una pesada asta de dieciocho pies de largo, en cuya extremidad se ha colocado una hoja de hierro como de dieciocho pulgadas, y esto constituye un arma formidable en manos de un indio experto" (1964:139). Tal lo demostró la facilidad y destreza de su manejo que exhibiera Kongre ante D'Urville y compañeros, y con el uso mortal que de la misma hiciera el asesino de Cuastro, en el entrevero relatado por Musters, al que se ha hecho referencia anterior.

Con el uso ecuestre, además, se agregaron a la panoplia indígena el lazo, visto como arma, y muy eficaz por cierto, sables y espadas, estoques y cuchillos largos, que los aónikenk recibieron de los pueblos de Norpatagonia y la Pampa, y también, pero tal vez en menor escala, de los navegantes con los que trabaron relación.

De éstos, además, obtuvieron trozos de zunchos de hierro o piezas completas, de los que se usaban en los barriles que se transportaban en las naves. Dándose maña, los indios los cortaron, estiraron, afilaron y enmangaron, consiguiendo tener así machetes hechizos, armas ofensivas no despreciables.

El hidrógrafo británico al que se deben tantos datos de provecho etnográfico, Robert Fitz Roy, es el único que hace mención a los escudos que portaban algunos de los indígenas con los que tratara en San Gregorio, aunque sin describirlos de modo particular. Entendemos que pudieron estar formados con una armazón de ramas gruesas y revestidos por una cara con cuero de vacuno, atado o cosido a la misma con tientos. Esta especie, como, los arcos y flechas, sombreros protectores y corazas, y las mazas eran para esa época (tercera década del siglo XIX) elementos en desuso progresivo.

En cambio, coetáneamente, los aónikenk fueron conociendo y aficionándose a las armas de fuego, en lo que conformó una incorporación novedosa para su cultura y que es ciertamente excepcional en el contexto de las etnias australes.

Este es un aspecto que ha sido tocado casi tangencialmente por los informantes, pero

que hemos revalorizado a la luz de los hallazgos arqueológicos históricos más recientes, realizados en paraderos tales como San Gregorio, Nameraik (Dinamarquero), Juniaike y Okereraike (Orkenaike), entre otros. Así, no cabe duda que los aónikenk emplearon con mayor intensidad y frecuencia que la imaginada las armas de fuego, no sólo en los combates, sino además en usos ceremoniales a los que después se hará referencia.

La información arqueológica, relacionada con los testimonios de los viajeros y exploradores, y con los antecedentes que obran en informes coloniales, permiten configurar un uso variado de armas de fuego, que incluía revólveres, trabucos de chispa y pistolas, fusiles de chispa o mosquetes, escopetas de uno y dos cañones, rifles y carabinas con sistemas de percusión, y que comprendió además nociones para la fabricación de balas de plomo para los antiguos fusiles de chispa [15]. De tal modo, desde mediados del siglo XIX las armas de fuego en general pasaron a ser en la práctica los principales elementos de ofensa personal, y de defensa en su caso, en una adopción cultural que acompañaría a la etnia hasta su virtual extinción en nuestros días (Fig. 35).

Pero, fuera de toda duda, el arma característica de los aónikenk fue la boleadora, empleada básicamente en sus actividades cinegéticas, cuya practicidad y la maestría que se consiguió en su manejo la hicieron irremplazable, con tan sostenida vigencia que, ya consumada la aculturación, acompañó también a los miembros supérstites de la antigua etnia y aún los ha sobrevivido al incorporarse -hace ya tiempo- al uso común de la gente del campo sudpatagónico, especialmente de los ovejeros.

Las clases de boleadoras que se han descrito antes y que corresponden a los tipos originales se mantuvieron invariables hasta bien avanzado el período histórico, esto es, el siglo XIX. Pequeños cambios se dieron en lo referido al material de la cuerda, que de cuero de guanaco pasó a ser de caballo, por su mejor calidad y resistencia, hábilmente trenzado para una mayor firmeza de la pieza. Durante un tiempo indeterminado del período los indígenas agregaron una cuarta clase de boleadora, la "potrera", utilizada en el manejo de caballares mansos (Radburne, 1936:276) y eventualmente en la captura de animales baguales. Esta se distinguía por tener bolas más livianas, característica que tenía un efecto querido como era el de que al enredar las patas del animal que se deseaba capturar o manejar, tales elementos no las quebraran o dañaran.

El cambio o innovación más significante fue la sustitución del material de que estaban hechas las bolas. Se abandonó poco a poco la piedra, para usarse finalmente de modo preferente el metal (fierro, plomo, bronce, estaño), que se obtenía como producto del intercambio con los colonos, bien en piezas compactas a las que posteriormente se las labraba para darles la forma requerida, bien en trozos que se rompían o trituraban para ser embolsados. Inclusive, durante el período del establecimiento colonizador se emplearon municiones de cartuchos y cabezas de plomo extraídas de los clavos usados para fijar el fierro corrugado en las edificaciones.

Asimismo, se utilizaron materiales naturales como la madera, el ripio fino o pedregullo, el óxido de fierro ("fierrillo") y la magnetita, minerales estos últimos comunes en la zona litoral noroeste del estrecho de Magallanes. Curioso y excepcional fue el uso de pepitas de oro en la confección de las bolas, como lo relata Radburne. Este, averiguando con algunas mujeres viejas, entre ellas la china de Mulato, se enteró de que el lugar de extracción del metal había sido el paraje de Orkenaike, próximo a punta Tandy, y que se

[15] Para una información más detallada y completa, véase nuestro trabajo "El uso de las armas de fuego por los aónikenk" (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 17, Punta Arenas, 1987).

Fig. 35 .- Partes de armas, vainas de balas y balas encontradas en distintos yacimientos arqueológicos que demuestran el uso de armas de fuego por los indígenas. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral I.P. UMAG.

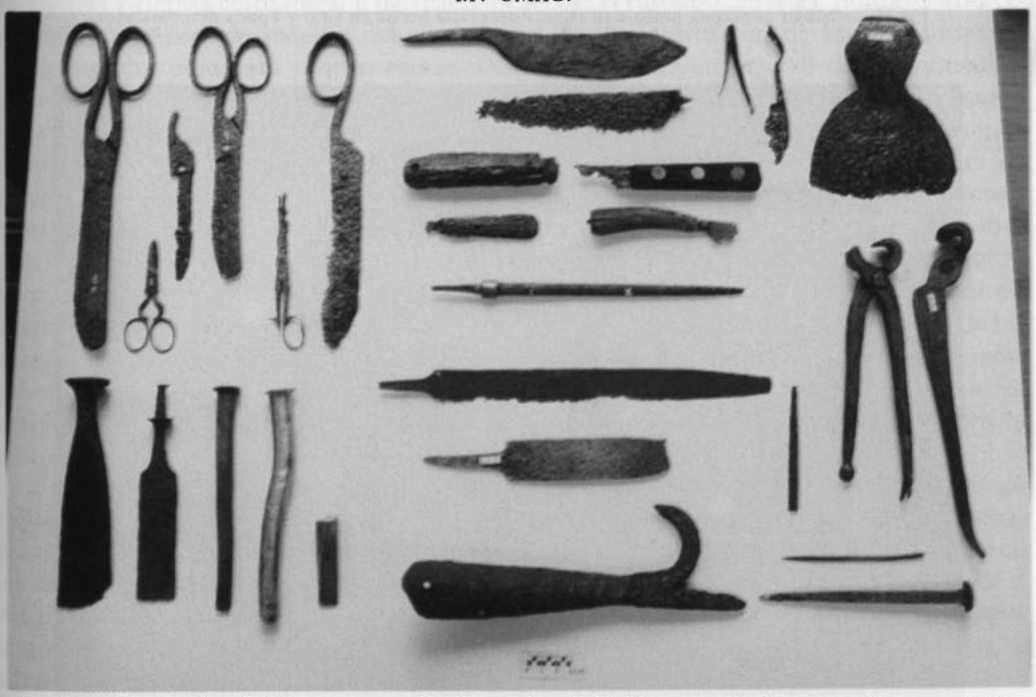


Fig. 36 .- Algunos tipos de herramientas utilizados por los aónikenk en sus trabajos artesanales, encontrados en yacimientos arqueológicos, principalmente en San Gregorio. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral I.P. UMAG.

Fig. 37 .- Mujer aónikenk junto a su telar. Fotografía hecha en sitio y época desconocidos.

Fig. 38 .- Tejidos (fajas) confeccionadas por las mujeres aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

corresponde con el paradero que el explorador Bertrand nombró Okereraike, siguiendo los dichos de su guía, y en cuyas inmediaciones había efectivamente yacimientos de oro de origen aluvional (1936:278). La tradición vigente en Punta Arenas hasta fines de los años de 1920, recogería un aserto semejante referido a Papon, quien habría tenido una boleadora de oro. Sin embargo del uso, los indígenas nunca valorizaron debidamente este metal, al revés de lo acontecido con la plata, de gran cotización entre ellos.

El uso de material suelto para la fabricación de las bolas exigió la confección de bolsitas de cuero de yegua, donde aquel se depositaba. Como el cuero se empleaba fresco o húmedo, al secarse se encogía y endurecía, apretando el contenido, tomando el conjunto una consistencia pétrea. El cuero, como forro o cobertura parcial, se empleó igualmente para revestir las piezas enteras una vez que las mismas habían adquirido la forma esférica, fueran ellas de metal, piedra o madera, al punto que hacia el final del período histórico fue raro ver bolas descubiertas.

5.- Instrumentos y herramientas

Como todos los pueblos originales y como fruto de un desarrollo tecnológico ancestral recibido por herencia, los aónikenk dispusieron durante la fase o estadio prístino de su cultura, de un conjunto de instrumentos del que se servían para su variada industria manual cotidiana.

Esta actividad económica estaba formada por faenas tales como el corte de la carne y de los huesos de animales destinados a su alimentación o a otro fin de provecho; el desgrase, corte y perforación de cueros; la ruptura y trituración de huesos, y la molienda de arcillas y tierras colorantes, y de vegetales secos; el raspado, alisado, pulido y afilado de distintas piezas de madera o hueso, y, en fin, la fabricación de las herramientas indispensables para esas y otras tareas. Disponían así de un arsenal de instrumentos fabricados sobre piedra: cuchillos y raederas de distintas clases; raspadores de variados tipos (de uña o filo terminal, filo semicircular, de doble filo, etc.); manos de moler, yunques y morteros; pulidores o piedras de desgaste, elaborados sobre material volcánico; escamadores para hacer la ranura o surco de las boleadoras; cepillos o alisadores, percutores o martillos, y perforadores líticos, admitiéndose en algunos casos la combinación de funciones para un solo tipo de instrumento. También los tenían elaborados sobre huesos de animales: retocadores, para la fabricación de piezas líticas, punzones o leznas, descortezadores y cuñas, partes de tibias de guanacos empleadas en la manufactura de las bolas de piedra, en fin. Aunque no se han encontrado en los yacimientos arqueológicos, debería incluirse la existencia y utilización de herramientas de madera para algún fin determinado, como consta que sucediera con simples trozos o palitos empleados en la pintura de cueros.

Estas piezas eran en su mayor parte livianas, lo que facilitaba su transporte, pero en algunos casos, como por ejemplo en el de los morteros, se adaptaban grandes piedras planas, que por su mayor peso no podían ser movidas de un sitio a otro; entonces, cuando un campamento era abandonado temporalmente, se las ponía con la cara útil contra el suelo. Es posible todavía encontrar este tipo de piedras en algunos paraderos, en especial en los situados en proximidad de la costa del estrecho de Magallanes, y al volverlas se advierte el desgaste visible y el coloreado generalmente rojizo propios de su utilización recurrente.

La variedad instrumental descrita acompañó a los aónikenk durante el extenso

período de su cultura original, en una vigencia talvez apenas alterada por la incorporación de algunas modificaciones funcionales. Pero con el dominio del caballo y sus consecuencias de todo orden para la vida aborigen, su ergología hubo de verse progresivamente afectada por razón de cambios, abandonos o innovaciones, la mayor parte de los cuales se debieron al conocimiento de instrumentos y herramientas, y de materiales para su fabricación, de origen alóctono.

En efecto, el trato con otros pueblos indígenas de más al norte, y más directamente la relación paulatinamente establecida con los navegantes foráneos, les permitió conocer el uso y comprender la mejor calidad y eficacia de distintas herramientas e instrumentos, que los aónikenk no demoraron en adoptar para sus variadas tareas manuales domésticas, dejándose de lado buena parte del instrumental vernáculo.

De acuerdo con los antecedentes etnohistóricos y las comprobaciones arqueológicas, probablemente desde mediados del siglo XVIII los aónikenk comenzaron a utilizar distintas herramientas, en un uso que se hizo generalizado hacia la tercera década del siglo XIX. De esa manera, limas (triangulares y planas), escofinas, formones, hojas de sierra, martillos, hachas de mano, cuchillos y chairas, clavos, clavones, leznas, punzones y agujas de todo tamaño, tenazas, tijeras grandes y chicas, entre otras herramientas y piezas comunes en nuestro trabajo cotidiano, se incorporaron al uso de los aónikenk, quienes aprendieron sin demora su manejo y supieron sacarles grandísimo provecho en sus distintas industrias y habilidades manuales. Mencionamos aquí además al asador de hierro, de origen europeo, aunque no se trata propiamente de una herramienta, pues es más bien un utensilio de cocina, pero que no obstante tal carácter distintivo pudo, y de hecho lo fue, ser usado a manera de barreta para hacer los hoyos para los palos del toldo y aun en la excavación de fosas funerarias (Fig. 36).

No obstante la sustitución casi completa que hubo de darse en los componentes de su arsenal de trabajo, los indígenas conservaron sin embargo algunas piezas de su antiguo acervo por razón de adaptación a nuevas funciones o simplemente porque el instrumento autóctono resultaba mejor para una tarea determinada. Tales, algunos tipos de yunques a los que mediante trabajos de piqueteo hicieron pequeñas cavidades redondeadas, que a su tiempo fueron empleadas para la fabricación de cazoletas de metal [16]. De igual modo conservaron por mayor lapso los pequeños raspadores de uña, que, debidamente enmangados, eran empleados por las indias en el desgrasado de los cueros destinados a sus manufacturas. En este caso, la innovación se dio con el reemplazo del material base de los raspadores: de la piedra (generalmente pedernal) al vidrio, material que resultó ser muy fácil de trabajar y aprovechar por reafilado, y que estuvo disponible en cantidad más que suficiente una vez que se generalizó entre los indígenas el consumo alcohólico [17].

A los instrumentos y herramientas formados por piezas singulares, es menester agregar en este punto el telar empleado por las mujeres a partir del conocimiento y aprendizaje de la técnica del tejido, dada su sencillez de diseño -un simple aparejo- que lo aproxima más a una herramienta que a un aparato de alguna complejidad. Este ingenio,

[16] Véase al respecto el artículo del autor y A. Prieto, "Artesanía aónikenk sobre metal a la luz de hallazgos arqueológicos" (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 18, Cs. Ss., Punta Arenas, 1988, pág. 102).

[17] Sobre este particular recomendamos ver los artículos "Dinamarquero, encrucijada de rutas indígenas", del autor y A. Prieto (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 16, Cs. Ss., Punta Arenas, 1985-86) y de D. Jackson, "Raspadores de vidrio en Dinamarquero: Reflejo de una encrucijada cultural" (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 20, Cs. Ss. Punta Arenas, 1991) y "Los instrumentos de vidrio de Cuarto Chorrillo, costa de bahía Santiago, estrecho de Magallanes" (id. id.).

tomado como préstamo cultural de los mapuches por intermedio de alguno de los pueblos de Norpatagonia, consistía básicamente "en dos palos colocados horizontalmente uno arriba de otro y separados entre sí, tanto cuanto se quiere que sea el largo correspondiente del tejido, se ata de cada punta a estos palos, de modo que queden perpendicularmente situados delante del tegedor, como el arnés común de teger", según la cabal descripción de los misioneros Arms y Coan, los primeros informantes que dieron cuenta sobre esta práctica artesanal de las indias aónikenk (1939:147). La descripción que tres décadas después dejaría Doroteo Mendoza sería idéntica (1964:67). Para los efectos del ejercicio de la actividad principal, el telar iba acompañado o complementado con el huso, para hilar la lana, que no era más que un simple palo alargado y redondeado, adelgazado hacia los extremos y que ser empleaba en devanar el hilado (Fig. 37).

6.- *Utensilios, enseres y mobiliario*

Este aspecto, en lo tocante a la variedad que se conocería estando bien adelantado el período histórico, fue otro fruto característico de la ampliación del horizonte cultural indígena registrado con el uso ecuestre.

Ello no significa que con anterioridad los aónikenk carecieran de tales elementos, de una u otra forma necesarios para el quehacer y la vida cotidianos, pero sí que el correspondiente acervo pudo ser muy escaso. De partida, la información arqueológica es inexistente, por cuanto las piezas o manufacturas que pudieron existir siendo como eran de material de origen orgánico difícilmente pudieron conservarse. Pero, además, conjeturamos, la sencillez de la vida primitiva de estos cazadores-recolectores poco requirió en materia de tales elementos. La comida frugal, cuando de carne se trataba, no exigía más que una ligera cocción que o bien se hacía directamente sobre el fuego o las cenizas mediante el empleo de una rama donde se ensartaban los trozos, o de alguna piedra para colocarlos; o cuando se trataba de otros alimentos, aprovechando a veces los propios recipientes orgánicos (vejigas, bolsas estomacales, caparazones de armadillo), o, por fin, el simple amasijo con empleo de agua o grasa y alimentos molidos, para luego tostar la masa y consumirla.

Aunque el sentido de la previsión no fue algo corriente entre los pueblos aborígenes, se conocieron algunas expresiones de la misma entre los aónikenk. Así por ejemplo, sabían conservar la grasa de avestruz -alimento muy apreciado, según se verá- en vejigas naturales o en recipientes *ad-hoc*, confeccionados con cueros de guanacos jóvenes, cuidadosamente raspados para quitarles el pelo.

De cómo pudieron valerse antiguamente los indios para extraer y conservar el agua que bebían, nada se sabe, pero debe aceptarse que emplearan vasijas de cuero y bolsas ("botas") del mismo material y vejigas para ese objeto, como lo observaron el capitán King en 1826 y Arms y Coan en 1833-34. Además, por analogía con lo acontecido con otros pueblos meridionales, no podría excluirse de sus hábitos la utilización ocasional de recipientes (baldes) hechos con corteza de árboles, que si no los aprendieron a fabricar a lo menos podían obtenerlos por trueque con los kawéskar.

Fuentes de madera tal vez no las tuvieran sino hasta entrado el tiempo histórico, en una rústica copia de modelos mapuches o norpatagónicos. Respecto de la cerámica, parece como cosa definitiva que los aónikenk no conocieron esta técnica artesanal, al revés de otros pueblos del centro y norte de la Patagonia. Pudieron, sin embargo obtener algunas piezas por trueque a partir del período ecuestre, pues aunque escasas, hay evidencias

arqueológicas que permiten sustentar la certidumbre del uso siquiera ocasional de algunas vasijas o utensilios de ese material.

Cuando la paulatina interrelación con gente de otras culturas permitió conocer distintas manifestaciones utilitarias, su incorporación a los usos propios de los aónikenk no pudo demorar.

De ese modo fueron ingresando al acervo indígena utensilios de cocina tales como asadores, ya mencionados, marmitas, ollas y teteras, jarros, platos y cucharas, y al fin hornillos, en la medida que simultáneamente variaban los hábitos culinarios. Poco a poco, en este aspecto, los aónikenk llegarían a asemejarse, casi a identificarse con la manera de vivir que era propia de la gente rústica, en la cultura de los civilizados.

En cuanto a los enseres, cabe una comparación de semejanza con los utensilios. Esto es, que los mismos fueron escasos y algo más que lo indispensable durante durante el período pedestre, variando en formas y cantidad a partir del dominio del caballo.

Resulta difícil, más bien imposible, dar cuenta de lo que pudieron ser sus enseres originales; en cambio abundan las referencias sobre los mismos en el período histórico avanzado (mediados del siglo XVIII en adelante). La enumeración por variedad o especie comprendía: almohadones, cojines y cojinillos (estos, largos, circulares o rectangulares, que también se empleaban en las monturas de las mujeres); bolsas de piel para conservar productos secos, de mayor tamaño cuando se trataba de lana, pertenencias personales, alimentos como azúcar o yerba mate; de menor tamaño, para guardar tabaco, colorantes y algunos efectos pequeños; recipientes para grasa elaborados con cueros enteros de potrillo o guanaquito, "pelados como guantes y cosidos en sus aberturas naturales", al decir de Radburne (1936:88), o bien fabricados con cueros de avestruz; bolsones de cuero, a manera de alforjas o talegas, algunos muy ornamentados, y cueros de vacuno o de caballos cuidadosamente decorados con pinturas que se utilizaban como baúles para envolver variadas cosas; los barrilitos para el agua, tarros y damajuanas, aparte de las frazadas, matras y alfombras mencionadas antes.

Por fin, estaba la cuna, la pieza más elaborada, no obstante que sencilla, del mobiliario indígena. Se fabricaba con varillas de mimbre (producto conseguido en el intercambio con los indígenas de más al norte), entrelazadas con tiras de cuero. Medía alrededor de un metro de largo, por unos 30 centímetros de ancho y era ligeramente curva para acomodarse en el anca del caballo durante los viajes. Tenía además una estructura hecha con mimbres, en forma de un toldo, sobre la que se ponía una cubierta protectora. El niño iba en el interior, envuelto en pieles, con el pelo hacia adentro en tiempos fríos, o hacia afuera cuando la estación era benigna, y además asegurado. Es posible que su invención precediera al uso ecuestre, y que en tal caso la estructura originalmente recta para el efecto de su colocación en la espalda materna, adoptara después la forma curva ya mencionada. Durante la época del frenesí decorativo, la cuna era adornada con chapas y campanillas de bronce, cobre o plata, lo que además era una expresión de la riqueza de los padres, según Musters (Fig. 39b).

A lo anterior debe agregarse la mención de algunas posesiones personales, por lo común muy apreciadas, tales como espejos, peines y cajuelas con adornos y chucherías, entre las mujeres, las pipas, instrumentos musicales, naipes y dados, entre los hombres, y los muñecos y objetos lúdicos de los niños.

Una vez entrado el siglo XX y por lo tanto, en la fase final de la aculturación, los indígenas fueron incorporando paulatinamente a su sencillo mobiliario otros elementos de ajeno origen, proceso que se haría más notorio con la sedentarización y la transformación

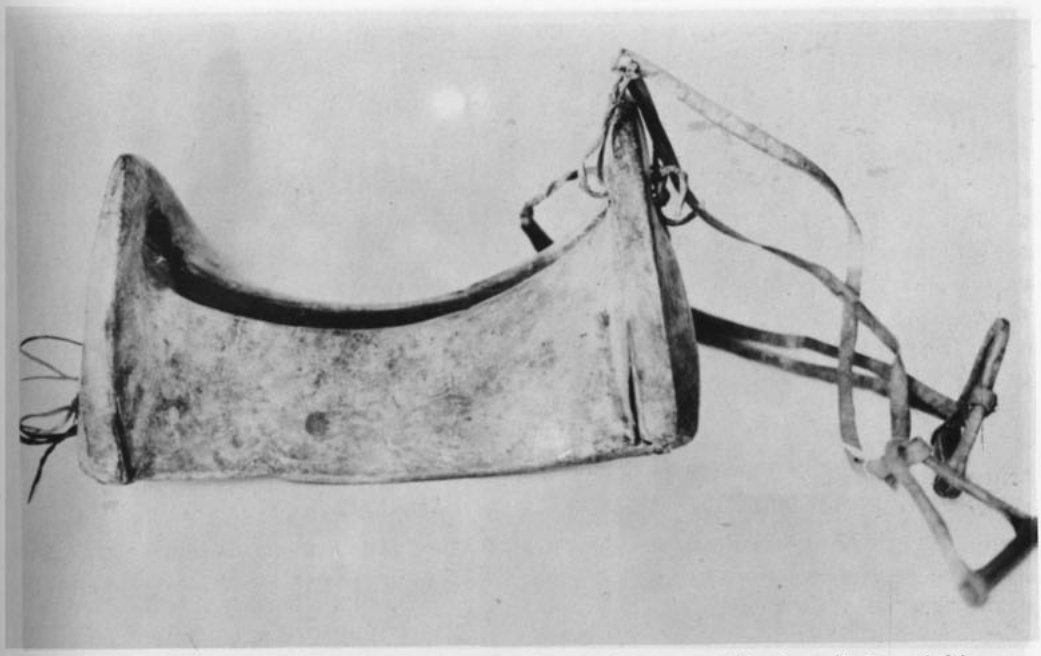


Fig. 39 a .- Silla de montar aónikenk, confeccionada con madera y cuero (vista lateral). Cortesía Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.

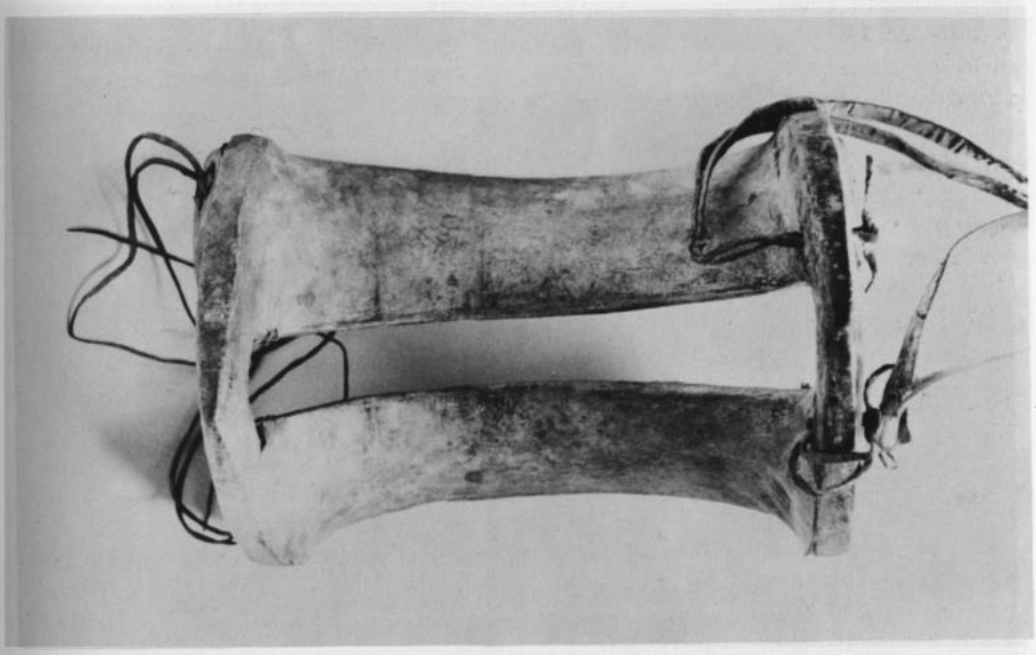


Fig. 39 b . Id. vista superior

Fig. 40 .- Silla de montar y estribo fabricados por los aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

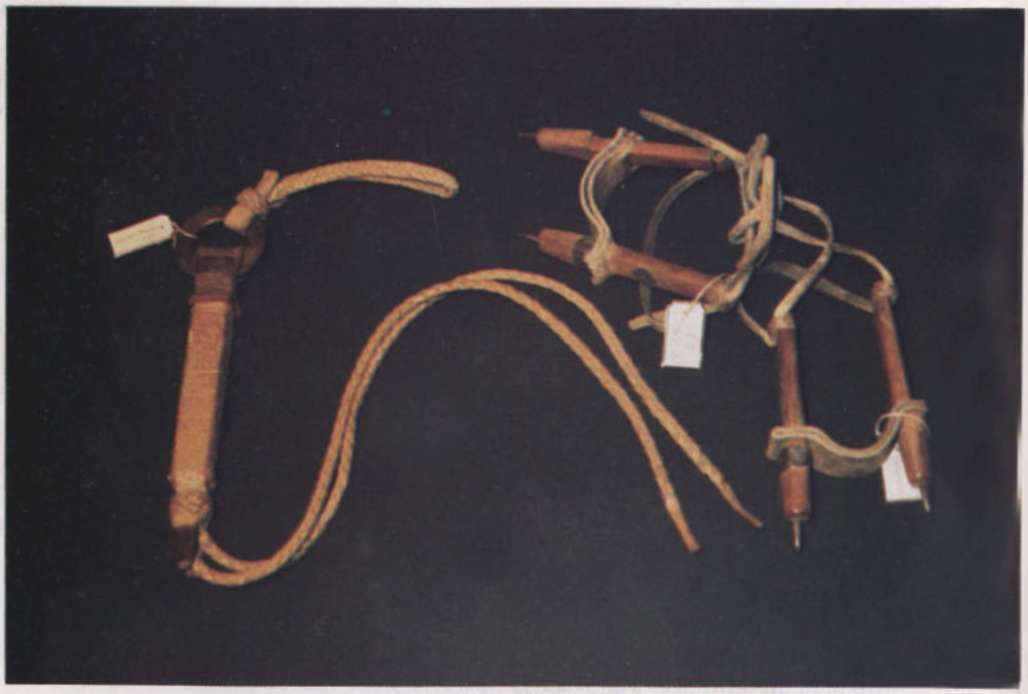


Fig. 41 .- Espuelas y rebenque confeccionados por los aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

de sus viviendas, pero siempre en un contexto de rústica simplicidad, a la manera de los campesinos pobres.

7.- Aperos de montar y arreos de la cabalgadura

En una cultura tan fuertemente influenciada por el uso ecuestre, los elementos propios de esta práctica conformaban un conjunto que inicialmente fue simple, pero que con el transcurrir del tiempo adquirió alguna complejidad, que fue muy apreciado por los indígenas y que, por lo mismo, era fabricado con gran dedicación como se verá más adelante.

Como la manera de montar era distinta entre hombres y mujeres, aquéllos lo hacían a horcajadas y éstas preferentemente encaramadas, los correspondientes aperos eran diferentes.

Desde un principio y por largo tiempo la silla masculina siguió el modelo hispano-platense que es el que tuvo mayor difusión en el ámbito pampeano-norpatagónico, pero al promediar el siglo XIX se generalizó entre los aónikenk el empleo de un aparejo sencillo que tanto pudo ser el fruto de una simplificación adaptativa a su experiencia, como el producto de la inventiva indígena. Por lo tanto de las diversas clases que se emplearon, la última acabó por imponerse como la más sencilla. Su descripción la hacemos sobre la base de dos sillas idénticas que se conservan, una, en la Colección "Jorge Schythe" del Museo Nacional de Historia Natural, de Santiago, y otra en la colección homónima del Museum für Völkerkunde, de Berlín.

Se compone del fuste, esto es, una armazón de madera formada por dos trozos rectangulares de sección biconvexa (aletas), curvados ligeramente y más anchos y gruesos en sus extremos, unidos a los lados interiores de dos trozos en forma de "V" invertida (arzones). Las uniones de las aletas con los arzones están hechas con tiras de cuero, posiblemente de guanaco. Todo el conjunto está forrado con cuero de guanaco desprovisto de pelos, unido por cuatro costuras con puntada tipo zigzag, dos que recorren completamente la pared interior de cada uno de los arzones y las otras dos que se ubican a lo largo de la parte interior de cada una de las aletas. La pieza completa mide poco más de 40 centímetros de largo, por 30 en el ancho y una altura de 26 centímetros medidos desde la base de equilibrio. En la parte superior del arzón anterior hay dos orificios en los que se amarran sendas cuerdas, que se anudan a las correas de los estribos. Esta descripción se complementará más adelante con aquella correspondiente a la forma de fabricación de la silla (Figs. 39a y 39b).

Al armar la montura, se ponía primero un trozo de poncho grueso destinado a proteger el lomo del animal y encima la silla; luego, sobre la misma un trozo cuadrado de piel de puma o de guanaco, para mejor comodidad del jinete, conjunto que se ataba con una cincha confeccionada con un número variable de tiras de cuero retorcido (entre 10 y 20), unidas a dos argollas grandes de metal, comúnmente de bronce.

Los estribos eran de forma triangular, más bien pequeños, y constaban cada uno de un palo redondeado de madera encajado en un trozo de cuero crudo (Fig. 40).

Las riendas o bridas se confeccionaban igualmente con cuero trenzado o retorcido. Los bocados eran de distinta clase, "pero el más común es una simple barra de madera o hierro provista en cada extremo de una oreja de cuero fuerte, formando una barbada eficaz; las riendas se atan también a las orejas de cuero. Muchas veces se omite la barra y se coloca en la boca del caballo una simple correa que pasa por la pieza de cuero y que se une a la

rienda y se ata debajo de la quijada" (Musters, 1964:245).

Se complementaba el sencillo equipo de montar con las espuelas, fabricadas con dos palos redondeados, de unos quince centímetros de largo, que llevaban en sus extremos posteriores dos clavos gruesos , cortos y aguzados, y que se unían entre sí con un cuero doble en el que se apoyaba al talón. Los extremos delanteros terminaban en dos tiras de cuero para atar el estribo al pie. Asimismo el jinete solía usar un rebenque o chicote, formado por un mango de cuero, a veces con alma de madera, del que salían dos cuerdecillas hechas con tiras de cuero trenzado. El mango remataba en un anillo, que generalmente era de bronce, del que se ataba la muñequera, elaborada también con tiras de cuero trenzado (Fig. 41).

El descrito corresponde al apero más sencillo que usaron los hombres aónikenk, pero que con el tiempo mostró algunas variaciones. Así, por ejemplo, para el pellón o corconilla se prefirió emplear cueros de oveja, costumbre que acabó imponiéndose. En cuanto a los estribos, el modelo "autóctono" descrito fue muchas veces reemplazado por estribos metálicos, de hierro, bronce y aún raramente de plata, adquiridos en transacciones realizadas durante las visitas a las colonias, o bien recogidos entre los restos de naufragios, como lo prueba la evidencia arqueológica obtenida principalmente en el paradero de San Gregorio (Fig. 42).

De igual modo, el afán por la ostentación y el lucimiento fue agregando adornos en forma de pecheras de cuero recortado interiormente en figuras, o provistas con grandes cazoletas de bronce cosidas; también pretales bellamente trenzados y con añadidos metálicos, cabezadas y otros elementos, además de una profusión ornamental en la que destacaban tachones de bronce, trozos de metal, campánulas y otros jaeces, que por algún tiempo llegó a ser exagerada. Pero no obstante que moderado y más sobrio, los indígenas harían de aquel afán ornamental un signo distintivo que expresaría su orgullo de caballeros de la estepa y que, en alguna medida, heredaría la gente de campo hasta nuestros días.

La montura femenina era ciertamente distinta por comprensibles razones funcionales. Si los varones requerían de aperos apropiados para movimientos expeditos y rápidos de la cabalgadura, como los que, por ejemplo, exigía la actividad cinegética predominante, las mujeres poseían aquellos que se acomodaban a una marcha tranquila, con un gran volumen de carga sobre el animal.

De acuerdo con las referencias etnohistóricas la manera de cabalgar de las mujeres admitía variantes: a horcajadas, a semi horcajadas y sentadas. La primera modalidad debió ser de uso restringido. Quizá en el caso de cabalgatas breves, sin impedimenta. Puede que entonces las indias hubiesen usado un tipo de montura de altos fustes, a manera de sillón. Cuando se hallaban en trabajo de recolección de ramas para los fogones hacían con las mismas atados más o menos voluminosos que se colgaban horizontalmente uno por cada lado del caballo, y se montaba a horcajadas sobre el lomo del animal, en forma harto forzada, pasando las piernas por sobre los atados de ramas, tal como lo registrara Le Breton en puerto Peckett (Fig. 28).

Pero la modalidad más corriente, que se empleaba en los continuos recorridos por las sendas indígenas, era aquella en que las mujeres montaban un caballo cargado con los efectos de uso personal, tales como mantas, ponchos y pieles, y a veces sobrecargado con otros útiles y enseres domésticos. En estos casos, una variante del estilo consistía en armar un asiento con las mantas y pieles, todo debidamente asegurado con una especie de cincha, o sea, una faja ancha de lana tejida y muy decorada con figuras, que a veces daba dos vueltas al conjunto para asegurarlo mejor. Sobre el mismo la india se sentaba a variable altura,

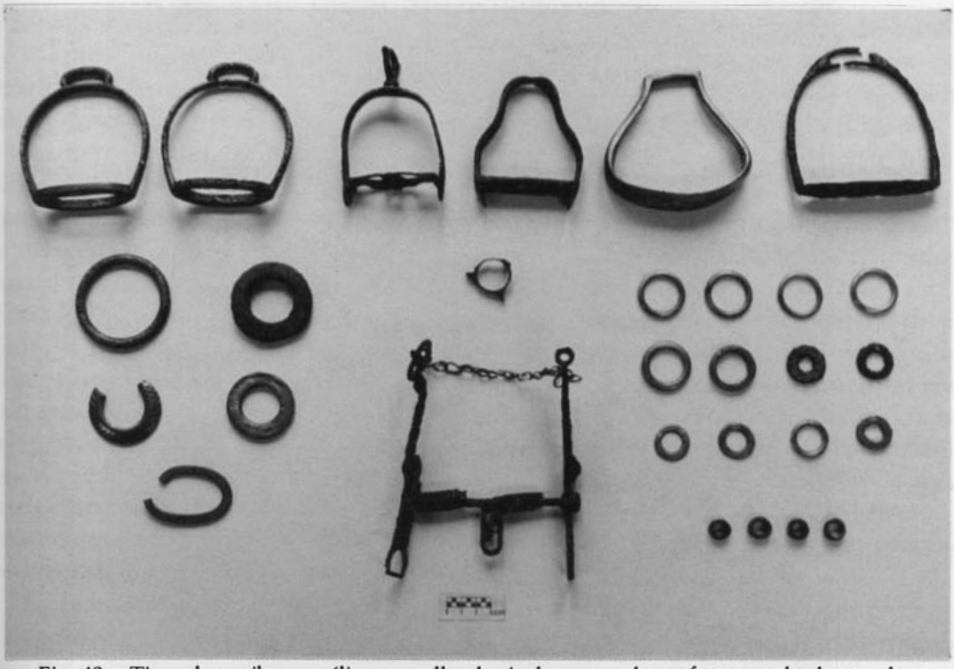


Fig. 42 .- Tipos de estribos metálicos, argollas de cinchas y recados, y freno empleados por los aónikenk recogidos en yacimientos arqueológicos, principalmente en San Gregorio. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

Fig. 43 .- Caballo con recado y arreos propios de las mujeres aónikenk. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

Fig. 44.- Grabado incluido en la obra de J. Musters que ilustra sobre la forma de montar de una madre aónikenk. Obsérvese la cuna sobre el anca del caballo.

Fig. 45.- Mujer aónikenk montada, con cuna y aparejo para sostenerla. Fotografía de J.B. Hatcher hacia 1895. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

según el espesor de la carga, pasando o no las piernas por los lados del pescuezo del caballo, como se aprecia en la abundante iconografía de que se dispone. Para montar, o mejor, para encaramarse, las mujeres se ayudaban con una lazada firme, una faja algo más angosta que la cincha descrita, hermosamente tejida, que colgaba del cuello del caballo (Fig. 43).

La tercera variante consistía en la modalidad de ir sentada la mujer a semi horcajadas, que se daba cuando el animal no portaba bagaje sino únicamente los elementos que permitían montar con cierta comodidad, para lo que la inventiva indígena permitió crear un elemento que hemos estimado original y exclusivo: unos cojinillos redondos o rectangulares, alargados. Dos de estas piezas se acomodaban afirmadas con la cincha sobre los costados superiores del lomo del animal, dejando entre los mismos un relleno de piel o tejido, a manera de cojín. Sobre este conjunto se atravesaban otros dos cojinillos, separados uno del otro, de modo que la india se sentaba en el hueco que quedaba entre ambos, pasando sus piernas por encima del más próximo a la cabeza del caballo: cuando la jinete era una madre con creatura de pecho, el cojinillo posterior se alejaba hacia el anca, dejando un espacio donde se ubicaba la cuna en el mismo sentido de ubicación de aquél, adosada directamente a la espalda de la madre. El grabado que acompaña a la relación de Musters en que se aprecia la partida del campamento de Mowaish, ilustra con precisión la modalidad descrita (1964:129) (Figs. 44 y 45).

En buenas cuentas, al cabalgar los hombres y mujeres aónikenk sólo tenían en común a las riendas, en cuanto se refiere a los aperos, pues las segundas usaban un estribo singular, una cincha del todo diferente y una "silla" acomodaticia formada por los cojinillos, piezas interesantes que merecen mayor detalle.

En efecto, se trata de una especie que servía para el fin recién mencionado como para amoblar el interior del toldo (como asiento o descanso), y que tenía una doble variante en su diseño, una de forma cilíndrica y otra cuadrangular.

La primera era un cojinillo rígido, confeccionado con un solo trozo de cuero de guanaco desprovisto de su pelambre, cosido con tendones. Medía alrededor de 60 centímetros de largo, pero su forma cilíndrica se adelgazaba hacia el centro, lo que le daba un diámetro de entre 12 y 15 centímetros en esa parte, y entre 24 y 32 en los extremos. El relleno se hacía con lana y trozos de ponchos viejos. Lo notable de la pieza era su profusa decoración que abarcaba toda su superficie y que será descrita en particular posteriormente, lo que hacía de la misma un elemento ciertamente distintivo del ajuar indígena.

Cuando se impuso la moda ornamental a la que se ha hecho referencia con anterioridad, los cabezales (caras laterales) del cojinillo fueron cubiertos con una arpillera, sobre la que se cosieron tres hileras circulares de cupulitas de bronce, tapándose de tal manera el hermoso diseño original [18] [19] (Figs. 46a y 46b).

Va de suyo, por las escasas referencias que se poseen sobre la misma y por lo bien elaborada que era, que se trató de una pieza de valor, probablemente usada por chinas de alguna riqueza.

El cojinillo cuadrangular era tan raro como el cilíndrico. Fabricado también en cuero, era por su forma algo más flexible, tenía una longitud semejante a la del modelo precedente, del que se diferenciaba por terminar sus caras laterales en sendas tablitas de

[18] Sobre éste y otros aspectos de la montura indígena, para una mayor información véase el artículo del autor y D. Quiroz "El uso ecuestre entre los aónikenk" (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 19. Punta Arenas, 1989-90).

[19] La única pieza conocida de la especie descrita pertenece a la Colección Jorge Schythe del Museo Nacional de Historia Natural de Santiago.

madera de regular espesor, de aproximadamente 20 centímetros de largo por 6 de ancho. Si faltaba la madera, el cabezal se confeccionaba con un trozo de cuero de una forma que podía ser entre elíptica y semi rectangular. La decoración era distinta en este modelo, y se ubicaba solamente en los extremos de la pieza, mediante líneas largas en zigzag que separaban partes de colorido diferente, y motivos cruci y escaleriformes [20]. Cuando se trató de tablitas, las mismas pudieron llevarse tachonadas con cupulitas de bronce, según se aprecia en algunos documentos fotográficos (Figs. 47a y 47b).

En los modelos descritos debería aceptarse que los mismos se originaran en el ámbito cultural norpatagónico y que se difundieran posteriormente con el uso ecuestre generalizado, sin embargo de dárseles diseños pictóricos propios de la cultura aónikenk.

Así como los varones parecían poner todo su interés y su gusto en adornar sus sillas y otros aperos, las mujeres, como se ha visto, lo hicieron con sus lazadas (estribos), cinchas o fajas de amarre, cojinillos, mandiles, riendas y jaeces. Como hemos escrito antes, esta doble manifestación artesanal y decorativa caracterizó el período histórico de la vida aónikenk que corrió entre mediados del siglo XIX y los comienzos del XX, y su desaparición posterior correspondió con el proceso de aculturación del grupo sobreviviente de la etnia.

8.- *La caza y la recolección*

Gente que por herencia cultural hacía de la caza y la recolección de productos naturales las actividades esenciales de su existencia, es claro que los aónikenk dominaban a cabalidad las técnicas, faenas y conocimientos correspondientes, a fin de que los resultados de su esfuerzo periódico fueran tan fructíferos como se requería.

De partida, cabe insistir en que ello suponía el dominio más acabado sobre las características naturales de su territorio, y así era en efecto. Poseían un conocimiento notable acerca de los distintos recursos, su presencia o abundancia en diversos lugares y épocas del año, trasmitido de generación en generación y enriquecido con la experiencia cotidiana. De tal manera, sus desplazamientos nomádicos obedecían a una regularidad inteligente, de acuerdo con las necesidades variadas de los grupos o bandas en que se dividía la nación aónikenk.

a) La caza

Cabe considerar en primer lugar a la caza, actividad económica estimada en todo tiempo como la más importante y que por la misma razón correspondía realizar a los hombres adultos, incluyendo a los jóvenes. Debe tenerse presente que la carne representaba un porcentaje elevado en la dieta indígena.

No obstante que en la época pedrestre debió darse una relación armónica y

[20] La descripción del modelo se ha hecho sobre la base de la pieza que obra en la Colección Schythe del Museum für Völkerkunde, de Berlín, y de un trozo (¿mitad?) que se conserva en el Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", de Buenos Aires, que figura inventariado como "bolsa de cuero decorada" de origen arauca no (N° 24039): En este caso parece claro que la descripción y la atribución fueron arbitrarias, pues según el arqueólogo y etnólogo Alberto Rex González, que la examinó, debería tenerse la especie como de procedencia tehuelche, por su decoración. El explorador Giovanni Roncagli durante el curso de su viaje de 1882 entre Punta Arenas y Puerto Santa Cruz tuvo oportunidad de conocer estas piezas del ajuar indígena, dejando un excelente dibujo de ambas piezas (1884, tabla I).

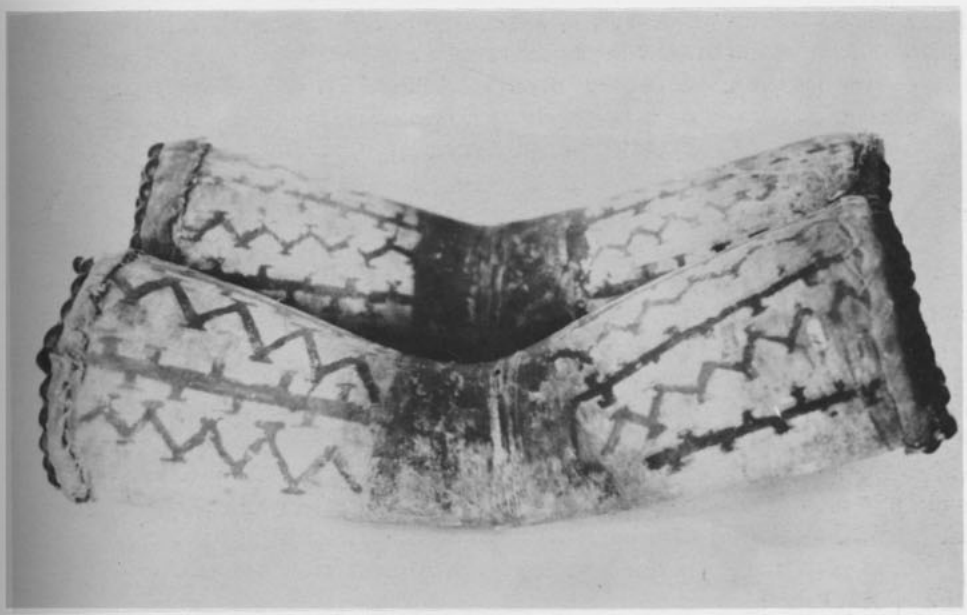


Fig. 46 a.- Cojines rígidos de la montura femenina (vista lateral). Cortesía Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.

Fig. 46 b .- Cabezal de un cojín del recado femenino que muestra la decoración pintada y la rústica cubierta de arpillera con cupulitas de bronce cosidas. Cortesía Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.

Fig. 47 a .- Cojín rectangular flexible de recado femenino. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

Fig. 47 b .- Cabezal de cojín rectangular de recado femenino. Obsérvese la decoración. Cortesía Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", Buenos Aires.

equilibrada entre los consumidores y los recursos, pues éstos abundaban y aquéllos constituían una población estabilizada, la división grupal y la vida nomádica impusieron desde tiempo pretérito el reconocimiento de "territorios de caza" que eran privativos de determinadas bandas o grupos, encontrándose regulado el acceso a y el manejo de los mismos por normas consuetudianarias generalmente respetadas. En estos territorios la explotación era integral (caza y recolección), sobre la base de su potencialidad productiva conocida. Corriendo los años este concepto debió variar, según hemos considerado antes, pasando del sentido genérico de privacidad de uso al de "zonas de concentración de animales" con un acceso libre para los indígenas [21].

Es sabido también que con el transcurso del tiempo y el dominio del caballo la separación grupal se hizo más laxa y consecuencialmente la privacidad de los campos de caza, hasta entrado el siglo XIX, época en que los grupos mayores y menores dispusieron de libertad de entrada a los distintos distritos en los que por razones naturales se concentraba la mayor disponibilidad de recursos vivos.

Considerada desde el punto de vista de la extensión territorial que podía alcanzar su movilidad y del complejo de situaciones derivadas del uso ecuestre, como del establecimiento colonizador, la caza, como actividad económica fundamental, admite tres momentos para su desarrollo, tal como lo han señalado Boschin y Nacuzzi, en opinión que compartimos. El primero, en el que los aónikenk actuaron como cazadores superiores pedestres, con nomadismo estacional; luego, un segundo, en que lo hicieron como cazadores especializados ecuestres, también con nomadismo estacional y finalmente, como cazadores ecuestres y comerciantes con nomadismo estacional. Por nuestra parte, agregamos un cuarto momento, durante el que los indígenas se desempeñaron como cazadores ecuestres, comerciantes y criadores semi sedentarios, al final de su vida histórica.

La actividad cinegética comprendía obviamente la posibilidad de captura de muchos animales, pero dada la especialización que se dio en el transcurso del tiempo, la misma puede ser dividida en caza mayor, caza menor y caza especial.

a.1) Caza mayor

Esta comprendía la captura de mamíferos tales como el guanaco, el huemul y el puma, y de aves como el avestruz. Para ello se empleaba desde tiempo inmemorial la táctica del cerco de las presas.

Todo se iniciaba con una arenga a cargo de quien hacía de jefe o líder por razón de su competencia reconocida como cazador, referida a la necesidad de comida que tenía el grupo y a la abundancia de carne que les esperaba. Juan Federico Hunziker, quien acompañara a Schmid en sus recorridos misionales, recogió lo que pudo ser una versión de ese discurso, que quizá correspondiera -como lo ha interpretado Outes- a una forma arcaica repetida una y otra vez, y que en traducción libre de éste se transcribe:

"Mañana iremos a cazar ¡ah! todos nosotros iremos a cazar.

"Nosotros estamos hambrientos ¡ah! todos estamos hambrientos ¡ah!

"Nuestros hijos están muy hambrientos ¡ah! muy hambrientos ¡ah!

[21] Ese carácter estuvo referido a distritos tales como el valle del Bautismo, las llanuras litorales del estrecho de Magallanes entre Cabeza del Mar y la Primera Angostura, el largo cañadón de Posesión, la zona norte de la Laguna Blanca ("Mapa de los Guanacos"), la vertiente boreal de la meseta Latorre ("Cordillera Chica"), sectores de los valles fluviales de los ríos Gallegos y Coyle, la "cañada de los Baguales" en Ultima Esperanza, entre otros.

"Sin carne, sin carne estamos iah!

"Hacia allá nosotros iremos a cazar iah! hacia allá nosotros iremos a cazar iah!

"Muchos guanacos hay allá, muchos guanacos iah!

"Tienen mucha carne, carne buena iah!

"Allá hay muchos avestruces, muchos avestruces hay allá iah!

"La carne de avestruz es gorda iah! Su carne es buena iah!

"Mañana nosotros cazaremos iah! mañana nosotros iremos a cazar iah! (1928:369).

Tras estas palabras que sin duda conformaban una suerte de plegaria ritual, que el orador repetía entre pausas para darle la debida solemnidad, se indicaba cuál sería el lugar de la cacería y la estrategia de captura correspondiente. Es fama que no obstante el profundo contenido, casi poético, de la arenga, durante el período tardío estas palabras parecían no interesar mayormente al auditorio (*fide* Musters, 1964:130, y Schmid, 1964:178).

Arribados al área de interés, se ojeaba a los animales para determinar su ubicación y discurrir en seguida la manera más eficaz para cazarlos.

En el período pedestre los animales eran rodeados utilizándose estratagemas tales como el empleo de animales vivos como señuelos (en el caso de la caza de guanacos) y disfraces (en el del avestruz), para ganar su confianza o despertar su atención, mientras los cazadores sigilosamente completaban el círculo en torno a aquéllos. Entonces se procuraba acorralar a las presas aprovechando los accidentes naturales y se les cazaba con el uso de flechas, garrotes, piedras o redes. En este primer momento histórico, la actividad cinegética suponía el concurso de las mujeres, bien para rematar a las presas heridas o para asegurar su captura. Asimismo se contaba con la colaboración de los perros que desde cachorros eran adiestrados para esta faena.

Este método permitía cazar a los animales de mayor tamaño que quedaban encerrados, pero no excluía la toma de alguna presa menor, si se daba la oportunidad (Figs. 48, 49 y 50).

Durante el período ecuestre, época para la que se dispone de buenas referencias, la caza mediante el cerco y el empleo de la boleadora cobró distintas dinámica y dimensión. Hay en este respecto dos excelentes testimonios debidos a Schmid y a Musters, que son irremplazables para describir una cacería con cerco, pero preferimos transcribir la del segundo, por ser más vivaz:

"Los hombres, que por lo general esperan que todo esté pronto, arrean entonces hasta corta distancia los caballos que han quedado desocupados, y después de dejarlos a cargo de sus mujeres e hijas, se retiran a un matorral vecino, donde se hace una fogata, se encienden pipas, y se empieza la caza de la siguiente manera: parten dos hombres y recorren al galope el contorno de un terreno que está en proporción con el número de los de la partida, encendiendo fogatas de trecho en trecho para señalar su paso. Pocos minutos después se despacha a otros dos, y así sucesivamente hasta que sólo quedan unos cuantos con el cacique. Estos se esparcen formando una media luna, y van cerrando y estrechando el círculo sobre un punto al que han llegado ya los que partieron primero. La media luna se apoya en la línea que forma la lenta caravana de mujeres, criaturas y caballos de carga. Los avestruces y las manadas de guanacos huyen de la partida que avanza, pero les cierran el paso los ojeadores, y, cuando el círculo queda completamente cerrado se les ataca con las bolas, persiguiendo muchas veces dos hombres al mismo animal por diferentes lados. Los perros ayudan también en la persecución, pero tan rápidos y diestros son los indios con la boleadora que, a menos que hayan perdido esta arma o que sus caballos estén cansados,

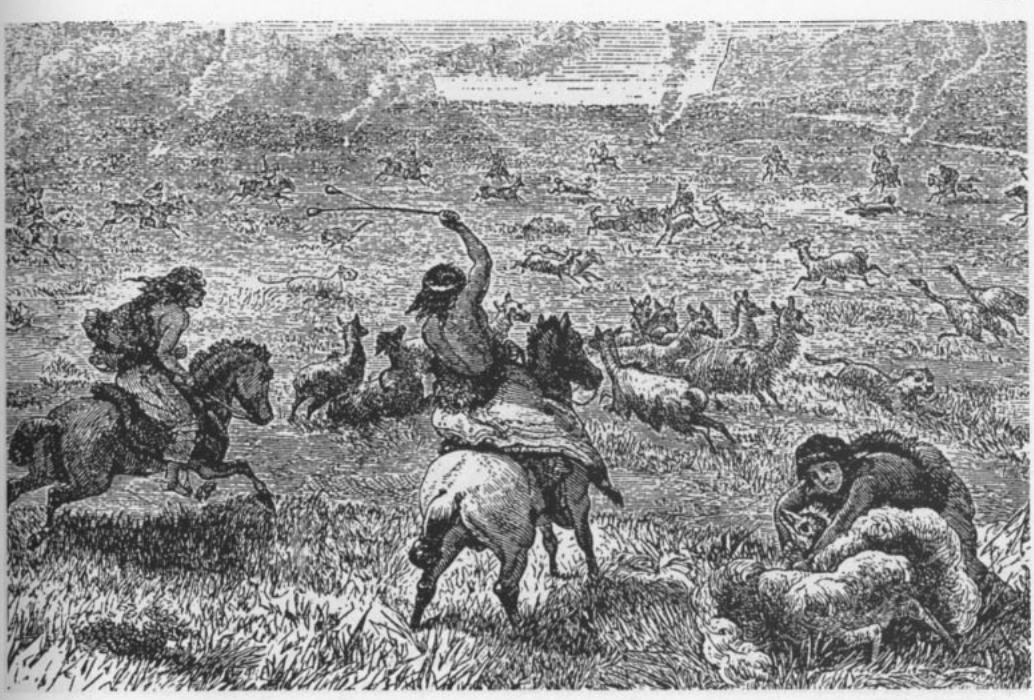


Fig. 48.- Cacería de guanacos y avestruces. Grabado incluido en el libro de Musters (1870).

Fig. 49.- Cacería de guanacos. Dibujo de Th. Ohlsen, 1883.

Fig. 50.- Cacería de avestruces. Grabado incluido en el libro de J. Beerbohm (1879).

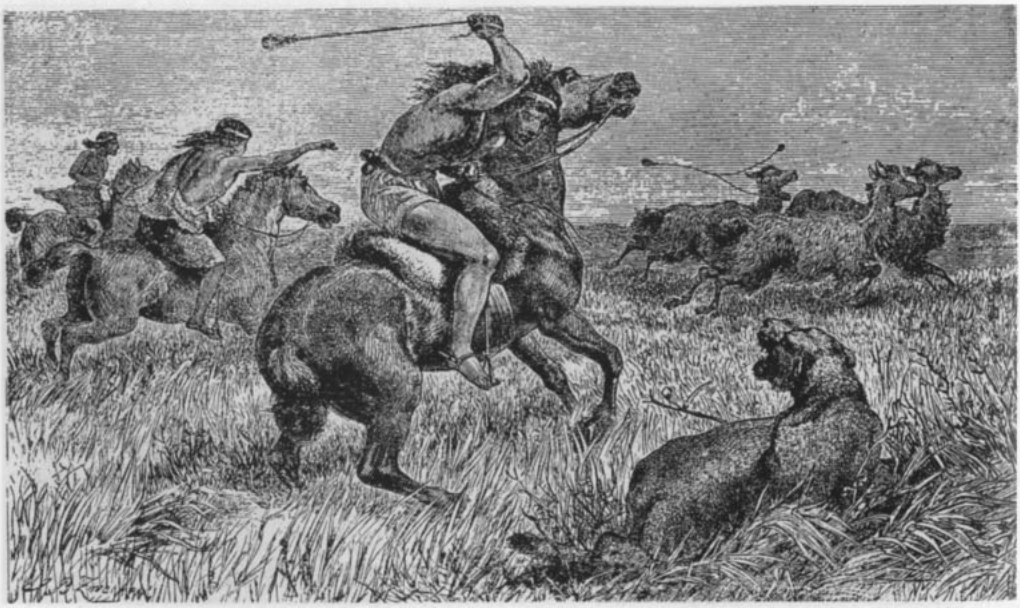


Fig. 51.- Waki matando a un puma. Grabado incluido en el libro de Musters (1870).

los perros no tienen mucho que hacer. En los círculos aparecen con frecuencia pumas a los que se despacha brevemente asestándoles un golpe en la cabeza con una bola. Una vez ví que Waki trituraba por completo, de un solo golpe, el cráneo de uno de ellos extraordinariamente grande" (1964:131) (Fig. 51).

Otra versión, más cercana en el tiempo, la daría James Radburne, entusiasta partícipe de las cacerías indias: "Fue invitado a reunirse con los indios en una de las cacerías en círculo. Saliendo temprano en la mañana cabalgaron al campo. Ya habían calculado donde estaban pastoreando varias guanacas preñadas. Los jinetes se alinearon sin ser notados alrededor de ellas en un gran círculo formado ligeramente y aun tiempo determinado todos se dirigieron al centro. Las presas huyeron, solamente para encontrar otros jinetes, arrancaron de ellos para encontrarse con otros en el círculo que se reducía. Si alguna escapaba, un jinete la boleaba, saltaba rápidamente de su caballo, la mataba, volvía a montar y ocupaba rápidamente otra vez su lugar. Leones, avestruces, ciervos y guanacos corrían la misma suerte. Cuando el círculo se cerraba en ellos, los animales atrapados luchaban por escapar y los indios, en una especie de éxtasis, capturaban y mataban cuantos podían. Si había suficientes jinetes y buenos caballos bajo ellos, pocos podían escapar y al fin el centro llegaba a ser una masa de animales muertos o vivos luchando por huir, muertos o enredados por las boleadoras" (1936:160).

Sobre la manera de bolear, se dispone de datos precisos suministrados por un excelente observador como era el citado Radburne: "El cazador sostiene la piedra ovoide (manija) en una mano y hace girar las otras horizontal y verticalmente antes de lanzarlas. Cuando las deja ir, se separan, las dos redondas adelante y la manija atrás, manteniendo tensas las cuerdas, como una Y voladora. En una buena lanzada, el centro golpea al animal y la Y volante deteniéndose bruscamente hace que las tres bolas giren alrededor y alrededor en los extremos de las cuerdas y amarren las patas tan firmemente que con frecuencia al cazador le toma un tiempo desenredarlas. Para ciervo o guanaco apuntan para alcanzar el cuello y las patas delanteras. [...] Para cazar avestruces los tehuelches tienen una sola bola atada a la manija en forma de huevo, que se tira al cuello del ave" (1936:).

Schmid a su turno puntualiza que "Si el indio ve un guanaco a la distancia y éste no se acerca hasta colocarse a tiro, no se preocupa por perseguirlo; espera a que llegue la oportunidad propicia y, de no presentársele, vuelve al campamento con las manos vacías. Suele ocurrir que los cazadores, o la mayoría de ellos, regresa a la toldería sin haber dado caza a un solo animal, por ser escasos en la zona o porque no los tuvo bastante cerca como para perseguirlos. No es raro ver que un guanaco, acosado por un hombre, caiga en manos de otro que estaba presenciando la maniobra u oyó los gritos del perseguidor; entonces prepara las boleadoras, que llevaba atadas a la cintura y, haciéndolas girar sobre la cabeza, las arroja contra el fugitivo" (1964:179).

Por cierto, el sistema del cerco, aunque habitual no era el único, pues cuando la oportuniudad se daba por la presencia de guanacos o avestruces, el cazador apercibido disparaba solitario en su captura, como lo observaron Arms y Coan (1939:115).

Podría pensarse por algunas de las descripciones transcritas que una cacería con cerco concluía en una matanza, lo que en verdad no sucedía así exactamente pues se capturaba lo necesario. Viene al caso recordar la puntualización hecha por el explorador inglés: "No se mata mucho guanaco, a menos que haya el propósito de permanecer largamente en un lugar, o que el indio se sienta inclinado a derramar sangre, o que escaseen los avestruces, comida preferida siempre" (1964:132,133).

Concluida una cacería, seguía el reparto de la caza, aspecto que estaba bien normado

por la costumbre ancestral y que era rigurosamente respetado.

En este aspecto, tanto Schmid como Musters son los mejores informantes, amén de concordantes:

Para el misionero, "Es regla entre los nativos que quien se halle más cerca a la presa la derribe, pero no la mate; si acierta [...], tiene derecho a quedarse con los dos cuartos delanteros, considerados como la mejor parte; el perseguidor, en cambio, recibe los dos cuartos traseros. Jamás, bajo ninguna circunstancia, se apartan de la ley y nunca se suscitan altercados por cuestiones de caza. Si el animal tiene cría consigo, el perseguidor se queda con ella. Cuando se le ha derribado con la boleadora [...], el cazador se apresura a degollarlo y, me complazco en decirlo, lo hace con la mayor rapidez posible " (1964:179).

"[...] Si dos hombres han intervenido en la caza de un avestruz, se observa la misma regla de repartición antes citada: el que lo boleó se queda con la pechuga y una pata; y el otro recibe la otra pata y la porción trasera. Cuando los cazadores regresan al campamento, es fácil saber quién boleó una determinada presa por las partes que trae en la montura" (1964:180).

Musters es todavía más preciso: "La ley india de repartición de la caza evita toda disputa, y es ésta: el hombre que bolea el avestruz deja que otro que ha estado cazando con él se lleve la presa o se haga cargo de ella, y al terminar la cacería se hace el reparto; las plumas, el cuerpo, desde la cabeza hasta el esternón y una pierna, pertenecen al que lo cazó, y el resto a su ayudante. Cuando se trataba de guanacos, el primero toma la mejor mitad de la misma manera " (1964:131).

Como actividad económica, la caza de guanacos y avestruces no tenía por objeto exclusivo la alimentación cotidiana del grupo o la banda, sino además la obtención de pieles y plumas -aspectos estos que cobraron relevancia a partir del tercer momento histórico antes mencionado-. Específicamente, en lo tocante a guanacos para la extracción de sus pieles, la cacería correspondiente se hacía en la época en que se aproximaba la parición ("época de los guanacos nuevos"), esto es, se trataba de una actividad únicamente estacional.

Sobre su magnitud resulta ilustrativo el cálculo del explorador Rogers, hecho sobre la base de los dichos del baqueano Santiago Zamora, excelente conocedor de la vida indígena: 150.000 guanaquitos anuales, supuesto un contingente de 150 cazadores durante veinte días y la captura de 50 chulengos por cabeza diariamente (1878:80).

Radburne, años después agregaría otro dato sobre el rendimiento al recordar su propia marca comparada con la de los aónikenk: "La mayor captura que he hecho guanaqueando fue de treinta y nueve pieles y la mayor matanza en una corrida fue de quince. El hijo de Mulato siempre trataba de cazar y obtenía cuarenta pieles en un día, pero él era muy rápido y siempre tenía muy buenos caballos, entrenados para correr al lado del chico [el chulengo] a la misma velocidad de manera que el jinete no errara nunca. Generalmente los indios estaban satisfechos de obtener suficiente para dos capas, o veintiseis pieles por día (1936:163).

Sobre estos antecedentes podría estimarse que el rendimiento promedio (considerando años de parición normal de las guanacas) no debió estar muy alejado de los cálculos y datos consignados, mientras los aónikenk pudieron moverse con libertad sobre sus tierras ancestrales.

Los indios eran, en verdad, apasionados por la caza mayor: más que satisfacer una necesidad existencial, en el hecho era un verdadero deporte al que se entregaban con frenesí y que inclusive, compartían gustosamente con los extraños durante el período

histórico tardío, como sucediera entre otros con Cunningham en 1867, con Williams en 1874 y con Radburne en innumerables ocasiones.

a.2.) **La caza menor**

Entendemos esta actividad cinegética como aquella que se desarrollaba cuando la ocasión se brindaba, durante la marcha o en los descansos, o bien como algo organizado a propósito, pero sin la espectacularidad ni los preparativos que exigía la caza de guanacos y avestruces. Por lo mismo, las noticias históricas son parcas y es necesario hurgar en los informes en procura de datos sobre el particular.

Desde luego, sin recurrir a estas fuentes, está claro, por analogía con el comportamiento de otros pueblos aborígenes, que, buenos conocedores como eran de la vida silvestre, debieron organizar partidas para la captura, a mano o con redes, de las crías de caiquenes, avutardas y otros anátidos antes que las mismas pudieran volar, lo que les proporcionaba un alimento estacional diferente al habitual.

Sabido es igualmente que para la caza de aves en lagunas se utilizaron las pequeñas bolas ovaladas, como lo prueban los hallazgos arqueológicos en sitios como Cañadón Leona (Bird, *op.cit.*, 62). En el tiempo histórico tardío, J.B. Hatcher fue testigo de la maestría y la eficacia que poseían los aónikenk en la caza de aves tan pequeñas como los chorlos migratorios, y la describió así: "El deportista [cazador], habiendo observado a una distancia de cien yardas a una bandada de estos pájaros comiendo en la pampa, calculaba la velocidad de su caballo y, en un tiempo brevísimo, tenía las bolas listas para la acción revoleándolas rápidamente sobre su cabeza. Entonces, picando al caballo a toda velocidad hacia las aves, lanzaba las bolas en el momento preciso en que éstas estaban por emprender el vuelo, y remolineando velozmente en el aire tenía la certeza de herir a una o más del lote" (1903:268). En este caso el cazador empleaba boleadoras de tres bolas las que por la longitud de sus cuerdas y la forma y el giro que adoptaban en el aire garantizaban la posibilidad de a lo menos un golpe eficaz en el conjunto volátil. Hatcher se admiró de la maestría indígena y puntualizó que debía concedérseles a los indios "que eran eficientes" y que desde el punto de vista deportivo eran superiores al cazador civilizado.

En lo tocante a la captura de mamíferos pequeños, es ilustrativa la experiencia del explorador Roncagli que, otra vez, ratifica la maestría cazadora de los indios aun tratándose de un animal de buena capacidad defensiva como es el odorífero zorrino o chingue (*Conepatus humboldti*): "Apenas él [el joven Haller] observó que el animal estaba por esconderse en su cueva, se bajó del caballo, le arrojó la boleadora, tomó por la cola a la bestezuela y la arrojó a algunos pasos de sí; se puso entonces contra el viento para defenderse del olor mefítico que ella lanzaba, la golpeó varias veces girando en torno de ella asegurando el efecto del golpe; [y] acercándose todavía más la remató con el pie" (1884:758). Esta forma de captura la vio en repetidas ocasiones, lo que confirma que obedecía a una modalidad habitual.

Respecto del zorro, aunque hay evidencias reiteradas de su consumo en épocas pretéritas, no se cuenta con información sobre la forma en que era cazado este cánido. Quizá la vieja sabiduría india supiera aprovecharse de las costumbres del animal, entre otras de su curiosidad, y lograra sacarle algún partido cinegético.

Aquel mismo informante comprobó asimismo como los tuco-tucos (*Ctenomys spp.*) formaban parte de la dieta alimentaria de los aónikenk. En este respecto, Radburne dejaría después la única referencia sobre la forma en que se los cazaba, esta vez por las mujeres,

quienes empleaban una técnica que era muy parecida a la que del otro lado del estrecho de Magallanes habían utilizado las mujeres sélknam; ello prueba que este hábito cinegético era antiquísimo, una herencia de los tiempos de común raigambre para ambas etnias meridionales.

a.3) La caza especial

Denominamos así a la actividad que a partir de mediados del siglo XIX comenzaron a desarrollar los aónikenk, más con fines utilitarios, inclusive mercantiles, que de subsistencia, basada en la captura de animales cerriles, vacunos y caballos, una vez que los mismos comenzaron a reproducirse en gran cantidad.

Respecto de los primeros, se sabe que su origen estuvo en los animales que quedaron sueltos tras el motín del teniente Miguel José Cambiazo que significó el despueble temporal de Punta Arenas (noviembre, 1851), propagándose y multiplicándose con tal velocidad que pocos años después se conocían a lo menos dos zonas de concentración denominadas "vaquerías", como la del Sur, situada en las tierras bajas del noroccidente de la península de Brunswick, y la del Norte, en el distrito de Río Verde, al sudoeste de la laguna Blanca.

De su captura para la venta o intercambio con la colonia de Punta Arenas durante los años de 1863-64 hay constancia en los informes administrativos . Entonces el gobernador Schythe estaba interesado en incrementar el hato colonial y los indígenas, a su vez, en proveerse de distintos artículos, en especial de bebidas alcohólicas, de allí que la captura de vacunos baguales deviniera en un negocio ocasional de mutuo beneficio.

Ello no quita que de manera excepcional los aónikenk cazaran algún animal solitario para su consumo, tal y como lo habían conocido en sus andanzas norpatagónicas. El yacimiento arqueológico de Juniaike ha suministrado una evidencia que permite sustentar tal hecho como algo probable [22].

En cuanto a los caballos cerriles, la noticia de su abundancia se divulgó más tarde, en el principio de los años de 1870, aunque es posible que los indígenas supieran con anterioridad de la existencia de equinos salvajes, y la misma estuvo referida desde un comienzo al distrito interior montañoso-lacustre de Ultima Esperanza.

El explorador Juan Tomás Rogers, informado por el guía Zamora, quiso conocer el lugar donde los animales abundaban, dejando posteriormente una relación puntual de lo visto, así como de la actividad cinegética indígena: "Durante la marcha hallamos muchas osamentas de caballos cerriles diseminados por toda la comarca; tal vez provienen de los animales cazados i que no han podido domar los indios o, los cazadores.

"La manera de proceder para cojer los bagualles es la siguiente: se establecen algunos cazadores en el valle, formando calle a regular distancia unos de otros i armados de lazos, boleadoras, maneas, etc. Los demás se dirijen al bosque i arrean a los animales hácia el valle, donde los reciben los primeros con sus caballos de refresco i capaces de dar alcance a los cerriles que se presentan ya cansados; por esto es fácil darles caza, ya boleándolos o laceándolos.

"En estas batidas los indios, como siempre, cuentan gran número de cazadores, lo que les permite formar su calle más compacta, por lo que es raro el bagual que se les escapa. De ordinario los indios no van al bosque, pues le tienen mucho miedo por superstición u

[22] Cfr. Julieta Gómez Otero, "Cazadores tardíos en la zona fronteriza del paralelo 52° Sur. I. El paraje de Juni Aike" (*Ans. Inst. Pat.*, Cs. Ss., vol. 19, Punta Arenas, 1989-1990)

otra causa, aparte de que el traje que usan no es el más apropósito para el objeto: buscan siempre algún cristiano o cristianos como ellos llaman a las personas que no son de su raza para que lo hagan, pagándole por su trabajo según la caza que obtienen.

"Nuestro campañista Zamora nos refería que cuando él descubrió los baguales, el valle al que nos hemos referido ["la cañada de los Baguales"] se hallaba literalmente cubierto i "parecía como una masa flotante". Esta vez nosotros no vimos ni uno solo, tal es la caza que de ellos se ha hecho, hallando sí huellas frescas que demostraban su existencia. Ultimamente el cacique Papon con sus indios cojió como 100 caballos baguales. Los restantes se han ido a lo alto de la cordillera i más al S" (1880:134-135).

Radburne a su tiempo dejaría una observación puntual sobre la forma de bolear a los equinos y bovinos: "Se tira a las patas traseras de caballos y vacunos, teniendo cuidado de no golpear las patas con una de las bolas. Un hombre desde un caballo al galope con una de las bolas puede lanzarlas a 75 yardas, alcanzando las bolas una mayor velocidad que si fueran lanzadas por un hombre a pie. Un golpe con una de las bolas puede romper una pata y bolas rellenadas con fragmentos se usan para enredar caballos. La boleadora no solamente captura al animal, sino que lo amarra y lo bota" (1936:102).

Con lo expuesto se completa la visión panorámica de la variada actividad cinegética de los aónikenk en sus distintas fases descritas inicialmente, que ponen de manifiesto con absoluta claridad sus diferentes motivaciones económicas de carácter alimentario, utilitario y aún mercantil.

Antes de concluir este punto, se impone una necesaria referencia a otra actividad que por lo común se presenta asociada a la caza, como es la pesca. Musters, con la autoridad que le daba su íntima y prolongada relación con los aborígenes, ha sido muy claro en esta materia: los indios no pescaban ni gustaban del pescado (1964:278), no obstante que varias especies del género abundaban a la sazón en lagos, lagunas y corrientes de la Patagonia oriental. Ello no impidió que a renglón seguido rindiera un homenaje de reconocimiento al ingenio indígena por la rapidez con que aprendieron la técnica de captura.

b) La recolección

Debido a una deformación interpretativa propia de nuestra cultura occidental, muchos estudiosos, en especial historiadores y etnólogos, hasta un pasado reciente tendieron a ver el modo de vida económica de los cazadores-recolectores como un sistema que garantizaba una existencia algo más que precaria, basada fundamentalmente en la caza, menospreciándose o desconociéndose directamente el aporte de la recolección en el vivir cotidiano de esos pueblos originales, y, por lo tanto, en la vigencia de un régimen alimentario al parecer bien balanceado.

En efecto, gracias a las investigaciones y los estudios realizados con posterioridad a 1960, entre otros por Richard B. Lee, Hitoshi Watanabe y Mark N. Cohen, debe darse por establecido que la existencia de los cazadores-recolectores estaba presidida por un notable conocimiento ecológico y por la explotación sistemática, eficiente y recurrente de los distintos recursos de sus territorios, circunstancia que exigía dedicar buena parte de la jornada cotidiana a las faenas recolectoras, en especial de alimentos complementarios a los obtenidos por la caza, consiguiendo así una dieta equilibrada en su significancia energética [23].

[23] Cfr. El estudio de Lidia Nacuzzi, mencionado.

Pero, es obvio, con todo lo esencial que fuera la alimentación, que la recolección comprendía otros recursos de carácter utilitario, desde la leña combustible, hasta distintas materias primas para sus trabajos y manufacturas, con lo que se ratifica así lo importante de la función recolectora, que comprometía a todo el cuerpo social, no sólo a las mujeres -en las que pudo recaer el mayor peso-, sino también a los hombres, a los jóvenes y niños, y, en ocasiones, a los ancianos.

Veamos en primer término lo referido a la alimentación.

Al abordar este aspecto de la vida económica indígena, es necesario puntualizar que el régimen alimentario de los aónikenk sin embargo de ser -aparentemente- predominantemente cárneo, requería de modo indispensable de una compensación a través del consumo de otros productos para lograr un saludable balance dietético, y que, en el período prístino de su existencia histórica únicamente podían ser el fruto de una intensa y permanente, cuanto variada actividad recolectora.

El dominio, esto es, el conocimiento acabado que los aborígenes poseían sobre las características y productos naturales de su territorio debió ser causa suficiente para el desarrollo cotidiano de actividades de búsqueda y colecta, con carácter de rutinario y periódico, en lo tocante a algunos alimentos, u ocasional y aun programado en otros casos, teniéndose en consideración aspectos tales como las estaciones del año, la productividad y biota de los distintos lugares, las fases lunares en lo referido al régimen de mareas y éste en lo correspondiente a la extracción de recursos vivos del sector intermareal, en fin.

Carente esta fase de la vida económica de la espectacularidad de lo cinegético, no podía ni en el hecho pudo llamar la atención de los viajeros que estuvieron en contacto con los naturales. Así que, una vez más, las referencias son escasas o fragmentarias, lo que ha obligado a reunir y sistematizar la información para ofrecer una información coherente sobre tan importante asunto, pero, *a priori*, afirmamos que la faena de colecta debió ser -por necesidad vital- tan exhaustiva y completa como fue posible.

Ello significa que, desde luego, se aprovechó alimentariamente una gran variedad de recursos vegetales. Consta, específicamente el consumo de frutos dulces como las bayas del calafate (*Berberis buxifolia* y *B. empetrifolia*), de la zarzaparrilla (*Ribes magellanicum*), de la chaura (*Pernettya mucronata* y *P. pumila*) y de la murtilla (*Empetrum rubrum*), de igual modo como los frutos compuestos de la exquitita pero territorialmente más restringida frutilla (*Rubus geoides*). Asimismo de la planta herbácea conocida como Diente de León (Dendelion=*Taraxacum officinale*), de la que se comía todo, de flores a raíces; del arbusto rastrero *Satureja darwini* ("Té Pampa"), utilizado como infusión; y las raíces comestibles blancas y azucaradas, y por lo tanto muy apetecidas, de plantas tales como *Azorella trifurcata, Bolax spp.* y *Arjona patagonica*; además de las semillas de *Descurainia antarctica*, igualmente apetecidas [24].

En cuanto a hongos, especies de las que el país aónikenk abunda, especialmente en sus sectores meridional y occidental linderos con los bosques, se sabe del consumo de las agaricáceas *Cyttaria darwini* y *C. hockeri* ("Pan de indio" o "Pan de monte"), de cuya recolección dieran cuenta Arms y Coan. También de la sustanciosa *Calvatia coelata* ("Callampa del diablo"), del tamaño de un huevo de avestruz y que se consume en estado inmaduro, cuando tiene la consistencia y el aspecto del quesillo.

[24] Como referencia analógica señalamos que David M: Moore menciona en su obra *Flora of Tierra del Fuego*, diecinueve especies utilizadas por los sélknam en su alimentación, basado en los antecedentes recogidos por autores precedentes tanto de la tradición local como de la información directa entregada por los indígenas.

Cabe mencionar que la agricultura, no obstante la incorporación tardía de algunos alimentos de origen vegetal a sus consumos cotidianos (v.gr. las papas), no fue practicada por los aónikenk sino hasta su inserción plena a nuestra cultura.

La búsqueda y colecta realizadas en la época comprendida entre la primavera avanzada y el curso del verano debía incluir nidos, huevos y pichones de las distintas especies de aves que pueblan el territorio sudpatagónico. Del mismo modo los sustanciosos panales melíferos del abejorro (*Bombus dahlbomi*) y las grandes larvas blanco-amarillentas del insecto cerambíceo *Microplophorus magellanicus*, tan abundantes en los troncos podridos de fagáceas, y otros insectos comestibles, tal y como lo hacían los aónikenk sin remilgo alguno con los piojos del cuerpo.

La explotación de los recursos litorales, fueran ellos los del intermareal, o sea, de los organismos vivos que viven en bancos pegados a las piedras, y los de especímenes arrojados a las playas por efectos de las mareas, supuso en el caso de los aónikenk y sus antepasados, como se ha mencionado antes, un conocimiento acabado de las fases lunares, como lo ha demostrado el estudio de Alfredo Prieto realizado en el área de Bahía Laredo-Cabo Negro [25]. Pero, hay más todavía; este mismo investigador ha encontrado en fecha reciente las evidencias arqueológicas que permiten sostener que hubo un aprovechamiento extractivo -carroñeo- de los mamíferos que debilitados o enfermos venían a morir sobre la costa. En efecto, se ha descubierto una clara asociación de inmediata vecindad entre restos de cetáceos (de barba y odonticetos) y yacimientos arqueológicos correspondientes a campamentos temporales de cazadores-recolectores [26].

En casos como estos debió hacerse una explotación concienzuda del o los especímenes que la casualidad ofrecía a los recolectores, lo que significa que tanto la carne (cualquiera que fuera su estado), la grasa, los interiores y los huesos pudieron ser aprovechados para fines alimentarios y utilitarios. Aunque la referencia es genérica, Tomé Hernández, el único sobreviviente de la aventura colonizadora hispana del siglo XVI en el Estrecho, da cuenta del consumo de ballenas y lobos marinos por parte de los aónikenk (en Sarmiento, *op. cit.*, 384).

Finalmente, razones económicas utilitarias impulsaban a los indígenas a la búsqueda y colecta periódica de materias primas para su industria manual, para sus prácticas decorativas rituales y para fines medicinales, tales como piedras, maderas, huesos, tierras y sustancias colorantes, y vegetales, en un aprovechamiento generalizado que no tenía desperdicio.

9. *Alimentos y su preparación*

Al abordarse este interesante aspecto de la vida indígena se advierte la necesidad de considerar por separado materias tales como la variedad y forma de preparación de los alimentos, el carácter rutinario o especial de las comidas y el lugar en que las mismas tanían ocurrencia, además de la variación alimentaria que impuso la relación con otros pueblos indígenas y con los colonizadores.

De partida, debe puntualizarse que, en opinión de Musters, los aónikenk comían

[25] "Cazadores-recolectores del istmo de Brunswick" (*Ans. Inst. Pat.*, Cs. Ss. vol. 19:113-131, Punta Arenas, 1988).

[26] En todos los sitios prospectados (abril, 1994) del litoral nororiental del estrecho de Magallanes (bahía Posesión) se encontró la asociación que se menciona.

moderadamente y que nunca lo hacían a hora fija, sino cuando sentían apetito (1964:249), observación con la que concuerda Schmid: "No existen horas fijas para las comidas, excepto en los meses de invierno, cuando se sientan alrededor de un fuego, que encienden al acontecer [...]. Si hay suficiente leña encienden el fuego por la mañana temprano y se calientan mientras preparan el asado; si no hay, lo mismo cocinan, usando el fuego de un vecino sin molestarse a pedir permiso" (1964:177).

En lo que se refiere a la variedad de alimentos durante el período pedestre, el inventario era muy amplio y comprendía toda clase de carnes de animales mayores y menores (guanaco, huemul, puma, zorros, zorrino, cuy, coruro y otros mamíferos medianos y pequeños; avestruz, toda clase de anátidos y de otras aves medianas y menores); también, en muchos casos, la sangre, grasa, médula y vísceras; la leche cuajada, a lo menos en un caso, y huevos de todo tipo. Asimismo, productos vegetales como hierbas completas, hojas, tallos, raíces, bayas, flores y semillas; especímenes marinos y productos tales como mariscos, carne muerta de anfibios, delfínidos y cetáceos, y algas, y, por fin, miel de abejorros y hongos de distinta clase. Una vez que los aónikenk entraron en relación con los indígenas que habitaban el sur de la Neuquenia -el país de las Manzanas-, gustaron y comieron siempre que les fue posible de esos frutos asilvestrados.

Respecto del consumo de pescado, todos los informantes son concordantes en que los aónikenk no los consumían en absoluto.

Sobre la participación proporcional de los distintos alimentos en la dieta cotidiana, en particular durante la época pre-ecuestre, nada se sabe, excepto algunas informaciones que se refieren al abundante consumo de carnes y grasa obtenidas por observaciones posteriores y que fue interpretado como un hábito consuetudinario; pero, como se ha dicho antes, ha de concedérseles a los indígenas -por sabiduría acumulada a lo largo de experiencia de generaciones- la posibilidad de intuir las necesidades fisiológicas y la consiguiente capacidad de dar adecuada respuesta a las mismas mediante la ingestión de una gama alimentaria variada y balanceada, tanto como para asegurar el buen funcionamiento orgánico y por ende la salud.

El dominio del caballo y la extensión de las relaciones interécticas añadió a la lista la carne equina, la de bovinos y ovinos, pero en los casos de estas últimas especies sólo cuando los indios se encontraban en tierras del norte de la Patagonia y en la Neuquenia donde estos animales eran criados o mantenidos por otros aborígenes. También conocieron entonces la yerba mate, aunque como una infusión tonificante más que alimentaria. Por fin, la progresiva interrelación con los civilizados agregó paulatinamente productos tales como pan y galleta marinera, azúcar, harina, porotos, arroz, papas, nabos, etc., e incluso, tardíamente, como lo notara Agustín del Castillo, delicadezas tales como el chocolate.

Los alimentos cárneos eran sazonados con sal, producto mineral que se encontraba en algunos depósitos naturales a lo largo de la Patagonia. Posteriormente los aónikenk agregaron la pimienta y no es improbable que también hayan gustado y empleado productos vegetales tales como el ají y el pimiento (pimentón).

Para beber disponían del agua, bien para su consumo directo en forma natural, bien como base de infusiones y preparados estimulantes o medicinales, los que ora podían ser de origen autóctono (vegetales) o alóctonos en época histórica avanzada (yerba mate, té, café). En cuanto a las bebidas alcohólicas, es bien sabido que las mismas se incorporaron tempranamente a sus hábitos alimentarios, derivando en práctica viciosa.

Excepción hecha de algunos contados productos a los que se hará referencia más

adelante, los aónikenk no cultivaron el sentido de la previsión conservando alimentos para tiempos de escasez, salvo los casos de la grasa y del charqui, a los que se hace referencia más adelante. Esta característica que fue juzgada como imprevisión por parte de Arms y Coan, era en la realidad prácticamente innecesaria, pues en su caso, como en el de los sélknam, según ha reflexionado Gusinde, la disponibilidad conocida de recursos de su territorio garantizaba la oportuna alimentación; así, además, se evitaba cargar durante las marchas con un peso suplementario, en especial durante el período pedestre.

En lo que dice con la manera de alimentarse de los indios, las noticias de que se dispone informan sobre consumos de alimentos crudos y sobre elaboraciones culinarias, aspecto este sobre el que hay descripciones que resultan irremplazables.

En cuanto al consumo directo, sin preparación alguna, se sabe que muchos productos obtenidos mediante la recolección debían ser ingeridos al instante, v. gr. las bayas silvestres o la miel. Ello igualmente sucedía con las vísceras de los animales al concluir una cacería, como lo constataron los misioneros antes mencionados: "Mientras que estábamos cocinando nuestra caza, muchos de ellos se juntaron alrededor y pidieron los hígados, pulmones, etc., los que devoraron crudos. Es práctica común entre ellos comer estas partes de los animales que toman en la caza, calientes en el campo, arrancándolas como perros de presa" (1939:132).

Una observación similar hizo a su tiempo Musters, agregando una reflexión acerca del porqué del consumo inmediato de algunas partes del guanaco: "Los bofes, el corazón, el hígado, la pella, el caracú [médula] se comen a veces crudos. Los tehuelches sacan la grasa que hay sobre los ojos, y la gordura cartilaginosa de la coyuntura de los muslos, y las comen con gran fruición; así como el corazón y la sangre del avestruz. A causa de la falta absoluta de alimentos farináceos, la gordura resulta un artículo necesario y se la puede consumir en mucha mayor cantidad que en los países civilizados. Que esto no se debe solamente a la inclemencia del clima lo prueba la predilección por la gordura que adquieren los gauchos de las provincias argentinas" (1964:131).

De consumo inmediato era también la leche cuajada que se encontraba en las tripas de los chulengos, y que los indios consideraban un manjar delicado (id., 206).

Cuando la alimentación exigía una faena culinaria, por lo común la misma se realizaba en la toldería.

Así, por ejemplo, Musters da cuenta pormenorizada de la forma de preparar el avestruz, la comida preferida de los aborígenes: "Concluida la cacería y cortadas y repartidas las aves, se encienden fogatas. Mientras se calientan las piedras, se despluma el avestruz, y con un pedazo de tendón se hace un atado de las plumas de las alas. Se tiende luego de espaldas el ave y se la vacía; se desuella las patas cuidadosamente y se les saca el hueso, dejando la piel unida al cuerpo. Se divide luego la res en dos mitades; y una vez extraído el espinazo de la mitad posterior, y cortada la carne de modo que las piedras calientes puedan ser colocadas entre los cortes, se asa una mitad como una bolsa con la piel de las patas, metiendo dentro un pequeño hueso para que todo quede tirante. Se la coloca así sobre los tizones vivos, y cuando está tostada, se enciende un leve fuego de llama para asar del todo la carne exterior; mientras se cuece hay que darla vuelta continuamente para que todas sus partes queden bien asadas. Una vez a punto, se la retira del fuego, se le corta la parte de arriba, se le extraen las piedras y se ve que el caldo y la carne están deliciosamente cocidos. Los comensales, que por lo general son dos o cuatro, se sientan alrededor de la fuente y comen la carne ensopándola en el caldo. La parte del espinazo que, cuando el avestruz está en buenas condiciones, es casi toda gordura, se reparte entonces entre todos, que la reservan como bocado regalado para las mujeres y las criaturas. Cuando

hay que cocinar la mitad delantera, no se extrae el hueso; se introducen los alones y se llena de piedras calientes la cavidad del pecho, atándolo todo con una mitad de la piel de las patas, que han sido divididas y de cuya carne carne se han metido ya pedazos en la cavidad del pecho. La gordura de éste se reparte entre los que están junto al fuego, y en todos los casos el dueño se reserva muy poco o nada, porque con seguridad le van a dar bastante los otros, que están cocinando en el mismo fuego. La parte más considerable la recibe generalmente el cacique ,o, si éste no está presente, los amigos más íntimos del dueño. Se lleva cuidadosamente a los toldos las plumas de las alas y se las guarda con las demás para negociarlas después. El avestruz se come todo entero, se cocina la molleja, tan grande que cubre las dos manos, introduciendo en ella una piedra caliente y asándola; los ojos se chupan y el mondongo se devora. Pero cuando el animal es flaco se le desuella solamente y se abandona la res a los pumas " (1964:131,132).

Respecto del mismo animal, Rogers a su tiempo recogería la forma de preparar la picana, tenida también como una parte muy apreciada: "En la tarde se agregó a nuestra comida una vianda favorita de los indios patagones como asimismo de los comerciantes i viajeros que trafican las pampas con los naturales. La vianda se llama picana: consiste en el lomo del avestruz que se arranca del ave con el cuero suficiente para que le sirva de saco. Se sala, se taja, se le introducen piedras caldeadas de antemano, amarrando en seguida el saco, para ponerlo luego al amor del fuego. Pocos minutos más tarde la vianda se aliña en sazón, resultando un guisado bastante bueno y sucoso" (1878:71). Parece casi obvio agregar que esta forma de preparación se mantiene hasta el presente entre la gente de campo.

En cuanto a la manera de consumir la carne de guanaco que imperó desde tiempo inmemorial, ésta era mediante su trozado y asado al fuego, directamente sobre las brasas o piedras, o ensartados los trozos en palos, hasta la entrada del período ecuestre y después también en asadores de hierro, cuando se los tenía; la carne así preparada, por lo común se comía apenas cocida, con algo de sal. Una vez que los tratos interétnicos y con los colonos permitieron conocer y adquirir marmitas y ollas, los aónikenk aprendieron a cocinar la carne, con grasa y papas, a manera de puchero.

También hay referencias sobre la preparación de charqui de estos animales.

De acuerdo con el relato coincidente de varios informantes (D'Urville, Coan, Schmid, Musters), cuando se disponía de carne en abundancia se cortaban lonjas finas de los cuartos traseros, se las salaba y colgaba para que se secaran al calor del sol. Cuando estaba listo, este charqui se comía ora golpeándolo previamente y enseguida asándolo a medias sobre las brasas, ora, luego de molido, mezclándolo con grasa de avestruz u otra clase y se asaba al rescoldo. Musters valorizó este tipo de alimento -semejante al *pemmican* de los indios pieles rojas-describiéndolo como "muy conveniente para el que hace un largo viaje, porque ocupa poco lugar y un simple puñado satisface el apetito" (1964:133).

Sobre la preparación de otras carnes se dispone del testimonio de Coan, quien observó cómo se cocinaba la carne de chingue durante una parada obligada de la marcha: "A corta distancia de él [el cazador] encontró algunas matas, donde encendió el fuego, en cuyas llamas quemó el pelambre del zorrino. Entonces, habiendo calentado algunas piedras que llevaba consigo -lo que revela que el cazador iba preparado para el caso-, las puso en las tripas del animal y colocando el cuerpo en las brasas y el humo de su improvisado fogón, pronto se asó a satisfacción" (1880:110).

Rogers afirma que recibió con cierto desagrado un bocado de chingue asado por los baqueanos que lo acompañaban, a la manera india, sólo con sal y lo halló "un manjar

delicioso i como si hubiese sido aliñado por el más hábil cocinero" (1878:65).

A partir de la época ecuestre, los aónikenk en su transhumancia ocasional por tierras del norte del río Santa Cruz, conocieron nuevas especies como ser la mara o liebre patagónica (*Dolichotis patagonum*), el peludo (*Eophractus villosus*) y el armadillo o piche (*E. pichiy*), que también cazaron y consumieron. La carne de este último animal era considerada un alimento excelente, como su sustanciosa gordura, y la cocían directamente al fuego una vez quitadas las entrañas, usando la propia caparazón como un cuenco.

La manera de preparar los huevos de avestruz la consigna Musters: "...tuve la suerte de encontrar un nido de avestruz con cuatro huevos, que devoramos más tarde cocidos al rescoldo, por este sencillo método: se coloca al huevo derecho, con un agujero abierto en la punta superior, por el que se introduce un palito para revolver la yema y la clara y se le echa un poco de sal; luego se hace girar para que se cueza por igual en todas partes. Resulta de esto una tortilla en su cáscara de aroma muy apetitoso..." (1964:144). Los huevos eran consumidos durante la primavera, entre setiembre y noviembre.

Respecto de la preparación de alimentos vegetales tan sólo contamos con el testimonio de Robert Fitz Roy: "Comen dos clases de raíces, una llamada *tus* y otra *chalas*. La primera es una raíz silvestre bulbosa, que una vez limpia y cocida, o más bien tostada, se vuelve harinosa como la batata. La comen a veces junto con la carne, pero no a menudo. La chalas es una raíz blanca, alargada, del tamaño de una pluma de ganso. Suele asarse al rescoldo, o cocerse en el caldo que preparan para mujeres y enfermos" (1933, III:174). Las semillas de *Descurainia* eran molidas y luego de mezclarse con grasa se cocía la pasta sobre las brasas.

Los aónikenk, como todos los indígenas de la Patagonia, gustaban de consumir la sangre de los animales. Aunque tardía, Radburne ha dejado una descripción sobre la forma de preparación que valoramos como correspondiente a la manera tradicional: "Nunca llevaban comida para el almuerzo [cuando las partidas salían a cazar chulengos] pero cuando les daba hambre abrían un guanaco chico, le sacaban los interiores y lo dejaban bien abierto yaciendo sobre el lomo, lo que servía como un gran cuenco. Después cortaban el hígado, corazón, riñones y como siempre llevaban un saquito hecho del pescuezo de un avestruz con sal y pimienta, si tenían pimienta, luego mezclaban todo con la sangre y hacían de ello una buena comida". Respecto de sus virtudes alimenticias, agrega: "Al principio creí que nunca podría comer esto, pero después me acostumbré bastante y me gustaba mucho ya que parece refrescar y fortalecer después de las largas carreras. Los indios usaban también este método después de haber bebido copiosamente. Entonces salían al campo y trataban de coger un guanaco grande o pequeño para este fin, que, como decía, los deja muy bien después de beber, lo que yo creo. Uno puede usar también el mismo método con el avestruz. De los dos yo prefería al avestruz. Pero por cierto el guanaco es mucho más limpio que el avestruz ya que ocasionalmente alguna de ellas tiene lombrices por lo que ciertamente se prefiere el guanaco" (1936:163).

La grasa, cualquiera que fuera su origen, era consumida en grandes cantidades, como lo observaron quienes más intimaron con los aónikenk. El producto se conservaba en bolsas hechas con el cogote y las patas traseras del guanco, o bien con el cuerpo del avestruz, el que se cortaba en las bases de las alas y de las patas, agujeros estos que eran cuidadosamente cerrados. Así se almacenaba bastante sebo, como lo recordaría Radburne. La grasa del avestruz tiene la ventaja de no solidificarse de la misma manera que la de oveja o vacuno, y es muy aceitosa. Conservada así no se perdía ni una gota: "En algunos de los toldos tienen tantas como tres o cuatro de estas bolsas de grasa para el invierno, cuando

la carne está flaca" (1936:322), de lo que se puede calcular el aprecio que se tenía por este producto como un alimento vigorizador.

La carne de caballo -yegua o potranca- llegó a ser un alimento muy sabroso para los aónikenk, pero su consumo no era habitual sino restringido a las circunstancias ceremoniales que exigían el sacrificio del animal, ocasiones que, por cierto , no eran escasas ya que sobraban razones para ello, según se verá en su oportunidad.

Excepción hecha de la referencia que dejaran Arms y Coan sobre el empleo del arco y la flecha para dar muerte al animal (1939:120), lo corriente fue que se matara a los equinos bien estrangulándolos con lazos, bien de un bolazo certero en la cabeza, en ambos casos para no desperdiciar la sangre. Esta era recogida en ollas y se cocinaba mezclada con grasa y sazonada con sal y pimienta, comiéndose con gran satisfacción. En cuanto a la carne, la misma se repartía entre los participantes de manera equitativa, salvo en el caso de aquel que ayudaba a desollar al animal, a quien tocaba un trozo mayor, así como al dueño (salvo que fuera el difunto cuando se trataba de un ritual funerario) al que se le daba una parte importante de la carne y las vísceras. Se consumía tanto asada como hervida, a gusto del consumidor.

Hacia el fin del período histórico, postrimerías del siglo XIX en adelante, los aónikenk hicieron un consumo frecuente de las carnes ovina y bovina, y con el correr del tiempo las mismas, en especial la primera, desplazarían a las del guanaco y del avestruz de la dieta habitual, aunque siempre se conservó la afición por la carne de caballo, como un alimento muy apreciado.

En este respecto, como expresión de la progresiva aculturación que vivían, los aónikenk hacía ya tiempo que se habían habituado al consumo de alimentos de ajeno origen, adoptando con ellos las formas de preparación que les eran connaturales, o adaptándolas a sus gustos. De ese modo, ya bien entrado el siglo XX los restos de la etnia en nada diferenciaban su forma de alimentación de aquella que era propia de la gente de campo, como pudo comprobarlo el etnólogo Gusinde: "Su alimentación se parece, asimismo, a la de los gauchos y se compone de legumbres y conservas, de carne de vacuno y de cordero; ocasionalmente se ofrece un asado de caballo o de guanaco" (1991:104).

En lo que se refiere a la bebida, además de lo mencionado precedentemente, debe recordarse aquella que se preparaba originalmente macerando bayas de calafate y mezclando el jugo obtenido con agua, dejándose fermentar el contenido. Posteriormente la mezcla se hizo con aguardiente, obteniéndose así el conocido *wachakai*, especie de chicha de la que mucho gustaban los aónikenk.

10.- *El trabajo manual y la artesanía*

Es evidente que los aónikenk prehispánicos, como todos los pueblos que se hallaban en un estadio cultural semejante al de ellos, poseían diferentes habilidades manuales que bastaron durante el extenso período de su existencia que se prolongó hasta el tiempo en que conocieron y usaron del caballo, para la satisfacción de sus diferentes requerimientos ergológicos y utilitarios. Pero, no es menos cierto, que como ninguna de las otras etnias meridionales, este pueblo de cazadores-recolectores manifestó aptitudes e inteligencia que le permitieron adquirir y dominar técnicas ajenas de trabajo manual, que tempranamente se mostrarían distintivas y expresivas de un mayor adelanto o nivel de cultura, y que en la perspectiva del tiempo resulta inclusive gratamente sorprendente, no obstante su simplicidad. En efecto, los aónikenk fueron unos artesanos notables, sobresalientes en

algunos ramos, característica cultural que merece ser debidamente valorada y reconocida como excepcional en el ámbito étnico austral, más allá de las consideraciones que se puedan hacer sobre la originalidad y calidad de sus obras manuales.

Es así que este aspecto asaz importante de su actividad económica justifica por demás una consideración pormenorizada en cuanto se refiere a sus distintas características, modalidades de trabajo y a su correspondiente evolución en el tiempo.

En general, puede afirmarse que los aónikenk conocieron y emplearon como materias primas para sus obras manuales durante la fase prístina de su cultura todas aquellas que les brindaba el entorno, como ser piedras, arcillas, vegetales (juncos y maderas) y cueros, añadiendo después la lana natural e industrial, los cueros de animales introducidos (equinos, bovinos y ovinos), las telas industriales y una variedad de metales (hierro, cobre, bronce, plomo, estaño y plata).

a) **Trabajos en piedra**

Ya se ha mencionado la variedad de objetos que requería su actividad cotidiana y que los indios sabían fabricar, por lo que es innecesaria su repetición. Cabe sí agregar manufacturas en piedra, como la fabricación de pipas para fumar (cuerpos base), cuyo conocimiento incorporaron tal vez no con mucha posterioridad a la adopción del hábito de fumar. Las piezas que se conocen revelan que las mismas fueron fabricadas a imitación de las que poseían los mapuches y los pueblos del norte de la Patagonia y las Pampas. Se empleó para ello piedras blandas que admiten el trabajo de talla o desbaste [27].

Aunque no se dispone de una referencia precisa, habría que agregar la probabilidad de elaboración de piedras de pedernal, para su empleo en los fusiles de chispa, toda vez que su técnica y forma de las piezas correspondientes eran muy semejantes a las requeridas en la producción de raspadores de uña.

b) **Arcilla**

Se ha comentado oportunamente que, hasta donde se ha logrado investigar, los aónikenk no conocieron la alfarería como técnica de fabricación de objetos de barro cocido. Ello, a lo menos en el período pre-ecuestre, porque consta que con posterioridad adquirieron conocimientos elementales que les sirvieron para la manufactura de objetos sencillos. Entre estos estuvieron las pipas de arcilla, conocidas por los hallazgos arqueológicos hechos en el antiguo paradero de Nameraik, donde se encontró la parte posterior inferior de un cuerpo base, con claras huellas de modelado y cocido, y en la zona de la estancia "Los Pozos" (Santa Cruz), en que se halló un cuerpo base casi completo, aunque de elaboración más tosca.

Se confirma el conocimiento y la práctica del modelado en arcilla con las pequeñas y rústicas esculturas de caballos elaboradas con este material, que hemos observado en el Museum für Völkerkunde de Berlín y en el Museo de La Plata. Se trata de piezas que reproducen en miniatura a caballos de mujeres con todos sus arreos y cargas. Volveremos

[27] Cfr. el trabajo del autor "El hábito de fumar entre los Aónikenk" (*Ans. Inst. Pat.*, Cs. Ss., vol. 21, Punta Arenas, 1991), y el de Omar A. Gancedo "Descripción de pipas de fumar tehuelches de la Colección Francisco P. Moreno y Estanislao S. Zeballos", *Revista del Museo de La Plata* (*Nueva Serie*), tomo VII, Antropología N° 51, La Plata, 1973.

sobre este particular más adelante, puntualizando por ahora que la parte de arcilla es únicamente el cuerpo del caballo, que en las piezas conocidas está forrado de cuero y cosido.

Va de suyo que tanto en el caso de la arcilla, como en el de la piedra, el empleo suponía el conocimiento de las variedades naturales que presentan estos materiales y, por consecuencia, la preferencia de determinadas clases para la fabricación requerida.

La atribución que hacemos de los aónikenk como autores o artistas manuales, se basa en la afirmación fidedigna de Jorge Schythe, en cuanto a haber sido fabricadas las piezas que actualmente se encuentran en el museo berlinés, a su expreso pedido [28].

c) **Hueso**

Con respecto al uso de este componente orgánico como materia prima, vale lo dicho sobre la piedra en cuanto se le utilizó para la fabricación de instrumentos y otros objetos durante la fase prístina de su existencia histórica.

Por consecuencia, cabe agregar otras formas fabricadas tales como las piezas óseas -*kchoo*- que se empleaban como complemento del arco musical. Estas piezas se confeccionaban con huesos largos y livianos de aves, o con partes de los mismos, cortados a un largo variable entre 15 y 25 centímetros, luego se agujereaban a la manera de una flauta y/o se las decoraba con incisiones [29] (Fig. 52).

Además de esta forma que requería alguna elaboración, se usaba una costilla de caballo, en su estado natural, como arco -*ka*- del instrumento musical, en sustitución de la habitual pieza de madera, cuando la misma podía faltar.

Con hueso -cuernos de huemul- se fabricaban los dados que los indios utilizaban en sus juegos, cuya descripción particular se hará más adelante. La pertenencia en el caso a este animal deriva del hecho de mostrar una de las caras de las tres piezas conocidas, la característica superficie rugosa que es propia de la cornamenta del cérvido (Fig. 55).

No debería excluirse de las fabricaciones en hueso el uso de trozos planos a manera de placas en la elaboración de mangos o cachas de cuchillo. Jorge Schythe hace referencia a este trabajo específico mediante el empleo de madera, plaquetas de bronce y remaches, pero no podría descartarse la posibilidad de utilización del hueso. En efecto, mangos de cuchillo del mismo material recogidos en el sitio histórico de San Gregorio muestran decoraciones incisas (reticuladas y rayas paralelas) que se asemejan a motivos de uso frecuente en la decoración mobiliar aónikenk.

d) **Materiales vegetales**

Las noticias históricas y las muestras etnográficas de que se dispone revelan el empleo de distintos materiales vegetales en las manufacturas indígenas. Desde luego los

[28] Cfr. el artículo del autor "Jorge C. Schythe, coleccionista etnográfico" (*Ans. Inst. Pat.*, Cs. Hs., vol. 22, Punta Arenas, 1993-94).

[29] Al parecer se prefería huesos tales como el cúbito del cóndor o la tibia del avestruz, y nunca se usaban huesos grandes como el fémur del guanaco, como equivocadamente lo menciona Musters. La elección del cúbito del cóndor tenía su razón, como lo apunta Radburne, pues la cara o parte de ese hueso donde se sitúan las bases o protuberancias de inserción de las plumas primarias, forman un borde rugoso apropiado para lograr un efecto de sonoridad musical al deslizárselo sobre una cuerda de crines.

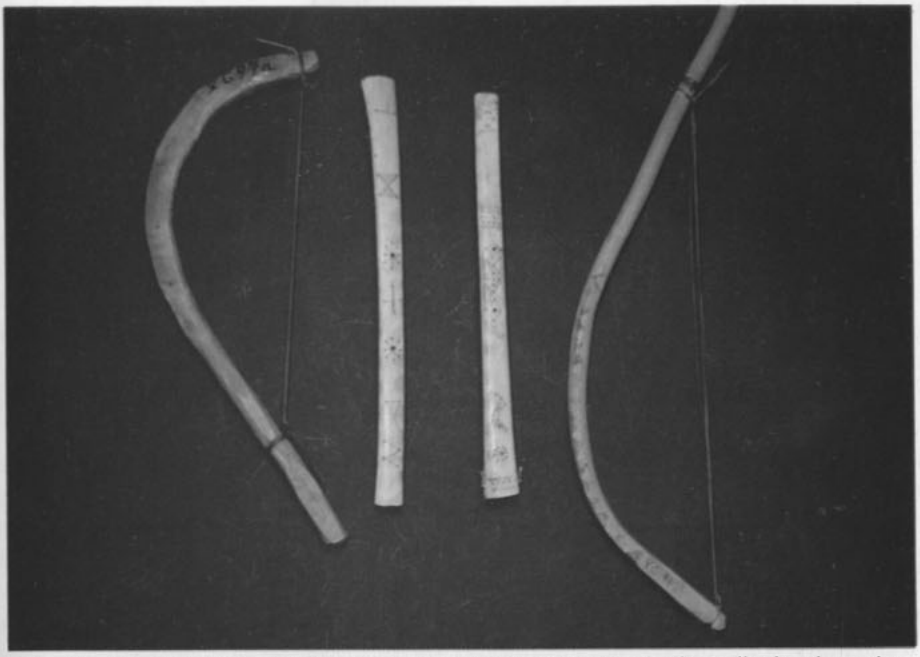


Fig. 52.- Arcos y huesos para ejecuciones musicales. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

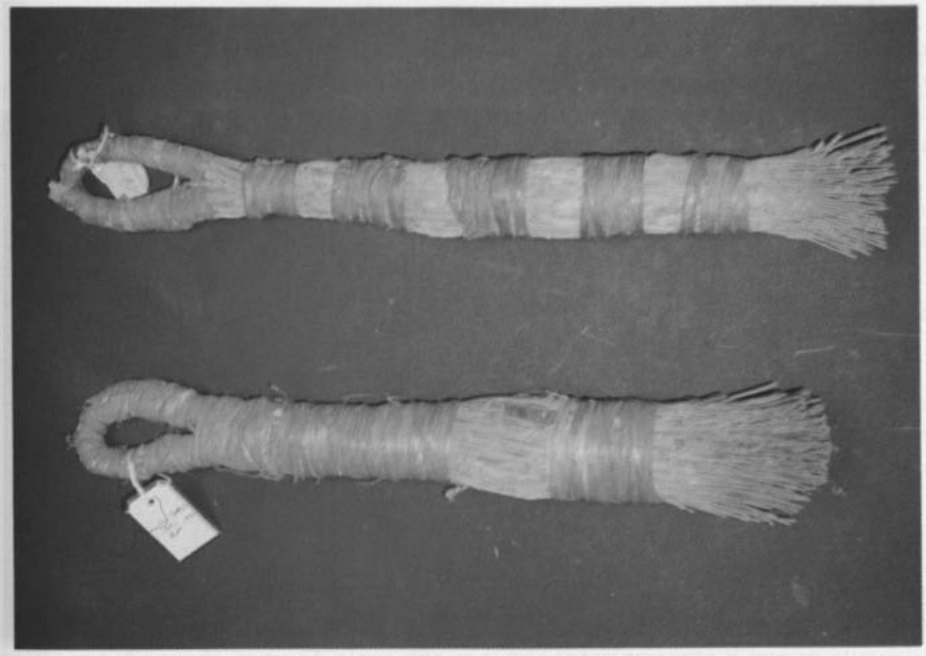


Fig. 53.- Peines de los aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

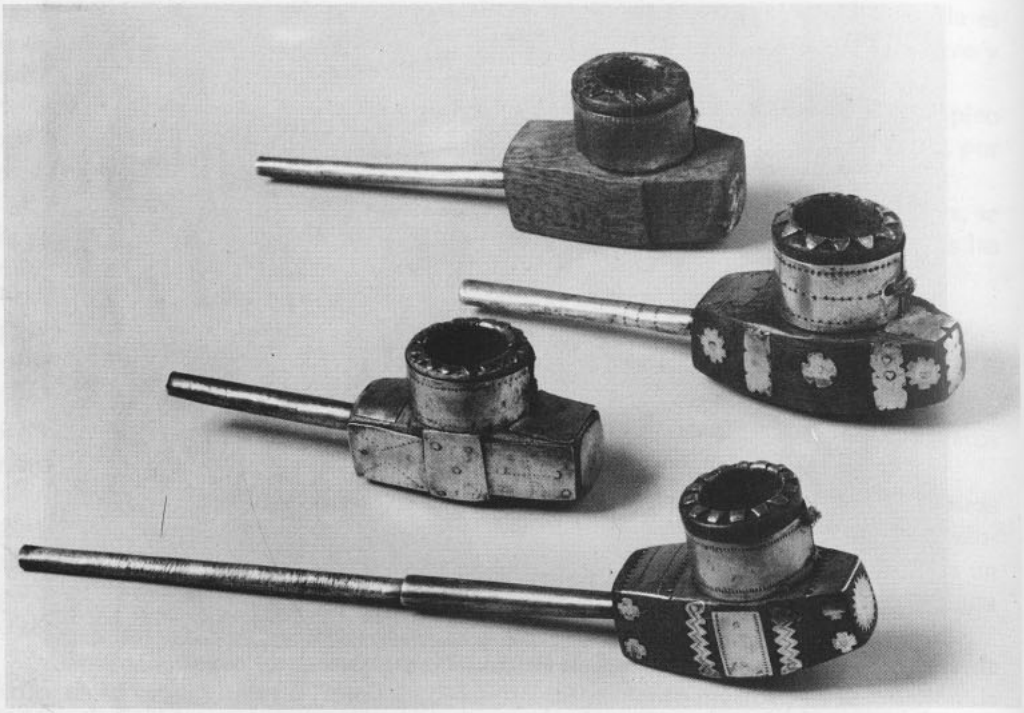


Fig. 54.- Pipas aónikenk confeccionadas con madera y metal. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

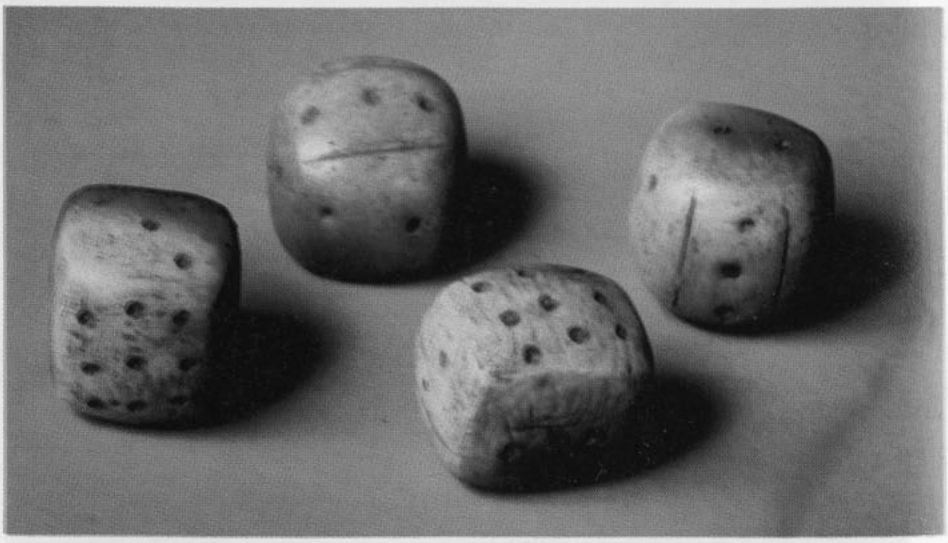


Fig. 55.- Dados aónikenk fabricados sobre hueso. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

tallos de plantas juncáceas con los que se confeccionaban cestas y los sombreros chinescos que han sido mencionados antes.

Los originales peines de paja lignificada *-wassemkes-*, de amplia difusión en el ámbito patagónico, que tanto podían adoptar la forma de brochas con mango de madera, como la de un haz bien atado con hilos de colores, probablemente fueron elaborados con tallos secos de *Luzuriaga spp.*, género presente en las vertientes andinas de la Patagonia desde Neuquén al estrecho de Magallanes, especialmente con aquellas especies de tallo que son comunes en la zona norte. Si así no fue, pudo tratarse de fibras de raíces de una grama, según Spegazzini, quizá parecida a la quilineja, que en este o en aquel caso los aónikenk pudieron obtener por intercambio con los indios de Norpatagonia, aunque no podría excluirse la posibilidad de que también pudiera haber ocurrido lo mismo con los kawéskar de los mares de Otway y Skyring; por fin se sabe por la tradición que igualmente se empleaban raíces de mata negra (Eduardo Halliday, com. pers.) (Fig. 53).

Con la madera los aónikenk fabricaban diversas piezas de utilidad cotidiana u ocasional. Así, con ramas de calafate, preparaban las estacas de unos 15 centímetros de largo, que se usaban para fijar las pieles al suelo, para su estirado y secado. Estas mismas piezas las empleaban, además, a manera de fichas en sus juegos de naipes. Tan elementales como esos trozos eran los palos para pintar cueros, quizá con algún aguzamiento en las puntas. Mayor trabajo requerían los pedazos cortos de madera dura (probablemente de ciruelillo o leñadura), empleados en la fabricación de bocados para los caballos, los estribos y las espuelas, que si no eran naturalmente redondos, eran redondeados y rebajados en las partes correspondientes al lugar de inserción o amarre de las tiras de cuero. Los estribos podían fabricarse también de una sola pieza de madera, pacientemente doblada hasta darle una forma triangular. Es posible que en este caso se tratara de una madera de calafate o de coligüe, conocidas como son su elasticidad y resistencia.

El arco musical era de fabricación igualmente simple: una rama de calafate u otra madera similar, de entre 45 y 60 centímetros de largo, ni gruesa ni delgada, que despojada de corteza y bien alisada era curvada con una ligera pronunciación mayor hacia un extremo, entre cuyas puntas se insertaba un haz de entre 15 y 20 cuerdas de crin de caballo (Fig. 52).

De madera eran asimismo los mangos para sus peines, cuando éstos asumían la forma de brochas, y raspadores. En este último caso la pieza se fabricaba partiendo a lo largo un trozo de coligüe o de calafate recién cortado, y luego se doblaba lentamente para que no se quebrara (quizá con ayuda del fuego en el caso del coligüe), hasta conseguir la forma de una herradura alargada y angosta, en la que se ponía el trozo de vidrio para raspar, que se amarraba firmemente con un tiento.

Más elaboración requerían otras piezas de madera como las pipas y la silla de montar. En el primer caso se elegía un trozo grueso de madera de *nothofagus* o de ciruelillo (*Embotrium coccineum*) y con la ayuda de un formón y una escofina se lo labraba mediante rebajes para formar el cuerpo base, de unos 6 centímetros de largo por 3 de ancho como promedio, y el hornillo, redondo, de entre 1,5 y 2,5 centímetros de alto. La pieza así conformada era pulida cuidadosamente y luego era adornada con plaquitas de plata, estaño, latón o bronce, rectas y con incisiones puntiformes o recortadas en forma de cruces, soles y zigzag, también punteadas, o bien en combinación de estas figuras. La boca del hornillo era decorada con una placa que se ponía interiormente y que se afirmaba en el borde con dientes serriformes, a modo de corona. Finalmente se fabricaba la cánula con un trozo rectangular y delgado de bronce o cobre, que se enrollaba en forma de tubo, de

unos 8 centímetros de largo por 6 milímetros de diámetro aproximadamente, que además podía decorarse con incisiones de puntos e incluso amarrarse con tendones. esta cánula se insertaba en un agujero *ad hoc* perforado en la parte posterior del cuerpo base y comunicado con el fondo del hornillo. Esta, sin duda alguna, era una de las formas más elaboradas, hermosas y apreciadas de la artesanía aónikenk, y definitivamente, distinta en su fabricación de las piezas del género fabricadas por gentes de otras etnias (Fig. 54).

La enjalma o silla de montar, como se ha visto, era otra pieza del mobiliario indígena que exigía habilidad en su fabricación. Para conocer cómo era, nada mejor que seguir a Musters: "...se parte en dos un pedazo de madera y por medio de una azuela pequeña se le da el tamaño y el grosor necesarios para que forme los costados o aletas diestramente adaptados a la forma del lomo del caballo; se abren agujeros en cada extremo de las aletas, y a ella se ata con cuero después de reducirlos al tamaño requerido; los fustes [están] formados con angulares de árbol, como los codos que se usan en la construcción de botes. Sobre esto se cose con tendones un cuero fresco de guanaco, desprovisto de su vellón y cuidadosamente cortado en la debida forma, cuero que al secarse sirve para ligar fuertemente unas con otras las diferentes piezas del armazón " (1964:244, 245). Los jefes Krim(e) y Casimiro se contaron entre los más expertos y afamados artesanos del ramo.

Durante algún tiempo debió ponerse de moda el ornato de estas piezas con trozos metálicos recortados y punteados, o con tachones de bronce o cobre, pero el modelo común de la especie fue el descrito, libre de adornos.

Para concluir, cabe mencionar los palos curvos empleados en el juego de sanke, con seguridad de elaboración exclusivamente masculina, para lo que se elegía ramas de árbol de grosor y longitud apropiados, y una forma aproximada a la deseada, con un extremo curvado destinado a golpear la pelota, que igualmente era de madera.

e) Materiales naturales varios

Como ha ocurrido con otros pueblos aborígenes, los aónikenk supieron usar distintos materiales de origen natural para sus diferentes elaboraciones manuales.

Desde luego estaban los tendones, elemento esencial para las costuras de muchas piezas y que principalmente obtenían de las patas del avestruz y las aponeurosis del lomo del guanaco adulto.

El explorador Musters dejó para la posteridad una descripción cabal sobre la forma en que se extraían los primeros: "Se sacan estos tendones dislocando la coyuntura inferior de la pata; el primer tendón sale tirando de él a mano, y el otro a la fuerza, usando del hueso de la pata como mango. Después se separa del pie este hueso, dejando los tendones adheridos al primero; se les seca un poco al sol y luego el hueso extraído sirve para separar las fibras tirando de él fuertemente por entre los tendones. Una vez separados éstos, se les corta del pie, se les da el mismo grosor y el mismo largo y se les pone en un sitio húmedo para que se ablanden..." (1964:204).

Así preparados y frotados con seso de guanaco para ablandarlos más, servían para fabricar tiras trenzadas, empleadas a su vez en la elaboración de las cuerdas de las boleadoras. Los tendones de guanaco que estaban destinados a servir de hilos de costura eran cortados a un largo predeterminado y posiblemente eran engrasados para mantenerlos flexibles al momento de usarlos, tras lo cual se enrollaban y guardaban. Estos tendones, como bien observara Ibar, además de su gran resistencia tienen la ventaja de no rebanar el cuero. De su apropiado uso dependía la calidad del trabajo de costura que, dicho sea

de paso, era tenido como insuperable por los extraños. Los tendones fueron utilizados también como base para fabricar la trama de los gorros de mostacilla y las cuerdas de collares a los que se ha hecho anterior referencia.

Las plumas del avestruz eran empleadas comúnmente para hacer atuendos rituales sencillos, como tocados y ornatos corporales masculinos. Mucho menos frecuente fue su empleo para fabricar unas curiosas capas que eran muy raras y por lo tanto bien cotizadas en el comercio que los aónikenk mantenían con la gente de la colonia de Punta Arenas [30].

La caparazón del quirquincho era utilizada por las mujeres como cestillo para sus labores, a veces con un ligero forro interior, de paño o tela, para guardar punzones, rollos de tendones o colores para pintar. La cola del mismo animalito se empleaba para fabricar yesqueros, rellenándola con paja o pasto seco.

La "tripa gorda" o intestino grueso del guanaco o del caballo permitían elaborar tabaqueras y bolsitas para la conservación de determinados productos, como por ejemplo la grasa especial para ablandar tendones o para curtir las pieles. En estos casos, se cortaba la sección del tamaño requerido y una vez seca y limpia se la sobaba con cuidado y se la cosía por un extremo; en ocasiones, también se la adornaba con tejido por el contorno, para hacerla más elegante y atractiva.

En el curso del siglo pasado, sino antes, los aónikenk valorizaron los cuernos de bovino como materia prima para algunas contadas manufacturas, como las cucharas en forma de calzador que observara Musters, o los vasos o tazones, quizá para tomar mate, como puede verse en el Museo "Mayorino Borgatello" de Punta Arenas donde se conserva un ejemplar de la especie. No es improbable que, asimismo, fabricaran otros objetos sencillos de uso corriente, a la manera que posteriormente se ha conocido entre la gente de campo.

Por fin, hay que mencionar el uso de crines de caballo como cuerdas en el arco musical, a lo menos, pues las diligentes chinas pudieron encontrarles quizá alguna otra aplicación que nos es desconocida.

f) Cuero

Esta era, lejos, la materia prima más usada por los aónikenk en sus trabajos artesanales pues, de un modo u otro, integraba en parte principal o accesoria diferentes piezas del mobiliario e instrumental indígena.

Se empleaba toda clase de pieles: de guanaco, puma, zorros, gatos montés y de pampa, zorrino, caballo, vacuno e inclusive, para algunos efectos, el cuero del avestruz.

Fuera de toda duda la pieza más conocida fabricada con este material era el *kai* o quillango, cuya importancia en el vestido y como producto de comercio justifica una descripción detallada en lo que se refiere a su confección.

Desde luego debe puntualizarse que cuando se utilizaban pieles de guanaco como materia prima -que era lo más común- éstas debían ser o de guanaco nonato o de una cría no mayor de dos meses, siendo preferidas las primeras como de calidad óptima. También eran valorados los quillangos confeccionados con cueros de gato montés o de chingue, aunque eran menos comunes que los de piel de guanaco, estando generalmente destinados

[30] Cfr. *Hombres del Sur*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago 1987, figura de pág. 58.

al comercio con terceros [31]. En tiempo histórico más reciente, ya entrado el siglo XX se usaron ocasionalmente cueros de vacunos como sucedáneo de los cueros de guanaco.

Para la descripción más completa y precisa del proceso de fabricación recurrimos a los testimonios fidedignos de Radburne y Musters, y de manera complementaria a los de Bourne, Ibar y Hatcher.

Todo principiaba con la cesárea de las guanacas al fin de la cacería, si de fetos se trataba, y del inmediato descueramiento de las crías, nonatas o nacidas, hecho lo cual los cazadores doblaban cada piel a lo largo del lomo, con el lado del pelo hacia afuera, y las entregaban rápidamente a las mujeres, quienes las extendían sobre el suelo. En seguida hacían agujeros en los bordes y clavaban estacas de madera de calafate (52 según Radburne) en todo el contorno, dejando el cuero bien estirado y de manera pareja.

Una vez secas las pieles, se las recogía y se realizaba el raspado para quitarles la grasa, tarea hecha con raspadores de pedernal, ágata u obsidiana desde tiempos antiguos hasta las primeras décadas o mediados del siglo XIX, y posteriormente con raspadores de vidrio, que resultaban más eficaces porque permitían un fácil reafilado y porque la materia prima para su elaboración estaba a mano. En esta fase, al desgrasado seguía un trabajo de raspado más acabado a modo de pulimento del cuero mediante el uso de una piedra porosa, como esmeril, rociando con agua para facilitar la operación, como lo observara Bourne. Concluida esta labor, los cueros se untaban con una pasta hecha con hígado de avestruz o de yegua y grasa o agua; luego eran puestos a secar y blanquear.

Conseguido el grado de sequedad y blancura deseado, las pieles se sobaban para ablandarlas y dejarlas bien flexibles. Entonces se recortaban los bordes según una modalidad tradicional, con un cuchillo bien afilado, haciendo inflexiones o muescas que combinaran de modo invertido unas con otras (cabezas con colas), en un verdadero patrón de corte y confección llamado "cola de paloma". Con trece pieles así recortadas se tenía una gran capa cuadrangular (Figs. 56a y 56b).

Cuando se empleaba cuero de vacuno, la capa se armaba con seis trozos rectangulares de aproximadamente 60 x 70 centíme-tros, además de tiras perimetrales de 12 a 15 centímetros de ancho y longitud variable (Figs. 57a y 57b).

Hasta esta fase del proceso, normalmente habían trabajado una o a veces dos mujeres, pero para la costura podían intervenir varias, entre cuatro o seis según Musters. Esta faena era muy importante y demostraba la maestría femenina, que Ibar describió así: "Con un delgado punzón [de hueso o hierro] abren un diminuto agujero en los cueros después de haber pintado sus bordes i por él pasan la punta del hilo [tendón] "(1878:51); agregando Radburne que "ellas siempre cosían afuera del cuerpo, más que hacia adentro como lo hacemos nosotros" (1936:302).

Las costureras indias amén de hacendosas, eran rápidas y limpias en su trabajo, y por cierto con delicada prolijidad, haciendo de esta particular faena una obra maestra que luego de concluida era completada con el roce a presión de un hueso o una piedra planos para aplastar y alisar la costura. Tal era la maestría de esta operación que, como lo ha recogido la tradición, para su mejor calificación debía ponérsela a contraluz, siendo común

[31] El gato montés (*Felis geoffroyi*) era una pieza de captura ocasional por ser escaso y bravío; en cuanto al zorrino, si bien más abundante y más fácil de cazar, se requerían 52 pieles por quillango lo que exigía un esfuerzo cinegético fuera de lo común.

Fig. 56 a.- Kai o quillango aónikenk, parte exterior pintada y decorada. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

Fig. 56 b.- Quillango aónikenk de pieles de guanaco, parte interior. Obsérvese la disposición de las pieles para la costura. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

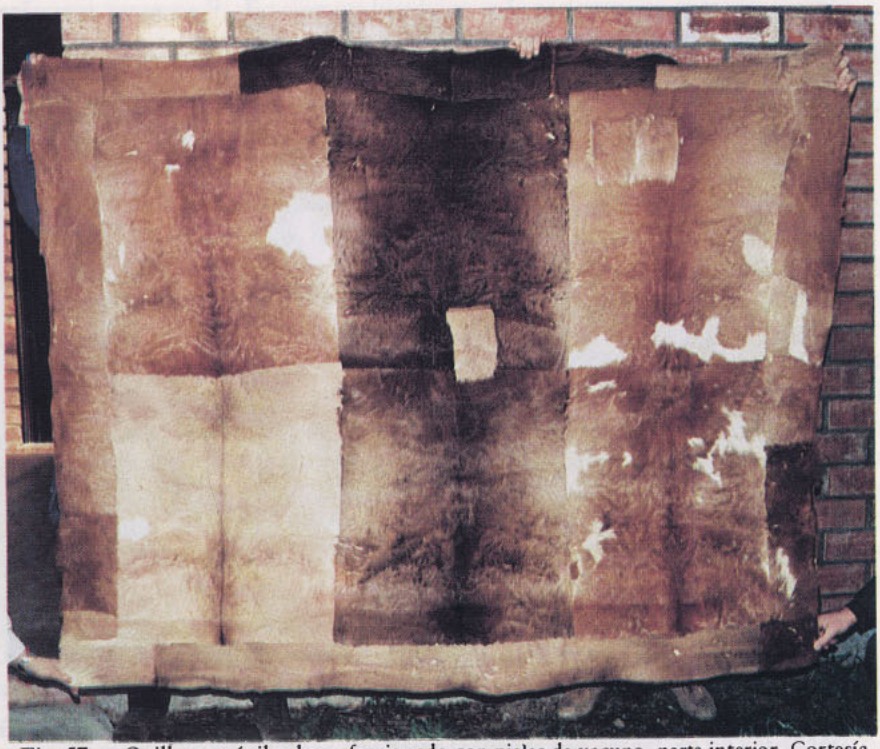


Fig. 57 a.- Quillango aónikenk confeccionado con pieles de vacuno, parte interior. Cortesía Sr. Bedrich Magas, Punta Arenas.

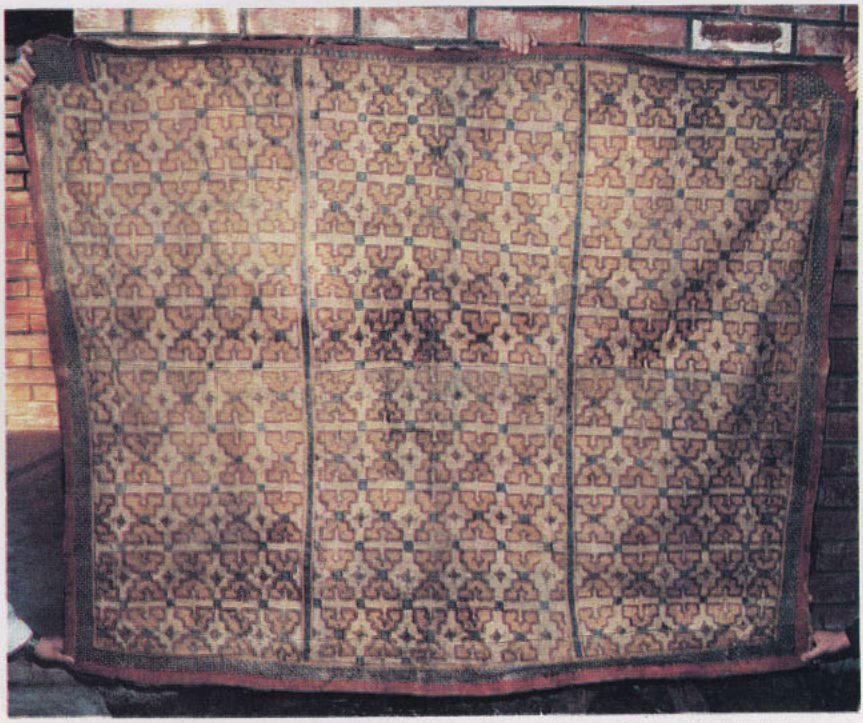


Fig. 57 b.- Id. parte exterior pintada. Cortesía Sr. Bedrich Magas, Punta Arenas.

que la costura no dejara traslucir lo mínimo [32].

Musters añade datos complementarios: "Cuando la manta es grande no se la cose toda de una vez; así que la mitad está concluida, se la estaquilla y se le aplica la pintura de la manera siguiente: se humedece un poco la superficie; luego, cada una de las mujeres toma una pastilla, o pedazo de ocre colorado, si éste va a ser el color del fondo, y mojándolo aplican la pintura con un gran cuidado [...]. Una vez terminado el fondo, se pinta con la mayor precisión el dibujo de motitas negras y rayas azules y amarillas; en lo que las mujeres trabajan todo el día con la perseverancia más asidua. Concluido esto, se pone a secar la piel durante una noche y se termina debidamente la otra mitad y las alas que sirven de mangas; después se junta todo, y una vez terminado el trabajo, la piel representa una superficie compacta" (1964:247). Una vez terminada la pieza, esta presentaba comúnmente una forma más rectangular que cuadrada, con medidas variables que iban entre 1,60 y 1,80, y 1,80 y 2 metros como promedio.

No obstante lo aseverado por el explorador inglés, la decoración pictórica podía hacerse también antes de coser las pieles, como se advierte por el testimonio gráfico que esa labor dejara Hatcher (1903: fig. 42).

Por otra parte, las "alas" que menciona aquél, eran unos agregados de cuero de forma aproximadamente triangular, que reforzaban dos de las puntas que habrían de ser unidas por el tupo, probablemente para impedir un fácil desgarro durante el uso de la prenda.

Respecto de la decoración, volveremos más adelante sobre el punto, con mayor detalle. Basta por ahora mencionar que la pintura de un manto seguía normalmente dos patrones: uno, en que el diseño elegido ocupaba la totalidad del espacio, repitién-dose regularmente, cambiando en la parte de los bordes en que las guardas tenían un diseño distinto pero diferenciándose a su vez entre sí la superior de las otras tres; y otro, en que el motivo ornamental del interior se distribuía en tres campos iguales separados por una banda angosta de distinto motivo pictórico. En este caso las guardas laterales seguían el orden pictórico ya descrito para el anterior.

Radburne proporciona un dato novedoso sobre el uso de algunos trozos sobrantes luego de realizada la operación de recorte de los cueros destinados al quillango: "Guardan las pequeñas piezas cuadradas color pizarra oscuro de la cabeza del guanaco y las confeccionan en capas cuadriculadas, alternando los pedazos pizarra con blancos cortados de la barriga. Estas se consideran muy hermosas, aunque se rajan fácilmente. Generalmente las canjean o dejan a las chinas jóvenes usarlas en una fiesta" (1936:166).

Este mismo informante, que con sus datos etnohistóricos iguala, si no supera en algunos aspectos, al afamado Musters, da cuenta del rendimiento productivo que en la época tardía podía obtenerse de la combinada faena cinegético-artesanal, y que ciertamente es una información muy ilustrativa: "No era raro para los indios ayudarse entre sí. Algunos de ellos eran pobres, esto es, tenían pocos caballos propios y apreciaban tener trabajo de aquellos que podían pagarles algo. Las chinas también iban a otros toldos a ayudar, si no tenían trabajo en el propio o si necesitaban abastecimientos que no podían proporcionarse.

"A menudo en los toldos, como el de Mulato y de algunos de los otros indios ricos

[32] Mario Echeverría Baleta, *"Kai-Ajnun. El milenario arte de los quillangos pintados"*, Río Gallegos, 1991, pág. 11. Este autor proporciona antecedentes adicionales sobre la confección de estas prendas, a base de los dichos de los descendientes actuales de los aónikenk, así como sobre los motivos, coloridos y significación de la decoración.

que cazaban muchas pieles de guanaco, se tenía ayuda de otras chinas de otros toldos que eran más pobres. Estas chinas ayudaban a raspar y sobar las pieles. Este es del mayor trabajo para hacer carpas y generalmente es hecho por las chinas más viejas, mientras que las jóvenes generalmente las cosen. En la tarde cuando se van les dan una taza de yerba o media taza de azúcar por su trabajo. En algunos toldos que tienen muchos caballos hay bastante ayuda en la estación de los [guanacos] chicos, por jóvenes que no tienen caballos para cazar. Les pagan poco por esto. En los días en que yo estaba con ellos algunos de los toldos producían tanto como sesenta capas, setecientas noventa pieles. Los pobres *chunkes* aman la caza y con poca paga y el uso de los rápidos y buenos caballos, no se arrepienten de tener que trabajar para otros" (1936:274).

Por cierto, el trabajo artesanal de la mujer aónikenk no se agotaba con la obra magistral descrita. El inventario de sus trabajos debe incluir la confección de la gran capa cobertora del toldo, pieza mucho menos elaborada que aquélla; asimismo la de su vesta íntima, hecha con pieles delicadamente sobadas, y toda una gama de bolsas y carteras, desde algunas alforjas de apreciable tamaño hasta pequeños estuches para guardar sus espejos, especies que se confeccionaban con cueros de guanaco o de caballo, amén de avestruz (cogote) en el caso de bolsitas.

Su industria comprendía igualmente cinturones, cintillos o vinchas de cuero y bases del mismo material para ornamentos corporales que se tachonaban con cupulitas de bronce o se bordaban con mostacilla, obteniéndose piezas muy ornamentadas y de alto valor. Es probable, también, que ellas mismas fabricasen sus botas de potro y las de los niños, como lo hacían los varones con las suyas, a menos que a éstos correspondiera la responsabilidad entera de esta clase de manufactura. Este tipo de calzado, ya se ha dicho, se hacía con los corvejones del caballo, que luego de cortados a la medida deseada, eran raspados y sobados, diferenciándose los propios de los hombres de aquellos de las mujeres en la forma en que llevaban cosidas las puntas.

Mención particular merece la fabricación de otra pieza mencionada al pasar por los distintos informantes, pero que, en lo tocante a su decoración era tan importante como el quillango: se trata del cuero, de caballo o vacuno, utilizado en el toldo como separador de ambientes, como cama y además como "baúl"para guardar diversos artículos personales o familiares. Sin embargo de esos fines prácticos, este cuero tuvo otros más trascendente cual era el de servir de mortaja funeraria, como lo menciona especialmente Schmid (1964:182) y lo ha confirmado la arqueología con el hallazgo del enterratorio de Cerro Johnny (Estancia "Brazo Norte", Magallanes), en que el cuerpo estaba envuelto con un cuero pintado, al parecer de vacuno.

Respecto de la forma de elaboración de esta pieza no se dispone información, pero, por analogía puede inferirse que el procedimiento no difería mucho del empleado con un cuero de guanaco. Primero se estaqueaba para secarlo, luego se desgrasaba y raspaba cuidadosamente y se "cuadraba" la pieza, eliminándose las partes de las patas, pero dejándose la correspondiente al pescuezo, detalle que la diferenciaba del quillango, además de ser de un solo cuero. Por fin se la decoraba con tanto arte como sucedía con aquella gran manta [33]. La decoración de esta pieza se ceñía por lo común a la primera variante-tipo descrita para la pintura de los mantos (Fig. 58).

[33] Para la descripción de esta pieza se han considerado las que se conservan en el Museo de la Plata y en el Museum für Völkerkunde de Berlín. Como referencia de tamaño, señalamos que una de las pertenecientes a esta última entidad (VC2251) tiene las siguientes medidas: longitud parte central, 1,84 m; costados, 1,34 m, ancho, 1,54 m.

Fig. 58.- Cuero de caballo pintado. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

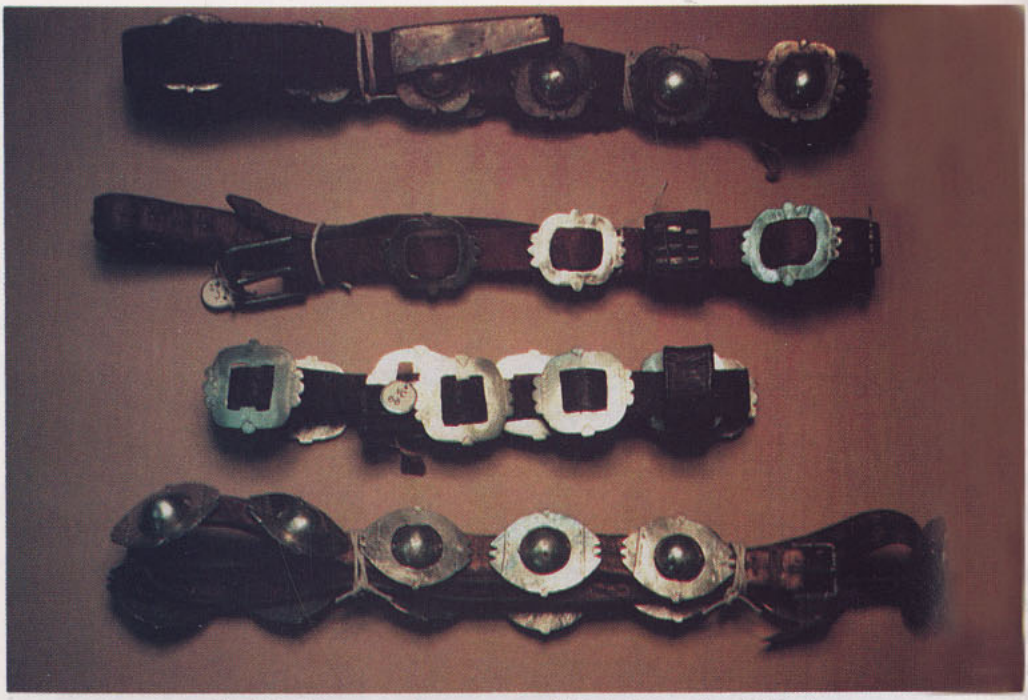


Fig. 59.- Cinturones de cuero y metal fabricados por los aónikenk.
Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

Fig. 60.- Sonajeros aónikenk, elaborados con cuero. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

La artesanía masculina en cuero comprendía naturalmente la fabricación de las botas de potro, el cordaje y los forros para las boleadoras, los arreos de montar, los lazos, además de las ya varias veces mentadas bolsas para almacenar la grasa comestible. Incluso es posible que mientras estuvieron en uso las armaduras de cuero, los aónikenk aprendieran de los indios de Norpatagonia y Neuquenia a confeccionarlas, pero no posee referencia alguna que permita afirmarlo como una actividad efectiva.

Por cierto, donde los hombres ponían toda su dedicación era en la elaboración de los arreos, faena en la que se consagrarían como artesanos consumados.

De su labor correspondiente en el período tardío dejó detallada e inmejorable relación James Radburne. Así, respecto de las cuerdas de las boleadoras, éste puntualiza que "Las sogas o lo que usan para unir estas dos piedras, se hace de angostas tiras de cuero de yegua ablandadas a mano y luego torcidas, en una torsión doble. Primero tuercen cada tira y luego las dos juntas. La piedra redonda se cubre con cuero crudo de yegua, con las sogas ensartadas a través de pequeños agujeros en el borde de la pieza de cuero luego que es cortada del tamaño que necesitan. Después se estira apretado. Esto forma un pequeño saco. Ponen la piedra en él y lo estiran, y cuando se seca queda bastante redondo ya que el cuero mientras se seca va siendo martillado, de manera que no queden arrugas cuando está bastante seco. La otra bola, o la que llaman la manija (este es el nombre de la bola que se mantiene en la mano), se cubre con la pieza de piel que sacan del corvejón de la pata de guanaco. Esta pieza de cuero es naturalmente como un pequeño saco y cubre bien la bola que hacen similar a la forma de un huevo. El otro extremo de la soga es enhebrado a través de pequeños agujeros hechos en el borde de esta pieza de cuero y apretado de la misma manera que la bola redonda y dejado secar igual. Continúan golpeando ésta más que la otra de manera que quede buena y suave para salir de la mano cuando la dejan ir. Las piedras deben estar correctamente equilibradas, la manija un poco más liviana que la bola redonda. Los indios son expertos en lograr este equilibrio ya que éste hace que las bolas vayan derecho y giren correctamente. Ciertamente, si la bola redonda es mucho más pesada que la manija, arrastraría a la liviana como una cola y sería mucho más fácil errar al avestruz..."[...] Las boleadoras para potrillos, yeguas o caballos mansos se llaman potreras. Se hacen diferentemente que las bolas de piedra, ya que una de piedra puede quebrar la pata de un caballo. Para esto a veces usan ripio de pizarra si no tienen otra cosa, pero, por regla general, si tienen una olla vieja de fierro rota la rompen en pedazos muy pequeños y hacen sus bolas con esto. Estas se hacen un poco más cortas que las para guanaco. Estas boleadoras se hacen distintas a las otras. Los pequeños pedazos de fierro roto se amarran primero en un trapo hasta que estén bien equilibrados. Después un pequeño pedazo de cuero de yegua se moja y se estira, dejándolo secar. La siguiente cubierta se hace de cuero de pescuezo de guanaco. Usan el cuero de pescuezo de guanaco porque este es más grueso y no se estira y mantiene su forma una vez que está seco. Para las potreras cosen el cuero alrededor de las bolas y dejan arriba un ojo donde amarrar las sogas, y después esto se cose y se deja secar, entonces pone la tercera y última cubierta. Esta se pone con pequeños agujeros perforados en el borde, después de cortar a medida la pieza de cuero delgado. Luego pasan una tira muy delgada de cuero, o lo que ellos llaman lonco, a través de los agujeros y lo aprietan. Esto mantiene la otra costura que está abajo. Estas boleadoras pueden también ser usadas para guanaco" (1936:274-276).

En cuanto a la fabricación de lazos, los ojos del interesado Radburne registraron la operación correspondiente con tanto detalle como el de las boleadoras: "Casi todos los lazos se hacían del pescuezo del guanaco hembra, ya que el del macho es mucho más grueso

y también es disparejo y lleno de cicatrices de las peleas ya que se muerden mucho unos a otros. Para hacer un lazo uno necesita ocho pescuezos. Por lo general se trenza todo de seis hebras, excepto la parte a una braza de la argolla, que es de ocho hebras. Esta se hace más fuerte de manera que el lazo sea más pesado en ese extremo y pueda lanzarse mejor al lacear. También esa parte del lazo tiene mayor uso con la argolla corriendo en ella, por lo que necesita ser algo más fuerte. Para el extremo donde va la argolla y en el otro que se usa para abotonarlo a la cincha se lacea, se necesitan dos pescuezos y los otros seis dan cada uno una tira de cuero del largo del lazo.

"Da mucho trabajo hacer estos lazos. Primero hay que matar los ocho guanacos y sacarles el pescuezo. Después se deben pelar y sobarlos a mano, lo que lleva bastante tiempo. Después se cortan las tiras o tientos, lo que es también un largo trabajo y uno debe tener mucho cuidado en que el cuchillo no resbale, sino se puede echar a perder un pescuezo. Este se saca como una manga y uno corta en espiral de manera de obtener una larga tira de cada uno. Después de cortar la tira, cada una debe ser emparejada y los bordes exteriores, suavizados. Cuando se ha hecho todo esto ellos comienzan a trenzar. Son muy cuidadosos en esto, de manera que los tientos calcen bien en su lugar. Usan hígado de avestruz o de yegua, que primero asan, después lo golpean y lo mezclan con agua. Usan esto a medida que trenzan. Si no terminan de trenzar en un día, ponen la pasta sobre todo esto. Por lo general les toma tres o cuatro días. Son muy cuidadosos en envolver bien el lazo para que no se seque cuando lo guardan, ya que el trenzado resultará desparejo. Estos lazos se ven muy bonitos cuando están terminados y generalmente se usan para enlazar de a caballo en campo abierto y no en un corral, ya que al ponerlo al rededor de un poste pronto se cortarían los tientos. Son muy firmes y es muy agradable lacear con ellos. Por lo general los hacen del largo de diez brazas o más y los tehuelches lacean y capturan a todo su largo casi todo el tiempo" (1936:301-302).

No puede dudarse tras esta lectura que después de este concienzudo trabajo artesanal se tenía una sencilla obra maestra.

Otras piezas de los arreos, como las cinchas incluían bandas anchas de cuero, decoradas con recortes interiores en forma de triángulos, en cuyos extremos se cosían argollas de hierro o bronce. Las tiras de la cincha se hacían con cuerdas delgadas bien trenzadas.

La manufactura masculina comprendía asimismo los cinturones y vainas para cuchillos, los naipes, y el tambor, los sonajeros y la banda de cuero con campanillas de bronce empleados en los bailes ceremoniales.

Los cinturones se fabricaban al parecer con cuero de guanaco adulto, bien raspado y sobado. Por lo común eran angostos y se decoraban profusamente con hebillas intercaladas y cazoletas cosidas, lo que los hacía muy llamativos. Por lo común la punta del cinturón era revestida con una planchuela metálica de forma triangular, decorada con incisiones punteadas. Las hebillas ornamentales eran de fabricación indígena, pero la hebilla propiamente tal era siempre de fabricación industrial y obtenida por intercambio. Otros cinturones eran algo más anchos, aunque igualmente angostos en los extremos, y se cubrían completamente con cupulitas o tachones de bronce (Fig. 59).

Las vainas de los cuchillos se fabricaban siguiendo el modelo gaucho, con cuero de vacuno, y también se adornaban con placas y tachones metálicos.

Los naipes, quizá las piezas más preciadas del uso lúdico aónikenk se hacían con cuero de caballo, bien desgrasado, estirado y seco hasta endurecer. Las cartas se recortaban con un cuchillo afilado, en forma rectangular y con un tamaño promedio de 8 x 5

centímetros, y luego se pintaban con figuras convencionales cuya descripción se hará más adelante al tratar sobre los juegos indígenas.

El tambor se fabricaba con un cuero bien limpio y sobado, que se ponía húmedo sobre una vasija de madera de fagácea, de forma semi esférica, cubriendo esta pieza completamente, cosiéndose el cuero en su base. Al secarse, se encogía y endurecía, quedando a punto para su empleo como instrumento de percusión. En su forma se asemejaba al kultrun mapuche, en el que evidentemente se inspiraba, aunque era más tosco y sin decoración pictórica alguna. Este instrumento se tocaba con dos palillos livianos.

La banda que se terciaban en el dorso los danzarines se confeccionaba con un cuero de ancho regular (unos 4 centímetros), bien raspado y decorado interiormente con recortes triangulares, semejantes a los de la faja de la cincha. A esta pieza se le cosían sonajeros de bronce redondos, de fabricación industrial, que tintineaban al compás de los movimientos del que bailaba.

En cuanto a los sonajeros tradicionales, estos se fabricaban igualmente con un trozo rectangular de cuero limpio y crudo que se extendía en torno a un molde tubular, tal vez metálico (de entre 15 a 18 cms. de largo), en cuyo interior se ponían piedrecitas. La parte sobrante, más larga, de unos 12 a 15 cms., se apretaba desde la base tubular, tal vez amarrándola con tientos hasta que se secaba y endurecía, sirviendo como mango. El otro extremo era cosido con tientos que se dejaban largos, a manera de ornato [34] (Fig. 60).

g) Lana

Una de las consecuencias culturales y económicas más notables que derivaron del uso ecuestre fue el conocimiento que tuvieron las mujeres aónikenk del tejido y el subsecuente aprendizaje de la técnica de elaboración, de origen pampeano según María Delia Millán de Palavecino (1963:424), pero que también podría ser mapuche.

Aunque no se conoce a ciencia cierta la época en que esta actividad arribó al extremo meridional de la Patagonia, se sabe que para 1834 estaba vigente, como lo comprobaron los misioneros Arms y Coan, los primeros en dar cuenta de la misma. Conocido como es el telar, cabe describir la forma de trabajo según los mismos la vieran: "La tejedora se sienta delante de este telar con la trama envuelta en un palo en vez de palillo, y una punta atada a una pluma de avestruz en vez de lanzadera. Preparada de este modo, divide el urdiembre introduciendo un palo de cerca de pie y medio de largo entre los hilos, y antes de sacarlo mete la lanzadera de pluma por el espacio, y de este modo introduce la trama, el palo ahora sirve de caña para apretar y colocar la trama en su lugar. Acabado esto se saca el palo y se divide otra porción del urdiembre del mismo modo, y así se introduce de un estremo a otro la obra de la trama, y se continúa el mismo proceder hasta que concluye la jerga. El hilo es teñido de diferentes colores, y hacen las jergas con muchos dibujos curiosos y de gusto; pero la operación es muy lenta -requiriéndose cerca de dos semanas para concluir una de estas jergas: de consiguiente son muy escasas y nunca he visto media docena de ellas reunidas-. Las que se hallan, se usan por lo general para enjaezar los caballos de los grandes" (1939:147, 148)

Aunque inicialmente no disponían más que de la escasa lana que podían obtener del guanaco, arrancándola de las piezas muertas, no puede descartarse que en su trato con otras

[34] La descripción de estas piezas se ha hecho sobre la base de las observadas en la Colección Jorge Schythe del Museum für Völkerkunde.

etnias consiguieran lana de oveja para sus trabajos. Pero, además, como observara Musters, las indias se dieron maña para tejer con fibras obtenidas de telas deshilachadas adquiridas en las colonias (1964:248). Muy avanzado el período histórico debieron también conseguir lana industrial o de oveja introducida por los colonizadores en cantidad suficiente para sus necesidades. Los tintes debieron basarse en plantas autóctonas (frutos, raíces, cortezas) y también en productos industriales obtenidos de los civilizados, como por ejemplo el añil.

La variedad productiva incluía piezas tales como ponchos y mantas, pero más comunes fueron las fajas de distinto tipo (estribos, vinchas, ligas, tiras de adorno para la cabeza, etc.), cuya calidad llamaba siempre la atención de los observadores.

Titus Coan agregaría más tarde que, sin embargo de demorosa, la destreza de la tejedora india era maravillosa. "Muchos colores y una gran variedad de figuras se hallan diseñadas en la trama. Estas figuras son siempre de buen gusto y muestran el ingenio natural de la artesana. ¿Dónde estos salvajes obtuvieron esta habilidad y gusto?" (1880:194). La respuesta la insinuó el propio misionero: en la genialidad de la etnia. (Figs. 37 y 38).

Ciertamente con la atractiva simplicidad decorativa, como con su pericia en el trabajo, las mujeres aónikenk demostrarían a sus contemporáneos y a la posteridad la maestría alcanzada en el tejido artesanal con medios muy rústicos.

h) Telas

Tardíamente en su vigencia histórica las mujeres aónikenk añadieron a su uso cotidiano las variadas telas que adquirían en el trato con los colonos y con los comerciantes que llegaban hasta los aduares indígenas, como materia prima para sus trabajos manuales. La mención la justificamos por su sola utilización, pues no se sabe que hayan aprendido a cortar según patrones y a coser a la manera de las modistas -lo que no es improbable que ocurriera entrado el siglo XX, siquiera de forma excepcional-, aunque sí debieron hacer confecciones simples adaptando a la tela lo que hacían con las pieles, v.gr. los mantos con que solían cubrirse en reemplazo del (o aun usando) el quillango, o bien confeccionando fundas para cojines, mantas de montura y otras formas por el estilo.

i) Metal

De todas las formas en que los aónikenk pusieron de manifiesto su habilidad manual, quizá ninguna fue, a nuestro juicio, tan sorprendente -no obstante su rusticidad- que la evidenciada en el trabajo con los metales. Ello, tal vez, porque esta faena era absolutamente ajena a su tradición y nivel cultural.

Ya se ha dicho que los indígenas meridionales conocieron los metales al tiempo mismo de establecer los primeros contactos con los europeos. Pero sin embargo de maravillarse a su vista y disponer de artículos metálicos desde temprana época, debieron pasar casi tres siglos antes que aprendieran a emplearlos como materia prima, moldeándolos por sí mismos para hacer con ellos sus propias creaciones.

Si tomamos la aseveración de Fitz Roy en cuanto que los aónikenk no trabajaban los metales como la expresión de una realidad (1933, III:200), esto significa que la artesanía en metal debió ser posterior a su relación con los hidrógrafos, pero no mucho, pues ya los misioneros Coan y Arms observaron en los indígenas los rudimentos de la actividad.

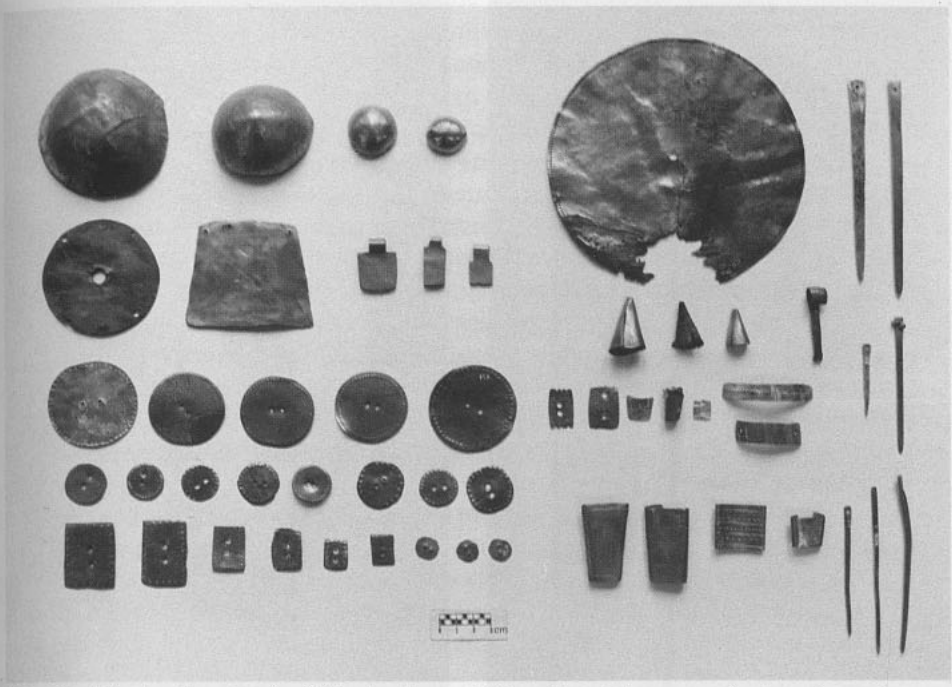


Fig. 61.- Muestra de artesanía aónikenk sobre metal (cazoletas, botones, pendientes, pinzas, discos y láminas de ornato, tupus y pendeloques) recogidos en yacimientos arqueológicos. Colección de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

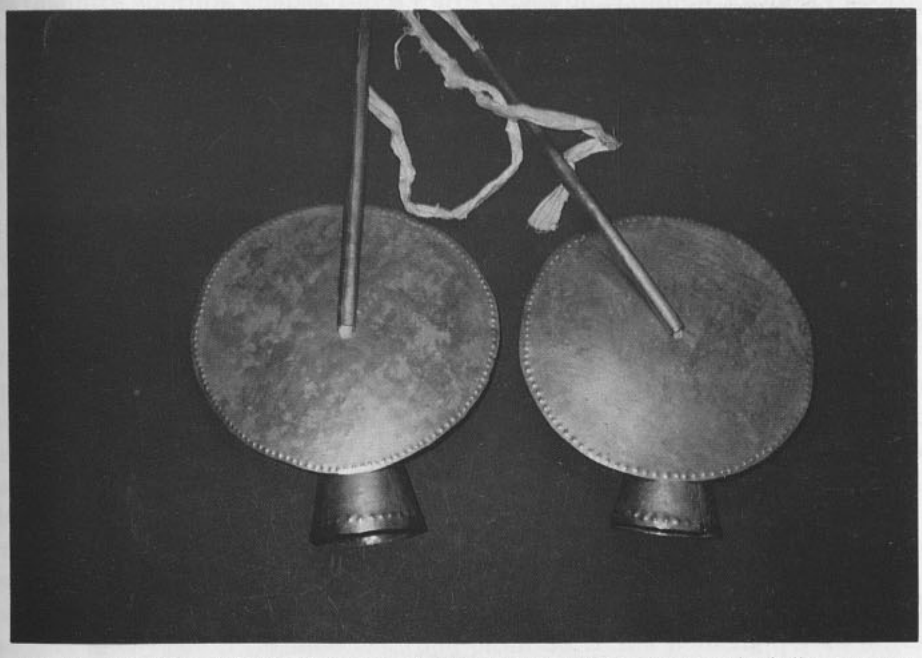


Fig. 62.- Artesanía aónikenk sobre metal: discos y campanas de ornato para el caballo. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

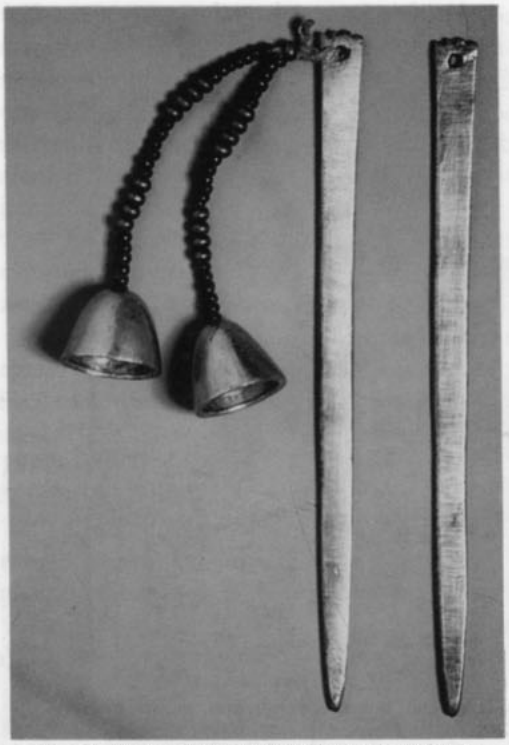


Fig. 63.- Tupus aónikenk fabricados sobre lámina de bronce. El de la izquierda decorado con cuerda de mostacillas y campánula hecha sobre moneda de plata batida. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín

Fig. 64.- Pinza confeccionada sobre lámina de plata, unida a un collar. Cortesía Museum für Volkerkunde, Berlín

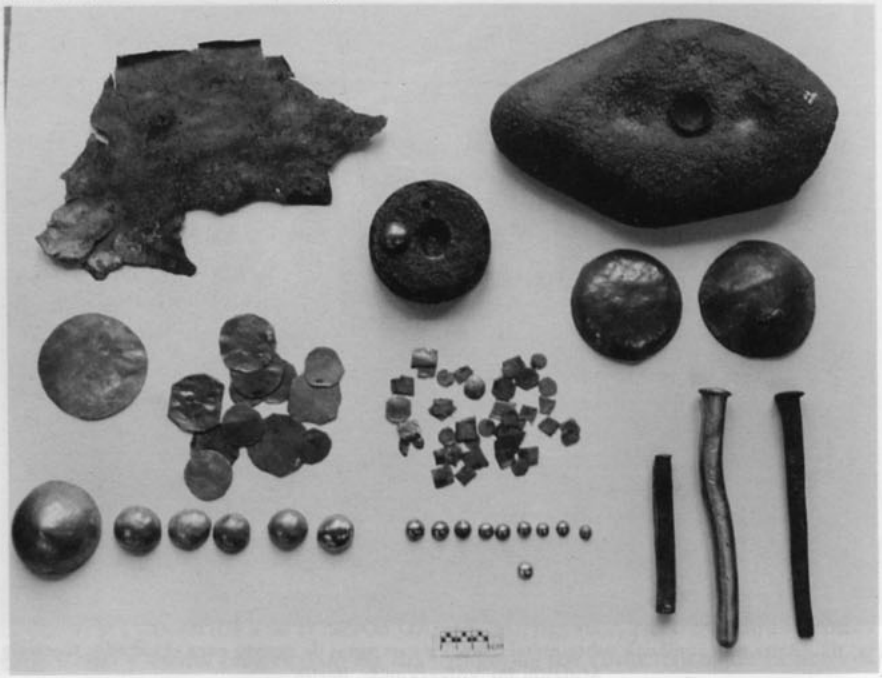


Fig. 65.- Composición que muestra las fases de elaboración de cazoletas de metal (trozo o lámina original -materia prima-, preformas y formas) y las herramientas utilizadas (morteros, de piedra y metal, y machos de hierro y bronce). Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

Ello corresponde a la época en que se intensificó la relación con los navegantes foráneos y por ende se desarrolló la familiarización con las distintas herramientas que aquellos portaban, y que les dejaron bien como regalos o como productos de trueque. Así, poco a poco, conocieron y aprendieron su uso y desarrollaron su ingenio, y entraron al estadio de rudos pero infatigables operarios labradores del metal, como lo comprobaría Bourne durante su forzada permanencia entre los indígenas.

Para entonces ya sabían lo elemental: martillar, moldear, perforar, desgastar y cortar, empleando en parte sus herramientas tradicionales y en parte las de origen extraño. Como materiales utilizaban trozos de hierro, latón, cobre o bronce que obtenían por el trueque con los navegantes o con la recién establecida colonia chilena del estrecho de Magallanes, o que recogían en los naufragios de la costa.

Un buen ejemplo de la capacidad artesanal que para entonces habían alcanzado se tiene en la siguiente descripción de Bourne: "Para hacer un cuchillo, ellos toman un pedazo de zuncho de hierro de alguna forma practicable y martillan sobre él hasta obtener su adelgazamiento. Sus golpes no son lo suficiente para el efecto; pero mantienen un constante tap, tap, tap, hora tras hora, hasta que él esté aplanado al grosor y dimensiones requeridos. Entonces se desgasta en una piedra de afilar hasta obtener filo..." (1853:97).

Pero según corrió el tiempo, los aónikenk se fueron haciendo más diestros en el trabajo, manejando bien las herramientas y dándose maña para crear formas con ellas. Su adelanto llamó la atención de Musters y antes que él, en 1863, el explorador chileno Cox se enteró en la lejana Neuquenia de la fama que tenían los artesanos australes entre los manzaneros del Limay (1863:165).

En efecto, desde mucho antes los indígenas fabricaban botones pequeños y grandes, redondos y cuadrados; campánulas, tachones o cazoletas de distintos tamaños, pinzas para arrancarse el vello, hebillas de toda clase, discos y piezas laminares cuadradas o piramidales para distintos adornos, chapas, tupos y aros de distintas formas; cánulas y adornos lisos, recortados o punteados para pipas, puntas de vainas y de cinturones; collares, bolas, cuchillos, azuelas, etc. etc., trabajando sobre bronce, cobre, plata, estaño o hierro y a veces con rara maestría. Las piezas enumeradas y otras no fueron por cierto meras reproducciones de modelos tenidos a la vista, sino también en algunos casos creaciones genuinas, por innovación, modificación o inventiva de los propios artesanos (Figs. 61- 64).

De tantas piezas, los hallazgos arqueológicos, especialmente aquellos realizados en los distintos sitios próximos a la costa del estrecho de Magallanes, han entregado suficiente información como para reconstruir paso a paso la elaboración de una de las más sencillas y comunes: las cazoletas de bronce (o de plata).

El artesano, si disponía de un trozo o lámina liso del metal (si no, lo aplanaba previamente), recortaba en él con tijeras un disco lo más redondo posible y del tamaño requerido. Si la lámina era muy gruesa o dura, se la cortaba con la ayuda de un formón o cincel. Luego, se ponía el disco sobre un hueco *ad hoc* en un pie de mortero de piedra (que a veces podía ser de fierro, como una pesa de balanza adaptada para el efecto) y se golpeaba sobre él con un macho de bronce, cobre o de fierro, girando la pieza en la medida que iba cobrando la forma semiesférica deseada, para dejarla pareja. Concluida esta fase, se tomaba otro disco y se repetía el proceso tantas veces como podía ser necesario. Posteriormente el mismo u otro artesano pulía cuidadosamente la cara exterior para alisarla si había quedado alguna imperfección, y para abrillantarla, usándose en el primer caso una lima y en el segundo caso una pasta de arcilla húmeda que es un excelente abrasivo. Finalmente se practicaban con un clavo o punzón de hierro dos agujeros en el

borde de la cazoleta, opuestos diametralmente, para su ulterior costura a la prenda que habría de ser portadora de la pieza.

De este trabajo, que produjo millares de cazoletas de distinto tamaño, se han encontrado no sólo las diversas herramientas que en el mismo se utilizaron (tijeras, formones, machos, morteros), sino también los trozos sobrantes del recorte circular de las piezas e incluso restos de las limaduras de bronce originadas en el roce de las mismas con las paredes del hueco-molde durante los golpes formativos [35] (Fig. 65).

Aunque aprendieron a templar a fuego el metal, para moldearlo mejor -lo que hacían con las monedas de plata que conseguían- no consta que hayan conocido la técnica de la soldadura, por lo que debe suponerse con fundamento que los trabajos de este carácter que se observan en algunos conjuntos, v.gr. collares, pudieron haber sido hechos por orfebres en las colonias. Para unir piezas o partes entre sí los indígenas usaron la técnica del remache. Aprendieron también a derretir el plomo, el que usaban para fabricar las balas de sus mosquetes antes que poseyeran armas más modernas. Algunos de los indígenas resultaron ser especialistas en el labrado de la plata, como aquel nombrado el Zurdo, y otro conocido como Pedro el Platero, citado por Schmid y Musters por su reconocida habilidad artesanal, del mismo modo que el guaicurú Enrique a juicio de Spegazzini.

Pero en este aspecto y sin desecharse *a priori* la posibilidad de tal ejecución debe tenerse presente que muchas de las piezas de plata especialmente complejas, con formas bien elaboradas, que se exhiben en algunos museos (pectorales, aros, etc.), son claramente de fabricación mapuche y no aónikenk. En efecto, es bien sabido que los araucanos poseían conocimientos y técnicas muy avanzados, y aunque no se dude de la atribución dada por razón de pertenencia la misma debería tenerse como originada en el comercio interétnico, y como una expresión de la intensa araucanización que vivieron los pueblos de la Patagonia durante buena parte del siglo XIX, a lo menos hasta que los sucesos bélicos de la Campaña del Desierto cortaron virtualmente toda posibilidad de ulterior relación. Sin embargo de ello, hay constancia de la presencia de mapuches desplazados en zonas del centro y sur de Santa Cruz hacia fines del siglo pasado, con lo que no podría descartarse que algunos de los elementos de ornato que tuvieron los aónikenk tardíos y que han llegado hasta nosotros, fueran adquiridos de estos grupos [36].

Abundando sobre este particular, cabe señalar que Günther Hartmann en su obra referida a la platería mapuche, *Silberschmuck der Araukaner, Chile*, describe entre otras un conjunto de piezas (tupos y aros) pertenecientes a la Colección Jorge Schythe del Museum für Völkerkunde -cuya procedencia aónikenk es indudable por cuanto aquél lo adquirió directamente de los indígenas en Punta Arenas y hay suficiente respaldo documental probatorio-, atribuyéndole una filiación cultural araucana. En este caso, para explicarlo, tanto podría ser que todas esas piezas fueran efectivamente de fabricación mapuche y adquiridas posteriormente por los aónikenk por intercambio; o bien, que si no todas, algunas de ellas a lo menos, fueran de fabricación aónikenk inspirada en aquel modelo, posibilidad por la que nos inclinamos atendido el nivel de evolución artesanal que habrían tenido hacia 1850-60 los indígenas australes.

[35] Cfr. el artículo del autor y A. Prieto "Artesanía aónikenk sobre metal a la luz de hallazgos arqueológicos" (*Ans.Inst.Pat.*, Cs. Ss., vol. 18, Punta Arenas, 1988).

[36] Cfr. Mario Palma Godoy, "Tehuelches Meridionales y Relaciones Interétnicas a fines del siglo XIX (Apuntes para una Etnohistoria Patagónica). *Terceras Jornadas de Historia de Santa Cruz*, Río Gallegos, 1994.

La observación precedente vale para aquellas formas como collares, fabricados con monedas, y cadenillas, estas de indudable procedencia industrial. Pero, repetimos, ello no quita que, excepcionalmente, hubiera podido existir entre los aónikenk algún artesano más habilidoso que los demás.

Este trabajo artesanal no fue privativo de los varones, pues también interesó a las mujeres, como lo pudo observar de manera reiterada James Radburne, quien dejaría constancia de la factura femenina de adornos, broches y otros objetos de plata (1936:136).

Está claro, así, que la manufactura de cualquier tipo de metal interesaba sobremanera a los aónikenk, más todavía si el material era plata. De allí que, reiteramos, no obstante la simplicidad y rusticidad de su trabajo, llegaron a ser unos notables y, a veces, consumados artesanos.

--o--

El extenso detalle que precede resulta sorprendente en comparación al acervo conocido para otros grupos indígenas australes, que ha sido bien estudiado, en especial para yámanas y sélknam, como que la enunciación -que por cierto no puede tenerse como agotadora- se acerca al centenar de formas diferentes, simples y complejas, excluidas aquellas que integraban el conjunto ergológico prístino.

Esta cantidad de productos manuales, la variedad y la habilidad artesanal que muestran las piezas con mayor elaboración, así como el notable arte decorativo mobiliar que se abordará posteriormente, establecen respecto de los aónikenk una ventaja que los distingue culturalmente por sobre los otros pueblos meridionales, y que destaca su inteligencia, capacidad de aprendizaje y sentido creativo.

11.- *Crianza de caballos*

Como se ha escrito en la primera parte de esta obra, los aónikenk, al igual que otros pueblos de la Patagonia oriental, apenas conocieron y valoraron el caballo cobraron por este animal un afecto tal que haría del mismo la pieza más preciada de su menguado patrimonio, tanto como el proverbial sentimiento que los árabes tenían por sus cabalgaduras, según la acertada comparación hecha por Fitz Roy (1933, III:193). En verdad, reiterando lo expresado en páginas precedentes, la vida indígena dependía prácticamente del caballo por lo que significaba para la movilidad, la alimentación, la seguridad y los usos rituales de la comunidad. Qué de extraño podía tener entonces que desde antiguo la manifestación más cabal de la riqueza personal fuera la cantidad de caballos que se poseía.

Tempranamente, pues, los indígenas procuraron el aumento de la masa caballar de la que podían disponer para sus necesidades, al punto que, como se ha visto, ya durante el último tercio del siglo XVIII parecían contar con una gran cantidad de equinos. Tal se mantuvo la tendencia a lo largo del siglo siguiente, bien por el incremento natural, bien por la captura de caballos baguales a partir de la sexta o séptima décadas.

De esa manera, hacia fines de la centuria eran dueños de una hacienda equina de varios millares de cabezas que despertaba la admiración, y no pocas veces la envidia y la codicia de los colonizadores. Como referencia recordemos que cuando Mulato se hallaba establecido en los campos del valle del Zurdo su hacienda personal se estimaba en unos 400 caballos; y si, además, se tiene en cuenta, de acuerdo con Radburne, que el indio pobre tenía pocos caballos, entre 5 y 6 según otro informante, y que la comunidad correspondiente

estaba constituida por a lo menos un centenar de individuos, el conjunto habría tenido alrededor de 1.500 cabezas equinas. Contemporáneamente, el grupo del río Vizcachas poseía una hacienda de semejante cuantía, según se ha visto, en tanto que la tercera agrupación indígena debía tener otro tanto, si no más, a juzgar por el dato de 3.000 caballos y yeguas aportado en 1908 por el explorador Charles W. Furlong. De todo esto, debe inferirse que el pueblo aónikenk poseía hacia fines del siglo XIX una hacienda equina que no debía bajar de 5.000 cabezas y que, probablemente, era significativamente mayor [37].

Está claro que este ganado excedía las necesidades propias de una comunidad que por entonces oscilaba entre 300 y 400 individuos, y que, por lo tanto, aquella masa bastaba por demás para sus distintos requerimientos de movilidad y consumo alimentario, restando un importante excedente cuyo único objeto era el comercio con los colonizadores, quienes sí necesitaban de modo imperioso incrementar sus correspondientes dotaciones según adelantaba y se extendía el proceso de poblamiento y explotación económica del vastísimo erial austral.

Respecto de las características propias del caballo de los indígenas hay variadas opiniones, algunas discordantes entre sí, pero resumiéndolas es posible tener una opinión satisfactoria.

Como ya hemos manifestado antes, por su origen hispano -andaluz- eran caballos de poca alzada, aunque de pecho ancho, a lo menos en lo que se refiere a los que se conocieron en el territorio austral. Su entrecruzamiento genético pudo afectar alguna de sus características originales, en particular en lo tocante a su aspecto, más cercano al de un rocín vulgar que al de un caballo bien conformado, tanto que impresionó desfavorablemente a algunos viajeros del siglo pasado, entre otros al comandante Luiz de Saldanha, de la Armada Imperial del Brasil, que conoció a los aónikenk en una de sus arribadas a Punta Arenas (1882), y que describió a sus cabalgaduras como animales flacos "que son una vergüenza de la noble raza de los Bucéfalos" (1936:49). Ciertamente que había excepciones y ellas se conocieron cuando los indios comenzaron a cruzar su ganado manso con caballos baguales, animales estos apreciados por su mayor tamaño y velocidad, al punto que observadores posteriores, como fue el caso de los ingenieros Bertrand y Contreras, encontraron que la caballada de Papon en Dinamarquero estaba formada en su mayor parte por caballos grandes y hermosos.

Pero, aspecto aparte, los caballos indígenas eran animales veloces para la caza, buenos para trepar y bajar pendientes, y para saltar zanjas, lo que en general los hacía muy adaptados a las características naturales del territorio oriental patagónico. Eran, además, sufridos y resistentes como para soportar el peso de los corpulentos indígenas y las cargas con que éstos los abrumaban; eran por fin mansos y obedientes [38].

Su colorido era variopinto, no siendo escasos los manchados o tobianos, pelaje por el que los patagones tenían especial preferencia (Figs. 66 y 67).

La crianza del ganado caballar fue una actividad asumida responsablemente por los aónikenk, quienes aprendieron la técnica de esos maestros insuperables que eran los indios de las Pampas y Neuquenia, cuyas virtudes fueron magistralmente descritas por José

[37] Como dato de comparación indicamos que en 1896 la Gobernación de Magallanes había registrado una dotación de 8.840 caballares para todo el territorio, de los que 5.673 pertenecían a colonos y estancieros de la parte continental o patagónica.

[38] Cfr. el trabajo del autor y Daniel Quiroz "El uso ecuestre entre los aónikenk", citado.

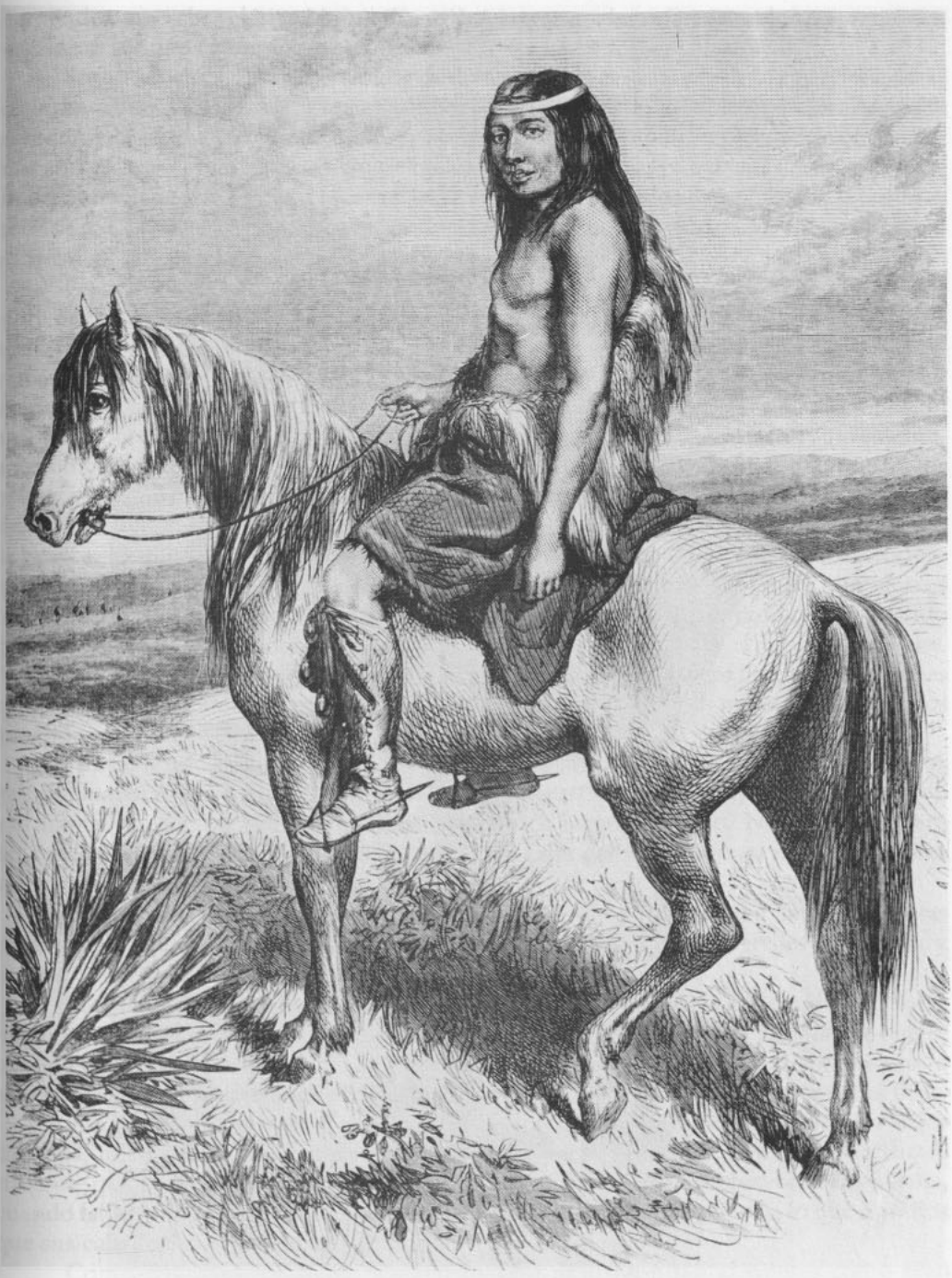


Fig. 66.- Kamilo, indio principal, en bahía Santiago. Grabado publicado por *The Illustrated London News*, 1869

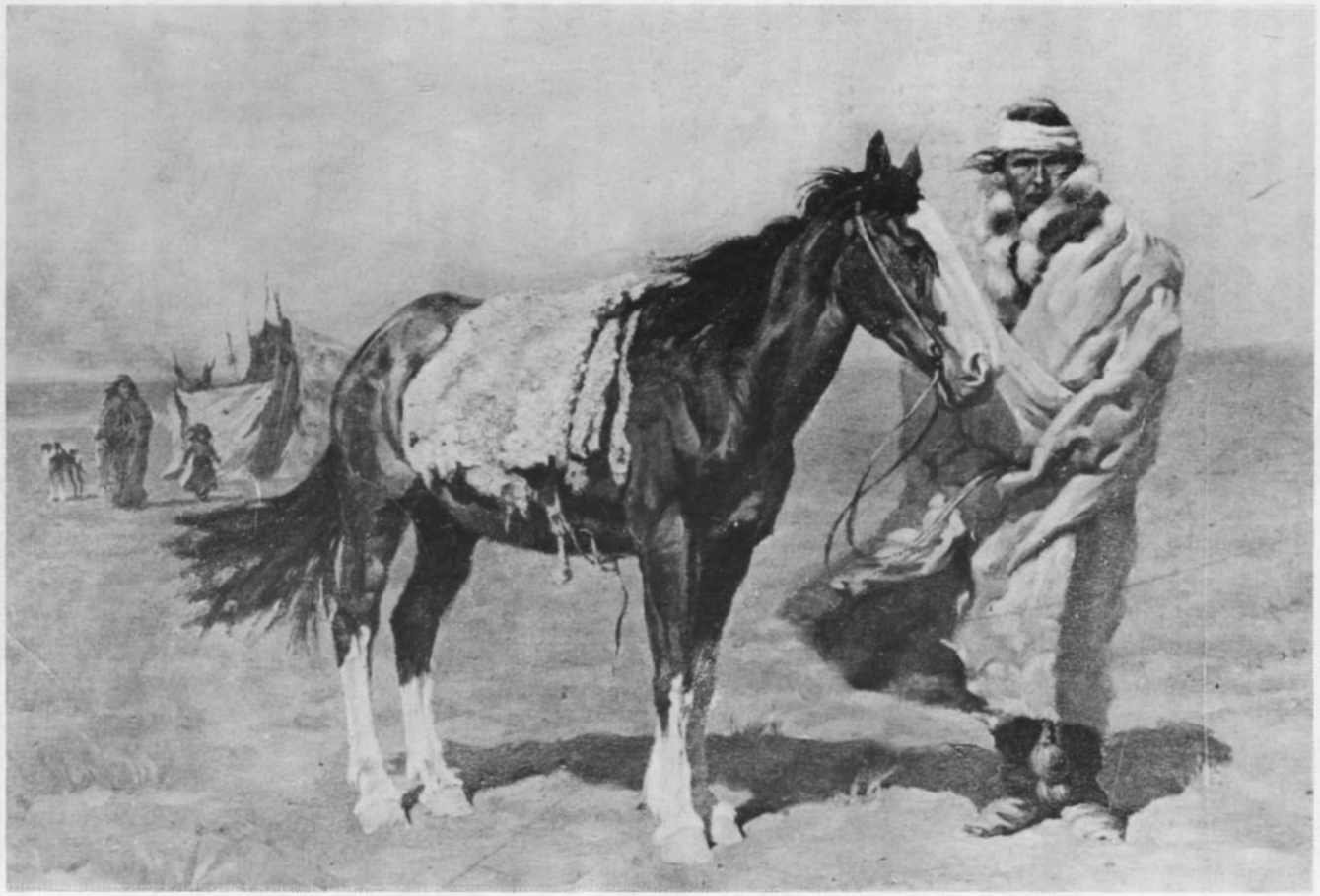


Fig. 67.- Aónikenk junto a su caballo, atrás familia y toldo. Dibujo de Ch. W. Furlong, 1908.

Hernández en su obra clásica *Martín Fierro*[39]. A juzgar por las referencias de los entendidos resultaron ser unos alumnos aventajados.

Según Musters, "la manera india de domar potros es igual a la de los gauchos, pero los indios son más suaves con sus caballos y por consiguiente los doman mejor. Rara vez se ve entre los indios un caballo que no sea perfectamente tranquilo; en verdad, las criaturas más chicas van montadas casi siempre en los caballos de carrera o de más precio, pero si un hombre blanco se acerca a esos caballos, o intenta apresarlos dan muestra de temor o irritación. Realmente, parece que hubiera una especie de vínculo instintivo entre los indios y los caballos" (1964:200).

Pero, nuevamente debemos a un fiel informante y por añadidura entendido en la materia como James Radburne, una noticia pormenorizada sobre la forma en que los aónikenk domaban y enseñaban a sus caballos. Este tenía a los indios como "los mejores y más cariñosos amansadores del mundo. Siempre manoseaban mucho a un caballo, acariciándolo y frotándolo, antes de ensillarlo. Lo mantenían un buen tiempo maneado antes de ponerle un bozal e iban hacia él a intervalos frecuentes y lo frotaban suavemente, acostumbrándolo a ellos, de manera que no tuviesen miedo cuando venían a montarlo por primera vez. Cuando así lo hacían, dejaban al potro ir donde quisiera. Si quería correr, lo dejaban correr. Si quería caminar, no lo urgían a que corriera. Al principio nunca usaban la huasca. Empleaban mucha paciencia, hablando todo el tiempo al animal y haciéndolo girar suavemente. Durante bastante tiempo lo montaban de esta manera por cortos intervalos, para que se acostumbrara al jinete y a los aperos. Comparado con el método gaucho de subyugación por la fuerza, [él] estimaba muy superior el modo tehuelche. Probaba que los animales responden a la bondad y por ese tratamiento llegan a ser mejores caballos. Un buen animal puede ser echado a perder por los rudos métodos con que los gauchos empiezan con él.

"[...] Un hombre puede andar todo el día en un caballo que ha sido enseñado al galope *chunke* y no cansarse, ni agotar el caballo. Es un paso entre galope y un trote rápido y el animal y el jinete se columpian trabajando juntos a ritmo perfecto. No tienen uso para un caballo de paso áspero, aunque dicen que es falla del amansador si el caballo no es suave" (1936:223-224).

El buen trato que el indio brindaba al animal se manifestaba también en las precauciones que se adoptaban para no dañarlos al bolear animales cerriles o al lacear y marcar los amansados.

El cuidado se extendía a las heridas y daños que podía sufrir la cabalgadura. Así, las mataduras por el uso de una silla mal hecha se curaba con una tierra aluminosa que se obtenía en una zona próxima al lago Viedma, como lo observó Musters. Se practicaba la sangría para curar la cojera del caballo, método este que el explorador consideraba eficaz.

Por un hábito que se hizo tradicional, los indios únicamente montaban a los caballos, mientras que las yeguas eran reservadas para la reproducción y los sacrificios rituales, que permitían además el consumo de su carne. Pero no obstante esta norma, cuando fallecía un indio fue común que sus pertenencias fueran destruidas, lo que significa que sus caballos -o a lo menos el preferido- eran sacrificados.

Como criadores, en suma, los aónikenk se mostraron tan eficientes como eran jinetes, y su rústica sabiduría ecuestre pasaría como un digno legado a la gente del campo sudpatagónico.

[39] Véase la segunda parte, "La Vuelta de Martín Fierro", versos 1382 al 1460.

12. *Crianza de vacunos*

La vida económica de los aónikenk en la fase final de su cultura tradicional o, si se prefiere, en la etapa próxima a su aculturación total, estuvo definida por una cierta acentuación hacia lo mercantil en sus usos y costumbres, y una precisa expresión de ello fue la adopción de la crianza bovina.

La misma cobró forma durante el período de semi sedentariedad a que se ha hecho referencia previa y con fines obvios de explotación económica para la venta a terceros. Por cierto, nunca llegó a ser significativa en cantidad de cabezas como lo fue la crianza equina, pero de cualquier manera su vigencia confirma el cambio correspondiente en la mentalidad indígena, como manifestación de su aceptación, siquiera forzada, de un orden cultural en el que habían de quedar insertos hasta su extinción final [40].

Viene al caso recordar como hecho anecdótico que ilustra cabalmente sobre el significado que se daba a esta novedosa actividad criadora, la información aportada por Radburne y referida a Múlato.

Cuando el viejo jefe se hallaba en trance de muerte, se volvió a su hijo Caluka y le dijo a modo de postrer mensaje: "Hay dos de nuestros novillos con los vacunos de Scott" (1936:299).

En verdad, ni el más preocupado novel estanciero del período de la colonización pionera lo habría hecho mejor.

[40] El coronel Thomas H. Holdich, Delegado Arbitral de S.M.B., observó esta práctica económica durante su recorrido por la Patagonia oriental, dejando de ella una referencia general que valorizamos como expresiva de su extensión a lo largo del territorio: "Ahora [los tehuelches *sensu lato*] son colonos, propietarios de reservas y, a menudo de mucho ganado vacuno..." (*The Countries of the King's Award*, Hurst and Blackett Limited, London, 1904, pág. 268).

II.- Costumbres

1.- *Cuidado y ornato del cuerpo*

a) Higiene

En pocas materias referidas a la vida aónikenk ha habido opiniones más dispares que en lo concerniente a la higiene personal de los indígenas. De primera, podrían citarse muchos testimonios provenientes de quienes los tenían por unos desaseados sin remedio. Pero en verdad, más allá de las impresiones iniciales u ocasionales nos quedamos con la opinión de aquellos que mejor los conocieron y que los califica como gente pasablemente limpia (aunque no en los estándares occidentales), aceptándose, eso sí, la discusión en lo tocante a la frecuencia y calidad de sus baños, pero no en lo que se refiere a su realidad.

"Los indios cuidan bastante el aseo personal y además las abluciones de la mañana aprovechan el baño cuando acampan junto a un río, pasan horas enteras nadando y zambulléndose juntos. Son también escrupulosos en la limpieza de sus toldos y utensilios, y cuando pueden conseguir jabón, lavan todo lo que tienen en su poder. No obstante estas precauciones están enteramente plagados de sabandijas [piojos: *Pediculus capiti* y *P. corpori*] que encuentran seguro alojamiento en la lana de sus mantas. Esto puede atribuirse a su modo de vivir, y a su alimentación, así como a los materiales con que se hacen las ropas y todo viajero que quiera vivir con los indios debe prepararse para aguantar esa peste a la que *experto crede*, se habituará en breve, sin embargo" (Musters, 1964:241).

"No puede decirse que el tocado de mis amigos patagónicos sea muy minucioso, aunque el agua abunda y sobran los motivos para el uso de ella. Lavarse bien es una precaución saludable, aparte de la sensación de bienestar que ello trae; pero los indios no están de acuerdo con nosotros a este respecto, pues no creen necesario tener las caras o las manos limpias. No todos piensan lo mismo, es cierto, pues hay algunos que parecen relativamente aseados [...]. "(Schmid, 1964:172).Estas dos citas escogidas relatan a cabalidad lo que eran las nociones y prácticas a este respecto [1].

Armonizando la discordancia, se concluye que el baño o, si se prefiere, la remojada periódica u ocasional, debe ser tenida como parte de una práctica consuetudinaria destinada principalmente a mantener el vigor físico, esto es, la resistencia al frío, más que al aseo corporal.

La depilación facial (incluyendo las cejas), era una práctica tradicional, como lo era el corte de las uñas, teniéndose especial cuidado en echar al fuego los pelos arrancados y los restos de aquéllas, para evitar que los mismos pudieran ser empleados por terceros en conjuros maléficos.

El peinado era diario, estando a cargo de las mujeres, que empleaban para ello una especie de brocha confeccionada con tallos duros de paja o junco, y que probablemente conocieron y adoptaron una vez que se hizo frecuente el trato con otros pueblos de cazadores del centro y norte de la Patagonia. Quizá más autóctono fuera el uso de peines

[1] Que ello pudiera responder a una realidad de antigua y de extensa vigencia en el ámbito pampeano patagónico lo da a entender la observación hecha por el Coronel Luis de la Cruz entre los pehuenches, durante su viaje realizado en 1806 desde Concepción a Buenos Aires: "Las indias barren el toldo y el patio, pero de qué sirve que no haya basura si todo es fétido y pasado a grasa. Así también de qué sirve que ellos y ellas se bañen de madrugada todos los días, si sus cuerpos, sus pies, sus manos y brazos y cabezas están con una costra de grasas" (Citado por Sergio Villalobos en su obra ya mencionada, pág. 69).

naturales obtenidos de las quijadas de los delfines que se varaban en las playas, según lo observara Fitz Roy, pero, al parecer, el uso de la brocha fue más común y acabó por imponerse según avanzó el siglo XIX [2].

Los hombres usaban el cabello dividido al medio, cayendo el pelo hacia los costados y hacia atrás, pero nunca se llevaba excesivamente largo, y lo sujetaban con una vincha que corría alrededor de la cabeza. Inicialmente ésta debió ser una simple tira de cuero, pero más tarde fue tejida en lana, cuando las mujeres aprendieron esa técnica artesanal. En la época del frenesí ornamental que se diera entre los aónikenk durante parte del siglo XIX, la misma consistió en pañuelos o cintas de género decorado con lunares o coloreados, o incluso en tiras de paño o cuero tachonadas con pequeñas cazoletas de bronce y que, además de rodear la cabeza, dejaban caer un extremo alargado por un costado de la misma.

Al parecer, de acuerdo con los testimonios de algunos de los primeros observadores, antiguamente se habría usado también el pelo peinado y amarrado sobre la coronilla (Bougainville, 1946:133; Córdoba, 1789:330, y Dumont D'Urville, 1841:151), quizá de manera excepcional. Está modalidad recuerda el estilo que era habitual entre los indios pehuenches, de los que tal vez pudieron tomarlo los aónikenk y otros pueblos situados al norte del río Santa Cruz.

Las mujeres también peinaban su cabello separándolo en dos partes, que tanto podían dejar suelto o amarrado bajo la nuca con una tira de cuero o una cinta, o bien hacían con él dos trenzas que se dejaban caer sobre la espalda. Aunque menos común que entre los varones, ellas también usaban vinchas simples, más como objeto de ornato que para sujetar el cabello. La longitud de las trenzas fue tenida entre ellas como señal de belleza, tanto que cuando no bastaba el propio cabello se recurría al alargamiento artificial con postizos hechos con crines de caballo, que se entretejían con el pelo de la mujer.

El corte de una parte del pelo en el caso de una viuda constituía una expresión de su condición doliente, como lo observó Enrique Ibar. En tal caso, el cabello se recortaba sobre la frente, a modo de chasquillas.

b) Pinturas y tatuajes

El cuidado corporal incluía las pinturas que tanto comprendían la cara, como el torso (a lo menos los hombres), los brazos y las piernas. Esta práctica obedecía a la necesidad de protección de la piel contra la acción del viento y el aire, y asimismo a razones rituales o ceremoniales.

Para este efecto se utilizaban pinturas de distintos colores cuya base era la grasa de animales, por lo común de guanacos, que se extraía de los huesos medulares de los animales cazados, como lo observara Musters, que las mujeres conservaban y que luego rompían para extraer la médula, y cocinaban todo junto, con lo que obtenían una materia gelatinosa. Igualmente podía emplearse la grasa de la gordura del avestruz. La base conseguida de uno u otro modo se mezclaba con ocre rojo para tener este color, o con arcilla feldespática para conseguir el blanco, y con mezclas de rojo y negro, el pardo o bruno. También la base podía ser directamente la arcilla mezclada con agua, pero en este caso la pintura blanca obtenida

[2] Indios de Norteamérica como los maidu, navajos y apaches, usaban brochas semejantes para peinarse, hechas con acídulas de pino por los primeros, y con junco o paja por los otros. Ello lleva a suponer que o bien se trataba de una pieza de antiquísimo origen y que por tanto pudo formar parte del patrimonio de distintos pueblos del Nuevo Mundo, o se trató de un caso de invención paralela. (Colin F. Taylor (coordinador), *Los pueblos americanos. El pueblo indígena de Norteamérica*, Editorial Libra, Madrid, 1993).

era menos duradera que en la primera forma de preparación.

En cuanto a su uso, cuando se trataba de proteger el cutiz o la piel para prevenir los efectos del aire, la exposición al sol o el castigo del viento, los indígenas se embadurnaban con pintura roja o negra. En este aserto son concordantes Musters y Radburne, excelentes conocedores de los hábitos de los aónikenk. Aunque no con un fin protector, sino de embellecimiento, las mujeres se pintaban ocasionalmente la cara con zumo de calafate, en la creencia de que así blanquearían su cutiz, pues les gustaba la piel clara, según el último de los informantes nombrados.

La pintura ceremonial tenía alguna complejidad en su empleo, como es obvio. Desde luego, los colores debieron tener un significado distinto, acorde con el sentimiento que se deseaba expresar y que no ha llegado con claridad hasta nosotros. Según Lista, al que debe reputarse como conocedor de la vida indígena, la pintura roja manifestaba el regocijo, la negra el duelo y la blanca poseía, en otra época, una significación guerrera (1894:96). Esta explicación es demasiado simplista para ser convincente y más bien debe tenerse como una interpretación inducida por nuestra propia cultura. Así, por ejemplo, el color rojo, de antiquísimo y extendido empleo entre todos los pueblos australes en sus manifestaciones funerarias, como lo ha demostrado la arqueología, no habría tenido -siquiera en tales casos- el carácter expresivo que aquel explorador creyó percibir. Por otra parte, al blanco debiera atribuírsele más una significación propiciatoria que propiamente bélica, por los antecedentes que se conocen en cuanto a su uso. El negro, por fin, parece haber sido menos importante desde el punto de vista ceremonial y quizá sólo pudo servir de complemento pictórico. Volveremos sobre el punto más adelante.

Es indudable que las formas de aplicación de las pinturas, es decir las rayas, manchas, círculos o cruces que se aplicaban sobre la piel debían ceñirse a un código de origen ancestral, pero cuyo exacto significado no ha llegado hasta nosotros. Sí, en cambio, es posible dar cuenta de algunas de esas formas, como de las ocasionales distribuciones de colorido de las mismas.

Así, Bougainville observó hombres con las mejillas teñidas de rojo, en tanto que contemporáneamente Byron comentaría que los indios estaban pintados "de la manera más espantosa", con un círculo blanco alrededor de un ojo, y otro en negro en torno al segundo (1990:46). Algo más de un siglo después, Cunningham vio en San Gregorio hombres que ostentaban líneas blancas en la frente, pero, en el caso, como su presencia entre ellos obedecía al interés en tomar parte en una cacería, podría interpretarse ese color como una manifestación decorativa referida a algún rito propiciatorio de la caza, según explicamos más adelante.

En las relaciones de Dumont D'Urville y compañeros (Dubouzet, Roquemaurel y Montravel) se describen pinturas faciales femeninas en forma de líneas negras y rojas que cruzaban transversalmente la frente y la cara, como lo recogiera Goupil de una joven en puerto Peckett. También, y en colores rojo y negro, con una línea de separación bajo los ojos, o con una sola línea roja transversal en la misma parte del rostro, o, por fin, con un coloreado rojizo, en forma de óvalo acorazonado, en torno a los ojos, la nariz y la boca, desde la frente a la barbilla, forma ésta muy parecida a la que viera Schmid años después, y a la que observara y dibujara Giovanni Roncagli medio siglo más tarde. Fitz Roy fue menos preciso en su descripción de este aspecto de las costumbres indígenas, al decir que las mujeres se pintaban "haciéndose dibujos grotescos, como círculos alrededor de los ojos y grandes manchas por toda la cara" (1933, III:158): Algo más explícito fue Bourne, quien afirmó que los hombres aónikenk usaban una decoración facial con líneas rojas y negras

alternadas en "figuras fantásticas" y que las mujeres se hacían pinturas "más horribles" (1853:57) (Fig. 68 a - c).

En lo que se refiere a la pintura de carácter ritual, el capitán King fue testigo de una ceremonia al parecer de carácter propiciatorio, en la que se empleó pintura blanca para decorar caras, brazos y torsos. Esta se aplicaba dibujando una cruz con dos rayas blancas en la palma izquierda de quien se decoraba y que luego se estampaba en distintas partes del cuerpo, renovándose la marca base después de cada impresión (1933, I:119).

Musters, a su turno, registró una situación parecida, referida a una celebración de nacimiento y de bailes masculinos, en los que las manos teñidas previamente de blanco se aplicaban en el pecho, los brazos y las piernas. Rogers pudo observar una ceremonia similar, ahora claramente propiciatoria para la captura de caballos baguales, con una práctica pictórica con el mismo color blanco, que inclusive se extendía a los caballos de los cazadores (1878:63). Esta ceremonia singular, no observada por otro informante, era muy semejante a la que por la misma época empleaban algunos pueblos pieles rojas de América del Norte con sus caballos, como ocurría entre los cheyennes y los pies-negros, coincidencia curiosa y sorprendente dado que era imposible el conocimiento recíproco de esa práctica entre dos pueblos aborígenes que distaban entre sí miles de kilómetros [3]. Este es un caso evidente de lo que se ha denominado invenciones o descubrimientos paralelos en la historia de la humanidad.

Avanzado el siglo XIX, el explorador Lista comprobó que ambos sexos se pintaban indistintamente con ocre y negro, siendo más frecuente el uso del primer color. Por ese mismo tiempo, Florence Dixie observó pinturas faciales en negro y rojo, en combinaciones de diseño que daban "una apariencia diabólica" a los indígenas (1880:67): Por fin, Alejandro Bertrand en 1885 vio rostros frecuentemente pintados con color rojo, bien con color negro, pero en el caso de los varones, estos mostraban sus caras pintadas únicamente con color negro.

Es posible que para esa época la decoración facial fuera una costumbre en declinación, pues a partir de entonces las observaciones de los viajeros no incluyen menciones a tal práctica. De allí podría inferirse que con la progresiva aculturación que sufría la etnia, éste fuera uno de los primeros hábitos que perdió vigencia entre los indígenas.

Al parecer tan frecuente como las pinturas fue el empleo del tatuaje en la decoración corporal, no obstante que las referencias a tal práctica son escasas. Para Musters, varones y mujeres se tatuaban los antebrazos, mientras que Lista agrega que también lo hacían en el dorso de las manos y en el pecho. La operación se realizaba pinchando la piel con un punzón o aguja grande, para luego poner en la herida un polvillo azulado (probablemente de añil, producto muy cotizado por los indígenas de la Pampa y Patagonia), con la ayuda de un trozo de vidrio. La decoración registrada hace referencia a líneas paralelas, triángulos invertidos unidos por sus ápices, círculos y cruces, formas simples que también se empleaban en las decoraciones de algunos efectos del mobiliario aónikenk y que recuerdan algunos motivos del arte parietal de sus antepasados.

Respecto de su significado, aunque debe aceptarse el carácter decorativo propiamente tal, no debería excluirse algún sentido ritual expresivo de sentimientos determinados, como lo insinuara dubitativamente el explorador Lista (1894:97).

[3] Cfr. la obra de Colin Taylor, citada.

Fig. 68 .- Tatuajes faciales de los aónikenk: A, joven india, según Goupil, 1838; B, mujer y C, varón, según Roncagli, 1882.

Fig. 69.- Miniatura de caballo cargado con recado femenino. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

Fig. 70.- Miniatura que muestra a una mujer montada. Cortesía Museo de La Plata (División Etnográfica), La Plata

2.- *Moralidad sexual*

Al abordar este tópico de conducta social debe tenerse presente, necesariamente, que el mismo se juzga desde la óptica tradicional que ha considerado y considera únicamente el comportamiento femenino. Hecha esta aclaración, la apreciación correspondiente permite arribar a la conclusión -si hemos de estar a los dichos de los distintos informantes- de que las mujeres aónikenk habrían sido algo livianas en sus costumbres. Pero, aun aceptando esta premisa, los diferentes juicios vertidos sobre ellas difieren entre sí en lo tocante al grado de permisividad y forma que se daban en el uso de sus cuerpos, fueran ellas solteras o casadas.

Robert Fitz Roy, el primero que se ocupó de este aspecto moral, reconoció la liviandad de las segundas: "Hoy en día tanto en Bahía Gregorio (sobre la banda norte del Estrecho de Magallanes), como en el Río Negro, se considera que la mujer es fácilmente infiel a su marido y poco se cuida de la castidad. Los hombres parecerían atribuir poca importancia al asunto. Para ellos el aguardiente, los víveres y los artículos de ferretería o de vestir, son muchos más dignos de atención" (1933,III:200,201). Debe aceptarse que el íntegro oficial formulara este juicio no sólo de oídas, sino también sobre la base de las experiencias de su propia gente durante los numerosos encuentros habidos con los indígenas.

Esta conducta femenina si fue percibida por los misioneros Arms y Coan, y más tarde por Schmid y Hunziker, pudo ser quizá discretamente omitida en sus relaciones, no así, en cambio, por Dumont D'Urville, quien como buen francés no podía soslayar el punto. Este, basado en las afirmaciones de los dos europeos que recogiera en puerto Peckett, relata que las indias eran "singularmente lascivas", juicio que, según lo da a entender, requería de confirmación práctica fidedigna (1840:157).

Musters a su tiempo fue concluyente en cuanto que mientras los indios se encontraban en sus desiertos nativos, había observado poca inmoralidad, lo que, de cualquier modo, implica la certidumbre de ocurrencia de alguna conducta de tal carácter. Pero añadió el comentario de que la situación se presentaba distinta cuando los indios eran víctima de la embriaguez, de suyo relajadora de las inhibiciones morales; de allí que al acercarse a las colonias de Río Negro los hombres procurasen que las muchachas no entraran en ellas para evitar que cayeran en las tentaciones derivadas de las seguras solicitaciones del sexo opuesto (1964:261,262).

Enrique Ibar, a su turno, si bien constató que las indias eran "mui recatadas i se cubren perfectamente con su capa", ratificando así anteriores observaciones sobre el pudor que manifestaban, no pudo evitar el recoger un comentario probablemente generalizado: "Sin embargo, se dice de ellas que no son mui fieles al marido" (1878:53).

Durante su viaje de exploración realizado en 1887 por parte del territorio indígena, Agustín del Castillo tuvo oportunidad de apreciar las costumbres morales de las indias, no obstante lo breve de su contacto con los naturales. "Dícese generalmente entre los habitantes de la Patagonia -escribió-, que las indias solteras rara vez delinquen. Yo me inclino a creer esto mismo, pero haciendo algunas excepciones de edad, por que he notado que en aquellas que corresponden a la mayor inocencia acostumbran a salir en parejas al campo en busca de unos frutos silvestres llamados mutilla y calafate" (1979:43). Y en una bucólica descripción de los juegos amorosos de los indígenas, agregó: "En esos promenades campestres, puros como la luz que los alumbra, he visto a los casales tributarse inocentes halagos, que no considero de otro modo que como inocentes tendencias de la naturaleza

a su vital desarrollo" (id.).

Ramón Lista, con alguna experiencia personal, fue directo en lo referido a la vigencia de la infidelidad ocasional de las casadas -entendido el punto como de falta exclusivamente femenina-: "El adulterio que nunca va seguido de fuga ni escenas turbulentas, es poco común; y mientras el hombre no falte a sus deberes más imperiosos, salvo un estado patológico especial o cierta perversión del sentido moral a que han contribuido en estos últimos tiempos los cristianos, que viven en sus inmediaciones, o en sus propias tolderías -cristianos que constituyen la flor y nata de la corrupción y de la rapiña- la mujer es siempre adicta y fiel a su marido" (1894:80).

Contemporáneamente, John Spears oyó de la gente de campo sobre este tópico, que "los Tehuelches eran de mala calaña, pero cuando uno inquiere mayores detalles encuentra que en su condición natural de ningún modo eran lascivos" (1895:165). Como otros informantes, Spears atribuye a los traficantes la corrupción moral que se advertía entre los indígenas, pero insistió en que era una opinión común entre los civilizados que las mujeres indias eran modestas y delicadas, aspecto particular con el que más tarde concordaría James Radburne.

En síntesis, las mujeres aónikenk no eran ni mejores ni peores que cualesquiera de sus congéneres de distintas etnias y culturas en el tiempo. Si bien eran recatadas, no por ello dejaban de permitirse alguna libertad sexual, de solteras, conducta que al parecer no era censurada por el cuerpo social, como lo prueban las referencias de trato corporal con los blancos y el crecido mestizaje resultante, al que hicieran mención entre otros Hatcher y Mainwaring (1983:156).

Respecto de las casadas, el adulterio parece haber sido ocasional y su ocurrencia recibida sin bulla ni escándalo, lo que confirmaría la temprana apreciación de Fitz Roy.

Queda claro, pues, que en este aspecto de la conducta social aborigen, la misma debió ejercerse desde tiempo inmemorial de acuerdo a las convenciones consuetudinarias ceñidas a la moral natural, hasta el tiempo en que se hizo sentir entre los indígenas el influjo pernicioso y corruptor sobre sus costumbres tradicionales por parte de los foráneos.

3.- *Riñas y guerras*

Que el varón aónikenk era de índole pendenciera casi no debiera caber duda, pues las peleas o disputas que solían suscitarse entre ellos por razón de agravios o incluso por asuntos baladíes podían derivar en hechos graves si, como era habitual, los contendientes echaban mano a sus armas para resolver los pleitos o cobrar las afrentas, y si, además, otros tomaban partido por algunos de los que reñían. Va de suyo que si previamente se había consumido alcohol, la situación adquiría todavía peor cariz.

Es de interés destacar que estas peleas usualmente eran sólo de varones, quedando las mujeres y los niños en calidad de meros espectadores, no siendo improbable que, siquiera algunas veces, disfrutaran con el suceso. Cuando las riñas se daban entre ellas, los resultados eran mucho menos serios en consecuencias, sin que se registraran heridas de consideración, por lo común únicamente rasguños y machucones.

Cuando las pendencias de los hombres recién se iniciaban y prometían ser violentas, las mujeres corrían a esconder las armas de aquéllos para evitar desgracias irreparables, circunstancia que con el tiempo se convirtió en un hábito de saludable precaución que salvó muchas vidas. De esta práctica fue testigo el misionero Schmid durante el inicio de su permanencia (1964:32) y la recordaría medio siglo después James Radburne, puntualizan-

do que entonces este tipo de cosas "no pasaban muy frecuentemente a menos que los blancos tratasen de emborracharlos. Los indios tenían solamente juergas amistosas y no se enojaban ni trataban de herirse entre sí. Los indios viejos me contaban que antes que las chinas hubiesen aprendido a esconder los cuchillos, a veces dos o tres podían ser muertos" (1936:217).

Las riñas ocasionales de que se trata conformaron durante un tiempo indeterminado la manifestación más corriente del carácter airado de los aónikenk y al parecer habrían involucrado a contados protagonistas, pero también se daban casos menos frecuentes de luchas que comprometían a grupos enteros, familias o clanes.

En este aspecto, interesa conocer la información recogida en puerto Peckett por Montravel y que ilustra sobre las características que asumían los combates individuales y las luchas colectivas: "Si algún indígena tiene un rencor contra su vecino, él lo desafía: los dos se colocan su vestimenta de guerra, que se compone de un manto hecho de piel más gruesa de guanaco, se ponen un sombrero o casco decorado con láminas de cobre y adornado con un penacho de plumas. Se dirigen entonces al lugar designado para la lucha, y allá empuñando el sable combaten algunas veces durante media hora, dándose golpes y golpes, hasta que uno de los dos queda tendido en el suelo. El vencedor es elevado a las nubes, mientras que el vencido es tratado de cobarde, sin vigor. Se contentan con enterrarlo sin ceremonial alguno, envuelto en su manto.

"Es eso lo que ellos llaman el "combate singular". Si una tribu tiene motivos para quejarse de otra tribu, le envían un reto, y si este es aceptado, ellos montan a caballo y entran de una centena a la vez en la contienda.

"En cuanto sólo uno de ellos ha muerto y uno o dos se encuentran heridos, el resto emprende la fuga. Al otro día, las dos tribus conciertan la paz, celebrando una gran fiesta y se ofrecen regalos de caballos, objetos de cobre, mantos, etc. Las mujeres asisten al combate armadas de bastones, pero como los hombres tienen un gran gusto por el sexo opuesto, ellos las combaten sólo un instante, sin jamás tratar de matarlas y terminan siempre separados como buenos amigos. Al día siguiente a la concertación de la paz, las dos tribus realizan una caza general, durante la cual a veces logran capturar una centena de guanacos que se reparten" (1841:152, nota 75).

En verdad, el transcrito, amén de ilustrativo resulta casi curioso por lo novedoso de su contenido, que recuerda otras contiendas propias de distintas épocas y culturas, y que bien habría podido corresponder a modalidades intragrupales cuya vigencia se habría extendido no más allá de la séptima década del siglo XIX.

Las luchas mayores, verdaderas guerras, parecen haberse dado más en épocas antiguas que en las modernas, esto es, antes de 1820, aproximadamente, a juzgar por las escasas y algo vagas noticias de que se dispone. La causa más corriente debió ser la violación de territorios de caza, y en tales casos es posible que las circunstancias y formalidades correspondieran con, o se asemejaran a las que Viedma describiera para los indígenas del norte del río Santa Cruz (1980:7,8). Debe entenderse que en estos casos se trataba de luchas intestinas, o sea dentro del conjunto étnico aónikenk. Sobre sus consecuencias mortales recogerían tradiciones y noticias Lista (1975:45), Moyano (1931:135) y Dublé Almeida (1938:219), informante este que dejaría constancia de la que al parecer fue la última confrontación intraétnica de proporciones, con resultado de gran mortalidad.

Más feroces y de consecuencias aun más deplorables debieron ser los combates interétnicos de los que se ha dado cuenta en la primera parte de este libro, y que corresponden a los acaecidos entre fines del siglo XVIII y los comienzos del XIX entre

grupos coaligados de aónikenk y pueblos patagónicos de más al norte, de una parte, y los invasores araucanos, tal vez huilliches.

La desgraciada costumbre que se comenta, en particular las pendencias y luchas que se daban al interior del cuerpo social aónikenk, fueron causa de una mortalidad talvez significante, tanto que debe verse en ella a una de las razones que contribuyeron a diezmar la etnia, influyendo en el decrecimiento poblacional que marcaría la etapa final de su ocaso histórico.

4.- *Juegos y entretenimientos*

"Es divertido ver a los hombres y a los niños en sus juegos. Muchas veces vemos a un grupo de una docena de hombres jugando a los bolos; y un número igual de muchachos corriendo a los perros echándoles lazadas corredizas, u ocupados en alguna otra diversión juvenil. En estos juegos manifiestan vivacidad y benevolencia...". En esta expresiva imagen escénica debida a Coan y a Arms (1939:128, 129) tenemos una muy acertada síntesis del afán lúdico que caracterizaba al pueblo aónikenk en su vida cotidiana.

Los juegos formaban parte importante de la existencia indígena, llenando los momentos destinados al esparcimiento o al ocio. Los niños, de partida, ocupaban en el entretenimiento todas sus horas, excepto aquellas destinadas a la alimentación y al descanso.

Los juegos infantiles eran los propios de las criaturas en todo tiempo y lugar: corretear desnudos y revolcarse en el suelo, molestarse unos a otros, perseguir a los animales domésticos, etc., pero también adoptaban otras formas que en mucho correspondían a remedos de las ocupaciones de los mayores, e inclusive, como cabía a gente de climas fríos, en invierno se deslizaban por las pendientes nevadas de las lomadas, utilizando una pieza de madera a manera de trineo como lo observara Musters (1964:140).

En cuanto a las diversiones que imitaban actividades de los adultos, los exploradores Alejandro Bertrand y Aníbal Contreras fueron testigos de una de varias: "Desde el toldo de Papon vimos un juego de niños indígenas, que tiene por objeto adiestrarlos desde pequeños en el manejo de las boleadoras [...]. Provistos los niños de sendas boleadoras hechas con dedos de avestruz unidos con delgadas correas, forman un círculo bastante grande en medio del cual les arrojan con fuerza un aro de madera que, rodando y saltando por todos lados, imita groseramente el modo de correr de una avestruz. Los niños arrojan sus boleadoras sobre el aro, distinguiéndose algunos por la seguridad de sus punterías" (1886:239,240).

La habilidad así ganada se demostraba después en la caza de polluelos de avestruz, que los mayores traían para la diversión de los pequeños, juego que terminaba con la muerte de las avecitas (Musters, 1964:214). Otras veces, las víctimas eran los perros, a los que cazaban con lazos pequeños. Inclusive, se permitían bromas inocentes que sorprendían a visitantes desprevenidos, como le sucedió al naturalista Enrique Ibar, quien fue enlazado por el hijo del cacique Ventura mientras aquél charlaba con algunos jefes. Aunque los niños eran un poco rudos con los animales, a veces algo crueles, era común que también tuvieran manifestaciones de afecto con algunos como solía ocurrir con los chingues que se criaban para su entretenimiento.

Las niñas solían construir pequeñas réplicas de los toldos y se sentaban en ellos para jugar imitando a las mujeres adultas, poniendo en el interior de los mismos diversos objetos y enseres pertenecientes a los mayores, sin que se les reprendiera por ello. Una diversión

compartida por niños y niñas era la de encaramarse en algún caballo manso o viejo y dar con él alguna corta vuelta alrededor de la toldería.

Es seguro que también los padres colaboraran con sus hijos, facilitándoles los juegos y elaborándoles juguetes simples como las pequeñas boleadoras mencionadas, miniaturas de instrumentos musicales y otros objetos, como los muñecos que imitaban a los adultos y sus actividades. Así entendemos el sentido que pudieron o debieron tener las miniaturas de caballos de mujeres cargados, y sus correspondientes jinetes, quizá confeccionados para las niñitas, que hemos observado en los museos etnográficos de Berlín y La Plata, y a los que asimismo se refiriera Jorge Schythe en algunos de sus informes (Fig. 69 y 70).

Los adultos -los varones- se divertían bien con sencillas pruebas de fuerza corporal, bien con juegos de destreza física o con fines de competencia, o con juegos de suerte o de carácter intelectual, casos estos en los que también participaban las mujeres, y en los que el objeto iba más allá del mero entretenimiento al incluir apuestas sobre el resultado. De todas las formas de diversión adulta que han llegado hasta nosotros, está, claro que los juegos de destreza física, las carreras ecuestres y los juegos de azar y de naipes fueron recibidos como aportes de culturas ajenas. Nada se sabe sobre aquellas formas vernáculas, que de seguridad las hubo, y que con la adopción de nuevos usos lúdicos luego del dominio del caballo, debieron perderse en el olvido

Los de la primera clase (esfuerzo corporal) comprendían el cargar piedras pesadas sobre los hombros, tomarse dos varones de los cabellos o por los cuellos y procurar desestabilizarse uno al otro, botándolo al suelo; o sentarse dos, uno en frente a otro, apoyándose los pies en los del contrario, y luego tomar conjuntamente un bastón o vara de madera y tirando de él o empujando tratar igualmente de desestabilizarse uno al otro, ganando aquél que conseguía tumbar al contrario (Mainwaring, 1983:158,159).

Los juegos de destreza incluían una especie de *hockey* rústico y el de pelota, las carreras de caballos y el tiro al blanco.

El primero era conocido como *sanke* (Schmid) o *sonkey* (Coan), y correspondía a una forma inspirada en el característico juego de chueca de los mapuches, de quienes fue tomado como préstamo cultural. Quienes informan sobre el mismo, como son los observadores mencionados, concuerdan en que tanto lo practicaban los hombres como las mujeres, pero discrepan en el número de jugadores, 12 según Coan, unos 50, Schmid. Este lo describe con mejor detalle: "[...] divididos en dos bandos, armados cada uno de un palo, de unos dos pies de largo y punta curva, clavan dos palos a unas 200 yardas de distancia entre sí y, con una bocha de madera, comienza el juego a la mitad del campo. Aparentemente, gana el bando que consigue hacer llegar la bocha hasta su propio palo, dos veces seguidas, llevándose entonces todos los artículos que los perdedores colgaron previamente de él" (1964:50).

El juego de pelota, nombrado *pilma*, ha sido muy bien descrito por Musters: "El juego de la pelota está limitado a los jóvenes y se juega de esta manera: se tiende un lazo en el suelo de modo que forme un círculo como de cuatro yardas de diámetro; los jugadores, que por regla general son ocho, entran en ese círculo desnudos, sin más prenda que el taparrabo. Cada uno de los bandos está armado de una pelota hecha de cuero y rellena de plumas, del tamaño de una pelota de tennis, o un poco mayor; el jugador la lanza por debajo de la pierna y rechaza con la mano la del bando contrario, contándose un punto por cada golpe. Los jóvenes despliegan gran destreza y actividad en esto, y aunque nunca tomé parte en ninguno de sus partidos regulares, yo asistía con frecuencia a ese juego, en el que se revelaba notablemente el espléndido desarrollo muscular de los indios"

(1964:251).

Al mismo abonado testigo debemos la información sobre el tiro al blanco, práctica lúdica en la que "como por lo general sus balas han sido redondeadas con piedras, la puntería es un poco errática y los fusiles son a veces, por otra parte, más peligrosos para el tirador que para el blanco" (id.) [4].

En cuanto a las carreras de caballos, las mismas fueron primeramente mencionadas por Fitz Roy, que dejó constancia de su práctica en pistas cortas, de algo menos de un cuarto de milla, entendiendo que el desarrollo de la carrera a máxima velocidad y breve trecho, era una suerte de entrenamiento para las cacerías o arrancadas de enemigos (1933,III:186).

Este entretenimiento y deporte a la vez tuvo vigencia hasta el final de la existencia étnica y fue adoptado tempranamente por la peonada rural durante el proceso del establecimiento colonizador, llegando a ser motivo de frecuente convivencia lúdico-festiva entre indígenas y blancos, como se ha dicho antes. El desarrollo de las competencias, el ambiente que las rodeaba y su significado ha sido muy bien descrito por Radburne (en Childs, *op. cit.*), refiriéndolas a las que se practicaban en la pista natural de la laguna Larga, próxima al asentamiento de Mulato en el valle del Zurdo [5].

Con respecto a los juegos de azar debe hacerse mención a los de dados, piedritas y tabas, y de naipes.

El de los dados se jugaba con dos piezas a la manera que era y es común entre los civilizados, de quienes lo recibieron los indígenas. Lo único curioso en el dado aónikenk es que la numeración mayor correspondía al 9 (marcado con tres series de tres puntos), en vez del 6 tradicional; los otros números son iguales, incluyendo su disposición en las distintas caras de la pieza (Fig. 55).

El de las piedritas, mencionado por Musters como juego propio de los muchachos, pero que también interesaba a los adultos, al parecer habría sido el mismo que hasta hoy juegan los escolares y que se denomina "payaya" (o "payana") y que consiste en lanzar al aire algunas piedrecillas y recogerlas con el dorso de la mano antes que lleguen al suelo, ganando aquel de los jugadores que consigue retener el mayor número de ellas.

La taba, juego de origen europeo traído por los españoles se difundió desde un comienzo y rápidamente por el ámbito aborigen como una práctica lúdica común que, igualmente ha llegado hasta el presente como forma propia del campesinado de las estancias. Se jugaba y juega con el astrágalo de un vacuno, hueso que se lanza al aire y que según la forma en que queda en el suelo otorga más o menos puntos a los jugadores-apostadores.

Para concluir, procede una mención detallada sobre el juego de naipes, entretenimiento que, lejos, es el más interesante de la materia en consideración.

Esta modalidad lúdica introducida por los conquistadores hispanos se difundió tempranamente en el ámbito indígena -mapuche- y alcanzó tal extensión y arraigo que debe reputarse este hecho como una de las razones del elevado consumo de barajas que registraba el Reino de Chile en 1653, en particular la plaza de Concepción, situada en la frontera militar, que era el punto de entrada natural para la relación con el mundo

[4] A este respecto, interpretamos como correspondientes a esta práctica los plomos de balas achatados (como disparados contra una piedra) que se han encontrado en San Gregorio, Dinamarquero y otros sitios indígenas históricos de Magallanes noroeste.

[5] Hemos conseguido ubicar este lugar, situado junto a la orilla occidental de la laguna, y apreciar asimismo las excelentes condiciones naturales que tenía para el objeto.

aborigen. De allí que y supuesta la ya enraizada afición de los naturales, cabe inferir que buena parte de aquella tan importante provisión de barajas hubo de terminar en las manos de los mismos.

Pero la pasión por el juego sin duda debió superar la capacidad de suministro de naipes, por lo que y sin embargo del mismo, los indios optaron por fabricarlos según su propia inventiva y con sus rústicos recursos.

Del ámbito étnico mapuche, la práctica del juego de naipes, bien fuera con la baraja española o con la indígena que la reproducía, debió extenderse rápidamente al más amplio propio de su influjo cultural sobre los pueblos aborígenes con los que tenían relación periódica y aún ocasional. Entre estos estuvieron los del lado oriental de la cordillera de los Andes, cuya movilidad ecuestre permitió a su tiempo facilitar la interrelación con otras naciones indígenas del norte, centro y sur de la Patagonia, incluidos por cierto los distantes aónikenk. De tal manera debieron difundirse entre ellos distintos hábitos originarios de los conquistadores europeos, que pronto arraigaron con la fuerza de usos propios.

Así entonces, como tantas otras costumbres que pasaron a incorporarse a su cultura con el dominio del caballo, los aónikenk pudieron haber conocido y adoptado el juego de naipes para su entretenimiento.

No obstante la virtual certidumbre de adopción por la vía señalada, no debe excluirse como posibilidad alternativa la de haber conocido los indígenas posteriormente y de modo directo juegos de naipes practicados por los europeos, durante las recaladas ocasionales de naves en sus costas y hacerse tal vez de algunas barajas entre tanto obsequio que recibieron o artículo que pudieron trocar. Así sucedió en efecto en 1789 con un grupo de tehuelches de Puerto Deseado, como lo consignaría después Alejandro Malaspina: "Es singular también el entretenimiento de los naipes, que han aprendido de los nuestros y que dijeron haberles ocupado la noche ántes, mediante la baraja que Peña les había regalado. Contaban los lances que les habían sucedido, y entre sí se reían de estos recuerdos, que no alcanzamos á comprender" (en Jiménez de la Espada, 1873:510). Corriendo los años, cuando la relación de los indígenas con los navegantes adquirió alguna periodicidad e intensidad, el aprendizaje y práctica del juego de naipes al uso de éstos pudo ser cosa natural, agregándose su conocimiento al acervo aborigen sobre la materia.

Los aónikenk llegaron a tener una afición intensa por este juego, poniendo en tal actividad un entusiasmo y todavía una pasión que sorprendería a los observadores extraños. Los distintos informantes concuerdan en destacar tal característica como propia de ellos.

Así, Fitz Roy (1832), Arms y Coan (1833-34), Montravel (1838), Bourne (1849), Schmid (1858-64), Jiménez de la Espada (1863), Musters (1869), Beerbohm (1877), Lista (1877-80) y Radburne (1894-1907), entregan diversas noticias sobre este particular [6]. Se dispone de esta manera de suficiente información como para describir en general la forma de juego que, según Coan, los indios denominaban *berrica*, el ánimo de los jugadores, las apuestas y las características de las barajas que emplearon.

Siguiendo a Musters, los jugadores se ponían en rueda, teniendo entre ellos un poncho, manta o quillango "que representa el tapete verde" (1964:250), lo que tanto podía hacerse bajo el toldo o a la intemperie, en la vecindad de un fogón. Los juegos más comunes eran, según el explorador británico, *panturga* y *primero*, que no describe, *siete* y *yaik* o *fuego*, que caracteriza como una especie de "burro", que debemos entender era una

[6] Las fechas entre paréntesis corresponden a la época o período de relación con los aborígenes.

forma popular en la época[7]. Radburne a su tiempo mencionó el *siete y medio* y el *veintisiete*, en tanto que Mainwaring lo hace con una especie de *brag*, tomado de los marineros europeos y adaptado al gusto de los indígenas (1983:159). La cuenta de los puntos que tenía cada jugador era un tanto complicada y se llevaba con trozos de ramitas o hierbas, o con las estaquillas que se cortaban para fijar los cueros de chulengo al suelo para el secado[8].

El juego absorbía de tal modo a los participantes que estos podían pasar horas entretenidos en él, y cuando el frío apretaba se preocupaban de abrigarse para seguir en ello como verdaderos viciosos. "Aun los he visto tan inflamados por esta pasión -relataría Bourne- como para sacar las mantas de los hombros de sus mujeres, diciéndoles que se protejan del frío como puedan" (1853:67). Por cierto, un empedernido jugador civilizado no lo habría hecho mejor que aquellos poco comedidos tahures aónikenk.

Las trampas, algo connatural con este tipo de juegos, debieron ser de ordinaria ocurrencia, a semejanza de lo que se daba entre los indios pampas como pudo observarlo Guinnard. Igualmente pudo serlo el empleo de amuletos para conseguir buena suerte en el juego, tal y como lo hacían los manzaneros de Nahuel Huapi. En efecto, Cox cuenta que fue solicitado para trocar una brújula que él tenía, por un caballo, y al preguntar por la razón del cambio propuesto el indígena interesado respondió "[...] que servía de remedio para el juego, que en otro tiempo tuvo una, i que habiéndola puesto a su lado al jugar a los naipes, había ganado una vez hasta siete caballos " (1863:156). Musters hace una referencia parecida (1964:188).

En cuanto a la clase de naipes que se usaban, éstos pudieron corresponder a barajas españolas (Musters) o inglesas (Arms y Coan), pero comúnmente debieron emplearse cartas que eran el fruto de la inventiva indígena, circunstancia que justifica una descripción detallada.

De los informantes, tres, Fitz Roy, Bourne y Musters, proporcionan detalles que ratificados por nuestras observaciones personales en la mayoría de las barajas hasta ahora conocidas, permite informar sobre las características de las cartas fabricadas por los indígenas.

Los naipes se confeccionaban sobre cuero seco de caballo, bien raspado por ambos lados, y se cortaban del tamaño mencionado anteriormente (8 x 5 cms.)[9]. El naturalista español Jiménez de la Espada, refiriéndose a este aspecto, razonó que la elección de este material para el objeto no correspondió sólo a un rústico sucedáneo de la cartulina, sino que debió ser algo deliberado, pues "lo que ellos apetecen y codician son las materias y artefactos que pueden acomodar fácilmente á su gusto y conforme á sus necesidades [...]. Tan lógico es para mí que los patagones, incitados por el contínuo ejemplo y dadas sus

[7] El "burro", como el "monte" continúan siendo un juego popular hasta nuestros días, a lo menos en la Patagonia Chilena. El señor Dante Miranda, quien hacia 1950 residió por un tiempo entre los aónikenk de la reserva de Camusu-Aike, confirmó al autor la afición de los mismos por los naipes y su preferencia por el juego de "monte".

[8] Radburne brinda una idea sobre la valorización de las distintas piezas en juego: así, 100 estacas para un caballo, 50 para un potrillo, 30 para una yegua o un quillango, y 10 para el conjunto de pieles de chulengo necesarias para la confección de una manta.

[9] En nuestro estudio sobre la materia, "El juego de naipes entre los Aónikenk" (*Ans. Inst. Pat.*, vol. 17, P.Arenas, 1987), dijimos que se empleaba cuero de guanaco, afirmación que ahora rectificamos luego de haber tenido en las manos naipes de distintas barajas. El cuero empleado era lo suficientemente grueso y con la necesaria rigidez como para soportar el manoseo propio de un uso intenso. El cuero de guanaco es delgado y quebradizo.

predisposiciones naturales, hayan acogido con entusiasmo y practiquen con vehemencia el juego de los naipes, como que el instrumento del vicio haya tenido que sufrir la transformación consiguiente y apropiada á su género de vida y costumbres..." (1873:510). Y es sabido que el cuero fue para los aónikenk un material esencial para la satisfacción de sus distintas necesidades de reparo, abrigo, utilería, armas y adornos.

Las cartas se decoraban con motivos que para Fitz Roy eran una copia torpe de los naipes usados por los españoles, y para Musters "eran monogramas de origen nativo, cuyo significado, si tenían alguno era indescifrable" (1964:250). Más explícito fue Bourne, quien indicó que se representaban en forma un tanto grosera "perros y una variedad de otras bestias con diversas marcas místicas y garabatos" (1853:67).

Ciertamente, la motivación decorativa se inspiró originalmente en la baraja española, pero con el tiempo tuvo una secuencia evolutiva en la que sin perderse la simbolización que daba el valor a cada naipe, se utilizaron paulatinamente figuras que se alejaban del modelo hispano para acercarse a otras que culturalmente eran más familiares a los aborígenes.

En efecto, sobre la base de todas las barajas conocidas que se encuentran distribuidas en museos de América y Europa (ocho en total) hemos postulado que hacia mediados del siglo XIX los aónikenk empleaban para sus juegos una clase de naipes que atribuimos a su inventiva, y que en cuanto al diseño de sus símbolos se inspiraba en la baraja española denominada "monte", expresado a través de un dibujo progresivamente simplificado y estilizado, en el que las figuras clásicas de aquélla acabaron asimilándose o asemejándose de modo asombroso a algunos motivos propios del arte parietal de sus antepasados [10] (Figs. 71a y 71b).

La diferencia entre los naipes mapuches y aónikenk es absoluta, tanto en diseño como en tamaño, como pudimos comprobarlo al conocer una baraja de aquella procedencia que se encuentra depositada en el Museo de América, en Madrid.

Los motivos se dibujaban con un palo y como pintura se usaba un compuesto de arcilla, sangre y grasa, según Bourne, que daba el color rojo. El negro se preparaba con carbón de madera molido y grasa; menos frecuente parece haber sido el azul (en lugar del negro), que se hacía sobre la base de polvo de añil. Más adelante volveremos sobre las características de los dibujos de los naipes.

Al concluir cabe una referencia al afán por las apuestas que motivaba la vida lúdica indígena.

En este respecto, el misionero Schmid fue categórico: "Nunca se juega por ejercicio o por pasatiempo, pues el indio siempre debe apostar algo" (1964:50).

Sin embargo de la validez relativa del aserto, creemos que debió haber sido distinto durante el extenso período cultural pre-ecuestre. Entonces, quizá, los diferentes entretenimientos pudieron estar desprovistos de cualquier interés que no fuera el simple pasatiempo. Avala esta hipótesis lo que contemporáneamente ocurría entre los sélknam de allende el estrecho de Magallanes, cuyos juegos asumían esa característica, a juzgar por lo escrito por Gusinde.

El interés por la ganancia a través del azar y la destreza o la habilidad intelectual, debieron arribar al mundo indígena asociados con los juegos foráneos que se incorporaron

[10] Sobre este interesante tópico, remitimos al lector interesado a nuestro estudio precedentemente mencionado y además al artículo "The Aonikenk Playing Cards" (*The Playing Card. Journal of the Internacional Playing-card Society*, vol. XXI, N° 2, november 1992, London).

a su cultura, pues es bien sabido que los jugadores españoles eran apostadores apasionados.

5.- El uso del fuego

Fuera por una desconocida razón ancestral o, lo que parece más lógico, porque su existencia histórica transcurrió en un territorio mayormente estepario y por lo tanto escaso en vegetación árbórea y arbustiva necesaria para el abastecimiento de leña combustible para sus requerimientos domésticos, lo que imponía un uso cuidadoso de ese recurso durante el inacabable deambular, el hecho es que las fogatas indias se caracterizaban por ser de tamaño reducido. Sólo lo imprescindible para las necesidades de cocina más que para brindar calor a la gente, pues quien requería de mayor abrigo lo obtenía cubriéndose con pieles. Radburne recogió de sus amigos indios un dicho que es suficientemente expresivo de esta costumbre: "Tehuelches hacen fuego chico, se sientan cerca, los cristianos hacen fuego grande, se sientan lejos"... y consumían más leña (1936:265).

Para encender el fuego, los nativos emplearon durante muchísimo tiempo el método tradicional, esto es, pasto seco como yesca, que se encendía con las chispas obtenidas por el golpe de dos piedras de pedernal, pero avanzado el siglo XIX se adoptó el uso de los fósforos, tomado de los civilizados.

Además de ese empleo moderado del fuego para atender los usos domésticos, los indígenas se valían del mismo para sus comunicaciones a distancia entre distintos grupos deambulantes, mediante señales de humo regidas por un sencillo código ancestral significado según número de columnas, como lo comprobaron de manera reiterada quienes residieron entre ellos, los acompañaron en sus travesías o se cruzaron con los mismos durante viajes de exploración o reconocimiento. Esta suerte de "telégrafo de la estepa" cuyo origen se halla en lo más remoto del tiempo, resultaba especialmente eficaz para sus reducidas comunicaciones. Su excelente vista les permitía percibir esas señales a gran distancia, donde por lo común los ojos ajenos nada advertían. Aunque podían emplearse para el objeto diversos matorrales, la mata negra (*Verbena tridens*), parece haber sido la preferida, según lo anotaría el explorador Moyano: "Este arbusto se presenta en manchones espesos, y siendo muy resinoso arde con suma facilidad, aunque esté verde, dando un humo negro, denso, que se eleva en gruesas columnas y a gran altura..." (En María Clarisa Moyano, 1948:170).

Por fin, los indígenas recurrían al fuego por razones cinegéticas, incendiando la pradera, pero su uso pudo ser excepcional en este caso conscientes como debieron estar del riesgo que implicaba para el ambiente y aun, en ocasiones, para su propia existencia.

6.- Modales y etiqueta

Una de las costumbres que no dejó de llamar la atención de los observadores extraños fue el comportamiento que los aónikenk manifestaban entre sí y con los foráneos, que más parecía el propio de gente civilizada bien educada que el de indígenas bárbaros.

Fue fama así que al comer lo hicieran con moderación y tranquilidad, aunque estuvieran hambrientos, sin lanzarse sobre el alimento o disputándolo unos a otros; el exceso en la ingestión no iba con este aspecto de sus costumbres, pues la glotonería era mal mirada entre ellos.

Su comedimiento se extendía a los extraños, los que por cierto se cuidaban de seguir las reglas so pena de incurrir en el desagrado de los indígenas. Así, por ejemplo, durante

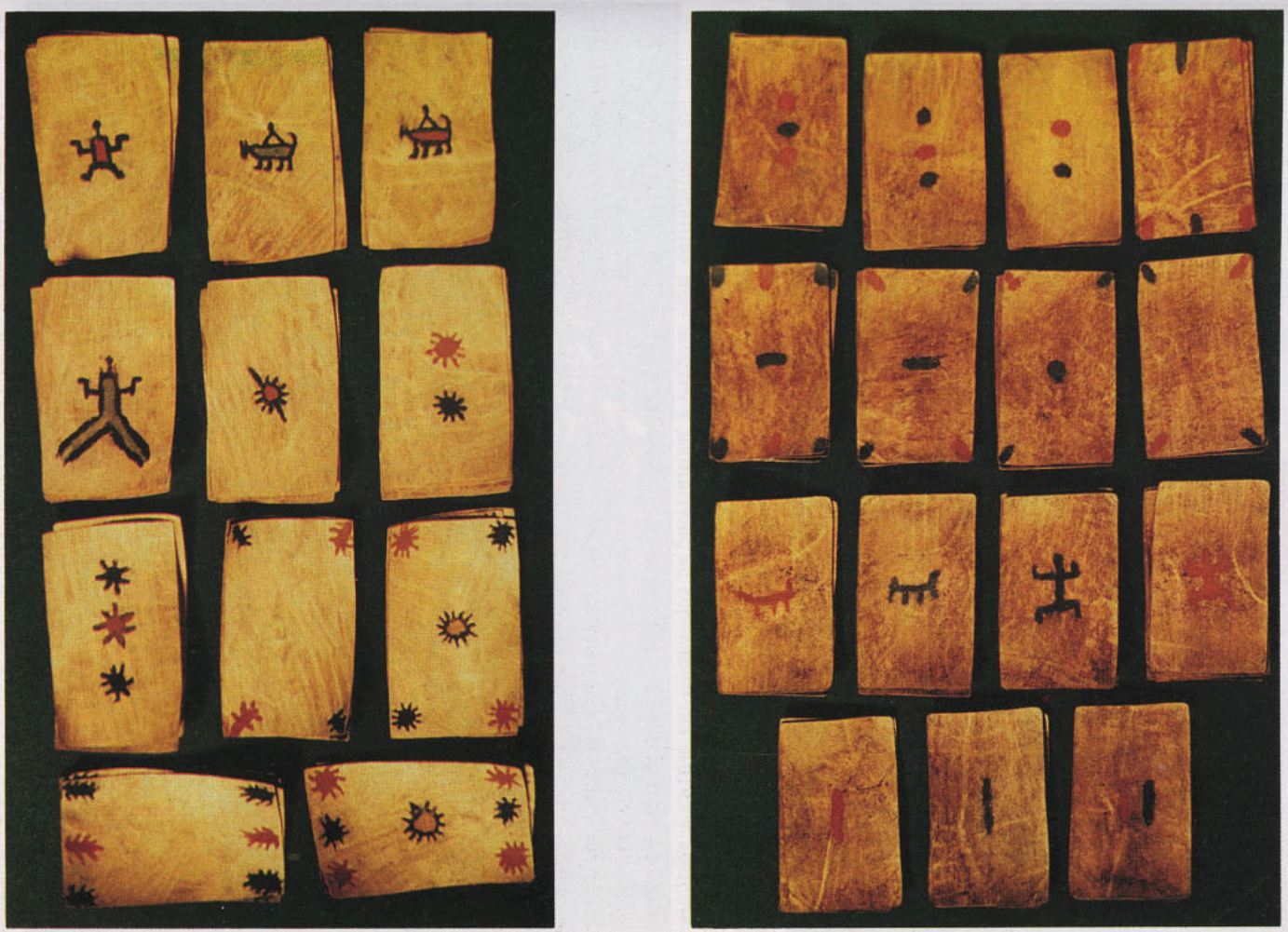


Fig. 71 a y b .- Naipes aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

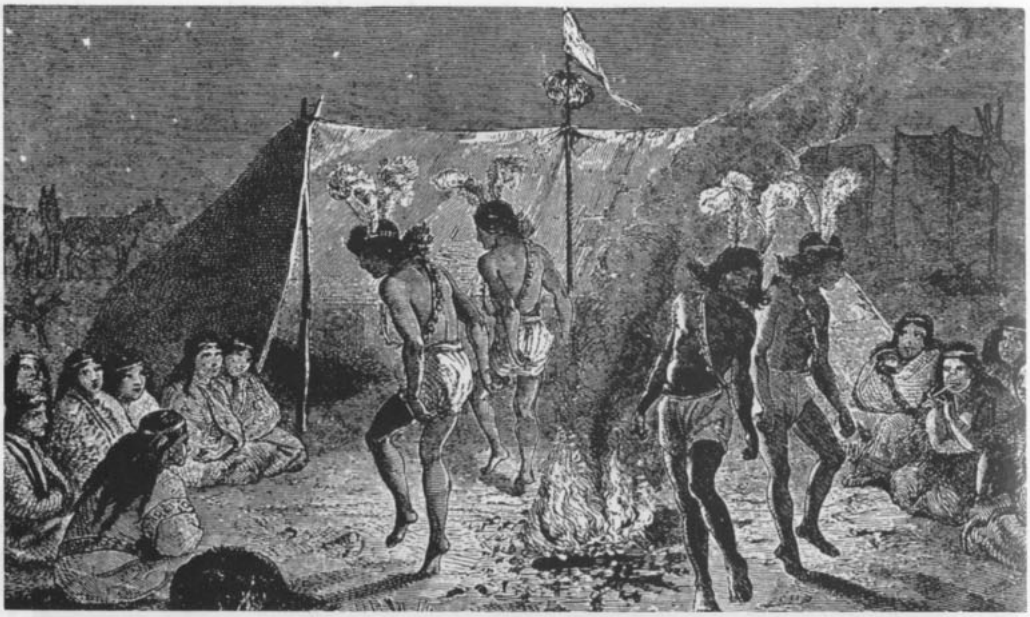


Fig. 72.- Indígenas aónikenk danzando (atrás una "casa bonita"). Dibujo incluido en la obra de Musters, 1870.

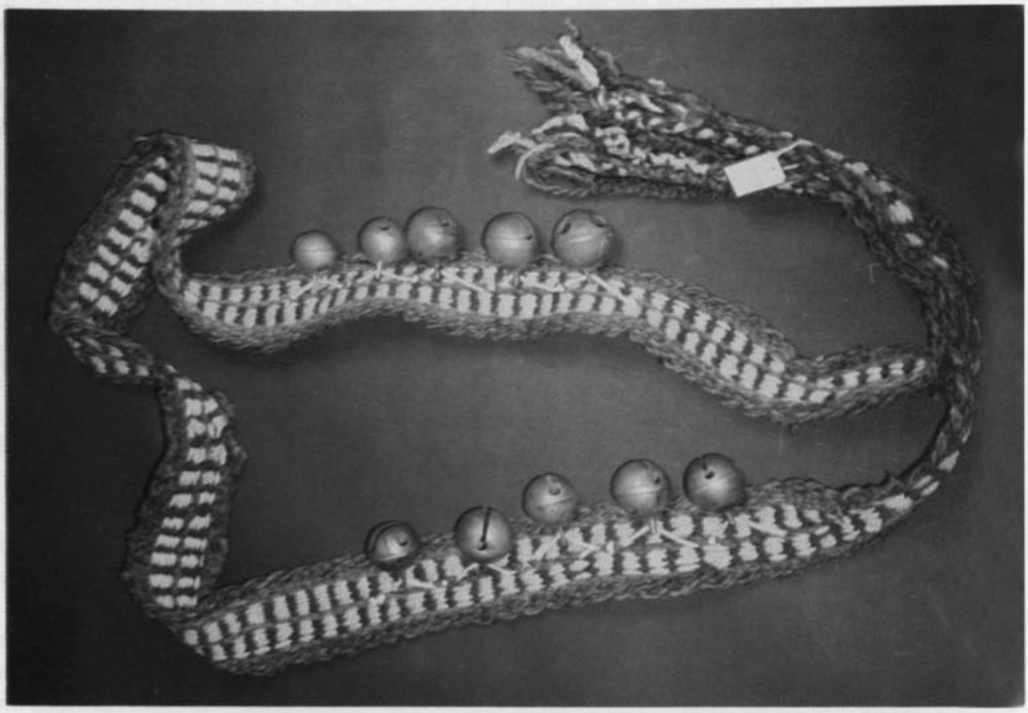


Fig. 73.- Banda tejida con sonajeros empleada en los bailes por los varones aónikenk. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

una ronda de mate, la calabaza o recipiente debía pasarse al vecino con la mano derecha, pues hacerlo con la izquierda era mirado como una ofensa. A veces también podía resultar riesgoso para los extraños rehusar beber cuando se ofrecía, ya que tal gesto significaba una bienvenida al toldo.

Una de las normas de la etiqueta aborigen prescribía que el recién llegado no se bajara del caballo mientras no se le invitara a desmontar, lo que debía entenderse como la franquía de acceso al toldo, según lo observó Furlong (1911:814). Francisco P. Moreno afirma que para tal circunstancia no había regla alguna (1964:216), pero no obstante nos quedamos con la referencia de aquél, que es corroborada por otros antecedentes. Otra de las reglas que debía seguir el que llegaba era las de hacer visitas breves de saludo a los demás toldos, con lo que se aseguraba la benevolencia de la comunidad. Las visitas entre jefes, por otra parte, exigían un previo intercambio de regalos.

El alejamiento de manera subrepticia del toldo en que se estaba alojado era tan mal visto que podía considerarse como una expresión de hostilidad hacia los que lo habitaban, pues en el pensamiento indígena no cabía otra explicación cuando el furtivo había disfrutado de la hospitalidad.

Ningún hombre casado podía mirar a su suegro mientras conversaba con él, como expresión de respeto. Los sentimientos de condolencia se manifestaban con visitas a los deudos del fallecido, lo que daba lugar a un acto casi ritual que Schmid recogió con todo detalle (1964:185).

Este mismo informante da apropiada cuenta sobre lo que era el ceremonial de encuentro entre grupos intraétnicos. Para el caso, se ensillaban los mejores caballos y se ponían las vestimentas más alegres y llamativas, se reparaban las lanzas y aquellos que poseían armas de fuego las cargaban, con lo que al acercarse los grupos la recepción era alegre y bulliciosa, acompañada de disparos al aire (1964:31).

Para los encuentros interétnicos había normas precisas de los que Musters dejó una apropiada descripción, lo que exime de mayor comentario: "Cuando dos partidas de indios se aproximan una a la otra, y están ya lo bastante cerca para percibir el humo de sus fogatas de cacería, se enciende un fuego de señal, y de uno y otro lado parte un chasque, llamado por los tehuelches coeto, que, por lo general, es algún pariente del jefe. A su llegada, el enviado desmonta, y, mientras unos se hacen cargo de sus caballos y arreos, otros lo llevan con gran ceremonia a un asiento, donde el recién llegado se deja estar pacientemente, a veces una hora entera, satisfaciendo con cara seria todas las preguntas; y después comunica el parte que se le ha confiado. Aunque esté cansado, debilitado y hambriento, no se mueve sino cuando las formalidades han concluido; entonces se le da la mejor comida y todas las comodidades de que pueda disponer el que lo aloje" (1964:259).

Todo lo anterior nos refleja el vivir sencillo y tranquilo de los rudos hijos de la estepa -cuando el mismo pudo darse en circunstancias de normalidad-, con particularidades dignas de asombro antaño y hogaño, que los sitúan lejos del concepto de atraso y barbarie en que pudo tenérseles en el conocimiento común propio de gente ajena a la etnia y que fue recogido sin crítica por algunos que después se ocuparon de escribir sobre los indígenas.

7.- *Música y cantos*

No cabe duda que el aónikenk fue un pueblo que tuvo una especial sensibilidad por la música, manifestada especialmente en el canto. En verdad, fuera como expresión de

sentimientos de alegría, fuera por razón de tristeza y dolores, el canto siempre estaba a flor de labios, y en tal sentido los testimonios son reiterados, tanto que sin exagerar podría afirmarse que ellos vivían cantando.

Sus cantos además de estar motivados por aquellos sentimientos, también lo eran por causa de agradecimiento o de bienvenida, o con fines propiciatorios o para conjurar amenazas y males. También, aunque en tiempos antiguos, los ancianos cantaban las leyendas tribales, según información recogida por Musters, del mismo modo que canciones totémicas, como lo ha afirmado Casamiquela [11]. En buenas cuentas, había una expresión musical para todos sus distintos momentos y estados de ánimo.

Los juicios que merecieron a los auditores extraños esos cantos fueron diversos, y van desde la calificación de melodiosos (Musters), hasta la de poseer una monotonía desesperante que recordaba el grito del mochuelo "y los sonidos confusos y lastimeros del viento" (Lista, 1894:59). Ciertamente, parecen haber tenido más de lo segundo que de lo primero, por aquello de ser monotonales y repetitivos, lo que hacía de las canciones algo cansador, y a veces insoportable para oídos ajenos.

En este respecto, fuera de toda duda la mejor síntesis se tiene en el juicio de Robert Lehmann-Nitsche, quien se ocupó de la materia con la debida propiedad: "En lo que se refiere al canto, ellos [los indígenas con que trató] conocen sólo un cantar con sílabas sin sentido, mientras que las canciones y oraciones ya no son cantadas como antes [...]. Ese canto actual (complejo de sílabas sin sentido que suenan bonito al oído del cantante) parece que se ha mantenido sin variaciones y siempre igual como una forma antigua y permanente desde los tiempos más remotos y constituiría, según la ponderación teórica, la primera manifestación del canto del hombre primitivo. Yo no creo que en esto debamos ver una degeneración de las canciones (palabras con sentido y frases completas) lo que seguramente se ha desarrollado separadamente y que después volvió a perderse" [12].

La sensibilidad musical de los aónikenk se puso también de manifiesto ante testigos extraños por el uso que sabían hacer de la corneta y el acordeón, y por el agrado que su sonido les producía, así como por el interés que demostraban al escuchar las melodías de una cajita de música, pero de manera particular por el placer que sentían al tocar su instrumento característico como era el koolo, del que obtenían una extraña y dulce melodía, llena de sugestiones.

Este, formado por el arco y su complemento el hueso que se deslizaba sobre la cuerda de crines, era el único instrumento musical propiamente tal que poseían los aónikenk, pues los otros dos, el tamboril y el sonajero, se empleaban en dar ritmo a los pasos de baile con sus sonidos secos y amelódicos. Respecto del hueso, Musters da a entender que también era soplado, sirviendo así como instrumento de viento, lo que explicaría los agujeros practicados en algunos, a la manera de una flauta, afirmación que ha creado confusión entre los estudiosos, aceptándose por alguno que se diera la combinación entre el arco y

[11] Consignado por Raúl Rey Balmaceda, en las notas del capítulo tercero de la obra de Musters (1964), pág. 166, nota 25.

[12] "Patagonische Gesänge und Musikbogen", en *Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique ANTHROPOS*, tomo III, pág. 932, Wien, 1908. Debe destacarse que este etnólogo realizó en 1905 un interesante trabajo de rescate fonográfico con dos indígenas aónikenk del grupo de cuatro que concurrieron a una exhibición en la Exposición Mundial de Saint Louis, ocurrida ese mismo año.

la flauta [13].

Como aquella pieza ya ha sido descrita en cuanto a sus características, cabe referirse a la forma en que se tocaba y cuáles los sonidos musicales que de la misma se obtenían, y cómo éstos eran oídos de distinta manera por el ejecutante y por los que se encontraban en su cercanía.

De acuerdo con las noticias concordantes que se posee, aquél tomaba el arco con la mano izquierda por un extremo, sujetándolo con el pulgar y el índice, y los otros dedos extendidos apoyados sobre las cuerdas para aumentar su tensión; el otro extremo se afirmaba en los dientes, que se mantenían apretados, soplando con su aliento a través de ellos la melodía que se deseaba tocar. Simultáneamente, con la mano derecha se tomaba el hueso, humedecido con saliva según Roncagli, y se le deslizaba frotando con el borde rugoso sobre la cuerda de crines.

Según el mismo informante se obtenía un sonido trémulo que cambiaba su tonalidad al levantar uno, dos o los tres dedos que presionaban las cuerdas (1884:777). Recibido por el ejecutante a través de los dientes, la cabeza actuaba como caja de resonancia y disfrutaba con él; los auditores en cambio lo percibían de distinta manera, con una intensidad menor. Lista afirma que los indios al tocar buscaban reproducir el galopar de los caballos o el susurro del viento, dos sensaciones auditivas muy ligadas a sus vivencias cotidianas. Radburne, a su tiempo, matizó su propia experiencia al relatar que "generalmente, los indios cuando tocan se sientan a oscuras en la parte de atrás del toldo y se oye muy dulce, pareciéndose a un violón tocado a una gran distancia" (1936:271).

De estar a lo escrito por algunos auditores calificados, el sonido musical así generado era bello, como lo concluyera el musicólogo Ten Kate: "El sonido producido, a pesar de ser muy singular y melancólico, no era desagradable. Tiene un encanto particular y extraño, característico para la soledad de la planicie y de los lagos solitarios de la Patagonia occidental" (En Lehmann-Nitsche, *op. cit.*, pág. 927).

El botánico italiano Carlos Spegazzini contaba de la siguiente manera la impresión que recibiera al escuchar una inesperada ejecución musical cuando se encontraba compartiendo con los aónikenk: "En uno de estos días me encontraba en un toldo indígena en Río Gallegos [...]. De repente llegó a mis oídos una música melancólica, pero no desagradable, parecía como si alguien tocara un violín, pero a mucha distancia, y la melodía parecía ser una marcha fúnebre de Chopin. Yo escuché un rato, entonces me paré y salí del toldo para mirar, pero afuera no se escuchó nada y me dí cuenta que se estaba tocando en el interior del toldo. Efectivamente, en un rincón encontré al viejo Mérikan, anciano y ciego; estaba recostado de bruces y se entretenía con el Kooll(a). Lo observé un largo rato y escuché con verdadero deleite esa melodía extremadamente tierna aunque suave y monótona. Todavía recuerdo que me embargaba una profunda tristeza y casi sucumbí a un ataque de nostalgia. Sin quererlo olvidé totalmente el lugar donde me encontraba y vi un espíritu como en un

[13] En el sitio indígena histórico de San Gregorio ha sido encontrado un trozo de hueso para frotar el koolo (11 cms.) que además de huellas de decoración incisa, presenta tres agujeros que no podrían atribuirse necesariamente a fines de ornato, como sí los tienen en cambio las dos piezas observadas en el Museum für Völkerkunde de Berlín. Sobre esta materia véase además los artículos de Rubén Pérez Bugallo ¿Flautas entre los tehuelches? (*Revista Patagónica*, N° 43, Buenos Aires, 1989), que mereció un comentario de Rodolfo Casamiquela en el N° 46 de la misma revista, y "La flauta de doña Rosa Ibáñez" (*Revista Patagónica*, N° 50, Buenos Aires, 1991). En definitiva el autor acepta la existencia de tres clases de frotadores: uno decorado, sin orificios, o si los posee sólo son pequeños y ornamentales; otro con agujeros que sugieren la posibilidad de un doble uso (como frotador del koolo y como posible flauta) y un tercero, liso, que sería el más moderno. No queda pues excluída la posibilidad de uso de un hueso perforado, al modo de una flauta, como lo sugiere Musters.

espejo, mi patria, mis montañas, una pequeña casita blanca, unos semblantes muy familiares... Pero de repente terminó la música, el suelo se disipó y yo me encontraba... en el toldo de indígenas en Patagonia.

"Con frecuencia pude escuchar, desde esa vez, tocar el Kooll(a), y cada vez me deleitaba; el "Dr. Enrique", el fueguino, del cual ya he hablado [14], tocaba él aun un trocito de la "Fille de Madame Angot". ¿Dónde lo había aprendido? ¡En Punta Arenas!

"¡Qué diferencia entre la música de los Tehuelches y la de los pueblos africanos! ¡La primera dulce, triste, poco ruidosa, la otra chispas y fuego, llena de truenos y relámpagos! Difieren perfectamente como el carácter de los hijos de la desierta Patagonia y el carácter de los hijos de las florestas africanas" (1884:235).

Tras esta vívida descripción y las opiniones precedentes, que por cierto son sorprendentes por lo reveladoras sobre el raro talento musical de los aónikenk, cabe ocuparse de la forma en que estos indígenas conocieron e incorporaron el koolo.

Lehmann-Nische, a quien seguimos en la materia, es categórico en cuanto a que el instrumento es de origen mapuche y que fue recibido por los indios de la Patagonia oriental como un aporte cultural durante el trato interétnico al que se ha hecho reiterada referencia en esta obra. Los mapuches, a su vez, según el mismo autor, lo habrían obtenido (el arco solamente) de los esclavos africanos introducidos en Chile por los españoles, agregando aquéllos después el hueso para frotar las cuerdas.

Así, si el instrumento de que se trata fue el fruto de un préstamo de cultura ajena, la música sugerente que con él se producía fue un producto genuino del talento aónikenk, como bien lo concluyera Lehmann-Nitsche: "[...] las melodías interpretadas sobre el arco, con toda seguridad han surgido de la mente creativa de los indígenas y se asemejan, en lo que se refiere a los Tehuelches, según mi parecer, al canto "yodel" [15] y no tienen nada de europeo..." (1908:938).

8.- *Bailes*

En cuanto a bailes indígenas, es más propio hablar de uno solo pues no se ha conocido otro que el denominado "danza de los avestruces", aunque con variaciones, descrito por Ramón Lista como una imitación de "los graciosos contoneos de aquellas aves cuando se buscan en la estación del celo, o cuando andan de aquí para allá en los campos, picando flores o buscando insectos" (1894:57,85).

Esta descripción sirve de referencia precisa en lo tocante al origen del baile, que es así indudablemente patagónico-pampeano como lo es el hábitat natural de las aves cursoras y, por lo tanto, patrimonio cultural indistinto de las diversas etnias que poblaron el extenso territorio del oriente de los Andes, desde los llanos de Buenos Aires hasta el litoral del estrecho de Magallanes. Su difusión también debiera ser vista como el fruto del intercambio iniciado con el dominio del caballo, pero es difícil, sino imposible, establecer qué pueblo lo inventó y cuáles otros los que lo adoptaron.

El explorador Cox menciona la vigencia de un baile semejante entre los manzaneros

[14] Antes lo había llamado chono y en ambos casos se trató de un involuntario error, pues en realidad Enrique era guaicurú. Años antes había sido mencionado como uno de los responsables del asesinato del antiguo Gobernador Bernardo Philippi, de la Colonia de Punta Arenas.

[15] Referencia al típico canto de los Alpes suizos.

del Limay, a juzgar por la referencia que hace de los adornos de los bailarines y otras características (1863:162 1/2).

En cuanto a la danza misma, para conocer sus pasos y particularidades, se dispone de dos excelentes descripciones que se complementan entre sí, brindando una idea cabal sobre la misma.

La primera es de Musters: "Cuando todo estuvo listo, y mientras varias viejas cantaban en su estilo melodioso, la banda empezó, y cuatro indios embozados en frazadas de tal modo que sólo se les veía los ojos, y con la cabeza adornada de plumas de avestruz, entraron marchando en el círculo [entre la fogata y los espectadores y músicos] y se pusieron a dar vueltas lentamente alrededor del fuego, al compás de la música. Después de dos o tres paseos, el tiempo empezó a acelerarse gradualmente hasta que los hombres tomaron una especie de trote; y, como a la quinta vuelta, bailando rápidamente, siempre al compás de la música, arrojaron sus mantas y aparecieron acicalados de pintura blanca, con la que se habían pintado todo el cuerpo, y provistos de un cinturón de campanillas atravesado desde el hombro hasta la cadera, que sonaba acompañando sus danzas. Los cuatro primeros eran los jefes Casimiro, Orkeke, Crime y Camilo, que, después de bailar con grandes gesticulaciones, tratando de no pisar el fuego e inclinando grotescamente a uno y otro lado sus emplumadas cabezas, a los sones del tambor, se retiraron por breve tiempo a descansar, para volver a aparecer luego y bailar una danza diferente. Cuando ésta hubo concluido, se presentaron otros cuatro, y así sucesivamente hasta que no quedó uno que no se hubiera divertido, inclusive los muchachos. A veces, para aumentar el efecto, los danzarines llevaban en la mano un haz de juncos. Como a las nueve, cuando todo el mundo estaba ya satisfecho, Casimiro dio la señal. La banda dejó de tocar y todos se fueron a dormir. El baile no era tan desgarbado, pero lo hacían grotesco los absurdos movimientos de cabeza. Estaba estrictamente limitado a los hombres; a las mujeres sólo se les permitía mirar" (1964:136) (Fig. 72).

La segunda descripción se debe a Radburne: "[...] después de la segunda comilona ya está casi oscuro y empiezan a prepararse para el baile. Se ponen de acuerdo entre ellos cuales cuatro empezarán y cuando está bien oscuro las chinas, viejas y jóvenes, toman sus lugares, las jóvenes en la primera fila, un poco más atrás. Para este tiempo ya han encendido la fogata donde los bailarines irán girando a su alrededor, de tal manera que toda la luz que se obtiene es la del fuego y todo lo que está afuera se ve muy oscuro. Por este tiempo los primeros cuatro bailarines, que son hombres, ya que las mujeres nunca bailan, están siendo pintados un poco más y arreglan las plumas en sus cabezas. Generalmente tienen para la ocasión chiripás nuevos que son muy cortos. Cuando están listos se envuelven otra vez en sus capas y salen, quedándose en la oscuridad, de manera que nadie pueda verlos hasta estar a unos veinte metros del fuego, justamente en frente de éste. Esperan ahí por un sonido de tambor [...]. El hombre que toca el tambor está cerca de las chinas y cuando comienza a golpear las chinas empiezan a cantar y los bailarines dejan caer sus capas y entran a escena desde la oscuridad. Cuando llegan tienen solamente el corto chiripá que les cubre arriba y abajo alrededor de los muslos y también, colgando desde su hombro izquierdo una ancha banda de cuero muy suave. Esta banda que cae adelante y atrás y llega hasta un poco más abajo del muslo derecho; está llena de pequeñas campanillas, filas de ellas, tres en cada fila y las filas separadas entre sí como seis u ocho pulgadas. Estas campanillas están unidas a la banda y el bailarín tiene en su mano el fin de la banda, a lo largo de su muslo derecho, de tal manera que sacudiéndolas las hace más o menos seguir el ritmo de su paso (Fig. 73). Llegan uno tras del otro, siguiendo de esta manera alrededor del círculo. El guía los lleva

hacia afuera y los otros tres siempre lo siguen. Bailan alrededor de la fogata por unos diez o quince minutos y entonces el guía sale hacia donde han dejado sus capas y los otros tres lo siguen. Afuera, en la oscuridad, habrá alguien que les dé un trago y toman un descanso Entonces el tambor comienza de nuevo y vuelven a salir. Mientras tanto otros cuatro se están preparando. Terminan de prepararse en el toldo más cercano pero no en el elegante [la "casa bonita"], así las chinas no sabrán cuáles cuatro salen después.

"Es difícil para mí describir el baile. Llegan al círculo viéndose muy nobles y los pasos que usan son también muy nobles. Sus cabezas emplumadas están un poco inclinadas hacia adelante a un lado de manera que no es fácil reconocer quienes son. Tan bien como puedo explicarlo es una especie de doble paso rápido que se parece un poco al galope del guanaco, pero cambian un poco el paso cuando el guía lo hace. Creo que bailan tan bonito y tan bien de esta manera que yo gozaba observándolos" (1936:268-270) [16].

El baile y los cantos como expresiones distintivas de su cultura, acompañaron a los aónikenk hasta bien entrado el siglo XX, no obstante su progresiva pérdida de identidad cultural, como consta por los testimonios de Gusinde para los años de 1920 y de la familia Halliday para una época indeterminada, que debiera entenderse como contemporánea [17].

9.- *El hábito de fumar*

Al parecer, está fuera de toda duda que los indígenas de la Región Magallánica desconocían la costumbre de fumar, con tabaco u otros componentes vegetales, antes de la llegada de los europeos al territorio. No existe hasta el presente referencia testimonial alguna ni manifestación arqueológica que pruebe lo contrario. Así, el conocimiento de esta práctica originaria de otras regiones de América debió arribar con los navegantes foráneos una vez que el hábito de fumar se generalizó en Europa, lo que ocurrió a lo largo del siglo XVIII: De todos los pueblos australes con los cuales aquéllos pudieron tratar y a los que, por tanto, pudieron trasmitir algunas costumbres, es un hecho que fueron los aónikenk los primeros en conocer el tabaco y en adoptar, por consecuencia, la costumbre de fumar.

Aunque existe constancia de que John Narborough embarcó para su expedición al estrecho de Magallames de 1669-70, entre otros diversos materiales, una provisión de tabaco de hoja en rollo y de pipas para fumar "para introducir amistad y comercio con los indios del Estrecho" (Barros, 1988:53), se sabe igualmente que ese navegante no consiguió trabar relación con los aónikenk no obstante haber recalado en su búsqueda en distintos puntos de la costa nororiental del gran canal durante su viaje de retorno en 1670. De allí que, procedería atribuir la introducción de la costumbre de que se trata a uno o más de los contados que pasaron por el Estrecho a contar del último tercio del siglo XVII y hasta promediar el siguiente.

En el hecho, nuestra presunción apunta hacia las tripulaciones de las naves francesas que recalaron ocasionalmente en la bahía de San Gregorio y otros puntos del litoral septentrional durante el extenso lapso en que tuvo vigencia la actividad mercantil gala en el Pacífico sudoriental y que se extendió entre 1698 y 1724. Así, consta fehacientemente, entre otros, el fondeo en San Gregorio en 1704 de las naves *Jacques* y *Saint Pierre*, cuyas tripulaciones avistaron indígenas y posiblemente también trataron con ellos. Si no fueron

[16] Borgatello también ha dejado una descripción breve pero prejuiciada, y, por tanto, poco objetiva del baile aónikenk (*op.cit.*, pág. 122).

[17] Cfr. Mainwaring, *op. cit.*, pág. 157.

los franceses, debió serlo algún otro de los escasos navegantes que se internaron por las aguas fretanas en aquella época y de cuyas singladuras no hay referencias pues es un período insuficientemente documentado.

Como haya sido, al encontrarse el comodoro John Byron en diciembre de 1764 con los aónikenk en punta Daniel, pudo advertir la primera evidencia del hábito de que se trata: "Uno de los hombres me mostró el tazón de una pipa de tabaco hecha con una especie de tierra roja pero ellos no tenían tabaco, sin embargo me dio a entender que necesitaba un poco" (1990:47), petición que los ingleses no demoraron en satisfacer.

Más abundantes fueron las referencias que dejaron los franceses de la flotilla comandada por Bougainville que visitaron el Estrecho en distintas ocasiones entre 1766 y 1768, tocando para el efecto en varios lugares, entre ellos en la bahía de San Gregorio, que es el que interesa. De esa manera comprobaron que los indígenas empleaban la palabra *pito* para identificar la pipa de fumar, del mismo modo como notaron el gran interés de aquéllos por procurarse tabaco. Para entonces la fumada se había incorporado al ceremonial de la hospitalidad y en tal caso la pipa circulaba de boca en boca.

Para entonces y durante un lapso que se prolongaría quizá hasta los comienzos del siglo XIX, el fumar en pipa era y proseguiría siendo un hábito definitivamente incorporado a las formas de vida aónikenk, del que participaban hombres, mujeres y niños. Dada su procedencia, el empleo del tabaco por estos aborígenes debiera entenderse para esta época a la manera que lo hacían los europeos, esto es, como entretenimiento y estimulante. Va de suyo que el hábito pudo desarrollarse mientras se disponía de hojas del vegetal y de pipas, de allí que, una vez aficionados los indígenas al tabaco, estuvieran atentos al paso de los navegantes, procuraran llamar su atención y les pidieran invariablemente, entre otros, ese artículo.

Esta primera fase histórica del hábito de fumar entre los aónikenk fue seguida, a partir de los inicios del siglo XIX, por otra en que se incorporó a su cultura una nueva forma de practicarlo, ahora a la usanza mapuche.

Para descartar esta modalidad como un hecho anterior seguimos a Antonio de Viedma, quien en acuciosa, completa y fidedigna descripción de los indígenas del norte del río Santa Cruz no hace ninguna mención a la costumbre de que se trata. Ello permite suponer que para entonces éstos no habían recibido el influjo cultural mapuche en lo referido a esta materia, menos todavía los aónikenk, que habitaban al sur del gran curso fluvial sudpatagónico.

Con la generalización del uso ecuestre y el crecimiento del trato interétnico, los indígenas australes, es bien sabido, fueron conociendo y familiarizándose con costumbres extrañas que poco a poco asumieron como propias. Entre éstas estuvo el hábito de fumar a la usanza de los mapuches, ahora más bien como una expresión de carácter ritual. En efecto, como lo menciona Tomás Guevara, uno de los mejores conocedores de las costumbres de los indígenas prehispánicos de Chile, aquéllos fumaban en sus fiestas y reuniones oficiales, pero en particular en sus ceremonias mágicas y en las prácticas chamánicas (1929:386). Es seguro, incluso, que bajo esta influencia cobrara fuerza el sentido excitante y embriagador del consumo del tabaco.

La nueva forma trajo consigo la sustitución de las frágiles pipas de caolín de procedencia foránea hasta entonces utilizadas, por otras de factura indígena elaboradas en piedra, arcilla o madera, que los mapuches habían recibido a su tiempo, durante el siglo XV, como aporte cultural de los incas durante la expansión del Tahuantinsuyo hasta las fronteras étnicas de aquéllos. Del mismo modo, la mezcla del tabaco con raspaduras

vegetales que, en el caso de los aónikenk, se obtenía del tallo o tronco del calafate, planta que posee varios compuestos, entre otros la berberidina, la calafatina y dos derivadas de la morfina, cuyas características o propiedades estimulantes eran conocidas por la experiencia de generaciones. Esta costumbre fue observada por Musters, quien escribió que cuando faltaba tabaco los aónikenk empleaban como sucedáneo una hierba que obtenían de los araucanos, que se usaba mezclada con madera triturada o con tallos de yerba mate (1964:250), en tanto que Radburne, años después, advertiría que era una costumbre corriente mezclar tabaco con raspaduras de calafate (1936:298). Una práctica semejante fue constatada por Jorge Claraz entre los indígenas del Chubut (1988:88). Está claro que en todos estos casos la "madera" o "madera triturada", no debía ser otra cosa que las raspaduras de algún arbusto con bien conocidas propiedades estimulantes, como era el caso del calafate para los aónikenk.

En este respecto cabe abundar para explicar la amplia aceptación y la rápida difusión de esta forma de fumar en el mundo aborigen -y en alguna medida, en lo tocante a los aónikenk, para comprender la preferencia que éstos eventualmente pudieron darle a la misma por sobre la forma adoptada de los europeos-, en cuanto a la proclividad de los indígenas del sur de América, como de otras regiones del continente por los productos excitantes o estimulantes, que se verá más adelante. Ello parecía responder a una verdadera compulsión anímica más que fisiológica, que incitaba a la búsqueda y al consumo de aquellos productos naturales que podían satisfacer sus ansias. Tal vez aquí pueda estar la explicación del consumo abusivo de bebidas espirituosas en algunas etnias, con resultados estragadores para su supervivencia cultural y física.

El efecto que producía en los indígenas el consumo del tabaco, con retención prolongada del humo en los pulmones, era el de una verdadera embriaguez, incluso con estados convulsivos, intoxicación que además les provocaba un enajenamiento del ánimo que les resultaba placentero en extremo, lo que explica la verdadera adicción en que cayeron.

La revisión de los testimonios y referencias que se dan en los antecedentes etnohistóricos, resultan de primera un tanto confusos para conocer la forma en que fumaban los indígenas, pues si algunos informantes, los menos (Arms y Coan, Bourne, Musters) describen el hecho con algún detalle, significando así su importancia, otros en cambio (Schmid, Jiménez de la Espada, Cox, Beerbohm, Ibar, Moreno, Lista, Roncagli y Radburne), lo mencionan apenas, casi al pasar, como algo meramente rutinario, tal vez porque en la práctica del hábito no advirtieran gesto, actitud o modalidad que mereciera la atención. Precisamente, fundados en esta circunstancia es que conjeturamos acerca de la posibilidad de vigencia simultánea de dos formas de consumir el tabaco (mediante el empleo de la pipa): una compleja, de carácter ritual que daba lugar a una ceremonia singular, y otra simple y sencilla, según y como se la conoce de ordinario.

La primera, de manera especial, fue detenidamente observada y puntualmente conservada para la posteridad por Bourne:

"Se reunía un grupo de una docena o más, a veces en un toldo, a veces al aire libre. Una vasija hecha de un pedazo de cuero doblado o en forma de plato hondo mientras estaba fresco y después endurecido o a veces un cuerno de vacuno, lleno de agua se coloca en el suelo. Se llena una pipa de piedra con raspaduras de una madera semejando ébano amarillo [calafate] mezclado con tabaco finamente cortado. El grupo se postra de plano boca abajo en un círculo, con sus capas levantadas hasta el tope de sus cabezas. Se enciende la pipa. Uno se la lleva a la boca e inhala tanto humo como es capaz de tragar, los otros la toman

en sucesión, hasta que todos han sido satisfechos. Al tiempo en el que el segundo fumador está totalmente cargado, el primero comienza con una serie de gemidos y gruñidos, con un ligero temblor de cabeza, con el humo escurriendo de sus narices. Pronto los quejidos se hacen generales y más fuertes, hasta que llega a ser un horrible aullido, como para asustar a hombres y bestias. El ruido generalmente muere. Quedan un corto tiempo en profundo silencio, observado con la más profunda y devota seriedad. Al fin todos se levantan y se dispersan lentamente" (1853:93,94).

Las descripciones de Coan y Musters son concordantes con la transcrita. Así, el primero consigna: "Cada cual se llena la boca de humo, y poniendo la cabeza en el suelo, y cubriéndosela completamente con su manto, lo echa gradualmente por las narices, hasta que casi se sofoca y emborracha" (1939:142). Musters, a su turno, cuenta: "La manera corriente de fumar es ésta: el fumador enciende su pipa y luego se tiende en el suelo, y después de soltar una bocanada de humo a cada uno de los cuatro puntos cardinales, y de mascullar una oración, se traga unas cuantas bocanadas, lo que lo embriaga y le causa una insensibilidad parcial que dura tal vez dos minutos. Entretanto, sus compañeros procuran cuidadosamente no molestarlo de ninguna manera. Cuando la cosa ha pasado, el hombre se levanta, toma un trago de agua y reanuda su conversación o su trabajo. Se ha presenciado casos en que esta intoxicación estaba acompañada de convulsiones, pero esos casos eran muy raros (1964:249,250).

La prueba de la amplitud geográfica de la modalidad descrita como expresión de la influencia mapuche, se confirma con lo observado y bien descrito por Guinnard entre los pampas (1945:48-52), por Cox entre los manzaneros (1863:82) y por Claraz entre los tehuelches septentrionales (1988:88).

Detalles más o menos, está claro que la mapuche debía ser una forma compleja, asociada originalmente a ceremonias de contenido mágico o religioso, como se advierte por las bocanadas hacia los puntos cardinales a manera de expresiones de carácter propiciatorio que se acompañaban con alguna plegaria u oración. El hecho de que no todos los informantes sean concordantes en este aspecto conduce a suponer que en la práctica cotidiana las formas solían diferir un tanto del modelo, circunstancia que interpretamos bien como una suerte de inobservancia involuntaria o como una manifestación de relajación de costumbres aneja al proceso de aculturación de los indígenas de la Patagonia.

Por otra parte, dada la complejidad del ritual fumatorio aborigen, era probable que el mismo tuviera que espaciarse necesariamente a lo largo de la jornada. Así entonces, su práctica pudo tener un carácter restrictivo, limitado por tanto a ocasiones o circunstancias determinadas (v. gr. fumada matutina, recepción de visitas).

Es curioso que observadores como los capitanes King y Fitz Roy que trataron larga y repetidamente con los aónikenk de San Gregorio entre 1826 y 1834, dejaran constancia expresa de la afición que mostraban estos indígenas por el tabaco, no así de la forma de fumar, lo que nos conduce a suponer que los mismos emplearan tal vez la modalidad habitual entre los civilizados y que, por tanto, la forma mapuche se habría hecho más común sólo a partir de los años de 1830.

También pudo ocurrir que las ansias por fumar cuando viniera en ganas condujera en algunos al empleo de un procedimiento más sencillo, como era el foráneo, eliminándose o disminuyéndose la ritualidad para conservarse únicamente el disfrute de la aspiración del humo del tabaco y más sus consecuencias enajenantes sobrevinientes. Esta forma simplificada habría acabado por imponerse, refundiéndose en la práctica con la alóctona. En este contexto deben entenderse las frecuentes referencias de Musters, Schmid, Jiménez de la

Espada y otros informantes contemporáneos acerca del hábito de fumar, sin explicarse la forma y más bien dándose a entender su sencillez. Esto es más patente todavía a partir de 1870, cuando todas las noticias sobre la materia excluyen cualquier agregado o comentario que permita suponer la continuidad de empleo de la modalidad compleja de origen mapuche.

De allí que, concluimos, en la medida que la transculturación progresiva llevaba consigo la modificación o la pérdida de variados usos tradicionales, mutara la forma de practicar el hábito de fumar abandonándose inclusive el uso de un utensilio tan apreciado como era la pipa, para emplear finalmente el cigarro. Es del caso mencionar que ya en 1882 el explorador Roncagli observó a un mocetón de quince años que fumaba un cigarro. De igual manera, no deja de ser llamativa la ausencia de mención al hábito de fumar en los relatos que dan cuenta de encuentros o tratos del tiempo final del período histórico de la etnia aónikenk.

Interpretamos esas omisiones como el reconocimiento implícito a una forma de fumar rutinaria y corriente, por tanto ajena a cualquier ritual, más que a la no vigencia de la misma entre los indígenas [18].

10.- *Afecto por los perros*

Es sabido que la presencia del perro doméstico entre los aborígenes de América se remonta a varios milenios. Aunque puede darse por seguro que fuera compañero de emigración de los sucesivos grupos que arribaron al continente, sus restos no son fácilmente identificables en yacimientos arqueológicos y se les ha confundido a veces con aquellos pertenecientes a cánidos silvestres. Está claro, sin embargo, que al llegar los europeos al Nuevo Mundo se encontraron con esta clase de animales, siendo probable que a poco andar muchos de los traídos por ellos se cruzaran con los autóctonos. El hecho es que cuando los primeros navegantes arribaron al extremo meridional del continente, observaron gran cantidad de perros acompañando a los indígenas.

Pedro Sarmiento de Gamboa es quien da las noticias más antiguas sobre la presencia de perros domésticos entre los aónikenk, dejando una descripción somera sobre la clase de canes de que se trataba: "...traían perros de ayuda, barcinos, de traílla, muy mayores que los grandes de Irlanda..." (1950,II:145).

La referencia a estos animales se hizo recurrente posteriormente, en los relatos de los navegantes que durante la segunda mitad del siglo XVIII trabaron las primeras relaciones pacíficas con los aónikenk. Por ello se sabe que éstos poseían gran cantidad y variedad de perros que les acompañaban en su transhumancia, que les servían como eficaces auxiliares para la caza y que todavía podían ser empleados como porteadores de sus enseres, si se acepta que esta situación que se daba entre los indios del norte del río Santa Cruz, según Viedma, pudiera darse analógicamente entre los habitantes del sur.

Queridos unos, tolerados otros, pululaban por las tolderías y eran objeto de las picardías, a veces crueles, de los niños, y compartían un lugar bajo el toldo junto a sus amos, aquellos que podían hacerlo, adquiriendo los animales una noción de pertenencia que defendían con ladridos y amenazadores gruñidos ante perros extraños. Eran así, en todo caso, apreciados como piezas de valor y tratados afectuosamente por sus dueños, quienes

[18] En esta materia hemos seguido nuestro estudio "El hábito de fumar entre los Aónikenk", ya citado.

en algunos casos les demostraban un cariño casi excesivo.

En tiempos modernos el primero en observar con mayor detención a los canes fue Fitz Roy, quien dejó sobre los mismos dos descripciones; una breve: "Cantidad de perros grandes, de ruda cría parecida al perdiguero (*lurcher*) [cruza de galgo con mastín], les ayudan en la caza y les constituyen excelente guardia nocturna" (1933,III:159); y otra más extensa y precisa: "Los perros que actualmente se encuentran en la parte meridional de la Patagonia tienen aspecto lobuno, pareciéndose mucho al lobo en tamaño, color, pelo, orejas, nariz, cola y forma aunque también se encuentran algunos negros y manchados. Tienen el paladar negro; las orejas siempre erectas y el hocico puntiagudo. Su tamaño regular es el de un *fox-hond* grande. Por lo general el pelo es rudo y ralo, y más bien corto; pero también se encuentran ejemplares muy lanudos, como los Terranova o los grandes ovejeros, a los que se asemejan; otros hay parecidos a tipos de caza; pero en lo que todos coinciden es en la mirada salvaje y lobuna que poco invita a la confianza. Yo tuve un hermoso perro de esta clase, parecido a un Terranova, salvo en la fisonomía, pero era de carácter tan salvaje que tuvo fin prematuro. Estos perros cazan a ojo, sin olfatear, y gruñen o ladran abiertamente al aproximarse extraños. Con respecto al apego al amo, los perros que nosotros tuvimos no podían dar idea, ya que se los habíamos sacado (por compra) a sus anteriores dueños; lo cierto es que con extraños eran siempre ariscos" (III:202).

El veraz Musters a su tiempo pudo agregar más sobre las características de los animales y sobre algunas costumbres indias que se referían a su crianza y tratamiento.

"Los perros que usan, por lo general, los indios patagones varían tanto en tamaño como en clase. Está en primer lugar una especie de "lurcher", de pelo liso, que los indios han sacado de otros obtenidos en Río Negro con madre de la clase de los mastines, pero con el hocico más afilado que el del mastín propiamente dicho; esos perros son también muy veloces y tienen el cuerpo más largo y más bajo. Nuestro jefe Orkeke conservaba pura su cría de ese perro, que probablemente procedía de las primeras colonias españolas, y los animales eran, como auxiliares de caza, los mejores que he visto, pues se guiaban tanto por el olfato como por la vista.

"Había otra clase de perro, de pelo largo y lanudo muy parecido, en verdad, al perro ganadero común. Estos perros abundaban bastante entre los indios, pero la mayor parte de los que usaban en la caza, castrados casi todos, eran de raza tan mezclados que desafiaban toda especificación. [...] Rara vez se alimenta a los perros, por lo general se les permite saciarse en la caza. Los sabuesos de Orkeke y uno que otro más eran excepciones a esa regla; se les alimentaba con carne cocida cuando había mucha" (1964:201,202).

La característica de la variedad, producto del intenso mestizaje, fue vívidamente ratificada por Ibar algunos años después: "Al descender el cañadón en que se encontraban los toldos, nos recibió la grita de centenares de perros. Era gracioso ver aquel mar de perros que ladraba ajitándose i metiéndose hasta entre las patas de los caballos. Todos los colores i gran variedad de tamaños se notaban entre ellos, pero los más numerosos i los más vistosos eran los del color que llaman overo o manchado de blanco y negro, color predilecto de los indios. Todos los patagones poseen esta particular afección por la raza canina i nunca creen tener demasiados perros" (1878:40).

Entre tantísimos canes, además de los estupendos cazadores que conformaban una gran mayoría, había una clase muy singular conformada por unos perrillos algo ridículos, al decir de Cunningham, llamados "pelados" por los foráneos y *wöshnek* por los indios, por el pelaje corto que los distinguía, y de los que, otra vez, Musters dejara una buena descripción: "Las mujeres tenían falderos regalones de diferentes clases, por lo común una

especie de raposero y algunos eran muy parecidos al Scotch terrier. Ako, por ejemplo, era a todas luces un ejemplar puro de esa cría. Esos falderillos son el tormento de la vida de uno en el campamento: al menor ruido se precipitan fuera ladrando, y excitan a todos los perros grandes; y en un campamento indio, a la noche, cuando se mueve algo, el concierto de ladridos es continuo" (id., 202).

Estos animalitos eran objeto del cariño ascendrado de sus amas, que comúmnente los llevaban consigo bajo el quillango, pero también de los hombres y los niños. Tal era el afecto que por ellos podían llegar a tener que en ocasiones, cuando una pareja no tenía hijos, adoptaban en tal calidad a uno de esos curiosos perritos a los que inclusive obsequiaban caballos y otras especies valiosas como si fueran humanos. A tanto se llegó que incluso se les trataba como personas, como sucedió en el pintoresco caso recordado por el mencionado explorador inglés. En una situación, en la que él mismo se encontraba con su cabalgadura impedida, apercibido de ello el jefe Orkeke, le sugirió "Pídale a Ako que le preste un caballo", aludiendo a su perro preferido e hijo adoptivo, añadiendo después Musters, "Como Ako no hizo objeción alguna, en breve estuve montado y partí a la caza muy contento" (1964:146).

El explorador Moyano tuvo más tarde una experiencia similar con un "pelado" que era propietario de caballos por haber sido nombrado heredero de su difunto amo; pero aunque la gestión -compra de una cabalgadura- fue finalmente exitosa, resultó también muy laboriosa (1948:168).

Pero no obstante las manifestaciones de gran cariño de que fueran objeto los estupendos lebreles cazadores o los perrillos falderos, estos animales cuando tenían dueño conocido y el mismo fallecía, estaban irremediablemente condenados a seguir su suerte. Ello daba lugar a situaciones chocantes, inmisericordes, como aquella de que fuera testigo el pintor norteamericano George Catlin, en puerto Peckett. Este, al aproximarse a la toldería se encontró "con un hermoso perro que rengueaba y se quejaba de una manera que llamaba a compasión, con una herida en un costado, y dos indios siguiéndolo con armas de fuego para matarlo. Mi primera impresión fue que estaba enloquecido y preparaba mi rifle para defenderme cuando observé por su postura encogida y los movimientos de su cola que se aproximaba a mí, que buscaba a un amigo para protegerse" (1959:106,107). Pero la infeliz criatura no podía ser salvada, y, ante el sentimiento del pintor, la ley indígena se cumplió de manera inexorable.

Cabe preguntarse qué habrá ocurrido con los perros indígenas durante el tiempo histórico final de la etnia aónikenk. De seguro que sus variadas estirpes todavía sobreviven, aunque harto mestizadas, en muchos perros que ogaño corretean por las estepas acompañando a la gente de campo, cual lo hicieran sus antepasados.

11.- *Curaciones y tratamiento de enfermedades*

Debe aceptarse que sin embargo de las condiciones rigorosas en que por lo común transcurriera su existencia, los aónikenk, en general, pudieron gozar de buena salud. Es más, no sólo debieron ser sanos, sino además longevos, característica que sí consta efectivamente y que los distingue entre otros pueblos australes, como lo destacara hace un siglo Ramón Lista, siendo cosa corriente en tiempos históricos contar entre ellos octogenarios y nonagenarios, y aún uno que otro centenario. Pero no obstante ese existir signado históricamente por la sanidad, de cualquier manera debieron enfrentarse en la vida cotidiana con malestares, traumas y patologías que exigían cuidado.

Esta función inicialmente quedaba bajo la responsabilidad del propio afectado o del grupo familiar, según fueran las circunstancias en que se diera, y para ello se poseía la sabiduría simple de la experiencia trasmitida de generación en generación, posiblemente de madres a hijas; pero, cuando la afección de que se trataba asumía alguna complejidad, la situación quedaba en manos del médico-brujo o chamán, a cuya ciencia o magia quedaba librado el enfermo.

Para recuperar la salud se disponía pues de dos fuentes de asistencia como eran la medicina natural y la medicina mágica. El conocimiento de la primera podía ser o era sin duda compartido entre los chamanes y algunas mujeres viejas, pero la segunda era cosa del dominio privativo de aquéllos.

En lo tocante a la medicina natural, la misma debió basarse principalmente en el conocimiento que los indios poseían sobre los recursos vegetales de su entorno, lo que en el curso del tiempo les permitió disponer de una reducida farmacopea para atender a sus requerimientos sanitarios. En efecto, los contados datos que han podido espigarse dan cuenta del empleo de la planta denominada guaycurú como purgante en caso de estreñimiento, según lo constatara Roncagli (1884:776); y del Té pampa (*Satureja darwini*), del que la experiencia les hacía aprovechar inconscientemente las propiedades antiinflamatorias, antibacterianas y antiespasmódicas de algunos de sus componentes químicos; y asimismo, de una yerba indeterminada que crece en la zona del estuario del río Gallegos, útil para mejorar los dolores reumáticos (*fide* Schythe). Fitz Roy igualmente menciona el uso de la savia aromática del tallo de una planta que por la descripción que brinda parece tratarse de la *Azorella selago*, aunque también podría ser la *Bolax gummifera*, producto que era muy eficaz para la curación de las heridas expuestas (1933,III:192).

Pero también, por analogía, conjeturamos que del mismo modo que los sélknam, los aónikenk pudieron conocer las propiedades curativas de las flores del romerillo (*Chiliotrichium difussum*) para aclarar la visión, del *Misodendrum spp.* para combatir los dolores musculares y de las hojas y corteza de la parrilla (*Ribes magellanica*) para la mejoría del malestar estomacal.

Por otra parte, es posible que por la tradición los indígenas hubieran recibido de sus antepasados algunas técnicas rudimentarias tales como las de practicar sangrías como febrífugo, la de acomodar huesos en casos de zafaduras y la de curar algunas heridas mediante lavados y aplicación de algunas pócimas. Inclusive, aunque de manera excepcional, en época tardía, esto es, en plena aculturación, los indios conocieron y usaron de las medicinas propias de los civilizados, a juzgar por el dato que da Radburne en cuanto que Mulato "siempre tenía un botiquín con medicinas en su casa en el Zurdo" (1936:298).

Cuando la medicina natural que al parecer era ejercida previa y preferentemente en el ámbito propiamente doméstico se demostraba incapaz para devolver la salud a un enfermo, debía por fuerza recurrirse a la ciencia chamánica. Esta circunstancia debió hacerse recurrente a partir del tiempo en que se intensificaron las relaciones con los foráneos y, por esa vía, se difundieron entre los indígenas las enfermedades propias de los civilizados.

El chamanismo, bien se sabe, es una institución tan antigua como lo es la vida del hombre en sociedad y debe ser definida como la respuesta a la necesidad de enfrentar aquellas situaciones normalmente incontrolables, ajenas a los hechos voluntarios y aun a la lógica, mediante capacidades o potencias excepcionales (naturales o adquiridas, y cultivadas), y que se manifestaba con un conjunto de prácticas y nociones cuyo origen y explicación se encuentra en lo más profundo del arcano mítico y religioso de los pueblos

primitivos.

Por tal razón, los poseedores del conocimiento chamánico, que tanto podían ser hombres como mujeres, jóvenes o ancianos, eran gente normalmente respetada y con valimiento dentro del cuerpo social, lo que, por cierto, no los libraba en ocasiones excepcionales de la vindicta de los deudos cuando el deceso de algún enfermo podía atribuirse o directamente se atribuía a las malas o insuficientes artes del chamán curandero.

En el contexto del saber chamánico, cuando algún malestar físico no tenía pronta curación, ello se debía únicamente a la intervención de fuerzas superiores, propias de genios maléficos -entre ellos el temido Gualicho-, que se introducían en el cuerpo del enfermo y que sólo podían ser enfrentadas y superadas mediante prácticas y conjuros que tenían por objeto ahuyentar al mal espíritu causante y, por ende, devolver la salud al paciente. Esta era la circunstancia precisa en que las artes curativas entraban en el dominio de lo mágico y hacían del médico un brujo.

El ejercicio del oficio chamánico tanto podía deberse a la tradición como a la adquisición por adiestramiento en virtud de una predisposición o actitud natural expresada en una característica física o espiritual. En el primer caso, la ciencia chamánica era trasmitida de padres a hijos y por tanto conservada y cultivada en vida del depositario como un don excepcional valioso y secreto. Aunque Lista acepta el carácter hereditario del chamanismo (1894:37) y Musters lo niega enfáticamente (1964:256), debe aceptarse que aquél estaba en lo cierto, pues está en la lógica del ser y saber chamánico que el acervo del correspondiente conocimiento requiriera de un depositario con capacidad y facultad para enseñar al iniciado, pues alguien debía ser el custodio de aquella noción esencial en la vida aborigen.

En el segundo caso, bastaba, se reitera, una manifestación física o conductual que pudiera ser percibida por los demás del grupo social como algo anormal. "Se considera llamado a ser brujo cualquier muchacho o muchacha a quien nosotros llamaríamos raro...", informa Musters (1964:256). Es forzoso conjeturar sobre lo que quiso decir el explorador inglés. Así, tanto podía serlo un individuo contrahecho o físicamente limitado, o aquel varón o hembra que manifestara tendencias contra natura, homosexuales por ejemplo. Como fuera, Lista los califica de individuos "taciturnos y huraños", en tanto que Arms, Coan y Musters concuerdan en que eran célibes.

En estos casos, está claro, era forzosa la iniciación, pero en este punto la información es apenas fragmentaria y en todo caso débil e insuficiente como para explicar el proceso formativo. Pero así y todo, sobre la base de los escasos antecedentes de que se dispone, es posible brindar siquiera una información aproximada a lo que pudo ser la realidad en la materia.

Al parecer, el elegido o designado daba comienzo a su iniciación recluyéndose durante algunos días en una cueva, acompañado necesariamente de alguna otra persona -un chamán-siquiera en parte del tiempo, lugar donde debía soportar pruebas destinadas a fortalecer su ánimo y su cuerpo, y en donde por la enseñanza del maestro adquiría los conocimientos y poderes que lo legitimaban como nuevo chamán ante los ojos de la comunidad. De esta manera -debe entenderse por analogía con lo que ocurría entre los sélknam- el iniciado ya transformado en chamán propiamente tal, debía recibir la tradición mítica de los antepasados y la facultad de interpretarla y trasmitirla; asimismo, la capacidad para poder (o pretender) sanar las enfermedades, para causar daño y aun para matar a distancia, sin conocer o ver a la víctima, y para conjurar maleficios y, por fin, para

ejercer como adivino [19].

Grutas naturales en las que la imaginación indígena hacía habitar a los malos espíritus, las había por distintas partes del país aónikenk, en las formaciones terciarias o en las de origen volcánico. Estas en particular, por sus características naturales de formas ásperas y colorido sombrío, se prestaban para servir para tales moradas siniestras, de allí que posiblemente se las prefiriera para el efecto de que se trata. Formaciones de este tipo se tienen en la zona sudoriental, principalmente al sur de los valles medio e inferior del río Gallegos, y en la parte noroccidental, en el extremo este de la sierra Baguales. Recordamos, a propósito de este lugar, que los indígenas lo llamaban *Carhuern'n* o *Carhuerhne* ("muy antiguo"), creyendo que allí moraban "espíritus maléficos y monstruosos cuadrúpedos " [20].

Debe agregarse, asimismo, que para los aónikenk, en general, el distrito de las montañas andinas era por definición el reino de los difuntos y el hábitat de los malos espíritus. Por ello, quizá las reclusiones y ceremonias iniciáticas de que se trata pudieron desarrollarse preferentemente en sectores del occidente, pero sin excluir la posibilidad de alguna realización ocasional en el área volcánica sudoriental. De hecho, la tradición recibida por los últimos sobrevivientes étnicos y recogida por Siffredi, menciona a la Cordillera como lugar de las prácticas (1969-70:258).

Los elementos o instrumentos que identificaban el ejercicio y facultades chamánicos eran ciertas piedras dotadas de poderes mágicos, los amuletos que a modo de talismán podían usarse en los artilugios del chamán y que este guardaba celosamente, como las piedras mágicas, en bolsitas que siempre portaba consigo, y, además, los sonajeros.

En aquéllas, no se sabe si por su forma (esférica, semejante a la de una boleadora pequeña, agujereadas naturalmente o de otro tipo), por la materia prima o por alguna característica atribuida, se concentraba -así se hacía creer- una fuerza tal que podía "atontar o volver loco a cualquiera con sólo tenerla suspendida de la mano frente a los ojos de su víctima", según lo informa Schmid. Este misionero agrega que con el ánimo de comprobar los pretendidos poderes del chamán o para poner en evidencia la superchería de sus actos lo desafió a que le hiciera perder la razón con sus hechizos, con el uso de la piedra mágica, en presencia de todo el grupo, desafío que obviamente el chamán rehuyó, sin que tal actitud -importa destacarlo- disminuyera su crédito ante los ojos de los demás indígenas.

Los sonajeros, ya descritos anteriormente, tenían como único objeto el de producir un ruido suficientemente desagradable como para ahuyentar al mal espíritu.

En cuanto a la forma en que el chamán realizaba su oficio o función de curandero hay algunas descripciones que recogemos por su interés y que al complementarse unas con otras resultan suficientemente ilustrativas sobre la costumbre de que se trata.

En efecto, así recogió el misionero Arms una de las manifestaciones: "Me interesó mucho un enfermo que encontramos en uno de los toldos. Una vieja, la idéntica representación de una de las furias, estaba recostada a su lado, con la boca sobre su estómago, dando los gritos más lastimeros, con el objeto de echar a la enfermedad fuera del cuerpo del paciente" (1939:123).

Schmid, a su turno, en un relato que tiene mucho de subjetivo, dejó la siguiente constancia sobre el proceder de un curandero: "Algunos de ellos ostentan el título de

[19] Cfr. del autor, *Historia de la Región Magallánica*, pág. 109.

[20] Ramón Lista, "Viaje a los Andes Australes", en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XL, Buenos Aires, 1896, pág. 336.

"médico", aunque no entienden nada de enfermedades o de remedios, ni siquiera para curar una herida. Cuando tales médicos precisaban algún calmante o un ungüento para su uso propio, me lo pedían a mí. Si alguno en la toldería cae enfermo, llaman al "Calamelouts" (así se denomina el importante personaje) para que ejerza sus habilidades curativas sobre el paciente. A veces, para dar más solemnidad a su intervención, éste se pinta rayas blancas sobre el cuerpo desnudo, mira entonces fijamente al enfermo, frota con su mano la parte afectada, le aplica la boca, como chupando algo y, tras de susurrar y proferir distintos ruidos durante unos segundos, corona su magnífica obra con unos gestos muy raros y deja al paciente como lo encontró: sufriendo. Algunas veces aparece con un par de bolsas hechas de cuero de guanaco, en las que coloca algunas piedras y, agitándolas, produce un ruido ensordecedor. Cuando esto ocurre, el toldo está lleno de gente, que escucha tan extraño concierto con la misma atención que nosotros podríamos en la función teatral de algún actor célebre" (1964:183).

Mayor riqueza descriptiva sobre el contexto y las circunstancias propias del hecho de que se trata ofrece Musters en el siguiente párrafo: "...fuimos al toldo de un amigo, donde presenciamos la ceremonia que hizo el doctor para curar una criatura enferma, especialmente la parte relativa a la pintura con ocre rojo y al sacrificio y comida de una yegua blanca.

"En esa ocasión los padres invitaron solemnemente a los principales jefes y sus parientes y amigos, y la ceremonia empezó de esta manera: todos los hombres estaban sentados o de pie, formando círculo en cuyo centro había tomado asiento la madre con la criatura en sus brazos. En doctor entró entonces, y bajo su dirección la madre untó al enfermo, de pies a cabeza, con arcilla blanca, mientras el brujo mascullaba unos conjuros; terminado esto, el doctor desapareció por un par de minutos para volver trayendo en la mano una bolsa de cuero adornada; abrió esta bolsa y sacó del fondo de ella unos amuletos cuidadosamente envueltos en harapos, y, después de hacer con ellos unos cuantos pases místicos, los guardó otra vez en la bolsa. Le tomó después la criatura a la madre, y palmeándole suavemente el cráneo mientras mascullaba algo en voz baja, metió en la bolsa dos o tres veces la cabeza del enfermo, y devolvió luego la criatura a su madre. Trajeron entonces una yegua blanca, y así que la hubieron llenado toda de marcas de ocre rojo hechas con la mano, la voltearon de un golpe en la cabeza, la cocinaron y la comieron en el sitio, colgando el corazón, el hígado y los pulmones de una lanza en cuya punta estaba suspendida la bolsa que contenía los amuletos. Como en otras ceremonias, también se tuvo cuidado en ésa de que los perros no se acercaran a comer los desperdicios, que fueron enterrados; y se llevó la cabeza y el espinazo a una colina inmediata" (1964:347,348). Esta última fase de la ceremonia -el sacrificio equino- pertenece a la terapia mágica, y sobre la misma hacen referencia Lista (1894:33,34) y Siffredi (1969-70:261), aunque con ligeras variaciones en su modalidad.

Por fin, está la versión recogida por esta última investigadora entre los postreros representantes étnicos: "Cuando había algún enfermo grave se llamaba al *uámenk*, quien anunciaba su llegada para el atardecer, fijando un lugar próximo a la carpa del enfermo donde había de desmontar. Desde este sitio hasta donde estaba acostado el enfermo le hacían un camino con las mejores ropas que tenían para que no pisara el suelo. Al llegar, cerraba el toldo, quedándose solo con el enfermo. La terapia empleada era secreta; para detectar el mal utilizaba la vista y recurría a los masajes; también se menciona el uso de su saliva, aplicada con los dedos, para curar las heridas; asimismo soplaba sobre la totalidad del cuerpo del enfermo, a fin de que el viento se llevara el mal.

"El *uámenk* recurría a la terapia shamánica propiamente dicha sólo en caso de gravedad extrema. Se extendía una matra al lado del enfermo para que el chamán no tuviera contacto directo con el suelo: "se echaba allí y se moría. Horas y horas estaba como dormido, y el público, siempre afuera del toldo, oía conversar a los espíritus de arriba, especialmente en las noches oscuras. El *uámenk* iba por ahí arriba, por el cielo, quien sabe volando, a buscar el *máip* del enfermo para hacerlo volver" (Murga). Durante la experiencia estática si el chamán recuperaba el alma-sombra del enfermo, la hacía volver al cuerpo y entonces se curaba; en caso contrario sobrevenía la muerte" (1969-70:259).

Cuando fracasaban las prácticas terapéuticas descritas, que, salvo el caso del sacrificio equino mencionado, tenían el carácter de "naturales", era llegado el momento de recurrir a la terapia mágica, último recurso ante la intervención de las fuerzas del mal. Esta, a diferencia de la primera modalidad, se pretendía que surtiera efecto a distancia del paciente, no ya directamente sobre su cuerpo o en su inmediata proximidad. Entre las prácticas correspondientes estaba la de "correr el gualicho", es decir espantarlo mediante una arremetida y ulterior persecusión a caballo hasta obtener que el espíritu dañino se alejara del enfermo. Para eso se requería necesariamente del sacrificio de una yegua, la que era carneada aproximadamente de la misma manera precedentemente descrita, pero ahora con una variación: se asaba exclusivamente su carne y se le daba de probar al enfermo; si éste comía en abundancia, era una señal clara de pronta recuperación de la salud. Era importante que los perros no comieran de esa carne, del mismo modo que lo era el enterrar lo que sobrara del animal, incluyendo las vísceras. Luego aparecían dos jinetes, uno de los cuales montaba un caballo blanco y simbolizaba al enfermo, para lo que además era pintado con la sangre de la yegua sacrificada, el otro jinete y su caballo representaban al espíritu causante de la enfermedad. Iniciaban entonces una carrera, yendo delante el presunto gualicho y tras él su perseguidor. Sobre esta práctica mágica quien brinda mayor detalle es la mencionada Siffredi (1969-70:262), pero también hay referencias en Lista (1879:76) y en Roncagli (1884:776).

Si con todos estos artilugios el enfermo no reaccionaba, el chamán se retiraba en silencio y se encerraba en su toldo hasta que ocurría el deceso. Entonces, como lo refiere Schmid, procuraba explicar su fracaso "culpando a alguien de haber abrigado funestas intenciones con el difunto e indica a tal o cual persona como responsable de la desgracia" (1964:183). Si los deudos y amigos del fallecido le creían, tomaban cuenta de la imputación y en la debida oportunidad se cobrarían aquel daño; pero, si por el contrario la explicación no resultaba satisfactoria o la acusación creíble, debía pagar con su vida la muerte ajena.

Sobre la eficacia con que actuaban los parientes o amigos contra los infortunados chamanes y sobre la frecuencia con que podían sucederse tales actos de venganza, se dispone de una noticia recogida por M. Montravel, oficial de Dumont D'Urville, entre los aónikenk de puerto Peckett: ese grupo había tenido hasta poco antes de su arribo veintiún chamanes en actividad, de los que entonces no quedaba uno vivo pues habían sido asesinados uno tras otro al hallárseles responsables de la muerte ¡de más de doscientos individuos de todo sexo y edad! (1841:152, nota 75).

Las prácticas descritas no eran exclusivas de los aónikenk pues tenían mucho en común con las correspondientes a otros pueblos del ámbito patagónico-pampeano y mapuche, y aún se asemejan a formas antiquísimas presentes en el acontecer de la humanidad en distintos tiempos y lugares, no siendo posible discernir cuándo las mismas eran de carácter vernáculo y cuándo de origen foráneo incorporadas a su cultura.

12.- *Costumbres funerarias*

La actitud de los aónikenk ante la muerte parece haber sido condigna de su entereza vital. Entre ellos el morir era algo lamentable pero natural. Así, cuando se trataba de ancianos, se entendía que aquel trance era la culminación de un ciclo y por lo tanto no provocaba las situaciones de pesar y conmoción que suelen darse en otras culturas. Distinto era, por cierto, cuando fallecía un niño o un joven, ocasiones en que las manifestaciones de dolor eran más vivas y prolongadas. Pero, así y todo, solían manifestar una dignidad que impresionaba a los extraños que compartían con ellos.

De todos los que pudieron ser partícipes de ese momento de la vida indígena, el misionero Schmid es quien mejor retuvo las circunstancias y detalles del acontecimiento, desde sus prolegómenos hasta la sepultación, dejando un testimonio irremplazable por su riqueza descriptiva:

"Al ver que el enfermo ha entrado en agonía y el alma inmortal está a punto de abandonar la materia, los familiares se congregan a su alrededor, dando rienda suelta a su pena con llantos y lamentos realmente conmovedores. Alternan en estas expresiones los cantos que, en un tono lúgubre por demás, acostumbran entonar cada vez que un pesar o una calamidad los acosa. Si la muerte sobreviene durante el día, las mujeres (siempre de la familia) proceden de inmediato a preparar el cadáver para entrar a su última morada; comienzan por quitarle la capa de piel que usaba, peinándolo y, a veces, adornándolo con cuentas de colores. Luego lo envuelven en mantas o ponchos, cubriendo todo el cuerpo y doblando las rodillas sobre el abdomen, para colocarlo, finalmente, sobre el cuero de caballo que en vida fuera su cama; allí lo cubren con otro pedazo de paño y, colgando a su alrededor una manta a manera de cortina, lo dejan hasta el momento del sepelio." (1964:183,184).

Radburne a su tiempo, aludiendo a la preparación del cadáver, completa la información precedente al precisar algunos detalles: "Entonces las chinas viejas toman el cuerpo [se trataba de un niño] y le rompen el espinazo al fin de la espalda y lo doblan como una bola con la cabeza entre las rodillas, con plateados en el pelo y hermosos brazaletes en los brazos que están aferrados a las piernas" (1936:175) [21].

Prosigamos con la rica descripción de Schmid:

"Terminados estos preliminares, los parientes masculinos se sientan alrededor del difunto y, uno tras otro, reverentemente, agitan una mano sobre él, dándole suaves palmadas sobre la cabeza, como si deseara contagiarse con las virtudes del extinto; cuando todos han repetido tres o cuatro veces esta ceremonia, se quedan alrededor del cadáver una o dos horas más, hablando en voz muy baja y haciendo circular la pipa. Mientras los hombres se hallan así ocupados, las mujeres de más edad se visten con ornamentos de luto: sobre la capa de pieles echan un paño rojo, que aseguran sobre el pecho con dos alfileres y por éstos, a su vez, pasan una ristra de cuentas de colores. Luego, rasguñándose la piel con un trozo de vidrio a través de las mejillas y la nariz, hacen brotar sangre suficiente para formar una franja roja que atraviesa toda la cara; otras se lastiman las piernas en forma parecida y haciendo correr la sangre. Continúan, entretanto, los lúgubres cánticos

[21] La comprobación arqueológica de este procedimiento se ha tenido con el hallazgo de la sepultura de una niña -la única histórica inalterada encontrada en la Patagonia austral hasta el presente- y que ha sido descrita por Alfredo Prieto y Valerie Schidlowsky ("Un enterratorio de niña aónikenk en laguna Sota (Magallanes), *Ans. Inst. Pat.*, Cs. Hs., vol. 21, Punta Arenas, 1992).

alternando con ruidosos llantos y lamentos.

"Proceden entonces a encender la pira que ha de reducir a cenizas cuanto perteneciera al difunto. Hacen esto a unas veinte yardas del toldo, yendo a parar al fuego todo artículo combustible que encuentran, viejo o nuevo, haya sido usado por el extinto o no: alfombras, mantas de piel, enteras o a medio terminar, ropa de cama, montura, riendas, vestimentas de cualquier clase y hasta el palo del toldo que estaba más cerca de la cama mortuoria, en el que solía colgar ropas y sus equipos de montura y caza. No se hace excepción alguna respecto de la edad o el sexo del muerto. Nada que le perteneciera y pudiera recordar su paso por la tierra debe quedar sin destruir; su nombre no se pronuncia más y se considera funesto mencionarlo en adelante: sólo cabe la destrucción y el olvido; todo aquello que no pudo quemarse o romperse se entierra con el cadáver" (1964:184).

Habiendo sido, como lo fue, una norma consuetudinaria de absoluto respeto, no deja de ser curiosa la información recogida por el ya mencionado Montravel en puerto Peckett y referida a la conducta de algunas mujeres en tal respecto: "Cuando el marido muere, sus amigos matan el caballo y sus perros, queman sus tiendas, y tiran al fuego todo lo que le perteneció, pero las mujeres que se han agrupado al rededor del fuego, se apuran en retirar todos los objetos que allí han sido tirados" (1841:152, nota 75).

A pesar de que no hubo una observación directa del suceso por parte de aquél, ya que la noticia le fue suministrada al parecer por uno de los dos marineros encontrados entre los indios por los franceses y embarcados posteriormente por ellos, no por eso debe desecharse en cuanto a su validez. Ello permite pensar que la costumbre tal vez admitiera algún relajo y que, por lo tanto, su acatamiento, a lo menos en algunos casos, fuera algo sólo formal que se cumplía arrojando al fuego todos los objetos (o algunos), pero recuperando de inmediato los más valiosos o útiles y dejando quemar el resto. Apoya esta hipótesis interpretativa el dato que más tarde daría Radburne en cuanto a que, cuando se trataba del sacrificio de un caballo del difunto, con engaño podía sustituirse el mejor -el preferido- por uno de inferior calidad (1936:176). Bien mirada la cosa, el excesivo celo puesto en esta práctica podía privar de muchos bienes a los herederos, a veces "indios pobres", de allí qué no podría excluirse cierto pragmatismo en la costumbre de que se trata, la que en todo caso habría tenido siquiera un carácter simbólico.

Pasada esta fase del ceremonial o durante la misma, no está claro, tenía ocurrencia la matanza de los perros y de los caballos del difunto, que en el de estos animales tenía un carácter ritual. También cabe abundar sobre este aspecto.

Si está claro que el sacrificio incluía a todos los perros, no lo es tanto respecto de sus cabalgaduras y sobre el destino de su carne, puntos sobre los que la información disponible es algo confusa, por lo que es de interés consignar las diferentes versiones.

Así, Musters menciona el sacrificio de la totalidad de los caballos que habían pertenecido en vida al difunto, sin dar detalles sobre la forma de hacerlo, agregando que la carne se repartía entre los parientes (1964:253). Arms y Coan concuerdan en lo primero, sin hacer mención de lo segundo (1939:139), como también Coupvent (en D'Urville, *op. cit.*, pág. 151, nota 70), Gardiner (c/1842) y Roncagli (1884:779).

En cambio Schmid hace referencia al sacrificio de "uno" de los caballos, agregando que, en general, la carne se distribuía entre familiares, amigos e inclusive el resto de la comunidad (1964:186). Fitz Roy (1933, III:181), Lista (1894:36), Borgatello (1924:116) y Radburne (1936:175), convienen en que se trataba del caballo favorito del difunto, lo que nos inclina a aceptar esta versión como la de más probable correspondencia con la realidad. Contribuye a afirmar esta posibilidad el comentario que hace Ralph Williams,

que consideramos suficientemente aclaratorio: "Cuando ellos mueren creen que irán cabalgando al otro mundo y para este efecto es deber de los parientes que sobreviven matar todos sus caballos. Los patagones nunca montan yeguas en este mundo, pero los parientes están convencidos de la idea de que las yeguas bastan para conducir al difunto al mas allá, así que sólo se matan las yeguas y no los caballos" (1913:87).

De lo expuesto concluimos que el ritual sacrificial funerario se refería únicamente a un caballo, con seguridad el principal o preferido del difunto, y que la mayor cantidad que mencionan algunos informantes debiera entenderse referida sólo a las yeguas (o parte de las mismas) que integraban la manada de propiedad del fallecido, las que eran sacrificadas si era necesario, cuando las manifestaciones de pesar podían ser excepcionales dada la calidad del occiso. Por ello estimamos que las afirmaciones comentadas deben ser tomadas en sentido figurado y no en el estricto del concepto, pues eso habría llevado en ocasiones a verdaderas hecatombes equinas, sobre lo que no existe la menor constancia en las fuentes etnohistóricas.

Sobre la manera de proceder al sacrificio de estos animales, Radburne entrega una información precisa: "Los chunkes entonces toman el caballo favorito del muerto y lo recubren con sus más elegantes aperos, riendas y estribos de plata, y trenzan sus crines y cola con cuentas de lata, y ponen elegantes matras y cojinillos en su lomo. Entonces toman un fino lazo y hacen dos o tres vueltas alrededor del cuello del caballo y con dos o tres hombres tirando en cada extremo del lazo lo ahogan hasta morir. De esta manera no se pierde sangre del animal. Cuando no se mueve más, lo cubren con frazadas nuevas y lo dejan un par de horas. Después lo descubren, sacan todos los aperos y lo acuchillan en varias partes para que los perros puedan comérselo" (1936:175).

Con aquél informante concuerda Borgatello al mencionar la cobertura "con una frazada de lana clavada en tierra por las cuatro esquinas", pero añadiendo el siguiente curioso dato, no mencionado por otros: "A un centenar de metros de la sepultura ví también otro caballo muerto y cubierto de la misma manera, y más allá un tercero, y un cuarto a medio kilómetro de aquel lugar todos en línea recta dentro del valle, terminando con varias yeguas muertas. Pregunté el por qué de tantos animales muertos y así cubiertos con aquellas frazadas de lana, y la respuesta fue: que el muerto, teniendo que realizar un largo viaje antes de llegar al lugar sagrado, para el viaje se habría servido de las almas de aquellos caballos y yeguas; cansándose uno, la habría sustituido con el alma de otro caballo o yegua, hasta llegar a su meta" (1924:116).

Sin embargo de su singularidad, hay en esta mención un elemento que es común con la información recogida por Williams, como es el del viaje a la eternidad a lomo de las almas de los caballos (yeguas), asociación que sugiere que ambas versiones responden a una misma creencia del mundo espiritual aborigen.

La forma sacrificial descrita no era la única que tuvo vigencia en la historia aónikenk, pues también hay constancia de otra, mencionada por Fitz Roy. En realidad, ésta difiere de aquélla también en cuanto a la oportunidad, pues si la primera precedía o era coetánea con la sepultación propiamente tal, la segunda siempre era posterior.

"Se le sujeta [al caballo favorito] sobre la tumba mientras un hombre le golpea la cabeza con una de las bolas del difunto. Una vez muerto, se le cuerea, se rellena el cuero, y se le pone sostenido sobre las patas mediante palos, con la cabeza enderezada como si estuviera mirando hacia la tumba. A veces se sacrifican más caballos. Para funerales de un cacique se matan cuatro, disponiéndose uno en cada esquina de la tumba" (1933, III:180, 181). Gardiner da una versión coincidente, aunque más escueta (c/1842).

La asociación que tenían estas prácticas con la cultura ecuestre es evidente, por lo que no requiere comentario, y para demostrar su antigua y extendida vigencia dentro del ámbito territorial patagónico, basta recordar que una ceremonia muy parecida fue observada entre los pehuenches de Neuquenia por el misionero Bernardo Havestadt, quien la describió de esta manera: "Asistimos al entierro del hermano del cacique Huenchunamcu. El cortejo fúnebre era el siguiente: precedía el jinete que conducía con un lazo el caballo sobre el cual yacía, boca arriba el cadáver, vestido de poncho y con su "trarilonco" atado alrededor de la cabeza; sobre el vientre llevaba un gorro grande de cuero, adornado con cobre rojizo. Seguía otro jinete, con otro caballo enjaezado, que era el caballo que montaba el difunto cuando estaba vivo. Cerraba el cortejo un tercer jinete que llevaba un cordero. La restante multitud de hombres y mujeres ya se había dirigido al lugar de la sepultura por otro camino más breve. Allí sacrificaron tanto el caballo como el cordero; lo mismo hicieron con dos yeguas, destinadas a los que habían acudido al funeral. Se distribuyó la carne, el sebo y los intestinos entre los presentes, junto a una liberal cantidad de bebida. la piel de aquellos caballos y yeguas, unida a sus respectivas cabezas y patas, pusieron de tal manera sobre armazones que mirados de lejos parecían aún estar vivos y parados en sus patas" [22] (Fig. 12).

Es de imaginar cuánto más sencillas pudieron ser estas ceremonias funerarias durante el período pre-ecuestre, en que no había otros animales para sacrificar que los perros, a menos que para el efecto se dispusiera de caza viva (guanacos).

Cuando se aproximaba el momento de la sepultación, el cuero pintado de caballo en que se había depositado el cadáver le servía de mortaja [23], cosiéndose para tal efecto, no sin antes adornar el cuerpo con cuentas, plumas y chucherías. Si faltaba el cuero, podía usarse como mortaja una manta o un poncho, o aun una cota de malla, si es que el difunto había poseído alguna como lo señala Musters.

Lo descrito y explicado en los párrafos que preceden debió corresponder, con ligeras variaciones, a la costumbre funeraria vigente entre los aónikenk durante el período final de su historia étnica, a contar de la época en que obtuvieron el dominio del caballo y que, en el caso, posiblemente no excediera la primera década del siglo XX, tiempo en que la progresiva aculturación impuso cambios que significaron la simplificación o empobrecimiento ritual.

Así como debe aceptarse que en casos de jefes o personajes relevantes las ceremonias funerarias tuvieran un carácter diferencial en cuanto a complejidad y duración, es necesario admitir los casos opuestos, esto es, aquellos referidos a la gente común, por ejemplo el de algún indio o india pobres respecto de los que sólo debió procederse con algún acto sencillo, tal como el de quemar sus pertenencias personales sin mayor ceremonia, como lo ha sugerido Milcíades A. Vignati al comentar una referencia puntual de Doroteo Mendoza, lo que le llevó a afirmar que entre los aónikenk se habrían dado "entierros de pobre", expresivos de diferenciación social (1964:38, nota 60).

[22] Jorge Pinto Rodríguez y otros, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Ediciones de la Universidad de la Frontera, Temuco, 1988, pág. 270.

[23] La tumba descubierta en cerro Johny, estancia "Brazo Norte", en 1975, contenía un individuo amortajado con un cuero pintado, no se sabe si de vacuno o de caballo. Dada la antigüedad determinada por C 14 para la piel (350±90 años A.P.) se puede fijar la fecha de la sepultación durante el siglo XVIII, lo que conforma una prueba de la vigencia temprana de esta forma funeraria entre los aónikenk, que supone su recepción en el contexto del complejo ecuestre y por lo tanto sugiere como posible la presencia equina en el sur antes del siglo XVIII.

De igual modo viene al caso reiterar que el ceremonial funerario descrito anteriormente debía corresponder en mucho al propio de otras culturas patagónicas que se difundió y generalizó con la interrelación étnica originada en el uso ecuestre. No hay indicios de cómo pudo haber sido antes, salvo en lo tocante a las sepulturas, aspecto sobre el que pasamos a ocuparnos.

Cumplida la faena del amortajamiento, el cadáver era entregado a las mujeres quienes se encargaban de enterrarlo. Esta responsabilidad femenina es reafirmada taxativamente por Schmid: "Todo el trabajo de excavación, transporte y demás relacionado con el sepelio, es ejecutado por las mujeres exclusivamente; ningún hombre o muchacho acompaña al muerto hasta su tumba" (1964:186). La sepultación tenía ocurrencia al día siguiente del deceso, según Gardiner.

La tumba propiamente tal era una excavación de hasta uno y medio metros de profundidad, aproximadamente, en cualquier caso lo suficientemente amplia como para alojar al cadáver. Este era puesto manteniendo la posición fetal, con la cara hacia el oriente -seguramente obedeciendo a una antigua convicción mítica-, y a sus costados se depositaban diversos objetos referidos a su actividad terrena (armas, herramientas, arreos, utensilios, joyas, objetos de valor y baratijas) y que el difunto pudiera necesitar en el más allá (Fig. 74).

Hecho esto, se cubría con tierra y piedras la fosa y su contenido, formándose un túmulo cuyo tamaño, al decir de Musters, iba en directa relación con "la riqueza o influencia del fallecido" (1964:253). Un nuevo coro de lamentos permitía expresar por última vez la aflicción por el suceso, tras lo cual las sepultureras se alejaban lentamente hacia la toldería. Durante el tiempo inmediatamente siguiente a la sepultación, tal vez algunos días, fue común que los deudos expresaran de manera visible el luto. Sabemos ya del corte del cabello en chasquillas en el caso de las viudas, pero Gardiner supo de otras manifestaciones vigentes a lo menos hasta la época de su estadía en puerto Oazy. Así, los parientes masculinos se hacían cortes en las piernas y las mujeres jóvenes en las mejillas. Aquéllos además se untaban los dedos en la sangre que emanaba de las heridas y la aspergían en su derredor, golpeándose también el pecho (*op. cit.*). A partir de entonces el olvido más completo caía sobre la memoria del difunto, del que no volvía a hablarse jamás.

Las tumbas aónikenk tanto pudieron ser individuales o colectivas, esto es, de un grupo familiar, según lo ha podido comprobar la arqueología. No ha sido posible en cambio verificar la existencia de enterratorios colectivos, pertenecientes a la tribu, como lo sugiere Fitz Roy (1933, III:180), a menos que este marino hubiera querido significar "área de sepultación" o cementerios en vez de tumbas comunes, lo que parece más probable, como lo menciona Radburne quien se refiere a "un cementerio tehuelche cercano" al asentamiento del valle del Zurdo (1936:175). Estas necrópolis, al parecer, estaban situadas el lugares determinados tales como eminencias naturales, bordes de barrancos costeros o lugares poco accesibles y menos frecuentados, tal vez obedeciendo a normas ancestrales que exigían la imperturbabilidad del descanso eterno de los difuntos y la menor posibilidad de relación de los vivos con los restos de aquéllos.

En cualquier caso, es muy poco lo que se sabe sobre la materia, puesto que por una parte las huellas visibles -túmulos o chenques- que de las mismas quedaron como señales fueron borradas por la acción de agentes naturales (meteoros, animales) o porque fueron destruidas y violadas por foráneos prácticamente desde el comienzo de la colonización, acciones motivadas por la arraigada convicción común de haber riqueza en las sepulturas ("entierros de indios"), basada en las referencias obtenidas de algún modo entre los

Fig. 74.- Ofrenda funeraria encontrada en la sepultura de un niño o niña aónikenk. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

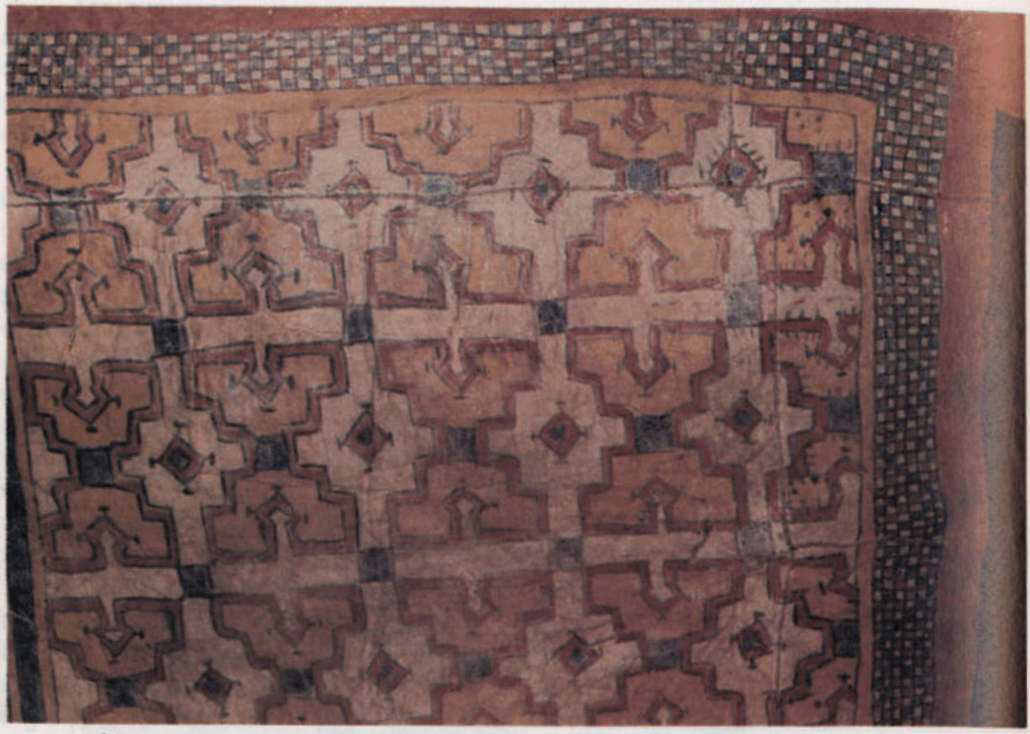


Fig. 75.- Detalle de un ángulo de un quillango que muestra la decoración del interior y la guarda.

Fig. 76.- Trozo de cuero utilizado en un ajuar funerario que muestra restos de la decoración. Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, I.P. UMAG.

indígenas.

Estos, avanzado aquel proceso, preocupados por las perturbaciones que sufría el sueño eterno de sus muertos a manos de los profanadores de tumbas, optaron por no señalarlas y por silenciar su ubicación, como expresamente lo menciona Radburne, para evitar así las violaciones conocidas, que inclusive alcanzaron a la sepultura de la propia hija de Mulato (1936:176) [24].

De este modo se explica que por una u otra razones las tumbas indígenas conocidas sean muy escasas, tanto es así que hasta el presente se sabe sólo de poco más de cuarenta sepulturas o enterratorios indígenas en la parte magallánica o chilena del antiguo solar aónikenk. De ellas, todas, salvo dos casos, han sido halladas abiertas y violadas, con escasa evidencia cultural informativa [25]. De las dos intactas, sólo una es conocida y es aquella perteneciente a una niña descubierta y descrita por Prieto, que ya se ha mencionado, y de la otra sólo se posee una referencia antigua y no documentada. Para el territorio argentino se conoce un menor número de enterratorios, entre ellos los descritos por Moreno (Cueva del Gualicho) y Vignati (estancia Ivovich), por cuanto no se ha sabido de un trabajo sistemático de búsqueda y relevamiento.

Salvo los casos mencionados para Laguna Sota, Cerro Johnny y Cueva del Gualicho, correspondientes al período de la cultura aónikenk histórica (posthispánica), la escasa información reunida en el medio centenar de tumbas relevadas se refiere a los períodos pre y protoaónikenk, pues la menor antigüedad obtenida ha sido la de 1540 años A.P. (Prieto, 1988). En general, los rasgos definitorios son los del uso de ocre rojo para el tratamiento (¿pintura o estarcido?) de los cuerpos o esqueletos, la posición tendida de los mismos y un ajuar acompañante formado por instrumentos de sílex de gran tamaño, inclusive algunos preparados *ad hoc*, y, excepcionalmente, sobre materiales no usuales, como lignito [26].

Vignati, en el caso de la tumba encontrada en la estancia Ivovich, margen sur del río Santa Cruz, en los años de 1930, y abierta por él mismo, encontró dos esqueletos depositados uno sobre el otro, en posición opuesta, o sea, pies contra cabeza, estando el segundo desprovisto del cráneo, el que estaba situado junto al correspondiente al esqueleto inferior completo. De ello dedujo el posible sacrificio ceremonial de una mujer, supuesto el caso de haber sido un cacique o jefe el difunto principal (1934:83-98).

Todo cuanto se conoce lleva a conjeturar acerca de hábitos funerarios entre los aónikenk y sus antepasados directos, que fueron cambiantes en el tiempo, desde la más remota antigüedad hasta el siglo XX, los que debieron o pudieron estar condicionados por circunstancias o situaciones de carácter cultural, cuyas motivaciones y particularidades deberán ser materia de ulteriores estudios e investigaciones.

[24] Las joyas que habían sido depositadas en la tumba de esta india fueron vistas poco tiempo después del entierro en una tienda de Punta Arenas.

[25] A. Prieto, "Algunos datos en torno a los enterratorios humanos de la región continental de Magallanes" *Ans. Inst. Pat.*, Cs. Hs. vol. 22, Punta Arenas, 1993-94.

[26] Cfr. Omar Ortiz-Troncoso, "Artefactos de sílex de una tumba de Morro Philippi, valle medio del río Gallegos (Prov. de Santa Cruz, Rep. Argentina)", (*Ans.Inst.Pat.* vol. 4, Punta Arenas, 1973), y Alfredo Prieto I., "Hallazgo de un colgante decorado en Morro Chico (Magallanes)", (*Ans.Inst.Pat.*, Cs. Ss., vol. 14, Punta Arenas, 1983).

III.- El mundo espiritual

En la consideración de los distintos aspectos que configuraron la cultura aónikenk a lo largo del tiempo, es evidente que la parte referida al mundo del espíritu es, lejos, la más difícil de abordar. Primero, porque la preocupación dice con el estudio de una cultura virtualmente extinta, lo que en el hecho conforma un obstáculo muy serio, al no disponerse de informantes en número y calidad suficientes como para garantizar la obtención de un acervo informativo fidedigno y fiel a la realidad histórica. Segundo, porque la materia por su condición natural corresponde al ámbito íntimo de las personas y por lo tanto no es siempre abordable ni fácilmente perceptible y menos explicable, tanto más si, como debió ser, razones desconocidas hicieron que sobre tal aspecto los propios interesados tendieran un velo de misterio. Ello permite entender los escasos aportes de los viajeros que convivieron con los indígenas en el pasado, logro precario todavía debilitado por la incapacidad general de los foráneos para comunicarse con sus interlocutores y para extraer de manera científica la información de valor.

Así, entonces, mucho de lo que ha llegado hasta nuestros días y que está referido a la vida espiritual de los aónikenk, es en parte una suma de conjeturas basadas en datos débiles y confusos, o bien percepciones subjetivas a veces erradas, sin más fundamento que observaciones de exterioridades, a veces críticas y ligeras. Esta etnia no tuvo en su período histórico final la suerte de la yámana y la sélknam, y, en menor grado, de la kawéskar, en las que el trabajo serio y responsable de etnólogos calificados logró extraer con habilidad, en experiencias vitales memorables, lo sustancial de sus vivencias espirituales, que haría comprensibles sus creencias y prácticas rituales, rescatando así para siempre ese tesoro de la humanidad meridional.

De ese modo, la reconstrucción del mundo espiritual aónikenk, en lo sustantivo y lo adjetivo, ha sido y es una tarea ardua, en la que además de los aportes insatisfactorios de los testigos originales -de cualquier calidad-, se ha dispuesto de las noticias recogidas o inducidas tardíamente por etnólogos y estudiosos contemporáneos, entre los escasos sobrevivientes con capacidad para brindarlas, corriéndose el riesgo seguro de confusiones y deformaciones que son connaturales al hecho de la asimilación de elementos y valores propios de las culturas adoptadas.

Así expuestas las dificultades y limitaciones que impiden brindar una visión en cabal correspondencia con la realidad prístina, y conocidas, en general, las ideas que sobre cosmogonía y mitología poseían los aónikenk, cabe abundar sobre algunos aspectos de las mismas con una descripción pormenorizada de su ritualidad, según pudo ser observada por los distintos testigos, como también de sus creencias y de sus conocimientos intelectuales.

1.- *Ceremonias y celebraciones rituales*

En general las distintas expresiones formales recogidas pueden agruparse en prácticas y ritos referidos a circunstancias propias del ciclo vital, a ritos de agradecimiento y bienvenida, a ritos propiciatorios, y a conjuros y maleficios. A partir de la adopción del uso ecuestre, estas ceremonias fueron acompañadas comúnmente por el sacrificio de yeguas.

Siguiendo a Lista, quien parece ser el mejor informado, las primeras, que bien pueden ser calificadas como ceremonias festivas o de regocijo común, eran las del nacimiento, la de los aros, la entrada a la pubertad femenina y el matrimonio.

El nacimiento motivaba algunas prácticas previas al alumbramiento, tales como la separación de los futuros padres durante los meses finales de la gestación para evitar el contacto sexual y con ello -según se creía- el crecimiento excesivo del feto. Este, según la noticia recogida por Siffredi, era "el resultado del acúmulo de semen en la mujer; por lo tanto, de continuar dichas relaciones aumenta la cantidad de semen y el tamaño del feto, dependiente también del exceso de comida. Es obvio que estas prácticas tendían a evitar el feto grande, que en última instancia obstaculiza el parto" (1969-70:263). Ello exigía, además, que la futura madre se alimentara con carnes magras o secas y evitara los alimentos líquidos.

El alumbramiento se producía normalmente de la manera más natural posible, con el auxilio de alguna anciana experta, la abuela o la madre de la parturienta. El marido se hallaba ausente, cazando avestruces para alimentar con sus picanas a la madre, quien también ingería raíces y líquidos estimados como alimentos que estimulaban la producción de leche. Las relaciones sexuales se reanudaban entre treinta y cuarenta días después del parto.

El recién nacido, luego de ser lavado con agua tibia y secado, era untado con pintura blanca -probablemente de carácter propiciatorio-, y recibía el nombre que lo identificaría de por vida. Por lo común, éste derivaba de alguna particularidad física visible de la criatura o de alguna circunstancia propia del entorno (Lista, 1894:82). Otras veces el nombre correspondía al de algún familiar vivo (en caso contrario el tabú exigía el transcurso de un plazo no inferior a tres años contados desde el fallecimiento del titular original del nombre), como lo recogió Siffredi (1969-70:263), pero, avanzada la aculturación no fueron raros los nombres de origen cristiano, aunque siempre se prefirieron vernáculos (Lista, 1894:82). Musters a su turno afirma que, salvo excepciones, los nombres patronímicos o hereditarios eran desconocidos, siendo comunes aquellos referidos a los lugares de nacimiento (1964:252).

La ceremonia de imposición del nombre, según Siffredi, tenía lugar estando la madrina con la criatura en brazos, sentada sobre un cuero pintado y uno o dos cojines adornados con tachones y cosidos al cuero. Todo ello bajo un toldo *ad hoc*, pequeño y adornado (1969-70:263). Musters, en cambio, es enfático al afirmar que no se hacía ceremonia al tiempo del bautizo, ni tampoco había ocasión especial para ello (1964:252). De esto deducimos que aceptada la vigencia de la práctica, la misma correspondía a una incorporación tardía a las costumbres indígenas, tomadas del contacto con los españoles o criollos luego de iniciadas las relaciones interétnicas.

Coetáneamente, se mataban una o más yeguas, según los recursos del padre, de cuya carne comían todos, y se completaba la ceremonia con el baile de los avestruces [1].

La siguiente ceremonia festiva ocurría cuando el niño o la niña alcanzaban los cuatro años de edad, ocasión en que se les perforaban los lóbulos de las orejas (uno solo si era varón). Para eso se empleaba una aguja, hecho lo cual se pasaba por el o los agujeros crines de caballo o estaquillas de plomo. Más tarde, cicatrizadas las heridas, comenzaban a usarse los aros.

El ritual se completaba con el sacrificio y consumo de una yegua, en medio del alborozo general, incluyendo, va de suyo, el consabido baile de los avestruces.

La tercera festividad social estaba asociada con la primera menstruación de una

[1] Radburne afirma que en la celebración del natalicio no se realizaba el baile mencionado (En Childs, *op. cit.*, pág. 295).

joven (*enak*). Cuando tal circunstancia era conocida se iniciaba un conjunto de actos rituales que configuraban el ceremonial de iniciación femenina.

Primeramente, tras la notificación del suceso al jefe del grupo, quien a su vez la participaba al chamán, se erigía la "casa bonita", esto es, un pequeño toldo de circunstancias, "en la misma disposición de los otros -relata Lista-, pero en vez de pieles de guanaco se recubre el armazón con mantas, cojinillos y ponchos nuevos de confección indígena, a lo que se agrega manojos de plumas de avestruz, discos circulares de plata [o bronce] sujetos sobre tiras de cuero pintado: bandas también de cuero adornadas con cascabeles y sinnúmero de colgajos de campanillas con chorreras de cuentas azules, encarnadas y amarillas" (1894:86,87).

Allí era introducida la niña -entre los gritos y cantos celebratorios de la indiada-, la que quedaba aislada del resto de la comunidad por un lapso de entre tres y siete días, durante el cual su alimentación era severamente reducida, privándosela especialmente de todo consumo de grasa. Durante ese tiempo era acompañada por una anciana o anciano (generalmente la abuela o el abuelo maternos, o el tío uterino), quienes portadores como eran del acervo de conocimientos tradicionales, asumían el papel de consejeros de la educanda. En tal calidad, la joven púber recibía las enseñanzas referidas a su nueva condición de mujer adulta, en lo concerniente a la normativa moral y, además al ejercicio de tareas tales como coser y pintar cueros, tejer y otras habilidades manuales o artesanales; también a cocinar, a lavarse y acicalarse, a cuidar de la prole, etc.; pero además se la prevenía en cuanto a evitar las relaciones sexuales prematrimoniales, debido a la valoración que se daba a la virginidad, y, en fin, recibía toda la instrucción suficiente para hacer de ella una mujer útil y responsable de sus deberes, plenamente integrada a la comunidad (Siffredi, 1969-70:264).

Cumplida esa fase, seguía el sacrificio de yeguas y potrancas para consumo y jolgorio general, sin que faltara el licor, si lo había, y se concluía con el tradicional baile masculino al que se ha hecho referencia precedente. La matanza de los equinos se hacía en estos casos mediante un bolazo certeramente aplicado a la cabeza de los animales, de manera que posteriormente su sangre pudiera ser recogida totalmente para ser consumida.

Viene al caso puntualizar que nada se sabe acerca de una ceremonia análoga referida a la pubertad masculina. Aunque debiera aceptarse su vigencia como un hecho propio de todos los pueblos primitivos, siquiera referido al tiempo prístino de la cultura aónikenk, nada permite tener la certidumbre de su práctica y menos conocer los detalles ceremoniales correspondientes, salvo una discutida interpretación de Gusinde (1991,III, vol. I, 103) [2].

El matrimonio motivaba entre los aónikenk la cuarta práctica ritual del ciclo vital. En el caso, cumplida la formalidad del acuerdo conyugal y que ya se ha descrito, tenía lugar la matanza de yeguas para el consumo de cuantos participaban de la celebración. En este particular, Musters y Radburne puntualizan que la fiesta del matrimonio se diferenciaba de las otras mencionadas en que nada de la carne del o los animales sacrificados se daba a los perros, sin duda por razón de un tabú, pues si ello sucedía era un signo seguro de mal agüero para los contrayentes.

Todas las prácticas ceremoniales descritas son semejantes a las conocidas para otros pueblos originales y respondían a formas antiquísimas que se pierden en lo más remoto de

[2] Este etnólogo vio entre los indios que conoció en Tres Lagunas algunos elementos ornamentales que le recordaron aquellos propios del klóketen sélknam, atribuyendo, a los aónikenk al parecer equivocadamente, una ceremonia de iniciación semejante.

la humanidad, y cuya motivación debiera hallarse en el regocijo natural con el que el grupo social recibía estos momentos trascendentes del ciclo vital. La única variación que hubo de darse, en el caso de los aónikenk, fue la incorporación del sacrificio equino luego de asumido el uso ecuestre, debido al influjo mapuche. Nunca podrá saberse si esta modalidad sustituyó a otra vernácula, posiblemente el sacrificio de guanacos capturados para las circunstancias, o simplemente se trató de un agregado ritual novedoso.

En cuanto a los ritos propiciatorios, las referencias son más escasas. Así, Rogers recogió en 1877 antecedentes sobre una ceremonia practicada para impetrar suerte en la captura de caballos baguales: "Se pintan la cara i el cuerpo con una tierra blanca, haciendo lo mismo con los caballos que van a montar, pero ántes de la partida uno de los cazadores arranca sangre del bíceps de un brazo, asperjiendo con ella hacia todos los lados, hablando sin cesar i todo con la idea de que la ceremonia salvará a todos i sus cabalgaduras de caerse durante la caza" (1878:63).

La extracción de sangre, al parecer era en sí un acto propiciatorio que tanto podía realizarse como parte de otra ceremonia más compleja (Cfr. King, I:119, y Musters, 1964:134), cuanto en forma separada, como sucedía cuando algún varón poco diestro fallaba el golpe letal de bola en el sacrificio ritual de una yegua, caso en el que había errado procedía a pincharse las muñecas con una lezna para sangrarse, según lo pudo observar Radburne (1936:271 y 304).

Musters, a su tiempo, observó la ceremonia propiciatoria que seguía a la matanza de yeguas en un matrimonio y que tenía como objeto el de prevenir el mal espíritu: "Se lleva la cabeza, el espinazo, la cola, y también el corazón y el hígado, a la cima de una colina próxima, como ofrenda al gualichu, o espíritu maligno" (1964:253). Radburne coincide con su compatriota, aunque refiriendo la ofrenda sólo al espinazo del animal sacrificado, añadiendo el comentario de que en la época en que convivió con los indios era frecuente el descuido de la práctica del rito, obvia consecuencia del debilitamiento cultural que se registraba durante el tiempo final de la cultura étnica.

De igual manera son escasas las menciones a los ritos o ceremonias de salutación o veneración a un sèr superior, o de agradecimiento a la divinidad.

Respecto de la primera, la noticia inicial está dada por Roquemaurel, de la expedición de Dumont D'Urville, refiriéndola a una ceremonia realizada por el jefe Kondo (Huisel), quien "habiendo pasado la noche a bordo, acostado en la chalupa, subió en la mañana sobre la parte elevada de la popa del barco, y desde allí, la cara frente al sol, con un recogimiento que tenía algo de solemne, agitó varias veces, inclinándose, un ramo de plumas de avestruz que tenía en la mano. Aquel hecho, del cual no he sido testigo, podría ser considerado como un homenaje de adoración rendido al astro del día" (1841:151, nota 67).

Musters, más tarde, fue testigo una ceremonia parecida, pero referida a la luna creciente. En la ocasión, los indígenas que le acompañaban se llevaron las manos a la cabeza y murmuraron palabras ininteligibles; igualmente hace mención a una ceremonia semejante en el caso de la luna nueva (1964:109 y 254). En esta y aquella ceremonias, tal vez de un carácter salutatorio o de veneración, vemos un reflejo práctico de sus creencias mitológicas, en las que el sol y la luna tenían un papel protagónico. Radburne confirma en cierto modo esta última práctica, al señalar que los aónikenk al contemplar la luna nueva expresaban un deseo, tal como sucede entre algunos pueblos civilizados (1936:295). Cabe recordar aquí la fumada ritual a la que se ha hecho mención con anterioridad y que también fuera observada por Musters.

El periodista norteamericano John R. Spears recogió hacia 1893 ó 1894 entre los indígenas del río Coyle la referencia a una ceremonia de agradecimiento a la divinidad, sobre la cual no existe otro testimonio:

"En el principio del verano, cuando las crías de guanaco y avestruces son numerosas y fáciles de cazar, los huevos de avestruces pueden ser recogidos y los pastos están en su esplendor, el cacique Tehuelche reúne a su clan y ordena una ofrenda al dios bueno. Luego se enlaza una potranca y se la trae a un sitio apropiado, y se la derriba e inmoviliza para que no pueda patear. Entonces todo el pueblo se junta alrededor mientras un hombre con un cuchillo afilado abre el pecho de la potranca y extrae el corazón y lo alza todavía palpitando, mostrándolo al grupo, en lo que puede considerarse la ofrenda de un corazón viviente al dios a quien querían agradecer" (1895:161).

Parecido, aunque más escueto, es el testimonio aportado por Musters en cuanto se refiere a la expresión de agradecimiento de la partida que integraba, una vez que se comprobó que los rastros observados durante la marcha, tenidos como de gente enemiga resultaron ser los de una tropa de guanacos: "Una vez seguro de que en realidad no había peligro, Cayuke hizo matar uno de sus caballos en acción de gracias; naturalmente, se repartió la carne, como alimento, entre sus amigos" (1964:144).

Adscribimos a este grupo de prácticas aquel rarísimo y único que fuera observado y descrito por el capitán King, del que fueran protagonistas los indios del paraje de San Gregorio, y que habría correspondido a una mezcla de ritos de origen vernáculo con otros atribuibles a los contactos de los indígenas con los habitantes del poblado de Carmen de Patagones, que por cierto debieron incluir algunos referidos al ámbito de la religión cristiana.

Así entonces, interrogado el marino inglés por la jefa o chamán María sobre si deseaba "mirar a su Cristo", y ante su respuesta afirmativa fue testigo de un curioso ritual, así descrito:

"Se dio comienzo entonces a una ceremonia. María quien por la dirección que asumía en todos los procedimientos parecía ser la más alta sacerdotisa, así como también cacique de la tribu, empezó por pulverizar una tierra blanquecina en la palma de la mano; y tomando después un buche de agua, roció aquéllo a intervalos hasta formar una especie de masilla, que distribuyó entre todos, reservándose sólo lo suficiente para marcarse la cara, los párpados, los brazos y el cabello con la señal de la cruz. La manera como hacía esto era muy particular. Después de extender suavemente con la palma derecha la masilla en la palma izquierda, trazaba en ella rayas primero en un sentido y después en ángulo recto, dejando la impresión de otras tantas cruces, que luego se estampaba en distintas partes del cuerpo, frotando la pintura y volviendo a marcar las cruces de nuevo después de cada impresión.

"Los hombres, después de haberse marcado de análoga manera -para lo cual algunos se desnudaban hasta la cintura y se cubrían todo el cuerpo con impresiones-, procedieron a hacer lo mismo con los niños, a quienes no se les permitía practicar esta parte de la ceremonia por sí mismos. Manuel, el marido de María y su principal ayudante al parecer, en esta ocasión, extrajo de los pliegues de la manta sagrada una lezna y perforó con ella ya los brazos, ya las orejas, de todos los de la partida, cada uno de los cuales presentaba por turno, la parte que debía pincharse, apretada entre el pulgar y el índice. Esto tenía evidentemente por objeto extraer sangre, y aquellos a quienes más les salía daban muestras de satisfacción, mientras que los que tenía poca hemorragia se sometían nuevamente a la operación.

"Cuando Manuel hubo terminado, pasó la lezna a María, quien le perforó el brazo y luego, con gran solemnidad y cuidado, musitando y hablando consigo misma en español (del que no pude pescar ni dos palabras, a pesar de arrodillarme junto a ella y prestar gran atención) levantó dos o tres envueltas y expuso a nuestra vista una pequeña figura, tallada en madera, representando una persona muerta, tendida. Después de exponer la imagen a la atención general, y de contemplarla unos instantes en silencio, María empezó a discurrir sobre las virtudes de su Cristo, diciéndonos que tenía *buen corazón* y era muy aficionado al tabaco. "*Mucho quiere mi Cristo tabaco, dame más*, decía. Tal demanda en tal ocasión no admitía rechazo; y después de manifestarle mi acuerdo con sus alabanzas de la figura, dije que mandaría a bordo por tabaco. Conseguido su propósito, volvió a hablar consigo misma unos minutos, durante los cuales miraba hacia arriba, repitiendo: "*Muy bueno es mi Cristo, muy buen corazón tiene*", y lenta y solemnemente envolvió su estatuita, depositándola en el sitio donde lo había sacado. Concluída la ceremonia, el tráfico interrumpido se reanudó con redoblada actividad" (1933, I:119, 129).

¿Cómo interpretar esta ceremonia? ¿Fue la misma una invención *ad hoc*, en la que el objeto -mostrar la figura valorizada como un fetiche- era revestido de una cierta parafernalia de circunstancias con elementos propios del ritual indígena, como eran la pintura blanca y la extracción de sangre?

En la búsqueda de una explicación satisfactoria, conjeturamos que el trabajo misional realizado entre los indígenas por sacerdores católicos durante las visitas de los mismos al poblado de Carmen de Patagones o del río Negro, quizá no pasara más allá, respecto de aquéllos, de la captación de algunas exterioridades materiales (la imagen de Cristo crucificado), y a las que habrían valorizado en el contexto de sus propias creencias vernáculas sobre figuras con poderes mágicos -fetiches- [3]. Tal se infiere de un dato dado por el propio King, al comentar los dichos de dos marineros portugueses que habían vivido entre los indios y que después fueron recogidos en el *Beagle*, en cuanto que "cada familia tenía su propio dios casero, pequeña imagen de madera, de unas 3" de longitud, burda imitación de la cabeza y hombros de un hombre, que ellos consideraban como la representación de un ser superior, y al que atribuían todo el bien y todo el mal que les pudiera sobrevenir" (id.).

Esta noticia se corrobora con otro dato semejante aportado por Gervaize, miembro de la expedición de Dumont D'Urville: "No he observado nada que me pudiera permitir decir alguna cosa sobre sus costumbres o creencias religiosas. Sin embargo, ellos tienen ídolos que ocultan con un gran cuidado" (1841: 151, nota 73).

Estos antecedentes obligan a una necesaria digresión para tratar el tema del totemismo como una institución del mundo espiritual de los aónikenk.

Si bien hay autores como Outes (1905:251, 252) y Casamiquela (1958:300) que afirman su vigencia hasta tiempos relativamente recientes, en verdad los antecedentes de que se dispone para sostener tal asunto no son del todo suficientes ni esclarecedores como para ser convincentes en dicho sentido.

El primero de los autores, quien es el que más abunda sobre la materia, funda su aserto en deducciones basadas a su vez en los antecedentes recogidos por Antonio de Viedma entre los indígenas de la comarca de la bahía de San Julián y en otros tomados de Falkner, éstos que desechamos de plano por estar referidos a etnias ajenas y distantes

[3] Comentando el suceso, Fitz Roy atribuiría su origen a un tal capitán Pelippa (¿?) quien habría estado en el estrecho de Magallanes antes que los marinos ingleses. No obstante su opinión, insistimos en que el origen más probable debe hallarse en el trato ocasional de los indígenas con religiosos católicos de la colonia del Carmen de Patagones.

geográficamente de los aónikenk.

La cuestión estriba en la consistencia de las deducciones de Outes en lo que se refiere a los indios de San Julián. Para ello importa transcribir el párrafo correspondiente de la relación del fundador hispano:

"Su religión viene á ser solamente una especie de creencia en dos potencias: la una benigna que solo gobierna el cielo, independiente y sin poderío en la tierra y sus habitantes, de la cual hacen muy poco caso; y la otra á un tiempo benigna y rigorosa, la cual gobierna la tierra, dirige, castiga y premia á sus habitantes, y á esta adoran bajo cualquiera figura que fabrican, ó que se hayan hallado en las playas, procedidas de algunos navíos náufragos; como son mascarones de proa, ó figuras de las aletas de popa, y estas son las que estiman y prefieren para sus cultos por suponerlas aparecidas. A esta deidad dan por nombre el *Camalasque*, que equivale á "poderoso y valiente". De estas figuras, cada uno que la tiene defiende y cree ser aquella la verdadera deidad, y que las de los otros son falsas, aunque no llega el caso de empeñar estas disputas, ni armar quimeras sobre ello, porque se persuaden que la misma deidad vengará sus agravios con las supersticiones que se figuran: creyendo que las enfermedades y las muertes son venganzas de estas deidades, á menos de suceder en los ya muy viejos, que solo entonces las tienen por naturales. Estas figuras las guardan en sus toldos, muy cubiertas y liadas con cuero, paño, bayeta ó lienzo, según cada uno puede, y no se descubre á nadie sin dictámen del santón ó hechicero, que puede ser muger u hombre" (1980:9).

Si se acepta como definición válida para el totemismo la de ser un "sistema de creencias y organización de tribu basado en el tótem", y a éste, en primera acepción, como un "objeto de la naturaleza, generalmente un animal, que en la mitología de algunas sociedades se toma como emblema protector de la tribu o del individuo y a veces como ascendiente o progenitor"; y en segunda, como "emblema tallado o pintado que representa al tótem" [4], debe convenirse en que difícilmente la práctica descrita por Viedma podría tomarse como referida a una forma de totemismo y sí, claramente, a una expresión de fetichismo [5].

Consideramos que en la esencia del totemismo está la vigencia de tabúes que impedían la caza de los animales simbólicos (supuesto el caso de que éstos se tratara en lo que se refiere a los aónikenk). En verdad, nada hay al respecto, y más bien los antecedentes etnohistóricos parecen negarlo, pues está claro que estos indígenas cazaban a todos los animales que podían utilizar con provecho económico, y como por otra parte (aunque no necesariamente) cabe suponer que se eligirían como tótems a los más conocidos y significativos (puma, zorros, gatos, zorrino, huemul, guanaco, cóndor, cisnes, gansos, flamenco), quedaría un remanente de especies poco figurativas (mamíferos menores, aves pequeñas, insectos) a las que parece poco posible se haya recurrido para el efecto. Pero, si aún así hubiera sido, no se dispone de la menor evidencia que permita sostenerlo, a lo menos como elaboración espiritual vigente hasta tiempos históricos más recientes.

Sin embargo de ello, debería aceptarse la posibilidad de vigencia del totemismo en épocas antiguas, considerando esta creencia como parte del acervo ancestral común a tantos pueblos indoamericanos. La misma, habría sucumbido ante el embate devastador de las nuevas formas de conducta y de pensamiento que cobraron vigencia con el uso

[4] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Vigésima Primera Edición, Madrid, 1992.

[5] Fetiche: "Idolo u objeto de culto al que se atribuye poderes sobrenaturales, especialmente entre los pueblos primitivos" (id.).

ecuestre, cuyo influjo evidente en la vida y la cultura indígenas es algo ya imposible de determinar en lo tocante a su extensión y profundidad en el terreno espiritual.

Así, se concluye, el fetichismo habría sido una práctica vigente entre los indígenas, a lo menos durante un lapso de su historia cultural que no habría pasado de la tercera o cuarta década del siglo XIX, pues cuando el misionero Schmid estuvo entre los indígenas pudo comprobar su rechazo hacia las muñecas, objetos considerados como instrumentos de maldad (1964:48). Musters fue categórico en este respecto, al afirmar que los aónikenk no tenían ídolos de ninguna especie (1964:254), al igual que antes lo hiciera Gardiner (c/ 1842).

Finalmente, por si alguna duda persistiera, cabe tener presente que en el interesante y completísimo trabajo de recopilación sobre la mitología tehuelche realizado bajo la coordinación de Wilbert y Simoneau, nada hay en su contenido que insinúe alguna forma o práctica totémica [6].

Luego de esta extensa digresión y tornando a los ritos de carácter propiciatorio, cabe añadir que los sacrificios de yeguas eran de ocurrencia común entre los aónikenk cuando se trataba de heridas infligidas por cualquier causa, según lo observaron Schmid (1964:50) y Musters (1871:201 y 1964:209 y 223).

En esta parte incluimos un curioso acto ritual del que fuera testigo el misionero Titus Coan y que ocurrió en una ocasión en que salió a cabalgar en compañía de un aónikenk llamado Capitán Luis. Al acercarse a unos matorrales éste desmontó y con su cuchillo cortó algunas crines a su caballo, luego hizo un manojo con ellas, excavó un hoyo pequeño entre las matas y enterró cuidadosamente el manojo. Cumplida la ceremonia volvió a montar, sin dar explicación alguna sobre su conducta al misionero, quien no pudo encontrar una explicación satisfactoria para ese extraño acto (1880:173). Muchos años después Archie Halliday tuvo una experiencia idéntica (Mainwaring, 1983:147).

Podría conjeturarse que quizá esta práctica reflejara en algún sentido aquella antigua y común para los cazadores patagónicos referida al árbol sagrado, que fuera mencionada por Lacroix (1841:28), entendiendo al matorral como sucedáneo ocasional cuando aquella forma natural faltaba.

Viene al caso mencionar entre estas prácticas rituales, aquella recogida por Musters en el curso de su largo viaje: "...en otra ocasión en que íbamos cabalgando juntos con Hinchel, se presentó a nuestros ojos una roca particularmente puntiaguda a la que saludó mi acompañante. Yo hice lo mismo, cosa que pareció llenarle de satisfacción. Más tarde cuando llegamos a una salina, donde encontramos buena sal, que hacía mucha falta entonces, Hinchel me explicó que el espíritu de ese lugar era que nos había llevado allí" (1964:256). De aquí podría inferirse que los aónikenk aceptaran la existencia de una especie de genios tutelares locales, figurados en determinadas y poco comunes formas naturales. El propio explorador daría después una explicación satisfactoria (*vid infra*).

Por otra parte, abundan las referencias sobre las prácticas exorcistas o de conjuros, que tenían ocurrencia con harta frecuencia y por distintas razones habida cuenta del vigor de la creencia de los aónikenk sobre la existencia de espíritus y fuerzas maléficas que perturbaban sus vidas y que eran responsables de los males que les acaecían o podían acaecerles.

Bastaba un simple sueño estimado como de mal augurio para que el afectado y

[6] Johannes Wilbert y Karin Simoneau, *Folk Literature of the Tehuelche Indians*, UCLA Latin American Publications, University of California, Los Angeles, 1984.

cuantos se hallaban a su alrededor y al fin todos los de la toldería prorrumpieran en alaridos destinados a espantar al gualicho, lo que duraba hasta que el sueño los vencía o llegaba el día, como recordaría Moyano (1948:170. Una variación diurna de esta práctica, ahora realizada por una chamán con el uso de un tamboril y el acompañamiento de cantos e imprecauciones de su auditorio, fue registrada por Borgatello (1924: 128, 129).

Por cierto que la especie admitía variaciones. Entre ellas estaba la de combatir al gualicho, que ha sido muy bien descrita por Musters en el caso de una epidemia que había causado la muerte de varias criaturas:

"La noche de nuestra llegada se efectuó un combate burlesco con el gualichu en el que tomaron parte todos. Después de oscurecer cuando muchos estaban sentados junto al fuego conversando, y yo fumaba tendido en mi cama, el médico entró en el toldo y habló con el jefe que mandó a todos que aprontaran sus armas mientras él cargaba su fusil; al sonar un grito, todos los fuegos se apagaron inmediatamente y empezó el disparo de los fusiles, el chasquido de los sables y el apaleo en la [parte] trasera de los toldos, con el aullido de "¡Kow-w!" a cada golpe, al mismo tiempo las mujeres lanzaban al aire tizones, con gritos y alaridos lastimosos. El espectáculo era salvaje e impresionante; los fogonazos de los fusiles o las chispas de los tizones lanzados al aire era lo único que brillaba en la oscuridad de la noche. A una señal que se dio, todos pararon simultáneamente y por dos o tres minutos el campamento quedó completamente envuelto en las tinieblas, después de lo cual volvieron a encenderse las fogatas y las cosas recobraron su ordinario aspecto" (1964:340).

Radburne observó una ceremonia parecida, desarrollada en rededor del toldo donde se alojaba una muchacha enferma. En la ocasión, una china vieja le contó "que el gualicho se llamaba "Pau" y que una vez había sido un guanaco e iba a ser nuevamente cambiado a su forma original y volver a la tierra en un año o dos" (1936:304) [7].

Los aónikenk creían que el mal espíritu también solía acompañar a los que arribaban a sus tolderías o a aquellos con los que se encontraban en la ruta, y en tales casos aquel engendro espiritual era auyentado mediante cantos de los viejos, como le sucedió a Schmid, quien equivocadamente tomó el asunto como una salutación de bienvenida (1964:28); o bien en forma de un ataque al espíritu invisible mediante golpes de bola o sablazos al aire, mientras se corría al galope entre los que arribaban, según lo cuenta Musters (1964:182), o mediante tiros al aire como le sucedió a Radburne (1936:300). Otra vez un hecho natural como era la agitación del mar podía ser asociado a una presencia extraña, exigiéndose el alejamiento del causante amén del consabido exorcismo, como le ocurriera al capitán Juan Williams en puerto Peckett en 1843 (en Anrique, 1901:46).

Aceptando que el mal espíritu era poliforme y que inclusive podía figurarse en un meteoro como lo era el viento, los indios salían a combatirlo cuando soplaban en contra de sus deseos, como lo observaron los misioneros Arms y Coan (1939:146). Este último recordaría más tarde que en una ocasión una tormenta causó gran alboroto en el campamento, alarmando especialmente a los perros, y una vez que cesó la lluvia los indios mataron un caballo y distribuyeron su carne entre los toldos, en lo que debe ser tenido como un sacrificio ritual destinado a aplacar las fuerzas de la naturaleza (1880:200).

Aunque no hay una constancia expresa, no debiera caber duda acerca del temor que les infundirían las manifestaciones excepcionales de la naturaleza, tales como los movi-

[7] Es del caso recordar que los indios creían que el gualicho permanecía agazapado y atento en la parte trasera del toldo.

mientos telúricos y la actividad volcánica, que aunque excepcionales no son desconocidos en la parte sudoriental del continente. Esta última en especial, habida cuenta de la existencia de dos volcanes con actividad histórica comprobada en la alta cordillera de los Andes, como son el Lautaro (Lat. 49° S) y el Reclus (Lat. 51° S), (Mendoza, 1964:56).

Aquí cabe hacer referencia al pavor que sentían los indios cuando se hallaban en la costa y advertían que el mar estaba embravecido, por cuanto creían que en su furia podía invadir la tierra, como lo registrara en su oportunidad Doroteo Mendoza: "Noté en muchas ocasiones que, cuando el mar estaba tempestuoso y en altas mareas, se acercaban a la orilla y cantaban todos a la vez. El cacique Casimiro me explicó que era una especie de oración al Supremo creador, para que mandase a los becerros marinos y demás anfibios, que ellos creen dominan el mar, que no les permitiese avanzar en la tierra e inundarla" (En Vignati: 1962:858).

Queda claro en este caso que el canto colectivo hacía las veces de un conjuro para impetrar de la divinidad (¿Kooch?) el alejamiento del posible daño.

Los sentimientos de inquietud colectiva se expresaban asimismo cuando los indígenas advertían cualquier signo o manifestación de carácter extraño para los que no encontraban explicación, circunstancia en que se realizaban prácticas exorcistas. En este contexto debiera entenderse la temprana observación hecha por el piloto español Hernando Gallego, en 1554, sobre la costa norte del estrecho de Magallanes en un punto próximo a su entrada atlántica. "Hallamos -escribió en su relación- en la boca del Estrecho, por la banda del norte, una cruz la cual tenían los indios muy enramada" [8]. Se trataba en efecto del símbolo cristiano dejado allí como señal de su paso por la gente de la expedición de García Jofré de Loayza en 1526. Advertida la misma por los indígenas y estimada como manifestación potencialmente dañina para ellos, habría sido cubierta con ramas de arbustos quizá como expresión exorcista.

Para concluir este aspecto de la materia, recordamos con Musters que "además del gualichu hay muchos otros demonios que, según suponen los indios, habitan en viviendas subterráneas, debajo de ciertos bosques y ríos, y de ciertas rocas de forma particular. Me sorprendió mucho ver que los indios saludaban esas cosas poniéndose la mano en la cabeza y murmurando una fórmula de encantamiento; por mucho tiempo tuve la creencia de que con eso no hacían más que expresar admiración ante la obra del Creador, pero luego supe que de esa manera procuraban congraciarse a los espíritus de aquellos lugares, que pasaban por ser espíritus de miembros fallecidos de la congregación. Pero el poder de esos demonios está limitado a las regiones contiguas a sus viviendas" (1964:255, 256).

Respecto de hechizos y maleficios, es harto probable que entre los aónikenk existieran estas prácticas considerando la virtud que atribuían a tales acciones y a sus resultados, las que habrían estado a cargo de algún chamán, no siendo improbable que a veces las mismas se realizaran directamente por los interesados; de allí el empeño que ponían los indígenas en ocultar o destruir aquellas pertenencias o restos corporales que podían servir para tales intervenciones.

2.- *Tabúes y supersticiones*

Como todas las sociedades primitivas, la aónikenk también había incorporado a su vida espiritual un conjunto de prohibiciones cuyos fines decían con el sano ordenamiento

[8] Barros, *op. cit.*, pág. 58. Véase la nota 86, Primera Parte.

familiar, con la salud y la tranquilidad individual y colectiva.

El tabú del incesto, norma cuyo origen se encuentra en lo más remoto de la historia humana, vedaba las relaciones sexuales entre padres e hijos, y entre los hermanos; también abarcaba a los primos hermanos, a los tíos y sobrinos, e inclusive a los suegros con yernos y nueras. Así la costumbre exogámica obligaba a la elección del cónyuge fuera del grupo parental.

Las prohibiciones referidas a la inviolabilidad de la memoria de los difuntos se extendían a la mención de su nombre, y si la misma se violaba, aún por ajenos, ello exigía el sacrificio de una yegua como acto de reparación. Es ilustrativo al respecto lo acontecido a Moyano, según lo recordaría más tarde su hija: "En sus correrías llegó cierta vez una toldería de indios. En amistosa conversación con ellos, preguntó por uno a quien apreciaba mucho y que pertenecía a esa tribu. No recibió respuesta; la conversación siguió y mi padre advirtió que los indios habían traído la caballada, apartaron una yegua y la mataron.

"Al rato volvió a preguntarles por el indio que antes nombrara. Nuevo sacrificio. Los indios enlazaron otra yegua, degollándola como a la primera.

"Preguntó mi padre la razón de ello, y uno de sus amigos le respondió que esas yeguas habían sido sacrificadas por cada vez que el había pronunciado el nombre del indio; éste había muerto y según la costumbres de ellos, su nombre no debía volver a repetirse jamás, y si alguien incurría en esa falta, como desagravio debía inmolarse una yegua.

"Como consecuencia, mi padre debió pagar los dos animales que mataron" (1948:170, 171).

Los tabúes se extendían a determinados animales y objetos, los que no podían ser cazados o exhibidos so pena de incurrirse en riesgos ciertos de provocar al mal espíritu, con las consecuencias imaginables.

Titus Coan tuvo una aleccionadora experiencia en este particular en la oportunidad en que habiéndose alejado del campamento en una excursión, conjuntamente con un indio, y hallándose hambriento, mientras su compañero se había alejado en busca de caza, encontró el nido de un falcónido con un polluelo crecido, probablemente un carancho (*Polyborus plancus*), conocida como es su costumbre de anidar en arbustos o árboles de baja altura. Al regresar el indígena y advertir el hecho se inquietó enormemente, reprobando ostensiblemente lo ocurrido, tanto que el misionero se sintió forzado a restituir el pájaro a su nido, devolviendo así la tranquilidad a su compañero (1880:113, 114).

El carácter de tabú emanaba no sólo de normas consuetudinarias sino que podía también ser el fruto de la experiencia o del simple antojo de un individuo. Los misioneros Arms y Coan tuvieron en este aspecto una reiterada comprobación con los aónikenk que conocieron. Una vez fue cuando un anciano vio escribir a uno de ellos y prorrumpió en lamentos y quejidos, pues consideró que aquella acción le acarrearía daño, y hubo que convencerlo de que nada le ocurriría (1880:131). Otras veces la causa de inquietud y visible malestar estuvo en la tenencia de libros y documentos, artículos estos a los que los indios atribuían la capacidad de hacer daño, al parecer asociándolos a la tradición que recordaba el hallazgo de unos viejos papeles que los españoles habían dejado en Puerto Deseado al abandonar la fundación y a los que los aborígenes achacaban la causa de una epidemia de viruela que contemporáneamente había afectado a la parcialidad indígena de esa comarca (1939:145).

Musters tuvo una experiencia parecida en la ocasión en que estando descansando se puso a hacer diferentes figuras con algunas piedrecitas vistosas que había recogido, acción que al ser observada por uno de sus compañeros indios motivó su airado

comentario: "Eso va a traer mala suerte", creyendo que el inglés maquinaba la muerte de alguno por brujería, lo que obligó al explorador a guardar rápidamente sus piedras, so pena de perder la vida, que tal era el castigo que sufría un hechicero (1964:152, 153).

Los tabúes referidos a las personas comprendían los desechos tales como las hebras de pelo desprendidas tras el cepillado del cabello y los recortes de las uñas, restos que eran cuidadosamente recogidos y quemados para evitar que cayeran en poder de terceros y ser así causa de maleficios [9]. También incluían la reproducción de la figura humana mediante el dibujo o la fotografía.

En este aspecto, es menester señalar que no obstante la prevención ancestral existente hacia este hecho, debido al temor de que el dibujante o fotógrafo pudiera causar daño al retratado, se trató de un tabú que en muchas ocasiones fue infringido ante la perspectiva de un obsequio seguro. Así, si se cuenta con referencias que dan cuenta del rechazo absoluto por parte de los indígenas (Dixie, 1880:72; Furlong, 1911:819), hay por el contrario una abundante iconografía que demuestra la fragilidad de la prohibición a lo largo del tiempo, hasta su completa desaparición hacia fines del siglo XIX.

En otro orden, si bien debe aceptarse que la superstición fuera una costumbre de real vigencia entre los aónikenk, hay pocas referencias sobre ella. Sólo James Radburne proporciona una noticia sobre la materia al recordar que "...una noche [cuantos se encontraban en la toldería] oyeron la llamada de un extraño pájaro. Cantaba de una manera rara, terminando cada canción con una diabólica carcajada [posiblemente se tratara de la *Phitotoma rara*]. Los zorros que eran muy numerosos en esos días, se unían al término de la canción del pájaro, semejante a una risa, haciendo un sonido fantasmal, extraño, fuerte y lastimero. Los indios profetizaban una calamidad de algún tipo" (1936:228). Este mismo informante da cuenta del temor supersticioso que sentían los indios por el tucúquere o lechuza grande (*Bubo virginianus*), pero sin agregar la razón que lo explicara. Musters por su parte informa sobre el temor que inspiraba a los indios el grito de la gallina ciega o chotacabras (*Caprimulgus longirostris*), ave crepuscular propia de la cordillera, que cuando se oía sobre un toldo o campamento anunciaba males para sus ocupantes. Por tal razón se oponían a que cualquiera le hiciera daño (1964:257).

Todo objeto extraño, máxime si de procedencia foránea, era mirado con recelo como expresión de un espíritu dañino. Los relojes y las brújulas se contaban entre ellos, pero en este respecto la actitud de los indígenas resultaba a veces ambigua, pues tanto los podían aceptar de mala como de buena suerte (Musters, 1964:257).

Para concluir el punto, cabe mencionar la aceptación colectiva de la capacidad de algunas personas de hacer maleficios a otros mediante prácticas de brujería o por el simple hecho de mirar a otros con presunta aviesa intención, o desearles mal ("mal de ojo"), circunstancia a la que atribuían todos los hechos inexplicables que les acontecieran en la vida cotidiana y que no pudieran cargarse a la obra nefanda del gualicho.

Hasta aquí la exposición de los antecedentes que han podido compulsarse sobre estos aspectos de la vida espiritual de los aónikenk. Para algunos hay o se han buscado explicaciones satisfactorias, para otros es más difícil y las razones que pudieron motivarlos permanecen como una incógnita. Muchos de ellos, sin duda, se refieren a prácticas que claramente debieron ser de origen vernáculo, fruto anímico de la adaptación a su territorio, pero en otros ha de verse necesariamente la pertenencia a un acervo común más antiguo,

[9] Los kawéskar tenían el mismo tabú, lo que refleja la pertenencia de esta creencia al acervo espiritual más remoto asociado con el origen común de los pueblos americanos.

propio de los pueblos de cazadores-recolectores presentes en el sudoriente de América del Sur. Basta para ello tener presentes las noticias aportadas en su hora entre otros por Falkner, Lacroix y Guinnard para apreciar singulares coincidencias y similitudes que más que atribuirse a la adopción por razones de trato interétnico debieran aceptarse como parte de una herencia ancestral compartida.

Queda pues una tarea ardua para los especialistas, a fin de llegar a develar hasta donde sea posible lo que fue el arcano de los cazadores-recolectores del sur de la Patagonia y su interpretación en el más amplio contexto de la evolución de la humanidad primitiva.

3.- *Ideas religiosas. Creencias y mitos*

Además de las creencias con las que explicaban el origen de la vida y los fenómenos naturales, y el de algunos conocimientos fundamentales para su existencia a los que se ha hecho referencia en la primera parte de este libro -teogonía y cosmogonía-, los aónikenk disponían de otras elaboraciones que enriquecían su corpus espiritual [10].

Es necesario señalar que aquellas concepciones esenciales tenían una notable semejanza con las que eran propias de los sélknam, de allí que ambas respondieran a un patrón común muy anterior a la singularización étnica. Pero la relación entre la mitología aónikenk y aquella correspondiente a los pueblos de más al norte, con la de los gününakenk en especial, aparece como mucho menos clara debido a lo poco que se conoce sobre las ideas y concepciones de éstos. No obstante, hay elementos comunes que a su vez participan de la mitología mapuche, todo lo cual permite concluir que sobre la base de elaboraciones míticas que se pierden en lo más remoto de la vida de los pueblos indoamericanos y que responden a un tronco espiritual compartido, el tiempo impuso variaciones evolutivas según lo fue el correspondiente aislamiento étnico, lo que contribuyó a perfilar en lo espiritual la individualidad de las variadas culturas. Esto por una parte, pero por otra debe aceptarse también el ulterior influjo ajeno, tal vez recíproco, durante el período de las relaciones interétnicas.

El acervo espiritual indígena comprendía tres vertientes generatrices, como lo afirma Molina: una de tradiciones, otra de mitos y una tercera de apólogos. Las primeras se refieren a la esencia de la humanidad, los segundos formaban la sustancia de su individualidad étnica, y los últimos eran elaboraciones mentales con sentido didáctico, de diversión o de rememoración (1976:173).

La existencia de ideas religiosas en cuanto las mismas suponían la aceptación de un poder supremo, anterior a todo lo creado, omnipotente y omniciente, capaz de hacer el bien y de otorgar favores, como de infligir daño y castigar a los hombres, y por lo tanto suceptible de veneración, es algo que está fuera de cualquier duda, por corresponder a una creencia que se arraiga en lo más remoto de la vida espiritual de la especie humana.

Pero, cuando se trata de identificar a esta divinidad suprema surgen las confusiones por razón de distintas referencias e interpretaciones, así como por la generalización indebida de creencias que sólo son propias de algunos pueblos. Contribuye a ello el que la religiosidad como práctica expresiva de la vida espiritual fuera -a lo menos desde el tiempo en que se pudo contar con información fidedigna- algo laxo y acomodaticio, o bien que a lo largo del fenómeno evolutivo la misma perdiera vigor y vigencia. Así, no puede culparse a los observadores foráneos que, atendida la ausencia de manifestaciones

[10] Para ampliar y profundizar en la materia se sugiere consultar el estudio de Bórmida y Siffredi, y la obra de Wilbert & Simoneau citados, y *Patagónica*, de Manuel J. Molina (Roma, 1976).

perceptibles, vieran y juzgaran a los aónikenk como un pueblo virtualmente desprovisto de creencias y prácticas religiosas, una especie de agnósticos naturales.

Veamos al respecto lo escrito por Arms, Coan y Schmid, a quienes ciertamente les preocupaba la materia en función de su interés misional. Los primeros constataron su sentimiento su completa carencia en tan importante asunto: "...procuramos asegurarnos de si tenían nociones del Ser supremo, pero los encontramos enteramente ignorantes sobre este particular, como si la idea de semejante ser jamás hubiese hallado un lugar en sus pensamientos" (1939:144). Schmid fue a su tiempo no menos concluyente en sus conclusiones: "No poseen un entendimiento desarrollado en lo que respecta a religión; Dios -el Supremo Hacedor de todo lo creado- es para ellos un desconocido. Tampoco mantienen culto alguno ni se preocupan por la existencia de un Ser Supremo. Los he observado atentamente, tratando de descubrir algún rastro de ceremonia religiosa en sus actos, pero sin llegar a identificar nada que pueda considerarse como tal" (1964:173). Muy parecida fue, a su tiempo, la observación de Bourne: "No hay evidencias de adoraciones idolátricas entre ellos, y no pude observar alusión alguna al Ser Supremo, o hacia algunos poderes superiores con atributos personales; y con excepción de una ceremonia sencilla de la que me ocuparé más adelante [fumada ritual], cuya naturaleza es inexplicable, no había nada que me sugiriera la idea de una veneración religiosa" (1853:60).

Otro ejemplo de apreciación es la opinión, no exenta de cierto cinismo, consignada en su relación por Julius Beerbohm: "Reconocen un buen espíritu y mal espíritu (Gualichu); pero hay poca sinceridad o seriedad bien en la reverencia para uno o en el temor hacia el otro. De acuerdo con el capricho del momento, cualquiera de estos espíritus es más gentilmente tratado por ellos, y el respeto que ocasionalmente profesan hacia ellos cede lugar a menudo a la indiferencia, desdén o ira. El hecho es que entre los Tehuelches la primera regla en la vida es tomar cada cosa con la mayor tranquilidad posible, excluyendo otras consideraciones; y de acuerdo con la doctrina de los Epicúreos en cuanto que es un deber esforzarse para aumentar al máximo los placeres y disminuir al mínimo los dolores, se cuidan en no aceptar cualquier teoría que posiblemente pueda perturbar su tranquilidad de conciencia. Son fuertemente contrarios a la idea de investir a un agente sobrenatural con el poder de interferir en sus asuntos de una manera completa, arguyendo que tal poder habiendo sido una vez otorgado, eventualmente podía ser usado en detrimento de su comodidad e intereses. Por otra parte, no se les escaparía que muy a menudo una excusa conveniente para sus pecadillos sería encontrar cómo atribuirlos a la perniciosa influencia de un mal espíritu. Para evitar el dilema ocasionado por las consideraciones expuestas, optaron por crear el Gualicho, un demonio acomodaticio que se permite ser ignorado o manifestarse de la manera que mejor acomode al propósito momentáneo de sus clientes. Sobre el buen espíritu, por razones obvias, se escucha poco; el Tehuelche se preocupa mucho de juzgar sus buenas acciones por sí mismo" (1879:95, 96).

A la vista de estas y otras opiniones parecidas de quienes conocieron o convivieron con los indígenas en un tiempo en que su cultura se hallaba poco alterada, debe entenderse cuanto más difícil debió ser para aquellos que los trataron posteriormente y bajo distintas condiciones anímicas. Así entonces, convenimos con Siffredi en que la confusión informativa tardía (que es la que acumuló más datos) se ha debido a dos procesos: "la atomización de un ente único: alto dios con rasgos uránicos, a la vez creador y que todo-lo-ve, en diversas figuras que tienen asignada una función específica (Karut(e)n, Seécho o Sésom); y, la transferencia de algunos atributos del alto dios, la creatividad por ejemplo,

a la figura de Elal. En este caso se trataría de un mecanismo de sustitución casi total del alto dios por el héroe mítico, en tanto representa una forma religiosa más accesible a la experiencia cotidiana, y más útil" (1969-70:248).

Del mismo modo debería entenderse el papel de Sésom o Seécho, espíritu encargado de examinar a los difuntos y por consecuencia con poder para admitir o no sus almas en el país de ultratumba.

Ni el dios todopoderoso ni sus diferentes expresiones particulares en cuanto agentes del bien eran, al parecer, objeto de veneración especial, salvo aquellas prácticas salutatorias a las que se ha hecho mención precedente. Claraz, que compartió durante un tiempo con algunos gününakenk (guenénakenk), creyó ver entre ellos prácticas culturales que denominó "rezos", pero que también podían ser invocaciones para prevenir algún mal (1988:42 y sgts.). Con todo, la información no es a nuestro juicio tan consistente como para presumir por analogía alguna conducta parecida entre los aónikenk.

El poder de la entidad suprema, en tanto que capaz de dañar a los humanos, habría sido más manifiesto en la vida cotidiana y, en la interpretación precedente, se habría identificado con engendros temibles como *Maip*, esencialmente maligno, o como *Kámten*, el espíritu responsable de los meteoros aterrorizadores; también como *Keenguenkon* la bruja poderosa y los duendes dañinos *Ajchum* o *Yiékelon*, o espíritus indefinidos como los perversos *Keronkenken*, unos y otros que deben ser tenidos como formas mutativas del genérico Gualicho.

En todos estos casos el culto debió estar limitado a prácticas destinadas a neutralizar el daño, previniendo, aplacando o alejando al mal espíritu. De ello podría inferirse que la vida religiosa de los aónikenk estuviera dominada por un conjunto no fácilmente definible de creencias referidas a la existencia de espíritus malignos de los que los humanos debían hallarse en permanente cuidado. Así, con una lógica simple consideraban como prescindible o innecesario ocuparse del buen espíritu, con cuya providencia podían contar en cualquier caso, y prestar atención al más poderoso ser maligno que se hallaba preocupado de perturbar de distinta manera el acontecer cotidiano de la gente.

Otra de las creencias esenciales de los aónikenk era la aceptación de la dualidad materia-espíritu en la composición del ser humano y, por ende, de la existencia ultraterrena del alma.

Es más, como lo puntualiza Siffredi, admitían un paralelismo entre la vida terrena y la vida celestial, "hecho que también se pone de manifiesto en la creencia de que al nacer un niño nace con él su estrella, que aumenta de tamaño durante el transcurso de la vida del mismo y al sobrevenir la muerte de ese ser puede observarse su declinación a través de las estrellas fugaces" (1969-70:264).

La vida de ultratumba la entendían radicada en las alturas del firmamento como creencia general, pero excepcionalmente también en las cimas cordilleranas -los Andes de Chile, como lo consignara Montravel (1841:152, nota 75)-. Así se comprende el temor respetuoso que los indígenas sentían por tales formas naturales en donde, de paso, igualmente situaban la morada de los malos espíritus, presencia evidenciada en las avalanchas de nieve, las fumarolas y ruidos volcánicos, o la lluvia ocasional de cenizas.

Aunque no debería descartarse la originalidad aborigen en cuanto a la vida en las alturas celestes, también podría aceptarse que la misma fuera en cierto modo el reflejo de las enseñanzas misioneras, por aquello de unirse las almas de los justos junto al Creador en el cielo, ésto específicamente entre los informantes tardíos.

De cualquier modo una y otra interpretaciones de la residencia ultraterrena

definitiva pudieron hallarse asociadas si nos atenemos al aserto de Spears, por cierto basado en los dichos indígenas: "La residencia del alma después de la muerte es el cielo -en alguna parte de la bóveda celeste que ven durante el día-, y el camino hacia ella sigue la ruta de los nimbos del oeste al atardecer" (1894:161). La asociación la vemos en el rumbo geográfico que se conoce para el fenómeno crepuscular: el occidente, definido por el horizonte de las cumbres andinas para los habitantes del oriente patagónico.

Allí entonces, en las alturas del firmamento radicaba el paraíso indígena -*Karrontken*-, esto es, "el corral de las estrellas", que los aónikenk figuraban señalado por determinados astros brillantes; espacio ultraterreno que asimismo imaginaban placentero, con abundancia de avestruces y guanacos que garantizaba a los cazadores una vida feliz y sin preocupaciones (Wilbert & Simoneau, 1984:20). El misionero Titus Coan, quien recogió una noción de la vida de ultratumba algo diferente, pero parecida en lo sustancial con aquélla, expresó sus dudas en cuanto que si la misma correspondía a una creencia original o igualmente podía ser tenida como un reflejo de lo que los indígenas pudieran haber captado en su trato con los cristianos (1880:173).

Aparte de la explicación suficiente y razonable para entender el origen del mundo y de la vida, que fue satisfecha con una rica elaboración mítica de la que se ha dado cuenta en la primera parte de este libro, estaba la necesidad que los hombres primitivos tenían de entender satisfactoriamente las circunstancias, fenómenos y características de su entorno natural. Ello condujo a lo largo de su larga historia a la elaboración de mitos de carácter etiológico, vale decir explicativos de causalidad, como una respuesta lógica a tal requerimiento.

Surgió así un *corpus* mitológico complementario, a veces vinculado con aquel referido al ciclo cosmogónico, que en el caso de los aónikenk llegó a conformar un rico y variado acervo que la memoria colectiva supo conservar y transmitir de generación en generación a través de la habilidad narrativa.

Con los mitos de los ciclos cosmogónico y heroico se explicaban y describían sucesos trascendentales y complejos tales como la creación del mundo, del sol, la luna y las estrellas, y de los hijos del sol; igualmente los referidos al origen de la vida humana y animal, a la aurora y al invierno, al nacimiento de Elal, a sus hechos y aventuras; a los seres o espíritus bondadosos y malignos, etc. en fin, cuya descripción ha sido abordada por distintos especialistas, lo que nos exime de abundar sobre ellos.

Inclusive, según lo ha comentado Vignati, los aónikenk disponían de un mito de muy antigua data y que asociado al fenómeno del mar tempestuoso que se ha mencionado precedentemente, conforma una elaboración compartida por otras etnias patagónicas (diluvio universal) y que vemos relacionado con la ulterior consecuente presencia de restos de mamíferos marinos en la costa, y con el consiguiente aprovechamiento por parte de los indígenas. Este mito, recogido por Lehmann-Nitsche, aunque algo confuso a nuestro entender, se corresponde con aquel que explica la subida de las mareas por la acción de la luna (Siffredi, 1969-70:252), daría cuenta sobre el origen de los mamíferos marinos y sobre el consumo de su sebo como alimento.

Del mismo modo, con elaboraciones etiológicas los indígenas buscaron explicar los distintos caracteres del entorno natural. Crearon así mitos sencillos y hermosos que dan cuenta del porqué de hechos tales como el penetrante olor del zorrino, o la doble banda blanca de su pelaje; la soledad del flamenco, la incapacidad de volar del avestruz y la obligación del macho de empollar los huevos; el colorido rojo del pecho de la loica, la desnudez del cogote del cóndor, el colorido otoñal de los árboles de hoja caediza y el efecto

o poder atractivo del fruto del calafate, en fin [11]. De entre varios, elegimos mencionar en particular aquel referido al huemul, recogido originalmente por William Greenwood de boca de los aónikenk con los que había tratado largamente, y que vale traer a cuento porque es virtualmente desconocido, ya que no figura en ninguno de los registros etnológicos mencionados.

Según contaban los indios, el huemul era "un animal que se había caído de la luna y afirmaban que era tan escaso porque las hembras no tenían sino un hijo en toda su vida, y eso en un año en que hubiera dos eclipses, uno de sol y otro de luna" [12]. Este mito, como los anteriormente mencionados y otros pone de manifiesto cuan íntima, completa y profunda fue la relación que los aónikenk y sus antepasados consiguieron desarrollar con su ambiente.

Por fin, cabe hacer referencia a los apólogos o cuentos, elaboraciones intelectuales con un propósito didáctico, de los que Ramón Lista recogiera dos en la versión proporcionada por el jefe Papon, quien era un excelente narrador, y que consideramos conveniente transcribir:

"El zorro y la Piedra.

Un zorro desafió a correr a una piedra; ésta se excusó:

"Soy muy pesada.

"Correremos cuesta abajo de ese cerro, insistió el zorro.

"Soy muy pesada... pero guárdate de mí...

"¿Alcanzarme? ¡Qué locura! Yo corro como el viento.

"En fin, corramos dijo la piedra.

"Y el zorro partió como una flecha... Se echó a rodar la piedra entonces, y de tumbo en tumbo, fue a herir de muerte a su rival, que ya llegaba al pie del cerro."

Así el zorro perdió la carrera y además la vida, víctima de su fatuidad.

"El zorro y el Puma.

"Un puma se encontró al linde de un pajal con un zorro elegante (Es de advertir que éste tenía un vistoso copete en la cabeza).

"¡Qué lindo adorno llevas, amigo mío! ¿Cómo lo has confeccionado? habló la fiera.

"Muy sencillamente: me raspé la cabeza con un pedernal, y luego introduje en ella las lindas plumas del avestruz.

"¡Qué admirable! Yo deseo someterme a la misma prueba.

¿Quieres tomarte la molestia de hacerlo por mí?

"De mil amores.

"Y el zorro comenzó a raspar el cráneo del puma, hasta que lo hubo adelgazado lo suficiente para quebrarlo de un solo golpe de pedernal.

"Y murió el puma", víctima de su curiosidad y credulidad.

El mismo explorador recogió algunos pocos proverbios, fruto también de la mente indígena: "No hay bastardo que sea bueno", "La pluma pequeña vuela más ligera que la grande", "El perro persigue al zorro y lo mata; pero llega el puma y mata al perro" (1894:53-55).

Importa destacar que, como en otras sociedades, las narraciones de los mitos y los cuentos eran cosa propia de los ancianos que de tal manera hacían actuar a la memoria

[11] Cfr. Manuel J. Molina, *op. cit*, págs. 150 y 151.

[12] José Alvarez (Fray Mocho), *En el mar austral* (Buenos Aires, 1960), pág. 75.

grupal, en una actividad que era parte del pasar cotidiano, en tanto que cultivo de la sociabilidad, y eran escuchadas atenta y respetuosamente por la comunidad que de esa manera se unía espiritualmente al mundo de sus ancestros.

Estamos así ante un jirón de lo que sin duda alguna debió ser una rica actividad intelectual, expresiva de la complejidad de la vida espiritual de una etnia que muestra sorprendentes ribetes de agudeza y profundidad de pensamiento.

Lo expuesto, en todo caso, es una faceta interesantísima de la existencia y la cultura aónikenk que merece un estudio interpretativo acabado e integral por parte de los especialistas en etnología para su apropiada comprensión valorativa, lo que ciertamente escapa a los propósitos de esta obra.

4.- *Conocimientos intelectuales*

En general puede afirmarse que el saber intelectual de los aónikenk conformaba un acervo integrado por conocimientos recibidos de los antepasados, por trasmisión oral, y empíricos; por aquellos que eran el producto de una abstracción mental y por los recibidos activa o pasivamente de los foráneos.

Al primer grupo pertenecían los conocimientos referidos al entorno obtenidos tanto por la tradición como por la observación reflexiva de hechos y fenómenos. Tales los de carácter geográfico, meteorológico y astronómico. En el primer caso la información tenía un carácter instructivo fundamental que exigía del recipiente la máxima atención pues correspondía a nociones que habrían de ser de provecho durante la existencia y que el mismo habría de complementar y enriquecer con su propia experiencia cotidiana.

Los conocimientos geográficos eran el fruto acumulado del excelente desarrollo de los sentidos, en especial del de la vista, y que se expresaba en la *memoria local*, sorprendente cualidad de los pueblos originales que reflejaba el dominio virtualmente perfecto de todas las características físicas y vitales del territorio que habitaban y que era esencial para la vida nómade, por cierto muy superior al entendimiento común que tienen los pueblos civilizados en el presente. También se evidenciaba en el *instinto* o *capacidad de orientación*, asombroso a juicio de los exploradores que debieron recurrir a los indígenas durante sus travesías por el territorio austral.

El conocimiento meteorológico que poseían los aónikenk, si bien elemental, los habilitaba suficiente y satisfactoriamente para identificar los distintos elementos y fenómenos, y conocer mediante sus signos reveladores la inminencia de cambios atmosféricos. Del mismo modo conocían los cambios naturales del clima a lo largo del año solar, cuyo comienzo fijaban en el mes de setiembre de acuerdo a la posición de la estrella Orión en el firmamento. Las diferentes estaciones correspondientes a los ciclos de la naturaleza eran identificadas por los hechos y circunstancias que a juicio de los aborígenes las caracterizaban apropiadamente: *el tiempo del deshielo y del pasto nuevo* (primavera), *el tiempo de los guanacos chicos y de los huevos de avestruz* (verano), *el tiempo de la grasa* (otoño) y *el tiempo del frío* (invierno).

Los conocimientos astronómicos se limitaban a la sola capacidad de observación visual. Aunque, según parece por los escasos datos compulsados, eran menos desarrollados que los que poseían los sélknam, los aónikenk identificaban con precisión algunas estrellas brillantes y constelaciones, y algunos planetas. Así, por ejemplo el grupo de la Cruz del Sur era, como se ha mencionado antes, la representación de la huella del avestruz; la Vía Láctea era el sendero de los guanacos y las Nubes de Magallanes eran tenidas como

el revolcadero celestial de los mismos animales; el rojizo planeta Marte era identificado como el carancho.

En la medición del tiempo, la observación simple permitía distinguir entre el día y la noche, mientras que el día entero era un sol, y la medida consiguiente de tiempo para significar el transcurso de días era de tantos soles (Dublé Almeida, 1938:276). La observación del fenómeno lunar había llevado a los indígenas desde tiempo inmemorial a la comprensión del mismo en cuanto repetición regular en fases sucesivas iguales, noción que fue utilizada con fines prácticos para la medición del tiempo en semanas de siete y meses de veintiocho días.

Poseían igualmente la noción de los puntos cardinales, a los que nombraban *Penken* (Norte), *Aonken* o *Aonik* (Sur), *Penkoken* (Este) y *Okmoken* (Oeste), lo que les servía para los efectos de la debida orientación en sus marchas y para variadas referencias naturales.

En lo tocante a la capacidad de abstracción mental, los aónikenk en tanto que etnia procedente de un tronco común a otros pueblos americanos, habían dominado el concepto de diferenciación por unidades, elaborando como consecuencia un sistema numérico quinario, pero después en un indeterminado tiempo posterior a la separación de los sélknam, según Beauvoir (1915:195, 196), lo convirtieron en decimal, repitiendo la cuenta de diez en diez cuando se trataba de cantidades mayores a esa cifra, tantas veces como fuera necesario [13]. Eso bastó a sus necesidades de contar por un lapso larguísimo, hasta la interrelación étnica (siglo XVIII), a partir de la cual incorporaron los conceptos numéricos de cien (*Pataka*) y mil (*Warrank* o *Waranka*) tomados de los mapuches.

En la práctica, para contar empleaban los dedos de la mano y los pies, de manera especial cuando se comunicaban con los foráneos como lo observara Fitz Roy, quien, además, menciona una anécdota que ilustra cabalmente sobre la noción del tiempo que tenían los aónikenk y sobre la forma que lo expresaban gráficamente: "En cierta ocasión Mr. Low [un conocido capitán lobero] partía de Bahía Gregorio y dio a entender a María que estaría de regreso en cuatro lunas, pidiéndole que para entonces le tuviese alguna carne de guanaco. Regresó una quincena antes de tiempo, y no había carne lista. María le dijo que había vuelto demasiado temprano, y lo explicaba levantando tres dedos, y teniendo el cuarto doblado por la mitad" (1933, III:200).

Una muestra precisa de la capacidad intelectual de los aónikenk la conformó su facilidad para adquirir conocimientos en el trato con los foráneos. Ello se manifestó de modo especial en el aprendizaje de idiomas (a veces en un grado que fue más allá de lo elemental para mantener una apropiada comunicación), tales como el español y el inglés, abundando las referencias etnohistóricas en este respecto. De igual manera en lo referido a la facilidad para el empleo apropiado de herramientas extrañas (de origen industrial) y para desarrollar con ellas habilidades técnico-manuales en un grado que fuera de cualquier duda fue muy superior al de otros pueblos australes.

Concluyendo, el aónikenk fue un pueblo intelectualmente bien dotado que supo desarrollar plenamente sus potencias, a veces con raro talento, y que consiguió elaborar primero un saber básico y más tarde incrementarlo, en cada caso de manera suficiente para sus exigencias vitales. Tanto fue así que, no obstante un primitivismo aparente, su actividad espiritual puede ser comparada con ventaja con aquellas que son propias de otras sociedades situadas en un parecido rango de desarrollo cultural.

[13] Las denominaciones numerales eran las siguientes: *Chochen* (Uno); *Jauke o Wame* (Dos); *Kaash* (Tres); *Kaaje* (Cuatro), *Kshen* (Cinco); *Wenekash* (Seis); *Koke* (Siete), *Posh* (Ocho); *Jamaksen* (Nueve) y *Jajen o Kawrr* (Diez).

Fig. 77.- Cinturones femeninos fabricados con cuero, mostacilla y cupulitas de bronce. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín

Fig. 78.- Bolsos fabricados por las mujeres aónikenk con cuero, mostacilla, cupulitas o cazoletas de bronce, con colgantes de cuentas de collar y dedales. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

Fig. 79 y 80.- Detalles de quillangos que muestran tipos y características de las pinturas decorativas. Cortesía Museum für Völkerkunde, Berlín.

5.- Sentido y aptitud artísticos

A nuestro entender, una de las manifestaciones que mejor expresan lo que fuera la variedad y riqueza de la vida espiritual de los aónikenk es el sentido que lograron desarrollar respecto del arte, en especial de la ornamentación realizada sobre su mobiliario.

Una disposición anímica de valoración del arte decorativo heredada de los antepasados que habían dejado suficientes muestras pictóricas a través del arte parietal o manifestaciones incisas en objetos, enriquecida y renovada por la influencia evidente de otras culturas de Norpatagonia a través del intercambio étnico, hizo de los aónikenk del período final de la historia étnica (siglos XVIII-XX), un pueblo aborigen de nivel excepcional.

Apreciado ligeramente el arte decorativo de estos indígenas sobre la base de las diversas muestras que se conservan en colecciones privadas y museos, parece predominar el influjo ajeno, principalmente mapuche, y, por lo tanto, podría acreditarse a los indígenas sólo una habilidad imitativa, más allá de la valorización estética consiguiente.

En verdad, la cosa es más compleja y diferente.

Los aónikenk fueron artistas decoradores natos que supieron administrar y enriquecer su herencia, actuando ora como creadores, bien como adaptadores o como meros imitadores.

El sentido de su arte ornamental se manifiesta tanto en la sencillez como en la armonía de conjunto de sus diseños, y en el empleo de una limitada gama de colores que supieron combinar con talento, consiguiendo a veces resultados de notable belleza.

Es necesario abundar sobre los motivos empleados en la decoración y, desde luego, en aquellos que son o pueden ser atribuidos a su herencia.

Tales los diseños simples (grabados o incisiones) en forma de líneas paralelas, horizontales y verticales, separadas, en conjuntos o en combinaciones; también puntiformes, quebradas o escaleriformes; o bien retículas, soles, cruces; de líneas serpentiformes, rombos y triángulos, de haces de rayos y de combinaciones variadas de estos diseños, utilizados en la decoración incisa de piezas líticas tales como boleadoras y pendientes, y repetidos hasta un tiempo tardío en la decoración de piezas óseas. Todos estos motivos siguen o recuerdan cercanamente a diseños propios del arte rupestre. Este, a su tiempo, brindó modelos sencillos con los que el indígena en un interesante proceso de estilización de formas reemplazó modelos foráneos en la decoración simbólica de sus naipes, según se verá más adelante.

La herencia la advertimos inicialmente reproducida en la decoración de los kais o capas, toda vez que los motivos corresponden a formas simplificadas o abstracciones inspiradas en los animales del entorno (en partes de los mismos), tales como avestruces, guanacos y caranchos entre otros, o en otras formas naturales [14]. En este caso es posible que la tradición haya sido enriquecida a través de observaciones reflexivas sobre el ambiente, que en un proceso de abstracción, pudieron generar nuevos diseños. Esta capacidad de abstraer con sentido artístico, que atribuimos como cualidad a los aónikenk, es la que sorprende por el esfuerzo intelectual que supone y que permitió a los indígenas generar motivos modélicos para su ornamentación.

El uso recurrente de antropomorfos estilizados y acomodados en su diseño al estilo

[14] Cfr. Mario Echeverría Baleta, *Kai Ajnun. El milenario arte tehuelche de los quillangos pintados* (Río Gallegos, 1991, págs. 18 y siguientes).

de las grecas (trazos angulares) en los quillangos y cueros (a lo menos en el período histórico final, o sea, siglos XIX y XX), sugiere una fuente inspirativa muy antigua como lo son las figuras correspondientes del arte parietal, sin importar para el caso que los indígenas comprendieran o no el significado de las mismas. Ese origen satisface más como explicación que la versión dada por Echeverría en cuanto que ese motivo conformaba una variación del estilo Karrukeuek (carancho), esto es, con la que denomina "posiciones de vuelo" del ave (1991:27, 28). Aquí podría verse otra expresión del aprovechamiento inconsciente del patrimonio artístico plástico de sus antepasados (Fig. 75).

Otro motivo de uso frecuente es la cruz, bien en dibujo simple de dos trazos en ángulos rectos, bien en forma de la variante llamada "de San Andrés", y en sus variaciones temáticas, que debe ser tomado como un signo de inspiración ancestral y en ningún caso, como algunos han creído ver, como un reflejo de enseñanzas cristianas. Las cruces simples o las complejas asociadas al estilo de grecas son formas antiquísimas comunes en las expresiones pictóricas y decorativas de distintos pueblos indoamericanos, con una difusión territorial tan amplia como que fue conocido y utilizado el motivo desde las praderas norteamericanas hasta las estepas sudpatagónicas.

En cuanto al componente foráneo en la motivación ornamental, su ingreso debió ser coetáneo o inmediatamente posterior al trato interétnico que puso a disposición de los observadores indios -de las chinas en el caso- una decoración distinta, con recurrencia de motivos propios del arte mapuche o norpatagónico en general, con abundancia de grecas o formas geométricas (rombos o diamantes, triángulos, escaleras, etc.).

Este, a nuestro juicio, se aprecia más claramente en las formas de diseño ornamental elaboradas con cuentas de mostacilla en la decoración de bolsos, cinturones y otras piezas de base coriácea (Figs. 77 y 78). Más todavía, se advierte en los diseños propios de los tejidos que parecen haber seguido muy cercanamente, si no reproducido, los modelos mapuches. Por cierto, no debería excluirse la posibilidad de empleo de variaciones innovativas fruto de la inspiración artística creativa de las tejedoras.

En la variante ornamental realizada con recortes metálicos, principalmente para adornos de pipas, se siguen algunos de los patrones ya mencionados: recortes serriformes, cruces, soles, cuadrados con puntuación decorativa incisa, rectángulos recortados, en fin.

No existe certidumbre respecto de la época en que se inició la decoración pictórica de las capas y cueros ornamentados. La evidencia más antigua corresponde aproximadamente a fines del siglo XVII (mortaja de Cerro Johnny) y las primeras referencias etnohistóricas (descripciones, relaciones, grabados) corresponden a la segunda mitad del siglo XVIII. De allí que si el origen de este arte debiera atribuirse a la influencia de etnias norpatagónicas, esa sería la época de su comienzo, contemporánea con la introducción del caballo. Pero, si se acepta que el arte pictórico corial era anterior, podría remontarse muy atrás, por varios milenios (Fig. 76).

En efecto, si para Echeverría Baleta el dominio del arte pictórico de los cueros y capas por parte de los aónikenk corresponde a una tradición con profundo arraigo -milenios-(1991:18), para Samuel K. Lothrop en cambio debe ser referido a una costumbre decorativa de amplia extensión territorial en la parte meridional del continente y, por lo tanto, se trataba de un patrimonio artístico compartido por varios pueblos indígenas.

"Nuestro examen de los mantos Tehuelches ha mostrado que esta clase de ornato era de uso general en Sudamérica austral. Las decoraciones pintadas en especímenes colectados en años recientes, aunque basadas en elementos sencillos, exhiben una complejidad de ritmo que difícilmente de modo probable no debería esperarse entre

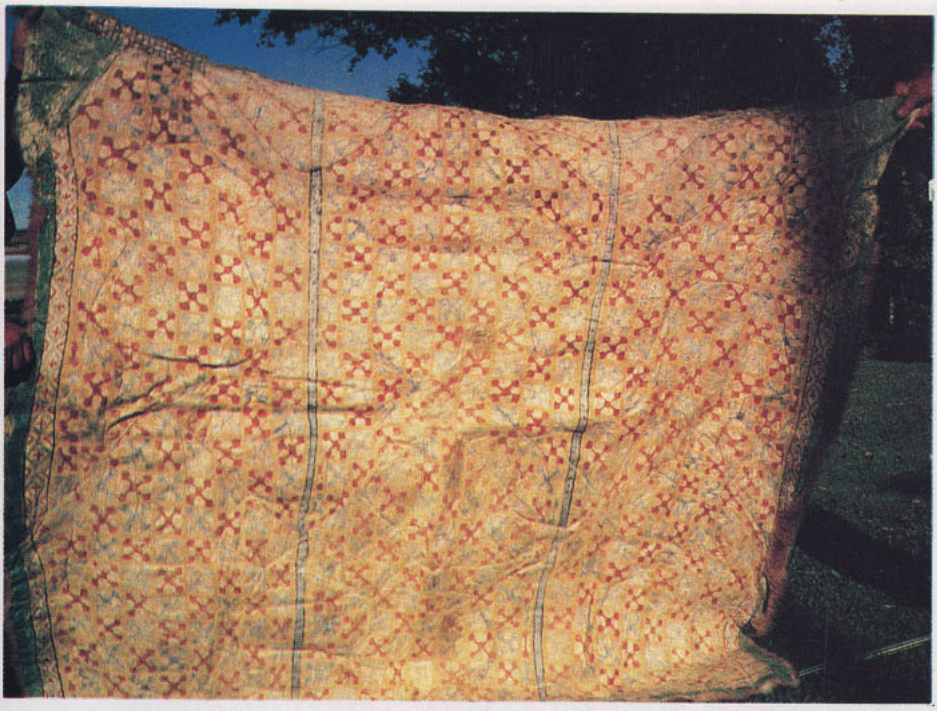


Fig. 81.- Quillango decorado con motivos cruciformes en colores rojo y azul, en disposición de rombo. Cortesía Sr. Guillermo Halliday.

Fig. 82.- Quillango decorado con motivos cruciformes en colores rojo y azul, en disposición horizontal. Cortesía Sr. Guillermo Halliday.

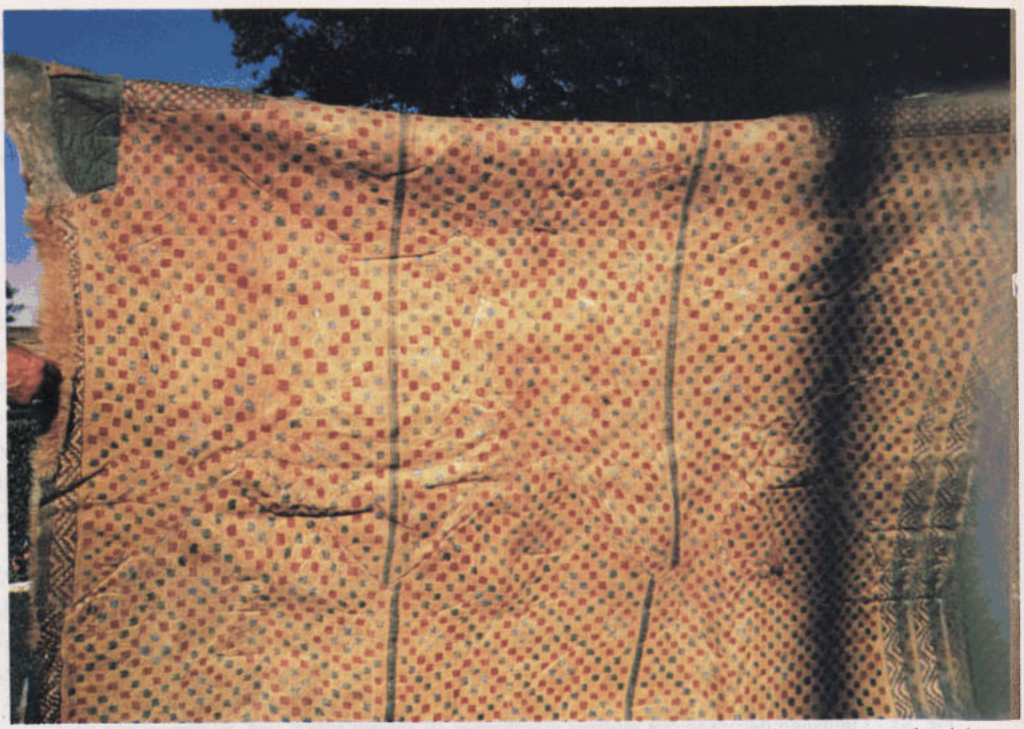


Fig. 83.- Quillango decorado con cuadrados en colores rojo, verde y azul, en disposición romboidal. Cortesía Sr. Guillermo Halliday.

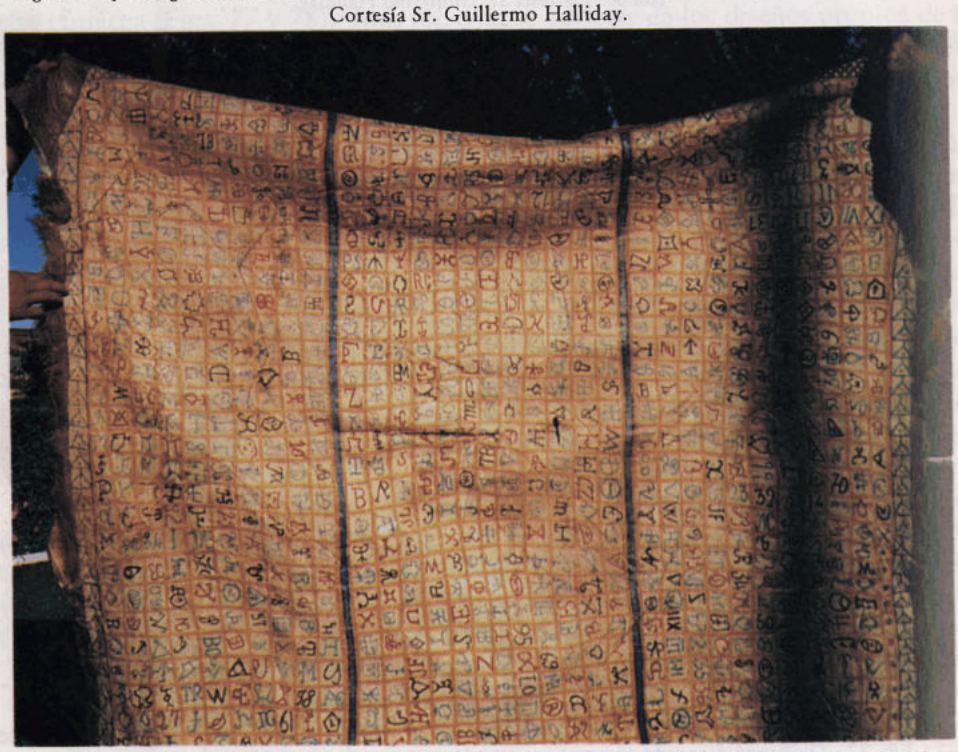


Fig. 84.- Quillango decorado con motivos que reproducen marcas de distintas estancias del sur de Santa Cruz. Obra de la mestiza Ana Yebes, comienzos de la década de 1930. Cortesía Sr. Guillermo Halliday

pueblos de tal generalizada pobreza cultural. Un estudio de los diseños ha mostrado que ellos pueden dividirse en dos grandes grupos. El más reciente de éstos muestra una aparente conexión con modelos textiles de los Araucanos, si bien la relación es demasiado vaga y el material disponible es muy escaso para una demostración precisa. Los Araucanos, debería recordarse, ocupaban solamente algunos pequeños valles al este de los Andes en el siglo XVI, pero en el XVIII se extendieron sobre las Pampas poniéndose así en contacto con los Tehuelche.

"También hemos dado razones para creer que los Tehuelche inicialmente adornaban sus mantos con diseños de diferente clase, referidos al arte de otras tribus nómadas, tales como los Charrúa, y hasta [las] recientemente halladas en el Chaco. Esta escuela de decoración creemos que es fundamental para una gran área en Sudamérica, porque es típica en restos arqueológicos no sólo de Patagonia sino también de las Pampas, de la región Calchaquí, el bajo Paraná y del Gran Chaco.

"La ausencia de tales motivos entre los Ona y los Haush de Tierra del Fuego implica que ellos estuvieron separados de sus parientes continentales por muchos siglos, y surge la cuestión de si los Tehuelche trajeron consigo este tipo de diseño con ellos cuando poblaron la Patagonia o si llegó hasta ellos por infiltraciones posteriores" (1929:26, 27).

Estimamos que ambas hipótesis admiten ser fusionadas en una sola: vale decir, que había indudablemente entre los cazadores-recolectores de la Patagonia -y entre los aónikenk en particular- una tradición arraigada de comprensión y valorización del arte pictórico, que posteriormente, tras la introducción del caballo y el desarrollo de las relaciones interétnicas, se enriqueció con recíproco conocimiento de otras formas estilísticas.

Sobre la variedad de diseños que pudieron ser utilizadas por las pintoras o decoradoras indias a lo largo del tiempo, es algo difícil de determinar, pero, a modo de mera referencia señalamos que la investigación desarrollada por Mario Echeverría Baleta entre los últimos indígenas residentes en la zona sur de la provincia de Santa Cruz, le permitió recoger sobre sesenta motivos distintos de dibujos de partes centrales y guardas, sin considerar las variaciones temáticas y de colorido. Si a ello se agregan otros registrados por Lothrop y varios correspondientes a mantas que se conservan en colecciones públicas y privadas, se concluye en que los indígenas disponían de una variada gama temática que la inventiva combinaba y matizaba libremente consiguiendo a veces conjuntos muy atractivos y de rara belleza. Hemos advertido, además, que algunos diseños podían ser de uso recurrente a lo largo del tiempo como son los casos de motivos cruciformes y rectilíneos que se observan en los grabados que acompañan las relaciones de Pernetty y de Byron sobre los patagones del estrecho de Magallanes (siglo XVIII) y que encontramos repetido en capas y cueros de fines del siglo XIX, entre otros los adquiridos por Mallmann y depositados en el Museum für Völkerkunde de Berlín (Figs. 79 - 84). Por otra parte, según información que nos fue brindada por el señor Guillermo Halliday (Estancia "El Zorro"), se habría dado una diferenciación de uso respecto de determinados motivos entre familias o grupos (¿clanes?). De esta manera, con sólo mirar un diseño en capas o fajas, por ejemplo, se podía saber quién era la autora y a qué grupo pertenecía.

En cuanto al empleo de colores, de acuerdo con las muestras conocidas, éstos fueron rojo, azul, verde, negro, amarillo y blanco, también celeste, rosado y gris, en atractivas combinaciones. En el período cultural final, a juzgar por el material etnográfico conocido, estuvo vigente una preferencia por los colores azul, rojo y negro, como tonos predominantes. Es del caso agregar que durante largo tiempo se emplearon elementos naturales para la preparación de colorantes, pero posteriormente una vez trabada la relación con los

blancos, los aónikenk conocieron y adoptaron productos foráneos como el añil, inclusive de fabricación industrial.

En otro orden, es digno de mención especial lo acontecido con el diseño de las figuras de los naipes, pues pone de relieve la capacidad simplificadora de los indígenas con resultado de creación de un diseño sencillísimo en que se muestra sólo lo esencial, sin que en él falte la belleza de las cosas elementales.

Hemos postulado que la baraja aónikenk, usada a lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX, derivó por dibujo imitativo de la baraja española, en un original proceso de simplificación figurativa. Pues bien, viene al caso conocer el juicio interpretativo que tal diseño artístico mereciera al naturalista español Marcos Jiménez de la Espada -que consideramos acertadísimo- y que fue formulado a propósito de una atribución indebida de autoría dada en una publicación del Museo Español de Antigüedades, en 1873, para un par de barajas que al mismo constaba eran obra de los patagones:

"Réstame averiguar cuál pueda ser la razón de las diferencias que ofrecen dichos naipes. En mi concepto deriva de las expuestas con motivo de los caracteres del estilo pictórico indiano; creo que los primeros son nada más que naipes hechos por patagones, y los segundos son ya verdaderos naipes de patagón; en aquéllos hubo de tener delante el copista otra baraja, acaso en tiempos mediatos a los primeros ensayos de su aclimatación en las costumbres patagonas; hay menos ejecución y más retrato; en éstos, por el contrario, el jeroglífico indiano se presenta con entera franqueza; la línea es segura y decidida, la manera libre, ingenua, desembarazada; la intención del dibujo manifiesta; las formas y carácter de los modelos han desaparecido casi por completo, sustituidos por otros nuevos, exóticos, algunos apenas relacionados con aquéllos, la mayor parte enteramente diversos e incomprensibles para nosotros. La metamorfosis del jinete en el caballo oros es acabada, el rey de copas una especie de armazón del personaje; las espadas, bastos y copas son ya unas figuras, signos o cosas, que dudo ya que nadie las tomará por esos tres palos, de no verlas en una que sabemos es baraja; en toda su pintura, además, prestándola unidad y armonía, luce cierto ornato de gusto extraño, así como fleco que eriza los contornos, el cual unido a la colocación de los signos de oros y copas, arrimados al márgen y convertirlos en cenefa del naipe, acaba por imprimirle un sello originalísimo y, en mi concepto, muy significativo: cuando el artista podía permitirse semejantes floreos, es que dominaba el asunto, es que los naipes gozaban há tiempo carta de naturaleza en Patagonia, y la descendencia de la baraja madre, renegando de su origen, ostentaba ya la fisonomía y cualidades del criollo" [15].

Lo transcrito, es a nuestro entender un juicio cabal e insustituible -cual verdadera crítica de arte-, que conforma una carta de reconocimiento y homenaje para la originalidad decorativa y el sentido artístico de los aónikenk.

En resumen, cualquiera que hubieran sido las fuentes inspiradoras del arte decorativo de estos indígenas, ha de convenirse que el mismo, sobre la base de una predisposición natural, consiguió producir motivos y modelos de indudable originalidad que ponen de relieve el sentimiento, la capacidad de percepción, el gusto y la aptitud artística de los aónikenk, al punto de merecer ser destacado como uno de los rasgos espirituales que definen y singularizan su cultura histórica.

[15] "Cartas sobre cartas", *La Ilustración Española y Americana*, números XXX:491-496 y XXXI:510-511, Madrid, 1873.

El legado aónikenk

Hace poco menos de un siglo que una epidemia de viruela configuró el principio del fin para la noble etnia que había señoreado el territorio sudoriental de la Patagonia, la que, de cualquier modo, ya se encontraba en un definitivo estadio de aculturación.

Pero ese irreversible tránsito no impidió por cierto que siquiera una parte mínima de lo que había sido un rico acervo vital y cultural permaneciera como un legado para cuantos habían venido a radicarse en lo que fuera el antiguo solar aónikenk.

Y en este aspecto, otra vez, esta etnia marca una diferencia con lo que fue el tránsito final de las otras componentes del mosaico aborigen magallánico, porque éstas se fueron o se han ido extinguiendo, o apagando si vale el concepto, prácticamente sin dejar más memoria de sí que los acontecimientos lamentables de algunas de las circunstancias en que tuvo ocurrencia el fenómeno.

El tiempo transcurrido, entonces, otorga la suficiente perspectiva para identificar y valorizar el contenido de la herencia aónikenk.

Así ella pervive desde luego en la toponimia distintiva de numerosos lugares de la vastedad territorial del centro-oriente magallánico y sud santacruceño, bien sea como denominaciones originales recogidas por los colonizadores de antaño, bien como nombres asignados en recuerdo u homenaje de los antiguos indígenas.

La conforman además distintos usos y costumbres que fueron recibidos y asimilados por la gente de campo que a lo largo de un par de generaciones a lo menos trataron a los indios. Tales las distintas manufacturas artesanales en cuero que conforman una honrosa tradición de trabajo campesino; el cuidado por los caballos y la caza con boleadoras, formas culinarias, juegos y entretenimientos que integran las modalidades de la vida rural hasta el presente.

Pero están asimismo las leyendas, hace tiempo incorporadas al folklore popular, que recuerdan la vieja sabiduría aborigen y su profunda compenetración con el ambiente natural.

Integran la herencia también expresiones menos aparentes, pero no por ello menos reales, tales como el afecto profundo por el terruño que entendemos reproducido en el intenso cariño de la gente del sur por la tierra en que ha nacido y habita.

Así entonces, al fin, la desaparición física de los cazadores esteparios no ha sido total

ni completa: de manera imperceptible y en grado imponderable, algo de la fuerza espiritual de los aónikenk ha pasado a integrar para siempre el patrimonio colectivo de las comunidades meridionales.

De ese modo la antigua y noble etnia ha pervivido, pervive y pervivirá indefinidamente entre nosotros como una honrosa herencia.

COLOFON

Los aónikenk no se han marchado para siempre. Todavía permanecen entre nosotros.

Para comprobarlo, basta adentrarse en la estepa en cualquier día sereno del estío austral, estarse quieto algunos momentos, con la mente libre atenta a las sugerencias telúricas, hasta sentirse incorporado al ambiente.

De pronto, nos parecerá escuchar, primero como un rumor difuso y luego como algo más claro, las voces animadas en extraña lengua de los dueños ancestrales de la tierra o el galopar de sus cabalgaduras camino de una partida de caza; inclusive, aguzando la vista creeremos ver sus figuras recortadas en el horizonte, y entrada la noche los adivinaremos corriendo gozosos en el corral de las estrellas...

En verdad, su espíritu alienta en la naturaleza: ellos no se han ido, no se irán jamás de su buena pampa.

APENDICE I

Avistamientos y referencias históricos de los aónikenk 1526-1925

Año	Informante	Lugar	Distrito
1526	Areyzaga	Costa de Posesión	Estrecho de Magallanes
1558	Ladrillero	Primera Angostura	Estrecho de Magallanes
1580	Sarmiento	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1584	Sarmiento	Dungeness y San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Viedma	Estuario río Gallegos	Río Gallegos
1585-87	Hernández	Costa del Estrecho	Estrecho de Magallanes
1587	Cavendish	Ancón Santa Susana	Estrecho de Magallanes
1670	Narborough, Peckett	¿?	Estrecho de Magallanes
1704	Harington y Carman	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1741	Bulkeley	Punta Wreck	Estrecho de Magallanes
1764	Byron	Punta Wreck, San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1766-67	De la Giraudais	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Bougainville	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1767	Wallis, Carteret	Punta Wreck	Estrecho de Magallanes
1785	Córdoba	Cabo Vírgenes	Costa atlántica sudor.
		Costa de Posesión	Estrecho de Magallanes
		San Gregorio	Estrecho de Magallanes
c/1820-26	Low	San Gregorio y otros lugares	Estrecho de Magallanes
1822	Morrell	Costa sur río Santa Cruz	Estuario Santa Cruz
1823	Morrell	Bahía Laredo-Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
1826	Morrell	Puerto Peckett-Bahía Oazy	Estrecho de Magallanes
	King	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1827	King	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1828	King	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	King	Puerto Peckett, San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1829	King	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Fitz Roy	Costa norte Skyring	Sector sudoccidental
1833	Low	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1833-34	Fitz Roy	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Darwin	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Arms, Coan	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
		Dinamarquero	Sudoriental interior
		Ciaike	Sudoriental interior
1837	Niederhauser	Puerto Peckett, San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1838	D'Urville y ofs.	Puerto Peckett	Estrecho de Magallanes
1842	Gardiner	Puerto Oazy	Estrecho de Magallanes
1843	Maissin, Bovis	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Williams	Bahía Laredo-Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
	Williams	Puerto Peckett	Estrecho de Magallanes
1844-47	Gobernadores Pta. Arenas	Fuerte Bulnes	Estrecho de Magallanes
1844	Gardiner	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1844-45	Passolini	Fuerte Bulnes, Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
1845	Gatica	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1845-51	Gobernadores P.ta Arenas	Fuerte Bulnes, Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
1849	Bourne	Posesión	Estrecho de Magallanes
		Valle inferior río Gallegos	Río Gallegos

Año	Informante	Lugar	Distrito
		Valle inferior río Coyle	Coyle
		Estuario del río Santa Cruz	Estuario Santa Cruz
1853	Philippi	Punta Arenas, Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
		San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1853-64	Schythe	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
1855	Cattlin	Puerto Peckett	Estrecho de Magallanes
1856	Rochas	San Gregorio y P. Arenas	Estrecho de Magallanes
1858	Schmid	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
	Gardiner	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		San Gregorio	Estrecho de Magallanes
		Bahía Dirección	Estrecho de Magallanes
1859	Schmid	Punta Arenas, San Gregorio	Estrecho de Magallanes
		Punta Wreck	Estrecho de Magallanes
		Valle inferior del Coyle	Coyle
	Rochas	Punta Wreck	Estrecho de Magallanes
1861	Schmid	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
	Hunziker	San Gregorio	Estrecho de Magallanes
	Barnard	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
1862	Schmid	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		Koikash Aiken	Estrecho de Magallanes
		Horsh Aiken	Sudoriental interior
		Nameraik	Sudoriental interior
		Wer, Cele	Río Gallegos
		Kabenben, Oshir	Coyle
		Ciaike	Sudoriental interior
		Puerto Peckett	Estrecho de Magallanes
		Misioneros	Estuario Santa Cruz
	Schmid	Misioneros	Estuario Santa Cruz
1863	Schmid	¿Karken Aike?	Estuario Santa Cruz
		Waieneen	¿?
	Jiménez de la Espada	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
	Navarro, Puig Samper, Martínez Sáez		
	Hunziker	Misioneros	Estuario Santa Cruz
	Stirling	Misioneros	Estuario Santa Cruz
1865	Mendoza	Pavón, Misioneros	Estuario Santa Cruz
		Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		Coy Nash	Coyle
		Centro de la pampa	¿?
		San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1865-67	Gobernadores Pta. Arenas	Punta Arenas, San Gregorio	Estrecho de Magallanes
1866	Mendoza	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
		Cabeza del Mar	Estrecho de Magallanes
		Cordilleras	¿Ultima Esperanza?
1867	Cunningham	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		Bahía Santiago	Estrecho de Magallanes
		San Gregorio	Estrecho de Magallanes
		Cabo Negro	Estrecho de Magallanes
1868-92	Gobernadores Pta. Arenas	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes

Año	Informante	Lugar	Distrito
1869-70	Musters	Punta Arenas	Estrecho de Magallanes
		Río Gallegos,	Río Gallegos
		Valle inferior del Coyle	Coyle
		Santa Cruz, valle inferior	Valle inferior Santa Cruz
1870-72	Zamora	Cañada de los Baguales	Ultima Esperanza
1874	Williams	Estribaciones cordilleranas	Ultima Esperanza
1877	Rogers, Ibar	Valle superior del Coyle	Central interior
		Valle medio del Gallegos	Valle medio Gallegos
	Beerbohm	Dinamarquero	Sudoriental interior
	Moreno	Costa sur lago Argentino	Lago Argentino
1878	Lista	Guaraiken	Río Gallegos
		Coy Inlet	Coyle
1879	Dixie	Dinamarquero	Sudoriental interior
	Dublé	Dinamarquero	Sudoriental interior
	Rogers	Paso de los Robles	Valle medio Gallegos
		Cañada de los Baguales	Ultima Esperanza
		Dinamarquero	Sudoriental interior
1882	Roncagli	Valle inferior Coyle	Coyle
1884	Moyano	Cañada de los Baguales	Ultima Esperanza
	Ameghino	Valle inferior Coyle	Coyle
1885	Bertrand, Contreras	Dinamarquero	Sudoriental interior
	Halliday	Kippern Aike	Río Gallegos
1887	Del Castillo	El Panteón	Sudoriental interior
1889	Beauvoir	Gallegos Chico, Zurdo	Sudoriental interior
		Valle medio Gallegos	Valle medio Gallegos
		Valles medio e inf. del Coyle	Coyle
		Valle río Chico	Sudoriental interior
1892	Lista	Tres Pasos	Ultima Esperanza
1892-1910	Von Heinz	Valle del Vizcachas	Ultima Esperanza
1892-94	Radburne	Dinamarquero, Laguna	Sudoriental interior
		Larga, Valle del Zurdo	Sudoriental interior
1893	Silva, Pacheco	Valle del río Zurdo	Sudoriental interior
	Griffa	Valle del río Coyle	Coyle
1893-1905	Gobernadores Pta. Arenas	Valle del Zurdo	Sudoriental interior
1894-95	Borgatello	Valle del Zurdo	Sudoriental interior
		Valle del Coyle	Coyle
		Ototelaike	Coyle
		Cerro Palique, Vizcachas	Ultima Esperanza
1894-1907	Radburne	Valle del Zurdo, Laguna Larga	Sudoriental interior
		Cordillera Chica	Ultima Esperanza
		Vizcachas	Ultima Esperanza
1895	Spears	Valle inferior del Coyle	Coyle
1895-1925	Gobernadores R. Gallegos	Camusu Aike	Coyle
1896	Hatcher	Valle inferior del Coyle	Coyle
1899	Steffen	Valle del Vizcachas	Ultima Esperanza
1901	Fell	Brazo Norte	Sudoriental interior
	Renzi	Chej Chej Aike (Zurdo)	Sudoriental interior
1905	Figueroa	Tres Pasos	Ultima Esperanza
1908	Furlong	Tres Lagunas	Central interior
1913	Radburne	Tres Lagunas	Central interior
1924	Gusinde	Tapi Aike, Laguna del Oro,	Central interior
		Tres Lagunas	Central interior

APENDICE II

Nómina de indígenas aónikenk de alguna notoriedad según las fuentes etnohistóricas *

CASIMIRO (Casimiro Biguá, Biwa, Bivois). Al parecer de origen tehuelche meridional boreal, fue entregado de niño por su madre (cambiado por un barrilito de aguardiente) a un francés de apellido Bivois, en la localidad del Carmen de Patagones, quien lo crió, lo hizo bautizar y le dio alguna instrucción, aprendiendo el idioma castellano. Siendo adolescente se escapó y tornó a reunirse con su gente. Su primera aparición histórica se dio en 1844 con su participación como lenguaraz en la negociación desarrollada entre el jefe Santos Centurión y el gobernador Pedro Silva, del Fuerte Bulnes. Desde entonces fue bien mirado por la autoridad chilena, lo que explica su ulterior viaje a Santiago y la asignación del grado honorario de capitán de ejército, y la paga correspondiente. Esa amistad se enfrió más tarde, a contar de 1864, cuando Casimiro se vio involucrado en el proyecto argentino para ocupar y fundar una colonia en la bahía de San Gregorio, circunstancia que a su vez le concitó el favor oficial del gobierno de Buenos Aires, deviniendo así teniente coronel honorario, incluida la paga de rigor, amén del título de "Cacique de San Gregorio". Fue ese un breve tiempo de gloria y prestigio, y de alguna autoridad entre los aónikenk, que perdió rápidamente pasado 1870. Terminó sus días oscuramente, pobre y sin ascendiente, entregado totalmente a la bebida, y falleció, al parecer asesinado, en 1874. Sus restos fueron sepultados en algún lugar próximo a la costa del río Susana (Dinamarquero), según tradición recogida por los ingenieros Alejandro Bertrand y Aníbal Contreras. Ganó fama por su doblez de carácter, de la que ya daba cuenta el gobernador Jorge Schythe en 1855. Sus hijos fueron Sam Slick o Manuel, Gabriel, Juana y Chingook.

FRANCISCO BLANCO (posiblemente el mismo que Musters denomina Golwin=Blanco). Indio con fama de riqueza que adquirió notoriedad a partir de 1892, al establecerse con un grupo aborigen en la zona del valle inferior del río Vizcachas (Ultima Esperanza), en donde residió aproximadamente hasta 1910.

CUASTRO. Indígena de estirpe meridional, tenido por asesino de Doroteo Mendoza, y que murió en 1870 en un entrevero recordado por Musters, tras asesinar a Camilo.

GEMOKI (Guimoski, Demoqui). Indio principal, hijo del jefe Huisel o Askaik, quien también protegió a Schmid. Estuvo vigente hasta la década de 1870.

GUAICHI (según los informes coloniales chilenos; Watchy, Watchee, de acuerdo con otras fuentes). Indio principal, con rango de jefe, que habitualmente aparece asociado con Huisel, a quien habría sucedido en la preeminencia grupal a comienzos de los años de 1860.

* Comprende a individuos de otras etnias, mestizos y tehuelches meridionales boreales integrados a la comunidad aónikenk.

HUISEL (según los informes coloniales chilenos; Wissel, Wissale, para los británicos; Kongre, Konger o Kondo, para Dumont D'Urville y compañeros; Congo, según Arms y Coan). Jefe principal de los aónikenk entre los años de 1820 y 1860, aproximadamente. Ganó fama por su estatura y gallardía. En su tiempo se establecieron y fortalecieron las relaciones con la colonia de Punta Arenas. Quienes le conocieron dejaron constancia de su apostura. Es posible que este jefe haya sido el mismo a quien el misionero Schmid llamara "Askaik", que fuera su protector, considerado en el contexto informativo de la época y otras circunstancias.

KRIM(E) (Criman, Crime, Crema, según distintas fuentes). Jefe de cierta prestancia e influencia durante los años de 1860. Compañero de viaje de Musters y figura visible del grupo meridional, falleció en 1870 antes del arribo a Carmen de Patagones.

MARIA (nombrada también "Cacica María", por King y Fitz Roy, o "Reina María", por Coan y Arms). Mestiza de blanco e indio nacida al parecer en Asunción del Paraguay. Se desconoce en qué circunstancias se incorporó al contingente aónikenk, lo que podría explicarse por el hecho de ser hermana de un tal Bysante, jefe de una tribu próxima al río Santa Cruz, según propia declaración. Se hizo famosa tras la relación establecida con los hidrógrafos ingleses entre 1826 y 1832. Es posible que fuera chamán de algún prestigio, circunstancia que justificaría el predicamento y autoridad de que pareció gozar entre los indígenas de San Gregorio. Se le conocieron varios hijos, uno de ellos fue el llamado Capitán Chico, indio principal, y otro nombrado Parpon, quien habría sido el Papon histórico. Falleció en 1844.

MULATO (Chünjal(u)wum, según Casamiquela). El último de los grandes jefes aónikenk. La primera mención compulsada sobre él se encuentra en una lista de raciones (obsequio de comestibles y otros artículos) de la Gobernación de Magallanes en 1880. Adquirió preponderancia entre su gente por su riqueza en caballos y prestigio entre los extraños por su bonhomía. Encabezó hasta su muerte, ocurrida en 1905, el importante grupo indígena radicado en el valle del río Zurdo a partir de 1892. Tuvo dos esposas, entre ellas Chalagül(e) que le sobrevivió sólo algunos días, falleciendo como aquél de viruela, y varios hijos, la mayoría fallecidos a temprana edad, entre ellos María Auxiliadora y Pedrito, bautizados con tales nombres por el misionero José M. Beauvoir en 1889, y Kaluka(n). Pedro le sobrevivió y prolongó su estirpe.

OLKENKEN (Olki, según los informes coloniales chilenos, y Orkeke, según Musters y otros autores). Indio septentrional de acuerdo con el explorador inglés mencionado, contemporáneo de Casimiro, y que adquirió notoriedad particular cuando él y su grupo de familiares y allegados fueron capturados en 1883 en Puerto Deseado, y conducidos a Buenos Aires, lugar donde falleció aquel jefe.

PAPON. Probablemente hijo de la famosa india María, de San Gregorio. Conocido por su adhesión a los chilenos, de quienes recibió honores y raciones, adquirió notoriedad a partir de 1874 tras la muerte de Casimiro, figurando desde entonces y hasta su muerte como el jefe de mayor prestigio y ascendiente entre los indígenas. Falleció en Punta Arenas hacia 1892, al parecer víctima de su afición por la bebida. Ramón Lista, que lo conoció

íntimamente, destacó su habilidad narrativa y su dominio de las tradicionales étnicas. En su homenaje bautizó un arroyo en el distrito lacustre de Ultima Esperanza (actual río Tres Pasos). Tuvo a lo menos tres hijos, Agustín, Manuel y Juan, bautizados en Punta Arenas en 1884.

PEDRO MAYOR. Indígena de temprana mención en los informes coloniales de Punta Arenas. También fue invitado a Santiago de Chile (junto con Casimiro) y mantuvo vigencia como hombre principal hasta fines de la década de 1870, pues el explorador Rogers lo encontró con sus toldos en la proximidad del valle medio del río Gallegos, y posteriormente (1880) todavía recibía raciones de la Gobernación de Punta Arenas.

PECHOCHO (Pichocho, Pilkojke). Jefe indígena que adquirió alguna fama luego de ser llevado a Europa en 1879, junto con su esposa Baasinka y su hijo menor, para ser exhibidos ante el público como curiosidad etnológica. Protagonizó entonces una azarosa aventura, consiguiendo retornar a la Patagonia al año siguiente. Fue racionado por la Gobernación de Magallanes y falleció en época indeterminada de la década de 1880.

SANTOS CENTURION (Santurión, Santorín, Santorio, Santo Río, San León, según diversas fuentes). Cristiano aindiado, nacido probablemente en Montevideo. Desde joven tomó el camino de las armas y así se alistó con las tropas del general Manuel Belgrano y más tarde participó en las montoneras de las guerras civiles argentinas. Posteriormente habría recibido una comisión del general Manuel Dorrego, gobernador de Buenos Aires, para explorar las costas patagónicas que -según propia versión- lo trajo hasta el sur, donde acabó por quedarse; pasó a vivir entre los aónikenk y adoptó sus costumbres al casarse con una india, y llegó a adquirir cierta influencia sobre los mismos. Su presencia fue consignada también en las islas Malvinas. Algunos marinos británicos lo tenían por un soldado desertor de origen chileno. Los gobernadores Pedro Silva y Justo de la Rivera, de la Colonia de Magallanes, mencionaron a Centurión como un hombre "racional" y confiable.

SIRKACHO (Silkacho). Indígena perteneciente a la comunidad del río Coyle (Camusu-Aike), que fuera designado "sargento de Policía" por la Gobernación de Santa Cruz al promediar los años de 1910. Debe ser tenido como el postrero de los jefes grupales de los aónikenk.

VENTURA. Contemporáneo de Pedro Mayor y como él mencionado en las notas coloniales. Fue racionado regularmente como otros indios principales en tiempos del Gobernador Diego Dublé Almeida. Estuvo vigente también hasta principios de los años de 1880.

-- o --

Además de los mencionados, las fuentes etnohistóricas registran numerosos otros nombres indígenas. Entre ellos están aquellos que corresponden a jefes que resultan inidentificables como Parosilver (según Bourne) y Chaloupe (según Williams).

He aquí una nómina posiblemente incompleta, elaborada principalmente a base de los datos compulsados en los informes coloniales, y en los relatos de Musters, Schmid y

otros viajeros del siglo XIX: Carmen, Kaile (Gaile), Sámel (Zámile), Cholpa, Pescado, Pecho Alegre, Frasco, Cuastro (otro), Mayor Viejo, Pablo, Cubana, Cagüel, Enrique (guaicurú), Cholpe(a), Tonan, Macho, Chebo, Cojo, Cochicochi, todos mencionados como caciques o indios principales.

También Pedro el Platero, Reina Victoria, Tankelow, El Zurdo, Campan, Cayuke, Camilo, Keoken, Chang, Waki, Hummuns, Paliki, Kai, Lorice, Casimiro (otro), Bonifacio, Severo, Haller, Pedro Soldado (cristiano aindiado), Cabolo, Belokon y Mariquita (hijos de Pedro el Platero); Pedro Siloci, Buen Día, Sapa (Zapa) (jefe de grupo), Cokayo, Limonao, Kopacho, Jatachuena, Chonke, Kalacho, Chelakie, Mérikan y Chápelon; Paw-in-orenk (Nube Volante), Yal-kok-tsá-me (El Gran Cañón) y Coche (Cielo Azul), estos tres así mencionados por el dibujante George Catlin; los mestizos Juana, Ana y Miguel (Tako) Carminatti; y los llamados "capitanes" Chups, John, Jack, Luis y Harry, etc.

APENDICE III

Toponimia Aónikenk *

a) En territorio chileno (Región de Magallanes)

1.- *Nombres vernáculos vigentes e históricos*

CIAIKE (Seaike, Seayke, She-Aike, Sheaicen, Sh-aik, Ush-Aiken = "paradero de los juncos"). Denominación para un paraje tradicional, asumida por el casco de la antigua sección de la estancia "Punta Delgada", y para el río que transcurre inmediato (también llamado Chico), que se vierte en el estuario del río Gallegos. Situado en la zona centro-oriental de Magallanes; su primera mención se debe al misionero Teófilo Schmid (1859).

CHABUNCO (Chaunco, Shaunko = "agua con olor"). Lugar y río ubicados en la costa oriental de la península de Brunswick, a 20 kilómetros al norte de la ciudad de Punta Arenas. Topónimo mencionado en los informes coloniales a partir de la década de 1860 y por el explorador Musters en 1869.

CHEJ-CHEJ AIKE ("lugar arenoso"). designa al paraje de asentamiento indígena en el valle del río Zurdo, vecino a la frontera chileno-argentina. Su única mención se debe al misionero Pedro Renzi en los comienzos del siglo XX.

DINAMARQUERO (Nombre derivado por corrupción de Nameraik, voz de significación desconocida). Designa al paradero tradicional situado junto al río homónimo, en la parte interior (valle del Bautismo) de la zona centro-oriental magallánica. Citado originalmente por Schmid y Musters.

HORSH AIKEN ("Paradero del brazo", según Outes). Ubicado en la parte noreste de la albufera de Cabeza del Mar, próximo al vado del canal que une sus aguas con las del estrecho de Magallanes. Es posible que su ubicación coincidiera con el posterior emplazamiento del hotel "Los Cruceros", hoy desaparecido. Mencionado inicialmente por Schmid (1862).

JUNIAIKE (Junia-aique = "rincón del coscoroba", según el misionero J.M. Beauvoir). Topónimo del paraje situado junto al codo del río Gallegos Chico, en la frontera chileno-argentina. Mencionado originalmente por los exploradores Baldomero Pacheco y Ramiro Silva en 1893.

KARHUERN (Carhuern, Carhuern'n = "antiguo" o "lugar de espíritus maléficos").

* Incluye nombres aborígenas vigentes y otros en desuso (históricos), la toponimia asociada a los indígenas y la derivada impuesta en su homenaje o recuerdo. La grafía incluye las formas vigentes más usuales, con indicación de sus variaciones conocidas. En el caso de topónimos se ha mantenido la forma original recogida por el correspondiente informante.

Designación indígena para la sierra Baguales, en el distrito de Ultima Esperanza. Mencionado por el explorador Ramón Lista en 1892.

KETENAIKE (Ketenaique). Voz de significación desconocida identificatoria de un paradero situado en el valle del río Chico o Ciaike, en la proximidad del casco de la estancia "Brazo Norte". Debería corresponder con el denominado "alojamiento de la Portada" por los baqueanos y por Musters. Mencionado por única vez por el misionero Beauvoir en 1889.

KAQUENA. Monte cuyo nombre fuera recogido por el misionero Beauvoir y que debiera identificarse con el cerro Picana, situado a horcajadas sobre la frontera chileno-argentina, inmediatamente al oeste del río Chico.

KIMIRI-AIKE (Kemerokai, Kimirokaik, Kimiricaique; nombre derivado del topónimo Kemeruraik = "paradero del lobo marino"). Identifica originalmente al paraje indígena situado junto a la desembocadura del chorrillo homónimo en la bahía Dirección; y también al lugar situado en la intersección del mismo chorrillo con la ruta Ch-255, donde estuvo asentado el casco de la antigua estancia "Kimiri-Aike". Voz recogida por los exploradores Giovani Roncagli en 1882, y Alejandro Bertrand y Aníbal Contreras en 1884.

KOIKASH AIKEN (Coicash = "paradero de la laguna grande"). Identifica al paraje tradicional situado junto a la laguna de Cabo Negro, costa oriental de la península de Brunswick. Recogido por Schmid en 1862.

KOLKAIKE (Colcaique = "paradero del viento", según John Fell). Situado aproximadamente en el mismo sitio en que actualmente se encuentra el casco de la estancia "5 de Enero", al pie del ángulo sudoccidental de los cerros de San Gregorio. Mencionado en 1882 por el explorador Giovanni Roncagli.

LACOLET. Voz de significado desconocido recogida por el comandante Buenaventura Martínez, de la Armada de Chile, en 1847, y que identifica a la punta Arenosa, accidente situado en la costa oriental de la península de Brunswick, sobre el que se ubica la ciudad de Punta Arenas.

ORKENAIKE (Okereraik, "buen lugar de campamento", según J. Radburne). Corresponde al sitio de desembocadura del arroyo homónimo en la costa de la bahía Posesión, zona centro oriental de Magallanes. Mencionado por A. Bertrand y J. Radburne.

PALI AIKE (Pele-aike, "paradero del hambre o la desolación"). Topónimo que identifica en suelo chileno al cráter y cueva donde se han encontrado restos arqueológicos antiguos. Mencionado por el explorador Musters en 1869.

PAPE (Pape-aike). Voz recogida en 1879 por el explorador Juan T. Rogers y que nomina al paraje situado en la vecindad de la desembocadura del río de las Chinas en el lago del Toro, Ultima Esperanza.

ROSE AIKE. Identifica a un cráter volcánico situado en la vecindad del casco de la estancia

"Brazo Norte". Su mención aparece en los mapas de la colonización a fines del siglo XIX.

USH AIKEN (Ush(n)aiken, Oosin Aike, Ooshi-aik, "Paradero de los juncos"). Topónimo que identifica a un paraje situado en el valle del río Chico, en la proximidad de la Cueva Fell, mencionado por Hatcher en 1897, Joseph Emperaire en 1963 y por M.J. Molina en 1967. Al parecer se trataría de una de las variantes originales del topónimo moderno "Ciaike" y no de una denominación geográfica diferente.

2.- *Toponimia asociada a los indígenas*

CAÑADA DE LOS BAGUALES: Topónimo histórico que designaba al corto y estrecho valle ubicado detrás de la Sierra Contreras (Cerro Guido) y que permite unir a los valles de los ríos Baguales y de las Chinas. Sus condiciones naturales hicieron del mismo un lugar apto para la captura de caballos salvajes por parte de los indígenas.

CERRO DEL INDIO. Situado al noreste de la laguna Blanca. Accidente que denomina la comarca circundante (292 m.) y sirve como referencia en muchos kilómetros a la redonda.

CERRO CACIQUE MULATO. Accidente de 202 metros de altura, situado inmediatamente al oriente junto al valle del río Zurdo, próximo a la frontera chileno-argentina.

CERRO TETAS DE LA CHINA. Eminencia de 235 metros de altura conformada por dos colinas gemelas y contiguas, que por su forma semejan los pechos de una mujer tendida. Este conspicuo accidente que sirve de referencia en más de medio centenar de kilómetros a la redonda, fue denominado así por los baqueanos durante el inicio de las travesías exploratorias del territorio. Está situado junto a la antigua senda indígena que unía el istmo de Brunswick con el estuario del río Gallegos.

LAGUNA CASIMIRO. Topónimo en recuerdo del jefe homónimo, ubicada en proximidad de las bahías de Peckett y Oazy del estrecho de Magallanes.

LAGUNA DEL ZURDO, RIO DEL ZURDO, LUGAR DEL ZURDO. Accidente los dos primeros situados en general entre el cabezo norte de la laguna Blanca y la frontera chileno-argentina, y el último paraje próximo al mismo límite. Lo consideramos relacionado con el indígena aónikenk así mencionado reiteradamente por el explorador Musters en el curso de su viaje transpatagónico de 1869-70.

POZO DE LA REINA. Paraje o lugar situado en la intersección de la ruta Ch 255 y el camino que deriva a Dinamarquero, en la zona centro-oriental del estrecho de Magallanes. Según la tradición deriva de una india que vivió allí o en sus inmediaciones en algún tiempo del siglo XIX, a la que se nombrara "Reina Victoria", que también fuera mencionada por Jorge Musters.

RIO DE LAS CHINAS. Curso del distrito interior de Ultima Esperanza que se origina en la sierra Baguales y que tras recibir las aguas de los ríos Zamora, Baguales y Vizcachas

desemboca en el lago del Toro. El topónimo que recuerda a las mujeres de los indios debe ser atribuido a los baqueanos que descubrieron ese distrito entre 1870 y 1890.

RIO PAPON: Nombre impuesto por el explorador Ramón Lista al actual río Tres Pasos, y que no alcanzó mayor vigencia.

3.- *Toponimia derivada*

VILLA TEHUELCHES. Poblado fundado en 1967 como centro del asen-tamiento "Cacique Mulato". Actualmente es cabecera de la Comuna de Laguna Blanca. Se ubica en el kilómetro 100 de la ruta 9.

VILLA KON AIKEN. Poblado sede de la Cooperativa Ganadera "Estrecho de Magallanes". Situado en la zona noroccidental de la península de Brunswick.

KON AIKEN. Lugar situado junto a la ruta 9, a 32 kilómetros de Punta Arenas.

PARQUE NACIONAL "PALI AIKE". Situado en la zona centro-oriental de Magallanes, junto a la frontera chileno-argentina.

Establecimientos ganaderos "Tamel Aike" y "Lacolet"; "Tehuel Aike Sur", "Toya Aike", "Kampen Aike", "Ann Aike" y "Shotel Aik", los primeros ubicados en la Comuna de San Gregorio, los siguientes en la Comuna de Laguna Blanca y el último en la Comuna de Cerro Castillo. Cooperativa "Cacique Mulato", Comuna de Laguna Blanca.

b) En territorio argentino (Provincia de Santa Cruz)

1.- *Nombres vernáculos vigentes e históricos*

CAMUSU AIKE (Kamusu Aike, Comesu Aike, "lugar del pasto ondulante". Topónimo recogido por la tradición que individualizara originalmente a un paradero aborigen situado en la vecindad del cañadón homónimo que es tributario septentrional del río Coyle; y posteriormente a la Reserva (a su casco) que fuera asignada a los últimos aónikenk.

CANGAMONVAIQUE ("Valle y paso de la cachimba", según el misionero J.M. Beauvoir, a quien se le debe la primera y única referencia al paradero, 1889). Situado aproximadamente hacia el noroeste del Paso Alquinta (río Gallegos), tal vez siguiendo el cañadón de Mack-Aike, a dos y media horas de marcha.

CETR (Cetraiken). Identifica a un paradero y su área circundante, situados sobre la margen sur del río Gallegos, en la zona del valle medio, al oriente de la desembocadura del río Rubens. Figura en el *Mapa General de la República Argentina y parte de las naciones circunvecinas*, preparado bajo la dirección del geógrafo Mariano Paz Soldán y publicado en 1887.

COÑAIQUE ("lugar de las Buitreras", según Beauvoir). Paradero ubicado en la confluencia de los ríos Gallegos y Gallegos Chico, en proximidad del casco de la actual estancia "La Carlota". Recogido en 1889 por el misionero mencionado.

CORPIE AIKE ("Rinconada"). Topónimo tradicional que individualiza un cañadón que recoge las aguas que se vierten en el río Coyle, en Las Horquetas.

COY AIKE. Paradero situado en el valle del río Coyle, aproximadamente a unos 10 kilómetros del inicio del estuario. Topónimo recogido por la tradición.

CHIKEROK-AIKE. (Chikerook, Chikrok = zanjones, según Echeverría Baleta). Paradero situado en el valle inferior del río Santa Cruz, margen meridional, donde su curso dobla hacia el NE. Mencionado por F.P. Moreno en 1879.

CHYMEN AIKE. (Chimen Aike = pozones de un río). Paradero ubicado en el valle inferior del río Chico. Actualmente identifica al paraje junto a la ruta nacional 3.

GUAKENKEN AIKE. (Wakenken Haiken, Wacencen, Waken Aike, Kabenben, Tuakinkenaique). Paradero tradicional ubicado en el valle del río Coyle, en el sector oriental del gran codo o inflexión NO-SE/SO-NE de ese curso fluvial. Citado originalmente por Schmid (1862).

GüER AIKE (Wer, Guaraike, Güer Aiken = "lugar del cuento"). Topónimo que actualmente designa a un paraje y al cerro inmediato, situados junto al río Gallegos en el punto en que lo cruza la ruta nacional 3. Mencionado primeramente por Schmid en 1862.

HUAMATEAIQUE. Paradero situado sobre el valle del río Coyle, quizá a medio camino entre Las Horquetas y Guakenken Aike. Mencionado por el Padre Beauvoir en su recorrido de 1889.

KARKEN AIKEN ("Paradero de las Chinas", según Moyano). Paraje que se ubicaba sobre la margen sur del río Santa Cruz, a unas 25 millas de su desembocadura, donde arrancaba el antiguo camino entre el establecimiento de Pavón y la colonia de Punta Arenas. Mencionado por el explorador Carlos M. Moyano en 1883.

KILLIK AIKE (Kele, Cele, Kilincaique, Filiaike, Kileik Aiken). Paraje situado sobre la costa norte del río Gallegos, a unos 10 kilómetros del puente que lo cruza en Güer Aike la ruta nacional 3. Mencionado primeramente por Schmid en 1862.

KEHEC AIKEN. Paradero correspondiente con la actual ubicación del pueblo de Calafate. Recogido por F.P. Moreno en su mapa de 1879.

KIPPERN AIKE (Keppern Aike, "lugar de buen pasto"). Topónimo recogido por la tradición que individualiza a un paraje próximo a la estancia "Los Pozos" (zona norte del estuario del río Gallegos).

LEASQUE (SANGUETE). Paraje de ubicación indeterminada aunque del valle medio del Coyle, próximo al campamento de Sancaique según Beauvoir, quien lo recogiera en 1889.

MACK AIKE. ("Resina de molle"). Topónimo tradicional para un cañadón que canaliza las aguas del único tributario boreal del río Gallegos, y que desemboca en Paso Alquinta.

MAKINAIKE. Antiguo paradero en el valle inferior del río Coyle. Topónimo recogido por la tradición.

MARKATCH AIKE. ("Cañadón grande", según los indígenas). Paradero situado en el valle medio del río Chico.

MATACASQUE. ("Gran cañadón verde", según Beauvoir y "cañadón hondo" de acuerdo a los indios -Mat Kashken-). Paradero de ubicación incierta, situado en la zona del valle inferior del río Gallegos, tal vez próximo al sector del paso Alquinta. Recogido por el misionero en 1889.

MINIK AIKE. Nombre que designa a un cerro (365 m.) situado en la parte oriental de la meseta Latorre (latitud aproximada 51°30'S.).

OSHIR. Paraje situado sobre la ruta india al norte del estuario del Coyle. Es posible que concidiera con el paradero del Cañadón de la Aguada de Roncagli (1882).

OTHEKENAIQUE. Paraje del valle inferior del río Gallegos correspondiente con el emplazamiento del casco de la estancia fundada por el pionero William Clark, visitado por el misionero Beauvoir en 1889.

OTTILTEN AIKEN (Otiti, Ottelaique, Oschetel Aiken = "lugar de ojos de agua"). Paradero que se situaba sobre la ruta de la costa, próximo a la ubicación de la actual estancia "Ototel-Aike", sobre la ruta nacional 3. Mencionado por Musters en 1869 y por Moyano en 1883.

PALI AIKE (Pele-aike, Pelayke). Corresponde al paradero tradicional ubicado en el valle del río Chico, en las inmediaciones de la frontera argentino-chilena. Mencionado por Agustín del Castillo en 1887.

PALIQUE (Palik Aik). Topónimo tradicional de significado semejante al precedente y ambos al correspondiente chileno. Identifica un cerro y laguna próximos al valle medio del río Vizcachas.

PELQUE. Denominación que individualiza al tributario boreal del río Coyle.

POTROK-AIKE (Poter-Aike). Topónimo que designa a una laguna ubicada en la vecindad de la frontera argentino-chilena y en longitud aproximada 70°20' Oeste.

SALAIKE. Paradero situado en el valle inferior del río Coyle. Topónimo recogido por la tradición.

SANCAIQUE (Chank-Aike). Paradero situado sobre el brazo sur del río Coyle, que debe tenerse como correspondiente con el emplazamiento del casco de la actual estancia "Las Horquetas". Topónimo recogido por Beauvoir en 1889.

SEMETEAIQUE. Paradero que se ubicaba hacia el norte de Cangamonvaique, a cuatro horas de marcha del mismo según Beauvoir, quien recogió el topónimo de los indígenas.

TAPI AIKE. Topónimo tradicional para la identificación de una lagunita situada en el valle superior del brazo sur del río Coyle.
UAJEN AIKEN. Paraje del valle superior del río Coyle (brazo norte) donde acampó el explorador Juan T. Rogers en 1879, quien recogió el topónimo.

WAIENEEN. Topónimo histórico citado por Schmid en 1862, cuya ubicación es incierta, pero que correspondería a un paraje situado entre el río Gallegos y el suelo chileno.

YATEN HUAJEN ("Piedra pintada"). Paradero ubicado en la ribera sur del río Santa Cruz, en el valle medio enfrentado a Condor Cliff. Topónimo recogido por F.P. Moreno en su mapa de 1879.

2.- *Toponimia asociada*

BAJADA DE LAS CHINAS. Identifica a un sector próximo a la meseta del sur del río Santa cruz y vecino al curso de la ruta nacional 3, por donde ataño pasaba la ruta indígena que unía el estuario fluvial con la costa del estrecho de Magallanes.

CUEVA DEL GUALICHO. Designa al accidente natural que se abre en las bardas costeras del lago Argentino, margen sur, en la proximidad del pueblo de Calafate. Fue descubierto y nombrado por Francisco P. Moreno en 1877.

3.- *Toponimia derivada*

Establecimientos ganaderos "Güer Aike", "Palermo Aike", "Killik Aike Norte", "Killik Aike Sur", "Moy Aike Chico", "Moy Aike Grande", "Tapi Aike", "Palique", "Chali Aike", "La Tehuelche", "Coy Aike", "Chank Aike", "Domi Aike", "Doraike", "Choike Aike", "Corpen Aike", "Ototel Aike", "Chymen Aike", "Markatch Aike", "An Aike", "Silviaike", "Nibepó Aike" y "El Chonque", situados en su gran mayoría en el Departamento de Güer Aike.

INDICE ONOMASTICO

INDICE GEOGRAFICO

FUENTES DE CONSULTA

a) DOCUMENTOS

1.- *Manuscritos*

ARMS, WILLIAM Y TITUS COAN *Journal of a Residence in Patagonia from November 14th 1833 till January 25th 1834.*
Report on Patagonia (To the Committee of the B.C.F.M.).

BEAUVOIR, JOSE MARIA Carta de 4 de diciembre de 1889 dirigida a don Michele Rua, Superior General de la Congregación Salesiana, Turín. Archivo Storico Salesiano, Roma.

CATALOGO Y ANTECEDENTES COLECCION ETNOGRAFICA JORGE SCHYTHE, Museum für Völkerkunde, S.M.P.K., Berlín.

Carta del P. Domingo Passolini al P. Paulino Romani de 19-II-1844; Id. al P. Diego Ciuffa de 29-II-1844; id. al P. Paulino Romani de 26-VI-1844; id al P. Diego Ciuffa de 14-II-1845. Archivo Franciscano. Fondo Chillán. Asuntos Varios, folios 150 al 215. Santiago.

Copiador de Cartas Cerro Palique. Archivo de Documentos Inéditos Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Copiador de Cartas Compañía Explotadora de Cerro Palique, id. id.

Copiador de Cuentas Hotel Tres Pasos 1905-1906. Archivo de Documentos Inéditos Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Copiador de Cartas "Fiol y Cía.", marzo de 1898. Archivo Mauricio Braun Hamburger, Museo Regional de Magallanes Punta Arenas.

Copiador de Decretos Gobernación de Magallanes. Marzo 1887-Octubre 1890. Archivo de Documentos Inéditos, Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Copiador de Decretos Gobernación de Magallanes, Setiembre 1896-Octubre 1897. Archivo de Documentos Inéditos Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Correspondencia Ministerio del Interior, Intendencia de Chiloé años 1841-1847. Archivo Nacional, Santiago.

Correspondencia Colonia de Magallanes, años 1853-1855; 1856 a 1859, Archivo Nacional, Santiago.

Correspondencia Ministerio del Interior 1859-1866, Archivo Nacional, Santiago.

Correspondencia, informes y cuentas relativas al Gobierno de Magallanes 1867-1868, Archivo Nacional, Santiago.

Diario de Guerra del Fuerte Bulnes (Puerto San Felipe-Fortaleza de Bulnes) 22 Febrero 1844-23 Marzo 1850. Copia en Archivo de Documentos Inéditos, Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Gobierno de la Colonia de Magallanes. Correspondencia años 1869 a 1872, Archivo Nacional, Santiago.

Correspondencia Colonización Gubernatura de Magallanes 1871-1873, Archivo Nacional, Santiago.

Correspondencia Ministerio RR.EE. y Colonización. Gobernación de Magallanes Años 1873-1874; 1873-1875; 1875-1876; 1877; 1878; 1879; 1880; 1881; 1882 y 1883. Archivo Ministerio de RR.EE., Santiago.

Correspondencia Gobernación de Magallanes año 1893. Archivo Ministerio de RR.EE., Santiago.

Correspondencia Gobernación de Magallanes 1893-94. Archivo Ministerio de RR.EE.,Santiago.

Correspondencia del Autor con doña Agnes Fell vda. de Nicol. Archivo Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

GARDINER, ALLEN *Memorandum respecting the Patagonians* (¿1842?). Falkland Islands Archives. Incoming Miscellaneous Letters Vol. H2, fs. 51-54, Port Stanley.

Gobernación de Magallanes, Libro de Oficios. Años 1887, 1888, 1889, 1890 y 1891. Archivo Intendencia de Magallanes, Punta Arenas.

Gobernación de Santa Cruz. Decreto de 3-IX-1891. legajo 4. Archivo Histórico Provincia de Santa Cruz, Río Gallegos.

Gobernación de Santa Cruz. Comisión del Patronato. Oficio de 20-IX-1910 al Ministerio de Agricultura. Dirección de Tierras, Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

Gobernación de Santa Cruz. Proyecto de Creación de Reserva Tehuelche. Dirección de Tierras, Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

Gobernación de Santa Cruz. Oficio 784 de 12-XII-1912 al Director de Territorios Nacionales. Archivo Histórico de Santa Cruz, Río Gallegos.

MAISSIN, LOUIS *Communication avec les Patagons*, parte del informe enviado al Ministro de Marina de Francia, fechado el 8 de noviembre de 1843 en Concepción (Chile). Copia en Archivo de José M. Barros, Santiago.

Ministerio del Interior. Comisión Financiera de Reducciones del Chaco. Oficio de 9-VI-1913 al Director General de Territorios Nacionales. Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

NAVARRO Y MORGADO, JOAQUIN *Memorándum de la navegación verificada con la Fragata de S.M.C. "Resolución" por el Mayor General de la Escuadra del Pacífico Don..., en el mes de Febrero de 1863*. Extracto del Diario. Manuscrito 808, Museo Naval, Madrid.

Relation du voyage du Sr. de Beauchesne au Chilli dans la (ilegible) *du sud de L'Amerique par le destroit de Magellan*, etc. etc.. Manuscrito, Biblioteca del Servicio Histórico de la Marina, Chateau de Vincennes, Paris.

VON HEINZ, ERNST, *Diario de Vida* años 1893-1896, 1900-1902; y *Anotaciones Diarias* 1895-1909. En poder de la familia de H. Eberhard, Puerto Natales.

2.- *Impresos*

ANRIQUE, NICOLAS 1901 *Diario de la Goleta "Ancud" al mando del Capitán de Fragata don Juan Guillermos (1843) para tomar posesión del Estrecho de Magallanes.* Imprenta Barcelona, Santiago de Chile.

(ARMS, WILLIAM y TITUS COAN) 1939 Extracto de los diarios de los Señores (...). *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomo III, Nº 9, Primer Semestre, Buenos Aires.

BARBERIA, ELSA MABEL 1987 El avance de la ganadería ovina y el indígena en Santa Cruz. *Mundo Ameghiniano*, Nº 7, págs. 18-53, Viedma.
1988 Los cambios introducidos en la política de tierras. La Ley 4.167 y su aplicación hasta

1914. *Waxen*, año II, Nº 2, Río Gallegos.

1994 *El proceso de ocupación de la tierra en el territorio de Santa Cruz 1880-1920.* Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

BARROS, JOSE MIGUEL 1981 Expedición al Estrecho de Magallanes en 1553. Gerónimo de Vivar y Hernando Gallego. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 12, págs. 31-44, Punta Arenas.

BATE, LUIS F. 1970 Primeras investigaciones sobre el arte rupestre de la Patagonia Chilena. Ans. *Inst. Pat.*, vol. 1 págs. 15-25, Punta Arenas.
1971 Primeras investigaciones sobre el Arte Rupestre de la Patagonia Chilena (2º informe). *Ans. Inst. Pat.*, págs. 33-41, Punta Arenas.

BEAUVOIR, JOSE MARIA 1915 *Los Shelknam, indígenas de la Tierra del Fuego*, Buenos Aires.

BEERBOHM, JULIUS 1879 *Wanderings in Patagonia or Life among the ostrich-hunters.* Chatto and Windus, London.

(BERTRAND, ALEJANDRO) 1886 Memoria sobre la Rejión Central de las Tierras Magallánicas, presentada al Señor Ministro de Colonización por ...*Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, tomo XI, págs. 203-343, Santiago.

BIRD, JUNIUS B. 1993 *Arqueología y Viajes en Chile Austral.* Ediciones de la Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

BORGATELLO, MAGGIORINO 1921 *Nozze D'Argenti ossia 25 anni di Missioni Salesiane Nella Patagonia Meridionale e Terra del Fuoco della Prefettura di Mons. Giussepe Fagnano (1887-1912)*, Torino.
1924 *Nella Terra del Fuoco. Memorie di un missionario salesiano.* Soc. Editrice Internazionale, Torino.

BORMIDA, MARCELO Y ALEJANDRA SIFFREDI 1969-70 Mitología de los Tehuelches Meridionales. *RUNA*, vol. XII, partes 1-2, págs. 199-245, Buenos Aires.

BOSCHIN, MARIA TERESA y LIDIA ROSA NACUZZI. Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica, su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional. *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*, vol. II, págs. 453-473, Santiago.

BOSCO, GIOVANNI 1988 *La Patagonia e le Terri Australi del Continente Americano*. Piccola Biblioteca dell'Instituto Storico Salesiano. LAS, Roma.

BOSSI, BARTOLOME 1874 *Viaje descriptivo de Montevideo a Valparaíso por el Estrecho de Magallanes i Canales Smith, Sarmiento, Inocentes, Concepción i Messiers*. Santiago.

BOUGAINVILLE, LOUIS ANTOINE DE 1946 *Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey "La Boudeuse" y la fusta "La Estrella"*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.

BOURNE, BENJAMIN FRANKLIN 1853 *The captive in Patagonia or Life among the Giants*. Gould and Lincoln, Boston.

(BOVIS, E. DE) *Extracto del diario particular de...*, París.

(BYRON, JOHN) 1990 *Byron's Journal of his Circumnavegation*. Editado por Robert E. Gallagher. Millwood, New York.

CAILLET-BOIS, RICARDO 1944 *Patagonia*. Emecé Editores, Buenos Aires.

CAMPOS HARRIET, FERNANDO 1964 *Veleros franceses en el mar del sur*. Zig Zag, Santiago.

CANCLINI, ARNOLDO 1979 *Allen F. Gardiner, marino, misionero, mártir*, Ediciones Marymar, Buenos Aires.

CARRIL, BONIFACIO DEL 1992 *Los Indios en la Argentina*. Emecé, Buenos Aires.

CASAMIQUELA, RODOLFO M. 1991 Bosquejo de una Etnología de la Patagonia Austral. *Waxen*, Nº 3, Río Gallegos.

CASAMIQUELA, RODOLFO; OSVALDO MONDELO; ENRIQUE PEREA y MATEO MARTINIC 1991 *Del mito a la realidad. Iconografía del pueblo tehuelche meridional*, Fundación Ameghino, Buenos Aires.

COOPER, JOHN M. 1946 The Patagonian and Pampean Hunters. *Handbook of South American Indians*. Volume I The Marginal Tribes. Julian H. Steward, Editor, Washington.

(CARTERET, PHILIP) 1963 *Carteret's voyage round the World 1766-1769*. Vol. II, The Hakluyt Society, Second Series Nº CXXV, London.

CASTILLO, AGUSTIN DEL 1979 *Exploración de Santa Cruz y Costas del Pacífico*. Marymar Ediciones, Buenos Aires.

(CATLIN, GEORGE) 1959 *Episodes from "Life Among the Indians" and "Last Rambles"*. Edited by Marvin C. Ross. Norman University of Oklahoma Press.

CHILDS, HERBERT 1936 *El Jimmy, Outlaw of Patagonia*. J.B. Lippincot Co. Philadelphia.

COAN, TITUS 1880 *Adventures in Patagonia. A Missionary's Exploring Trip*. Dodd, Mead & Company, New York.

CORDOBA LAZO DE LA VEGA, ANTONIO DE 1788 *Relación del último viage al Estrecho de Magallanes de la fragata de S.M. Santa María de la Cabeza en los años de 1785 y 1786*, etc. José Vargas Ponce, editor, Madrid.

COX, GUILLERMO E. 1863 *Viaje en las Rejiones Septentrionales de la Patagonia 1862-1863*, Santiago.

(COYER, FRANCOIS GABRIEL), 1984 *Carta del abate* (...) *al Doctor Maty, Secretario de la Royal Society de Londres*. Curiosa Americana, Santiago.

CROSBY, ALFRED 1988 *Imperialismo ecológico*. Editorial Crítica, Barcelona.

CUNNINGHAM, R.O. 1871 *Notes on the the Natural History of The Strait of Magellan and West Coast of Patagonia*. Edmonston and Douglas, Edinburgh.

DIENER OJEDA, PABLO *Rugendas. América de Punta a Cabo*. Dirección Nacional de Bibliotecas, Archivos y Museos-Goethe Institut, Santiago.

DIXIE, FLORENCE 1880 *Across Patagonia*. Richard Bentley and Son, London.

DUBLE ALMEIDA, DIEGO 1938 Diario del viaje al río Santa Cruz, Patagonia. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LXXXIV, págs. 208-231, y tomo LXXXV, págs. 254-279, Santiago.

(D'URVILLE, JULES CESAR DUMONT) 1841 *Voyage au Pole Sud et dans L'Oceanie sur les corvettes L'Astrolabe et La Zelée, executé par ordre du Roi pendant les annés 1837-1838-1839-1840, sous le comandement de Mr.....Publié par ordonnance de Sa Majesté. Histoire du voyage*. Tomo I, Gide Editeur, París.

DUVIOLS, JEAN PAUL 1985 *L'Amerique espagnole vue et revée. Les livres de voyages de Christophe Colomb a Bouganville*. Promodis, Paris.

ECHEVERRIA BALETA, MARIO 1991 *Kai Ajnun. El milenario arte tehuelche de los quillangos pintados*. Río Gallegos.

ENTRAIGAS, RAUL A. 1945 *Mons. Fagnano. El Hombre, El Misionero, El Pioneer*. Buenos Aires.

ESCALADA, FEDERICO A. 1949 *El Complejo Tehuelche. Estudios de Etnografía Patagónica*. Buenos Aires.

FALKNER, THOMAS 1974 *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sud*. Hachette, Buenos Aires.

FURLONG, CHARLES W. 1911 Among the titans of the Patagonian Pampas. *Harper's Monthly Magazine*, vol. CXXII, Nº DCCXXXII, Mayo, Nueva York.

FURLONG, GUILLERMO 1943 *Entre los Tehuelches de la Patagonia*. Buenos Aires.

GANCEDO, OMAR A. 1973 Descripción de pipas de fumar tehuelches de la colección Francisco

P. Moreno y Estanislao S. Zeballos. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), Sección Antropología, tomo VII, págs. 47-71, La Plata.

GOMEZ OTERO, JULIETA, 1985-86 Investigaciones arqueológicas en el alero Potrok Aike: una revisión de los períodos IV y V de Bird. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVII N. S., Buenos Aires.

1989-1990 Cazadores tardíos en la zona fronteriza del paralelo 52° Sur, I. El Paraje de Juni Aike. *Ans. Inst. Pat. Cs.* Hs. vol. 19, Punta Arenas.

1991 Discusión sobre el límite occidental del territorio de los Proto-Tehuelches meridionales en el extremo Sud de Patagonia (cuenca del río Gallegos). *Waxen*, N° 3, Río Gallegos.

GRADIN, CARLOS, C. ASCHERO y A. AGUERRE 1979 Arqueología del Area del Río Pinturas. *Relaciones Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVI, Buenos Aires.

GRADIN, CARLOS 1980 Secuencias radiocarbónicas del sur de la Patagonia Argentina. *Relaciones Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVI, N° 2, Buenos Aires.

1992 Siluetas y rostros: Dos visiones diferentes de los autores del arte rupestre de la Patagonia. *Ars Praehistorica*, tomos VII-VIII, 1988-1989, Madrid.

(GUERRERO BASCUÑAN. MARIANO) 1897 *Memoria que el Delegado del Supremo Gobierno en el Territorio de Magallanes don...presenta al señor Ministro de Colonización*. Santiago.

GUEVARA, TOMAS 1929 *Historia de Chile. Chile Prehispano*, tomo II. Santiago.

GUINNARD, M.A. 1945 *Tres años de cautividad entre los Patagones*. Zig Zag, Santiago.

GUSINDE, MARTIN 1991 *Los indios de Tierra del Fuego*, tomo III *Los Halakwulup*, vol. I. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

HARTMANN, GüNTHER, 1974 *Silberschmuck der Araukaner, Chile*, Museum für Völkerkunde, Berlín.

HATCHER, J.B. 1903 *Reports of the Princeton University Expeditions to Patagonia, (1896-1899)*. Volume I, *Narrative and Geography*, Princeton, Stuttgart.

HOLDICH, THOMAS H. 1904 *The Countries of the King's Award*. Hurst and Blackett, London.

(IBAR SIERRA, ENRIQUE) 1878 Relación de los estudios hechos en el estrecho de Magallanes i la Patagonia austral durante los últimos meses de 1877, por el ayudante del Museo Nacional de Chile, don...*Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, vol. V, Págs. 3-95, Santiago.

IMBELLONI, JOSE 1924 "Un hallazgo curioso en las tierras magallánicas", *La Prensa*, Buenos Aires, 20 de enero.

JIMENEZ DE LA ESPADA, MARCOS 1928 *Diario de la Expedición al Pacífico llevada a cabo por una comisión de naturalistas españoles durante los años 1862-1865*. Editado por Agustín Jesús Barreiro, Madrid.

LACROIX, FEDERICO 1841 *Historia de la Patagonia, Tierra del Fuego e islas Malvinas,*

Barcelona.

LAGOS, ROBERTO 1926 El Padre Domingo Passolini, Apóstol de Magallanes. *Paz y Bien*, Setiembre, Chillán.

LEHMANN-NITSCHE, ROBERT 1908 Patagonische Gesänge Musikbogen. *Anthropos*, tomo III, págs. 916-940, Berlín.

1919 El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos. *Revista del Museo de La Plata*, tomo XXII, págs. 15 y sgts. Buenos Aires.

LISTA, RAMON 1894 *Los indios Tehuelches*. Buenos Aires.

1896 Viaje a los Andes Australes. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XLI, Buenos Aires.

1975 *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia 1877-1880*. Ediciones Marymar, Buenos Aires.

LOTHROP, SAMUEL K. 1929 *Polychrome guanaco cloaks of Patagonia*. Museum of the American Indian, New York.

1931 Painted Skin Articles from Patagonia. *Bolletin du Musée d'Ethnographie du Trocadero*, Gradiva 9, Nº 2, págs. 55-65, París.

LUNA PONT, CARLOS A. 1976 Aportes para el conocimiento del arte rupestre de Patagonia, yacimientos del lago Roca. Pcia. de Santa Cruz, Argentina. *IA/UNP*, Nº 3, Comodoro Rivadavia.

MAINWARING, MICHAEL 1983 *From the Falklands to Patagonia. The Story of a Pionneer Family*. Allison and Busby, London.

MARTINIC B., MATEO 1960 Los aiken o paraderos tehuelches. *La Prensa Austral* 2-XI-1960, Punta Arenas.

1961 Los tehuelches, antiguos habitantes de nuestras estepas australes. *Revista Geográfica de Chile Terra Australis*, Nº 19, págs. 129-135.

1963 Un dálmata entre los tehuelches. *La Prensa Austral*, 17-X-1963, Punta Arenas.

1965 La huella tehuelche en la toponimia magallánica. *La Prensa Austral* 6-IX-1965, Punta Arenas.

1966 El cacique Mulato. *La Prensa Austral* 3-VII-1966, Punta Arenas.

1968 Significado de algunos nombres geográficos de origen patagón. *La Prensa Austral* 15-IX-1968, Punta Arenas.

1974 año de efemérides centenarias. IV. La muerte de Casimiro, Cacique de San Gregorio. *La Prensa Austral* 5-II-1974, Punta Arenas.

1974 Reconocimiento geográfico y colonización en Ultima Esperanza 1870-1910. *Ans.*

Inst. Pat., vol. 5, págs. 5-53, Punta Arenas.

1975 *Recorriendo Magallanes antiguo con Theodor Ohlsen.* Editorial Andrés Bello, Santiago.

1976a Algunos dibujos inéditos de Rugendas sobre indígenas patagones y fueguinos. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 7, págs. 58-62, Punta Arenas.

1976b Hallazgo y excavación de una tumba aónikenk en Cerro Johnny, Magallanes. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 7, págs. 95-98, Punta Arenas.

1979 La política indígena de los gobernadores de Magallanes 1843-1910. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 10, págs. 7-58, Punta Arenas.

1982 Algunos dibujos inéditos de Conrad Martens sobre Patagonia. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 13, págs. 51-57, Punta Arenas.

1984a San Gregorio, centro tehuelche meridional. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 15, págs. 9-23, Punta Arenas.

1984b Los güaicurúes, ¿un grupo racial definido o un accidente étnico?. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 15, págs. 65-71, Punta Arenas.

1984c El correo indio y la ocupación chilena del estrecho de Magallanes. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 15, págs. 83-85, Punta Arenas.

1985-86a La correspondencia del gobernador Dublé con el jefe tehuelche Papón. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 16, págs. 41-53, Punta Arenas.

1987a El juego de naipes entre los aónikenk. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 17, págs. 23-30, Punta Arenas.

1987b El uso de armas de fuego por los aónikenk. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 17, págs. 35-40, Punta Arenas.

1988 *Punta Arenas en su primer medio siglo 1848-1898*, Punta Arenas.

1990 Nuevos antecedentes sobre naipes aónikenk. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 19, págs. 43-45, Punta Arenas.

1991 La población aónikenk (Tehuelche meridional austral). *Actas del IV Congreso de Historia Regional de Chile*, Temuco.

1991a El cacique Papón. *Revista Patagónica* Nº 49, págs. 20-23, Buenos Aires.

1991b El hábito de fumar entre los aónikenk. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 20, págs. 19-28, Punta Arenas.

1992 *Historia de la Región Magallánica,* Santiago.

1992b The Aonikenk Playing-Cards. *The Playing-Card, Journal of the International Playing-Card Society*, Vol. XXI, Nº 2, November, págs. 56-62, London.

1993-94 Jorge C. Schythe, coleccionista etnográfico. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 22, págs. 5-29, Punta Arenas.

MARTINIC B., MATEO y DAVID M. MOORE 1982 Las exploraciones inglesas en el estrecho de Magallanes 1670-1671. El mapa manuscrito de John Narborough. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 13, págs. 7-20, Punta Arenas.

MARTINIC B., MATEO y ALFREDO PRIETO I. 1985-86 Dinamarquero, encrucijada de rutas indígenas. *Ans. Inst.Pat.*, vol. 16, págs. 53-83, Punta Arenas.

1988 Artesanía aónikenk sobre metal a la luz de hallazgos arqueológicos. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 18, págs. 99-105, Punta Arenas.

MARTINIC B., MATEO y DANIEL QUIROZ 1990 El uso ecuestre entre los aónikenk. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 19, págs. 29-42, Punta Arenas.

MARTINIC B., MATEO y HANS ROEHRS 1991 Hallazgo de un sitio con evidencias de relación pionero-indígena en la costa de bahía Santiago (estrecho de Magallanes). *Ans. Inst. Pat.*, vol. 20, págs. 45-56, Punta Arenas.

MARSH, JOHN W. 1857 *A memoir of Allen F. Gardiner*. James Nisbett and Co., London.

MASSONE, MAURICIO 1979 Panorama etnohistórico y arqueológico de la ocupación Tehuelche y Prototehuelche en la costa del estrecho de Magallanes. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 10, págs. 63-74, Punta Arenas.

1981 Arqueología de la región volcánica de Pali Aike. (Patagonia Meridional Chilena). *Ans. Inst. Pat.*, vol. 12, págs. 95-124, Punta Arenas.

1982 Nuevas investigaciones sobre el Arte Rupestre de Patagonia Meridional Chilena. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 13, págs. 73-94, Punta Arenas.

MENDOZA, DOROTEO 1965 *Diario y memoria del viaje al Estrecho de Magallanes*. Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

MILLAN DE PALAVECINO, MARIA DELIA 1963 Areas de expansión del tejido araucano. *Primer Congreso del Area Araucana Argentina*, tomo II, págs. 411-448, Buenos Aires.

MORENO, FRANCISCO P. 1969 *Viajes a la Patagonia Austral 1876-1877*. Solar/Hachette, Buenos Aires.

MORRELL, BENJAMIN 1832 *A narrative of four voyages to the South Sea, North and South Pacific Ocean, Chinese Sea, Ethiopic and Southern Atlantic Ocean, Indian and Antarctic Ocean from the year 1822 to 1831*. J. & J. Harper, New York.

MOLINA, MANUEL J. 1967 Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (Primera Parte). *Anales de la Universidad de La Plata*, tomo I, Nº 1, págs. 19-75 y (Segunda Parte) Lexico comparado, págs. 77-184, La Plata.

1976 *Patagónica. Prehistoria, Tradiciones y Mitologías*, Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco", Comodoro Rivadavia.

MOORE, DAVID M. 1983 *Flora of Tierra del Fuego*. Anthony Nelson, England-Misouri Botanical

Garden, U.S.A.

MOYANO, CARLOS M. 1931 *Viajes de exploración a la Patagonia (1877-1890)*, Buenos Aires.

MOYANO, MARIA CLARISA 1948 *Carlos Moyano el explorador de la Patagonia*. Librería El Ateneo Editorial, Buenos Aires.

MUSTERS, JORGE CH. 1964 *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el río Negro*. Solar/Hachette, Buenos Aires.

NACUZZI, LIDIA R. 1991 La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, vol. I, Nº 1, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires.

OUTES, FELIX F. 1905 La edad de piedra en la Patagonia. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, vol. V, págs. 203-359, Buenos Aires.

1928 Versiones al Aönükün'k (Patagón Meridional) de la Oración Dominical y del versículo 8º del Salmo II, adaptadas por Teófilo F. Schmid en 1863. *Revista del Museo de La Plata*, vol. XXXI, págs. 353 y sgts., Buenos Aires.

1928 Un texto Aönükünk (Patagón Meridional) para incitar a la caza obtenido por Juan Federico Hunziker en 1861. *Revista del Museo de La Plata*, vol. XXXI, págs. 353-369, Buenos Aires.

ORTIZ-TRONCOSO, OMAR R. 1972 Material lítico de Patagonia Austral. Seis yacimientos de superficie. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 3, págs. 49-82, Punta Arenas.

1973 Artefactos de sílex de una tumba de Morro Philippi, valle medio del río Gallegos. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 4, págs. 131-139, Punta Arenas.

1978 Dos masas líticas de las colecciones arqueológicas del Instituto de la Patagonia. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 9, págs. 91-94, Punta Arenas.

OYARZUN, JAVIER 1976 *Expediciones españolas al Estrecho de Magallanes y Tierra del Fuego*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

PALMA GODOY, MARIO 1994 Tehuelches Meridionales y relaciones interétnicas (Aportes para una etnohistoria patagónica). *Terceras Jornadas de Historia Regional*, Río Gallegos.

PARKER KING, PHILIP y ROBERT FITZ ROY 1932 *Narración de los viajes de levantamiento de los buques de S.M. "Adventure" y "Beagle" en los años 1826 a 1836*, tomos I-III, Biblioteca del Oficial de Marina, volumen XIII, Buenos Aires.

PASTELLS, PABLO 1920 descripción del Estrecho por Juan Ladrillero. En *El descubrimiento del Estrecho de Magallanes*, Madrid.

PAYRO, ROBERTO J. 1985 *La Australia Argentina*. Hyspamérica Ediciones S.A., Buenos Aires.

PEREZ BUGALLO, RUBEN 1989 ¿Flautas entre los tehuelches? *Revista Patagónica* Nº 43, págs. 9-13, Buenos Aires.

PRIEGUE, CELIA NANCY 1992 *Aspectos históricos en el conocimiento científico de los pueblos*

pampeano-patagónicos. Depto. de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.

1971 La información etnográfica de los patagones del siglo XVIII en tres documentos de la expedición Malaspina. *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca.

PRIETO, ALFREDO 1984 Hallazgo de un colgante decorado en Morro Chico. *Anst. Inst. Pat.*, vol. 15 Cs. Ss., págs. 59-61, Punta Arenas.

1988 Cazadores-Recolectores del Istmo de Brunswick. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 19 Cs. Ss., págs. 113-131, Punta Arenas.

1993-94 Algunos datos en torno a los enterratorios humanos de la región continental de Magallanes. *Ans. Inst. Pat.*, vol. 22, Cs. Hs., págs. 85-93, Punta Arenas.

PRIETO, ALFREDO y VALERIE SCHIDLOWSKY 1992 Enterratorio de una niña aónikenk en laguna Sota. *Ans. Inst. Pat.*, Cs. Hs., vol. 21, págs. 63-72, Punta Arenas.

RAONE, JUAN M. 1971 Algo más sobre el cacique Casimiro Biguá, Doroteo Mendoza y la Colonia Indígena "La Argentina" en puerto San Gregorio sobre el Estrecho de Magallanes. *Segundo Congreso de Historia Argentina y Regional*, tomo II, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

REX GONZALEX, ALBERTO 1953 La boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos. *Revista del Museo de La Plata Eva Perón (Nueva Serie)*, tomo IV, sección Antropología, págs. 133-292, La Plata.

1972 Une armure en cuir de Patagonie. *Objets et Mondes*, tome XII, fasc. 2, págs. 129-144, París.

REY BALMACEDA, RAUL 1976 *Geografía histórica de la Patagonia (1870-1960)*. Ediciones Cervantes, Buenos Aires.

ROCHAS, V. DE 1861 Journal d'un voyage au Détroit de Magellan, etc. *Le tour du monde*, primer semestre, París.

ROGERS, JUAN T. 1878 Esploración de las aguas de Skyring o del Despejo i de la parte austral de la Patagonia. *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, vol. V, págs. 3-95, Santiago.

1880 Segunda esploración de la parte austral de la Patagonia. *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, págs. 97-150, Santiago.

RONCAGLI, GIOVANNI 1883 De Punta Arenas a Santa Cruz. En Giacomo Bove, *Expedición Austral Argentina* (págs. 137-159), Buenos Aires.

1884 Da Punta Arenas a Santa Cruz. *Bolletino della Societa Geografica Italiana*, Ser. II, vol. IX, págs. 741-784, Roma.

SALDANHA, LUIZ DE 1936 *Notas de viagem tomadas ao correr da penna a commissao da corveta Parnahyba ao Estreito de Magalhaes e costa da Patagonia, etc.* Imprensa Naval, Río de Janeiro.

SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO 1950 *Viajes al Estrecho de Magallanes*. Emecé Editores, Buenos Aires.

SCHMID, TEOFILO 1964 *Misionando por Patagonia Austral 1858-1865. Usos y costumbres de los Indios Patagones*. Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

SCHINDLER, HELMUTH, 1990 *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche Indianer im Süden Amerikas*. Hirmer Verlag, München.

SCHYTHE, JORGE 1855 El territorio de Magallanes y su colonización. *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago.

SIFFREDI, ALEJANDRA 1969-70 Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los Tehuelches Meridionales. *Runa*, vol. XII, partes 1-2, págs. 199-245, Buenos Aires.

SPEARS, JOHN R. 1895 *The Gold Diggins of Cape Horn. A Study of Life in Tierra del Fuego and Patagonia*. G.P. Putnam's Sons, New York-London.

SPEGAZZINI, CARLOS 1884 Costumbres de los Patagones. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo VXII, primer semestre, págs. 221-240, Buenos Aires.

STEFFEN, HANS 1910 *Viajes de esploración i estudio en la Patagonia Occidental 1892-1902*, tomo II, Imprenta Cervantes, Santiago.

1944 *Patagonia Occidental. Las cordilleras patagónicas y sus regiones circundantes*, vol. II. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.

THODE-ARORA, HILKE 1989 *Für fünzig Pfennig um die Welt: die Hagenbeckschen Völkerschauen*. Frankfurt/Main-New York, Campus Verlag.

VERA C., JORGE 1991 Uso alimentario de recursos vegetales entre cazadores-recolectores de Bahía Laredo-Cabo Negro (Magallanes) *Ans. Inst. Pat.*, vol. 20, Cs. Hs., págs. 155-168, Punta Arenas.

(VIEDMA, ANTONIO DE) 1980 Descripción de la Costa Meridional del Sur, llamada vulgarmente Patagónica, etc. En *Diario de...*, Ovidio Omar Amaya, Editor. Municipalidad de San Julián, San Julián.

VIGNATI, MILCIADES A. 1931 La propiedad del suelo entre los Patagones. *Notas preliminares del Museo de La Plata*, tomo I, págs. 387-391, Buenos Aires.

1934 Resultados de una excursión por la margen sur del río Santa Cruz. *Notas Preliminares del Museo de La Plata*, tomo II, págs. 77-151, Buenos Aires.

1938 La técnica del transporte de párvulos entre los patagones ecuestres. *Notas del Museo de La Plata*, tomo III, Antropología, Nº 8, págs. 71-83, Buenos Aires.

1946 Iconografía aborigen. III. La tribu del cacique Ölkelkken. *Revista del Museo de La Plata*, n.s., tomo III, págs. 277-299 (Antropología Nº 15), La Plata.

1962 Los dueños del mar según los Patagones de Santa Cruz. *Anthropos*, vol. 57, págs. 857-860, St. Augustin.

WILLIAMS, RALPH 1913 *How I Became a governor*, John Murray, London.

WILLIAMS, E. GLYN 1979 An ecological Perspective od Socioterritorial Organization among the Tehuelche in the Nineteenth Century. En D.L. Browman and R.A. Schwartz, editores, *Peasants, Primitives and Proletariats,* Monton, The Hague.

b) ICONOGRAFIA

Archivo Fotográfico Histórico, Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia Universidad de Magallanes, Punta Arenas. Archivo Fotográfico Folkens Etnografiska Museet, Estocolmo.

c) MATERIAL ETNOGRAFICO Y ARQUEOLOGICO

Colección Centro de Estudios del Hombre Austral, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes, Punta Arenas; Museo "Maggiorino Borgatello", Punta Arenas; Colecciones señores Hans Roehrs y Bedrich Magas, Punta Arenas, Magallanes (Chile); Museo Histórico Provincial, Río Gallegos, Santa Cruz (Argentina); Colección Familia de don Santiago Halliday, estancia "Los Pozos", Santa Cruz (Argentina); Colección de don Guillermo Halliday, estancia "El Zorro", Santa Cruz (Argentina); Museo de la Patagonia, Bariloche (Argentina); Museo Nacional de Historia Natural, Santiago de Chile; Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", Buenos Aires (Argentina); Museo de La Plata (División Etnografía), La Plata, (Argentina); Museo de América, Madrid; Museum für Völkerkunde, M.S.P.K. (Colección "Jorge Schythe"), Berlín; Staatliches Museum für Völkerkunde, München.

ESTE LIBRO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN EL MES DE JULIO DE 1995
EN LOS TALLERES GRAFICOS
DE IMPRESOS VANIC LTDA.
PUNTA ARENAS - CHILE