

## El texto etnográfico y la problemática indígena. Las posibilidades de una escritura diferenciada en la investigación antropológica de Anne Chapman

Gabriela Álvarez Gamboa [\*]

Resumen. El texto etnográfico fue preponderante a fines del siglo XIX, donde el vencido es (re)posicionado como objeto de estudio para dar muestra al mundo de una realidad que se fragmenta a pedazos. Son discursos que se manifiestan mediante recursos formales que constituyen las convenciones del género. Según lo anterior, el objetivo de este trabajo es revisar el discurso de la antropóloga Anne Chapman con relación a la etnografía tradicional y la incorporación de otras mecánicas textuales que permitan entrever una escritura diferenciada.

Palabras claves: discurso, etnografía, Patagonia.

Abstract. The ethnographic text was predominant in the late nineteenth century, where the defeated is re-positioned as an object of study to show the world a reality which is divided into pieces. There are speeches that manifested through formal resources that constitute the conventions of the genre. According to the above, the objective of this paper is to review the speech of anthropologist Anne Chapman compared with the traditional ethnography and the incorporation of other mechanical textual to glimpse an handwriting differentiated.

Keywords: speech, ethnographic, Patagonia

El poder de la mujer es corto,  
es de aquellos que partieron ese, no es corto.  
(Canto chamánico de Lola Kiepja)

El texto etnográfico fue preponderante a fines del siglo XIX en la Patagonia, espacio en el cual el vencido fue (re)posicionado como objeto de estudio para mostrar al mundo una realidad que se fragmenta en pedazos. Con anterioridad, la recopilación de datos sobre la región tenía la función de remover el carácter desértico asignado a la geografía (como imaginario) y reunir información en el afán de implantar una economía exportadora. En este contexto, el indígena fue generalmente descrito como “enemigo” de los propósitos del Estado; sin embargo, la etnografía estudiará su derrota dentro de la narración progresista, mirada que cambia en la necesidad de retener el máximo de antecedentes hacia una descripción fidedigna de una cultura *ad portas* de la extinción.

El discurso etnográfico especifica una cultura de la manera más verosímil posible. Su antecedente más cercano son los relatos de viajes, ya que la experiencia sobre el terreno es su metodología más destacable. George Marcus y Michael J. Fischer (1986) estudiaron los elementos centrales de la tradición etnográfica, además de reflexionar sobre las posibilidades de la representación en estos tiempos y de cómo es posible confeccionar un texto más acorde con las condiciones actuales del campo etnográfico. Análisis que destaca los ejercicios del poder en la construcción discursiva, dado que la narración sobre el otro se sustenta bajo patrones ideológicos pertenecientes al sujeto productor. Precisamente, Sergio Poblete cuestiona la objetividad como característica autoimpuesta del texto etnográfico porque éste sería una representación ficcional de las experiencias del autor, es decir, una:

---

Composición lingüística de elementos de la experiencia del descriptor que tiene como objetivo evocar en el lector experiencias semejantes a las del autor. La ficción etnográfica genera en base a ciertas convenciones y recursos lingüísticos, evocaciones con sentido que un sujeto puede considerar representaciones de la realidad (1999, 2).

Textos que despliegan los recursos formales que constituyen las convenciones del género: en primer término, registrar un desarrollo general del objeto social a través de la división en unidades de análisis (origen, organización socioeconómica, geografía, etc.); segundo, la ausencia del sujeto etnógrafo mediante el uso de un relato impersonal o bien, un narrador omnisciente para afirmar la autoridad del investigador; tercero, enfatizar el trabajo sobre el terreno con la delimitación de las fuentes o los marcadores simbólicos (fotografías, entrevistas, cuadros, etc.); y finalmente, recrear situaciones cotidianas que subrayen la inclusión “natural” del observador en el campo social analizado. De acuerdo a lo anterior, el objetivo del presente trabajo es revisar otras mecánicas textuales en el texto de la antropóloga Anne Chapman “Los selk’nam. La vida de los onas” (1986), que permitan entrever una escritura diferenciada respecto a la etnografía tradicional.

En los años 60, Anne Chapman fue parte del equipo de investigación de la arqueóloga Annette Laming-Emperaire en la Patagonia; contexto en el cual conoce a Lola Kiepja —considerada como la última chamán selk’nam— con quien le unió, en palabras de la misma autora, una profunda amistad. Gracias a Lola, Chapman está al tanto de otros miembros de la comunidad indígena como Ángela Loij; ambas serán los pilares fundamentales en el estudio llevado a cabo por la investigadora sobre la zona patagónica y sus habitantes. Cierra este cuadro de informantes, los hombres mestizos tanto de la cultura selk’nam como de la haush: Federico Echeuline, Esteban Ishtón y Luis Garibaldi.

---

La investigación de Chapman pretende, al igual que los textos clásicos etnográficos, dar cuenta de los usos culturales de la sociedad selk'nam, operación que evidencia las diferencias y dificultades con sus antecesores. Describir implica "estar allí", tomar nota de los aspectos más representativos y situarlos en un ordenamiento formal mediante los recursos apuntados anteriormente. Chapman, que realizó un trabajo en terreno de más de diez años, no fue actor presencial de las prácticas culturales del otro. El hain, tópico central de sus reflexiones, ha desaparecido como tal ejercicio cultural; por lo tanto, nos enfrentamos a una maniobra representacional cuya base es el vacío o, más bien, el fragmento que la escritura intenta narrar a través de la recreación de la memoria de cada uno de sus sobrevivientes. Los indígenas tuvieron que traducir a la investigadora tradiciones que no practicaban en su totalidad porque han sobrellevado un largo proceso de apropiación y marginalización, en que los episodios de su cultura de origen muchas veces tienen espacios en la remembranza cotidiana; en este sentido, fue una lucha contra el olvido en medio de una linealidad temporal impuesta por el hombre blanco.

La autora intentó releer una oralidad que enmarca las historias de los últimos indígenas selk'nam; las simbologías y las ceremonias decaídas vuelven a ser estudiadas, incorporadas al discurso científico en una ficción narrativa de la experiencia del otro, en síntesis: "... lo que el etnógrafo aprehende son las formas simbólicas que los 'nativos' usan para conceptuar su realidad por tanto, lo que una descripción representa son las interpretaciones de los nativos a su mundo", es decir, una "interpretación de una interpretación" (Poblete, 1999, 24).

Una de las estrategias de los textos etnográficos fue apoyarse en referencias anteriores; en este sentido, el intertexto es una maniobra común para retomar, sugerir algún aporte argumentativo y/o acudir a la sobre-información con el objeto de enfatizar lo enunciado. Anne Chapman manejó en su investigación

---

dos fuentes centrales: Martín Gusinde (1991) y Lucas Esteban Bridges (1952), autores que en distintos momentos se interesaron en describir textual y visualmente las distintas comunidades indígenas en la zona patagónica. Ahora bien, la temática central en el texto de Chapman fue la ceremonia hain, por eso las citas apelan sobre todo a Martín Gusinde que convivió con los selk'nam en la última escenificación de esta ceremonia en el año 1923.

¿Por qué elige a Gusinde? Además de lo mencionado, el investigador fue parte de un aparataje teórico que pretendió probar la autora en su discurso: que Gusinde describió a la sociedad selk'nam en concordancia con patrones falocentrista; entonces, Chapman busca crear un constructo teórico que fisure el discurso dominante en lo que respecta al lugar de la mujer, por tanto su intención va más allá de recomponer un escenario cultural determinado, fue recontextualizar el papel de la mujer selk'nam en el interior de la ceremonia hain (a pesar del “secreto” impuesto a las mujeres).

Chapman se hace cargo de sus desafíos antropológicos mediante la organización del texto, con la inclusión de incógnitas a modo de encabezados. La operación es la siguiente: discutir la pregunta auto-impuesta y relacionarla inmediatamente con las citas de los autores nombrados y así, llegar a una conclusión que exponga su interés central, (re)contemplar la esfera de la mujer indígena. En el primer capítulo *¿Fue “simple” la sociedad selk'nam?* la autora apuntó su interrogante hacia las nociones rígidas de “banda” y de “sociedad patroleal-flexible”, que resuelve con la mención de ciertas refutaciones teóricas y el contraste con otros criterios de lecturas; por ejemplo, en los pares conceptuales tecnología versus religión gira la atención hacia la menor complejidad de las sociedades industriales —en el plano religioso— en comparación a las sociedades selk'nam.

Respecto al ejercicio de poder, discutió el tema de acuerdo a sus continuidades/discontinuidades como la igualdad en su obtención; espacios importantes dentro de la problemática femenina presentada en el texto. Chapman realizó un catastro de los rangos jerárquicos y se detuvo en aquellas instancias en que las funciones son similares y diferentes en ambos géneros. *La posición social de la mujer*, subtítulo del segundo capítulo, introduce su desacuerdo con la postura de Gusinde sobre la sumisión de la mujer al hombre, desacuerdo que sostiene tomando como datos los castigos provocados por el esposo — especialmente durante la ceremonia *hain*—, y el papel central del hombre en la estructura económica. Chapman afirma que tal postulado deja en evidencia la proyección del autor: “... Gusinde tenía una visión de las relaciones hombre-mujer típica de su época y por eso le era difícil concebir la igualdad entre los sexos” (Chapman, 96).

Y frente a la demostración del sometimiento de la mujer *selk'nam* en las citas constantes de Bridges, Gusinde y Federico Echeuline, la autora extrapola una lectura más móvil de la sociedad indígena: acepta que la mujer tiene una posición inferior del hombre; no obstante, es una idea muy lejana al criterio de esclava o de “víctima del sistema”:

(...) si bien ella admitía la necesidad que tenían los hombres de dominarla y humillarla durante la celebración del *hain*, no era por eso mismo víctima del “sistema”. Sobre todo, era muy digna; capaz de enfrentar la autoridad masculina, de abandonar a un marido abusador, de desafiar a un chamán varón midiendo sus propios poderes con los de él. Si las circunstancias lo requerían, ella sola podía cazar guanacos con la ayuda de perros o alimentar a su familia con peces, moluscos y plantas. Las mujeres no eran simples reproductoras ni resignadas trabajadoras, ni tampoco esposas sumisas (Chapman, 99).

---

En la interrogante *¿La sociedad selk'nam era igualitaria?* cuestiona los supuestos antropológicos en relación a dar cuenta cabalmente de una caracterización certera de la sociedad selk'nam con el término de “cazadores-recolectores”. Demarcación que constituye, más bien, una idea tipo que describiría a los indígenas en función de que el hombre ocupara un lugar dominante dentro de la comunidad. Para la autora, los prototipos enunciados por la teoría antropológica no tienen una correlación total dentro de las colectividades selk'nam, porque sus estructuras organizacionales son más flexibles o temporalmente sus actitudes sociales se encasillan según la terminología científica. Por lo mismo, reitera la visión machista de Gusinde que puntualiza como “naturales” los procesos de subordinación, en cuanto a que los roles y los deberes de los sujetos serían identificables según su sexo:

(...) Los prejuicios masculinos pesan en la antropología porque pesan en nuestra sociedad. Los estudios sociales deben, a mi juicio, conceder igual valor a ambos sexos asignando al papel de la mujer la misma importancia que al del hombre. Si se menosprecian las actividades y la condición social de la mujer, o si se los describe y analiza sin el rigor debido, los procesos sociales son falseados (Chapman, 100).

La exploración de los componentes particulares de la ceremonia hain implicó diferenciaciones que derivaron a que la autora comprendiera a la sociedad en su sentido ritual-religioso, y el papel de cada actor en su conjunto. En primer lugar, indagó en los dos mitos más significativos de los selk'nam titulados como *el mito del matriarcado* y *el primer hain de los hombres* [1].

En resumen, el hain fue una práctica cultural ejercida por los hombres y las mujeres en temporalidades distintas. El hain femenino (tiempo mítico) fue el momento de iniciación de las mujeres hacia la adultez y el control de la autoridad

---

dentro del grupo. Durante el desarrollo de la ceremonia, los espíritus tenían la función de mantener a los hombres sometidos al poderío de las mujeres, por eso rondaban los hogares asustando, amenazando; pero también divirtiéndolos, el secreto consistía en jamás revelar que eran ellas disfrazadas de los espíritus. En cambio el hain masculino tiene su origen como ordenamiento social una vez que descubren el engaño de las mujeres. La decisión de los hombres ante tal hallazgo fue radical: matar a todas a las mujeres (a excepción de Luna); y tras un largo periplo cargando su inabarcable pena, resuelven reiniciar el rito.

Chapman problematiza la ceremonia con la revisión de los elementos que la constituyen y, en especial, le interesó el ocultamiento de la identidad de los espíritus a las mujeres, las ambivalencias de sus caracteres y la participación activa de sus miembros en cada instancia del hain. La representación de sus dioses no fue considerado por los selk'nam un engaño, sino apeló a la creencia profunda de que los espíritus ocultaban el pasado mítico de las mujeres:

La ideología aparece como sistema cerrado. El patriarcado, orden social real, se opone a su antítesis, el matriarcado, pero es un matriarcado puramente mítico, aunque es sentido como real por todos los hombres. Las mujeres son supuestamente ignorantes de su "existencia". A la vez, ellas son llevadas a defender un orden social que las coloca en un rango subordinado. Ideológicamente están controladas con los símbolos más temibles de la sociedad: los monstruos femeninos devoradores de hombres (Xalpen y Luna), a los que ellas también se oponen, pues una sociedad sin hombres es inconcebible (Chapman, 119).

Los mitos son constructos ideológicos por constituir la forma más eficiente de mantener una lógica que determinó el papel social de los hombres y las mujeres selk'nam al estructurar la división de los poderes y, sobre todo, al justificar el porqué la mantienen. Chapman sostuvo que el hain no fue únicamente un rito



---

religioso, sino que respondió a múltiples necesidades según la perspectiva que se seleccione para su estudio (sociológica, económica, psicológica, etc.). Su complejidad va más allá entonces de un mero inventario de espíritus: la mujer indígena concentró la ley del cosmos, y si la mujer no recuerda su pasado mítico el orden de la sociedad patriarcal mantiene su lugar de poder.

Referente a la elaboración textual en comparación con las concesiones del género etnográfico, son verificables sus diferenciaciones por ejemplo, mediante el desplazamiento del observador externo —que incrementa la objetividad y autoridad del investigador—; en cambio, la mecánica textual presente en Chapman fue aceptar su cercanía con Lola y Ángela, evitando tratarlas como informantes. Mujeres que compartieron su cotidianidad y transmitieron los saberes de su pueblo entre los intersticios de su propia historia, un espacio privado asequible con otras posibilidades escriturales al momento de enfrentar el trabajo de la memoria.

La representación etnográfica es una composición de carácter ficcional, ya que no describe una realidad independiente del etnógrafo, más bien desencadena la experiencia del autor frente a sus lectores. Por lo tanto, la escritura de Chapman no pretendió diluirse en argumentaciones teóricas, acudió al recurso de la variación de narradores para auto-afirmarse porque su base fue la confianza que los selk'nam depositaron en ella. El circuito de lectura demostró la “verdad” de su representación, en la medida de que el otro no fue ubicable sólo como objeto de estudio, pues fueron sujetos abiertos a comunicar sus enseñanzas y las preguntas existenciales de su derrota más próxima (la muerte). La validación de la investigación de Chapman no recae en una solidez teórica (que existe), ni de ser una mediadora o receptáculo de la experiencia indígena, ella se incluyó en cada escena en el cual la familiaridad fue un criterio presente a lo largo del texto:

¿A dónde fueron las mujeres que cantaban como los tamtam (canarios)? Había muchas mujeres. ¿A dónde se fueron?, me preguntó un día Lola Kiepja (Chapman, 1972, 145-158).

El de curar se llamaba *xo'on uniterm*, y Lola, como la gran mayoría de los chamanes, hombres y mujeres, lo poseía. Garibaldi a menudo fue paciente de Lola y también lo fui yo durante el último año de su vida (Chapman, 75).

La estrategia común en la etnografía era el suprimir el sujeto informante para convertirlo en un espectador de las reflexiones teóricas del investigador, prueba fehaciente de la objetividad del discurso científico. No establecer contornos precisos entre hombres y mujeres o tipificar en caracteres fuera de los límites del nombre son estrategias que desaparecen la individualidad para reemplazarla por el nativo objetivo: “crear una imagen de los individuos como entes abstractos que obedecían a impulsos colectivos y patrones de conductas mecánicas” (Poblete, 25). Chapman, en algunos pasajes del texto, leyó sus fuentes en el mismo nivel textual que los autores citados, incluso validando sus testimonios en una operación en que confrontó sus relatos con las investigaciones incorporadas como referencias:

(...) según Gusinde, el *k'mal* era lo que más se aproximaba a un jefe y había uno en cada familia extendida. Sostiene que el *k'mal* gozaba de un gran respeto por su edad madura, que sus consejos estaban respaldado por la experiencia y la profundidad de su juicio basado en el amplio conocimiento de la tradición, y que por su gran prestigio oral él podía mediar entre grupos antagónicos. Cuando existía la amenaza de una guerra, buscaban su consejo. Pero Ángela, Federico y Garibaldi insistieron en que, si bien se le reconocía como un gran guerrero, al que se honraba o temía, no era un líder moral ni tampoco un anciano respetado. (Chapman, 77).

---

La cita anterior no apeló a desnaturalizar el trabajo de Gusinde en la Patagonia, el camino era discutir las instancias de mayor intervención del autor. Por lo mismo, la autora fue un testigo de la interpelación que los mismos indígenas expresaron cuando diferían de las categorías descriptivas que los apropiaban como campo de estudio.

Precisamente en una de las escenas textuales, Lola y Chapman manifestaron sus diferencias con la visión patriarcal. Dentro de las actividades diarias del hogar (espacio privado), Lola aludió a un acontecimiento público: la representación simbólica de la Luna; seguidamente, la etnógrafa aclaró las palabras de Lola en una transmisión de conocimiento entre mujeres, bajo una situación textual diferenciada. Luego tomó de ejemplo una circunstancia similar entre Gusinde y los hombres quienes explicaban el porqué de la aparición del eclipse. Así, pareciera que el conflicto de género se sintetizaría en esta imagen, en que las miradas dialogan en espacios y lenguajes particulares:

Una tarde de otoño, cuando estaba con Lola, ella me señaló con el dedo la enorme luna roja ardiendo sobre el horizonte, diciendo: "*Kreeh háaten*" (Luna está furiosa). Esta expresión significa también que la Luna ha entrado en eclipse. Los hombres contaron a Gusinde que Luna aparenta estar saciada cuando está llena, pero que es una artimaña para calmar los temores que provoca y poder atrapar desprevenidas a las personas, especialmente a los niños y comérselos (Chapman, 112).

La investigación de Chapman tenía la inquietud de estudiar al otro con el objeto de responder críticamente a la construcción etnográfica tradicional que afrontó el papel de la mujer indígena dentro de una posición falocentrista. A pesar de que generó espacios significativos en la traducción de la memoria cultural de los últimos selk'nam, tales narraciones fueron trasplantadas hacia otra lectura exógena —el género—. La nominación de los mitos del matriarcado (mítico) y del

---

patriarcado (plano real) explicitó términos que no pertenecieron al lenguaje ni a la concepción del mundo de las comunidades selk'nam; entonces, fue un criterio que la autora aplicó en la búsqueda de herramientas conceptuales que lograran comprender las prácticas culturales como la ceremonia hain. Además, advierte que existió circunstancias en que no pudo propiciar una explicación completa debido a la falta de fuentes; sin embargo, dichos fragmentos no parecieron molestarle, ya que analizó las huellas culturales de los indígenas a través de una expresión general de sus organizaciones. En tal sentido, coincide con la concesiones del género etnográfico en lo que respecta a edificar un conocimiento total, subdivididos en unidades.

Por último, la transcripción de la experiencia de los selk'nam remata por momentos en un puente cortado. Las entrevistas a los indígenas mantuvieron siempre como eje los objetivos de la autora en tal sentido, la interrogación interrumpe una identidad contenida a pesar de la derrota presente; pero también, visibiliza la incomprensión del observador frente a la resistencia del sujeto indígena a contarle todo —sus muertos dialogan sólo con ellos—, espacio restringido a las contemplaciones ajenas. Por tanto, las aspiraciones de Chapman de concretizar un panorama cabal de los selk'nam fueron interceptadas precisamente por los mismos relatos que le habían sido negados:

Cierto día, cuando Ángela y Federico me comentaban cosas del *hain*, Ángela dejó la habitación por un momento y entonces Federico me dijo: “Aunque todo se terminó, Ángela es una mujer selk'nam y no debo hablar así enfrente de ella”. Y esto lo dijo cuarenta años después del último *hain* (Chapman, 118).

## Bibliografía

Chapman, Anne. *Los selk'nam. La vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé editores, 1986.

Chapman, Anne. "Ensayo sobre algunos mitos y ritos selk'nam". Ushuaia: Argentina. Título original: *Lunes en terre de fev. Mythes et rites des selk'nam*. Tomo XII: 1972, 145-158. [[http://www.ucm.es/info/reunidas/docreu/prog\\_reu/2cuat/Adanez/Texto07.pdf](http://www.ucm.es/info/reunidas/docreu/prog_reu/2cuat/Adanez/Texto07.pdf)]

Bridges, Lucas. *El último confín de la tierra*. Traducción de Elena Cruz de Schwelm. Buenos Aires: Emecé editores, 1952.

Clifford, James y Marcus, George. *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Gusinde, Martín. *Los indios de Tierra del Fuego: resultado de mis cuatro expediciones en los años 1918 hasta 1924*. Organizado bajo los auspicios del Ministerio de Instrucción Pública de Chile. Traducido de la edición austriaca con la dirección de Werner Hoffmann y la revisión técnica de Olaf Blixen. Buenos Aires: Centro Argentino de etnología americana, 1982, 1991.

Poblete, Sergio. "La descripción etnográfica". *Cinta de Moebio*. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Septiembre nº 6: 1999, 1-44.

## Notas

[\*] Doctora en Estudios Americanos. Universidad de Santiago de Chile. Becaria Conicyt.  
Contacto con el autor: gabrielaalvarez5121@hotmail.com

[1] La autora aclaró que los selk'nam no titulan sus mitos. Las nominaciones que propuso incluían entre paréntesis las indicadas por Martin Gusinde —*El origen del kloketen de las mujeres y el origen del kloketen de los hombres*, Chapman (104-112) —.