



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**Diferenciación sexual en la vida y en la muerte: la
reproducción social en las Sociedades Cazadoras -
Recolectoras - Pescadoras del extremo sur del
Continente Americano**

Robert Carracedo Recasens

2021



UAB

**Universitat Autònoma
de Barcelona**

Robert Carracedo Recasens

Diferenciación sexual en la vida y en la muerte: la
reproducción social en las Sociedades Cazadoras -
Recolectoras - Pescadoras del extremo sur del Continente
Americano

*Memoria para optar al título de Doctor en Arqueología Prehistórica
por la Universitat Autònoma de Barcelona y por la Universidad de
Cantabria*

Tesis doctoral dirigida por

Dr. Jordi Estévez Escalera

2016 - 2018

Dra. Raquel Piqué Huerta

2018 - 2021

Departament de Prehistòria

Universitat Autònoma de Barcelona

Enero 2021

Ilustración de cubierta: Fotografía de los canales occidentales realizada entre Punta Arenas y Puerto Edén con sombras de canoeros en la parte más estrecha del Canal de Magallanes (Robert Cunningham (1871:177) *Notes on the natural history of the Strait of Magellan and west coast of Patagonia made during the voyage of H.M.S. Nassau in the years 1866, 67, 68, & 69,*).

*A Eva,
por respaldarme en todo momento*

*A mi madre y mi abuelo,
cuya pasión por la historia y
ayuda incondicional me han
llevado hasta aquí.*

Agradecimientos

Este trabajo de Tesis doctoral ha sido posible gracias al programa de ayudas predoctorales de la Generalitat de Catalunya FIDGR-2016. Esta beca ha sido apoyada por tres proyectos principales: *ARQUEOLOGIA DE LA GESTIÓ DELS RECURSOS SOCIALS I DEL TERRITORI Grup de Recerca Reconegut i Finançat per la Generalitat de Catalunya 2014, SGR 1169*; *TECNOLOGIES DIGITALS PER UNA ARQUEOLOGIA SOCIAL 2017 Grup de Recerca Consolidat i Finançat AGAUR - Generalitat de Catalunya, SGR 243*; y *Prospección arqueológica de un antiguo astillero fueguino: Campamentos kawésqar en Bahía Easter (Última Esperanza, Magallanes), Ministerio de Cultura y Deporte, Dirección General de Patrimonio Cultural. 55 T002018N0000043077*.

Además, también he contado con la Beca de Movilidad iberoamericana Santander, que me permitió realizar una Estadía en Chile (Punta Arenas) en 2018, y la beca otorgada por *Society of Antiquaries of Scotland and the Scottish Archaeological Research Framework (ScARF)*, que me permitió asistir a un ciclo de conferencias en Edimburgo.

Ha habido una gran cantidad de personas que me han ayudado en la realización de la Tesis doctoral, en algunos casos brindando información que ha podido ser incluida o no, y en otros colaborando con la elaboración teórica. He considerado muy valioso todo este apoyo y, por eso, espero no dejarme a nadie, pero si esto sucede, sepan que les recuerdo y agradezco igualmente.

En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Jordi Estévez, mi mentor desde mis inicios en la arqueología. Sin él, sin duda, nunca habría empezado ni terminado esta tesis. Asimismo, a la Dra. Assumpció Vila, por las innumerables charlas y reuniones que han ayudado a desarrollar mi pensamiento crítico. También a la Dra. Raquel Piqué, mi directora, por aceptar y ayudarme con el desarrollo final de mi tesis, sin ella, tampoco se habría concluido.

En segundo lugar, quiero agradecer a todos aquellos amigos y compañeros de la Universitat Autònoma de Barcelona, del Departament de Prehistòria y de los laboratorios de arqueología que me han acompañado estos años. A Albert García y Vanessa Navarrete, por ayudarme en algunas de las partes más técnicas de la tesis; a Nelson; pero también a Nàdia, Guillem, Sara, Vasiliki, Rosario, Roger, Eloísa, Quim, María, Katia, Berta, Andrea, Valentina, Juana, Lolo, D & D, Laura, Rubén, Javi, Núria, Stephanie, Marta y muchas más.

No puedo dejar de agradecer inmensamente la cálida acogida que me brindaron, tanto en Argentina como en Chile y Uruguay, los múltiples investigadores e investigadoras que pude conocer durante mis estadías.

Debo agradecer a la gente de Ushuaia, en concreto al equipo del Corazón de la Isla del CADIC-CONICET, por su acogida y los buenos momentos en Cabo San Pablo; a Estela Mansur, Hernán De Angelis, Vanesa

Parmigiani, Celina Álvarez, Lucio Amores (el bibliotecario) y en especial a mi buena amiga Anna Franch, así como a todas las amigas y amigos de la ciudad.

También quiero expresar mi gratitud a los equipos de investigación de la División de Arqueología, del Museo de La Plata, que me facilitaron la estadía y ayudaron en todas mis preguntas. Especialmente a Laura Miotti, Mariano Bonomo, Luciano Prates, Gustavo Barrientos, Laura Ciampagna, Alejandro Serna, Rafael Suárez, Agustina Van Raap, Leando Zilio, Heidi Hammond y Mariano del Papa. También a las personas que me concedieron entrevistas en la Universidad de Buenos Aires, Ingrid de Jong, Gustavo Politis y Mónica Berón, directora del Museo etnográfico.

No puedo dejar de agradecer a la Universidad de Magallanes; en especial a Alfredo Prieto, por mostrarme la belleza natural y arqueológica de la región; a Jorge Gibbons y Jaime Carcamo, por acogerme en el Instituto de la Patagonia y a Juan Carlos Arabena, por propiciar mi estadía. También a la interesante entrevista con Oscar Aguilera y las entrevistas inéditas que me dejó, y a José Tonko. Al Museo Regional de Magallanes y en especial a su directora Paola Grendi, por dejarme ver las colecciones y hojear en la biblioteca. Y también a Tamara Torres, directora del Museo de Porvenir, por facilitarme los informes de la momia.

Guardo un especial recuerdo de mi estadía en Puerto Edén y las personas que me acogieron, Isabel Tonko, Gabriela Paterito y Raúl Edén. También de las profesoras que me facilitaron el Taller arqueológico en el Jardín intercultural "Centollita" y la escuela Miguel Montecinos, Paola Cortés y Romina Pizarro.

También le mando un agradecimiento al equipo del Museo Natural de Río Seco, por los buenos momentos que pasamos, a Gabriel, Benjamín y Miguel; como también a la gente de la ciudad, Antonia, Carla, Macarena y muchas más. Asimismo, les mando un abrazo a todos los integrantes de la campaña en los canales de 2018, en especial a Lars, Samuel, Torbjörn y Jacqueline.

Pese a que no pude incluir mucha de la información recogida de la región norte, debo agradecer a José López Mazz por introducirme al apasionante mundo de la arqueología en Uruguay así como los contactos que me brindó. También a Federica Moreno, por dejarme conocer el museo, y Gonzalo Figueiro y Oscar Marozzi.

Por último, quiero resaltar el apoyo ilimitado de Eva Ros, así como de mi familia, cuyo soporte fue clave para lograr terminar este largo viaje de manera satisfactoria.

Índice

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. CONSIDERACIONES TEÓRICAS DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS. REVISIÓN HISTÓRICA DE LAS APROXIMACIONES TEÓRICAS	7
2.1 UNA REVISIÓN HISTÓRICA DE LOS ANÁLISIS MORTUORIOS.....	7
2.1.1. <i>Un mundo hasta el final del XIX</i>	8
Los inicios de la arqueología.....	8
Religión, muerte y antropología.....	10
El ámbito Paleolítico.....	12
2.1.2. <i>El siglo XX</i>	16
Teoría de la muerte: sociología, antropología, etnografía.....	16
La arqueología y su confrontación con la muerte.....	29
La Nueva Arqueología.....	32
La bioarqueología como un nuevo eje de la información.....	46
Posmodernismos.....	51
Una continuidad rota: vestigios del procesualismo.....	55
Materialismo histórico activo a finales de Siglo XX.....	57
Los inicios del Feminismo.....	62
2.1.3. <i>Panorama del s. XXI</i>	76
Un tema candente a nivel nacional e internacional.....	78
Los posmodernismos, simetría o las teorías eclécticas en arqueología.....	86
Teoría bioantropológica en el siglo XXI.....	92
Sociología, etnología y arqueología.....	96
Teoría Feminista y de género.....	98
Feminismo y Materialismo histórico.....	105
2.2 EL ANÁLISIS DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LAS SCR.....	108
2.2.1 <i>Homogeneidad de las sociedades y las prácticas</i>	109
Visiones y definición de las SCR.....	109
Inicios de la teoría de la muerte en las SCR.....	114
2.2.2 <i>Igualdad y diferencia, la muerte más allá de lo simple</i>	122
La Complejidad.....	122
Complejidad y muerte.....	126
La Ruptura feminista.....	129
2.2.3 <i>La muerte, la división sexual y la discriminación en SCR desde la arqueología</i>	134
Un repaso a investigaciones y aproximaciones relevantes.....	135
Aproximaciones desde la Bioantropología.....	144
2.2.4 <i>La relación de la movilidad con las prácticas mortuorias</i>	151
Síntesis actual.....	155
3. TEORÍA Y METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE LA MUERTE EN SCR.....	157

3.1. MARCO TEÓRICO ETNOARQUEOLÓGICO	158
3.1.2 <i>Etnoarqueología experimental</i>	159
3.1.3 <i>Etnoarqueología experimental para las prácticas funerarias</i>	163
3.2 METODOLOGÍA DEL ANÁLISIS	169
3.2.1 <i>El registro etnográfico</i>	169
3.2.2. <i>El registro arqueológico</i>	172
Yacimientos	173
Individuos	173
Objetos asociados	178
El análisis de los datos	180
4. LES SCRP DEL SUR DEL CONO SUR DE SUDAMÉRICA	181
Principales fuentes de información	183
4.1 LAS FUENTES ETNOGRÁFICAS.....	185
4.1.1 <i>Kawésqar</i>	186
Historia y relaciones	189
Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas.....	194
Prácticas funerarias según la etnografía	213
Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas	236
4.1.2 <i>Yámana</i>	246
Historia y relaciones	249
Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas.....	257
Prácticas funerarias según la etnografía	281
Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas	310
4.1.3 <i>Selk'nam</i>	317
Historia y relaciones	318
Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas.....	324
Prácticas funerarias según la etnografía	343
Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas	362
4.2 LA ARQUEOLOGÍA Y LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS	367
4.2.1 <i>Los Canales Occidentales</i>	368
Introducción La investigación arqueológica en la región	369
Tafonomía y registro de los materiales	379
Registro y análisis de las prácticas funerarias	382
4.2.2 <i>Los Canales Australes y Península Mitre</i>	392
Introducción. La investigación arqueológica en la región	392
Tafonomía y registro de los materiales	406
Registro de las prácticas funerarias.....	410
4.2.3 <i>Centro y norte de Tierra del Fuego</i>	419
Introducción. La investigación arqueológica en la región	419
Llegada de la arqueología.....	420

Bioantropología.....	433
Tafonomía y registro de los materiales	436
Registro de las prácticas funerarias.....	440
5. DISCUSIÓN	448
5.1. ¿CÓMO HA AFECTADO LA TAFONOMÍA AL REGISTRO DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS?	449
5.2 LA VARIABILIDAD TEMPORAL DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS: ¿CUÁLES SON, CUÁNDO APARECEN Y CÓMO SE DESARROLLAN LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS?	462
5.3 LA VARIABILIDAD ESPACIAL DEL TRATAMIENTO FUNERARIO	470
5.3.1 <i>La posición de los individuos</i>	473
Canales Occidentales.....	473
Canales Australes	475
Centro y norte de Tierra del Fuego	476
Análisis de la posición según las áreas seleccionadas	477
5.4 ¿ES POSIBLE ACCEDER A LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO EN LAS SOCIEDADES CAZADORAS RECOLECTORAS MAGALLÁNICO-FUEGUINAS MEDIANTE EL ESTUDIO DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS?	481
5.4.1 <i>Determinación del sexo de los individuos</i>	482
5.4.2 <i>Sexo y localización</i>	484
5.4.3 <i>La tipología funeraria en relación con el sexo</i>	484
5.4.4 <i>Posición de los cuerpos en relación con el sexo</i>	485
5.4.5 <i>Práctica funeraria individual o colectiva en relación con el sexo</i>	485
5.5 LOS OBJETOS ASOCIADOS	487
5.5.1 <i>Relación entre los objetos y la localización del yacimiento</i>	489
5.5.2 <i>Relación entre los objetos y la Tipología funeraria</i>	490
5.5.3 <i>Relación entre los objetos asociados y la conservación del esqueleto</i>	490
5.5.4 <i>Relación entre la posición del esqueleto y los objetos asociados</i>	492
5.5.5 <i>Relación entre la edad y los objetos</i>	493
5.5.6 <i>Relación entre la el sexo y los objetos</i>	497
Categorías generales de los implementos.....	498
5.6 PALEOPATOLOGÍAS Y EL ESTUDIO DE LAS ACTIVIDADES.....	501
5.6.1 <i>Estudio según la adscripción productiva</i>	504
Explotación de los recursos marinos	504
Explotación de los recursos terrestres	508
5.7 LA DIETA A PARTIR DE LOS ANÁLISIS ISOTÓPICOS DE $\Delta^{13}\text{C}$ Y $\Delta^{15}\text{N}$ EN RESTOS HUMANOS.....	511
6. CONCLUSIONES	525
BIBLIOGRAFÍA	531
ÍNDICE DE FIGURAS	591
ÍNDICE DE TABLAS.....	600
ANEXOS	603

1. Introducción

El siguiente trabajo tiene por objetivo el estudio de la vida social de las llamadas sociedades cazadoras recolectoras (SCR). Su realización se enmarca en el proyecto etnoarqueológico de Tierra del Fuego (Argentina) liderado por Assumpció Vila (CSIC) y Jordi Estévez (UAB), proyecto que tiene más de 30 años de trayectoria y que empezó estudiando las sociedades cazadoras-recolectoras de Tierra del Fuego¹. Este proyecto ha mantenido viva la voluntad de crear y contrastar una metodología arqueológica que sirva para estudiar la organización social de las SCR. En consecuencia, esta Tesis supone una continuación de las líneas de investigación desarrolladas anteriormente en el citado proyecto etnoarqueológico. Sin embargo, esta Tesis se centra de forma extensa en las prácticas funerarias como base para el desarrollo de distintas hipótesis, línea de investigación poco tratada anteriormente.

Como investigador considero que los límites del conocimiento hacia el pasado se encuentran en la metodología y no en la propia evidencia. Se ha comprobado que el registro puede proporcionar distinta información dependiendo desde qué perspectiva teórica se ha estudiado y qué preguntas se ha planteado la investigación. Las normas sociales y cómo éstas regulan el comportamiento de las SCR prehistóricas pueden y deben ser estudiadas desde la arqueología. Las normas, como la división sexual del trabajo, no son ni intangibles ni inmateriales y están conformadas basándose en las relaciones entre hombres y mujeres. La existencia de múltiple información etnográfica en el área de estudio nos ha permitido ver que las normas pueden encontrarse materializadas en patrones e ítems ideológicos, así como en la estructuración de asociaciones significativas que encontramos en unidades espaciales diferenciadas como la doméstica o las vinculadas a prácticas funerarias.

La Tesis se plantea tres preguntas principales: **¿Es posible acceder arqueológicamente a las normas sociales en las SCR?**, y de forma más concreta, **¿Es posible acceder al conocimiento de la división sexual del trabajo en las sociedades cazadoras recolectoras mediante el estudio de las prácticas funerarias? ¿Esta división, de existir, conlleva desigualdades en estas supuestas sociedades igualitarias?**

El posicionamiento teórico y la metodología desarrollada en esta Tesis buscan encontrar la manera de acceder a las diferencias entre personas cazadoras recolectoras. Para esto se investiga la

¹Desde el año 1986 se han realizado una serie de proyectos de investigación hispano-argentinos en Isla Grande de Tierra del Fuego financiados por las respectivas instituciones estatales de investigación (CSIC y CONICET), los Ministerios españoles de Cultura y de Educación, y la Unión Europea. Ver: (García-Piquer, Carracedo-Recasens, et al., 2018; Vila-Mitjà et al., 2007) (<https://digital.csic.es/handle/10261/155111>, <https://digital.csic.es/handle/10261/158444> [09/12/20])

materialización arqueológica de las prácticas funerarias y su depositación final. Debemos apuntar que la arqueología es la única disciplina científica que puede afrontar este análisis. Pese a esto, el uso de las fuentes etnográficas nos ha servido como base para tal propósito. En este aspecto, la Tesis se enmarca en una exploración o experimentación metodológica para estudiar las relaciones sociales en las SCR mediante la etnoarqueología, un enfoque concebido para comprender las relaciones sociales y refinar la metodología aplicada para la Prehistoria. Esta aproximación implica la confrontación dialéctica entre la práctica y la teoría arqueológica y el uso de la etnografía en SCR históricas conocidas. Se busca encontrar métodos y técnicas que nos permitan acceder arqueológicamente al registro social del pasado, pudiendo ver las diferencias y/o desigualdades entre hombres y mujeres en las SCR.

Para afrontar la investigación necesitábamos analizar un caso de estudio, enmarcarlo en un área con un buen registro arqueológico y sociedades cazadoras recolectoras modernas o contemporáneas con suficiente información etnográfica. La Tesis se centra en tres sociedades históricas del sur del Cono Sur de Sudamérica: la *kawésqar*, la *yámana* o *yagán* y la *selk'nam*, así como en sus zonas de ocupación. Dadas las investigaciones previas del equipo de investigación en la región y las circunstancias personales, se pudieron realizar distintas estancias en Sudamérica. Para responder las preguntas planteadas, ha sido indispensable llevar a cabo un análisis crítico y contextual de las prácticas funerarias descritas en las fuentes etnográficas y en la literatura arqueológica de estas sociedades. Estos grupos no fueron seleccionados sin criterio. En los tres casos, la información etnográfica recoge una estricta división sexual del trabajo y una infravaloración de la mujer, condiciones necesarias para afrontar este estudio.

Para poder responder las preguntas, la Tesis se estructuró de tal manera que, en primer lugar, se ha realizado un estudio de la organización social, la división sexual y las prácticas funerarias basándose en la información etnográfica. En segundo lugar, se realizó una revisión bibliográfica de los contextos y materiales arqueológicos de las diferentes áreas ocupadas por estas sociedades. Esta confrontación de registros permite contrastar y mejorar la metodología arqueológica dotándola de una perspectiva social. Por otra parte, la Tesis empieza con una revisión historiográfica de las teorías de la muerte y sus aplicaciones prácticas en arqueología. Se analizan críticamente las propuestas surgidas de la antropología, sociología, bioantropología y la arqueología para contextualizar los orígenes teóricos de las aproximaciones a las prácticas funerarias, así como su evolución y estado actual. El siguiente apartado se centra en el estudio etnoarqueológico de las sociedades del sur de Sudamérica, tanto desde la perspectiva etnográfica como la arqueológica. La investigación etnohistórica se centra en el análisis de la división del trabajo y las prácticas funerarias abarcando casi la totalidad de la información referente a esta temática. La revisión exhaustiva de los datos publicados de los contextos funerarios

arqueológicos ha tenido por objetivo registrar la posible división sexual del trabajo y encontrar recurrencias y correlaciones.

Podríamos pensar que no es necesario insistir en este aspecto, pero debemos subrayar que esta Tesis rechaza todas aquellas prácticas etnocéntricas y con sesgos colonialistas. Se entiende que, aunque se exploren contextos arqueológicos históricos de otras sociedades, hoy en día existen comunidades, muchas de ellas en situaciones de pobreza o marginación social, que se han conformado como comunidades indígenas con voz propia, que reivindican sus raíces históricas y reclaman sus derechos. Por esta razón, y para conocer el lugar de primera mano, se realizaron dos estadías internacionales tanto en Chile como en Argentina. Durante estas estancias, se pudo discutir la situación y problemáticas actuales tanto con integrantes de algunas de las comunidades como con arqueólogos/as y antropólogos/as de distintas posiciones teóricas y perspectivas.

A modo de síntesis, podemos apuntar que esta Tesis nos permite discutir y responder una cuestión principal: si es posible acceder al conocimiento de las normas sociales mediante el estudio de las prácticas funerarias en las SCR. Esta exploración se basa en una aproximación etnoarqueológica con el objetivo de conformar un cuerpo teórico y metodológico que sea relevante para el estudio arqueológico de sociedades del pasado. Con ello, hemos obtenido una visión renovada de estas sociedades que busca resaltar las diferencias en vez de la igualdad. Avanzando en la lectura de las páginas de esta Tesis se podrá apreciar que el estudio siempre tiene en consideración, o así lo quiere mostrar, cómo poder visualizar la gestión social, material, de estos grupos y cómo las diferencias entre hombres y mujeres pudieron quedar reflejadas en el registro arqueológico.

2. Consideraciones teóricas de las prácticas funerarias. Revisión histórica de las aproximaciones teóricas

En este apartado se ofrece una visión global sobre la historia de la teoría y de los conceptos acerca de las prácticas mortuorias, su desarrollo y su estado actual. El capítulo se compone de dos grandes bloques: el primero se centra en la lectura historiográfica de los posicionamientos teóricos generales sobre la muerte, y el segundo se centra en el tratamiento que se les ha dado a las SCR respecto al análisis y desarrollo de la teoría de la muerte. Con esto se intenta hacer una recopilación de los autores y autoras más relevantes. El objetivo es poner en el punto de mira sus construcciones teóricas y la evolución histórica de las mismas teniendo en cuenta sus puntos fuertes y sus carencias, muchas de las cuales se han ido solventando, en parte, a lo largo del desarrollo del estudio de las prácticas funerarias y su relación con la materialidad arqueológica.

2.1 Una revisión histórica de los análisis mortuorios

Llegados a este punto, debemos profundizar sobre la teoría de la muerte conformada en las distintas corrientes y escuelas de pensamiento. Esta amplia y necesaria visión se realizará haciendo un repaso de aquellos postulados que, desde fuera y dentro mismo de la arqueología, han dado inicio e influenciado esa teoría.

Esta revisión es necesaria para la posterior propuesta propia para las SCR que se desarrollará en este trabajo teniendo una función múltiple: la de contextualizar los orígenes, así como ver aquellas herramientas ya desarrolladas que son útiles para nuestros propósitos de estudio. Es importante para la investigación conocer el origen de los paradigmas e ideas imperantes, como se fueron transformando y en qué contexto. Solo con esta información, podemos poner un punto y aparte, o una coma, en el estudio y teorización sobre la muerte.

Es importante definir las distintas posiciones teóricas teniendo en cuenta los puntos resaltados por Gándara (1980). Estas se pueden definir en cuanto a la ontología de las mismas, es decir: la descripción del tipo, características y categorías utilizadas en el contexto del estudio de la muerte; la epistemología, el discurso o razonamiento científico y la forma en la que se ubica el problema del conocimiento y su relación con la realidad; la metodología, la forma en que se conciben y realizan los objetivos de la práctica científica así como los distintos procedimientos de evaluación de las hipótesis o teorías; y, finalmente, las técnicas, donde se incluyen los protocolos de observación y descripción del conjunto específico de estudio. Todos estos puntos, relacionados entre sí, y los datos de los que surgen constituyen las posiciones teóricas que podremos observar.

Como se podrá comprobar, existe poca innovación, hablando en términos generales, y se produce un reciclaje continuo de la ontología arqueológica hasta mediados del siglo XX. A la vez, el lector podrá apreciar que tanto la metodología como las técnicas vienen marcadas por el contexto histórico social y arqueológico, teniendo que ir más allá del estudio de las prácticas funerarias para llegar a comprender la posición teórica desarrollada en torno a la arqueología de la muerte.

2.1.1. Un mundo hasta el final del XIX

Los inicios de la arqueología

What we do see depends mainly on what we look for. [...] In the same field the farmer will notice the crop, the geologists the fossils, botanists the flowers, artists the colouring, sportmen the cover for the game. Though we may all look at the same things, it does not all follow that we should see them. (Lubbock, 1892:3)

La cita nos acerca a la brillantez de los autores de la época que, aunque limitados por el contexto histórico inicial de la disciplina, realizaron el primer avance real para la arqueología y el estudio de las prácticas funerarias y su relación con las sociedades. Las primeras ideas y posiciones teóricas frente al análisis de la muerte pueden ser englobadas dentro del enfoque del estudio de los *Kulturkreise*². Este concepto fue desarrollado por el etnólogo Leo Frobenius, aunque años más tarde renegara de su propuesta. En un inicio, tal concepto surgió como una solución práctica para la organización de las colecciones de los museos. La cultura material del mundo, recogida por los etnógrafos, era clasificada, y se empezaron a ver paralelos entre objetos de orígenes y tiempos muy distantes. Frente a estas similitudes, se formularon explicaciones enmarcadas en dos grandes grupos: evolucionistas (p. ej. Tylor) y difusionistas (p. ej. Schmidt). Ambos tomaron interpretaciones distintas para los objetos. Los conjuntos arqueológicos y etnológicos que se iban almacenando se clasificaron definiendo áreas culturales y estadios culturales (Blumauer, 2017). El concepto que llega hasta nuestros días es el desarrollado por el difusionista Schmidt (1973). Este estaba basado en las humanidades y la ciencia llamando a su escuela y método histórico-cultural (*kulturhistorisch*). Su característica más acentuada, sin duda, fue una concepción evolucionista: la sucesión de “grados” o etapas que se desarrollaban desde las SCR, pasando por las horticultoras y hacia las sociedades complejas estratificadas. Schmidt asoció esta secuencia de grados a las divisiones europeas de la prehistoria (Harris, 2001:385). A grandes rasgos, la corriente teórica histórico-cultural se puede caracterizar por una posición

² «*Their study of primitive economics is subordinated to the aim of explaining the historico-cultural development of mankind, which means in practice the construction of a scheme starting from the primal beginnings of human society and embodying a number of grades of economy. These, occupational stages allied with certain forms of social institutions, are the Kulturkreise which, by impinging upon one another in historical sequence, account for the diverse types of culture in the modern world*» (Firth, 1927:331)

normativa, racionalista y evolucionista donde la historia de la humanidad se transforma en una sucesión de culturas. Estas son entendidas como un conjunto de normas que estructuran la vida social surgida del desarrollo histórico de los pueblos. Las creencias se estructuran como una variable relevante para el estudio de las culturas desde donde poder observar las diferencias culturales y similitudes. En esta conceptualización, los materiales arqueológicos son los restos de las ideas que fueron compartidas. Mediante el estudio de los objetos, las culturas fueron definidas en un tiempo y marco espacial concreto, a la vez que se relacionaron con los pensamientos y relatos históricos.

Estas primeras tentativas motivadas desde el anticuarismo, escritas y dirigidas por la clase social dominante, nos acercan a un mundo donde la antropología y la arqueología se encontraban totalmente entrelazadas. El “estudio del *Hombre*³ “ era un tema floreciente y se dieron los primeros intentos de explicaciones racionales sobre nuestros orígenes para luego conformarse en formas de sistematización en clave evolutiva. En el campo que nos atañe, las primeras aproximaciones a la muerte pasaron por la búsqueda de soluciones relativamente fáciles a las preguntas que incumbían los orígenes y naturaleza de la religión (Metcalf y Huntington, 1979:24). Se puede afirmar que, en aquel momento histórico, el hecho de creer en la vida después de la muerte era una característica casi total del mundo occidental. No es de extrañar que los autores desarrollaran explicaciones para hacer encajar la religión y la muerte en un mundo pre-civilizado, pero que, a la vez, fuese útil para justificar su presente histórico como el modo de raciocinio más avanzado. El auge colonial influenció totalmente en la búsqueda por la explicación de la religión y del más allá, queriendo ver en todas aquellas llamadas “culturas primitivas” los orígenes del misticismo occidental (Vila-Mitjà y Estévez, 2016).

Por otra parte, no todos los investigadores eran iguales ni compartían las mismas premisas o ideas, y existía la antítesis a casi cualquier planteamiento: iglesia vs. materialismo ateo, creacionismo vs. ciencia, evolucionistas vs. difusionistas (cf. Blumauer, 2017). Un ejemplo claro y crítico hacia las asunciones generalizadas sobre “los pueblos primitivos” de la época lo encontramos en los planteamientos de Firth (1927):

*To label the most primitive peoples now existing in diverse parts of the world as the representatives of the oldest sphere of culture, and on this basis lay down the characteristics of what must have been the primal form of economy, the *Urwirtschaft*, is not a statement of historical fact but a pure assumption. This method of investigation is also open to objection on the score of its mechanistic treatment of culture by derivation and diffusion. (Firth, 1927, p. 331).*

Los autores de inicios de siglo funcionaron a un nivel pre-científico en el desarrollo de la arqueología. Sin duda alguna, los lugares más destacados en los territorios, muchas veces en las fincas de la misma aristocracia, fueron los que recibieron las primeras investigaciones. Se trata, por ejemplo, de los montes tumulares “*burial mounds*” que fueron excavados a centenares. Estos eran notados por los

³ Uso deliberado del masculino.

nobles, los cuales empezaron a excavar “vaciar” sistemáticamente. Las interpretaciones fueron variopintas. Algunas de ellas sirvieron para reforzar un discurso patriótico y se las atribuía a las sepulturas de los antiguos ancestros de las poblaciones locales, sirviendo para el enaltecimiento de nacionalismos y la legitimación del presente. Estas élites se vinculaban con el romanticismo y el neoclasicismo, y así se denota en su construcción y pasión por el pasado. Es una época en la que nacieron en paralelo otras ciencias como la biología o la geología (Vila-Mitjà, 2013). Pero, en cuanto a la arqueología, podemos decir que, en su temprana historia, se trataba básicamente de describir y ordenar las colecciones surgidas en la excavación de “entierros”.

Autores como Richard Colt Hoare y Sir William Cunnington con la publicación de *The Ancient History of Wiltshire*, Thomas Bateman y *Vestiges of the Antiquities of Derbyshire*, o John Robert Mortimer y William Greenwell, forman parte de estos hombres acomodados, precursores de las primeras excavaciones. No todos realizaron investigaciones de similar calidad y cabe destacar el caso de C. J. Thomsen que, entre los años 1818 y 1820, organizó las colecciones de antigüedades del museo de Copenhague y estandarizó el llamado *Three age system* (piedra, bronce y hierro) (Rowley-Conwy, 2004). Cabe destacar también el trabajo de Worsaae, que desarrolló una ley que pervivirá en los decenios, la llamada *Worsaae's Law*. Esta expone el principio de que todos los objetos que acompañan un entierro son, en la mayoría de casos, cosas que fueron usadas en el mismo tiempo (Rowe, 1962 cit. Worsaae, 1843). Este principio fue la base de las asociaciones estilísticas y construcciones cronoculturales en la arqueología durante muchos decenios. La asociación y utilización de los objetos se utilizó por primera vez para resolver un problema arqueológico. Oscar Montelius (1885), Paul Reinke (1904-11) y Joseph Déchelette (1908) produjeron los primeros esquemas cronológicos basados en la tipología, fundamentándose, en gran medida, en los objetos provenientes de los túmulos.

Religión, muerte y antropología

El primer antropólogo que cabe destacar, por su relevante papel en el inicio de la disciplina, es Edward Burnett Tylor y su obra *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* del año (1871), así como los libros *The religion of savages* (1866) y *Researches into the early history of mankind and the development of civilization* (1878). Debemos enmarcar a este autor en su contexto histórico, la época victoriana. Una sociedad que se creía la cúspide de la modernidad de la historia humana y que desarrolló nuevas aproximaciones sociales, científicas e intelectuales. Tylor fue un gran representante de esta época y sus trabajos muestran cómo se construía un discurso donde él y sus iguales estaban en la cúspide del progreso humano (Ratnapalan, 2008).

E. B. Tylor sentó las bases sobre las cuales empezaría la estructuración y el posterior debate sobre los conceptos universales relacionados con la muerte. Para los pueblos más “primitivos”⁴ desarrolló el concepto de *Animismo de los objetos inanimados*, es decir, la creencia universal de que hay seres espirituales que viven y se mueven en todos los objetos y entre el mundo onírico y el de la muerte. El animismo era la primera fase de un sistema evolutivo que continuaba hacia el politeísmo y el monoteísmo. Claro está que, como buen cuáquero acomodado que era, la reflexión era obvia «*and at last one Supreme Being ordering and controlling the lower hierarchy*» (Bartel cit. Tylor 1866:82). La concepción del animismo de Tylor se contraponía a la de Schmidt y su teoría de *Urkultur* (primera cultura⁵). El padre Schmidt, en contraposición a los evolucionistas, buscaba justificar la fe cristiana y fundamentarla científicamente. Siguiendo las ideas de Andrew Lang y el *Génesis bíblico*, entendió que los pueblos más “primitivos”, como los “pigmeos”, fueguinos y “negritos” asiáticos, serían monoteístas, monógamos y monogenistas (Blumauer, 2017:201).

Volviendo a E.B. Tylor, cabe recordar que fue el iniciador de la antropología cultural, así como del uniformitarismo desprendido de la máxima «*in great measure, to the uniform action of uniform causes*» (Tylor, 1871:1-1). En la misma línea conceptual, estableció la universalidad de la dualidad entre cuerpo y alma relacionando los sueños con las creencias en el más allá. Por lo tanto, el ajuar y las ofrendas a los muertos eran culto y sacrificios a los antepasados, por ejemplo, para que el fallecido ayudara a proteger a la familia (Bartel, 1982).

El siguiente autor que cabe destacar por su síntesis y progresos en el campo fue Sir John Lubbock. Este político, banquero y filántropo fue el primero en asentar las bases para una arqueología científica. A la vez, formuló importantes avances en prehistoria inventando los términos “Paleolítico” y “Neolítico” para separar la clasificación de “edad de piedra” realizada por Thomsen (cit. supra).

Pero, centrándonos en la muerte, fue la síntesis y actualización de E. B. Tylor donde, desde una clasificación evolutiva de su tiempo hacia el pasado, desarrolla las fases sistémicas de la creencia religiosa en: monoteísmo, politeísmo, chamanismo, totemismo, fetichismo y ateísmo. Quizás su mayor logro fue proponer que los tratamientos funerarios diferirían según cada etapa religiosa (premisa que continuará en la Nueva Arqueología, esta vez en grados de complejidad). Fue, a la vez, uno de los primeros que reconoció que el tratamiento funerario difiere en cuanto a edad, sexo y estatus social de los individuos (Lubbock, 1889:285-86).

⁴ Por Tylor entendidos como «*those societies which were low on the evolutionary sequence were ignorant of moral and physical knowledge*» (Tylor, 1866:77).

⁵ Wilhelm Schmidt fue uno de los fundadores de la escuela de Viena y desarrolló la teoría del monoteísmo primordial. Fruto de su afán por defender este postulado, mandó famosos investigadores como Martín Gusinde a recopilar información para defender sus supuestos.

En el libro *Prehistoric times* publicado en 1865, Lubbock acierta en realizar uno de los que serán los primeros análisis estadísticos. En un conjunto de 297 túmulos británicos, encuentra relación de frecuencias en: el tipo de tumba, orientación del cuerpo, método de depositación del cadáver y ajuar; creando una relación apriorística que pervivirá en la arqueología a través de los siglos: la relación directa entre monumentalidad, riqueza y tiempo de trabajo (Lubbock, 1865).

Como muy bien resume Bartel (1982), los aportes de Lubbock pasan por: 1) el reconocimiento de la extrema variabilidad en la muestra etnográfica mundial en relación con las prácticas mortuorias, 2) la aplicación de argumentaciones analógicas para casos arqueológicos, 3) hacer correlaciones directas entre el estatus socioeconómico, los aspectos cualitativos y cuantitativos del ajuar y la monumentalidad del entierro (Bartel, 1982:36-37).

Las críticas de la época no se hicieron esperar y Frazer (1913) revisó el concepto de animismo cambiándolo por el de totemismo basándose en los aborígenes australianos, donde no se distinguía a los hombres de los tótems, y los ritos funerarios mágicos servían para propiciar un abundante flujo de comida y, a la vez, solventar todas aquellas necesidades de la vida "salvaje". Frazer habla de la posibilidad de que hubiese una *Era de la Magia* antes de la religión (Ibíd: 126). Frazer, desde una aproximación antropológica, realizó una impresionante recopilación de ritos exóticos. Con estos, intentó justificar la universalidad del miedo al cuerpo, así como la creencia en el alma y la vida después de la muerte. En la época, autores como Frank Byron Jevons (1920) criticaron la linealidad de los esquemas utilizando la réplica que, si Lubbock afirmaba que en el Paleolítico no había familia, el culto al ancestro (entendido como antepasados del linaje) no se podía encontrar en el seno de humanidad (Bartel, 1982).

No podemos pasar por alto el acierto que tuvo Müller (1897) en considerar que podía reconstruirse la estratificación social a partir de los entierros. Sus estudios se basan en los objetos tipo asociados a los entierros. Lo interesante de sus estudios, además, es que no es uno de los primeros sino el primero en dar relevancia a las diferencias entre hombres y mujeres, destacando que había mujeres ricas, que no eran esclavas de los hombres (Chapman, Kinnes y Randsborg, 1981 cit. Müller, 1897). Distintos autores y autoras seguirán estas premisas básicas en las décadas venideras partiendo, en primera instancia, de los datos etnográficos, los cuales sugerían que la posición social del difunto se refleja, por regla general, en las costumbres funerarias (Bendann, 1930:268-272) y, a la vez, se refleja la estructura socioeconómica de las sociedades (ver. Alekshin et al., 1983; Ravdonikas, 1932).

El ámbito Paleolítico

Tal y como hemos podido ver en el apartado más etnológico y generalista, había la creencia extendida que en el Paleolítico no podían producirse entierros, y aún menos si estos estaban producidos por la

cultura musteriense, pues esto implicaría un desarrollo simbólico que igualaría *Homo sapiens* a Neandertal, que no eran considerados humanos al mismo nivel que la forma humana moderna, sino seres salvajes, por lo que no podrían haber realizado ni arte, ni tener religión, ni haber realizado prácticas funerarias. Tal era la aversión que en el Paleolítico pudieran haber existido entierros que uno de los primeros descubrimientos realizado en 1823 por William Buckland en *Goat's Hole*, la que sería llamada "*The Red lady*", fue totalmente desacreditado. Este entierro, con ocre, un cráneo de mamut y conchas perforadas, se consideró que fue el de una prostituta que acompañaba a los soldados romanos que fue enterrada en un sedimento geológico anterior. No será hasta pasados unos años del descubrimiento de Édouard Lartet de los cuerpos de 17 *Cro-Magnons*⁶ que esta se aceptó como una posible evidencia de rituales funerarios en la cueva sepulcral, posiblemente realizado por otra especie (Henry-Gambier, 2002; Richard, 2013).

La polémica, lejos de reducirse, aumentó considerablemente intrincada en la discusión general sobre la evolución humana planteada por Charles Darwin. En las discusiones, más allá de las evidencias, se cuestionaba la veracidad a partir de opiniones y se realizaban descalificaciones de acuerdo con presupuestos religiosos, políticos o filosóficos, ya fueran de corte progresista o tradicionalista. El ejemplo de Gabriel de Mortillet y Émile Cartailhac es claro para entender cómo fue posible que una línea de pensamiento progresista pudiera ir en contra de la conceptualización de los entierros paleolíticos. Fundamentalmente, se entendía que el "hombre" y la cultura eran resultado de una progresión evolutiva lineal. Como consecuencia, el hecho de encontrar restos anteriores provocaba una asociación inmediata de un sistema mental más primitivo. Así, se postulaba que en el Paleolítico ni hombres ni mujeres podrían tener una capacidad simbólica avanzada, es decir, no podrían haber realizado enterramientos de manera intencional. La misma argumentación fue utilizada para rebatir la validez de las pinturas de Altamira. Quizás parte del problema recaía en que tanto religiosos como progresistas asumían que la muerte siempre estaba ligada a un "ritual simbólico". Cuando se encontraban entierros que parecían asociarse al Paleolítico se trasladaban a las cronologías del Neolítico, donde ya sí se podía considerar una mayor capacidad intelectual y simbólica para la humanidad, o, si no, simplemente eran negados. Este debate continuó hasta finales del siglo XX, donde aún se mantenían prejuicios, sobre todo, hacia la forma Neandertal (p. ej. Gargett, 1999).

Aunque, en un principio, Cartailhac estaba de acuerdo con Mortillet, su opinión cambió a lo largo de los años igual que su disculpa hacia la negación de las pinturas paleolíticas (Cartailhac, 1902). En su principal libro *La Francia Prehistórica* (1889), dedicó todo un capítulo al culto a los muertos concluyendo que se podía certificar que existía ya en el paleolítico (Richard, 2013).

⁶ *Cro-Magnon* es el nombre de la cueva de Eyzies-de-Tayac (Dordogne, Francia) donde se encontraron los primeros restos de *Homo sapiens* y de la cual surgió el nombre hoy utilizado de *Cromañón*.

En el ámbito religioso se produjeron dos bandos: el negacionista y un discurso más interesante de quienes adaptaron las nuevas evidencias al discurso oficial de la Iglesia. En la segunda posición, encontramos al abad Pierre Julien Hamard que, encomendado a estudiar geología y prehistoria para contrarrestar los ataques científicos, en *L'âge de pierre et l'homme primitif*, ve con buenos ojos las evidencias funerarias como parte de un ser primitivo que ya era religioso. La historia que se estaba construyendo estaba acorde con la Biblia y la narración que se desprendía a partir de la expulsión del Jardín del Edén (Hamard, 1883). El paleolítico fue utilizado para dar soporte “científico” al argumento de la universalidad de la religión.

Hacia inicios de siglo, la aceptación de ese supuesto era cada vez mayor. Con el descubrimiento de *La Chapelle-aux-Saints* por los hermanos Jean Bouyssonie y Paul Bouyssonie, el 1908; de *La Ferraise* por Captain y Peyrony; y del “hombre de Spy”, en 1886, por Marcel De Puydt y el geólogo Max Lohest, todo este conjunto de entierros fue aceptado gracias al beneplácito del abate Henri Breuil y Émile Cartailhac.

Cabe destacar que, en 1921, el mismo Pyorny publicó *¿Did the Men of the Mousterian Bury their Dead?*, dando una base empírica por la que defendía que sí se habían producido estos entierros. En 1926, Georges Henri Luquet escribió un monográfico sobre la vida religiosa del hombre fósil, donde realizaba una lectura sobre el arte, la religión y el culto a los muertos. Para el investigador, ese último respondía a un sentimiento religioso primitivo. Esto justificaba su humanidad y daba argumentos a los eclesiásticos de que la religión siempre había formado parte de nuestra historia. Que los “hombres paleolíticos” realizaran un tratamiento intencional de los cadáveres humanos demostraba que “se estableció una distinción entre ellos y el resto de animales” (Luquet, 1926). No había dudas por gran parte de la comunidad de arqueólogos de que los tratamientos funerarios estaban presentes desde los orígenes de la Humanidad conocidos. Se describía detalladamente que la prueba fundamental de que eran entierros intencionales fueron las fosas antrópicas, como, por ejemplo, en el caso de *La Ferraise*.

En résumé, des fails constatés à propos des sépultures paléolithiques donnent à penser que, dans des croyances d'alors, des morts conservaient après le décès une vie analogue à celle des vivants, soumise aux mêmes besoins auxquels il devait être pourvu de la même façon, et pendant laquelle ils conservaient avec des vivants des relations que ceux-ci semblaient redouter et dont ils prenaient des précautions pour se garantir. (Luquet, 1926:204)

La problemática parecía zanjada, pero lo único que ocurrió, en realidad, fue que en las décadas siguientes las mismas discusiones se trasladarían hacia otras “especies” como la neandertal y el caso del “santuario” con entierros de Pinilla del Valle; pero también hacia etapas más antiguas de la evolución humana, como, por ejemplo, la sima de Atapuerca y las discusiones alrededor de su supuesto componente simbólico.

Si observamos las distintas corrientes teóricas de estos inicios de la arqueología y el estudio de las prácticas funerarias, nos encontramos que el uniformitarismo era una de las aproximaciones más extendidas. Encontró un apoyo legitimado en la comparación transcultural que sirvió, básicamente, para la clasificación de objetos, lo que propició el enfoque cultural y las teorías difusionistas. El evolucionismo, que debería haber sido el estandarte del progreso, pasó a ser, durante algunas décadas, una teoría mal utilizada que llevó a la negación y estancamiento del conocimiento. Queda manifiesto que se hacía una utilización acrítica de los datos etnográficos para hacer generalizaciones uniformistas a favor de ciertos puntos de vista como eran los nacionalismos y su legitimación en el pasado. No es un caso excepcional, pero sí que supuso un inicio en la utilización de la arqueología, un uso del pasado del pasado, para legitimar conductas y posicionamientos políticos del presente.

Ya hemos ido nombrando, durante el texto, las críticas que se podrían hacer desde la posición y desarrollos conceptuales que tenemos ahora; pero también debemos resaltar las distintas aproximaciones en su contexto y ver cómo supusieron un antes y un después. Estamos hablando del nacimiento de la arqueología, una etapa embrionaria que, sin embargo, consiguió madurar reflexiones profundas en cuanto a la materialidad y su relación con los antiguos habitantes. En cuanto a las prácticas funerarias, hemos podido observar que gran parte de las bases conceptuales de diferenciación, asociación y clasificación surgieron aquí, y seguirán siendo utilizadas, de manera simple o más compleja, mientras avanzamos en la historia. No se trata de una época con una visión homogénea del pasado, sino que, como en todos los momentos, se produjeron múltiples discusiones que llevaron a avanzar en el conocimiento.

Cierto es que los intereses que impulsaron el desarrollo de la arqueología no siempre fueron lícitos si lo miramos desde una óptica actual. El saber recogido en las sociedades etnográficas que, al mismo tiempo, obligaban a cambiar o perecer en situaciones de explotación y enfermedad, fue utilizado para reconstruir el pasado; un pasado en el que interesaban las creencias y prácticas para evidenciar las supuestas etapas del desarrollo social e intelectual humano previas a los siglos XVII-XIX e inicios del XX.

2.1.2. El siglo XX

Teoría de la muerte: sociología, antropología, etnografía.

Hace ya casi cincuenta años que el antropólogo Johannes Fabian realizó un polémico artículo sobre la poca consideración y contribución de la antropología al estudio de la muerte, afirmando que un tema de estas características no podía considerarse una tendencia (Fabian, 1972). Es cierto que han hecho falta muchos años para que se ampliara el corpus teórico e informativo sobre las características del hecho social de la muerte. Dos factores han sido claros influyentes impidiendo el avance: 1) el hecho que en muchas sociedades fuesen ceremonias apartadas de lo público (reservadas) y que hizo que los antropólogos no pudiesen acceder a ellas, y 2) que los mismos antropólogos cristianos guardaran respeto hacia estas ceremonias y no accedieran a tomar apuntes exhaustivos durante las ceremonias. La crítica francesa llegó con fuerza a principios del s. XX, después de los primeros postulados desarrollados en torno a la muerte por los británicos. Aquí, encontramos algunos de los autores clásicos y sus obras más influyentes, así como otros que han sido, a la vez, considerados importantes para la investigación. No se puede pasar por alto la importancia e influencia de otros autores que surgieron en las primeras décadas del siglo, como el caso de Durkheim, Hertz, Van Gennep y Mauss. Los modelos de comportamiento establecidos son el inicio de las aproximaciones estructuralistas y arqueológicas (Bartel, 1982).

Uno de los primeros autores en teorizar sobre sociología e iniciar su transformación hacia una ciencia social fue el antropólogo Émile Durkheim. Aunque no explicita una posición teórica definida sobre las prácticas mortuorias, sí que desarrolla una conceptualización que será repetida hasta la actualidad. Estamos hablando de comprender la religión como un fenómeno social, haciendo la diferenciación entre acciones sagradas y profanas (Durkheim, 1982)⁷.

Durkheim establecerá las bases del funcionalismo en *Les Règles de la méthode sociologique* (original 1895). En su obra, resuelve que la función de las instituciones sociales se encuentra intrínsecamente ligada a las necesidades del organismo, haciendo una analogía entre la vida social y la orgánica (Durkheim, 2001). Para Durkheim, todos los aspectos de la sociedad pueden ser evaluados en términos de su contribución a la causa común de la sociedad (Hodder, 1982b). En definitiva, el funcionalismo acentúa la preeminencia de lo social como un todo por encima de los sujetos humanos individuales. Como muy bien apunta Pearson, para el funcionalismo de Durkheim las sociedades son vistas como organismos sociales delimitados con necesidades y que operan como sistemas (Pearson, 2000:22). Aun así, es verdad que, a la vez, la identidad individual no era olvidada. Se produciría una

⁷ Original, Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Vol. 351). Bussière.

relación tensa entre el individuo autónomo y su integración e identificación con la sociedad. Durkheim también hace hincapié en el comportamiento social (enfaticando el papel de los sentimientos) frente a la muerte, resaltando la violencia interpersonal y autoaflicta como un factor recurrente en las ceremonias de duelo o actos alrededor de la muerte. Esta no era aleatoria, sino que seguía unas reglas establecidas en cada caso y según cada participante, siendo el sexo (hombre o mujer) un factor importante en las acciones violentas a llevar a cabo (Durkheim, 1982).

Aunque Durkheim fue el precursor del funcionalismo estructuralista, el sociólogo Robert Hertz significó la sofisticación en el análisis de las prácticas funerarias (Antonius, 2004:214). Discípulo prodigo de E. Durkheim y M. Mauss, fue el creador del concepto de “enterramiento secundario” en su *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort* (Hertz, 1907).

Cette variété dans les modes de la sépulture définitive est d'ailleurs pour nous secondaire ; l'essentiel est que dans la plupart des cas elle présente un caractère collectif, au moins familial : elle contraste par là nettement avec la sépulture provisoire où le cadavre est, nous l'avons vu, généralement isolé. La translation des restes, lors de la cérémonie finale, n'est donc pas un simple changement de lieu ; elle opère une transformation profonde dans la condition du défunt : elle le fait sortir de l'isolement où il était plongé depuis la mort et réunit son corps à ceux des ancêtres. (Hertz, 1907:90).

Como casi todos los autores de la época, basa sus interpretaciones de carácter universalista en unos pocos estudios de pueblos indígenas, en su caso, con ejemplos de Indonesia. En lugar de realizar un análisis en un rango amplio de sociedades (como hará Binford sesenta años más tarde), escoge un lugar reducido de sociedades y, a partir de su análisis, expone una gran variedad de posibilidades e interpretaciones.

Gracias a la observación de las prácticas mortuorias, Hertz se da cuenta que las prácticas funerarias estaban compuesta de dos fases. La primera en el momento de la muerte correspondiente, a lo que él llama la “desagregación”, el depósito temporal del cuerpo. La segunda ocurre en el transcurso de entre dos y tres años después, el “periodo intermedio” que termina, finalmente, con la “gran fiesta” o ceremonia donde ocurre la “reinstalación”, lo que supone el enterramiento secundario de los restos del cadáver. Hertz se dio cuenta de que el periodo intermedio tenía un mínimo indispensable de tiempo que era la putrefacción de la carne, pero su máximo podía venir derivado de múltiples factores. Hertz argumenta que el tiempo pasado entre la primera y la segunda fase era necesario para la acumulación de la riqueza para celebrar la parte final (Hertz, 1907). Los argumentos de Hertz, más el choque emocional colectivo, serán entrelazados por Douglas Miles, decenios más tarde (Miles, 1965), como factores influyentes en la depositación secundaria.

Hertz estudió en profundidad la sociología de la muerte y descubrió que, en sus sociedades, llevaba tiempo a la comunidad el hecho de reajustar la sociedad a partir de la muerte de un individuo. Este reajuste terminaba con el ritual final que cerraba, finalmente, el tiempo de desagregación del individuo. A la vez, se producía un reajuste social donde se recuperaba el lugar social del muerto o

muerta. Todos aquellos individuos que quedasen fuera de la incorporación completa al orden social no serían partícipes de esta conmoción social y proceso. Estos son los casos de los niños y esclavos (Hertz, 1907). De este modo, Hertz ilustró que las emociones y reacciones ante la muerte venían determinadas socialmente. No era lo mismo un adulto hombre consolidado que un/a niño/a. Un punto importante para la arqueología es que se puede considerar como el primer autor que es consciente de que las prácticas mortuorias implican diferencias sociales en categorías como edad, sexo y estatus (idem). Queda patente que, para Hertz, la muerte es más un elemento social que biológico, «*Ainsi, quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même*» (Ibíd: 124), que puede y debe ser estudiada como un hecho social.

A partir de esta experiencia recogida de los pueblos malayo-polinesios, Hertz publica un modelo partido en tres, con tal de explicar la variabilidad en los rituales mortuorios. Este se basa en: las relaciones de la comunidad de los vivos, el cuerpo del o la difunta, y la comunidad de los muertos.

De sus estudios sociológicos, Hertz deduce que la creencia en el “más allá” era fruto de una contradicción entre la continuidad de los sistemas sociales y la naturaleza transitoria de los miembros de la comunidad. En otras palabras, se creó una estructura ideológica con tal de permitir una continuidad de la sociedad mediante un conjunto de normas establecidas en el seno de las sociedades. Por otra parte, Hertz centró gran parte de sus estudios en el dolor de los vivos causado por la muerte, entendiendo la muerte como un fenómeno social correlacionado con las actividades económicas, el estatus y las obligaciones de parentesco.

Como resumen del autor, podemos decir que la muerte no era entendida como una destrucción instantánea de la vida de un individuo, sino que era un evento social que daba inicio a una serie de ceremonias donde los o las muertas se transformaban en ancestros. La muerte sería un traspaso al más allá (Copet, 1981)⁸.

Debemos continuar con la publicación de *Les rites de Passage* (1909) de Arnold Van Gennep. Esta obra fue clave para asentar y ampliar las ideas desarrolladas por Hertz. La obra de Van Gennep se estructura en torno al principio de transición de un estado a otro, estructurados a través de la separación (ritos pre-liminales), transición (ritos liminales) e incorporación (ritos post-liminales) (Gluckman, 1962; Grimes, 2000). Van Gennep interpreta la vida como un transcurso donde los individuos se integran progresivamente en la sociedad, dentro de un simbolismo y moral propios relativos a cada cultura. La muerte, como pasaje final, se encuentra como un rito de separación (Antonius, 2004).

⁸ Si se quiere ver un análisis exhaustivo de la obra de Hertz (ver. Metcalf y Huntington 1979, Goody, 1962, Bloch 1971).

Van Gennep, al igual que Hertz, enmarcó la muerte en el sistema interrelacionado de creencias. Ambos la relacionaron intrínsecamente con el más allá y se percataron de la variabilidad social mostrada a causa de factores como el sexo, la edad y el estatus. Van Gennep notó la variabilidad en el período de duelo y cómo este estaba estrechamente relacionado con el estatus. La duración del duelo se ve influenciada por la cercanía hacia el difunto o difunta y por el mayor estatus social (Palgi y Abramovitch, 1984:390). La muerte fue entendida, desde una visión sociológica, como una transferencia hacia otra área distinta, un espacio diferente a nivel ideológico y físico. Desde un punto de vista arqueológico, la concepción de Van Gennep fue la relación entre los ritos de pasaje y la territorialidad.

Van Gennep proporcionó herramientas para interpretar los rituales en su contexto social y religioso, desde Occidente hasta las sociedades más aisladas. Los ritos ya no eran una cuestión primitiva, sino que tenían un significado en ellos mismos en las distintas épocas. En parte, se puede afirmar que reduce el etnocentrismo occidental (Pettitt, 1981).

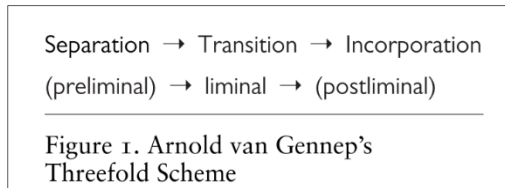


Fig. 1 Esquema de Arnold van Gennep (Sacado de Grimes, 2000:104)

Van Gennep se percató, de manera argumentada, de que existen unas etapas críticas en el ciclo de la vida. Estas pasan por el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la paternidad y, finalmente, la muerte. Las etapas se encuentran relacionadas con la biología pero, a la vez, están socialmente definidas. Todas las entradas y salidas estaban siempre marcadas por rituales y ceremonias, no solo en las sociedades “primitivas”, sino también en las contemporáneas (Bloch y Parry, 1982). Podemos afirmar que, como mínimo, esta teorización de la vida social es extrapolable hasta el siglo XX-XXI, donde el ateísmo ha ido eliminando lentamente el carácter religioso de tales ceremonias, aunque han quedado, en parte, integradas en leyes y normas sociales (p. ej. mayoría de edad, matrimonio civil).

A pesar de sus loables aportes en el desarrollo del estudio de las prácticas mortuorias, se debe resaltar, con énfasis, que tanto Durkheim, Hertz, como Van Gennep tan solo utilizaron un número reducido de casos etnográficos para realizar definiciones universales. Este hecho es una praxis recurrente, pasada y actual, tanto en la antropología como en la arqueología. Sus aproximaciones, aunque novedosas, estaban limitadas al mundo de la sociología, muy pocas veces relacionándose con la materialidad necesaria para la arqueología. Pese a estas limitaciones, sus premisas y esquemas han sido utilizados a lo largo de las décadas, ya que sus marcos analíticos pueden ser aplicados, de manera general, a casi todos los rituales mortuorios (Antonius, 2004).

Después de este primer bloque de autores, debemos saltar unas generaciones y referirnos a Marcel Mauss (1921, 1936), el llamado “padre de la etnología francesa”, sobrino y discípulo de Émile

Durkheim. Para este antropólogo cualquier hecho social siempre comportaba dimensiones económicas, religiosas y jurídicas. No se podían reducir a un solo aspecto, sino que interactuaban y habían de ser estudiados todos los aspectos fisiológicos, psicológicos y sociológicos. Tanto Mauss como Henri Hubert defendieron que tanto los fenómenos religiosos como las ideas derivaban de las actividades sociales «...dans notre conclusion, que les choses sacrées, mises en jeu par le sacrifice, n'étaient pas un système d'illusions propagées, mais que c'étaient des choses sociales, partant, réelles.»(Hubert y Mauss, 1903:2)⁹. Mostraron distintos casos en los que las actividades rituales actuaban como elementos sacralizadores de gente o eventos. En este proceso, el ritual era reafirmado como un elemento central y una categoría universal de la vida social.

Pasando del marco francés al británico, nos encontramos con más integrantes de la escuela funcionalista asociada con autores como Malinowski y Radcliffe-Brown. Recordemos que, para el funcionalismo, las culturas eran entendidas como organismos o sistemas; todas sus partes se estructuraban y explicaban a partir de la función que realizaban en relación con el conjunto de la sociedad. La posición funcionalista, frente la muerte, llevó la investigación lejos del cadáver y se interesó por la gestión de la muerte en la sociedad. La atención se centra en la pérdida social, las cuestiones de herencia, la redistribución de los derechos y las condiciones, y la reintegración de los dolientes en la vida cotidiana (Hodder, 1982; Bartel, 1982).

Entre los distintos autores, cabe destacar Alfred R. Radcliffe-Brown 1881-1955. El autor entiende la muerte como un proceso de destrucción de la cohesión social. Su obra *The Andaman Islanders* (1922a) sigue las teorías desarrolladas por Hertz y Durkheim, viendo las costumbres funerarias como una representación colectiva de los sentimientos delante de la muerte. Este es un ejemplo claro de querer crear una asignación psicológica universal frente a la muerte. En su estudio más importante sobre la sociedad andamán, Radcliffe defendió, de manera similar a las explicaciones de Hertz, que la muerte de una persona en el grupo suponía la destrucción de la cohesión social. Además, creaba una alteración de la normalidad hasta que se reestablecía el equilibrio. Existía un periodo de adaptación después de la muerte, donde los actos y emociones debían ser los apropiados para la ocasión. Unos actos que, más que expresiones personales espontáneas de dolor, formaban parte de una *performance* colectiva la cual «*these sentiments would not exist and without them the social organization in its actual form could not exist*» (Radcliffe-Brown, 1922b:324). Para el autor era imposible explicar por qué los andamaneses lloraban, se lamentaban y gritaban hasta en siete ocasiones distintas; no podía ser un sentimiento espontáneo. Entendió que tenía que ser socialmente obligatorio, una conducta prescrita y que los participantes conocían. A partir de aquí, desarrolló una

⁹ Traducción: en nuestra conclusión, que las cosas sagradas, puestas en juego por el sacrificio, no eran un sistema de ilusiones propagadas, sino que eran cosas sociales y, por lo tanto, reales.

teoría y clasificación de los tipos y ocasiones de los llantos, poco útiles para los estudios arqueológicos. Aunque cabe decir que, mediante el estudio de los llantos, demostró que estos servían para reafirmar las relaciones sociales entre las personas. Algunas de las funciones de las ceremonias era enseñar, mantener y transmitir las emociones apropiadas a través de las generaciones. Radcliffe lo hace con las emociones, pero cambiando unas pocas palabras sería una argumentación adecuada para el mantenimiento social en cualquier otro contexto colectivo social. El análisis sobre los sentimientos de la muerte, en sí, no es relevante para la arqueología, aunque los estudios sobre los reajustes sociales sí que lo son (Gluckman, 1962:50-51).

Bronisław Malinowski fue otro de los sociólogos británicos (cracoviano de origen) que relacionó y naturalizó, de esta manera, la muerte biológica y las expresiones innatas humanas. El autor estableció el miedo al cadáver y a la muerte como un hecho universal, seguramente influenciado por las ideas de Freud donde se relacionan los sueños y el miedo a los cadáveres (Freud, 2001). Para Malinowski, desde el punto de vista estructural durkheimniano, la muerte debe ser interpretada en niveles complementarios donde se relacionan la comunidad y los individuos.

La aportación que realiza Malinowski, en su libro *Magic, Science, and Religion* (1948), es considerar la función de los ritos funerarios como una superación colectiva en un momento de crisis social. Una superación que se lleva a cabo mediante la religión. Esta contrarresta el miedo y la consternación propiciando el restablecimiento de la moral y la solidaridad (Malinowski, 1948:52). Malinowski traslada el problema lejos del cuerpo y lo devuelve a la sociedad. Se focaliza en la pérdida en la sociedad y en cómo se produce el reajuste social de redistribución de estatus, derechos y herencia. Como otros, Malinowski también se centra en las emociones que son contradictorias, barajando el miedo y el amor. El autor entiende que la creencia en lo espiritual es parte natural del instinto del "hombre". Este instinto ayuda a manejar el cuerpo que simboliza la aniquilación (Palgi y Abramovitch, 1984).

Es importante resaltar a Effie Bendann (1930) y su trabajo *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*, ya que realiza un estudio de las prácticas funerarias desde una perspectiva transcultural. Bendann examinó los rituales e ideas asociadas en Melanesia, Australia, el norte de Siberia y la India, buscando similitudes y diferencias en un gran abanico de variables, relacionando la organización social y las prácticas mortuorias. La autora defiende que las sociedades seleccionadas son representativas de las áreas geográficas y del mundo entero. Argumenta que la historia había estado escrita desde un método meramente inductivo, como hemos visto en los autores nombrados, y tenía que procederse con el deductivo.

Para el estudio, escoge distintas variables: causa de la muerte, modo de depósito, miedo a los espíritus, actitud hacia el cadáver, luto, construcción de una casa, destrucción de la propiedad,

purificación, tabúes en relación con la muerte, utilizar el nombre del difunto/a, festines para los muertos y vida más allá. En lo que se refiere a las similitudes que encuentra, cabe destacar que la cremación es el rito más generalizado de las áreas consideradas. En un nexo transcultural, intenta dar una explicación, basándose en la psicología humana uniforme, defendiendo que hubo una línea uniforme de desarrollo que, de no ser por distintas oposiciones, terminaría en una universalidad. (Wissler, 1931). En lo que lleva a las diferencias, llega a considerar muchas más que sus predecesores: rango, sexo, edad, organización social, estatus, medio ambiente, moral, diferencias religiosas, mitos, localización del reino de los muertos, condición física del decaído, consideraciones totémicas y vida después de la muerte (Bartel, 1982 cit Bendann, 1930). Pese al esfuerzo considerable, autores de la época criticaron la poca resolución de las conclusiones y lo poco cuidado del texto (Wallis, 1931; Wissler, 1931). Aunque, en su defensa, en el mismo texto se afirma que «*the conclusions are tentative, and that much remains to be done along the lines already laid out*» (Bendann, 1930:16).

A partir de la década de los sesenta, encontramos que el paradigma antropológico se desarrolla hacia la importancia del simbolismo, la función restauradora de los ritos, la conducta relacionada con la muerte y como una expresión del sistema cultural de valores (Palgi y Abramovitch, 1984).

Daryll Forde formuló una de las propuestas para intentar ligar la sociología con la arqueología. El autor entendió que el orden social se mantiene por distintas asociaciones (p. ej. la muerte de un anciano hacía que distintos hombres quisieran ocupar el puesto y así reconstituir la red de relaciones). Con la muerte se produce una reconstrucción de la red de derechos basándose en los individuos y sus grupos de parentesco (Gluckman, 1962). Forde argumenta que las creencias y rituales no tienen por qué estar procuradas por un patrón social: el ambiente humano y su interrelación a través de los valores y los problemas al no encontrar recursos materiales, las enfermedades, y otros factores de riesgo pueden también influir y estimularlos. Es decir, crea un puente entre la cultura y la relación con la naturaleza, entendiendo así todos los rituales y esfuerzos para procurar el éxito y evitar el desastre, y estando más presentes en las sociedades “tribales” que en nosotros mismos (Forde, 1962).

Debemos reseñar la contribución de Jack Goody (1962). Devuelve a la vida el estudio de la muerte, tratando de forma ampliada sus teorías ya empezadas en el artículo de (1959). El trabajo de Goody merece considerarse como un estudio capaz de combinar un análisis teórico amplio y bien integrado con un gran abanico de ejemplos etnográficos, centrándose, sobre todo, en el caso de los LoDagaa. La tesis principal que presenta es que las prácticas funerarias, incluyendo el culto a los antepasados, están vinculadas a la distinta importancia de la propiedad hereditaria entre los grupos de parentesco matrilineal y patrilineal (Palgi y Abramovitch, 1984). El autor entiende que no puede universalizar este concepto. Su estudio se basa en la descripción y comparativa exhaustiva de las prácticas rituales llevadas a cabo a consecuencia de la muerte entre las sociedades LoWiili y LoDagaa. Las ceremonias

rituales afectan a la transición del decaído a ancestro. Socialmente, cuando ocurre esto, se redistribuyen los estatus y roles a los parientes más cercanos. El caso de Goody es particular porque se centra en la transmisión de propiedad; certifica que, al menos, la mitad de las diferencias en las exequias están conectadas con modos de transmisión de la propiedad (Hoebel, 1966).

Para su conceptualización sobre las prácticas funerarias, Goody parte desde una contradicción muy interesante: «esta creencia universal parece surgir de la contradicción básica que existe entre la continuidad del sistema social —la perpetuidad relativa de los grupos constituyentes y de su corpus de normas— y la impermanencia de su personal.» (Goody, 1959:204). Aquí se contraponen la mortalidad del cuerpo humano y la trascendencia de la política social. Goody intenta resolver esta dicotomía diciendo que solo puede ser entendida por la creencia en un más allá. Sin embargo, admite que en situaciones de cambio social pueda existir un escepticismo (podríamos llamar crisis de fe) en este campo.

Como síntesis de su posicionamiento se puede decir que las costumbres mantienen el orden social de la vida a través de la resolución de conflictos, promoviendo la cooperación en circunstancias donde muere un o una integrante (Ibíd). Esto se consigue poniendo fuertes sanciones, de forma positiva y negativa, a los actos de los miembros del grupo. Los rituales de la muerte, en sí mismos, actúan en realidad como una sanción de comportamiento hacia el muerto o muerta, quedando patente en la comunidad de los vivos. Para Goody es normal que coexistan diferentes tipos de costumbres funerarias en una misma sociedad; estas pueden ser causa de contactos temporales entre vecinos, sobre todo a causa del intercambio de bienes.

En la misma década, cabe destacar el artículo de David G. Mandelbaum (1965) *Social Uses of Funeral Rites*. El autor, como muchos otros, entiende que los afectados deben ser reorientados socialmente con un reajuste social frente a la muerte (siguiendo las ideas de Hertz). En su caso, describe las ceremonias de la sociedad kota (de las colinas de Nilgiri del sur de la India) y sus distintas fases, que pasan por la cremación, la celebración de un funeral “verde” y la posterior celebración de otro funeral “el seco” a un año vista de la muerte. Mandelbaum nos cuenta qué existían dos explicaciones: la religiosa y la social. La religiosa está relacionada con la polución y la purificación del espíritu; la segunda implica un abandono del campamento, sin mirar atrás, al cabo de un año. El autor resalta el hecho que la mujer permanecía unida al marido durante un año, hasta “el funeral seco”. Con esto señala que las ceremonias de la muerte son un pilar central en las “culturas” para mantener el orden social-normal. En ellas, las obligaciones recíprocas se refuerzan, recordándose, y se escenifican (Ibíd: 195). Cae en la falsa idea de querer trazar un universal en la experiencia humana frente a la muerte, poniendo énfasis en este aspecto catártico de los dolidos y el fortalecimiento de la solidaridad grupal (Palgi y Abramovitch, 1984 cit. Mendelbaum, 1965).

A partir de la década de los setenta, aparecen distintos estudios relevantes desde un punto de vista sociológico y antropológico. Se trata de un momento de popularidad del estudio sobre la muerte y las prácticas funerarias (coincidiendo con el nacimiento de la Nueva Arqueología). En la antropología y sociología, cabe resaltar el énfasis que pusieron algunos autores en realizar estudios transculturales. El caso de Rosenblatt y otros (Rosenblatt, Walsh y Jackson, 1976) recoge los datos etnográficos de 78 sociedades con descripciones detalladas de *World Culture Areas*. Su preocupación principal era buscar similitudes y diferencias universales. A la vez, intentan comprender los mecanismos que permiten a las sociedades e individuos mantenerse delante la disrupción causada por la muerte. Ciertamente, centran su búsqueda en la gestión universal del dolor encontrando distintas recurrencias. La muerte se asocia con las emociones, con el llanto como ente principal. Un 76% de las sociedades tenían sentimientos de enfado y agresión. En lo que se refiere en las diferencias entre hombres y mujeres, los autores encuentran una gran similitud de emociones. No obstante, existen diferencias en el duelo; son las mujeres las que tienden a llorar y automutilarse, mientras que los hombres tienden a dirigir la ira y la agresión lejos de sí mismos. Los autores mezclan información de la sociedad estadounidense, lo que confunde y hace pensar que realizan una generalización sesgada. Por ejemplo, se propone que las mujeres se ven más afectadas que los hombres, sobre todo las madres y las esposas. En esta búsqueda del porqué de las emociones y sus recurrencias, los autores concluyen que son las sociedades las que han aprendido a gestionar el dolor para que no sea destructivo para las mismas. En esta época, debemos destacar el origen de la aproximación tanatológica, desde un punto de vista social y a la vez biológico, utilizada por Luis Vincent Thomas. Hace una recopilación biológica, pero sobre todo social, de los tipos de muerte y lo que significan para el moribundo (en distintas fases) y para sus parientes. Con esta investigación, pretende entender cómo afecta la muerte a la sociedad. El autor se adentra en la afectación biológica y cultural de la muerte y la transformación del cuerpo. Hace un intento de sistematización de la muerte cultural y clasifica los distintos tipos: la muerte psíquica (locura), la muerte social (alejamiento y marginación) y la muerte espiritual (simbólica). «Cabe preguntarse si hay muerte más horrible que la que consiste en privar a un pueblo de su cultura, sus raíces y sus valores, negándole tanto el derecho a preservar su identidad.» (Thomas, 1991:19)

En este caso, estas clasificaciones realizadas por Thomas poco nos sirven para la aproximación a las prácticas funerarias desde la arqueología; solo, en algunos casos específicos, podríamos llegar a plantear algunas de estas categorías en un nivel interpretativo. Thomas entiende que la muerte es una ley/hecho universal, natural y necesario, y que existen mecanismos como la sexualidad para sobrevivir a la muerte: la reproducción. El autor liga conceptos de la muerte actual y trae a la luz problemáticas que no habían sido nunca tratadas; como, por ejemplo, que la gente que cuida es la

misma que tiene que ayudar a morir y que, para esto último, no han recibido ninguna enseñanza. También realiza una aproximación psicológica, tratando el duelo desde esta perspectiva, entendiendo que el choque social no es causado por la muerte biológica, sino por la socialización de esta. En esta aproximación al estudio de la muerte, debe definir qué entiende por rito. Para el autor, son ritos todas las conductas corporales, más o menos estereotipadas, que se basan necesariamente en un conjunto complejo de símbolos y creencias. Desde una aproximación psicológica, los ritos funerarios manifiestan comportamientos variados que ayudan a superar la angustia de la muerte a los supervivientes (Ibíd: 115).

A finales de la década, hemos de destacar a Peter Metcalf y Richard Huntington (1979), quienes exponen que en la sociedad y sus representaciones colectivas gobiernan las respuestas individuales y no al revés. Los autores interpretan que, mediante el estudio de la muerte, es posible llegar a entender los elementos culturales y sociales fundamentales de la vida. La muerte y todos los ritos que ocurren a su alrededor reflejan valores sociales y, a la vez, ayudan a construirlos; es un instrumento de doble filo. En el libro, los autores hacen una selección consciente de autores e ideas, sin hacer un recopilatorio integral. En el primer bloque es donde se exponen posiciones sobre el funcionamiento y recurrencias de los comportamientos en los ritos funerarios y sus posibles causas. Aunque existan relaciones entre las emociones de miedo y dolor, concluyen que no hay una concepción universal; las categorías son demasiado ambiguas como para realizarla. En el segundo gran bloque se busca hacer entender la muerte como una transición. Se tienen en consideración los ritos de paso y el reajuste social que producen. Como los vivos deben continuar con la sociedad, los rituales alrededor de la muerte también reafirman valores sociales como la sexualidad o la fertilidad. Los capítulos finales no son nada resaltables para la arqueología, pues su temática se enmarca en la muerte de monarcas y líderes, y finalmente en la tradición de EE. UU.

Peter Metcalf también incide en la idea del coste social de los rituales mortuorios en el artículo de 1981. Parte de la premisa básica de que los rituales sencillos no suponen un problema para las sociedades, pero cuando son complejos y costosos tienen que analizarse desde la economía de la sociedad. Tiene un punto de vista antropológico (el poder, el significado...) sin tener en cuenta la materialidad de las prácticas más allá del dinero invertido (en este caso, en dólares malos) en los distintos funerales. Metcalf intenta investigar la dualidad que afecta los rituales de la muerte, la relación entre afectación ritual y económica, distinguiendo su importancia, relación y significado (Metcalf, 1981).

Un año después se publica el remarcable libro presentado por Maurice Bloch y Jonathan Parry (1982), un ejemplo clave a consultar para entender la sociología a finales del s. XX. El libro está formado por

un conjunto de ensayos que pasan por temas de fertilidad, sexualidad, poder, brujería, el bien y el mal, y la confrontación de la muerte por las sociedades.

Los autores interpretan los rituales funerarios como una forma de control social, entendiendo que tanto el análisis sociológico como el simbólico tienen que estar combinados. Su mayor preocupación es cómo los ritos funerarios transforman dramáticamente la vida en un flujo dialéctico de contradicciones. Bloch y Parry critican a Metcalf y Cunnington (1979) el hecho que en sus análisis no incluían las construcciones emocionales relacionadas con la biología individual y la colectividad social. Asimismo, plasman que hay otros modelos para estudiar la muerte como el de Morin (1970) y Thomas (1991), donde se critica el modelo occidental de análisis de la muerte, apuntando que ambas aproximaciones se basan en un análisis sociológico, simbólico y psicoanalítico.

Para entender los planteamientos y desarrollo de Maurice Bloch, debemos remontarnos a su artículo de 1971, donde expone sus estudios desarrollados en Merina (Madagascar). Su trabajo se centra en analizar la conceptualización de la muerte a partir de la estructura política y el simbolismo. Las sociedades estudiadas basaban su autoridad en un eterno orden natural o divinidad, que necesitaban para superar la imperceptibilidad e individualidad de la muerte. Entienden que siempre hay un doble aspecto en los funerales: por un lado, la polución y dolor que tienen que ser eliminados; y por el otro una continuidad reafirmada, donde la autoridad se legitimaba vencedora y victoriosa delante la muerte. Los dos conceptos desarrollados, aunque interesantes, son poco útiles para la arqueología. Otra vez más, Bloch (1971) plasma, con una considerable importancia, que los ritos funerarios sirven para organizar la sociedad de los vivos. A la vez, se da cuenta de la dificultad para conseguir información referente a la gestión de la muerte en las sociedades. En las dos páginas que constituyen el último capítulo, el mismo Bloch afirma que se limitó a un solo aspecto, el sociológico, y que por lo tanto, en este caso, su estudio es incompleto para la arqueología —aunque altamente recomendable para cualquier estudio antropológico de la muerte—.

Podemos apuntar que el antropólogo Maurice Bloch entiende que la complejidad ritual de ciertas sociedades está estrechamente relacionada con la jerarquización de rangos individuales o colectivos. Una jerarquización que se ha producido a lo largo del desarrollo histórico. Desde un punto de vista posmoderno, afirma que la expresión material de los rituales funerarios (en las tumbas y sus contenidos) puede tener poca relación, en un momento determinado, con el rol económico y/o político que unos individuos o grupos puedan tener en la sociedad real (Bloch y Parry, 1982). Una visión que contrasta con autores de una corriente más funcionalista como es el caso de John Middleton (1982). Su posición señala que una de las relaciones relevantes que pueden ocurrir al tratar con la muerte es la gestión del tiempo y la legitimación del orden social. Este mantenimiento puede ocurrir a nivel de pequeñas diferencias sociales (edad, linaje) o, también, entre hombres y mujeres.

No podemos pasar por alto la investigación desarrollada en otros países de habla no inglesa, y cabe destacar la publicación de G. Gnoli y J. P. Vernant (1982). En este caso, los autores italo-franceses publican una recopilación de las ideologías funerarias en las antiguas sociedades complejas: Grecia antigua, edad del Hierro y Oriente. Su concepción de las prácticas funerarias es importante, ya que entienden que es esencial centrar la investigación en los vínculos entre la comunidad de los vivos y la de los muertos, sus interrelaciones y el lugar ocupado por la muerte en la memoria y la imaginación de la comunidad. Estos autores van más allá de la simple organización y descripción e intentan encontrar el significado de los rituales, las reglas de la comunidad para afirmarse como ella misma. Entienden las prácticas funerarias como un constructo dotado de sentido que necesita de una investigación colectiva, comparativa e interdisciplinaria en el campo de las ciencias humanas, para ser comprendida en su totalidad; aunque la intención es buena, el conjunto de aproximaciones y principalmente la arqueología, no se ve completamente ligada y con una función específica en el estudio de la muerte (Chapman, 1983; Gnoli y Vernant, 1982).

Bruno d'Agostino realizó una contribución fundamental en la *Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile* y, por ello, vale la pena abrir el debate a la interpretación de datos de contextos funerarios en Italia (D'Agostino, 1985). Coincidió, como muchos otros autores, en que las prácticas funerarias representan un observatorio privilegiado para construir la imagen social del fallecido, siempre con relación a lo que la comunidad transmitió. Y, aunque viera posible una relación entre las prácticas funerarias y la estructura social que las concibió originalmente, creía que no era posible reconocerla del todo. Sin automatizar interpretaciones se puede llegar a descodificar la correlación entre el mundo de los vivos y el de los muertos (Carmelo-Rosato, 2015). Siguiendo las ideas posmodernas de principios de los 80, D'Agostino concibe los objetos e imágenes funerarios como símbolos a descifrar e interpretar. Al ser un campo predominado por el componente ideológico, no se puede llevar a cabo una correlación directa con la estructura social y se debe enfatizar el papel histórico y contextual de cada sociedad (Lull, 1989 cit D'Agostini y B-Schnapp, 1982).

Hacia finales de siglo, en una deriva posmoderna, se produce una mezcla temporal al hablar de la muerte. Distintos trabajos mezclan experiencias personales, datos actuales y teorías fundamentadas y desarrolladas a partir de sociedades etnohistóricas. Este es el caso de L. Prior (1989), en *The social Organization of Death*, y también de J. Hockey (1990). Esta última autora escribe *Experiences of death*, donde, desde un punto de vista totalmente antropológico, realiza una mezcla entre experiencias propias, en forma de narración "telling a story", y casos concretos como ejemplos argumentativos e intentos para llegar a conocer el funcionamiento de la muerte en la sociedad. Cabe destacar que no elimina el interés transcultural, aunque con una visión transtemporal, mezclando distintas épocas, religiones y contextos, buscando los sentimientos y los procesos de aprendizaje de la muerte. Este es

el caso de Irish et al. (1993) *Ethnic variations in Dying death and Grief*, un estudio transcultural a través de las religiones y zonas del planeta más relevantes. En cada una se tratan los siguientes temas: el duelo, la filosofía y teología, la educación sobre la muerte, acciones rituales y emociones —antes, durante y después de la muerte—, y las aculturaciones sufridas por contactos.

Como hemos podido ver a lo largo del repaso de las aproximaciones que realizó la antropología a las prácticas funerarias y su estudio, existe poco consenso a la hora de realizarse preguntas fructíferas. Los datos recogidos por los distintos antropólogos y antropólogas no facilitan su comparación; además, la falta de organización cronológica, en muchos casos, mezclando trabajos de distintos periodos, hace difícil su lectura en clave histórica para entender las transformaciones y los cambios (Palgi y Abramovitch, 1984:386). También es cierto que, durante mucho tiempo, se ha mantenido que la muerte no fue un tema central para la antropología, a causa de la intromisión que suponía a la vida de las personas en tiempos de angustia y dolor (Rosenblatt et al., 1976).

De manera general, nos encontramos distintos temas alrededor de la muerte que han interesado a la antropología. Entre ellos se encuentran los sentimientos y la búsqueda de recurrencias transculturales o universalidades alrededor de la muerte.

En cuanto a los sentimientos, ha existido una focalización en el dolor (la afectación emocional), interpretado como un estrechamiento de la cohesión social; no son muchos los que se plantean que forman parte de una construcción social. No tiene por qué haber afectación si se ha establecido que así será, pero también encontramos casos donde, contrariamente, existen muestras altamente teatralizadas para expresar el dolor. El problema principal es el planteamiento y la búsqueda del duelo y su estudio. Debemos preguntarnos si alguno de los procesos de duelo puede ser encontrado arqueológicamente.

Otro de los grandes temas son las recurrencias universales alrededor de las prácticas funerarias. Aunque en bastantes estudios se afirme que se busca la universalidad, podemos decir que en realidad construyen los estudios a través de falacias geográficas y temporales. Además de que solo lo hacen con algunas sociedades (aisladas de su contexto histórico y cultural), se olvidan de que la historia transcurrida en los últimos siglos no puede entenderse como una recurrencia universal de la Humanidad. ¿Qué es morir para la antropología y la sociología y qué implica en la Humanidad? Son preguntas que, a nivel general trans-cronológico y multi-espacial, parece que nunca serán contestadas. Está claro que, a partir de distintos puntos de vista y reflexiones, es imposible llegar nunca a un acuerdo. Por el contrario, sí es posible concretar los ámbitos de estudio y definirlos, cosa que muy pocas veces se hace.

Podemos apuntar que el principal problema que aparece, cuando se quieren utilizar los estudios antropológicos en el ámbito arqueológico, puede derivar de la selección y recogida de datos. Sin embargo, el principal contratiempo viene dado por las interpretaciones y explicaciones de los que van acompañados. A grandes rasgos, se puede decir que la antropología se fija en todo menos en la materialidad. La mayor parte de sus estudios fueron considerados poco útiles para la arqueología. De aquí que el procesualismo decidiese actuar por su cuenta, relejendo antiguos datos etnográficos y recopilando la información que creyó útil para analizar la materialización de las relaciones sociales. Pese a las críticas que puede sufrir la antropología cuando tratamos con la muerte, en arqueología ha existido y existe un olvido de lo que pasa y pasó con los vivos (cómo se comportaron, pero sobre todo cómo se organizaron). El hecho de tener en cuenta que hubo postulados, argumentaciones y recurrencias en la sociología y antropología es fundamental para no quedar con una investigación arqueológica limitada, que solo ve objetos y estratos. Nos enfrentamos a un mundo de sociedades que se mueven entre “lo estático” y “el movimiento” (una dicotomía entre la arqueología y la antropología ya analizada por Binford en *Archaeology as Anthropology*). En su artículo, Binford argumentaba que la arqueología debía aceptar la responsabilidad de trabajar y promocionar los objetivos que tenía la antropología. Después de todo, los y las arqueólogos manejamos una cantidad ingente de materiales y cronologías, los cuales deben ser utilizados para analizar la evolución cultural y los cambios sociales. La variabilidad de sociedades de las que dispone la arqueología es mucho mayor que los datos etnográficos recopilados por la antropología, que se limita a los pequeños sistemas culturales existentes (Binford, 1962).

Unfortunately, our ethnologist colleagues tend to concern themselves with aspects of culture not directly manifested in archaeological remains, so that the archaeologist is obliged to invade their realm to secure the data he needs. (Campbell 1968: 18).

Como muy bien apuntaba Campbell, forma parte del papel de la arqueología el tener que mirar las sociedades desde una óptica material, una perspectiva que mayoritariamente no ha estado presente en los estudios antropológicos. Esta voluntad de que la arqueología cambiase —mirando a la antropología para intentar llegar a entender los procesos sociales— fue lo que incitó la arqueología procesual.

La arqueología y su confrontación con la muerte

El pensamiento evolucionista, tratado a principios del apartado, no se detuvo con el cambio al siglo XX, sino que continuó hasta llegar a autores como Childe (1945) y Stuart Piggott (1962), para los que las prácticas funerarias eran consideradas como el mejor indicador para definir las culturas, pues eran los rituales más conservadores de los pueblos y, como tales, útiles para el estudio cultural.

A pesar de sus grandes similitudes, es cierto que no todos los autores son iguales en sus posicionamientos teóricos. El caso de Alfred Kroeber (1927) es paradigmático de esta divergencia. Kroeber descarta que las prácticas funerarias tuviesen que mantener una correlación estable con los distintos aspectos materiales definidores de la cultura.

El autor hace una selección de culturas distinguiendo diferentes ritos como: la cremación, la depositación al aire libre o plataforma, el abandono en las aguas y la momificación. Tras realizar un cuidadoso análisis, se percató de que los límites definidos o subáreas culturales se alejaban de los de las prácticas mortuorias. No había concordancia con la distribución de otras costumbres relacionadas con la muerte como los tabús del nombre, las restricciones de luto o la restricción de la propiedad. Vio que las distribuciones no se correlacionaban con los elementos “nativos”. A partir de estas observaciones, desarrolla la hipótesis que los rituales mortuorios (junto con su duración y apego social) vienen condicionados, en gran medida, por las emociones; eran elementos que habían tenido su propia historia, que fluctúan más que los demás elementos culturales (Kroeber, 1927; Binford 1971).

Standing apart, therefore, both from the basic type of activities which mostly regulate themselves unconsciously, and from those which largely involve relations of persons and therefore become socially conscious and systematized, disposal of the dead falls rather into a class with fashions, than with either customs or folkways on the one hand, or institutions on the other. It does not readily enter intrinsically into the inevitable integrations of the bases of life nor into attempts at wider systems. In their relative isolation or detachment from the remainder of culture, their rather high degree of entry into consciousness, and their tendency to strong emotional toning, social practices of disposing of the dead are of a kind with fashions of dress, luxury, and etiquette. (Kroeber 1927:314)

Está claro que la aproximación crítica de la época no se encuentra entre los estándares actuales y no tuvo en cuenta ni los más que posibles sesgos causados por los etnógrafos (Vila-Mitjà, 2006b; Wobst, 1978). Tampoco consideró que no es posible definir culturas estáticas en un registro cambiante. Si a unas sociedades cambiantes se las fosilizan y transforman en estáticas, es normal que, cuando se busquen recurrencias, salga una alta variabilidad que haga que el investigador tome una posición particularista y puede que hasta escéptica. Esta posición irracionalista será compartida treinta años después por Peter J. Ucko (1969) y L. Piggott (1973). Ambos consideraban el mundo funerario en el dominio intangible de las creencias religiosas. Los autores siguieron la teorización de Hawkes (1954) donde expuso que existía una escalera de inferencia cuyo último punto –donde se encuentran el ritual, creencias u ontología– era inaccesible.

El hecho de adoptar posiciones de escepticismo lleva a una contradicción interna a algunos de los autores enmarcados dentro del sistema histórico-cultural. Si entendían, como Kroeber, que la conexión entre la materialidad arqueológica y la cultura era especulativa e imposible de relacionar los objetos con las ideas, esto llevaba a que las culturas no podían ser definidas arqueológicamente. Como

consecuencia, los arqueólogos o arqueólogas se convertirían en unos compiladores de objetos, a partir de criterios subjetivos, ajenos a las sociedades estudiadas y a ellos mismos.

Los conceptos difusionistas también toman un punto central del histórico-culturalismo. En lo que respecta a las prácticas mortuorias, hicieron un gran número de deducciones basándose en la distribución de los ajuares asociados a las sepulturas. Gordon Childe y sus estudios sobre el megalitismo son un ejemplo claro (Childe, 1958) (Original, 1925). En estos se identifica, binariamente, un elemento constructivo (megalitismo) con una sociedad, y cualquier similitud se remete a una aportación de una práctica mortuoria exógena y exótica procedente de Oriente (Childe, 1958a:84)(Original, 1936).

En el caso de Childe, buscaba una normativa general en el tratamiento de la muerte a partir de los enunciados básicos del marxismo y del evolucionismo difusionista presentes en toda su obra (Lull y Picazo, 1989). Las prácticas funerarias eran una parte integral del marco cultural definitorio en la obra de Childe. Las diferencias y similitudes entre culturas —en términos de inhumación y cremación, individuales o colectivas, y las formas y medidas de las tumbas— se interpretaban como parte del movimiento de poblaciones (Chapman y Randsborg, 1981:4). El autor también desarrolló la extendida hipótesis de que un cambio en las prácticas mortuorias se correspondía a un cambio en la base de la subsistencia (p. ej. de la explotación de recursos silvestres a la domesticación) (Childe, 1945).

Los tipos (incluyendo los rituales mortuorios) tenían que ser socialmente aprobados y comunes a los miembros de una sociedad particular en un tiempo concreto. La tradición de la comunidad impondría a todos los miembros un patrón de comportamiento. Este factor social normativo resultaría en la producción de tipos estándar de objetos, los cuales podrían ser identificados por la arqueología, tanto si son artefactos, ritos funerarios o restos de comidas; entendiendo que, si se encontraban asociados, tendrían que ser contemporáneos y usados en un mismo momento (Chapman y Randsborg, 1981 cit Childe, 1956).

Si nos trasladamos un momento al contexto social donde trabajaban los arqueólogos, podemos ver que, aunque la investigación se basase en tipologías de objetos, esto no era atractivo para la sociedad de la época que, como la nuestra, no quedaba satisfecha. Hicieron falta distintos puntos de unión para dotar de contenido e interpretación a un mundo de objetos. Es, en este momento, donde encontramos los inicios del uso de las analogías directas. Los primeros arqueólogos necesitaban basarse en el sentido común de la época, el saber colectivo. Los mitos arrastrados desde Roma, Grecia y la Edad Media dotaban de atractivo a sus interpretaciones —como el caso de la conexión de la tumba de la Edad de Bronce con el tesoro de Atreo o la Tumba de Agamenón, donde el público conectó rápidamente con la información arqueológica—. Lo grave no es que este modo de operar ocurriese hace ya más de medio siglo, sino que, aún hoy, encontramos casos donde ocurren estos enlaces

míticos de dudosa veracidad en los medios de comunicación. Por poner un caso breve: el caso del supuesto hallazgo detrás de la tumba de Tutankamón por parte de Nicholas Reeves, quien asegura que se trataría del sepulcro de la legendaria reina Nefertiti (Reeves, 2015). Fue un boom mediático que, finalmente, terminó en nada (siendo desmentida, incluso, la presencia de una cámara anexa en el año 2018)¹⁰. Sin embargo, el público se vio varias semanas bombardeado con esta información, para nada beneficiosa para la investigación arqueológica, que se convierte, con esta práctica, en un circo mediático.

Ya, en la época, existían críticas a esta posición. Es el caso de Goody, que expone que las posiciones difusionistas siempre acarrearán distintas asunciones no especificadas en el relato. Los objetos quedan asociados a instituciones y a las primeras personas que se identifican con ellos, haciendo así casi inevitable que se hable de migraciones (Goody, 1959). Nunca se pensó que podría tratarse de desarrollos endógenos, como propondrán otros y otras autoras contemporáneos y posteriores desde posiciones culturales, desde la arqueozoología (respecto a la domesticación) o también genéticas (p. ej. Navarrete, 2017).

Hacia la década de los sesenta surgieron las primeras aproximaciones arqueológicas a la estratificación social, identificando jefaturas o aristocracias. Estos estudios se basaron en la riqueza de algunas tumbas (Clark y Piggott, 1965; Gimbutas, 1965). Los túmulos de la cultura de Wessex sirvieron a Childe para justificar estas diferencias sociales (Childe, 1958b).

La Nueva Arqueología

La siguiente corriente de ideas que llegó, en relación con la muerte, vino dada por la arqueología procesual. Será llamada "*Mortuary Practices*"¹¹ (desde Binford, 1971; Saxe, 1970, 1971) y englobada dentro de los "*Mortuary Studies*" (desde Braun, 1981). Este renovado interés en las evidencias funerarias va más allá que sus predecesores y ya no se buscará una especulación de las creencias y religiones primitivas, sino que estos estudios serán la base para explicar los sistemas sociales extintos (O'Shea, 1984).

Este conjunto de académicas/os anglosajones protagoniza una renovación, en los años sesenta y setenta, en oposición a las descripciones normativizadas y simplistas histórico-culturales. El concepto "Nueva Arqueología" es el utilizado comúnmente para referirse a esta aproximación, aunque es promocionado y criticado en igual modo por multitud de investigadores/as:

¹⁰ (<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-44026087> [19/11/2019])

¹¹ "*Mortuary practices*" es traducido como "Prácticas mortuorias" para su utilización en referencia a las aproximaciones procesuales a la muerte; se distingue de la utilización en la tesis de prácticas funerarias.

Ante la ausencia de progresos hacia una teoría útil, no existe una nueva arqueología, sino, cuando mucho, sólo una arqueología antitradicional. Aunque yo también espero con anticipación una “nueva arqueología”, lo que ha sido presentado hasta ahora bajo ese término es una anarquía de incertidumbre, optimismo, y de productos de una calidad extremadamente variable. (Gándara, 1980:7 cit. Binford, 1977).

Otro de los términos utilizados es el de “Arqueología Procesual”, establecido por Flannery desde 1977, criticado por un menor número de autores que hubieran preferido llamarla “Arqueología Explícitamente Científica” (Gándara, 1980).

La teoría arqueológica desarrollada recoge las fórmulas producidas desde la sociología por autores como Emile Durkheim o Robert Hertz. Se puso énfasis en el comportamiento y el desarrollo social y cultural de los seres humanos. Se produjo un cambio de ángulo y se pasó a utilizar las sociedades vivas y a correlacionarlas con la materialidad depositada a través de lo que se denominó la “teoría de alcance medio”. Uno de los precursores fue Lewis Binford (1962) que con la ayuda de Sally Binford desarrollaron los primeros postulados (S.R. Binford y Binford 1968). En cierto modo, parece aceptable que la arqueología de la muerte naciera en el ámbito norteamericano (en el cual confluyeron los estudios antropológicos y etnológicos), donde, con una base empírica, se pudieron plantear nuevas problemáticas metodológicas para la arqueología (Lull y Picazo, 1989).

En la aproximación arqueológica procesual, todas las partes de la sociedad conformadas en “sistemas” funcionan para la misma (Clarke, 1984). Los sistemas se basan en relaciones que pueden ser medibles. En un entendimiento procesual, los rituales (incluyendo los de la muerte) no son independientes a la organización social, sino que, como en la sociología clásica de Durkheim, simbolizan aspectos básicos para la sociedad, reforzándolos en distintos momentos. Para el procesualismo, las prácticas sociales del pasado pueden dilucidarse empleando una teoría y métodos adecuados (R. Chapman, 1987). Se entiende que las entidades y procesos pueden ser explicados según su función, teniendo en cuenta su contexto.

A partir de estos renovados planteamientos para la arqueología, aparecen las teorías de “Rango Medio” y una búsqueda de la observación objetiva de la muerte, y surge la “Arqueología de la Muerte” (R. Chapman, 1987).

La teoría de la Arqueología de la Muerte jugó un papel fundamental en esta aproximación procesual: se amplían los puntos de vista y aspira a conocer los motivos objetivos del cambio.

Tanto el ritual funerario como la variabilidad de las prácticas mortuorias serán entendidas como un “sistema” de comunicación sociopolítico encargado de reforzar o afirmar el sistema social. A la vez, la variabilidad de las prácticas mortuorias se entiende en relación con la variedad de las formas de organización de los sistemas sociales, no como un simple comportamiento normativizado (Binford, 1971). En la arqueología procesual, el estudio de las prácticas mortuorias forma parte de la Teoría de Rango Medio, la búsqueda de relaciones entre los elementos estáticos del registro arqueológico y los

comportamientos y dinámicas de las personas que crearon el registro. Tanto en las prácticas mortuorias como en los demás componentes de las teorías de rango medio si se podía demostrar que las relaciones particulares ocurrían en una multitud de casos observados, estas podrían servir para realizar inferencias en las sociedades pasadas (Pearson, 2000:27).

Es en este momento cuando el concepto de contextualización histórica toma sentido y las prácticas mortuorias se incluyen en el seno del mantenimiento o reafirmación de los sistemas. Como decíamos, los investigadores e investigadoras procesuales adaptan las teorías sociológicas y focalizan su atención, principalmente, en la correlación social de la posición en vida y el tratamiento en la muerte, reformulando a las primeras ideas de Hertz (1907), Gennep (1909) y posteriormente Lubbock (1913) y su concepción de la existente relación entre la vida de la persona y el tiempo gastado en los ritos fúnebres o construcciones. Las prácticas mortuorias ponen énfasis en la materialidad y muestran un gran abanico de sistemas políticos y estructuras sociales (Rothschild, 1979; Tainter, 1978).

El estudio de la muerte se traslada y une al contexto social, al cual se accede en gran parte por la utilización de analogías etnográficas, utilizadas para la interpretación de las prácticas mortuorias (Binford, 1971). A la vez, con la irrupción de las computadoras en la sociedad occidental se abren nuevas posibilidades que son aprovechadas poniendo en marcha gran variedad de análisis cuantitativos (Chapman, 2004).

A continuación se realiza un resumen de los autores más influyentes (en su período y en la posteridad) de la arqueología de la muerte.

Los inicios de la Arqueología de la Muerte

Debemos empezar por una crítica acérrima al uso deliberado de la etnografía realizada por Ucko (Ucko, 1969) en el artículo *Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains*. En este, el autor se dedica a devaluar, sistemáticamente, las premisas propuestas por otros autores más racionalistas de la época, siguiendo las ideas de Kroeber (1927). El autor entiende que los paralelos etnográficos son casi obligados para añadir variabilidad de interpretación arqueológica y para un enfoque arqueológico. Pero, aparte de esto, el uso práctico real quedaría reducido a un uso para estimular la imaginación (Ucko, 1969:276) con el fin de “ampliar los horizontes al investigador” (Ucko, 1969:262). Entiende que, desde una posición indeterminista, cuando la gama de actividades etnográficas es considerada, el resultado es una multiplicidad de explicaciones posibles de un determinado conjunto de datos arqueológicos.

El ajuar y sus interpretaciones son un claro ejemplo de la posición teórica de Peter Ucko. Critica que la existencia de ajuar no puede ser tomada como una creencia en el más allá y no encontrar ajuar como una no-creencia, ilustrando el problema con distintos ejemplos etnográficos (Ucko, 1969:264-

266). Critica, a la vez, las interpretaciones arqueológicas del ajuar como un fenómeno diacrónico general y como evidencia para distinguir a los miembros ricos de los pobres de una sociedad. En su argumentación sigue a S. Piggott «*where offerings were placed in the tomb, these will in no sense represent a random sample*» (Ucko, 1969 cit Piggott, 1969:558). Las ofrendas de las tumbas habrían sido seleccionadas socialmente, con criterios desconocidos actualmente. Para Ucko se desprende que la riqueza o la pobreza de las ofrendas no podrán, en ningún sentido, recoger las condiciones materiales reales de una sociedad o de riqueza del difunto. Esto es a causa de que las ofrendas podían estar sujetas al ritual o las normas funerarias que no van explícitamente ligadas a la vida social. En el artículo, Ucko también suscribe a Childe y la imposibilidad de hacer evaluaciones relativas de la riqueza y la pobreza sin tener material comparativo.

Exponiendo este conjunto de postulados, Ucko se enfrenta a las aproximaciones sociológicas y directamente a Goody (1959), el cual afirma que normalmente las formas de sepultura se correlacionan con el estatus del fallecido.

En definitiva, el autor certifica que cualquier asunción de que las prácticas mortuorias implican un más allá, una riqueza o pobreza de los bienes, o que el tamaño implica un estatus, puede ser negada etnográficamente y, por lo tanto, históricamente también. Para el autor, la relación entre la esfera de los muertos y el mundo de los vivos es metafórica (Lull y Picazo, 1989). Podemos decir que Ucko era un particularista paradójico que utilizaba algunos casos etnográficos para enfrentarse a recurrencias asimismo etnográficas. Para el autor, otros ejemplos etnográficos eran suficientes para desacreditar los argumentos de otros investigadores. Bartel (1982) critica que, pese a las múltiples críticas, Ucko no genera hipótesis para intentar explicar la diversidad o inestabilidad de la práctica mortuoria a nivel mundial.

Bryony Orme seguirá la estela de Ucko, indicando más peligros para la arqueología a ser tomados en consideración en el estudio de las prácticas mortuorias del pasado (Orme, 1981).

Siempre se piensa que “los autores” intelectuales de la Arqueología de la Muerte en el procesualismo son Lewis Binford y Arthur Saxe, dejando borrada de la historia a Sally Binford (1968), que trabajó las prácticas mortuorias años antes que Lewis.

Este caso de Sally Binford es relevante, pues toca de lleno el trabajo que fue la base para gran parte de la arqueología moderna y sirve de ejemplo del micro-machismo académico en Arqueología; vale la pena tenerlo en consideración, resaltando la importancia (igual o mayor que la de su marido) de su participación en la fundación del movimiento procesual (Kehoe, 2011). Leyendo sus propias palabras, surgen problemáticas contextuales de la investigación arqueológica que normalmente no son planteadas, aunque sean igualmente relevantes para la historia de la investigación. Muchas veces, esas problemáticas obviadas son consecuencia del alejamiento de las mujeres de la academia, la

popularidad y el reconocimiento o, más habitualmente, de la negación y menosprecio al que son sometidas (Pope, 2011).

He was an extremely brilliant guy, but couldn't write a sentence that made sense - that had a subject and a predicate. His writing was unspeakable. My job in the marriage became to translate what Lew wrote into English... (Clinger y Morgan, 2005)¹²

Centrándonos en la aportación individual de Sally a las prácticas mortuorias, ella realizó una aproximación cuantitativa a los conjuntos mortuorios del Paleolítico Medio y Superior. Para esto, tuvo en cuenta la variabilidad geográfica y cultural. Estudió el tratamiento diferencial de los muertos según la edad y el sexo, y con la premisa que las diferencias en el ritual mortuorio simbolizan distinciones en la vida. Para su labor, excluyó todos aquellos depósitos que pudiesen ser interpretados como “naturales”, es decir, causados sin la acción antrópica. Para el estudio, tuvo en consideración distintas variables del yacimiento (cantidad de espacio disponible, grado de complejidad de la historia cultural, naturaleza del sitio —si es un refugio rocoso, una cueva o un sitio abierto—, ubicación geográfica, orientación del sitio) y de las depositaciones (posición del cuerpo, orientación del cuerpo, relación de enterramientos o partes del cuerpo con los parámetros del sitio, ajuar, edad y sexo de los individuos, restos culturales asociados). A grandes rasgos, sus resultados fueron que en el musteriense del Próximo Oriente había una mayor complejidad que en Europa. Los resultados salieron proporcionales en hombres y mujeres, pero había una mayor distinción entre los tratamientos de adultos y niños en Próximo Oriente. Con relación a las diferencias entre periodos, se ve que existe una variabilidad mucho mayor en la posición corporal del Paleolítico Superior que en enterramientos musterienses. Esto se refleja en la cantidad y complejidad del ajuar. La autora lo justifica con la aparición de la forma humana moderna, que estableció una nueva forma de organización social donde había más cohesión de grupo y diferenciación de estatus (Binford, 1968).

A modo de crítica, se puede afirmar que los datos tratados fueron muy escasos, a causa del pobre registro de la época, y muchas de las afirmaciones ya han quedado obsoletas. Aun así, sentó las bases de objetividad en el tratamiento de los datos para distintos estudios posteriores sobre prácticas funerarias. Bartel (1982) critica a Sally Binford a causa de la relación entre ubicación del entierro y grado de cohesión del grupo, diciendo que cae en una falsa analogía al comparar el comportamiento y asimilarlo a las sociedades del Paleolítico Medio basándose en las modernas. Otros autores como Harrold (1980) afirmaron que podía observarse una diferenciación entre hombres y mujeres, donde ellos eran enterrados con una mayor variedad de ajuar que las mujeres. Aunque el estudio de Harrold comete los mismos errores que Sally Binford (Bartel, 1982).

¹² [2/11/2020 http://susiebright.blogs.com/susie_brights_journal_/2008/05/sally-binford-n.html]

Después de Sally Binford debemos ir hasta Lewis Binford y su conocida concepción de la muerte. En su marco teórico general, Binford buscaba una arqueología capaz de identificar reglas transculturales humanas (Binford, 1965). No difiere de la aproximación que hace en su artículo *Mortuary practices: their study and their potential* (1971), donde encontramos uno de los ejemplos paradigmáticos de la aproximación teórica procesual a la muerte.

El autor se pregunta si es posible defender una correspondencia entre la variabilidad funeraria y la complejidad social. Para intentar resolver esta cuestión, Binford realiza una selección de 40 sociedades etnográficas no estatales del *Human Relations Area Files* (HRAF)¹³. Al contrario que autores anteriores como Ucko (1969), no utiliza casos concretos para reforzar sus hipótesis, sino que usa variables. En este universo de datos controlados, realizó una selección de variables del conjunto y consiguió crear una objetivación de la muestra. Tanto Binford como Brown (1971) son los primeros procesuales en trabajar con variables para solucionar una problemática. La publicación basada en los artículos del simposio de la *American Anthropological Association* de 1966 incluye el artículo de Binford y supone el inicio conjunto de la Arqueología de la Muerte; considerando, a la vez, el estudio de las prácticas mortuorias en un contexto social (infiriéndolas a través de los datos arqueológicos) con la ayuda de las analogías etnográficas y un análisis cuantitativo de los datos biológicos y culturales (Chapman, 2003).

Binford extrae dos proposiciones principales de su trabajo. La primera consiste en afirmar que existe un alto grado de isomorfismo entre la complejidad de la estructura del estatus y el ritual funerario. Es decir, que la complejidad en la estrategia de subsistencia del grupo va ligada con el nivel de complejidad funerario: «*suggestion that individual mortuary rituals are a function of the composition and size of the social aggregate recognizing status responsibilities to the deceased*» (Brown, 1971:21). La segunda, como ya habían formulado autores como Hertz y Van Gennep, es el hecho que un ritual funerario afectara, en mayor o menor medida, la conducta de los miembros de la sociedad según el rango o estatus de la persona difunta. En el caso de Binford, esta proposición la establece a partir de las variables de tratamiento diferenciales de: 1) tratamiento del cadáver (preparación, prácticas de depositación); 2) preparación del contexto (construcción de la sepultura); y 3) composición de las

¹³ El proyecto *Human Relations Area Files* nació el año 1935 en la universidad de Yale. La motivación principal para su desarrollo fue el estudio transcultural de las generalizaciones sobre el comportamiento humano. Para este propósito se creó un depósito de información relacional con la extensa variedad etnográfica de 400 sociedades (Ford, 1979). Actualmente, la información se encuentra almacenada en la aplicación online en la librería Digital de Michigan (eHRAF), donde encontramos la base de datos etnográfica (*eHRAF World Cultures*) y una nueva, arqueológica (*eHRAF Archaeology database*) (Embler, 2000).

ofrendas al cadáver (Binford, 1971). Después de la proposición de Binford, es en los casos de Saxe (1970) y Brown (1971) en que la teoría de rango medio se ve más marcada (O'Shea, 1984).

A partir de la extracción y un análisis metódico de variables, consigue responder a su pregunta inicial. Binford afirma que la generalización de la forma y estructura que caracterizan las prácticas funerarias están condicionadas por la forma y complejidad organizativa de la misma sociedad (Binford, 1971:23). No obstante, como muchos autores anteriores, se basa en la etnografía olvidando la incidencia arqueológica que causarían y su representación material. Pese a esto, las proposiciones extraídas de su análisis serán utilizadas recurrentemente en multitud de publicaciones arqueológicas que buscaban el rango social y medir la desigualdad en el pasado (Buikstra, 1981; Tainter, 1975). Siempre sin olvidar que la tesis de otro autor, Saxe, salió a la par que el artículo de Binford.

Assuming an individuals treatment at death is a reflection of the position occupied in a status system in life, and that the differences between individual interments reflect the type of status system participated (Eg. In egalitarian vs. ranked) , the outlines of extinct status systems should be ascertainable.(Saxe, 1971:39).

Arthur Alan Saxe (1970), en su tesis con el título *Social dimensions of mortuary practices*, mediante el análisis de tres sociedades etnográficas (los Ashanti de África Occidental, los Kapauku de Nueva Guinea y los Bontoc Igorot de las Filipinas), propuso distintas hipótesis que serían muy relevantes. Para empezar, que las sociedades más complejas tienen más dimensiones (como el rango o la posición social) que sobrepasan los principios igualitarios de edad, sexo y logros personales. Además, los estratos sociales más bajos se caracterizarán por tener menos elementos materiales que los demás. Saxe encuentra que es recurrente también en las mal-llamadas sociedades igualitarias, aunque con poca evidencia, mientras que, en las estratificadas, la misma dinámica funciona en el interior de cada clase. Cuanto más estatus tenga una persona, más posibilidades habrá que su identidad quede marcada en la muerte. Cuanto mayor fuese el grado de correlación (similitud-estandarizada) entre los objetos funerarios, más compleja sería la sociedad, y cuanto menos relación, más igualitaria. Saxe nunca llegó a probar este planteamiento. Por otro lado, cuanto más simple fuese la sociedad, mayor relación existirá entre los símbolos de esta; además, también existirá una menor desviación entre los tratamientos, otra hipótesis que no llegó a probar (Pearson, 2000:29). En el mismo año salió publicada la investigación de Brown, realizada a partir del cementerio indígena de Spiro en Oklahoma. Es relevante puesto que el autor utiliza el contexto arqueológico, planteándose los cambios cronológicos, pero también los efectos post-depositacionales (Brown, 1971).

El próximo autor al que nos vamos a referir es Tainter (Tainter, 1973, 1975, 1978), creador de métodos y teoría para analizar el rango social a partir del rango relativo de las personas muertas.

Se tiene que destacar el primer artículo de Tainter, donde expone su perspectiva en cuanto a la arqueología y las expectativas que depositaba en ella mediante el estudio de las prácticas mortuorias.

En *The Social Correlates of Mortuary Patterning at Kaloko* (1973), expone que el nuevo foco de interés en la organización social supondría una mejora sustancial en la capacidad de la arqueología para comprender las relaciones entre patrón social, cambio social y variables como la demografía de la población o las técnicas de subsistencia; entendiendo la arqueología como una ciencia cuyo objetivo es encontrar sentido a un aparente caos, y viendo en las prácticas mortuorias una oportunidad de conocimiento (Tainter, 1978:108).

En este estudio Tainter analiza un cementerio del área de Kaloko en Hawái. Su trabajo es innovador, pues toma en consideración el contexto histórico y la realidad arqueológica susceptible de poder ser encontrada. En su cuantificación utiliza el “*Stratified random sample*”, un modelo de estratificación en grupos a partir de características similares. Para Tainter, el propósito de clasificar los datos era aislar clústeres de los entierros, los cuales pudiesen ser interpretados como socialmente distintivos (Tainter, 1978). El autor, mediante el estudio de las prácticas funerarias, buscaba las características de la organización social, que entendía como el patrón del rango social y los elementos estructurales de la comunidad (Tainter, 1973:4). Basándose en lo que otros autores (como M. Shalins) habían afirmado que ocurría etnohistóricamente en el área de estudio, Tainter buscó su contrastación en la arqueología.

Así pues, Tainter sigue la proposición de Binford que dice que la posición relativa del rango social del difunto vendría dada por el número de personas con deberes o reconocimiento del estatus respecto a él en el momento de la muerte. Siguiendo a Binford y Buikstra (1976), relaciona el grado de energía gastada en el acto mortuario con la actuación social y la disrupción del grupo. Entonces, un mayor grado de compromiso corporativo implicaría una mayor alteración de las actividades cotidianas y un mayor gasto de energía en el ritual funerario de la persona.

Tainter sintetiza sus fórmulas de la siguiente manera:

Higher social rank--larger array of status relationships--larger amount of corporate involvement and greater degree of activity disruption (that is, greater amount of energy expenditure) in the mortuary ritual--larger and/or more elaborate burial facility. (Tainter, 1973:6)

Lower social rank--smaller array of status relationships--less corporate involvement and activity disruption (that is, less energy expenditure) in the mortuary ritual--smaller and/or less elaborate interment facility. (idem)

El análisis termina favorable a las hipótesis de Tainter, indicando que existía una correlación entre la mayor energía gastada en la construcción de plataformas y el estamento social superior depositado en ellas, frente las depositaciones en cuevas o grietas con personas de un estatus menor (Tainter 1973:8). En resumen, los datos mortuorios y la correlación energética se relacionaban con las observaciones etnográficas, reflejando una estructura piramidal en el registro arqueológico.

En su siguiente artículo, Tainter (1975) enfatizó el concepto de energía invertida, y para ello utilizó 93 sociedades en las que encontró una relación directa entre la energía social y el estatus del fallecido. Es significativo que, en su estudio, Tainter no encontró sociedades que contradijeran esta hipótesis. Principalmente, el artículo es una defensa a las ideas expuestas anteriormente. Es relevante que los registros de los procedimientos mortuorios forman la categoría con más utilidad para la arqueología, para intentar extraer conclusiones sociales. Concepción que sigue en vigor, de igual manera, en la actualidad.

También amplía su rango de hipótesis de funcionamiento (leyes generales) diciendo que la energía gastada también debería verse reflejada en el tamaño y mayor elaboración, gestión del cadáver y el ajuar funerario. Más adelante expone que, aunque no haya presencia de ajuar, gracias a la comparación de la energía gastada se puede llegar a encontrar patrones de rango (Tainter, 1978:125). Diferentes autores de la época también se habían interesado en la relación de variables, pero para esos otros autores lo que cabe resaltar no es la importancia de la energía involucrada, sino su relación con la capacidad energética total de la sociedad y su distribución a través del tiempo (Fleming, 1973). Partiendo de la misma base que Tainter, autores como Ian Kinnes promueven la hipótesis de relación entre la monumentalidad y el sistema jerárquico (Kinnes, 1975). Lo que vemos en este conjunto de artículos es una traslación continua de la sociología a la arqueología, adaptándose a la materialidad mediante distintas operaciones estadísticas para tratar los datos del registro mortuario.

Aun y sus contribuciones anteriores, el artículo más remarcable y rompedor de Tainter fue *Mortuary practices and the study of prehistoric social systems* (Tainter, 1978). El autor critica frontalmente el uso de nomenclaturas por parte de los evolucionistas para el estudio de las prácticas mortuorias, incidiendo en las clasificaciones sociológicas de tipos sociales. Indicó en que era necesaria una cuantificación de la muerte para estudiar el cambio social. Para Tainter, lo esencial del ritual mortuario es que es un sistema de comunicación donde ciertos símbolos son empleados para transmitir información sobre el estatus de los y las fallecidas. Un elemento básico que necesitó para desarrollar toda su conceptualización teórica fue tener un concepto de diferenciación bien definido. Para esto utiliza Blau (1970) y su formalización de la teoría de diferenciación. Tainter estaba preocupado por la disparidad del registro arqueológico, intentando homogeneizar al máximo posible los datos. Así pues, entiende la diferenciación como el número de componentes estructurales que están formalmente distinguidos en cualquiera de los criterios. Cree que es muy posible que los patrones no puedan ser descubiertos a causa de la mala conservación arqueológica. No obstante, se percató de que era posible obtener información positiva de las condiciones negativas del registro. El ejemplo claro son los casos en que faltan segmentos de edad o sexo de una población, los cuales pueden reflejar factores sociales significativos (Tainter, 1978:109).

La movilidad y la muerte

Otro de los temas tratados por los y las autoras procesualistas fue la relación de los vivos con el lugar donde eran depositados los ancestros. El primero en desarrollar la hipótesis de relación formal fue Arthur Saxe (1970). En su tesis propuso que el grado de derecho de los grupos para utilizar y/o controlar los recursos era conseguido y/o legitimado mediante la línea de descendencia de los muertos (Schroeder, 2001). Saxe argumentó que los grupos mantenían la exclusividad para sus muertos y ellos mismos. Autores como Andrew Fleming (1973) realizan una aproximación cuantitativa a los monumentos funerarios británicos teniendo en mente la proposición de Saxe. Fleming expone que, en parte, los monumentos funerarios estaban diseñados por y para los vivos conscientemente. El hecho que muchos de ellos tuviesen grandes dimensiones y estuviesen en zonas visibles sería un posible modo para identificar la localización con los grupos relacionados. A la vez, actuarían como un foco de atención, como un sistema de señales diseñado para reforzar los patrones existentes de liderazgo. Fleming, como otros autores, realiza una ecuación entre la monumentalidad y el estatus. Lynne Goldstein criticó la hipótesis de Saxe considerándola sobre-determinista, no pudiendo ser aplicada a muchas más sociedades. En (1976) la autora realizó una revisión de la hipótesis de Saxe, esta vez utilizando una muestra mucho más amplia de sociedades. Encontró que el hecho que las sociedades o grupos tuviesen derechos sobre recursos restringidos no implicaba que tuviesen cementerios. Por otra parte, descubrió que las sociedades que enterraban cerca o en la casa rendían culto a los ancestros y estaban organizadas en grupos que controlaban recursos importantes (Goldstein, 1976:49).

En los artículos de Goldstein (Goldstein, 1980, 1981) se vuelve a hacer referencia a la hipótesis de Saxe, repitiendo y reformulando sus argumentos anteriores y dando otros nuevos. Así pues, la autora ofrece la hipótesis que no todos los grupos que controlen recursos sociales por línea descendiente tendrán áreas de depositación limitadas. La evidencia que da soporte a la hipótesis que formula le sugirió que, si existía un área limitada de depositación exclusivamente para los muertos, *«then the culture is probably one which has a corporate group structure in the form of a lineal descent system»* (Goldstein, 1981:61). Cuanto más estandarizada sea esta área, más probable será la hipótesis.

De forma resumida, las hipótesis de Goldstein, más suavizadas que las de Saxe, se pueden resumir de la siguiente manera: 1) el mantenimiento de los cementerios formales es una manera de reclamar derechos sobre recursos; 2) sí un cementerio es mantenido por un grupo, es probable que el grupo reclame el uso o control sobre unos determinados recursos; 3) cuanto más compleja es la organización de un cementerio, habrá menos posibilidades de explicación de la organización social y a la inversa (Dahdul, 2013).

Como en el caso de Renfrew (1976), también hizo hincapié defendiendo la utilidad de las tumbas megalíticas europeas como marcadores territoriales. Otros autores como Robert Chapman et al. (1981) también se subscribieron a las hipótesis desarrolladas por Saxe haciendo cambios menores en su formulación, siempre focalizadas en los inicios de la complejidad social y las implicaciones de relación entre la organización social y los cementerios.

La publicación de Chapman, Kinnes y Ronsborg (1981) significó uno de los primeros compendios de diferentes autores en la misma línea, pero también nuevos métodos y temas como la antropología física. En el capítulo I se deja claro que son necesarias las aproximaciones multidimensionales que integren el componente espacial, como clave para entender las prácticas mortuorias, entendiendo que las relaciones pueden expresarse en diferentes niveles de interacción y es necesaria su relación para entender el significado y las interrelaciones, consiguiendo el máximo de información a partir de los elementos culturales representados en el contexto mortuario.

La Cristalización de la arqueología y la etnografía

En el caso de Alekshin et al. (1983) realizan una sistematización de la posible información extraída de las prácticas mortuorias a partir de la arqueología. La primera parte del trabajo será reconstruir los ritos de gestión/entierro. A partir de aquí, los y las investigadoras exponen las distintas posibilidades de explicación no excluyentes de las prácticas funerarias. Para ellos, la primera y quizás más controvertida es que se revelan las ideas del más allá y del otro mundo. La segunda es que permiten reconstruir el desarrollo y cambio de las culturas (en una visión más actualizada se podrían llamar sociedades). La tercera, que reflejan la posición social en referencia al sexo y la edad. Y la cuarta, la diferenciación social de los grupos teniendo como certeza que el rango determina el ritual mortuario.

The criteria for wealth of grave-goods assemblages depend on the particular historical situation; there are no universal criteria applicable to all archaeological epochs. Methods of assessing the wealth of grave-goods assemblages, however, can and should be unified and universal. (Ibíd: 141)

Hacen un repaso de las distintas clasificaciones adaptadas a los periodos (Ibíd: 141-142), las cuales son burdas y muy discutidas actualmente. Aunque cabe decir que el mensaje que transmiten tiene que ser considerado seriamente y además plantean que todas las investigaciones sobre la diferenciación social tendrían que ir acompañadas de un análisis funcional de la composición del ajuar. Una quinta explicación está compuesta por una comprensión de las formas de familia y la identificación de los extranjeros/as. La sexta contiene factores demográficos como la esperanza de vida, estatura, enfermedades y patologías.

Explicitan, en suma, que el rito funerario es una fuente indispensable de valores religiosos, culturales y sociológicos a los que se puede llegar mediante la arqueología.

Bartel y Gilman les critican el hecho de que su explicación se fundamente únicamente en la muerte, olvidando la información de los asentamientos, sin ser situada en un contexto arqueológico más amplio. A la vez, les critican su poca visión bioantropológica, puesto que en la época ya existen distintas aproximaciones novedosas (Buikstra, 1977). Por el hecho de que su teoría soviética, implícitamente “evolucionista” en el sentido más clásico, les lleva a utilizar conceptos como culturas arqueológicas, primitivos o supervivencia de etapas arcaicas, ya no son bien recibidos y son duramente criticados en un ambiente procesual (Gould y Watson, 1982; Wobst, 1978).

La aproximación teórica más completa que existió en el momento fue la escrita por John O’Shea (1984) en su libro *Mortuary Variability, An Archaeological Investigation*. El autor describió extensamente las posibilidades y las limitaciones que tiene la arqueología respecto al estudio de la muerte. Decide redirigir la tradición etnográfica creando una arqueología autónoma de la muerte que utiliza la etnografía en sus posibilidades y beneficios (O’Shea, 1981; 1984). Deja claros algunos postulados como: que toda la gente muere y tiene que ser tratada de alguna manera, que todas las sociedades realizan algún tipo de procedimiento para regular la depositación de los cadáveres, que cuando ocurre una muerte se produce una alteración social que tiene que ser gestionada, y que la manera de depositación es un reflejo directo de la naturaleza de la sociedad contemporánea y el estatus del fallecido en relación con la misma.

El autor consolida lo que se conocía como el comportamiento funerario en una teoría consistente basada en la diferenciación mortuoria. Expone que la variabilidad mortuoria no se puede considerar solamente como una estructura y un patrón de comportamiento cultural, además se tiene que entender la manera por la cual dicho comportamiento se materializa en el registro arqueológico (O’Shea, 1984:23), teniendo en cuenta las propias limitaciones del registro y las posibilidades de validar las hipótesis formuladas con el mismo. Para el autor, la parte fundamental era crear procesos de filtro que condujesen la investigación a pautas arqueológicamente detectables (Ibíd: 28).

Touches on a more general point: it is not enough that organization to be present in the archaeological remains, it must be correctly recognized by the investigator. (O’Shea, 1984:28)

En O’Shea se ve el inicio del desencanto con la teoría del conocimiento de la muerte, un optimismo que se había ido perdiendo desde los primeros estudios mucho más “ilusionados”.

El autor crea una ordenación del conocimiento al cual se puede acceder de mayor a menor a: los patrones aislados, los efectos post-depositacionales, los cambios en las unidades de depositación, el simbolismo y finalmente los aspectos completos del sistema social. Una concepción que recuerda a la aproximación de Hawkes (1954:161-162), pero esta vez con un matiz arqueológico centrado en las prácticas mortuorias.

Para O'Shea, la observación arqueológica contemporánea se ve afectada por tres relaciones básicas: 1) la cantidad de estructura inherente de la sociedad pasada en el tratamiento mortuario, 2) los procesos de formación arqueológicos que interrelacionen el comportamiento funerario y el fenómeno arqueológico potencialmente observable, 3) las limitaciones inherentes a la detección de variabilidad por parte de la arqueología. Cada una de estas relaciones impacta en las posibles observaciones y explicaciones en el registro arqueológico.

La preocupación que muestra O'Shea se ve muy ligada a los procesos post-deposicionales de alteración del registro —pudiendo haber naturales o culturales, es decir, afectaciones ajenas a los humanos, o afectaciones por parte del mismo grupo o grupos posteriores que utilizaron el espacio—. Estas afectaciones deberán ser identificadas, en todos los casos, antes de extraer patrones. O'Shea tenía una gran preocupación por la detección de patrones en los estudios mortuarios, entendía que se iban perdiendo a lo largo de los procesos y que ni con toda la metodología se podría llegar a la organización social total (era una limitación inherente al registro mortuario). Su razonamiento consistía en que las prácticas funerarias solo muestran parte de la organización social. De lo que fue depositado solo se puede detectar y reconocer una parte de la organización social, como en la gradación de ordenación del conocimiento ya vista.

El estudio central del libro es la comparación etnoarqueológica de tres sociedades indias de las llanuras. Se crea una hipótesis de comportamiento a partir de la comparación del registro mortuario etnográfico con el arqueológico, buscando la diferenciación y distinción social a la vez que intentando ver los cambios de diferenciación étnica en el registro.

En su investigación, se centra en el uso de análisis sobre el tratamiento de la edad, el sexo, la distribución y las frecuencias, aplicando estadística multivariante, como los análisis de componentes principales y análisis clúster para detectar relaciones. Siempre en pro de unos patrones resultantes basados en “vertical, horizontal” o distinciones de estatus. Finalmente, con todo esto, puede comparar los patrones de diferenciación estructural, cambio temporal y distinciones étnicas con lo que se conocía del registro etnográfico (Ubelaker, 1985).

Los principales elementos del resultado del autor se desprenden de la comparación entre la etnografía y la arqueología. En el caso de los Pawnee, O'Shea descubre claras diferencias sociales verticales en el rango, por el contrario, las horizontales no son visibles ni en la etnografía ni en la arqueología. En el caso de la sociedad Arikata, tampoco se reflejan las diferencias horizontales, pero si las verticales. En el caso de los Omaha, el análisis reveló que el rango social iba correlacionado con la riqueza (en mayor o menor medida, en todas las sociedades de O'Shea, se producía esta correlación).

O'Shea, como encontramos expuesto en su artículo (O'Shea, 1981), muestra su distinción conceptual entre “Diferenciación Horizontal” y “Rango Vertical”. A grandes rasgos, los dos tipos de diferenciación

han sido basados en si existe desigualdad hereditaria o no, o más importante aún, si está institucionalizada. La diferencia horizontal ha sido entendida, con una visión ecológica, como aquella que está basada en rasgos universales de la geografía social (edad, sexo, “afiliación al grupo de descendencia”, logros personales) (Clark y Neeley, 1987). Estas serían las diferencias características de las sociedades igualitarias (Service, 1962). Todas estas diferencias de parentesco, estas subdivisiones sociales, en parte son visibles en la etnografía (marcadas en la preparación del cuerpo y en otros rituales previos al entierro, también poniendo ítems totémicos en la tumba), pero casi invisibles en el registro arqueológico. Para el autor, son indistinguibles del azar u ocurrencias idiosincráticas (O’Shea, 1981). En cambio, la diferenciación vertical se distingue de la horizontal, ya que el acceso a cierto estatus está reservado a unos individuos seleccionados —entendida como una sociedad de rango en la que la desigualdad se perpetúa transgeneracionalmente, mediante la herencia de privilegios—. Etnográficamente podía verse en el grado de elaboración, gradación jerárquica, niveles demográficos sesgados... Pese a ser consciente de las dificultades, no se trata de un autor escéptico y pone sus esperanzas en la bioantropología, que empezaba a dar sus frutos con los primeros análisis (como podemos ver en el siguiente apartado) y propuso nuevos métodos para abordar las diferencias en las sociedades (Buikstra, 1981).

Muchas veces, el supuesto fracaso a la hora de relacionar el registro escrito con el registro arqueológico, el autor lo ve como un fallo de la metodología arqueológica. Sobre todo, en lo referente a detectar las diferencias entre distintos grupos. O’Shea se encuentra casi en el extremo opuesto de las críticas escépticas, en cuanto a la inferencia analógica, que están saliendo en la misma época (Gould y Watson, 1982; Wobst, 1978) y respuestas venideras (Wylie, 1985). Otra de las problemáticas planteadas por O’Shea entre las divisiones etnohistóricas y las divisiones reales detectables en el registro arqueológico será tratada más adelante (p. ej. Vila-Mitjà, 2011a).

En definitiva, la publicación del volumen supuso una aproximación cuyo objetivo fue identificar y evaluar nuevas regularidades y correlatos de la variabilidad mortuoria. Descubrió que no siempre es posible comparar el registro con la etnografía. Los modelos creados por O’Shea buscaron modelar patrones etnográficos y su representación arqueológica esperada, proporcionando herramientas para futuras investigaciones arqueológicas. Aunque el estudio se centra en la importancia de los elementos funerarios, comprende que se tiene que enfatizar la necesidad de trazar líneas de convergencia con los datos bioantropológicos y del medio ambiente (Ibíd: 302) y, podríamos añadir también, con todo el contexto arqueológico “social” disponible.

La bioarqueología como un nuevo eje de la información

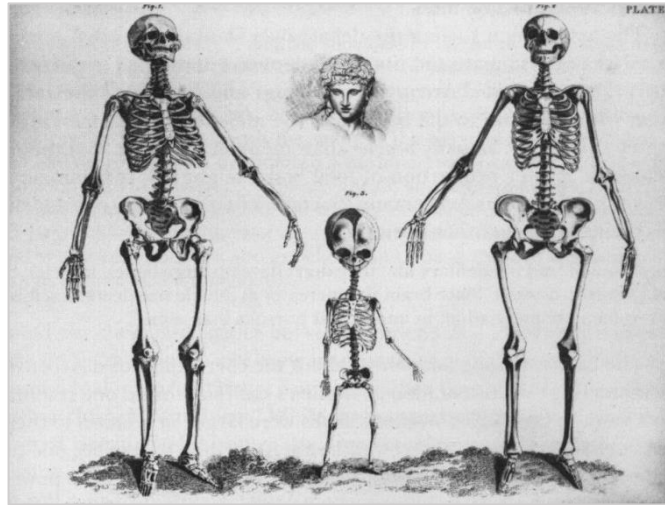


Fig. 2 Se creía que los europeos blancos tenían unos cráneos más grandes, un marcador de superioridad racial (Schiebinger, 1987:63).

Desde sus inicios, la medicina y, posteriormente, la antropología biológica o bioarqueología (y todos sus campos derivados) tuvieron un desarrollo distinto a la sociología y la arqueología. Esto se debe a que principalmente estaban basados en la biología del esqueleto, sin preocuparse en gran parte de la historia o la cultura que le afectaron (Zuckerman y Armelagos, 2011).

En los siglos XVIII, XIX y hasta el XX, los estudios estuvieron centrados en la morfología y las enfermedades. Aun así, a mediados del s. XIX entró en juego la raza (Fig. 2), que pasaría a ser otra gran preocupación en la investigación, basándose en la morfometría craneal y la clasificación por tipologías, relacionando el esqueleto con los contextos culturales (p. ej. Morton, 1839, 1844). Está claro que este desarrollo vino impulsado por las ideas darwinistas que fueron el detonante de estos estudios (Darwin, 1859).

Desde una visión medicalizada y también antropológica, se empezó a estudiar a las mujeres. Se buscó la diferencia entre el esqueleto masculino y el femenino, tomando el hombre como canon y las mujeres como derivado de este (Schiebinger, 1986). Podemos encontrar una relación casi bíblica (del Génesis) en este tipo de apreciaciones iniciales. En gran parte, el análisis de los esqueletos se centró en la pelvis, el marcador básico y más fiable para el estudio del sexo. Todos los libros de osteología confluyen en que la pelvis femenina, al contrario que la masculina, está diseñada para dar a luz a niños y niñas con un cerebro grande (Geller, 2008). De manera recurrente, esta diferencia era utilizada deliberadamente para adjudicar indiscutidamente a las mujeres las labores de cría y cuidado. Aunque las pelvis fueran un elemento más robusto y grande que el de los hombres, el resto del esqueleto se identificó como grácil y, a veces, hasta más débil y con adecuación a las tareas domésticas

(Schiebinger, 1986). A la vez, se formuló que los cráneos de las mujeres eran más pequeños y que, como consecuencia, tenían una capacidad intelectual inferior.

Por entonces, la bioantropología humana estaba totalmente unida a la biología y la medicina, teniendo un nulo interés en la arqueología y la relación de los restos con la misma. El desarrollo de esta seriación no paró con los progresos realizados a mediados del siglo pasado y se extendió pasando por un refuerzo ideológico ligado con ideas racistas hasta la década de los setenta (Agarwal y Glencross, 2011).

Sin embargo, en parte, gracias al rechazo a las ideologías nazis, otros modelos surgieron a partir de la década de los cincuenta. Coincidiendo con el simposio "*Origins and Evolution of Man*", donde Katherine Warren introduce un enfoque poblacional a la antropología biológica, intentando dilucidar los efectos de la evolución a través de la antropología biológica (Warren, 1951).

En términos generales, el panorama se centró en las reconstrucciones tipológicas de las relaciones culturales y genéticas entre las poblaciones humanas. Se produjo un énfasis en la diferenciación y algunas veces en la historia particular de algunas poblaciones como los nativos de América (Neumann y Griffin, 1952). Pero, durante este periodo, todavía no podemos hablar de estudios con una perspectiva arqueológica contextual en mente (Gowland y Knüsel, 2006a).

Desde la década de los sesenta, la aproximación biocultural empezó a tener relevancia y a encontrar aceptación en la academia. A partir de la publicación de Livingstone (1958), campos como la adaptación genética, las repuestas al medio, los cambios fenotípicos y las influencias sociales en la población humana entraron en las discusiones. La antropología y la mayoría de los estudios se enmarcaron en la "aproximación ecológica", que considera que tanto factores culturales como biológicos y físicos influyeron en el desarrollo del comportamiento y la biología humana. Estos estudios no están exentos de crítica, ya que su enfoque (muchas veces adaptacionista) cayó en gran medida en una naturalización de los procesos sociales (ver. Orlove, 1980).

La arqueología procesual fue un elemento clave para desarrollar la aproximación de la perspectiva bioantropológica. A partir de la década de los ochenta, se puso énfasis en los mecanismos de cambio, las estrategias adaptativas, la escasez de recursos, así como la jerarquización y el poder de las sociedades e individuos. Para completar todos estos campos fue necesario el desarrollo combinado de la arqueología biocultural, una unión entre la antropología física y los problemas propios de la arqueología (Geller, 2008; Zuckerman y Armelagos, 2011). Con este conjunto de planteamientos teóricos podemos hablar de bioarqueología, una disciplina que ganó una perspectiva económica y política enmarcada en contextos sociales y con problemáticas concretas como la desigualdad o la violencia (George J. Armelagos y Dennis P. Van Gerven, 2003).

Se amplían las perspectivas en las medidas de la distancia biológica, la paleodemografía, paleopatología y los nuevos campos emergentes del análisis de la dieta. En definitiva, se produce una apertura del abanico de problemas a los que se podía enfrentar la arqueología de la muerte (Chapman y Randsborg, 1981). Con esto, se desarrollaron distintas aproximaciones técnicas a la arqueología de la muerte. Se combinó el trabajo de los y las arqueólogos con el análisis de los esqueletos. Por otra parte, está claro que la utilización iba completamente ligada a las problemáticas que se estaban planteando, en este momento, hacia el estatus de los fallecidos (Rothschild, 1979).

Una figura clave para el desarrollo de las técnicas aplicadas en arqueología fue la antropóloga Jane Buikstra (1977). Introdujo, por primera vez, el vocablo “bioarqueología” en la literatura antropológica americana con su estudio *Biocultural dimensions of archaeological study: a regional perspective*. En este, se lleva a cabo un estudio biocultural de las prácticas humanas en el periodo “Woodland”. Lo novedoso es que se produce una integración de la arqueología y la antropología física en un contexto arqueológico más amplio. Es decir, se produce un estudio interdisciplinario para un mismo objetivo, combinando la exploración e integración de ambos modos de actuar (Buikstra, 1977:71-82). Para su estudio, defiende el uso de la perspectiva biocultural, cuya característica más importante es que ni la biología ni la cultura son consideradas de forma predominante en la investigación. Se definió como una herramienta para identificar aquellas variables que estaban más correlacionadas con la adaptación humana. La bioarqueología aplicada a los restos humanos crece exponencialmente a lo largo del periodo de la Arqueología procesual, pasando de unos inicios en los que la etnogénesis era la temática recurrente para cambiar hacia la adaptabilidad y el cambio en las poblaciones (Knüsel, 2010).

Jane Buikstra (1981) nos muestra la conciencia temprana sobre las posibilidades y limitaciones de este tipo de estudios. En un mundo basado en la ecología, los estudios a partir de los esqueletos estaban muy ligados a las estimaciones de grupo, los índices de mortalidad, la adaptación al medio, la demografía y la información fenotípica y genética, a veces tendiendo a la sobrestimación de esos datos (Buikstra, 1981). En el caso procedimental de las variables que pueden ser estudiadas por la bioantropología, la autora dividió la investigación necesaria en cinco grandes temas que debían ser respondidos: 1) programa de entierro y organización social, 2) actividades diarias y división del trabajo, 3) estimación del tamaño de la población y densidad, 4) movimientos poblacionales y relaciones genéticas, 5) dieta y enfermedades (Buikstra, 1977). En el artículo de 1981 llamado *Mortuary Practices palaeodemography and paleopathology: a case study from Loster site (Illinois)* podemos ver la aproximación a grupos CCRR del arcaico, arcaico medio y tardío. La autora consideró a la vez el sexo, edad y patologías como variables fundamentales para su comprensión (Fig. 3). A la par, contrasta modelos explicativos con el registro material, como el modelo ecológico de eficiencia adaptativa al

medio, por lo que los individuos a lo largo del tiempo deberían reducir la mortalidad entre los más jóvenes y los niveles de estrés en el desarrollo óseo (Buikstra, 1981).

Buikstra recuerda a las investigadoras que es necesario tener siempre en cuenta el contexto cultural de los cementerios, así como los hallazgos fortuitos pues pueden afectar en gran medida a lo que cabría esperar como una “normalidad” académica poblacional. A la par, hace una llamada a la precaución a la hora de crear modelos abstractos generalistas que no se adaptan al registro real.

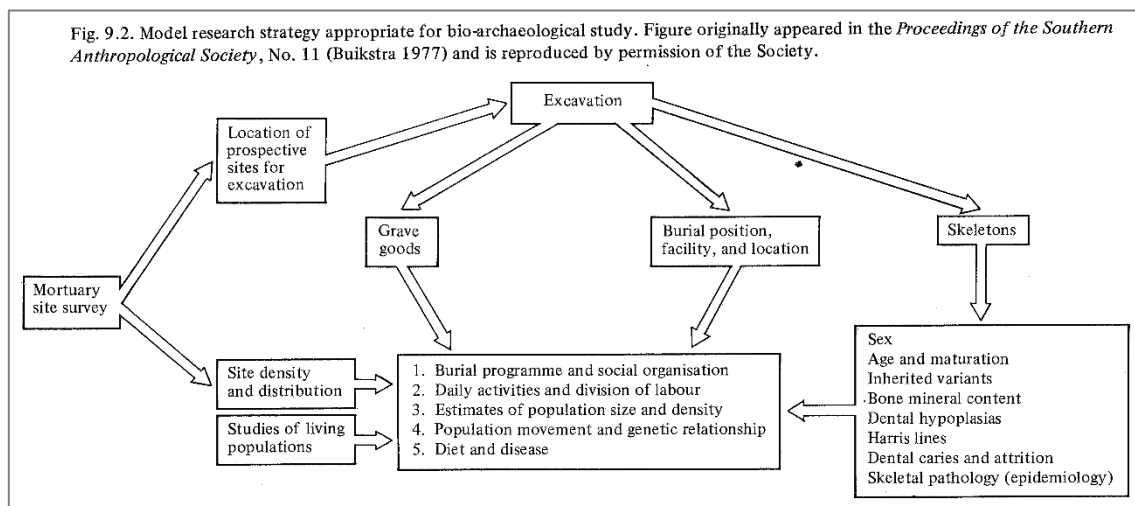


Fig. 3 Un modelo de investigación para los estudios bioarqueológicos (Buikstra, 1981:125).

El estudio de D.C. Cook (1981), en el mismo volumen que Buikstra *The Archaeology of Death*, introduce una problemática de relación que existe desde los inicios de la disciplina. Esta se debe a que la población esquelética y sus problemas, su estrés y sus enfermedades no reflejan directamente la población de los vivos. Este conjunto hace referencia a la parte que murió y fue enterrada. A la vez, critica las amplias comparaciones entre poblaciones prehistóricas y estándares de poblaciones, en muchos casos vivas, de individuos actuales. Otro tema en el que ve complicaciones es la relación directa que ocurría entre las enfermedades de la población muerta, que eran extrapoladas directamente a la viva, sin tener en cuenta que la mayor parte de la gente que moría era porque no estaba en su mejor momento de salud. Aun así, la autora no niega que la colección esquelética sea, en definitiva, una “mortality sample” de la población. El artículo se centra en el estrés, identificándolo a través del esmalte dental, y considerando el sexo y la edad. Entre las variables, tiene en consideración la adscripción según el estatus de los individuos, y entre los adultos encuentra diferencias. El factor de diferenciación es encontrado en otros estudios en que la altura se relaciona con la supuesta mayor ingesta de proteínas, lo cual sería un discriminante del estatus (Cook, 1981).

Hacia finales de la década de los 90 la bioantropología se había integrado ampliamente como método de análisis. Christopher Carr hace referencia a que la combinación de la información biológica esquelética más la información arqueológica permitió investigar los problemas de una forma

transversal (Carr, 1995; Ubelaker, 1989). Pese a eso, el hecho que los estudios se centraran tanto en la ecología hizo que algunas áreas quedaran limitadas durante algún tiempo. Estamos hablando de las relacionadas con las dinámicas sociales y los efectos sociopolíticos y normativos sobre las personas. Aun así, hay casos como el de Merbs (1983) y su estudio en los Inuit de Canadá. En este trata de acercarse a las tareas, utilizando los marcadores de actividad ligados a actividades sociales concretas. De forma general se partió de la premisa que en una población prehistórica todos los roles especializados serían reflejados en la distribución de degeneraciones concretas en el material esquelético. El caso de Tainter (1980) también es relevante, ya que utilizó los marcadores de actividad ósea con el rango social de las comunidades del Woodland medio (Illinois). Las conclusiones fueron que los miembros del nivel 1¹⁴ tienen una menor frecuencia de degeneración ósea en relación a los miembros de los otros rangos. Tainter atribuye este fenómeno a un acceso desigual a la alimentación en edades tempranas de crecimiento, y a una probable liberación de las actividades de subsistencia (Tainter, 1980 cit Merbs, 1969:311-312).

En el artículo de Wilkinson y Norelli, podemos ver otro caso donde el estudio de las paleopatologías va en pro de la investigación de la organización social en la prehistoria. El estudio en el sitio prehistórico de Monte Albán se basó en buscar diferencias bioantropológicas entre dos tipologías de enterramiento, los sepulcros y las sepulturas. Se trata de una aproximación biocultural, que parte de la base de que la información esquelética es independiente y utilizada para contrastar modelos surgidos de la cultura material. El estudio basado en los indicadores biológicos no encontró distinciones de salud entre miembros de la elite y el resto de la población (Wilkinson y Norelli, 1981). A finales del s. XX, las aproximaciones de trabajos basados en las patologías van más allá de la simple distinción del estatus a partir de las mismas o de la búsqueda de actividades sociales. Se abren discusiones y trabajos que intentan buscar la experiencia física de los cuerpos, el dolor, las deficiencias, los partos, la malnutrición (Hamilakis, Pluciennik y Tarlow, 2002). La violencia será uno de los temas que empezará a recibir más proyección, sobre todo por el grado de morbosidad que ofrece al público no académico (Martin y Frayer, 1997). A la vez, los otros temas más tardíos serán los referentes al comportamiento humano (Larsen, 1997). Otro tema relacionado con la presente Tesis es el de la larga lucha por la visibilización de las mujeres y su papel en la prehistoria, así como las discusiones entre sexo y género (Grauer y Stuard-Macadam, 1998; Wilkinson, 1997).

¹⁴ Había descrito seis niveles de rango social a partir de la energía invertida en los depósitos fúnebres.

Posmodernismos

Frente a los paradigmas procesuales nació una nueva escuela que irrumpió con fuerza y crítica hacia lo establecido. Si los anteriores investigadores e investigadoras habían readaptado un sistema sociológico a la arqueología, sistematizándolo y haciéndolo lo más científico posible, en el caso de los posmodernismos se reformulan críticamente las aproximaciones a la muerte. Los principales causantes de este cambio teórico fueron Ian Hodder (Hodder, 1980, 1982a), Ellen Pader (1979, 1982), Parker Pearson (1982, 2000), Michael Shanks y Christopher Tilley (1982, 1987), los cuales ponen en relieve el papel de la ideología, las ideas, las relaciones de poder, los sistemas de creencias, la maleabilidad de las categorías sociales y los símbolos en la interpretación de las prácticas mortuorias. Criticaron duramente a sus predecesores tachándolos de nomotéticos, positivistas e hipotético-deductivos (Pearson, 2000). La crítica posmoderna será muy dura, tomando, en parte, el vacío que provocó el hecho de que bastantes autores no tuvieran en cuenta los factores históricos y sociales, quedando a veces en generalizaciones mecánicas y/o limitadas a aspectos físicos de la vida (Hodder, 1982b).

Estas ideas no llegan solas a la arqueología y encontramos autores anteriores que ya plantearon que la cultura material podía ser reconstruida como un sistema no-verbal de comunicación mediante la representación de ideas (Leach, 1977). Así pues, los arqueólogos podían estudiar los sistemas incompletos de la cultura material, ya que las relaciones podrían ser reconstruidas como un sistema fragmentario de relaciones significantes (Pearson, 1982 cit Sperber 1979:28). En general, existía un escepticismo creciente hacia las prácticas procesuales que ya se estaba mostrando en autores como O'Shea, pero Hodder y Pearson llevan la crítica del modelo de Binford-Saxe a otro nivel (Chapman, 2003). La teoría de este cambio viene motivada por distintas corrientes filosóficas post-estructuralistas, fenomenológicas o post-positivistas, las cuales muestran un desencanto con las aproximaciones filosóficas tradicionales y el método científico (Hodder, 2005). Como consecuencia de este nuevo corpus filosófico, la visión y comprensión de la sociedad cambia. Ya no es considerada un motor homogéneo, la sociedad está formada por individuos, muchas veces en contraposición de intereses. En cierto modo, también se va en contra de la aproximación sociológica funcionalista, donde lo individual se encontraba sujeto a lo colectivo. Como consecuencia de este interés por el individuo, se pone de relieve la particularidad histórica de los hechos, donde la subjetividad personal, la ideología y el poder de los agentes implicados confluyen en contextos, los cuales son únicos y, a la vez, interrelacionados, y que incluyen a la propia persona que investiga.

La obsesión de la teoría procesual por la creación de teorías de rango medio (leyes) se ve totalmente negada por el posmodernismo, tanto en las sociedades humanas como en sus mismos registros arqueológicos. Esta negación de la ciencia arqueológica ha llevado, en algunos casos, a situaciones

teóricas curiosas en el caso del estudio de las prácticas funerarias. Se habla de la arqueología de la muerte, pero muchos ya encuentran la muerte de la teoría arqueológica (Bintliff, 2012).

El arqueólogo Ian Hodder, después de renegar de su pasado procesual, se presentó como un gran recopilador filosófico y precursor de la arqueología posmoderna. El primer artículo al que es necesario hacer referencia, por su tratamiento de las prácticas funerarias, es *Social structure and cemeteries: a critical appraisal* (Hodder, 1980). En este, el investigador utiliza el ejemplo de las costumbres funerarias entre los Mesakin Nuba del Sudán. Lo aprovecha para atacar la proposición procesual de que los patrones en la muerte reflejan directamente los patrones de vida de una sociedad. Con la nueva crítica posmoderna ya no era posible realizar un procedimiento simple para leer las prácticas mortuorias. El análisis de lo mortuorio no será fruto del descubrimiento, sino de la interpretación (Ibíd: 163). En el caso de las costumbres Nuba, se expone que las prácticas funerarias pueden ser invertidas o distorsionadas a causa de las relaciones sociales (Chapman, 2003).

Ian Hodder aumentó considerablemente su popularidad publicando *Symbolic and Structural Archaeology* (Hodder, 1982a). En este libro expone y pone en práctica sus intenciones, haciendo una dura crítica a la arqueología procesual y tradicional. La base estructural del libro y la teoría de Hodder se encuentran en la creación de una base teórica para estudios simbólicos y estructuralistas en arqueología, englobando una gran variedad de capítulos con propuestas teóricas y casos aplicados para realizar esta aproximación. En general, las aproximaciones presentadas en el libro ven las acciones humanas como constituidas en un marco social y "cultural". Las acciones humanas no son solamente un medio adaptativo para sobrevivir, sino que se encuentran estructuradas con relación a conjuntos de principios subyacentes, que dan sentido y derivan significados del mundo social. Estas regularidades estructurales muestran relaciones dispares de la cultura material, conectando el uso del espacio, el diseño, las prácticas económicas, etc. Podemos decir que Hodder considera que el análisis arqueológico ha de descubrir los esquemas simbólicos que se hallan detrás de los elementos materiales (Lull y Picazo, 1989).

Ian Hodder se quejaba de la poca importancia que la visión funcionalista procesual le dio a la intencionalidad y creatividad individual, el hecho que cada uno de los roles y categorías sociales funcionasen en relación «*social system is organised into subsystems and roles*» (Ibíd: 5) permitía el equilibrio del sistema, pero dejaba sin respuesta a las motivaciones individuales, el individuo como agente que actúa por sí mismo.

Centrándonos en la aproximación a las prácticas funerarias, lo primero que hay que destacar es que el posmodernismo consideró que estas no tendrían por qué ir ligadas a la posición social de la difunta o difunto, y mucho menos a la estructura social. Para Hodder, los rituales funerarios son los contextos

sociales donde la lucha simbólica por el poder se expresa con más claridad; los identifica como espacios de reivindicación, subversión, negociación y dominación.

Burial pattern, then, is not a direct behavioural reflection of social pattern. It is structured through symbolically meaningful codes which can be manipulated in social strategies (Hodder, 1982a:10).

Todos los contextos sociales que existían y competían deben convergir en las prácticas funerarias. Son consideradas como espacios de legitimación ideológica del orden social, es decir de dominación, y a la vez su contra, donde la rebelión también es posible. El artículo del Neolítico en Orkney es un claro ejemplo práctico de contextos que fueron utilizados para legitimar unas elites incipientes (Hodder, 1982a). Los símbolos asociados a estas podrían parecer aleatorios, pero el autor defiende que no lo son, que están estructurados según unas evocaciones particulares y connotaciones, las cuales tuvieron un uso apropiado en un contexto social y económico específico. Desde un punto de vista apriorístico y occidental, defiende que tiene que aceptarse que las actitudes frente a la muerte crean un campo simbólico muy fuerte, ya que son situaciones muy emotivas, y que son empleadas para la vida (ídem). En consonancia a Hodder y focalizando la crítica, Parker Pearson (Pearson, 1982), en el mismo libro, desarrolla sus críticas acerca de las prácticas mortuorias y su aproximación desde la arqueología. A partir de una posición teórica que bebe de la teoría social, considera el poder como el punto central del estudio de los sistemas.

El autor desarrolla el concepto de práctica (en referencia a la muerte); entiende que una práctica está compuesta de acciones individuales que afectan y son afectadas por reglas de conducta y principios estructurales de la sociedad, los cuales están constantemente siendo cambiados y modificados. Estos principios estructurales serían usados y legitimarían la ideología de los grupos dominantes de la sociedad (Ibíd: 100). Es decir, pone de relieve que los ritos y acciones llevadas a cabo a causa de la muerte de un individuo servirían para expresar u ocultar las relaciones de poder de la sociedad, pudiendo ser utilizadas para los intereses de parte de la comunidad. La legitimación del presente mediante el pasado jugaría un papel clave en esta correlación.

Además, todos los actos conmemorativos (p. ej. la construcción de monumentos) serían una expresión material para otorgar reconocimiento a la ideología a título individual o colectivo. Como estos actos no son estancos, y pueden pervivir en el tiempo, los muertos pueden ser utilizados como manipulación para mantener las relaciones de poder. Aquí, podemos añadir también las relaciones de desigualdad entre sexos a las que Pearson no hace referencia explícita.

El estudio que utiliza como ejemplificador de su aproximación a la muerte se enmarca en la sociedad Victoriana y su posterior declive a finales del s. XIX y e inicios XX. A partir del análisis de 270 tumbas correspondientes a un periodo de 150 años, en el área de Cambridge, realiza sus análisis. Observó el contexto social de los entierros, así como los cambios micro y macro según un amplio rango de

variables. Pearson llega a la conclusión que la “performance” social en el ritual de la muerte puede expresar el cambio de las relaciones de dominación en el estado, es decir, que ciertas directrices acabasen reordenando y consolidando nuevas prácticas sociales.

En contra del postulado Saxe-Binford, Pearson no comparte la idea de que la muerte sea un microcosmos de la organización social, sino que sería la expresión material y objetivación de las relaciones idealizadas sobre la muerte. Es decir, que el simbolismo ritual no tiene por qué hacer referencia directa a las relaciones de poder, sino a las expresiones idealizadas (simbólicas) de estas relaciones.

Las relaciones entre los vivos y los muertos tendrían que ser integradas, especialmente el rol de los y las fallecidas en tanto que plataforma social para la “propaganda”. Como Hodder, entiende que los rituales de la muerte serían sitios de reordenación y consolidación de nuevas posiciones sociales.

Mortuary ritual can no longer be treated as a field of archaeological enquiry which is based on intra-cemetery variability since the treatment of the dead must be evaluated within the wider social context as represented by all forms of material remains. (Pearson, 1982:112)

El libro *The Archaeology of Death and Burial* (Pearson, 2000) nos muestra un resumen de lo que fueron las primeras décadas de la arqueología post-procesual y su estrecha relación con la muerte, a la vez que un desarrollo teórico temático de la muerte. La tesis de Pearson es básicamente que: las prácticas no son para los muertos, sino para los vivos que los “enterraron”¹⁵. Hasta aquí, el planteamiento es ampliamente aceptado, pero el autor también afirma que: ya que son los vivos los que gestionan y dictaminan las prácticas funerarias, estas pueden crear una representación distorsionada e idealizada de los fallecidos/as. El libro nos muestra el concepto de “enterramiento” como una construcción social plural y cómo se expresa en arqueología. En contra de sus predecesores, Pearson ve los distintos rituales de la muerte como arenas simbólicamente cargadas de negociación, poder e ideología entre los vivos. En vez de buscar grandes leyes explicativas, se centra en el estudio directo y contextual de las trazas del ritual funerario.

Como crítico del procesualismo, utiliza a Ucko como referencia para dar soporte a su punto de vista. Repite que el conocimiento de la diversidad de las prácticas funerarias es lo fundamental para sobrepasar las propias preconcepciones de los y las investigadoras.

El libro en sí mismo es un claro ejemplo del posmodernismo, un *popurrí* de ejemplos históricos y culturales que encajan en cada lugar para argumentar el pensamiento en cada momento.

Aunque muchos autores son críticos de la arqueología objetivista y procesual, también se dan casos de actitud constructiva cuando otra posición amenaza con socavar sus investigaciones, entonces sí,

¹⁵ *Buried*, traducido al español, es enterrar o sepultar, una definición muy cerrada dadas las circunstancias de las prácticas funerarias. Sería correcto una utilización más genérica, sobre todo en el desarrollo teórico, tal como gestión del cadáver, tratamiento del difunto/a, prácticas funerarias, etc.

utilizando los datos y evidencias para defender sus posiciones. Debemos destacar el caso de Hodder que afirma que, aunque todos los hechos sean constructos sociales, existe un mundo real, y se producen restricciones a lo que podemos decir al respecto (Wylie, 2007 cit Hodder, 1986). A la vez, Shanks y Tilley se declaran realistas afirmando que existe una relación dialéctica entre objeto y sujeto, lo que produce que las construcciones arqueológicas no sean libres de creación en un sentido ficticio (Wylie, 2007 cit Shanks y Tilley, 1987). Lo que queda patente es que las críticas posmodernas deben ser fundamentadas en la misma realidad y mundo de donde han salido las anteriores afirmaciones procesuales. Existe un margen creativo para proponer hipótesis y realizar nuevas aproximaciones, pero el registro arqueológico continúa siendo una fuente de restricciones. Siempre y cuando no se consiga un cambio profundo en la metodología arqueológica, no podrán proponerse y defenderse aproximaciones alejadas de las que se encuentran actualmente.

Una continuidad rota: vestigios del procesualismo

Con las críticas desarrolladas por la nueva corriente teórica dominante, el procesualismo queda desprestigiado en gran parte de la academia y acaba aceptando, hasta cierto punto, la crítica. Pese a esto, hay quienes deciden refugiarse en la parte más científica del procesualismo, la matemática y la estadística. Otros, como Christopher Carr, decidirán aceptar algunos de los postulados propuestos por Hodder y Pearson.

En la línea procesual, pero con un desarrollo teórico distinto en algunos aspectos (más metodológico-matemático), encontramos en artículo de Barceló (1990).

El valor y su cálculo es un tema central en el estudio de las costumbres funerarias. El autor parte de una premisa básica: la muerte se encuentra en el campo de las relaciones sociales. Una relación social afecta la conciencia individual y grupal, y suscita un conjunto complejo de representaciones ideológicas, así como comportamientos codificados según las situaciones. Barceló incide en este punto, poniendo énfasis en la definición de rito, que es ante todo una repetición. Es una conducta organizada de forma particular, al margen de la vida cotidiana, a la cual le corresponden objetos que se interrelacionan con los humanos. Siendo la relación (pudiendo añadir producción, uso y consumo) y no el significado el punto clave para la arqueología (Barceló, 1990).

En referencia a las corrientes posmodernas imperantes, extrae que lo relevante es la capacidad deformadora del componente ideológico del ritual, entendiendo que la sociedad de los vivos no tiene que ser un reflejo exacto del ritual mortuorio. Además, especifica que la sociedad que los produce queda reflejada en ellos, mostrando diferentes categorías a partir de las distintas gestiones. El artículo, en el aspecto metodológico, muestra las posibilidades del uso del Análisis de Componentes Principales, el Análisis de Regresión Múltiple, el Análisis Factorial de Correspondencias, todo para

diferenciar las tumbas. El autor propone una metodología para la muerte esperando esquivar el hecho de que no existe ninguna teoría general de las prácticas funerarias. Mediante los análisis, en referencia al valor de las tumbas, supera la visión clásica de distribución de riqueza.

Debemos destacar la publicación del libro *Regional approaches to mortuary analysis* editado por L. A. Beck en 1995. Este libro nos muestra el compendio de ponencias presentadas en el simposio de 1991 organizado por la *Society for American Archaeology*. Su aproximación es el claro ejemplo de la ampliación de perspectivas que ocurre después de la crítica posmoderna. Se muestra un nuevo interés por las prácticas funerarias en relación con las investigaciones del paisaje. El libro se encuentra dividido en tres grandes temas: paisajes, identidades y poblaciones. Es un ejemplo de un estudio que mezcla las dos aproximaciones en una interpretación contextual de las regiones. Además, aboga por la búsqueda de una información social basada en los entierros (Beck, 1995).

Como ejemplo del final de la deriva que experimenta parte de la antigua arqueología procesual cabe destacar a Carr (1995). En el artículo, realiza una revisión crítica y ampliación de las bases empíricas (etnográficas) y analíticas a partir de las cuales se habían justificado las *mortuary practices* como una teoría de rango medio. Para el autor, las anteriores aproximaciones se basaban en un número insuficiente de casos, siempre centrándose en las variables relacionadas con la organización social. El materialismo ecológico, que había imperado en la arqueología americana desde la década de los 60 hasta los 80, se centró en el rango, y no tuvo en cuenta las creencias filosófico-religiosas. Para Carr, estas tienen que ser consideradas como un factor esencial determinante de las prácticas culturales y no como un epifenómeno de estas (Ibíd: 114). La tesis de Carr es que las prácticas funerarias están determinadas por una compleja combinación de factores que afectan a su desarrollo: los filosófico-religiosos en el papel esencial (ibíd: 106), los sociales y en menor medida los físicos y circunstanciales. Para fundamentar su conceptualización y crear un punto de partida en su tesis, Carr utiliza el planteamiento de Hertz (1907) y aproximaciones antropológicas posteriores como (Bloch y Parry, 1982; Douglas, 1970; Metcalf y Huntington, 1979). Tanto Hertz como Carr relacionan la manipulación física del cuerpo con el alma y las creencias en el más allá. En general, estos autores, a partir de Hertz, entienden que las creencias filosófico-religiosas pueden determinar directamente y de forma independiente la organización social, funcionando más allá de un simple marco simbólico para expresar las relaciones sociales (Ibíd: 107-108). La tesis se sustenta en un modo particular de aproximación antropológica a la muerte.

En síntesis, Carr realiza una aproximación holística, entendiendo que todo lo existente influye en la gestión de la muerte. El autor realiza un amplio estudio trans-cultural basado en 31 sociedades no estatales del HRAF, teniendo en cuenta su variabilidad según la complejidad sociopolítica. Carr se percata de que existen regularidades, por ejemplo, en la energía empleada y el rango relativo

matizando a Tainter, ya que no era la cantidad de ajuar sino la calidad de este, el factor determinante (Pearson, 2000:31). Como podemos ver, Carr no niega que puedan existir regularidades, es más, entiende que él está construyendo generalidades estadísticas y no posiciones teóricas a través de los datos, el autor incide en el factor más “antropológico” de la muerte, como la religión (los símbolos) y cómo afecta la muerte.

Materialismo histórico activo a finales de Siglo XX

Hasta ahora, hemos podido ver las grandes corrientes y cómo se desarrollan a lo largo de los decenios, pero, como veremos a continuación, no fueron las únicas y otras surgidas desde el marxismo también tuvieron su relevancia.

Es a partir de inicios del s. XX que la arqueología, en tanto que disciplina histórica, empieza a ser leída en clave marxista, abandonando los postulados histórico-culturales que habían seguido imperando en la órbita soviética. El precursor de este cambio fue el historiador y arqueólogo Vladislav Ravdonikas (1929). La nuevo enfoque buscaba definir los modos de producción y determinar la tecnología, organización social y conceptos ideológicos desde una visión materialista, tomando como base el famoso libro de Engels *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado* (Engels, 2017). Pese a la renovación, lo cierto es que la lectura y aplicación acrítica del libro sustentó una unilinealidad y visión evolucionista simplista de las formaciones sociopolíticas, sobre todo en el caso de las sociedades prehistóricas y las SCR, que fueron simplificadas y homogeneizadas. Parte de este materialismo más simplista fue base para el desarrollo de las ideas difusionistas de Gordon Childe, que tuvo contactos recurrentes con la URSS.

Aunque ya se encuentran autores anteriores que utilizan el marxismo y materialismo en arqueología (Semenov, 1964, 1975), fue hacia la década de los 70 cuando la arqueología marxista empieza a tomar forma en Sudamérica, sobre todo como crítica a la Nueva Arqueología, entendida como la defensora de los intereses capitalistas (Gándara, López y Rodríguez, 1985). Recordemos la obsesión que manifestó esta aproximación teórica por ciertos temas como el rango. Frente a la arqueología norteamericana, positivista, aparece un cuerpo teórico y metodológico que reivindica la producción de conocimiento ligada a la actividad política. La 39ª reunión del Congreso Internacional de Americanistas supuso el nacimiento de la “Arqueología Social Latinoamericana” en 1970; entre los participantes se encontraban: Luis Lumbreras, Luis Felipe Bate, M. Sanoja, I. Vargas, O. Fonseca, J. Muntané y M. Veloz. Esta reunión dio el empujón definitivo al inicio de un conjunto que creó escuela y puso en el mapa mundial América del Sur como uno de los focos más importantes de pensamiento y arqueología social. Aunque los estudios continuaron, durante la década de los 80 sufrieron un desprestigio generado a partir de la toma del poder por gobiernos militares y dictatoriales y la

depuración de los ámbitos académicos y de la realización de autocrítica interna. En ese último sentido, en muchos casos se constató que se había hecho un énfasis mecánico-economicista y tomado acríticamente ciertos elementos histórico-culturales sin insistir en los avances metodológicos. Este hecho producía una simplificación de los modelos y, en algunos casos, obviaba las diferencias sociales entre los sexos, como en el caso de las SCR (Fuentes y Soto, 2009).

Será a partir de la década de los 80 cuando se desarrolla un crecimiento notable de las aproximaciones en el mundo anglosajón y, a la vez, una actualización que lleva a la creación de un marxismo más dialéctico y abierto —tomando las reflexiones producidas desde la Historia y Antropología marxistas. La tipología social original no se siguió de una manera cerrada, sino que es reformulada o utilizada ajustándola a las realidades, puestas en evidencia por el registro arqueológico. En la mayoría de casos ya no se puede hablar de una arqueología marxista, entendida como la definió Gándara: en la que se incluye el componente filosófico, el de la teoría de la historia y el político (Gándara et al., 1985). Podemos hablar de trabajos que utilizan una teoría de conocimiento y metodología basada en el marxismo (o materialismo dialéctico) y otros que simplemente utilizan terminología marxista. Lo que sí podemos afirmar es que la mayoría de los marxismos se posiciona de forma crítica ante la arqueología post-procesual, pues la considera más centrada en la crítica deconstructiva que en la construcción de conocimiento.

Desde la aproximación en otros países, aparte de los trabajos de la antropología estructural-marxista francesa, cabe destacar *Análisis marxistas y antropología social* (Bloch, 1977), y en arqueología, el libro editado por M. Springs *Marxist Perspectives in Archaeology* (1984). Desde la órbita norteamericana cabe destacar el caso de Randall McGuire, quien realizó una interesante propuesta que supuso un avance divergente del procesualismo y posmodernismo, aunque tenga ciertas coincidencias con este último. En su caso, las obras se desarrollan alrededor de una aproximación basada en ideas originariamente marxistas, entendiendo la arqueología como una acción sociopolítica que se desarrolla y afecta el presente. McGuire presenta una visión explícitamente marxista en su libro *A Marxist Archeology* (1992), en el que desarrolla una aproximación marxista a la praxis arqueológica, buscando conocer el mundo desde una posición de pensamiento crítica y tomando una acción política en el mismo. Las ideas de McGuire se politizan con los años y su paradigma teórico expuesto en (2008) expresa que la arqueología debe contribuir a la construcción de un mundo mejor, cambiando las condiciones de las personas actuales mediante el pasado, entendiendo que la arqueología siempre es política y que cualquier negación de esta premisa supone esconderse detrás de una falsa subjetividad.

En lo que respecta a la arqueología de la muerte, cabe destacar distintos trabajos. El primero es el de McGuire (1988). En este trabajo nos muestra una propuesta marxista basada en la ideología, a la vez

que se transmite una mezcla de las ideas posmodernas imperantes de la década en relación con la muerte, siguiendo, en gran medida, a Pearson (Pearson, 1984). Recordemos que Pearson entiende que las acciones rituales, como las prácticas mortuorias, pueden tomar un papel importante en la sociedad viva, cambiando e influenciando la distribución de poder entre las personas (Ibíd: 64). En todo caso, McGuire entiende la ideología como un componente activo en la lucha entre los poderosos y los desvalidos, más allá de ser una consecuencia del cambio tecnológico y social. Es decir, la ideología es el conjunto de ideas políticas conectadas con los intereses de una clase (McGuire, 1988). Esta posición contrasta con la visión instrumentalista que concibe la ideología como la totalidad de formas de la consciencia social, que viene a ser una equiparación de ideología al concepto de “cultura”. Así pues, para McGuire la función de la ideología sería oscurecer o enmascarar la naturaleza real de las relaciones sociales entre los miembros de la sociedad, un pensamiento que puede ser trasladado a las prácticas funerarias pues estas forman parte de la ideología de las sociedades.

The ritual acts ideologically to maintain the social order by misrepresenting the true nature of social relations. Burial ritual is therefore an active part of the negotiation and struggle between the powerful and the powerless in society (McGuire, 1988:436).

El autor entiende que la ideología debe estudiarse a partir de los principios subyacentes que la estructuran, de las divergencias y contradicciones dentro de ella y de la dialéctica a través de la cual se crea y recrea. Los estudios siempre deberán enmarcarse en un caso histórico específico donde se podrán descubrir cambios estructurales en la ideología y la cultura subyacentes (Ibíd: 441).

En su caso de estudio, se centra en un período de 180 años en Broome County, intentando determinar si existía una relación directa entre el cementerio y la estratificación social de la comunidad. El autor ve como existía una lucha ideológica expresada en las sepulturas entre la resistencia de las elites urbanas del s. XIX y la ideología dominante de la clase trabajadora del s. XX. Finalmente, concluye que, en cada período, los cementerios proporcionaban una materialidad que afirmaba y legitimaba la ideología dominante del período. Aunque otorga un papel relevante a la ideología, es consciente de que ni el poder ni la ideología dominante tienen el monopolio absoluto en cuanto al control de las prácticas funerarias y que existen otros factores que las pueden influir.

Otra línea teórica será desarrollada a partir de los postulados marxistas, esta vez tomando en cuenta la parte socioeconómica de la teoría. Partiendo de la arqueología como una ciencia histórico-social y desde la posición teórica del materialismo histórico, algunos autores pasan a considerar los enterramientos como depósitos de trabajo, unas prácticas que, a la vez, son socialmente necesarias. Se ve una clara progresión de mejora teórica y metodológica a lo largo de los años, desde una primera aproximación en el artículo de Vicente Lull y Jordi Estévez (1984), hasta la cristalización teórica en Lull (2000).

El punto de partida es que la tumba es un producto de trabajo social, tanto en su construcción y preparación como en su contenido, el cual representa un valor social relativo desde el que se pueden interpelar diferencias de costo comparativas. Esta inversión social sirve para asegurar la reproducción del sistema y cobran sentido tanto en la esfera económica como en la social-ideológica (Lull y Picazo, 1989:17). A partir de una lectura superficial, a muchos lectores les parecerá que esta propuesta no difiere a lo propuesto por Tainter (1978), y así fue en el primer artículo de 1984, que, aunque partiendo desde una teoría de la arqueología social, los resultados no difirieron mucho. Pese a esto, los autores consideran la aproximación de Tainter demasiado primaria, ya que presupone la equivalencia entre gasto de energía y trabajo, derivando directamente la complejidad social. El problema de Tainter es que no evalúa la esfera productiva, ni las relaciones sociales de producción que serían las encargadas de otorgar de significado las categorías sociales (Lull y Picazo, 1989). En este sentido, Castro et al. (1995) criticaron las visiones normativistas de la Nueva Arqueología que defendían que los rituales funerarios proporcionaban una representación de la sociedad muy completa. Para este conjunto de autores lo que se ponía en juego era la materia y energía valoradas socialmente, pudiendo calcular el valor del funeral a partir de los procesos de trabajo implementados en su consecución y cómo este era socialmente necesario para la reproducción física de los grupos, sin caer en categorías actualistas apriorísticas, sino analizando la muestra empezando por la división del trabajo. Consiguen crear distintas categorías teniendo en cuenta estas premisas (Castro, Lull, Micó y Rihuete, 1995).

Esta aproximación entiende que la distribución del ajuar funerario, en relación con el trabajo depositado, es un producto relativo respecto a un conjunto dado de condiciones históricas.

Los difuntos son consumidores de la producción social y las diferencias en los entierros denotan disimetrías en el consumo social, aunque no existe un isomorfismo directo entre la vida del difunto y su reconocimiento *post mortem*; así pues, los depósitos no son una síntesis de la vida social del individuo. El depósito expresa las condiciones materiales de la vida social y, de forma indirecta, si el grupo expresaba o no distintos grupos sociales (clases, rango) según su interés. Aunque toman por supuesto que “Ningún grupo de interés se descapitaliza en la amortización funeraria, tenga las creencias religiosas que tenga”. Podríamos añadir que no de forma recurrente, aunque existan casos de lo contrario¹⁶.

Los depósitos mortuorios son los restos de eventos sociales que muestran relaciones de proximidad en grupos socioeconómicos e ideológicos. Para definir estos grupos y las posibles disimetrías sociales se debe sopesar lo producido y lo consumido, entendiendo que el valor social de los productos debe ajustarse a partir del trabajo socialmente necesario, partiendo de la base teórica que a todo producto

¹⁶ P. ej. en el islam, cuyos textos reprobaban las tumbas y monumentos funerarios y los reyes pueden ser enterrados como plebeyos (Huntington y Metcalf 1979: 122). Enseñando que las personas son iguales ante los dioses y así legitimar la dominación de una clase social (Pearson, 1984: 64).

se le puede extraer un valor con relación a cómo es producido y el acceso individual al consumo (Lull, 2000).

Para completar la investigación sobre la estructura social, como en muchos otros casos, entienden que, aunque el punto de partida sean las prácticas funerarias, esto debe ser contrastado mediante la arqueología de los asentamientos. Solamente así se podrán llegar a determinar las condiciones históricas de la sociedad.

Esta posición se enfrenta directamente al paradigma imperante del momento. Se critica con fuerza el paradigma posmoderno que, en gran parte, considera que la inversión del trabajo social serviría para recuperar y continuar valores éticos y morales, lo cual aísla los ritos funerarios de los procesos productivos y relaciones sociales, obviando las condiciones materiales en las que se sustenta la ideología (Lull, 1998). El estudio de los símbolos, y lo que expresan simbólicamente las asociaciones materiales de objetos, no tiene nada que ver con la propuesta que exponen en estas publicaciones.

Esta aproximación novedosa significó un avance conceptual desde una perspectiva muy poco explorada. Aun así, cabe decir que, aunque la teoría fue muy detallada, no hubo una aplicación práctica de ella en su totalidad. Tendremos que esperar algunos años para ver aplicadas en la excavación arqueológica partes de esta aproximación tan ambiciosa a nivel interpretativo.

Los inicios del Feminismo

Orígenes y desarrollo en la arqueología

Es necesario hablar del feminismo en la arqueología y su relación con el estudio de las prácticas funerarias, pues gracias a los primeros trabajos y posterior desarrollo dentro de esta línea las mujeres fueron consideradas como sujetos activos en la historia y, por ende, en la arqueología. Es importante conocer la creación, desarrollo y utilización de conceptos como sexo y género, pues se encuentran estrechamente ligados a la práctica arqueológica, que busca encontrar las relaciones sociales en la materialidad.

Para hablar de los inicios, de cuándo las primeras arqueólogas empezaron a preocuparse por el papel de las mujeres, debemos remontarnos hasta la década de los 70 del siglo XX. Un proceso crítico posterior al primer desarrollo surge en lo que ha sido denominado “la segunda ola de feminismo”, aunque se pueda criticar, esta categorización sirve como marco de referencia: «*Inattention to feminist scholarship that has ebbed and flowed over several waves—an imperfect metaphor but useful heuristic device*» (Geller, 2009:66). Esta nueva ola feminista iba en contra de la arqueología tradicional, que fue cuestionada y duramente criticada. En un momento en que el discurso masculino era el importante, la arqueología feminista llevaba unos años tratando de incorporarse, cada vez más, a la academia, realizando una reivindicación del rol de las mujeres, de las actividades que habían realizado en la historia y de la relevancia como sujeto en las investigaciones arqueológicas y antropológicas (Dahlberg, 1983; Weiner, 1976). En definitiva, considerándolas un objeto de estudio importante en la prehistoria.

En sus inicios, las bases reivindicativas se sustentaron en la reapropiación de la ideología de la naturaleza o esencia femenina, en un esfuerzo para volver a validar los atributos femeninos ampliamente infravalorados (p. ej. Reiter, 1975; Slocum, 1975). El feminismo buscaba visibilizar a las mujeres superando las asunciones estáticas, esencialistas, sobre los roles y relaciones en la sociedad. Además de investigar los orígenes de la opresión, se realizó un ataque directo al androcentrismo, la masculinidad, una visión estática orientada hacia el hombre, ofreciendo una respuesta a la misoginia generalizada y al sexismo de la época y al estatus de las mujeres tanto en la academia como en la prehistoria (Dahlberg, 1983; Lee y Devore, 1968). El movimiento también criticó el lenguaje utilizado en la antropología; el “hombre” era el único, se hablaba de *hombres* como tales y de *hombres* como sinónimo de Humanidad, ocultando las mujeres ¿*Were They All Men?* (Bertelsen, Lillehammer y Næss, 1987), también en España, como veremos en Argelés, et. al. (1991).

Llegada la segunda ola, en poco tiempo impactó en la academia y la arqueología. Las feministas de esa nueva generación identificaron el sexo como un dato biológico inalterable y el género como el

producto social y simbólico de las diferencias biológicas (Geller, 2005). Al principio la diferencia entre sexo y género era difusa (es decir, el sexo se encontraba ligado al género). El concepto de género se basaba, en gran medida, en las capacidades reproductivas de las mujeres y en la supuesta predilección universal por la crianza de los hijos. Con el tiempo y las crecientes evidencias etnográficas, la caracterización tácita del género como determinado biológicamente cayó por el camino (Moore, 1995; Ortner y Whitehead, 1981). Así pues, en la década de los 80 se produjo una separación clara entre los conceptos de sexo y género, un reclamo que buscaba separar las características biológicas de hombres de aquellas que eran sociales, construidas culturalmente y variables.

“Sex” is a word that refers to the biological differences between male and female: the visible difference in genitalia, the related difference in procreative function. “Gender” however is a matter of culture: it refers to the social classification into “masculine” and “feminine”. (Oakley, 1985).

Tomando esta premisa, el género podía ser explorado a lo largo del tiempo, así como las contribuciones que las mujeres habían protagonizado a lo largo de la historia, realizando una investigación consciente que sacara del olvido a las mujeres (Bolger, 2013).

Hay que tener en cuenta que la categoría género (como social), frente a la de sexo (como biológica), presentaba una interesante ventaja semántica: en el contexto predominantemente anglosajón la palabra “sex” tiene unas connotaciones malsonantes que rechinan en el presuntamente “casto y aséptico” mundo académico. La palabra “gender”, en cambio, es más aceptable (especialmente si es empleado por mujeres) en ese estirado mundo de hegemonía masculina.

En este contexto —de lucha femenina— el marxismo toma relevancia en conjunción con el feminismo, criticando los conceptos de clase, las relaciones de poder y los modos de la producción. Por primera vez, introduce en la ecuación la importancia de la reproducción y producción del grupo y cómo las mujeres tomaron parte en él. La segunda ola criticó parte de la teoría producida por sus predecesoras, defendiendo que se habían ignorado los sistemas opresivos donde se había producido esta negación y olvido de las mujeres de la historia.

La lucha se centró contra una academia sesgada de una forma acentuada que: 1) ignoraba el género en el registro, creando y utilizando categorías generales que lo invisibilizan; 2) reproducía una imagen de desvalorización de las actividades de las mujeres, como poco relevantes para el estudio de la humanidad; 3) asumía que todas las mujeres del pasado tenían roles inferiores a los de los hombres (Spencer-Wood, 1991). La falta de perspectiva de género llevó a que no se realizaran preguntas sobre el tema. Toda la información producida se basaba en reduccionismos biológicos, simplistas, con asunciones basadas en los estereotipos y la creación de modelos actualistas sobre las actividades y relaciones sociales. Los modelos duales estaban a la orden del día (hombre-público, mujer-privado-

casa) (Moore, 1995:21), sobre-simplificaciones que perpetuaban la subordinación de las mujeres sin tener en cuenta el estudio del género y su diferencia.

En lo que respecta a la arqueología de campo y de la muerte, con una aproximación feminista, debemos las bases a Conkey y Spector (1984), que, con una motivación explícitamente feminista, realizan una aportación metodológica para el estudio de las mujeres. Presentaron un estudio completo donde tuvieron en cuenta tanto las dimensiones temporales como las espaciales y materiales, utilizando los datos etnográficos y el trabajo arqueológico de campo. Consideraron cómo el sesgo androcéntrico masculino occidental era el responsable de distorsionar la visión de las mujeres y de distintas construcciones, así como de infravalorar su aportación y trabajo. Estudiando los procesos sobre cómo se genera el conocimiento, pudieron apreciar cómo mucha de la producción científica era deficiente y estaba claramente sesgada, y promovieron un cambio metodológico que afectaría las siguientes generaciones (Gilchrist, 2009).

La posición de Conkey y Spector se enfrentaba directamente a la arqueología procesual, en auge en los momentos anteriores, estrechamente ligada con el cientifismo y aparentemente neutral que oscureció las mujeres. Podemos poner como ejemplo el caso de Binford, quien argumentaba que la arqueología es de contextos relativos y tanto el sexo como el género son relativos histórica y contextualmente.

En un mundo dominado por otras posiciones teóricas arqueológicas, estas nuevas perspectivas feministas fueron en muchos casos desacreditadas de forma directa, anunciando que no tenía relevancia estudiar lo que se llamó “un área temática”; también, indirectamente, dirigiendo la atención hacia otras categorías (más eficaces para el desarrollo de la Humanidad), siempre justificado en un presunto sentido de la objetividad (el género y mujeres se quedaban fuera de la ecuación) (Wylie, 1991). Brian Hayden (1992) es un claro ejemplo de crítico desde una presunta objetivación de la arqueología. Desde una posición nomotética, hace una crítica a Conkey. Critica que asuma la existencia de sesgos androcéntricos en los estudios etnográficos, y afirma que hay ciertas cosas que son equívocas. De una manera aleccionadora afirma que, si las mujeres y hombres somos iguales, no podrían existir diferencias de género (sexuales) y que al final debería asumirse la existencia de diferencias psicológicas. Hayden defiende que si los estudios de género no se habían planteado es porque eran muy difíciles de interpretar (Hayden, 1992).

Los diversos programas de investigación que abordaron y abordan las cuestiones feministas sobre la mujer y el género, la práctica y los productos de la investigación en esta área, no apoyan ni instancian las afirmaciones relativistas más fuertes a veces atribuidas al posmodernismo. Lejos de desplazar las consideraciones probatorias, un punto de vista funcionalista, en todo caso, aumenta el compromiso

con el rigor empírico, especialmente en la inspección crítica de los presupuestos sexistas y androcéntricos que han enmarcado muchas investigaciones ejemplares en el campo (Wylie, 2007). Frente a una ciencia androcéntrica, algunas autoras buscaron una aproximación científica, constructiva, aunque comprometida con las luchas feministas (Conkey y Gero, 1991; Wylie, 1991). En 1991 encontramos la publicación de una de las contribuciones más importantes para la arqueología y la antropología bajo la conferencia de *Women and Production in Prehistory*. Como dice Wylie (2007), la mayoría de las contribuidoras a la conferencia tenían recelos a la aproximación claramente feminista propuesta por Conkey y Gero. El hecho de introducir cuestiones de género y las mujeres en temáticas en las que nunca se habían introducido les parecía nuevo y arriesgado. Aun así, de una manera positiva, se descubrió que en muchos de los hábitos arqueológicos existía un sesgo de género presente y se abrieron nuevas posibilidades que habían sido totalmente pasadas por alto. Este volumen, en sí mismo, propició la integración de la arqueología feminista en la llamada tercera ola y se pueden observar aproximaciones posmodernas con claras críticas a la ciencia tradicional incluyendo la *story-telling* y la de género en todas sus facetas.

Los artículos incluidos en *Engendering Archaeology: Women in Prehistory* se centran en contribuir al estudio del género explícitamente en la prehistoria mediante la práctica arqueológica. El libro tuvo tres objetivos: 1) continuar y exponer el sesgo en todas las fases de la investigación, pasando por las asunciones, conceptos, modelos y evidencia aceptada; 2) encontrar las mujeres en los contextos arqueológicos y su participación en las relaciones de género, ideología y actividades; 3) poner de relieve las asunciones sobre el género y la diferencia (Conkey y Gero, 1991).

El feminismo de la 3ª Ola. De la Mujer al Género

Hacia principios de los 90, la renovada influencia de las corrientes posmodernas hizo que surgiera la llamada tercera ola del feminismo, heterogénea en su definición, que se integró en la teoría de género arqueológica. Esta transformación teórica supuso un cambio de paradigma al que no todas las teóricas y activistas se incorporaron; a decir verdad, las distintas olas teóricas no llegaron desaparecer nunca y podemos encontrar distintas autoras que aún las utilizan como referentes en la actualidad. Por otro lado, continuamos encontrando posturas que, aún hoy en día, consideran que la arqueología debe estar libre de posiciones políticas, una investigación neutra donde el feminismo u otras posiciones políticas no tendrían cabida.

Principalmente, estas nuevas teorías refutaron las anteriores aproximaciones feministas que utilizaban categorías esencialistas de “mujer” o “hombre” identificándolas con el género. En la tercera ola, la definición de sexo y género, como partes separadas, pasa a ser considerada obsoleta. El concepto establecido es que las diferencias biológicas (el sexo) no determinan las construcciones de

género, resultando en que no puede haber un significado unitario o esencial a la categoría mujer u hombre. Las distinciones, fundamentales durante tanto tiempo, pasaron a ser categorías difusas, entendidas solo como constructos sociales y sin asumir que puedan ser naturales, fijas o predeterminadas (Geller, 2008). Según su crítica, la segunda ola no rompía las relaciones del mecanismo fundamental del poder opresivo utilizado para perpetuar el sexismo y, de hecho, volvía a invocar ese mecanismo en su supuesta solución. Por poner un ejemplo, critican los trabajos que defendieron el fundamental aporte económico de las mujeres en las SCR a la dieta del grupo. M. Díaz Andreu (2005) afirma que esta posición fue caer en la simplicidad, ya que se asumía que las actividades femeninas eran fundamentales para economía global del grupo y que su papel había de ser reconocido en el grupo. Añade que se olvidaron de múltiples discursos paralelos relevantes, el de hombres y el de las mujeres, el de los niños/as, jóvenes, adultos y ancianos/as (Sofaer, 1997).

La tercera ola, en su conjunto, consideró que no es posible aplicar definiciones inclusivas, ya que existen diferencias entre las sexualidades, etnicidades, masculinidad, *life course*, *embodiment*, clases sociales e incluso experiencias (Gilchrist, 1999:2-9). Se criticó duramente que gran parte de la teoría arqueológica se quedara en “la segunda ola”, en postulados fundamentados en la dualidad, la universalidad y el reduccionismo, conceptos que no se podrían aplicar a todas las mujeres a causa de las distintas diferencias de género, edad, clase social y el contexto histórico que vivieron. Las nuevas aproximaciones feministas promovieron una investigación donde los contextos, culturas y situaciones sociales fueran estudiadas para entender la configuración de identidad de los individuos. No todas las feministas se sumaron a este discurso y en gran parte de la arqueología se continuó viendo el género como el contenido y el sexo como contenedor (Delphy, 1993). Esto se debe a que el cuerpo biológico viene dado por la naturaleza, y que aunque se produjo y puede cambiar naturalmente, lo haría a una escala evolutiva que lleva millones de años, por lo que permite crear categorías, como mínimo, para un uso analítico.

La llamada “arqueología de género” es el vivo reflejo de las aproximaciones de la tercera ola, la que, por definición, no se centra en la “mujer”, sino que evalúa e investiga las experiencias relativas de hombres, mujeres y otras categorías en el pasado. En esta ampliación de las investigaciones a otros grupos definidos a partir del género y la edad, y con el concurso del subjetivismo propio del posmodernismo, estas posiciones han adquirido mucha importancia. En el marco general, se entiende la sociedad como individuos activos que tienen experiencias propias en una dinámica histórica. En esta, las relaciones de género están en la base de las relaciones sociales, por las que la práctica de estas implica renegociación y cambio. La arqueología de género ha sido definida por algunas autoras como únicamente post-procesual (Díaz-Andreu, 2005).

Las posiciones posmodernas incorporadas en el seno teórico feminista crearon el “standpoint feminista”, básicamente renegando el que la ciencia sea capaz de contribuir a solucionar el problema y trabajar en los estudios de género. La ciencia fue caracterizada como un grupo de personas alejadas de la realidad que dicen trabajar por el todo en una serie de reglas y en un entorno de relaciones privilegiadas. Las teóricas comprendieron que el conocimiento se encontraba socialmente situado, y que, desde la academia, era muy difícil realizar estudios e investigaciones hacia grupos marginados o estigmatizados; de hecho, los integrantes de estos grupos eran imprescindibles para desarrollar tal conocimiento. Por otro lado, la academia se había centrado en las relaciones de poder, dejando de lado otros aspectos igual de relevantes, pero no tan atractivos como el trabajo de las mujeres.

En la oposición teórica encontramos autoras como Nancy Hartsock (1989) que criticaron duramente los postulados posmodernos en su seno ideológico. Unas teorías desarrolladas por teóricos como Foucault o Rorty, que en el mejor de los casos criticaron los supuestos ilustrados (científistas) sin proponer nada en su lugar, y en las situaciones más extrañas niegan a los dominados el derecho a participar en la definición de los términos de la interacción. Critican las alternativas propuestas porque, en algunos casos, conducían a la pasividad y la inmovilidad, abandonando la búsqueda de la verdad y presentando un conocimiento situado que carecía de voluntad o capacidad de cambiar las cosas tal y como eran; porque representaba un abatimiento epistemológico, por otra parte sintomático de la sociedad del momento. Estas posiciones posmodernas no tenían cabida en un movimiento feminista comprometido con una lucha constructiva por los derechos y la voz de las minorías.

En este sentido, la crítica fundamental al *stand point* fue que sólo refutando y criticando teorías no era posible alcanzar algún conocimiento, y aunque ese conocimiento estuviese sesgado en algunas partes, no se debía rechazar de manera frontal. Sin olvidar la crítica, había que ir más allá desarrollando una visión distinta del mundo que requería tanto el cambio de relaciones de poder como el desarrollo de subjetividades fundadas en la experiencia de las dominadas y marginadas. Para esas críticas no se podía ni se debe renunciar al conocimiento, sino que ha de ser construido conscientemente (Wylie, 2007). En esta dirección, otras autoras como Joan M. Gero (1991) incorporaron la crítica a la ciencia, pero a la vez intentaron corregir el sesgo androcéntrico sin eliminar totalmente la validez del método científico. Se reconocía que la ciencia había sido patriarcal y que los estudios arqueológicos habían obviado las mujeres de la producción de muchas áreas. La división del trabajo presentada como real en la prehistoria se correspondía también con una división real en la academia, que dejaba las mujeres fuera de la producción de conocimiento. La crítica también apuntó a que la ciencia no debía estar basada en descubrimientos puntuales y serendipias. La ciencia no debía ser entendida como un proceso ajeno y desarticulado del mundo exterior, sino consciente e inclusivo

con las afectaciones políticas y sociales exteriores; una investigación donde el proceso de producción fuese consciente de las negociaciones y selecciones, y en el que la creatividad jugase un papel importante.

Frente a la desconstrucción global de conceptos de ese posmodernismo de la tercera ola, *sexo* y *género* no sufrieron una suerte distinta. Ambos se encontraron así desdibujados, adaptados como uno solo, afectado por la realidad del momento e imposible de fijar. Defendiendo que el sexo es, como el género y sus roles sociales, un constructo social. Frente a la des-definición, distintas autoras mostraron su preocupación por la pérdida de distinción entre género (la identidad social de la persona) y sexo (la identidad biológica) en muchas revistas científicas arqueológicas; defendiendo que la distinción es especialmente útil y relevante para la antropología biológica y que no se debe desfigurar, ya que permite comprender las relaciones entre los factores biológicos y sociales que condicionan la Humanidad. Aunque en ámbitos de humanidades esta desconstrucción y asimilación no suponga un problema, sí lo es en la arqueología y la bioarqueología, ya que limita por completo las herramientas analíticas para el análisis de las relaciones sociales del pasado (Walker y Cook, 1998).

Los ejemplos que encuentran las críticas deconstructivas son que partes anatómicas como el pubis fueron identificadas como género en libros de trascendencia notable de biología esquelética (Walker y Cook, 1998 cit Buikstra y Ubelaker, 1994). Otros artículos, como el de J.D. Sofaer (1997), defienden que tanto el género como la edad están fisiológica y culturalmente contruidos, creando diferencias a través de la transformación y articulación de la diferencia física del cuerpo, a pesar de que se ha visto etnográficamente que existe una diversidad enorme en las actividades realizadas entre hombres y mujeres. La edad social, como el género, también puede usarse como un mecanismo para el control de la sociedad. La autora busca tener en cuenta las variables de género y edad en relación con las sociedades, y cómo estas cambiaban, más allá de la clasificación binaria (adulto-niño) del mundo occidental y teniendo en cuenta el carácter individual de las personas. El artículo es puramente teórico y no propone el método para llegar a esta información más allá de que: «*The notion of process provides the theoretical framework for the identification of this relationship, while careful examination of the distribution of objects within sex and age categories provides the basis for a practical method for its study.*» (Sofaer, 1997:491).

Si hablamos de cómo la muerte se adapta a esta tercera ola, podemos ver una integración teórica al discurso posmoderno. Podemos encontrar autoras como Sorensen (1994) que siguen la estela teórica dejada por Parker Pearson (1982), entendiendo que:

It should be understood that the link between burial ritual and social change by no means implies the view that burial ritual reflects all social changes which take place within a society, nor that the changes observed in the burial ritual are essential to an understanding of the society concerned.” (Sørensen, 1994:98).

Como en otras ocasiones, las posiciones más posmodernas no quedaron exentas de reprobación y distintas autoras criticaron que no se puede hablar de un feminismo eficaz frente a un feminismo algunas veces totalmente negativo, que promueve una deconstrucción activa total sin una opción constructiva. Alison Wylie (2007) afirma que gran parte de la movilización fue diezmada a causa de no disponer de una alternativa positiva, una visión de un futuro mejor que pueda motivar a la gente a sacrificar su tiempo y energía para su realización, tanto feminista como del mismo modo aplicable a la arqueología; un *stand point* crítico, pero constructivo, que no valide todas las visiones del pasado, pero que siempre se encuentre basado en la construcción de hechos surgidos del mundo real.

A feminist standpoint, if anything, enhances a commitment to empirical rigour, especially in the critical inspection of sexist, androcentric presuppositions that have framed much otherwise exemplary research in the field. (Wylie, 2007:103)

Aunque el feminismo post-procesual fuese presentado en su inicio como una herramienta válida para poner en relieve a las mujeres (además de una arqueología que busca descubrir los grupos oprimidos y no oprimir los grupos del presente, indagando en la diversidad de relaciones, su origen y su reproducción (Damm, 1991)), en el curso de los años ha mostrado una evolución preocupante que comporta distintas problemáticas derivadas.

Uno de los principales problemas fue la negación del concepto mujer. Este hecho acarreó distintas contra-respuestas (Sanahuja-Yll, 2002; Wylie, 1991) mostrando que la misma realidad no permite su deconstrucción. ¿Cómo podemos hablar de una discriminación a las mujeres si se niega el concepto de la mujer? ¿Cómo podemos negar una realidad material con palabras y que quede convincente y bonito?

Aunque existieron posiciones constructivas, como veremos en el siguiente apartado, el post-estructuralismo socavó la capacidad de oposición a la tendencia dominante (y, se podría argumentar, el peligro dominante). Si bien las aproximaciones teóricas no tuvieran como objetivo dotar de herramientas argumentales al mundo capitalista, estas fueron y son apropiadas por el sistema, que relativiza y reconstruye conceptos, lo que finalmente incapacita en sí mismo la investigación.

Al designar las particularidades individuales (como la experiencia subjetiva) como una construcción social, la negación del post-estructuralismo de la autoridad del sujeto coincide muy bien con la visión liberal clásica de que las particularidades humanas son irrelevantes. Porque para los liberales, la raza, la clase y el género se presentan como irrelevantes, en última instancia, a las cuestiones de justicia y verdad, porque “*debajo de nosotros somos todos iguales*”.

Para el post-estructuralismo, la raza, la clase y el género son constructos y, por lo tanto, incapaces de validar de una manera decisiva las concepciones de justicia y verdad. No pueden ser adscritas, porque debajo no hay ningún núcleo natural para construir, liberar o maximizar. Es, de hecho, el deseo de

derrumbar/deconstruir un compromiso con la posibilidad de una cosmovisión (una unión de las mujeres, o de la arqueología) considerada como la mejor de todas las posibles visiones del mundo y fundamentada en un ser humano genérico, deconstruido. Cosmovisión óptima que ese posmodernismo niega que pueda existir.

Marxismo y feminismo

Además de las distintas posiciones feministas ya nombradas, encontramos las posiciones desarrolladas desde el marco teórico del materialismo histórico que complementan este avance teórico, sobre todo, en relación con la arqueología.

El posicionamiento de estas mujeres feministas-marxistas encuentra su entronque en la preocupación por analizar el origen de la subordinación de las mujeres, ya expresada en 1884 por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Pese a esto, desde el principio se encuentran posicionamientos diferentes y debates, desde A. Kolontai o Clara Zetkin hasta Charlotte Perkins Gilman.

El feminismo-marxista es fundamental en el desarrollo de la crítica feminista y basa sus reivindicaciones argumentando que las causas de la subordinación de las mujeres son materiales y no ideológicas, y son producto de una situación y práctica reales (Delphy, 2016; Vila-Mitjà, 2011b). No existe una posición estándar e inmovilista en esta corriente de pensamiento, sino que vemos un perfeccionamiento y autocrítica presente en las distintas autoras que beben de la teoría marxista.

Gran parte del feminismo marxista tiene una posición crítica frente a un tipo de “marxismo” que, priorizando la cuestión de la lucha de clases y no considerando a la mujer como clase social, no llegó a considerar gran parte de las herramientas analíticas necesarias para la lucha de las mujeres.

En este sentido, Herbert Marcuse (1974), por ejemplo, expone la problemática del porqué las mujeres no pueden ser entendidas como una clase en cierta conceptualización marxista. Entendiendo que las “mujeres” deberían ser discutidas como una categoría general subsumida en la utilizada de “Hombre”. Defiende que las características femeninas están socialmente condicionadas en un proceso que ha durado milenios. Para poder cambiar la situación actual de las mujeres y así conseguir su liberación, comprendió que era necesaria la construcción de una sociedad gobernada por un principio distinto al del capitalismo, y pese a eso costaría cambiar lo que él llama “segunda naturaleza” de las mujeres, la que estaba condicionada por la sociedad.

Recordemos que el mismo año Rosaldo y Lampere se estaban preguntando si las mujeres estaban universalmente subordinadas y de ser así, qué factores sociales, económicos y políticos eran los que sustentaban esta desigualdad. Concluyendo que, pese a su mayor producción y aporte a la sociedad, esta no se ve nunca recompensada con una autoridad en la esfera pública. Siguiendo la idea de Engels,

de que la opresión a las mujeres surgió con el desarrollo de la propiedad privada «*la subyugación de un sexo por el otro, [...la] lucha entre los sexos, [es] desconocida durante todo el período prehistórico anterior*» (Engels, 2017), Rosaldo crea una correlación; cuanto mayor sea la distinción entre lo público y lo privado, mayor subordinación habrá hacia las mujeres, y cuanto menor sea la distinción, habrá más igualdad (Rosaldo y Lamphere, 1974). En esta primera fase, podemos ver como existe la asunción que las mujeres tenían adscritos por “naturaleza” una serie de roles (p. ej. cuidar a los hijos); la antropología feminista aún no se había planteado que eran posibles otras interpretaciones sociales no sesgadas por el pensamiento occidental.

Hacia la década de los 80, Nancy Hartsock expuso por qué el feminismo puede enmarcarse teóricamente en “un materialismo histórico específicamente feminista”. Su contribución principal permite poner al descubierto que es posible investigar las leyes de tendencia que constituyen la estructura del patriarcado. Esto se consigue buscando y siguiendo su desarrollo histórico a través de las sociedades de clases, teniendo en cuenta que la actividad de las mujeres ha sido sesgada de manera continuada (Hartsock, 1983, 1989). En este caso, nos encontramos frente a una aproximación desde el marxismo con un punto de vista claramente feminista. En sí mismo supone una posición que rompe con la línea de pensamiento anterior al considerar las mujeres (el género) como una clase subordinada, siempre basándose en unas relaciones materiales reales que estructuran y limitan las relaciones sociales. Como Marx, Hartsock sostuvo que la naturaleza de los individuos depende de las condiciones materiales, son lo que son, y así lo expresan según lo que producen y cómo lo producen. Pero nunca debe equipararse a las personas a lo que comen, sino a lo que hacen, especialmente a cómo lo hacen, en el curso de la producción y la subsistencia. La ciencia debe visibilizar las relaciones sociales en las que las mujeres estuvieron obligadas a participar, además de comprender a los oprimidos. Hartsock defendió una lucha que se extiende más allá de un momento concreto de la historia y que busca la liberación de las mujeres.

Otras autoras que utilizan el materialismo histórico como herramienta de estudio también ven que el hecho de utilizar la ciencia con una pretensión de universalidad, un absoluto, recuerda a la marca intelectual de los productos que provienen de las posiciones dominantes. Confluyen así, en parte, con la crítica utilizada por las corrientes posmodernas comentadas en los anteriores apartados. Desde el marxismo, engendrado en el materialismo, se critica este absolutismo, que muchas veces se identifica con la ciencia “burguesa” dominante. La idea de que el conocimiento no tiene relación con la posición social de sus productores es resultado de las posiciones de dominio. Para autoras como Delphy, la teoría no debe ser independiente de la política, y aunque pretenda serlo, no lo es. Critica directamente ciertas posiciones marxistas que se elevan desde la academia como un pensamiento único y purista, el cual termina paradójicamente siendo lo que Marx siempre había criticado. Olvidando, además, que

los conceptos clave del materialismo no tienen que estar siempre supeditados al análisis del capital y pueden ser utilizados para otras problemáticas. En la explotación de las mujeres, los conceptos que rodean la dominación de grupos sociales se presentan como válidos para usarlos, entendiendo que es necesario incidir especialmente en los estudios de las mujeres y su explotación, ya que habían sido olvidados sistemáticamente por ese mismo marxismo, superando así la preeminencia de las categorías socioeconómicas clásicas (Delphy, 2016).

En autoras de habla hispana, el desarrollo feminista a través del materialismo histórico tuvo su propio curso, relevante e innovador en teoría y praxis. En una epistemología centrada en la desigualdad de clases, distintas autoras se preocuparon por integrar el sexo como un factor relevante en las diferencias sociales. Primero, analizaron el sistema capitalista, donde las mujeres sirven como mecanismo de producción, reproducción y mantenimiento no remunerado para que el sistema pueda continuar. Siguiendo los textos de Lidia Falcón, vieron que la mujer, considerada una clase social y económica, es explotada por los hombres, tanto en el ámbito del trabajo doméstico como en la sexualidad y la reproducción (Falcón, 1981). Examinando esta problemática, las autoras tomaron y desarrollaron una nueva categoría de análisis, el modo de producción doméstico, original de Claude Meillassoux (1999, original 1975). Este sirve para identificar todo el trabajo no remunerado ni reconocido socialmente, que, aun así, sirve para reproducir el sistema patriarcal capitalista. Pero esta formulación actual debía ser transportada a la prehistoria con tal de visualizar a las mujeres, de sexuar el pasado, un pasado sesgado y androcéntrico al que no era fácil que permeabilizase el feminismo.

En su posicionamiento crítico, debieron empezar por lo más evidente: cómo un determinado uso del lenguaje es responsable de la perpetuación de modelos de comportamiento en la sociedad patriarcal actual. La falsa noción de neutralidad —en la que también cayeron autores marxistas— con el uso del masculino, referido a todo género humano (equiparado al sexo masculino), obviando así a la mitad de la Humanidad y perpetuando, a la vez, la idea de que los hombres fueron los que originaron la cultura humana (Argelés, Piqué y Vila-Mitjà, 1991). Al margen de las conocidas ambigüedades o asunciones en libros escolares y publicaciones científicas, ese marxismo clásico también ha sido responsable de la exclusión de las categorías propias que permiten visualizar a las mujeres en la historia. El énfasis en utilizar categorías analíticas básicas, que van más allá de las distinciones sexuales, ha excluido a las mujeres, lo cual imposibilita frontalmente la creación de una historia formada por hombres y mujeres (Sanahuja-Yll, 1998).

Del mismo modo, esta ambigüedad contribuye a la desaparición de los sexos y de unas diferencias universales existentes: las mujeres son las únicas que tienen la capacidad reproductiva humana (Argelés y Vila-Mitjà, 1993). En el caso concreto de la antropología física, muy importante en el estudio

de la muerte, era frecuente la sustitución de nomenclatura científica por “hombre”, por ejemplo, “hombre de Neandertal” en lugar de *Homo neanderthalensis*.

El uso y abuso de la analogía etnográfica, sesgada por el androcentrismo, también permitió justificar la situación actual de las mujeres, remontando sus orígenes hasta la prehistoria. La ciencia, que muchas veces acarrea un androcentrismo implícito en los marcos teóricos, consciente o inconscientemente, mediante el lenguaje y las explicaciones sociales, promovió una división sexual naturalizada. A la vez, existió y existe una diferencia clara de rigor analítico, donde la materialidad arqueológica es estudiada minuciosamente, mientras que las explicaciones sociales de muchas sociedades prehistóricas son heredadas e incuestionadas, basadas en analogías simples de sociedades modernas.

En el artículo de Sanahuja (1995) se establecen las directrices generales que gran parte del feminismo materialista español desarrollará en los siguientes años. Un feminismo que buscaba revolucionar las relaciones establecidas mediante la práctica arqueológica.

Sanahuja considera tres premisas ideológicas imprescindibles en todas las corrientes del feminismo materialista (Sanahuja-Yll, 1998):

1. Las razones de la subordinación femenina son materiales a la vez que ideológicas y se manifiestan, concretamente, en las relaciones de producción y reproducción. Por tanto, las ideologías son la expresión de las relaciones sociales existentes.
2. La categoría producción pasa por alto diversas actividades realizadas por las mujeres, entre ellas también la reproducción biológica.
3. Las relaciones de asimetría entre los sexos han de ser calificadas como explotación y no solamente como discriminación, subordinación u opresión; las mujeres son una verdadera clase social y económica explotada por la clase hombres. Equiparando los conceptos del materialismo histórico, existe una desigualdad estructural que toma forma de diferentes explotaciones específicas a lo largo de la historia beneficiando a los hombres.

La principal proposición extendida en la aproximación teórica es que las causas de la subordinación de las mujeres (entendidas como categoría), en los distintos períodos, son materiales y no ideológicas. No estamos hablando de un problema de abstracción o mentalidad, sino que son prácticas que se expresan en las relaciones sociales (producción y reproducción), afectando directamente a los procesos de cambio, manteniéndolas o transformándolas. Las mujeres no deben ser estudiadas como algo único, siempre marginado, una investigación que a veces parece que dé razones para considerar que las mujeres siempre han estado subordinadas. Se trata de buscar una transformación de la ciencia y sus mecanismos de validación donde se incluya esta perspectiva teórica (Sanahuja-Yll, 1998).

Parte del movimiento feminista materialista en arqueología consideró que la categoría de producción había ignorado gran parte del trabajo de la mujer. Por eso se añadió el concepto de reproducción como categoría que incluye lo que se había naturalizado como “actividades femeninas”: crianza de los hijos e hijas, cuidado de enfermos y enfermas o el trabajo doméstico (Sanahuja-Yll, 1998 cit O’Brien, 1979). Englobado dentro de la producción social, Sanahuja distinguió algunas categorías para la inclusión de las mujeres en el registro teórico y arqueológico: la producción básica que es equiparable a la reproducción biológica que llevan a cabo las mujeres, la producción de objetos sociales; la fabricación de utensilios; la obtención de alimentos y su procesado y/o conservación; y la producción de mantenimiento, que implica los cuidados vitales a miembros del grupo, labores domésticas y de mantenimiento de los artefactos.

De un modo generalizado, surgió un rechazo a la utilización del término género en arqueología. Criticado a causa de que no está anclado a una realidad material, lo que provoca una disyuntiva entre lo ideal y lo material, que no se traduce a través de los sexos que encontramos en el registro (Sanahuja-Yll, 1998). Entendiendo, según Conkey y Gero (1991), que el género es un constructo cultural basado en las diferencias y similitudes sociales que no siempre deben expresarse materialmente. Distintas feministas, como Sanahuja, criticaron el hecho que la arqueología de género rechazara la categoría de sexo, ya que esto desenfoca la realidad de una diferencia universal, que es la capacidad reproductora de las mujeres. Aunque que en algunos casos pueda implicar un cierto determinismo biológico, este no tiene por qué enmascarar la materialidad. El género queda relegado a un segundo plano, después de la sexuación de los procesos de producción y reproducción es cuando se pasaría a investigar sobre los pluralismos y otras diferencias más allá de la sexual. Unas diferencias que pueden ser expresadas mediante normas sociales, focos de resistencia, y que pueden quedar reflejadas en la materialidad. Con tal de sexuar el pasado y los diferentes procesos de trabajo a través de prácticas sociales, se vio que el registro funerario era la fuente primaria ideal para aportar datos para esta encomienda. Así pues, el estudio de los restos óseos en combinación con el ajuar permitiría averiguar distintas variables necesarias para poder sexuar las tareas. Estamos hablando de variables como los índices demográficos, la esperanza de vida, las paleopatologías y los marcadores de actividad. El objetivo es escapar de la neutralidad, por esta razón el estudio de los y las muertas debería ir acompañado de consideraciones etnográficas sobre la división del trabajo, que tengan en cuenta el tiempo invertido, y sobre la reproducción biológica de las comunidades de determinados tamaños.

Sanahuja y el equipo con el que trabajó realizaron distintas aproximaciones sobre los aspectos sociopolíticos en el contexto argárico. Presentaron hipótesis basándose en la división de los ajueres y la exclusividad de estos según sexo, riqueza y estatus social, relacionando así ciertas prácticas con mujeres u hombres (Castro et al., 1993, 1995). Establecieron de manera certera las diferencias entre

sexos y la materialidad afín a cada uno, sexuando la materialidad y el tiempo. Sostenían que, sin obviar la biología, se debía tener presente que la asignación de categoría “mujer” u “hombre” va más allá de los genitales. Es la socialización de la condición sexual la que establece la diferencia. Considerando así que son las desigualdades sociales las que se agrupan según sexo y edad y no las biológicas. Desde este punto es donde se plantean la distancia social, así como la diferenciación y las disimetrías como consecuencia del acceso desigual a los recursos producidos, para finalmente poder acceder a las diferencias de perfil demográfico, entendiendo el potencial reproductor de las mujeres y su posible control. Así, se aproximan a la organización social del trabajo siempre que sea posible (Castro et al., 1993:79,87).

El feminismo combinado con el materialismo histórico se utilizó de forma exploratoria para llegar a conocer la organización, diferencias y discriminación social. Podemos decir que se posicionó como el modelo más útil para analizar la asimetría entre sexos, teniendo en cuenta distintas variables y sin caer en prejuicios de naturalización de los individuos o apriorismos.

2.1.3. Panorama del s. XXI

Una vez hemos repasado la historia de la teoría desarrollada alrededor de la muerte, tanto desde una aproximación sociológica/antropológica como desde la arqueología, debemos pasar al panorama actual. La consideración de tratar el estado de la cuestión a partir del año 2000 no ha sido arbitraria. Como podremos ver, el panorama y divisiones metodológicas y teóricas que se estructuraron a finales e inicios del milenio sigue vigente actualmente en la academia.

El mundo arqueológico actual aparece enormemente fragmentado. Nos encontramos en un mundo globalizado donde la teoría arqueológica se ha visto afectada en la misma medida pero de manera desigual en cuanto a la influencia emitida o recibida desde los distintos países. Tales países emisores son aquellos en los que se originó la órbita post-procesual, y que por razones históricas, políticas y económicas han sido predominantes en las últimas décadas. Hablamos de Estados Unidos de América y Gran Bretaña. El hecho que el inglés se haya convertido en la lengua universal y que las editoriales más grandes (Cambridge University Press, Routledge, Left Coast, Springer) tengan la sede en estos países deriva en que la teoría arqueológica producida en ellos sea ampliamente difundida, aceptada y utilizada, entroncada y fomentada en ideologías neo-liberales que fragmentan y comercializan el discurso arqueológico (Mizoguchi, 2015). La crítica existe, pero no en idiomas de amplia difusión (no para el monolingüismo anglosajón) y además se les niega el acceso a estas editoriales, ya sea por pensamiento político, o porque atacan frontalmente el sistema científico y teorías establecidos a nivel arqueológico. Como ejemplo, se puede evocar el caso paradigmático y contemporáneo de los yacimientos pre-clovis encontrados en todo Sudamérica. En estos yacimientos se habían obtenido dataciones antiguas desde hace décadas, pero solo fue cuando intervinieron arqueólogos norteamericanos que las cronologías empezaron a ser aceptadas por la comunidad arqueológica, y aún de una forma no mayoritaria (Boeda et al., 2014).

En referencia al panorama actual de la teoría y estudio de la muerte, podemos ver tres grandes bloques o aproximaciones teóricas en la actualidad: la positivista, los posmodernismos y una mezcla de ambas aproximaciones. Revisamos aparte, a causa de su interés para este trabajo, los estudios antropológicos y las aproximaciones feministas.

En el caso del positivismo, podemos encontrar una corriente in crescendo (tal como ya se había pronosticado en el artículo de Assumpció Vila y Jordi Estévez (Vila-Mitjà y Estévez, 1989)), que siempre ha existido, aunque ahora incentivada por los artículos cortos en las revistas de alto índice de impacto. Esta aproximación se basa en la producción de datos mediante técnicas tradicionales, pero sobre todo novedosas, en las que sustentan el conocimiento. Es decir, el conocimiento arqueológico es el equivalente a la descripción empírica de lo encontrado, los planteamientos no van más allá de este límite, muy pocas veces se produce un análisis social o se realizan aportaciones a modo de explicación

sobre lo ocurrido. Cuando existen, ocupan un pequeño espacio en la publicación, siendo un adorno al lector, se presentan como una hipótesis (muy poco desarrollada) que aún sigue realizando analogías directas para proponer modelos de organización social (Vila-Mitjà, 2006a).

En el segundo caso, nos encontramos con un amplio abanico de explicaciones sociales que no se ven sustentadas por la realidad empírica arqueológica. Estas aproximaciones basan su repertorio argumental en la relatividad, el microanálisis y la identidad; pudiendo encontrar grandes extensiones de texto donde se delibera sobre la experiencia, la “agency” (agencia), “personhood” (personalidad), “embodiment” (personificarse) o “life-histories” (historias de vida). Estos trabajos ignoran, casi completamente, el trabajo de los positivistas y construyen sus postulados y argumentaciones sobre generalidades históricas o casos arqueológicos muy restringidos, a veces, hasta un solo objeto.

El tercer gran bloque de trabajo incluye, en gran parte, las aproximaciones sociales, pero a la vez es consciente de que no se puede continuar el alejamiento del registro arqueológico. Este bloque, sintetizado a la perfección a través de la lectura de Liv Nilsson Stutz (2016), ha bebido de la sociología y entiende los retos que tiene la arqueología, intentando crear puentes y vínculos a través de la ciencia y la sociología.

En cierto modo, podemos ver una continuidad estructural del procesualismo y el post-procesualismo reflejados en la actualidad. Algunos autores sugieren que la arqueología procesual y postprocesual no son aproximaciones contradictorias sino complementarias (Trigger, 2007). El aumento de las ciencias auxiliares se ha hecho patente en distintas ramas, establecidas firmemente desde los años ochenta del siglo anterior, como la arqueozoología, la estadística y la bioantropología. Otras, actualmente, están en auge y luchan para estar en el top de la investigación, como la paleogenética o el análisis de isótopos. Diciendo esto, no se debe restar importancia a su contribución empírica, sino a la falta de integración en una teoría sustantiva y con el contexto arqueológico. Uno de los principales problemas es que las interpretaciones finales terminan en formulaciones idealistas, actualistas o en la analogía etnográfica, como si la crítica desarrollada durante décadas no hubiese servido para nada en gran parte del mundo de la investigación.

Aunque podemos afirmar que actualmente la división propuesta es la imperante, no podemos olvidar las aportaciones que realizan muchos arqueólogos y arqueólogas locales y regionales con proyectos establecidos. Mediante las monografías e informes detallados, complementados con los artículos correspondientes, nos ayudan a conocer (con los análisis empíricos) el contexto arqueológico de los restos mortuorios que a veces se acompañan con algunas hipótesis interpretativas a nivel social (García-González, Carretero, Richards, Rodríguez y Quam, 2015; González Morales y Straus, 2000, 2015; Gutiérrez-Zugasti y Cuenca-Solana, 2015; Marín-Arroyo, 2015; Power, Salazar-García, Straus, González Morales y Henry, 2015; Sarchet, 2015; Seva Román et al., 2019; Lawrence G. Straus, González

Morales, Carretero y Marín-Arroyo, 2015; Lawrence Guy Straus, González Morales y Cuenca-Solana, 2015).

Pese a las problemáticas señaladas, hay algunos consensos en la comunidad arqueológica en lo que respecta al análisis de la muerte en la arqueología. Actualmente, podemos decir que, en gran medida, ya no existe una identificación del entierro o depositación como un contexto cerrado; es un conocimiento compartido que la afectación e interpretación se realiza en consonancia con elementos arqueológicos externos y las hipótesis consecuentes también. Se entiende la muerte como un conjunto de acciones anteriores y posteriores a la misma, siendo generalmente aceptado que las prácticas mortuorias son instrumentos para la creación y reproducción de la sociedad (Metcalf y Huntington, 1979). No solo se habla de la muerte al encontrar el cuerpo en sí mismo, sino en distintas formas materiales como los monumentos o los cenotafios, y por otras vías más cercanas a la sociología como la afectación en la comunidad y en los individuos concretos.

Es cierto que existen pocas publicaciones que discutan la relación entre el mundo de los vivos y, además, busquen reconstruir la naturaleza de las relaciones sociales entre los vivos a partir de la arqueología. El estudio de la muerte en la arqueología debe ser transdisciplinar, cosa que exige una lectura amplia y de forma profunda, una labor difícil para los investigadores e investigadoras centrados en sus especialidades.

Un tema candente a nivel nacional e internacional

Antes de entrar en la profundización de esas tendencias de la arqueología de la muerte en el siglo XXI, deben tratarse distintos factores que ocurren más allá de la arqueología, pero que afectan directa o indirectamente (visión social de la misma) a su praxis y difusión.

Estamos hablando de la muerte en nuestro contexto social, de la difusión morbosa y el tabú que aún la rodea, de la acción política estructurada a partir de su estudio. También hablamos de la legislación desarrollada a partir de la tradición y creencias y, asimismo, de la legislación creada sobre la base de una ética y moral de reparación que condiciona y, a la vez, abre nuevas puertas a los desarrollos arqueológicos en este campo.

El primer punto que cabe destacar es la difusión pública de los hallazgos y estudios realizados a partir de los descubrimientos arqueológicos relacionados con la muerte. Es cierto que, gracias al desarrollo técnico y la conservación espectacular de algunos restos como el caso de Ötzi, han permitido ampliar las posibilidades interpretativas de forma espectacular (Acs, Wilhalm y Oeggel, 2005; Bolt, 2012; Pabst et al., 2009). Esto hace que se le saque el máximo de partido a la evidencia, algunas a veces demasiado, rozando la sinécdoque. Un ejemplo claro es el mediático caso del análisis genético del hombre de la Braña, donde saltó a todos los medios no el descubrimiento en sí mismo, sino los análisis del

esqueleto. El interesante artículo de Olalde et al. (2014) realizó un estudio genómico sobre el ADN conservado en el humano Mesolítico. Una parte del estudio descubrió que el espécimen tendría la piel morena y los ojos azules, entre otros atributos igual de interesantes. Tal descubrimiento fue recogido por los medios de comunicación extrapolándolo a la totalidad de los habitantes del Mesolítico, “Morenos de ojos azules, así éramos los europeos hace 7.000 años”¹⁷.

Otro tema muy interesante que se debe abordar sobre la muerte en la actualidad es el conocido tabú que la ha rodeado durante ya hace muchos siglos. Dadas las circunstancias actuales, aproximaciones y progresos realizados, se podría pensar que la muerte ya no es un tema tabú en nuestra sociedad. Se puede decir categóricamente que esta apreciación es falsa y apartada de la realidad. La muerte y los cuerpos continúan siendo un tema tabú, aunque de forma dicotómica, a la vez morbosa y fascinante para el público. Recordemos la exposición itinerante de *Bodies*, donde se mostraban cuerpos humanos en resina, mostrando distintas partes y haciendo diferentes acciones. Esta exposición fue censurada en múltiples países, causando revuelos en la legislación y en la prensa. Pese a las críticas “Human Bodies, una vergonzosa exhibición de muertos en Madrid¹⁸” resultó ser una exposición atractiva para el público y que recaudó millones en todo el mundo.

Es preciso recordar que en la actualidad el tabú social alrededor de la muerte, combinado con el capitalismo, ha afectado el negocio monopolizado de su gestión a través de las funerarias. Algunos de los problemas más relevantes son unos precios desproporcionados, una legislación cerrada y privatizada, que va acompañada por normativas abusivas que obligan a las personas a no tener elección, cuando en la práctica, existen múltiples maneras de proceder, eficientes y respetuosas con el medio ambiente. Las empresas privadas sacan un provecho desorbitado de la gestión del cadáver, las leyes así mismas están hechas a partir de la tradición social y religiosa imperante como se ve en las diferencias entre países (Mitford, 2000; Suzuki, 2002). Ciertamente, existen iniciativas que intentan romper con este mercado y cambiar la gestión, pero que no son bien recibidas por parte de los lobbies funerarios.

En la mayoría de las sociedades ha existido y existe una manera apropiada para morir, una forma estandarizada más o menos restrictiva. En la actualidad, el individualismo ha ganado presencia, la atomización del “yo” ha llevado a los humanos occidentalizados a decidir cómo debe ser el propio funeral, de qué modo se debe morir. Las religiones y la legislación aún ejercen una fuerte normativización, pero la individualización es una tendencia al alza. La exigencia del individualismo de “*live my own way*” se ha traspasado a la muerte y se encuentra cada vez más extendido. Esta

¹⁷ (<http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/morenos-ojos-azules-europeos-7000-anos-3045949> [20/04/17])

¹⁸ (<http://www.lavozlibre.com/noticias/ampliar/252703/human-bodies-una-vergonzosa-exhibicion-de-muertos-en-madrid> [20/04/17])

concepción liberal está abriendo nuevas puertas aún desconocidas para la gestión de la muerte en las sociedades (Arney y Walter, 1996). La tendencia a la diversificación de las prácticas funerarias como consecuencia del individualismo (fomentado por la sociedad capitalista de consumo) es muy reveladora en sí misma, no como fruto de desnormativización (que justificaría escepticismos posmodernos), sino, por el contrario, de la correlación entre economía, sociedad, ideología y prácticas funerarias.

Un tercer tema de los estudios relacionados con la muerte, que incluyen a la arqueología, se encuentra en el centro del panorama político nacional e internacional. Se trata de distintas investigaciones que surgen (ya a finales del siglo pasado) desde la política y los movimientos sociales, y basan su conocimiento en el estudio arqueológico de la muerte. Estos casos son de orden político, de justicia y derechos humanos tales como el holocausto, los etnocidios, la Guerra Civil en España (en nuestro caso) o las desapariciones de opositores por parte de distintos regímenes en Sudamérica. Han surgido agrupaciones de investigadores/as que trabajan específicamente estos restos como el EAAF¹⁹. En este caso, la arqueología se encuentra estrechamente ligada con la política y hace un claro uso del estudio de los cuerpos para luchar contra el olvido y proporcionar pruebas a la justicia. Así pues, vemos como la represión y la violencia estructural está siendo abordada en la actualidad mediante el uso de las técnicas arqueológicas. Aquí, en la Península Ibérica, tenemos distintos ejemplos de estudios sobre matanzas en la Guerra Civil española (Gassiot, 2008), muy ligados a la política y a la sociedad actual. También encontramos casos de estudio en la prehistoria más ligados a distintos tipos de violencia, más allá de la física o directa y de los contextos fúnebres, en la que se enmarca la violencia estructural (Vila-Mitjà, García-Piquer y Carracedo-Recasens, 2016), así como distintas excavaciones que atestiguan prácticas de violencia estructural en segmentos de la población (García y Vila-Mitjà, 2016).

Ética, moral, reparación y legislación

Desde la religión y la moral actual nos llega una incidencia notable en la política, que a su vez afecta la legislación arqueológica. A partir de la década de los 90, siguiendo hasta la actualidad, podemos encontrar un nuevo desarrollo de leyes basadas en la reparación moral de distintos estamentos religiosos y antiguas sociedades maltratadas por los estados occidentales colonialistas. Las nuevas legislaciones, derivadas de una voluntad moralista reparadora, afectan de lleno al estudio de las prácticas funerarias en las sociedades pasadas. Como muy bien nos apunta Debra L. Martin, la

¹⁹ Equipo Argentino de Antropología Forense. Creada en 1986 con el objetivo de localizar los y las argentinas desaparecidas en la dictadura militar.

investigación no es solo excavar y analizar, sino ser consciente de la propia situación del sujeto como investigador y conocer el lugar donde realiza la investigación (Martin, Harrod y Pérez, 2013a).

Even the legal aspects need to be investigated prior to designing the research to see if there are any caveats or conditions under which some research might be deemed inappropriate or unacceptable. (Martin et al., 2013a:57)

El debate actual que se deriva de esta proposición —surgida especialmente del ámbito de la política y no siempre bienintencionada, pero calurosamente aplaudida por el posmodernismo— es: ¿a quién pertenece el pasado?, ¿es de la Humanidad en su conjunto?, o ¿es de un grupo restringido de población? La pregunta sería ¿el conocimiento debe ser accesible para todo el mundo o debe haber restricciones a la hora de investigar? Existen dos posiciones principales de encarar la investigación en restos humanos en arqueología. La primera se deriva de un pensamiento positivista y considera que no debe haber limitaciones para estudiar en arqueología, justificándose en un pensamiento que considera que los y las muertos del pasado pertenecen a la historia de la Humanidad y como tal deben ser estudiadas para conocer el desarrollo de las distintas sociedades sin ninguna limitación. Otra posición, que ve la arqueología como una práctica social, se posiciona en un contexto político activo y considera que su investigación tiene repercusiones en la actualidad. Este segundo caso busca realizar las investigaciones, pero con el compromiso y beneplácito de las comunidades que, aún hoy, tienen relación con los restos, ya sea por parentesco, vínculos territoriales o simbólicos. Dentro de esta segunda posición, implicada en la autocrítica arqueológica y antropológica, nos encontramos prácticas que buscan estudiar el pasado siendo respetuosas y en colaboración, y otras que niegan completamente la pertinencia del estudio del pasado (principalmente los contextos funerarios), ya que esto implica una contradicción con algunas de las cosmovisiones y prácticas sociales actuales.

Si pensamos en los y las arqueólogas que buscan el conocimiento desde una posición que, a priori, se encuentra más allá de la política, el principal argumento que podemos barajar es que los y las muertos están muertos, y como tales, más allá de un escarnio intencional malintencionado, no pueden ser ofendidos por las acciones y análisis que se realicen de sus restos. Podemos decir claramente que los problemas asociados a la investigación no recaen en los restos, sino en la sociedad que en la actualidad los asume y defiende como suyos. Por otra parte, es cierto que existen múltiples colectivos que han sufrido etnocidios y sufren una discriminación real en sus propios países. En estos casos, a veces, se han dado y dan prácticas, por parte de investigadores, que podrían calificarse de poco respetuosas con los estándares internacionales de ética. Existe una nula preocupación por permeabilizar el conocimiento y trabajar junto con los descendientes de los grupos que se están estudiando. Al no considerar esa otra parte involucrada, se generan debates que pasan al campo de la opinión pública y por ende política, y son fácilmente desvirtuados y manipulados. Muchos de los medios de

comunicación dan pábulo a políticos con intereses electorales o bien a personas de la academia antropológica que, desde su perspectiva actualista (y que han asumido la culpa de la antigua praxis antropológica, poco ética y al servicio del colonialismo), se muestran críticas por intervenciones a priori irrespetuosas. Desde las posiciones académicas arqueológicas, se ha defendido que, en los casos que existe una gran distancia de tiempo entre los cadáveres y las poblaciones actuales, mayoritariamente no existe relación alguna (más allá de que somos la misma especie y compartimos ADN) entre las personas que viven hoy en un mundo globalizado y el hombre o mujer que fue enterrado en el mismo territorio hace 5000 o 2000 años. Podemos decir que esta posición, a veces justificada en la forma científica, no tiene en cuenta los problemas sociales y políticos que van más allá de lo que muchos entienden por arqueología y que interfieren con ella.

En gran parte, para contrarrestar las actuaciones sin regulación que a veces terminaban en conflicto entre los arqueólogos y distintas sociedades, se desarrollaron distintas leyes basadas en la ética, sobre todo para temas sensibles como lo es el de las prácticas funerarias. Estas leyes tuvieron en cuenta las creencias actuales de las distintas poblaciones. Las creencias (distintas en los países, territorios y sociedades) se han utilizado en las distintas legislaciones que buscan dotar de herramientas legales a los y las nativas para proteger su historia e intereses.

Sin embargo, hay que hacer constar que, a veces, esas legislaciones surgidas en contextos políticos concretos se han trasplantado (por antropólogos/as y políticos) a otros territorios, generando un debate exógeno y ajeno a la población autóctona. En algunos casos de forma bienintencionada, en otros, sin embargo, como parte de una estrategia de reproducción —personal o académica— propia de la(s) persona(s) que las trasplantan o de una estrategia política con intereses inconfesos de generar o desviar debates mucho más candentes o críticos para las poblaciones nativas actuales.

Aunque los problemas o colaboraciones hayan ido ocurriendo durante las dos últimas décadas, la “ética” arqueológica de los restos humanos ha continuado siendo teorizada en la burbuja de la academia. Siempre podemos encontrarnos con casos extremos, por ejemplo el punto en el que la investigación llega a cuestionarse si los restos óseos expuestos en un museo *quieren* estar expuestos en el museo. Está claro que se están abriendo debates morales, y que van más allá de lo arqueológico. Autores como John Robb (2013), enmarcados dentro de la arqueología post-procesual, se preocupan activamente por la recategorización de los muertos al ser etiquetados y expuestos por los y las arqueólogas. Para Robb, los esqueletos tienen derechos que están en relación con sus familiares, y muchas veces estos esqueletos son separados y estudiados por la bioarqueología sin tener ninguna consideración. Podemos considerar que su argumentación es útil y activamente aplicable en los casos de conflictos contemporáneos de casos con evidente vinculación familiar o grupal, pero de ningún modo aceptable cuando no existe un vínculo sentimental o simbólico por parte de los descendientes

o simplemente habitantes actuales de la zona del enterramiento, en cuyo caso algunas de las legislaciones no hacen distinción.

Parece claro que, de momento, no podemos llegar a los pensamientos y deseos a partir de los restos materiales de las personas; la ofensa no será hacia los restos y seguramente nadie debería ofenderse por querer conocer el pasado si el trabajo que se plantea es realizado desde equipos respetuosos, que transfieren el conocimiento adquirido a las poblaciones que ocupan el territorio en el cual se realizan los trabajos arqueológicos. El vínculo emocional, que existe en temas políticamente sensibles como la Guerra Civil española u otros conflictos contemporáneos, en otros muchos casos se encuentra roto. Por otra parte, debemos ser conscientes que gran parte de la polémica que nos encontramos en lugares como Sudamérica, en la actualidad, viene heredada por los robos masivos o tratos fraudulentos que ocurrieron durante los siglos XIX y XX. Estos casos son de lo más rocambolescos y han influido claramente en las leyes que actualmente intentan reparar y regular la excavación y salida de materiales de distintos países. Encuentro necesario poner un fragmento original de *Voyage en Patagonie*, de Henry de La Vaulx, donde quedan reflejadas claramente estas prácticas y los pensamientos que las acompañaban. Es el caso de robo de cadáveres a los Tehuelches:

Je suis très inexpérimenté en anatomie ; aussi je passe un temps infini à ce travail de dépeçage; avec des difficultés inouïes je sectionne tous les membres ; je désarticule les côtes et les vertèbres et j'enlève les parties les plus charnues... Un moment je me fais horreur. J'ai lu dans le temps l'histoire du sergent Bertrand, le déterreur de cadavres, et il me semble que je suis en ce moment le Bertrand de la Pampa. Mais ce sont là des folies ; j'ai pour moi une excuse, que diable! car je rapporterai en France un beau spécimen de la race Indienne. Qu'importe après tout que ce Tehuelche dorme en Patagonie dans un trou ou au Muséum sous une vitrine. Je rassemble les ossements et avec l'aide de Don Secundo je les rapporte à ma tente après avoir chargé mon fidèle Juan de rejeter les chairs dans la tombe.²⁰ (Vaulx, 1901:190).

Este texto, y los que le continúan y preceden en la misma obra, refleja claramente la praxis que ha llenado muchas de las colecciones de los museos. La afectación que tuvo este hombre en las comunidades parece que influenció la sociedad Tehuelche a que cambiara sus prácticas. Originalmente, ponían túmulos de piedras encima de las tumbas y, desde actos como este, acaban ocultándolas por miedo a que los blancos las desenterrasen y robasen las pertenencias y los cadáveres (Vaulx, 1901:188). C. H. Vaulx fue considerado un brujo y no lo querían en sus tierras porque sabían que se dedicaba a profanar los cadáveres (Ibíd: 25). Este es solo un ejemplo de lo que ocurría, pero

²⁰ Soy muy inexperto en anatomía, por lo que dedico una cantidad infinita de tiempo a este trabajo de corte; con increíble dificultad corto todos los miembros; desarticulo las costillas y vértebras y quito las partes más carnosas... Por un momento me aborrezco a mí mismo. Leí la historia del Sargento Bertrand, el buscador de cadáveres, y me parece que ahora soy el Bertrand de la Pampa. Pero esto es una locura; tengo una excusa para mí, ¡qué diablos! porque traeré a Francia un buen ejemplar de la raza india. Después de todo, no importa si este tehuelche duerme en la Patagonia en un agujero o en el Museo bajo una ventana. Recojo los huesos y con la ayuda de Don Secundo los llevo a mi tienda después de haber ordenado a mi fiel Juan que arrojará la carne a la tumba. (Vaulx, 1901:190)

parece claro que estos comportamientos afectaron y crearon precedentes que es necesario evitar y dejar atrás.

La crítica al positivismo ha dejado, en muchos casos, la arqueología fuera de los debates. Es lógico que, si se parte de la consideración que la ciencia no es neutral, sino impuesta por Occidente y los indígenas no la quieren aceptar en los mismos términos, las comunidades no quieren que los y las arqueólogas vayan a excavar. Sin embargo, podríamos decir que esta visión es simplista. La realidad es que las posiciones teóricas de Occidente no se deben simplificar ni tampoco las de las comunidades indígenas. Son muchos los quieren salvaguardar su patrimonio en una contrastada fiabilidad y hacer perdurar los datos y diversidad de perspectivas que ofrece la arqueología sin ser excluyentes. No hace falta ser indígena o antropólogo para comprender que el saber oral tiene un valor, pudiendo y debiendo ser incorporado en las investigaciones, pero claramente podemos decir que no es la única fuente y la más certera cuando se realizan investigaciones arqueológicas.

No hay que olvidar que entre los perjuicios que ha causado la colonización Occidental está el corte de la continuidad y la reproducción social de las comunidades, y la consecuente pérdida de esos elementos de tradición, comunicación e ideológicos de las poblaciones colonizadas. En suma, se ha robado su historia y esta pérdida, en algunos casos, solo puede ser suplida por la información que nos ofrezcan los restos materiales.

Todos estos temas están a la orden del día y distintas arqueólogas hacen referencia a estas problemáticas. Liv Nilsson Stutz (2016:27) expone un problema ético en la investigación: si los arqueólogos estamos estudiando el ritual y descubrimos que, al finalizar este, el cuerpo debía permanecer en un estado determinado, qué autoridad tenemos para sacarlo y ponerlo en una caja. El problema principal de este dilema radica en que no se puede saber qué ritual era y cómo fue realizado si no se pueden excavar y analizar los restos. Sin excavación no se puede saber si eran despojos desconsiderados por esa misma sociedad, o era un alto mandatario cuyo cadáver había de ser extremadamente respetado; a priori, no debería hacerse distinción en su tratamiento, análisis y procesamiento desde el punto de vista arqueológico (todo esto sin considerar las propias relaciones de desigualdad, dominio, explotación o violencia de la sociedad original).

Existe la posibilidad de que gran parte de los teóricos y teóricas occidentales estén realizando una translación inconsciente de la moral cristiana al pasado, una imposición de moral no consciente, tomando por sentado que lo que fue enterrado tiene que permanecer así hasta el Juicio Final. Las repercusiones de la irrupción de la moral y la ética en arqueología también afectan a la prehistoria. Como hemos apuntado, los discursos ético-teóricos se extienden a lo largo de los milenios, así como sus legislaciones. Aunque la arqueología esté estrechamente implicada, la antropología biológica es la primera disciplina que debe hacer frente a estas problemáticas y la responsable directa de cumplir

ciertas normativas. Existe, por ejemplo, desde ya hace unos años, un código de buenas prácticas que debe ser utilizado por los integrantes de la AAA:

Anthropologists collaborate closely with people whose cultural patterns and processes we seek to understand or whose living conditions require amelioration. Collaboration helps bridge social distances and gives greater voice to the people whose cultures and behaviors anthropologists study, enabling them to represent themselves in their own words. An engaged anthropology is committed to supporting social change efforts that arise from the interaction between community goals and anthropological research. Because the study of people, past and present, requires respect for the diversity of individuals, cultures, societies, and knowledge systems, anthropologists are expected to adhere to a strong code of professional ethics (American Anthropological Association, 2012).

Como podemos ver, en la actualidad, la muerte es un tema candente, por lo que la información que llega al público muchas veces es limitada y sesgada, unilateral. En otras ocasiones, es la sociedad quien construye el discurso, y el estado el que realiza (de manera arbitraria) un conjunto de normas a seguir por la arqueología. La realización de estudios en torno a la muerte es de lo más necesario en la actualidad, tanto desde la antropología como desde la etnología u etnografía, y claramente desde la arqueología. Solo así podremos conocer los orígenes de las prácticas funerarias y cómo estas repercutían en la sociedad que las realizaba. Para descubrir también nuestras similitudes y diferencias no podemos quedarnos al margen de los debates.

Está claro que el estudio y análisis de los contextos donde encontramos los cadáveres va más allá de la muerte (de la teoría y estudio de la muerte). La arqueología que se desarrolla con relación a la muerte implica preguntas que van mucho más allá de la “arqueología de la muerte”. Hablamos de la vida de las personas, la identidad, las relaciones sociales o el estatus social. Nos referimos a una arqueología política que desarrolla una búsqueda de la vida de las personas a partir de la muerte. En resumen, podemos decir que debemos conocer las situaciones actuales y actuar en consecuencia en el análisis del pasado. El estatus de las personas muertas depende, en definitiva, de las personas vivas.²¹

²¹ A poca gente se le ocurre pensar qué debe hacerse con los restos de los recién considerados humanos, los neandertales, si deben o no perturbarse sus sepulturas o depósitos.

Los posmodernismos, simetría o las teorías eclécticas en arqueología

Las arqueologías eclécticas —que hemos examinado— han pecado y siguen pecando de realizar aproximaciones excesivamente teóricas. La crítica a los procesuales y aproximaciones histórico-culturales fue positiva y aún lo es, pero gran parte del problema recae en que muchas veces la crítica se quedó en discursos, sin cristalizar nuevas propuestas metodológico-teóricas tangibles para avanzar en el conocimiento de la muerte y su relación con la sociedad.

La cuestión del acceso al significado sigue siendo un tema central. Parte de la crítica se centra en las asunciones procesualistas que han pervivido y siguen siendo usadas. Estas son la de equivalencia del depósito y la asunción de la identidad social asociada. Como si los procesos de depositación fueran los mismos y por las mismas razones (LaMotta, 2001:55). Por otro lado, la crítica se ha desarrollado mucho más allá de lo básico e imaginable desde hace algunos años. Así pues, nos encontramos aproximaciones como la Arqueología Simétrica, o las aproximaciones posthumanistas que han criticado el elevado estatus otorgado a los restos humanos y han subrayado la importancia de la materialidad asociada a los animales y de otros casos de depósitos (Fahlander, 2014). Como podremos ver, gran parte de la nueva teoría desarrollada en la arqueología es, simplemente, un seguimiento de la teoría antropológica ya preexistente y trasladada como un discurso teórico. Estas aproximaciones teóricas no tienen en cuenta la materialidad arqueológica y, además, carecen de una propuesta metodológica práctica detrás para acceder a conocimientos sociales; tratan temas como la psicología o las emociones llegando, en algunos casos, hasta la llamada “arqueología de los sentidos” (ver. Hamilakis et al., 2002).

Catherine Bell, con su libro *Theory, Ritual Practice* publicado en (1992), es el paradigma de cómo la arqueología posmoderna adopta deliberadamente la teoría antropológica, que a la vez ha bebido de la sociología y filosofía de Bourdieu. En esta publicación, la autora redefine los rituales como procesos de ritualización, una forma estratégica de actuar. En esta ritualización, el individuo se ve, en parte, anulado por el ritual y, mediante la creación y reproducción de cosmología y sensaciones, genera relaciones en la comunidad. Parte de estas relaciones pueden ser de poder y, aunque a carácter individual, puede darse un cambio, rebelión o subversión de la estructura. Los rituales no son expresiones pasivas de un orden social como en el procesualismo, sino que el ritual es entendido como acción, forma parte de la relación dialéctica entre la práctica del ritual y la estructura social. Este hecho contribuye al cambio y la continuidad dentro de la sociedad. Los integrantes, individuos y actores, que forman parte de la ritualización utilizan su “cuerpo” de dos formas en la acción: como una herramienta para llevar a cabo el ritual y como un receptor de experiencias e impresiones sensoriales del ritual (Berggren y Stutz, 2010). He aquí parte del origen del que surgirán nuevas aproximaciones arqueológicas en referencia a la muerte, lo que implicará una gran volatilidad de las hipótesis

realizadas frente al registro material. A la vista del arqueólogo/a de formación más tradicional y de pensamiento objetual, que defendía que no se podían acceder a las relaciones sociales, los aspectos no materiales de las sociedades (ver la crítica en Vila-Mitjà, 1998), el choque con las nuevas aproximaciones habrá sido considerable.

Centrándonos en la posmodernidad del s. XXI, o las posmodernidades (si entendemos que no es una posición teórica en sí misma, sino un conglomerado de pensamientos y epistemologías), nos trae un caos conceptual en el cual es imposible concebir una unificación en torno a la ciencia o una teoría, y aún menos una teoría para el estudio de la muerte. En gran parte, no se buscan conceptos inequívocos y definidores a un nivel amplio, sino que cada autor, en cierto modo, es constructor de sus definiciones e hipótesis a medida que expone lo que quiere o cree que es importante, quizás solo porque busca un nicho original en el mundo académico.

En el libro de Fredrik Fahlander y Terje Oestigaard (2008), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, se puede encontrar parte del repertorio teórico de estas aproximaciones. Además de resumir el panorama teórico-arqueológico, los autores desarrollan una propuesta teórica que se extiende más allá del cuerpo humano. Esta aproximación es el reflejo ejemplificativo de las posmodernidades. En esta, el concepto de “entierros” es ampliado a los objetos en sí mismos, una aproximación post-humanista que se aleja del ser humano como centro del mundo, buscando una posición no antropocéntrica, más simétrica entre las partes (Fahlander, 2014). Fahlander es el defensor principal de esta posición y considera que los objetos y animales tienen agencia y han actuado con los humanos, pueden ser personificaciones de personas o animales y, por eso, también pueden y tienen que ser tratados como si de un entierro se tratara. Se desprende que nunca debe asumirse que los humanos fueron el elemento central del entierro y que la arqueología (inconscientemente y durante muchos años) ha funcionado en este modo. Se ha dado más importancia a elementos aparentemente contextuales, como la arquitectura o los objetos asociados, que al cadáver en sí mismo. Aunque en la contra, podríamos afirmar que sin los humanos no existirían las depositaciones de los cadáveres (contextos funerarios) y estaríamos hablando de otra cosa distinta, por ejemplo, de restos de consumo. En estos casos, el contexto es un claro delimitador, así como los conceptos utilizados para definirlos. El caso que ponemos a continuación muestra cómo desde la deconstrucción posmoderna ocurre que un problema universal como la muerte puede tener un rango ilimitado de soluciones y aproximaciones, no hay reglas generales que se puedan aplicar a todos los periodos ni áreas.

To employ burial evidence in order to reconstruct or interpret past social structures, hierarchies, traditions, social identities, or sex/gender relations is seldom questioned by most archaeologists. (Fahlander, 2014:1)

Por suerte, esta afirmación categórica no es comúnmente seguida en los análisis técnicos y algunas publicaciones transgreden su misma crítica utilizando distintos apriorismos. De manera general, podemos decir que la aproximación común consiste en decir que el cuerpo y sus distintos componentes son factores que cambian el valor y la concepción social. Esta afirmación no es falsa en sí misma, pero no es para nada útil para intentar sacar recurrencias. Así pues, en esta perspectiva relacional nos podemos encontrar en un mismo nivel el sexo, el color del pelo, la postura corporal o el cuerpo como elementos de afectación a la concepción personal (Fahlander, 2006). La equiparación “simétrica” del valor falazmente plantea que el material o el color tienen la misma importancia que la forma o la función (Fahlander, 2014:238).

Destacaremos el libro de Fahlander y Ostigard (2008) para entender un nuevo concepto de materialidad. Cierto es que la publicación se centra en la materialidad de la muerte, pero no como el concepto empírico de la misma, como la cultura material (objetos manipulados o creados por los humanos), sino concibiéndole una materialidad “activa”. Tanto Fahlander y Oestigaard como distintos autores anteriores, como Bourdieu (2013)²² o Giddens (1993)²³, entienden la materialidad como un ente activo, construido con significado. La materia tiene agencia y los objetos una intencionalidad aparente, actuando como “personas” en relación con los humanos (Hodder, 2007:31-34). De un modo u otro todos los autores y autoras siguen a Latour (1988), donde se argumenta que los objetos son como personas, ambos tienen agencia y pueden actuar en el mundo. Yendo más allá, se entiende que el significado no es estable, sino que depende del contexto y entramado social, los humanos son fruto de la relación con los objetos, relaciones cambiantes histórica y socialmente. Así pues, la materialidad es un generador de comportamiento social y constitutivo de este. Esta apreciación conceptual podemos afirmar que es no decir nada, es de Perogrullo reconocer que nosotras afectamos al medio y el medio nos afecta, pues somos resultado de una relación dialéctica entre lo natural y lo social desde hace millones de años (Vila-Mitjà, 2002:326-327). Las relaciones sociales se ven afectadas por el contexto social e histórico tal y como demostró el materialismo histórico hace ya bastantes décadas. Aun así, es interesante ver como la relación dialéctica entre objetos y personas es reformulada por la arqueología simétrica en el concepto de materialidad:

[...] those material objects and things that are involved in and variously influence social development. That means that there can be no clear-cut boundaries between so called natural objects and culturally modified objects. Materialities can involve a great variety of things, from artefacts, the landscape, layout and material of buildings and settlements, to trees and vegetation, animals, bodies and less evident material matters such as rain, ice and snow. What is socially significant, and to which degree, is thus something that need to be of concern in each given case. (Fahlander y Terje Oestigaard, 2008:4)

²² Primera publicación 1977.

²³ Primera publicación por Hutchinson, 1976.

¿Pero cómo se puede relacionar tal concepto de materialidad con los “rituales” y acciones que se llevaron a cabo en las distintas sociedades? Los autores hablan de deconstruir los escenarios rituales en secuencias estratigráficas, dando luz a las prácticas pasadas. En esta perspectiva (similar a la microarqueología), la materialidad activa y el análisis de los rituales como entes separados se ven totalmente anulados de los procesos y relaciones de largo recorrido histórico. Desde la perspectiva propuesta no se puede llegar a reconstruir el cambio, ni las desigualdades o diferencias, no se puede construir la historia, pero tampoco lo pretenden. La pretensión es llegar a partes no estudiadas de la materialidad.

Debe hacerse referencia a John Robb (2013) y su artículo *Creating Death: An Archaeology of Dying*, en el cual podemos observar como el concepto de agencia es utilizado en la muerte. El autor realiza una distinción formal entre “*death*”, como la muerte biológica, y “*dying*”, como el acto social de la muerte, enfatizando así el proceso de la muerte. Lo relevante es que Robb entiende la muerte como un canal para acceder a la biografía narrativa de las personas (individuales) no del grupo como objeto de estudio. Para Robb, la muerte es un activador de agencia en un cuerpo inerte, un activador de las creencias y presencias espirituales, un catalizador político de la memoria colectiva. El cadáver y los objetos tejen una relación Objeto-Humano dual adquiriendo agencia pese a ser entes inertes.

En estas aproximaciones se va más allá de la negación, estamos en un estadio teórico marcado por el discurso simétrico. El sexo es uno de los casos más relevantes; no hay un sexo estable, sino que se trata de prácticas discursivas que ayudan a definir que es natural y biológico (Hodder, 2007). Las dicotomías de sexo y género se han visto diluidas y el sexo ya no es dado, sino que es una descripción del cuerpo que cambia a través del tiempo.

Otras nuevas posiciones relacionadas con la muerte también van más allá de la materialidad y se han interesado por las emociones, una corriente que empezó con la introducción de las problemáticas sociológicas en la arqueología. El trabajo de Tarlow (1999) empieza y da fundamentos teóricos para el estudio del individuo y sus emociones a partir del análisis de distintos registros mortuorios que van desde el s. XVIII hasta las ocupaciones prehistóricas de las islas Orcadas. Así pues, da una nueva aproximación al cambio en el registro funerario introduciendo la articulación de nuevas respuestas emocionales al luto y otros aspectos de sus vidas como motor de cambio. Aunque sus hipótesis y teorías no son probadas, abrió un nuevo camino para distintas aproximaciones que van en la misma línea argumentativa (McCormick, 2000). Tarlow continua sus estudios sobre el potencial e importancia del análisis de las emociones desde la arqueología, desde un punto de vista ecológico y otro cultural (Tarlow, 2000). En definitiva, de lo que se está hablando es de la percepción de la muerte, de cómo (unas características/performance social) pudo haber afectado a las personas y el grupo. De relacionar la experiencia sensual con el significado social de la misma. Los rituales y sensaciones forman parte de

todo el marco teórico que se ha ido desarrollando, entrando en la arqueología como un aspecto relevante de estudio para parte de la academia. El caso de Hull (2014) es paradigmático en lo que respecta al estudio de los rituales como acciones, pero sobre todo las emociones asociadas a la muerte. La investigación se centra en las prácticas de duelo mediante un estudio etnoarqueológico, intentando aislar estas prácticas “de pequeña escala”. La autora entiende que, aunque estas prácticas difieran en el tiempo, todas ellas abordan las relaciones entre los vivos y la interacción con la muerte. Aunque la investigación es empírica, el artículo termina centrándose en los sentidos, gustos, percepciones de los participantes, pensamientos de los actores y acciones corporales particulares, y hasta la experiencia táctil al tocar los recipientes de piedra. Todo esto lo entiende como una secuencia de acciones y emociones que servirían para una iniciación social, una inmersión relacional:

When viewed through the lens of performance, the types of information available through archaeological, as opposed to ethnographic, studies add greatly to our knowledge of the bodily experiences of the participants in communal ritual. (Hull, 2014:14).

Aunque el análisis empírico-realizado (en los CR de la costa sur de California) se efectúe desde una metodología procesual, el análisis social es totalmente posmoderno. El estudio utiliza los datos etnohistóricos de los últimos CR de la zona, compilando las ceremonias rituales y los datos arqueológicos, los mismos que llevan estudiándose desde hace ya más de sesenta años (Walker, 1952). La autora documenta descriptivamente la preparación de objetos antes y durante la ceremonia, se construía la *Yoba* (una pequeña cabaña santuario), en la que, aunque dejaban pocos residuos se podían analizar (Hull, 2014). Por ejemplo, la lítica era característica del lugar. El estudio busca las áreas de baile, pero la hipótesis social pasa por diferenciar la “experiencia” interior y exterior de la *Yoba*. Es decir, el artículo se centra en lo sensorial y no en las diferencias, reproducción o producción de estas o el mantenimiento de normas.

En el ámbito de habla hispana, cabe destacar a Teresa Andrés Rupérez, enmarcada en una órbita posmoderna, intentando encontrar la ideología (conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época) en el registro funerario. Su argumento es que el sistema funerario es indispensable para llegar a niveles interpretativos de la estructura social e ideológica de las comunidades prehistóricas (Andrés-Rupérez, 2003). La gran crítica a esta autora, y extensible a muchos otros, es que se toma la creencia en el más allá como un apriorismo inequívoco y no cuestionado. Asimismo, nos muestra la cara escéptica de parte del pensamiento posmoderno. Para acceder al conocimiento del plano social hay muchas maneras o explicaciones, para ella «las soluciones, nunca son unívocas, sino equívocas, es decir, no hay solo una forma de leer los datos, sino múltiples y todas posibles.» (Andrés-Rupérez, 2003:15). Esta afirmación forma parte del relativismo dañino para la arqueología que niega el método científico y cae en una trampa conceptual. El hecho

de afirmar que se puede llegar al conocimiento social negando los procedimientos metodológicos es un sinsentido en sí mismo —si no hay una nueva propuesta de construcción del conocimiento—.

El conjunto de teorías y posiciones arqueológicas posmodernas ha llevado a una mezcla que no permite avanzar en la reconstrucción de la historia y los cambios de las sociedades. Se habla de la materialización de las prácticas sociales, de la ideología, pero no se toma como base la materialidad. No se puede intentar entender la muerte como un elemento social si se parte de que es un proceso religioso, simbólico, subjetivo e inaprensible.

Podemos decir que, en la actualidad de las corrientes posmodernas, el eclecticismo es lo imperante; se han juntado conceptos antropológicos y sociológicos negando las evidencias y su construcción. La mayoría de las veces nos encontramos con redundancias. Se dice lo mismo que otros autores o autoras, pero cambiando las palabras. Afortunadamente, no toda la arqueología que se realiza es así, hay muchas maneras de actuar, algunas de ellas aún ancladas en el pasado y otras que buscan construir conocimiento siendo conscientes de los problemas que afrontamos.

Teoría bioantropológica en el siglo XXI

¿De qué estamos hablando cuando decimos teoría bioarqueológica o bioantropológica en el s. XXI? ¿Qué es y qué debería ser? En este apartado podemos ver la estructuración teórica actual desde la visión más cercana al cadáver y sus restos materiales. Está claro que nos encontramos en un lugar y momento donde existe confusión en el papel de la arqueología y su relación con todas aquellas ciencias auxiliares o integradas que sirven para el estudio de los restos humanos y de la muerte. En este proceso, han surgido corrientes que intentan corregir esta dualidad y otras que aún sustentan la división de forma, seguramente, inconscientemente.

Es necesario dedicar unos párrafos a definir el vocabulario empleado y a qué hace referencia para evitar confusiones y clarificar significados. En el caso de Debra Martin et al. (2013), se define y utiliza el concepto de *Bioarchaeology* (de los restos humanos). Su propuesta es acertada, pero nos muestra más lo que debería ser una la bioarqueología integradora, que no lo que ocurre en realidad. Para D. Martin, la bioarqueología, en nuestro siglo, debe integrar la información de los restos humanos tales como (sexo, estatura, patologías) con los otros aspectos ambientales y culturales de dónde vivió la persona (densidad de población, factores ambientales, recursos, modo de vida). Estamos hablando de una bioarqueología que vaya más allá de los estudios médicos y forenses tradicionales, centrados en la osteología y paleopatología. La bioarqueología debe poder ser distinguida de la arqueología de la muerte y los estudios funerarios, principalmente porque estos se han centrado en las tumbas, arquitectura y ajuar. La nueva bioarqueología debe integrar la información disponible del contexto mortuario con las observaciones biológicas, dejando de ser una arqueología simple que enfatiza los restos humanos. Debemos ser conscientes que la posición de Debra Martin es lo que debería ser, no lo que ocurre en todos los casos. En su volumen, podemos ver una aproximación biocultural aplicada al estudio de los esqueletos y la muerte. Recordamos que la aproximación biocultural, como tal, surgió de Goodman y Leatherman (1998), que buscaban modelos que no privilegiaran los datos biológicos por encima de los culturales en antropología. Iluminando los aspectos sociales, culturales y medioambientales, puede surgir un estudio práctico sintético y relevante en antropología. El enfoque biocultural en arqueología se ha orientado en establecer distintos focos de estudio como la evolución de la dieta y la cocina humana, la violencia y la violencia de género, o la ecología y la evolución de las enfermedades y su relación con la desigualdad social. A modo de síntesis, la bioarqueología se dedica a la investigación que une la teoría social y evolutiva con una mayor preocupación histórica y arqueológica por contextualizar los restos humanos.

Por otra parte, nos encontramos con la antropología biológica, también conocida como antropología física. Esta es una disciplina científica relacionada con los aspectos biológicos y de comportamiento de los seres humanos, sus primates no humanos relacionados y sus ancestros extintos de homínidos. Se

trata de un subcampo de la biología que proporciona una perspectiva biológica al estudio sistemático de los seres humanos.

Otro enfoque existente utiliza el término de “Antropología forense” y se relaciona con los estudios bioantropológicos más tradicionales y, de forma coloquial, con las series televisivas actuales. La realidad es que se trata de una subdisciplina de la antropología física. La diferencia más relevante es que estudia mayoritariamente los restos modernos y, desde hace algunas décadas, de forma conjunta con las fuerzas policiales. La diferencia fundamental con la antropología biológica tradicional no son los métodos, sino que trabajan en distintas escalas temporales y que esta segunda tiene también unos protocolos en relación con el mundo legal contemporáneo.

Cuando se habla de antropología física o forense, se refiere a aquellos estudios que se centran solamente en los restos humanos, sin considerar más información contextual. Estos no son estudios bioarqueológicos, sino que son informes osteológicos o paleopatológicos. La diferencia principal con la bioarqueología es que esta última pretende ser y se define como una herramienta de investigación interdisciplinar e intercultural. Esta sirve para interpretar los datos biológicos en relación con los contextos sociales y ecológicos, proponiendo y contrastando hipótesis, abriendo y verificando las distintas interpretaciones (Martin *et al.*, 2013).

Dentro de la bioarqueología, encontramos una sub-corriente que prefiere subrayarse a sí misma como la *Social Bioarchaeology*, aunque distintas autoras consideran que, en realidad, nos encontramos con la misma definición que la bioarqueología (sin el calificativo) (ver. Sabrina & Bonnie, 2011). Esta aproximación estudia los datos arqueológicos, históricos y etnográficos al mismo nivel que el análisis de los esqueletos (Buikstra y Beck, 2006; Goodman y Leatherman, 1998). La popularización de esta aproximación, así como la de la bioarqueología de la muerte, la encontramos en el libro *Social archaeology of funerary remains* editado por Rebecca Gowland y Christopher Knüsel (2006b). Un volumen variado que intentó conjuntar tanto los aspectos culturales como los datos de la antropología biológica. Se partió de la base de que el análisis del esqueleto no se encuentra incorporado dentro de la arqueología social, no existía una transferencia fluida de información y los análisis se encontraban desconectados del contexto mortuario y, aún más, del social (*ídem*). El hecho de que el esqueleto fuese un elemento universal llevó a la ciencia a desconfiar de todos sus contextos, mostrándose como el componente más puro para el estudio. La bioarqueología social consideró que esqueleto es mucho más que biología; es parte de un conjunto de individuos que vivieron, convivieron y modificaron su entorno y a ellos mismos.

Desde el nacimiento de la *Social Bioarchaeology*, nos encontramos delante de una aproximación integral, que intenta trascender el esqueleto y hacer contribuciones significativas de los procesos sociales del pasado. La teoría social ha irrumpido fuertemente en todas estas propuestas difiriendo

de la visión reduccionista, biologista del pasado. Mayoritariamente, la bioarqueología social se ha mezclado con las posiciones teóricas imperantes, “los posmodernismos”, conformando nuevos discursos críticos con lo establecido. Se han deconstruido las visiones monolíticas e introducido nuevos temas como: la identidad social y de género, las afiliaciones étnicas, las expectativas de comportamiento, niñez o personificación. Claro está que la escasez del nexo histórico, arqueológico y la falta de información contextual de gran parte de los esqueletos arqueológicos imposibilitan, en muchos casos, esta y otras aproximaciones.

En la actualidad, nos encontramos que existe una dualidad entre el eclecticismo y el estudio de los individuos. El estudio de los materiales esqueléticos del pasado se relaciona con la sociedad del pasado y, a la vez, su estudio puede afectar y transformar a la gente hoy en día. Desde la bioarqueología social, se intenta introducir una propuesta teórica relevante para la exploración de los procesos sociopolíticos y cómo estos afectaron la identidad y cuerpos del pasado. Se trata de un análisis holístico de la sociedad. Los estudios abogan por la complejidad de la fluidez e identidad, encontrando nuevos dilemas y problemáticas que nos hacen replantear lo establecido. Sin embargo, como veremos más adelante, el sexo y género han sido difuminados por parte de esta nueva corriente social que trata con los restos esqueléticos (Sofaer, 2006a).

Debemos dar importancia a otro concepto surgido de la crítica a la separación entre el esqueleto y el contexto arqueológico. Se trata del concepto de *Archeoethanologie*, desarrollado por Henry Duday. Usa una aproximación distinta centrándose en la muerte, esqueleto y el tratamiento del cuerpo. Nos encontramos con un proceso distinto, no estamos delante de una bioantropología que busca renovarse integrando la sociología. Se trata de una arqueología que retoma lo que había dejado olvidado el estudio del esqueleto y que, desde hace ya unos años, busca integrar todo lo relevante pero olvidado por los estudios bioantropológicos (Duday, 2006; Duday, Cipriani y Pearce, 2009; Duday, Le Mort y Tillier, 2014). La arqueotanatología ha sido una posición adoptada como una opción transdisciplinar tanto en metodología como en teoría (Stutz, 2016), entendiendo que los resultados de los análisis esqueléticos deberían ser presentados de tal modo que el esqueleto nunca quedara apartado del contexto funerario, espacial y social en el que se enmarca. Uno de los temas más relevantes es el análisis del ajuar desarrollado por Duday (2009). Durante mucho tiempo se ha resaltado la importancia del emplazamiento de los objetos, adscribiéndolos como ajuar funerario. Pero recordemos que en las excavaciones antiguas no se conocían muchos de los procesos tafonómicos hoy conocidos. Por ejemplo, un colgante que se encuentra cerca de la cabeza se habría interpretado como una diadema, utilizando falsas analogías, pero bien podría ser el adorno de un sombrero. La interpretación era derivada del propio objeto y de la relación con la tumba, sin tener en cuenta el cómo el objeto había terminado donde se encontraba. Lo mismo pasa con la posición del

esqueleto ¿Estaba girado en el momento de la muerte? ¿Se puso intencionalmente de esta forma? O bien, ¿se encuentra así por causas tafonómicas? Duday nos hace una recopilación de los casos relevantes en los que resalta la importancia arqueológica de controlar al máximo los procesos post-deposicionales para acercarse a las posiciones originales. Aunque estos temas no son directamente relevantes para la historia social, si lo son para comprender y discernir lo “natural” de lo “antrópico”. La tafonomía es una parte crucial para el estudio de los procesos funerarios, pero nunca se ha percibido como una aproximación unitaria. Pese a esto, ha sido ampliamente usada por la bioarqueología y la arqueología funeraria. En el caso de los restos humanos, la crítica que debe realizarse es que muchas partes esqueléticas nunca llegan a ser estudiadas porque se perciben como demasiado pequeñas o fragmentadas, con lo que se pierde gran parte de una información valiosísima (Knüsel y Robb, 2016). El vocablo tafonomía se usa de una manera variable, pero en su definición básica encontramos que la tafonomía son los procesos que afectan los restos orgánicos en su transición de la biosfera hacia la litosfera. Poniendo el énfasis al encontrarse con los restos humanos, los botánicos, los animales o por extensión (arqueotafonomía) y artefactuales (Estévez, 2000). Los análisis tafonómicos sirven para comprender los procesos que forman los conjuntos actuales, tanto antropogénicos como naturales.

En general, existe un consenso frecuente entre los teóricos de que es necesaria una arqueología más holística e integrada, no dividida entre historia y prehistoria ni entre el análisis y la teoría (p. ej. Stutz, Armelagos, Buikstra). Por el contrario, la realidad es que continua una distinción apriorística entre lo “natural” y lo “cultural” y, en función de esto, continúan los estudios parciales y especializados (Knüsel y Robb, 2016). Knüsel nos apunta que las investigaciones que consiguen una integración de las partes son la excepción, y que la información contextual, muchas veces, no se encuentra sintetizada en las publicaciones bioantropológicas y es difícil de conseguir. Esto radica en un problema mucho más profundo para la arqueología, y es que parte de los análisis de los restos humanos parecen no tener influencia en la construcción de hipótesis y conclusiones interpretativas, perdiendo así parte del conocimiento posible. Gran parte del problema viene heredado de la “*mortuary archaeology*”, ya que, en casi todos los estudios (p. ej. Binford, Tainter) sobre la arqueología mortuoria o la arqueología de los tratamientos funerarios, los restos humanos no fueron efectivamente integrados o discutidos. La separación histórica entre los restos humanos y su contexto arqueológico fue creada y mantenida por personas arqueólogas-antropólogas / osteólogas-biólogas (Walker, 2001). Es recurrente ver como autores como Parker Pearson (1999) o Chapman (2003) hacen pocas o ninguna mención a los restos humanos desde un punto de vista bioantropológico.

En las últimas décadas, la arqueología ha tenido la gran suerte de encontrarse con un desarrollo científico exponencial y paralelo que la ha dotado de herramientas para realizar nuevas

aproximaciones. Estamos hablando de las nuevas técnicas radiométricas, los isótopos, ADN y más recientemente la identificación proteómica (ZOOMS), todas ellas útiles si se utilizan correctamente. Sin embargo, son más bien inútiles si se hacen para conseguir publicaciones de impacto, sin preguntarse cómo estos análisis pueden servir para aumentar el conocimiento de las sociedades del pasado, relacionando los datos con el resto de contexto arqueológico. Algunas autoras consideran que ya no se está haciendo ciencia o teoría arqueológica, sino estudios genéticos o isotópicos basados en materiales arqueológicos (Stutz, 2016). Es decir, que tal como ya se había preanunciado a finales del siglo XX con el desarrollo previsible de las disciplinas auxiliares (Vila-Mitjà y Estévez, 1989), no existe una formulación de hipótesis sociales que buscan ser contrastadas, sino unos análisis que ofrecen datos con los que se barajan distintas posibilidades y explicaciones.

Aunque existe un boom de la metodología científica, esta no siempre va a la par con la arqueología y muchas veces nos encontramos con una focalización del estudio en el cuerpo, en sí mismo, o en el sub-apartado estudiado, por ejemplo, en el ADN, dejando de lado todo el contexto arqueológico. En el caso de la bioantropología, existen dos maneras claras de actuar en la actualidad: la de estudiar los huesos por parte de arqueólogos especializados en antropología física (que estudian los huesos en un marco contextual) y los antropólogos físicos (que son llamados para el levantamiento y estudio de los humanos y después realizan una transferencia de datos a los o las arqueólogos). El segundo caso, más común, es nefasto para el estudio contextual y social a partir del conjunto, ya que provoca una recogida de información acrítica y normativizada que puede llegar a no ser muy útil para la arqueología. Este es un problema de formación entre la biología/medicina y la arqueología, dos ramas separadas en toda su formación profesional (Duday, 2006).

An unfocused approach to collecting data from human remains is perhaps the least useful of all. Collecting a few indicators such as age, sex, and prominent pathologies will not permit very much of an interpretation. That is why it is always a best practice to start a bioarchaeological study with a question or a series of hypotheses that can be answered or addressed by the available empirical data from a particular archaeological case study (discussed in Chap. 3). (Martin et al., 2013a:14)

Sin una especialización desde la arqueología o un reciclaje desde la biología (que incluya una implicación y diálogo conjunto entre profesionales) es imposible realizar una investigación adecuada. Es necesario reformular la recogida de información, entendiendo que la mera descripción no sirve en todos los casos para conseguir la información necesaria, ya que el sujeto de estudio no es el objeto (huesos), sino el cuerpo en su conjunto y relación con todos los elementos.

Sociología, etnología y arqueología

Tanto la sociología como la antropología, en el siglo XXI, se han centrado principalmente en los temas intangibles e ideológicos de las sociedades en relación con la muerte. Entre ellos encontramos el

duelo, la violencia, la relación con los medios de transmisión cultural (TV), los cuidados a afectados, y la ética y moral en situaciones de la salud. Es por esta razón que este apartado se centra en aquellas colaboraciones novedosas entre antropología, etnología y arqueología alrededor de la muerte.

Hay fusiones enriquecedoras que deben considerarse. En Francia, un proyecto desarrollado desde la *Maison de Archéologie et Ethnologie* (MAE) y a partir de la línea estructuralista y de las cadenas operativas (iniciada por André Leroi-Gourhan y seguidoras en arqueología (1964a)) utiliza el marco de la etnografía y arqueología de la muerte. Utilizan el concepto de *Pratiques Funéraires* para enmarcar la investigación en un conjunto de acciones recurrentes. Son conscientes de que existen unas normas u obligaciones, pero a la vez un *pouvoir-faire* que otorga cierta libertad en las acciones sociales. Otros conceptos que también utilizan son el de “tratamiento funerario”, que engloba aquellas prácticas normativizadas y las que no. En cuanto a la escala más pequeña del acto, hablan de *Geste Funéraire*, el conjunto de gestos funerarios repetidos, lo que puede ser normativizado o reglado (Bocquentin et al., 2010). Comparten que la arqueología es la encargada de reconstruir las prácticas originales a partir del contexto actual. Lo interesante de F. Bocquentin, P. Chambon y otros es que les interesa definir las normas funerarias y cómo estas han cambiado. Uno de los métodos que utilizan, para avanzar metodológicamente, es la contrastación entre el registro arqueológico y el etnográfico para así poder reconstruir un proceso de las prácticas funerarias en mapas espaciales y temporales. Cómo influyen distintos cambios históricos, cómo cambia la norma y se transforma y, sobre todo, cómo interpretarla arqueológicamente son temas discutidos y analizados en el artículo de Bocquentin *et. al.* (2010).

Es en 2014 que el mismo grupo de investigación realiza una publicación de divulgación y de calidad notable llamada la *Chaine Opératoire funéraire*. Bebiendo de la sociología de Robert Hertz, realizan una reaproximación arqueológica a las prácticas funerarias. Mediante un estudio basado en diferentes áreas geográficas y culturales, hacen una lectura de las distintas acciones (gestos funerarios) como una cadena de procesos relacionados. Se trata de una noción que viene directamente de Leroi-Gourhan y que implica la sucesión e interacción de los diferentes elementos que la constituyen. Se puede establecer una línea de pensamiento que va desde Émile Durkheim, Marcel Mauss, pasando por Levi-Strauss, hasta las discípulas de Leroi-Gourhan como Frédérique Valentin.

Entienden las prácticas funerarias como un conjunto de prácticas sociales que pasan por la preparación del cuerpo, su transformación, el tratamiento de los restos y la memoria del difunto o difunta. El énfasis se pone en ir más allá de la tumba, buscar los procesos, secuencias de preparación y transformación, así como la materialización de las normas sociales que los orquestaron. Para ellos/as existe una relación directa entre la dimensión física de las prácticas funerarias (el cambio del cuerpo) y la transformación ideológica y normativa que permite la reproducción ideológica de la sociedad.

Está claro que la etnografía y sociología son útiles y adecuadas cuando se consiguen ligar con la materialidad arqueológica, sino nos encontramos con la utilización de conceptos para dar explicaciones en las fases finales de la investigación que no encuentran su fundamento en el contexto arqueológico.

Teoría Feminista y de género

A pesar de las distintas décadas de feminismo activo en arqueología, no ha habido una conjunción teórica y las diferencias entre aproximaciones continúan siendo considerables. Como ya hemos avanzado, las llamadas distintas olas continúan activas con algunas diferencias teóricas y prácticas. Por otra parte, el conjunto de críticas básicas que se realizaron hacia el androcentrismo, las analogías y la neutralidad del lenguaje continúan vigentes y son aplicables a la sociedad y práctica arqueológica actual (Pope, 2011; Soler Mayor, 2012). Nos podemos encontrar autoras que defienden que las sociedades CR eran igualitarias (Geller, 2008) y hasta quien proyecta modelos donde la división del trabajo es percibida como algo natural (Elston y Zeanah, 2002; Hildebrandt y McGuire, 2002). Otras veces se producen críticas cruzadas; por ejemplo, se infravaloran investigadoras por el hecho de que muchas se quedaran “teóricamente” en la llamada segunda ola, en conceptos universalistas, dualistas y reduccionistas (Geller, 2009).

La invisibilización de las actividades de las mujeres sigue siendo una tarea pendiente de solucionar en la actualidad. Una de las problemáticas más recurrentes para investigar este ámbito es que una parte considerable de los estudios bioantropológicos se centran en las paleopatologías más evidentes o más conocidas. Estas están referenciadas con actividades tradicionalmente adscritas como masculinas, como la de la caza o desarrollo por alta movilidad (Maggiano et al., 2008; Villotte y Knüsel, 2014). Como ya hemos podido comprobar en el caso de la bioarqueología hace falta una profunda revisión y reflexión en cuanto a las explicaciones sociales derivadas de los estudios empíricos. Aunque haya diferencias, podemos afirmar que actualmente casi todos los estudios incluyen hombres y mujeres con un tratamiento material igualitario a nivel analítico y descriptivo. Quizás lo que se produce en la actualidad, y parece que está en auge, es un incremento de las investigaciones desarrolladas basándose en conceptos post-feministas. Estos centran los estudios en la encarnación/personificación de las subjetividades en los individuos, según el sexo o género, la edad, la raza, la etnicidad, la preferencia sexual, la religión o la clase (ver. Bogler, 2013).

La aproximación al feminismo en el ámbito latinoamericano, con aproximaciones desde el materialismo histórico, pero también desde el posmodernismo, ha sido prolífica los últimos tiempos (ver. Navarrete, 2010). En estos casos queda sobradamente plasmada la lucha frente a una academia que no acepta ni los estudios de género ni de la mujer. Por el contrario, aboga por la idea de

poblaciones homogéneas asexuadas, aunque en realidad se encuentren asimiladas a lo masculino. Estamos en un claro ejemplo de cómo el conocimiento presente sobre el pasado depende de la forma cómo los códigos de género actuales son legitimados por la práctica investigadora, académica e institucional.

Está claro que queda mucho margen para el desarrollo y distintos estudios han ayudado a abrir la temática de la muerte en relación con el género y el sexo. Podremos ver que distintas teorías han sido desarrolladas, con mejor o peor fortuna, aceptación y variable solidez.

Para empezar, debemos destacar la publicación de *Gender and the Archaeology of Death* (Arnold y Wicker, 2001). Un compendio de artículos estructurados alrededor de aproximaciones prácticas y teóricas a la muerte en relación con el género. Las editoras, así como los artículos, quieren ir más allá de una historia androcéntrica, buscando integrar el género en todos los estudios de la muerte como una forma de visibilizar a las mujeres. Se plantea, en definitiva, la escasez de modelos para sexuar (*engendering*) los datos mortuorios dando múltiples y distintas visiones a lo largo del volumen. Estas nos dan una idea de por dónde se mueven las teorías que toman fuerza en el siglo XXI. Estamos hablando de las relaciones de consideración social entre persona y no persona presentadas en el artículo que habla del infanticidio, del ya largo debate entre sexo y género, así como de la fluidez del género y del sesgo dicotómico occidental. A la vez, también encontramos cómo la materialidad se relaciona con el género, mutando sus características según la persona. El libro buscó ligar dos mundos apartados como América del Norte y Europa; crear un compendio transcultural de las relaciones entre el género y la muerte para, finalmente, iniciar un debate sobre cómo la arqueología debe afrontar los análisis de género según los distintos niveles de complejidad de las sociedades.

Del compendio vamos a destacar el artículo de la autora Barbara Crass, *Gender and mortuary analysis: What can grave goods really tell us?* En su estudio, toma como ejemplo el caso de los Inuit y compara la etnografía con la materialidad arqueológica. Se plantea si es posible ligar los ajuares al género de forma directa y la respuesta es: que no siempre se produce una conexión directa entre el ajuar y la muerte (Ibíd: 105-118). La autora razona, en contraposición a otros estudios, que existía una clara división del trabajo (Jenness, 1926; Rasmussen, 1929) y matanza sistemática de las mujeres (infanticidio²⁴). Pero, a la vez, argumenta que esta sociedad tenía una división del trabajo flexible y fluida basada en las necesidades y sin divisiones de género (Crass, 2001:109). A las personas se les otorgaban distintos géneros a lo largo de su vida, algunas veces de forma fluida y hasta de forma

²⁴ *The reasoning that lies behind infanticide is as follows: A female infant is only a trouble and an expense to the household as long as she cannot make herself useful. But the moment she is able to help she is married and leaves her family; for it is the rule that the woman goes with the family into which she has married. For this reason they try to regulate births in order to get as many boys as possible.*(Smith y Smith, 1994 cit Rasmussen, 1931).

andrógina como en los chamanes. Sin embargo, la autora posteriormente se contradice porque afirma que si a una familia le falta alguien que haga tareas masculinas o femeninas (determinadas originalmente por el sexo biológico) es cuando decide que el recién nacido ocupará el otro género/rol durante unos años. ¿Cómo todo esto se traduciría en el ajuar? Según la autora, tan solo un 3,4% del ajuar podía ser relacionado con un sexo y ningún objeto fue encontrado con exclusividad. Aun así, en las conclusiones, certifica que hay una recurrencia en objetos de los hombres (*Snow knives*, puntas de flecha) y objetos de mujeres (cuchillos de mujeres, y *mattadocks/azadón*), y que mediante un estudio más profundo de la etnografía se podrán sacar más cosas claras. Lo que se desprende es que, en contra de las afirmaciones iniciales, sí que existía una división clara por sexo (en realidad, incluso en la propia clasificación y semántica del lenguaje se distingue entre objetos de mujeres y objetos de hombres), pero no vamos a discutir si en cuanto al género existían excepciones, que probablemente las hubo. El artículo lo que ciertamente consigue es crear una nota de cuidado en la atribución de sexo a través del ajuar o bien las generalizaciones apriorísticas. Asimismo, es un ejemplo de cómo la consideración de las categorías de género puede desdibujar una realidad material existente como era la división sexual del trabajo real entre hombres y mujeres. En realidad, lo que la arqueología demostraría, en este caso, es que efectivamente había una división de las tareas por sexos, pero que esta división no era estricta, sino hasta cierto punto (estadísticamente cuantificable) flexible.

El libro y el artículo nos han introducido de lleno en la pregunta clave para muchos autores y autoras, ¿cómo podemos identificar el género en el registro mortuario? Desde ya hace algunas décadas se están planteando discusiones alrededor del sexo y el género, pero poco se ha hecho teórico-metodológicamente hablando para su identificación. El principal problema viene dado de la posible contradicción entre el esqueleto sexuado y el ajuar atribuido a un género concreto. El tema del ajuar había sido un comodín fácil para la arqueología androcéntrica que adjudicaba el sexo y género a partir de asunciones actualistas. No ha sido hasta ahora que se ha dado la vuelta al procedimiento, pasando primero por una sexuación del cuerpo y luego las correlaciones con los ajuares, superando así las generalizaciones universales de actividades de hombre y mujer. Como hemos podido ver, en la actualidad se buscan más de dos categorías de forma extendida, ya que se considera que la categorización binaria mengua la complejidad que podría existir. A la vez, podemos afirmar que el esqueleto es la llave para poder sexuar los cuerpos y dotar de género a los objetos, pero no es un proceso lineal, sino que debe ser dialéctico y cuidadoso (Whitehouse, 2002). Se produce una tensión continua en lo que es un procedimiento relativamente simple (dotar de sexo a los esqueletos) y una teoría compleja para dotar de género e identidad a los individuos.

En suma, debe resolverse la relación entre sexos a partir de la materialidad y vincularse después para establecer correlaciones con el registro que nos habla de las divisiones basadas en la reproducción, en el trabajo de producción de bienes o el de mantenimiento.

Vamos a hablar de cómo se encuentra el estado actual de la polémica “sexo vs. género”. Es un tema que, aún hoy en día, articula interesantes debates en los congresos de arqueología y parece ser que no existe una explicación satisfactoria para todas las partes en ninguno de los casos. Por otra parte, es un tema básico y necesario para afrontar cualquier estudio social del pasado en que se consideren como mínimo hombres y mujeres, tocando de lleno el estudio de las prácticas funerarias. Debemos recordar que, de forma generalizada, los conceptos de sexo y género se consideran socioculturalmente contruidos e históricamente cambiantes. En sí mismos adquieren un significado a través de su uso en los distintos cuerpos, asimismo el “sexo” se considera alienado de su esencia biológica pre-social e inmutable (Laqueur, 1990). En general, muchas autoras y autores siguen las ideas de Foucault (1978) entendiendo que el proceso de sexuar los cuerpos es entendido como producir “sexo”, que no existe antes de su descripción. Así, se describe también el sexo como un constructo cultural. Como ya hemos visto en anterioridad, no todas las autoras comparten esta visión, que es discutida por parte del feminismo y la bioantropología. Pero en la actualidad es cierto que, tal y como dice Butler, es crucial entender el sexo como asignado, más que como asumido, y reconocer que hay una variedad de formas a través de las cuales la “asignación” funciona culturalmente, y que estas maneras son sistemáticamente oscurecidas por la presunción de que la diferencia sexual es una condición de todas las culturas (Butler, 1993). En síntesis, en la actualidad nos encontramos que los conceptos de sexo y género han sido deliberadamente colapsados, siendo ambos identificados como construcciones culturales.

Joanna R. Sofaer hace bien en recordarnos que el concepto de género sale de las ciencias sociales para responder a la complejidad de las relaciones y comportamientos que rodean a los hombres y mujeres (sugiriendo que las relaciones no son solo biológicas). El hecho de que existan diferencias biológicas no dice nada sobre el significado social de las diferencias (Sofaer, 2006a).

Para bioarqueología, de una forma generalizada, por todos y todas aquellas que no están imbricados en la arqueología de género o el lado más humanista del tratamiento de la muerte, el sexo está plasmado en el hueso. En las estimaciones de adjudicación de sexo los analistas utilizan las diferencias morfológicas basándose en un dimorfismo cuantificable para la adjudicación del sexo. Después de todo, es verdad que existen realidades biológicas como la pelvis femenina (diseñada para que nazcan los niños y niñas) (Geller, 2005). Otros de los marcadores habitualmente utilizados son las diferencias en cromosomas y otras diferencias morfométricas en el esqueleto (Cox y Mays, 2000). La sexuación

del cuerpo no viene a manos de la arqueología, sino de la osteología o, en todo caso, de los análisis de ADN.

Podemos afirmar que desde un punto de vista osteológico Sexo y Género son categorías distintas. En realidad, no tendría sentido hablar de género en osteología. Podemos hablar de individuos sexuados y de individuos con un género adscrito por un constructo social. Es por eso por lo que debemos entender que el cuerpo actúa como punto de partida de las interpretaciones sociales, no como el foco de la interpretación.

Sin embargo, parte de la bioantropología no ve la división de una forma tajante; propusieron y aplicaron una división basada en cinco categorías distintas (se basaron en la cuantificación de rasgos, en ningún caso nada aplicable al género cultural). Por ejemplo, Buikstra y Ubelaker (1994) desarrollaron las categorías de: *ambiguous sex, female, probable female, male y probable male*. Esta distinción se ve afectada por la morfología (variable entre las poblaciones) y la edad, que puede hacer variar una persona en esta escala ósea. En la mayor parte de los casos es más un problema de la capacidad de discriminar el sexo o identificar el mosaico genético a partir de los huesos. Muchos arqueólogos y arqueólogas han criticado la categorización binaria entre hombres y mujeres basándose en esta gradación (ver. Geller, 2005). Como no hay una línea concreta de diferencia, es gradual, existen distintas categorías que se expresan en lo social a partir del sexo, este es considerado un espectro fluido (Gilchrist, 1999). La crítica recae en que en solo un 0,193% de los nacimientos ocurren síndromes de combinación de características y tan solo el 1,5% es intersexual (Sofaer, 2006b).

Claro está que la conservación es un factor post-antrópico que afecta directamente a la capacidad de la antropología física en el momento de sexuar los esqueletos. Existen tres formas para dotar de sexo, de más a menos seguras: 1) la basada en la biología (es decir, las diferencias pélvicas, la capacidad reproductora y los genitales); 2) los genotipos y fenotipos distinguibles; 3) como oposición binaria, donde existe una ambigüedad y el investigador aplica un grado de certeza en una escala o bien le atribuye una categoría de forma más o menos subjetiva.

Lo que podemos decir de la antropología física, de manera general, es que no ha considerado lo que se ha denominado la 3ª ola como una salida conceptual válida para el trabajo que realizan. Esto les ha supuesto múltiples críticas que pasan por decir que dotar a un esqueleto de sexo es una decisión cultural y estadística, o que negar que el sexo es una categoría cultural denota etnocentrismo, universalismo y cientifismo supuestamente objetivo. La crítica llega a causa de conceptos binarios que refuerzan una comprensión esencialista y monolítica de la dinámica del sexo, el género y también la sexualidad, una comprensión basada en suposiciones y taxonomías actuales (Voss, 2006). Algunos han defendido que tanto el sexo como la sexualidad son construcciones culturales y que deberían ser ajenas de forma radical a la biología (Marshall, 2008).

Claro está que una mayoría considerable sigue siendo reticente a renunciar a la noción de sexo como una clasificación biológica distinta del género. Raramente se considera al sexo como una construcción sociocultural que puede o no estar supeditada a diferencias anatómicas y los procesos fisiológicos (Geller, 2005, 2008).

Igual que se ha criticado a la bioantropología, se critican los análisis de ADN (los cuales son afirmados de forma generalizada como una herramienta objetiva para sexar el pasado). Distintas críticas se han estructurado para tomar precauciones a la hora de utilizar esta técnica de extracción de información. La primera es que algunos de los investigadores no sitúan los datos extraídos dentro de un contexto cultural, se pasa a remplazar el enfoque biocultural por un enfoque que asimila la biología a la cultura o al sexo o género. Críticas más radicales rechazan que se deba asumir que las diferencias genotípicas significaran algo para los pueblos del pasado. Aunque debemos recordar que, en gran parte, estas diferencias eran plasmadas de forma fenotípica y que estas sí que eran identificables por las sociedades prehistóricas desde el Paleolítico. Sin embargo, desde la posmodernidad se critica el uso de pruebas genéticas en la identificación de infantiles (sin que los investigadores/doras se pregunten por las categorías reales que estructuraban la sociedad), defendiendo que el dimorfismo no se manifiesta hasta después de la pubertad, porque estaríamos haciendo una inferencia actualista asignando roles (masculino y femenino) a partir de los cromosomas (Geller, 2008). Otras posiciones moderadas aceptan que estas críticas abren la puerta a mejores construcciones sociales, pero no se debe sugerir que las diferencias observables entre hombres y mujeres son algún tipo de espejismo irrelevante o que las determinaciones osteológicas no constituyen un útil eje de análisis (Sofer, 2006a:96). Para crear un puente desde un enfoque biocultural, Sofer acuña el concepto de "Plasticidad". Es decir, un cuerpo es plástico porque se ve afectado por la sociedad y la naturaleza. Está construido a partir de una historia concreta y compartida, pero el género queda relevado al resultado de la agencia humana relacionada con la práctica social.

Se puede ver que nos encontramos con un panorama que, en el mejor de los casos, no niega el sexo como una categoría analítica, pero que lo suscribe imperativamente a sus contextos históricos y culturales. Es decir, las diferencias sexuales no pueden entenderse de manera universal, se debe reconocer la posibilidad de que ciertas culturas no comulguen con las diferencias en función de los genitales, fluidos o capacidades reproductivas. En definitiva, vemos que parte de la posmodernidad está negando el concepto de las diferencias sexuales en su totalidad, se produce una asimilación al género, y el sexo como biológico deja de existir.

Existe el discurso extendido de que el género no debe considerarse solamente como una categoría dual, como ya hemos visto anteriormente, y debe mirarse a otras minorías basándose en la

interseccionalidad. Se podría contrarresponder que sí, es posible y necesario analizar otras categorías, pero aún existe un sesgo recurrente en contra de las mujeres.

La arqueología está delante de una conceptualización que se centra en la performance, en el simbolismo, en la concepción fluida y que se olvida de la división a partir de la reproducción —que compartimos toda la especie—. Reniega de unas relaciones ciertamente determinadas en los distintos momentos históricos y que han generado disimetrías y explotación, incluso en las sociedades cazadoras-recolectoras, las que se han considerado paradigma de las sociedades igualitarias (Piqué et al., 2008).

Habiendo considerado el estado actual de las concepciones de sexo y género, debemos recordar más concepciones que giran alrededor del género y la muerte. De manera no arbitraria, la posmodernidad ha tratado los depósitos funerarios poniendo énfasis en el contexto cultural y la construcción del género; una crítica a los actualismos, a la traslación de conceptos desarrollados en el contexto occidental hacia el pasado. Por ejemplo, conceptos nacidos como renovadores (como el tercer género) en la actualidad se considera que obligan a confinar cada característica sexual no normativa en una categoría apriorística, en lugar de cuestionar categorías de sexo de acuerdo con exploraciones más profundas de la dinámica sexual dentro de una contextualización cultural específica (Moral, 2016).

Por otro lado, el simbolismo y las relaciones espaciales entre individuos y objetos no han sido olvidadas por la investigación humanista posmoderna. Es conocido que en los depósitos funerarios ocurre una interacción entre las identidades personales (quizás plasmadas en los objetos y también morfológicamente) que, a la vez, se combinan con las regionales.

Cómo las relaciones alrededor de los ritos de pasaje afectaron a los/las participantes es un tema que también ha sido dirigido hacia el género por distintas autoras (ver. Sofaer y Sørensen, 2013). En los casos que exponen, los rituales fúnebres podrían haber servido para generar identidades o confirmaciones de género a las supervivientes. La construcción del género como una performance cobra sentido para distintas aproximaciones en considerar “el contexto de acción” como un conocimiento situado y constituido a través de la interacción de intenciones, objetos y acciones. En otras palabras, cómo el contexto funerario fue creado teniendo en cuenta la realidad social del momento y de qué manera ayudó a la construcción del género/sexualidad.

En síntesis, podemos ver un mundo teórico donde el género está visto como un constructo de manera transdisciplinar, por el contrario, el sexo cambia según el ámbito en el que se realicen las investigaciones sociales y de las prácticas funerarias. Delante de la imposibilidad de resolver estas diferencias, deberemos poner los ojos en otras aproximaciones que tengan en consideración la crítica, pero que busquen construir y no deconstruir la arqueología a partir de las depositaciones y ritos fúnebres.

Feminismo y Materialismo histórico

Frente a los distintos caminos que ha emprendido el post-feminismo, nos encontramos con una continuidad proveniente de las décadas anteriores en los planteamientos derivados a partir del materialismo histórico. Se trata de un conjunto de aproximaciones teóricas ligadas con la práctica que se han ido refinando y avanzando metodológicamente, pero sin olvidar sus objetivos. La cuestión principal es que las principales causas de discriminación de las mujeres son materiales y no ideológicas. Se trata de una arqueología feminista-marxista que propone una epistemología de la diferencia sexual. Frente a los sesgos androcentristas que aún se producen y a una arqueología que ya no está por la investigación de las mujeres y la desigualdad social, este conjunto de investigadores e investigadoras expresan sus motivaciones para intentar crear una nueva visión de la prehistoria y la historia (Vila-Mitjà, 2002). Las autoras sostienen que el feminismo en arqueología tiene como finalidad transformar el ámbito de la disciplina para producir una lectura distinta y más completa del pasado. En referencia a la muerte y la visibilización de las mujeres, debemos destacar la publicación, en el año 2003, del libro "Morir en Femenino", editado por M. Dolors Molas Font y Sònia Guerra López. El libro hace una revisión transhistórica desde épocas prehistóricas hasta la antigüedad tardía. Se centra en cómo la mujer ha sido invisibilizada y silenciada en la investigación arqueológica e histórica. De manera general, la publicación enfatiza las diferencias que se producen tanto en el tratamiento fúnebre como en el depósito final. Unas diferencias plasmadas en las ofrendas y el trabajo invertido, que no es igual entre hombres y mujeres, y que en ciertos casos es motivo de una jerarquización social y también discriminación hacia a las mujeres.

Destacaremos dos artículos del libro, los más relevantes para la prehistoria y el estudio arqueológico de las mujeres. El primero es el de P. B. Nadal y C. O. Caravatti que trata de la revalorización del trabajo femenino, es decir, de poner en valor las actividades que desarrollaban las mujeres. En este caso se pone énfasis en la teoría anteriormente desarrollada por Sanahuja (1995) en que la reproducción biológica debe ser entendida desde una perspectiva socioeconómica (entendida como trabajo). El hecho de gestar a los hijos e hijas y mantenerlos debe considerarse trabajo. Después de todo, desde esta perspectiva se considera que el hecho de enseñar y crear seres productivos para la sociedad es una producción de cuerpos que pasarán a ser objetos sociales, seres humanos que contribuirán a la producción de la vida social del grupo. Tanto el apartado biológico como también el de socialización ha recaído de manera naturalizada a las mujeres, dejando de lado los hombres de forma sistemática. Es por eso por lo que las autoras hacen una llamada a la consideración de estas tareas como fundamentales y reconocidas. A la vez, se preguntan si no existieron otros casos donde la división del trabajo estuviera repartida de una forma más equitativa (Nadal y Caravatti, 2003). El segundo artículo que destacar es el realizado por la arqueóloga Cristina Rihuete. Este nos da algunas claves para

aproximarnos al estudio de las sociedades del pasado mediante los esqueletos humanos (desde una posición no androcéntrica) y, a la vez, ofrece herramientas para la investigación arqueológica de la diferencia sexual. El artículo critica que el hecho de estudiar la demografía o la salud no pueden ser temas abordados sin tener en cuenta la diferencia sexual y la organización social. Se enfatiza que son las normas sociales las que determinan el papel de los individuos, hombres y mujeres, y no al revés (Rihuete, 2003). A la vez, propone un caso de estudio basado en la *Cova des Carritx*, en Menorca, teniendo en cuenta todas las variables necesarias para recrear los cambios en los distintos períodos, basándose en análisis del dimorfismo sexual, la morbilidad y la salud. Nos recuerda que las diferencias sexuales no comportan en sí mismas desigualdades sociales. No es hasta que el producto de trabajo de las mujeres (el potencial reproductivo) es objeto de explotación cuando la diferencia pasa a ser desigualdad o explotación. Es decir, la explotación tiene lugar cuando el consumo, uso, disfrute o beneficio de lo producido recae en individuos ajenos a su producción o mantenimiento, sin ofrecer contrapartidas equivalentes (Castro et al., 1998).

En el artículo de Lull, Micó, Rihuete, Herrada & Risch (2016) se muestra una aproximación práctica que busca sexar el pasado y mostrar las relaciones sociales que se desarrollaron. Se preguntan cuáles fueron las normas sociales, derechos y obligaciones, así como el rol que las prácticas funerarias tuvieron en el hecho de preservar y perpetuar la organización política. En este estudio basado en las tumbas dobles del Argar, se busca identificar las mujeres en la producción, distribución y consumo de objetos y sujetos. Se mira tanto al tratamiento del cuerpo como a la composición de los ajueres, teniendo en cuenta el sexo y la afiliación de las clases previamente establecidas. Se parte de la premisa que no toda la población recibió el tratamiento funerario que se atestigua arqueológicamente y los que sí lo recibían es posible que muestren diferencias. El artículo evita las aproximaciones sesgadas que consideran la división actualista por actividades de los sexos, contemplando a la vez las actividades de mantenimiento como trabajo que no tiene por qué ser de las mujeres. Se plantea un tema muy relevante y es el de la asociación de los objetos a los sexos, siendo bastante pesimistas en esta cuestión. Lejos de los primeros trabajos (donde se hacía una relación más directa), ahora consideran que se puede buscar la conexión entre objetos sociales y los cuerpos desde la perspectiva de uso y consumo. Los objetos que acompañan hombres y mujeres, escogidos por los vivos, pueden mostrar una relación particular con la actividad social del muerto cuando este estaba vivo. El equipo considera que, aunque se encuentren punzones en las tumbas de las mujeres, no se puede saber la implicación social a no ser que se asigne un valor de trabajo a estos objetos.

No podemos pasar por alto la continuación de los trabajos de Encarna Sanahuja. Parte de la pregunta inicial ¿es posible, a partir de una crítica consciente, utilizar la ciencia para crear un registro no androcéntrico y no sesgado?, planteamientos similares a los que Wylie (2007) plantea

posteriormente. Sanahuja expuso que la arqueología nunca va a poder acercarse a las dinámicas de desarrollo de las sociedades si al estudiarlas se usan categorías y criterios androcéntricos, parciales y obsoletos. Deben considerarse como elementos base de la Arqueología de las Mujeres: la producción, la reproducción y mantenimiento, y la dominación y explotación femenina. Asimismo, se debe producir un reconocimiento activo del valor social de la producción femenina, así como de las condiciones específicas en las que vivieron las mujeres (Sanahuja-Yll, 1998).

La tesis desarrollada por Sanahuja para comprender el patriarcado y su desarrollo histórico empieza en las sociedades “comunistas primitivas” o mejor llamadas cazadoras-recolectoras. Estas fueron categorizadas como igualitarias, ya que se daba una apropiación sin contrapartida por parte de los hombres del mayor volumen de trabajo femenino, a nivel grupal e individual. Frente a una aparente igualdad, se ocultaba una diferencia explícita del trabajo y posibles explotaciones. El hecho de infravalorar su aportación a los procesos productivos originó lo que se ha llamado “la causa originaria de la explotación femenina”, donde la división del trabajo es el origen de la explotación femenina. Así, como hipótesis del origen del patriarcado, se sostiene que este no puede surgir de forma puramente ideológica, sino que debe sustentarse en una realidad concreta o modo de producción. El caso de la naturalización de la reproducción y el trabajo doméstico y de la sexualidad femenina es el paradigma de cómo las mujeres llegaron a ser una clase explotada sin que se produjeran cambios efectivos para remediarlo (Viteri y Briz-Godino, 2011).

2.2 El análisis de las prácticas funerarias en las SCR

La historia de la aproximación a la muerte en las sociedades cazadoras-recolectoras se encuentra estrechamente ligada al desarrollo teórico de la disciplina antropológica y arqueológica. Como se ha podido observar anteriormente, las distintas posiciones teóricas de acceso al conocimiento delimitaban en gran medida los parámetros donde se movían las hipótesis, afirmaciones y explicaciones.

En esta parte se focaliza la atención en las SCR pudiendo ver como el contexto histórico de los investigadores e investigadoras irá en total relación con la aproximación para el estudio de la muerte. Así pues, es necesario conocer el contexto del que surgen estas aproximaciones en relación con el marco conceptual con el que se estudiaban estas sociedades. En el apartado anterior hemos podido ver el desarrollo de las posiciones teóricas, en este nos centramos en las distintas problemáticas que se han desarrollado alrededor de la gestión de la muerte en las sociedades cazadoras-recolectoras.

Como podremos ver gran parte del problema que nos concierne recae en que muy pocos investigadores/as han tratado ya sea en profundidad o de pasada la “gestión de la muerte” en las SCR. A priori, desde un punto de vista no familiarizado con la gestión de la muerte en las SCR, podría parecer un tema ampliamente abordado. Cabe decir que no ha existido un tratamiento igualitario, ni en extensión, de las investigaciones sobre las prácticas funerarias en las SCR si lo comparamos con otros períodos u organizaciones sociales.

Existen algunas explicaciones para este fenómeno. Las SCR han sido percibidas como simples, relativamente poco interesantes en cuanto a las prácticas mortuorias. Aparentemente no presentan registros muy complejos en tanto que son consideradas como prácticas de unas sociedades igualitarias. Muchas SCR no disponían de cementerios, lo que supuso una complicación añadida para formular hipótesis y crear patrones durante las últimas décadas. Estas problemáticas persisten desde que Hoffman (1986) hace 30 años las incluyó en su tesis. Desgraciadamente, en la actualidad el panorama sigue casi igual. Es cierto que se han realizado distintas investigaciones los últimos años que han hecho aumentar el corpus de datos, que no ya el de teoría. Entre estas se encuentran las tesis de: Thomas King (1976) *Political Differentiation among Hunter-Gatherers: an Archaeological Test.*; Jack L. Hofman (1986) *Hunter-Gatherer Mortuary Variability: Toward an Explanatory Model*; Sébastien Villotte (2008) *Enthésopathies et activités des hommes préhistoriques - Recherche méthodologique et application aux fossiles européens du Paléolithique supérieur et du Mésolithique*. Todas ellas tratan distintas temáticas que pasan por el desarrollo de teoría, la comparación etnográfica y la antropología biológica, ninguna desde la perspectiva que proponemos.

Así pues, en este segundo apartado estará enteramente centrado en las problemáticas concernientes a la teoría de la muerte, tanto desde una visión antropológica como desde una visión arqueológica en

las SCR. Hemos de recordar que ambas disciplinas comparten el objeto de estudio, así pues, ambas deberían tener un mismo marco de estudio, en parte adaptadas a las distintas necesidades, pero sin diferenciarse en lo general. En el subcapítulo 3.1 se desarrolla una teoría de la muerte para las SCR que pretende solventar esta falsa dicotomía entre ambas disciplinas.

2.2.1 Homogeneidad de las sociedades y las prácticas

Visiones y definición de las SCR

La visión y definición de las sociedades cazadoras-recolectoras ha pasado por distintos estadios y escuelas enmarcadas en sus contextos históricos. Las primeras definiciones llegaron a manos de teóricos como Thomas Hobbes (1946) (orig. 1640) o Adam Smith (1978) (orig. 1794). Sus posiciones se encontraron defendiendo una etapa previa de salvajismo, la oposición a la razón ilustrada, caracterizada por su subsistencia, primitivismo y el estado de la caza (Barnard, 2004). Esta visión se fundamentaba en el racismo hacia los integrantes de las SCR modernas. A estas se les negaba hasta el hecho de poder ser sociedades y ni tan siquiera como humanas. Eran vistos como individuos sucios, solitarios, brutales y pobres. Es cierto que a lo largo de los años esta visión se moderó, transformándose en una visión conformada a partir de comunidades de gente primitiva, que aunque competían también necesitaban de la cooperación y consenso comunal para sobrevivir (Kropotkin, 2012) (orig. 1890).

Fueron los anticuarios (Lubbock, 1865) (orig. 1865 y 1871) y etnógrafos (Radcliffe-Brown, 1922b) los que desarrollaron y depuraron los primeros conceptos referentes a las sociedades tribales. Se impulsaron las teorías particularistas y se empezaron a utilizar las primeras analogías entre las “sociedades primitivas” y la prehistoria, dentro de una corriente claramente evolucionista que necesitaba una explicación para el primer estadio para la humanidad.

En el s. XX, en la conferencia con el libro homónimo *Man the hunter* (Lee, 1968), y en los posteriores años, se verá muy reforzada la teoría y la terminología sobre las sociedades de bandas/tribales (Lee, 1980; Sahlins, 1968b). En esta obra se encuentran parte de las definiciones características que se irán repitiendo como certeras en las posteriores décadas. Es a partir de 1960 en que los estudios de las SCR pasan a ser una subdisciplina independiente dentro de la antropología y arqueología. Durante los 60 y los 70 los estudios sobre las SCR alcanzaron su apogeo, autores como Richard Lee o Lorna Marshall popularizaron las sociedades de bosquimanos !Kung del Kalahari como ejemplo paradigmático de las sociedades “igualitarias” (Lee y DeVore, 1976; Marshall, 1976). Se puede decir que supuso una ruptura y el inicio de los grandes debates que se desarrollarían alrededor de la vida y concepción teórica de estas sociedades (Cummings, 2013). En un plano más general las SCR pasaron de ser salvajes (una

economía de subsistencia), y vivir unas vidas miserables y duras, a ser consideradas como las sociedades de *nobles salvajes* y el concepto de "*Original Affluent Society*" (Sahlins, 1972). Distintas palabras y conceptos fueron criticados en el cambio de visión de las sociedades; "*Mere subsistence economy*" "*limited leisure save in exceptional circumstances,*" "*incessant quest for food,*" "*meagre and relatively unreliable,*" "*natural resources,*" "*absence of an economic surplus,*" "*maximum energy from a maximum number of people*" (Sahlins, 1972:2). Todas ellas fueron cambiadas por otras que resaltaban los aspectos positivos de las SCR "*material plenty,*" "*prosperity,*" "*freedom,*" "*spare time,*" "*varied and abundant resources*" entre otras²⁵. En otros casos la visión de las SCR cambió a causa de novedosos estudios basados en la aportación calórica y la medición del trabajo invertido (Lee, 1968, 1969). En estos, se mostró como las sociedades vivían mejor nutricionalmente y disponiendo de mayor tiempo de ocio en el mismo entorno que las agricultoras y ganaderas.

Las generalizaciones y tratamiento universal eran la práctica recurrente en cuanto se definían las SCR y, asimismo, la consideración de que eran sociedades igualitarias. Podemos encontrar dos temas recurrentes a lo largo de los estudios de la muerte de SCR; el primero es la igualdad de las sociedades (Fried, 1967; Montané, 1981; Service, 1962) y el segundo, la división del trabajo como un hecho universal (Testart, 1986). Como veremos en los siguientes puntos ambos campos fueron discutidos a partir de posiciones teóricas basadas en el particularismo y la crítica feminista. La mayoría de los estudios que se desarrollaron alrededor de la muerte, a partir del procesualismo, se centraron en sí existía, dentro de la igualdad, una mayor diferencia interna entre individuos o entre grupos (p. ej. Buikstra, 1976; Dincauze, 1968; Magennis, 1977; Powell y Rogers, 1980).

Aunque ya casi un siglo antes autores como Yarrow, Van Gennep o Tylor habían planteado que existían diferencias basadas en el sexo, la edad y el estatus en las sociedades "primitivas", las construcciones evolucionistas identificaron las SCR como igualitarias (Van Gennep, 1909). El paradigma, y en gran parte causante de la sistematización y desarrollo del concepto de "sociedades igualitarias" lo encontramos en Morton H. Fried (1967). La tesis principal es que la sociedad igualitaria debía ser entendida como aquella en la que hay tantas posiciones de prestigio (en cualquier sexo o edad) como personas capaces de ocuparlas, es decir, no existen restricciones en cuanto al quien o el número de personas que pueden ejercer el poder. Los líderes no son inmutables y pueden cambiar, acostumbran a estar asociados con las situaciones (p. ej. la caza de un gran mamífero) más que con las personas. Por otra parte, habría mecanismos sociales para regular y prevenir la aparición de grandes brechas de desigualdad entre los miembros.

Para Fried y todos los autores (evolucionistas o no) que utilizaron la definición de sociedad igualitaria, las diferencias de sexo, edad y atributos personales y las restricciones que se derivaban de su

²⁵ Ver. Sahlins, 1972 Cap. 1 para una discusión amplia sobre el tema.

implementación social no fueron motivo suficiente para considerarlas como no-igualitarias. De hecho, el mismo Fried niega su concepto en alguna ocasión *"Equality is a social impossibility"* (Fried, 1967:27) pero sin embargo lo utiliza. Emplea un juego de palabras, ya que afirma que el *equalitarismo* (de *equal*/el mismo) no puede existir, así que solo el igualitarismo (de igual forma) podía ser utilizado. Unos años más tarde Saxe aprovecha el argumento de Fried para decir que los paradigmas perfectos tampoco podrán existir en las prácticas funerarias (Saxe, 1971:47).

Otros autores como Elman Service, desde una posición funcionalista y neoevolucionista, define las SCR dentro del esquema de "bandas", "tribus", "jefaturas" y "estados" (Service, 1962). En este caso caracterizándolas como aquellas que no tienen "jefes", pero si sujetos capaces de ser "líderes" con cierto grado de autoridad (Pedraza-Marín, 2016 *cit.* Service, 1984/1966: 67).

Al mismo tiempo que se defendía que las SCR debían ser entendidas y clasificadas como igualitarias, distintos autores se esforzaron en clasificar los tipos de sociedad tomando como ejemplo las sociedades etnográficas modernas *"present-day"* y seleccionando los rasgos más relevantes con tal de aportar un sustento a sus teorías clasificatorias. Se crearon tipologías clasificatorias basadas en la adaptación y la organización social formando secuencias evolutivas del desarrollo humano. Recordemos que la primera clasificación de las sociedades se había producido a partir de la clasificación de "salvajismo", "barbarie" y "civilización" (Morgan, 1877). Siguiendo a Lubbock y Tylor, L. Morgan partió de la premisa que los conocimientos recogidos de los pueblos etnográficos contemporáneos representaban el pasado de la humanidad, de las naciones civilizadas. Promulgó que el salvajismo era el precedente de la barbarie en todas las tribus de la humanidad. Además, clasificó el salvajismo y barbarie a partir de las artes de subsistencia (p. ej. Subsistencia natural, Subsistencia de pesca...). Como podemos ver en el siguiente extracto, una síntesis de la construcción de los periodos realizada por Morgan será el germen que guiará las distintas periodizaciones sobre la organización social.

It is well to obtain an impression of the relative amount and of the ratio of human progress in the several ethnical periods named, by grouping together the achievements of each, and comparing them with each other as distinct classes of facts. (Morgan, 1877:29)

Autores como Engels (1884) suscribieron la clasificación de Morgan, aunque basando su propuesta clasificatoria de organización social en el grado de desarrollo del trabajo (los modos de producción) y la familia (modo de reproducción). Para Engels cuando menor era el desarrollo del trabajo, más restringida era la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad. Este es el caso de las sociedades "primitivas" donde se manifestaba con mayor influencia los lazos de parentesco sobre el régimen social. Un estadio que sería el origen de la propiedad privada y los antagonismos de clase al ir aumentando exponencialmente la producción y riqueza (Engels, 2017 orig. 1884). Igual que

Morgan, Engels partió de la premisa que distintos grupos étnicos eran el reflejo de los distintos modos de producción.

Salvajismo. – Período en que predomina la apropiación de productos que la naturaleza da ya hechos; las producciones artificiales del hombre están destinadas, sobre todo, a facilitar esa apropiación. Barbarie. – Período en que aparecen la ganadería y la agricultura y se aprende a incrementar la producción de la naturaleza por medio del trabajo humano. Civilización. – Período en que el hombre sigue aprendiendo a elaborar los productos naturales, período de la industria propiamente dicha, y del arte. (Engels, 2017:5)

Para este conjunto de autores de finales del s. XIX las diferencias intragrupo, ya fuesen sexuales o individuales, no fueron suficientes para dejar de considerar igualitarias a las primeras sociedades con un modo de producción primitivo, comunal o del comunismo primitivo. Estos caracteres continuarán en la definición de los primeros estadios de la humanidad. Sin embargo, cabe destacar la advertencia que hizo Engels en su libro *Anti-Dühring* de 1877, avisando de que aquellos que esperasen encontrar la viva imagen de la igualdad social en las comunidades más antiguas iban muy equivocados pues «*In the oldest primitive communities equality of rights existed at most for members of the community; women, slaves and strangers were excluded from this equality as a matter of course*» (Engels, 1975:95).

Las primeras clasificaciones habían dado lugar a una concepción dual de las sociedades que eran, a grandes rasgos, sociedades simples o complejas. Aquellas que basaban su sustento en la recolección caza y pesca, eran concebidas como simples e igualitarias y, por el contrario, y solo después de las anteriores venían las complejas, a partir de sociedades neolíticas, agrícolas y ganaderas. Este esquema dual debía ser correspondido en una clasificación más amplia por lo que antropólogos como Service (1962) y Fried (1967) desarrollaron un esquema evolutivo. Algunos de los autores intentaron simplificar los esquemas, es, por ejemplo, el caso de Marshall Sahlins (1968b) en su libro *Tribesmen*. Este autor redujo a tres el número de estadios, ya que consideró que las jefaturas debían ser excluidas del esquema (Godelier, 1977).

El otro gran debate con la que tendría que convivir el estudio de las SCR fue la división del trabajo, percibida desde los primeros momentos como un hecho universal. Esta percepción fue comúnmente acompañada de un androcentrismo extendido e intrínsecamente ligado a la investigación. La división sexual del trabajo encontraba sus explicaciones en términos económicos, ecológicos, técnicos y simbólicos (Testart, 1986). Se partía de la visión “racional”, de base, que consistía en que la mayoría de hombres cazaban y las mujeres recolectaban, un hecho que no parece ni racional ni lógico porque las actividades pueden ser intercambiadas según el desarrollo histórico de cada sociedad como así se ha visto en multitud de ocasiones (Dahlberg, 1983). Pese a esto, durante muchas décadas se distinguió a hombres y mujeres como dos grupos socioeconómicos distintos e inmutables. La mayoría de las veces los argumentos se encontraban en actualismos y en un sesgo androcentrista que afectaba tanto

investigadores como investigadoras. Los argumentos venían dados por la naturalización de las tareas de la mujer, es decir, desde una visión androcéntrica y biologicista, las mujeres se verían limitadas a causa de su condición biológica (Dobkin de Rios y Hayden, 1985) con actividades que minimizaran el riesgo a perder la descendencia, como la llamada “hipótesis de la abuela” (Hawkes, O’Connell y Blurton Jones, 1997). En suma, se consideraba que estas sociedades estaban en una precariedad constante económica y reproductiva.

La otra visión era una mezcla de naturalización y obligación social surgida de la organización interna de cada sociedad (Lévi-Strauss, 1956; Testart, 1986). Para ilustrar un caso de naturalización de los roles podemos hacer referencia a Peter Murdock y Caterina Provost, que asignan a la mujer, más débil que el hombre, el papel de la educación, la reproducción y la alimentación, recolectando más y cazando menos (Murdock, 1949:7; Murdock y Provost, 1973).

Thus males tend in general to be endowed with greater physical strength than females and probably also a superior capacity for mobilizing it in brief bursts of excessive energy, whereas females tend to be more closely attached to the home by the burdens of pregnancy and infant care and to this extent suffer a disadvantage in undertaking tasks which must be performed at a distance from the household. (Murdock y Provost, 1973:211)

Otras autoras como Sherry Ortner (1972) se negaron a aceptar la división del trabajo y la subordinación de las mujeres como un hecho genético e intentaron encontrar explicaciones en la sociedad y en la naturalización de un hecho universal. Rosaldo Lampere tenía una visión similar, ya que consideró que la variación en el comportamiento entre hombres y mujeres sugería que la razón de la división no estaba en los cuerpos sino en las formas sociales y modos de pensamiento. Aun así, en el caso de Rosaldo le era bastante difícil creer que las desigualdades sexuales no estaban enraizadas en la naturaleza humana. Parecería que ciertos hechos biológicos —el papel de la mujer en la reproducción y, tal vez, la fuerza masculina— hubieran podido operar de una manera innecesaria, pero universal, para dar forma y reproducir el dominio masculino (Rosaldo, 1980:396).

A modo de resumen podemos apuntar que el principal problema al que se enfrentó la investigación arqueológica estuvo centrado en el hecho de establecer la existencia monolítica de las sociedades igualitarias. Esta fijación supuso un impedimento al desarrollo teórico y práctico de la arqueología, pues las relaciones entre hombres, mujeres y niños permanecieron olvidadas, se daban por supuestas o por naturales. A lo sumo, en algunos casos se consideró que en las sociedades “igualitarias” había una división técnica del trabajo basada en la colaboración o complementación, en muchos casos sustentada por diferencias biológicas, y como máximo unas desigualdades pasajeras o esporádicas (infancia, chamanes, cazadores prestigiosos...).

Inicios de la teoría de la muerte en las SCR

Todos estos debates y aproximaciones afectaron a la teorización y aproximación a la gestión de la muerte. Una problemática y análisis que generalmente partía de una visión basada en la igualdad y a la vez en la diferencia sexual del trabajo, dos premisas que serían utilizadas por los autores cuando se hacía referencia a la muerte. Como hemos podido comprobar las SCR eran consideradas sociedades igualitarias, aunque casi todos los autores y autoras hacían referencia explícita a las diferencias en cuanto a la edad y el sexo de las fallecidas, partiendo en multitud de ocasiones de casos etnográficos de los que se extrapolaban las explicaciones directamente al pasado. Recordemos que fue a partir de las SCR subactuales (de los estudios de Saxe-Binford) desde donde se desarrolló la proposición de que las personas que son tratadas de forma diferente en la vida serán tratadas de manera diferente en la muerte. Como hemos visto anteriormente este será el punto de partida necesario para salvar la brecha entre la teoría antropológica y el hecho arqueológico (Peebles, 1971). Desde el procesualismo se asumió que las diferencias de estatus en la muerte serían un reflejo de las diferencias en vida, y si existían patrones serían el reflejo de divisiones estructurales en las sociedades (Rothschild, 1979). Ciertamente es que desde el primer momento muchos autores tampoco estuvieron de acuerdo y recurriendo a la literatura etnográfica sobre SCR mostraron situaciones en que esta proposición no se cumplía. Fueron posiciones basadas en el particularismo, poniendo de relieve que la variabilidad mortuoria podía ser un fenómeno común dentro del grupo y en grupos colindantes. Afirmaban que la depositación mortuoria no tenía por qué estar relacionada con otros aspectos culturales como la subsistencia (Gould, 1963; Ucko, 1969), lo que ya había sido propuesto anteriormente por otros autores como Griffin (1930) o Kroeber (1927).

A modo de resumen podemos decir que el avance en la investigación de la muerte en SCR fue lento e indirecto, sin ser el tema central de las investigaciones. Gran parte de los estudios se desarrollaron a partir de estudios transculturales, que permitieron ver recurrencias y procesos en sociedades humanas CR, de donde surgían las generalizaciones teóricas utilizadas en multitud de ocasiones. Nos encontramos con un procesualismo centrado en el estudio del rango. La diferenciación social de las SCR era vista como un adjetivo a la investigación. Las sociedades consideradas igualitarias quedaban como contrapunto (tipo de organización *egalitarian vs. ranked*) (Saxe, 1970), pero no como tema central en la mayoría de los casos y, sobre todo, en los primeros momentos del procesualismo.

Se establecieron las categorías básicas de diferenciación en la muerte para las sociedades igualitarias. Stickel (1968:217) propone los criterios utilizados para esta diferenciación, que serán utilizados y ampliados por Saxe (1970). Para las sociedades igualitarias debería existir una predominancia de objetos que se utilizaron en la esfera tecnológica de la comunidad, los símbolos de estatus deberían ser correlacionados con los logros personales y las asociaciones de tumbas serían distintas entre los

individuos más que entre los grupos de población. A la vez, no deberían existir formas simbólicas de estatus heredado. El mismo sentido que Stickel, Binford (1971), realiza una comparación etnográfica transcultural entre SCR igualitarias y otros grupos más complejos, intentando diferenciarlas en relación con la muerte. Propone que la edad y el sexo deberían servir como base para la distinción mortuoria en SCR, que siempre tendrían un sistema más igualitario. En cambio, entre las sociedades agrícolas, la posición social y la afiliación serían variables independientes a tener en cuenta, aparte del sexo y la edad (Binford, 1971:20). Una formulación suscrita y repetida por Buikstra (1976:36), quien consideraba que en las sociedades igualitarias existiría poca diferenciación en el tratamiento y tipo de entierro más allá del sexo y la edad. También Trubowitz (1977:123) sugirió que en las sociedades igualitarias «las diferencias en la depositación de los muertos estarían en asociación con la edad, sexo y éxitos personales» repitiendo así lo afirmado.

El mismo argumento será recogido por Tainter en sus artículos. Propone que tanto en las sociedades igualitarias como en las de rango la diferenciación funeraria se caracteriza por la cantidad y calidad de las relaciones materiales. Insistiendo en que en las igualitarias, la diferenciación entre individuos según el ajuar será menor que en las sociedades de rango (Tainter, 1978).

Cabe destacar el trabajo de Saxe, quien propuso más hipótesis alrededor de la gestión de la muerte en las SCR. La tesis de Saxe (1970) *Social dimensions of mortuary practices* realiza una contrastación transcultural entre las sociedades de los Bontoc Igorot (CR) de Luzón, Filipinas, y los Kapauku, papúes de Nueva Guinea Occidental (Horticultores). Saxe se basa en las interpretaciones de Fried y Service para utilizarlas en sus elucidaciones e hipótesis alrededor de la teoría de la muerte. Lo hace desde una perspectiva evolucionista y de la complejización social. Busca cómo analizar estos cambios o procesos a través del estudio de las depositaciones mortuorias. Saxe parte de la base de que la posición social y los privilegios desiguales en la vida política, social, económica o religiosa, deberán reflejarse en los principios que organizan el conjunto de roles representados en el momento de la muerte. Entre las distintas hipótesis, y dada la preocupación por la complejidad que muestra el autor, se hace referencia explícita a las sociedades igualitarias.

La primera que debemos destacar es la hipótesis número #2 de Saxe. «En un dominio concreto, los principios que organizan el tratamiento de la muerte en un conjunto de personas sociales son congruentes con aquellos que organizan las relaciones sociales generales de una sociedad» (Saxe, 1970:66). En el caso de los sistemas socioculturales relativamente igualitarios los principios organizativos se encontraban cercanos a la edad, el sexo y los logros personales, mientras que en las no-igualitarias, la organización de la muerte basada en principios de adscripción al nacimiento, rangos y especialización, dejaban en un segundo plano las variables de edad y sexo. Para Saxe la hipótesis #2 se confirma, y ve claramente como en las sociedades igualitarias de los Kapaku todo el significado de

los entierros viene dado en función del sexo y las características personales. No existen alternativas a estas diferencias y no hay grandes fracturas sociales entre personas.

La hipótesis #3 «Dentro de un dominio determinado, las personas de menor importancia social tienden a manifestar menos componentes positivos en sus significados relativos a los demás y, a la inversa» (ibíd: 69).

En el caso de los grupos igualitarios, la hipótesis parece mantenerse, aunque, como se señaló anteriormente, la tendencia puede no ser consistente en todos los tipos. Para poner un ejemplo claro, cuando un individuo infantil muere puede que solo afecte a los padres, es decir, con aquellos que tenía más relación. Por otra parte, la muerte de un cabecilla del poblado puede involucrar las identidades dentro del grupo y además con otros grupos de alrededor. El cabecilla mostrará una relación más extensa (más componentes) que el respectivo niño/a. (ibíd: 69). Para Saxe la hipótesis número #3 también se confirma.

Siguiendo el sentido de la hipótesis #3 también debemos hacer hincapié en la herencia de los y las difuntas. La herencia se describe como unos de los principales hechos discriminadores de las sociedades igualitarias. Formula el argumento de que, si un niño/a recibe más ajuar que otros adultos, está indicando el principio de un rango social por nacimiento. «En las sociedades igualitarias tal combinación de edad e incremento sería “no-gramatical”, sintácticamente imposible» (Ibíd: 8).

En palabras de Saxe si se encuentra que todas los niños/as evidencian solo unos pocos componentes, y estos son, por lo general, los de los niños/as en contraste con otros grados de edad, tenemos un indicador de principios igualitarios operativos. Por otro lado, si solo algunos son tratados así mientras otros evidencian componentes presentes en el *significatum* de un grupo selecto de personas de todas las edades, tenemos una indicación de que existen principios no igualitarios de adscripción (por nacimiento) operando (ibíd: 67). Podemos decir que Saxe encontró que los indicadores de riqueza no podían ser utilizados para distinguir entre los sistemas de asignación de rangos y los sistemas en los que el tratamiento de un niño al morir. Lo que representaban era el prestigio alcanzado por sus familiares supervivientes.

Continuando con las hipótesis de Saxe, la número #4 afirma que cuanto mayor es la importancia social del difunto, mayor será la tendencia de las personas representadas en la muerte a contener identidades sociales congruentes con esa posición más elevada. Esto se produce a expensas de otras identidades (menos significativas) que el difunto pueda haber tenido en la vida (Saxe, 1970:71). Por las razones expuestas anteriormente, cuanto menos igualitaria es la sociedad, existirá una mayor expectativa de que haya disparidades en el ámbito funerario y de que se muestren con mayor fuerza. Por el contrario, de una sociedad muy igualitaria se esperará que sean mínimas o inexistentes. Para Saxe la hipótesis #4 también queda confirmada. Otra vez utiliza los Kapauku, que es uno de los grupos

más igualitarios de la muestra que utiliza. En su caso se evidencia poco la exclusividad mutua de las dimensiones que deberían caracterizar sistemas menos igualitarios. Además, los lugares que en otras ocasiones existirían a partir del rango se rellenan con diferencias en la edad, sexo o logros personales (ibíd: 228-229).

Para Saxe en las sociedades más simples, las igualitarias, se debe tener en cuenta el número de identidades sociales de cada individuo, que es resultado y está correlacionado con los ritos de paso formales e informales. Aquellas personas que tengan una gama más extensa de representatividad social en la muerte podrán ser correlacionadas con la edad de su muerte, siempre que se combine con el sexo y los distintos logros personales. Considera que cuanto más jóvenes sean los individuos más simples serán las construcciones personales, y solo es a lo largo de la vida que aumenta la complejidad, las relaciones e identidad social que implican un comportamiento sociopolítico. Una sociedad donde las calificaciones de edad y las limitaciones de sexo tienen una clasificación continua de logro y, por lo tanto, de prestigio, los distintos niveles (de complejidad) se estructurarán en grados que irán desde el menor nivel —de menor importancia social— a aquellos de mayor grado —de mayor significado social— (ibíd: 115-116).

Si pensamos en las hipótesis de Saxe, podemos ver la máxima de que los individuos infantiles no recibirían entierros elaborados, en términos de asociación de objetos, en las sociedades igualitarias. Esta idea está inspirada en Fried (1967), fue reafirmada por Saxe y fue seguida por muchos investigadores e investigadoras. Es el caso de Braun (1979), Brown (1981), Rothschild (1979), Vehik (1983). Conviene subrayar la aproximación realizada por James Brown en la que critica parte de la investigación que correlaciona directamente las diferencias en riqueza como única variable importante. El autor entiende que puede ser tan importante la riqueza como los derechos que implican una localización simbólica. En el caso de la acumulación de riqueza en niños/as no lo percibe como una herencia de poder y autoridad. Existen distintos factores que afectan y se relacionan con otras variables sociales y demográficas (Brown, 1981). Brown propone seis puntos para tener en cuenta cuando se habla de entierros infantiles. 1) Para el autor el tratamiento simbólico se basaba en la edad, sexo, habilidades personales, personalidad, circunstancias de la muerte y conductas sociales desviadas; 2) Aquellas sociedades que tengan una mínima jerarquía registrarán distinciones simbólicas con un mínimo de riqueza, el promedio dependerá de la disponibilidad de riqueza; 3) cuando la jerarquización de la sociedad incrementa los entierros mostrarán una gradación en los tratamientos funerarios entre estatus que de otro modo serían equivalentes; 4) cuanto haya más jerarquización a los niños/as se les otorgará una atención relativamente más elaborada en proporción a la disminución de la oportunidad de reemplazo de la siguiente generación; 5) Cuando la autoridad se incrementa, la

cantidad de riqueza y esfuerzo invertido en el entierro se incrementará; 6) Cuando el poder se incrementa, surgirán vínculos entre localizaciones específicas y los poderosos (Brown, 1981:29).

Como hemos podido observar el uso y teorización que se hace de las SCR, (consideradas igualitarias), no son para su propia definición o análisis, sino que forman parte de una argumentación que busca dar explicaciones, identificación y definición a la complejidad social. En el caso de Saxe vemos el paradigma de cómo mediante el análisis de la muerte se puede supuestamente acceder a la sociedad y a sus diferentes grados de complejidad. Aunque dice confirmar gran parte de sus hipótesis, lo hace basándose en un número pequeño de contrastaciones etnográficas. Él mismo nos dice que sus hipótesis no podrán ser aplicadas en todas las situaciones, que en gran parte dependerá de la conservación de los restos funerarios, y que siempre deberá interpretarse si el ritual y la variabilidad son fruto de una ideología igualitaria que a la vez se relaciona con un hecho social contrastable (ibíd: 235).

Tainter (1978) realiza una revisión de los diferentes conceptos de la investigación alrededor de la muerte para encontrar las fortalezas y debilidades de los conceptos y métodos analíticos subyacentes a la investigación (Tainter, 1978). Quiere encontrar nuevos métodos cuantitativos objetivos para llegar a reconocer cómo los restos mortuorios pueden reflejar los fenómenos sociales. Tainter sigue la tesis de Saxe al considerar que las características organizativas del sistema social determinarán a la interacción de las personas y sus manifestaciones. Cada persona social será el repositorio y reflejo de los principios organizativos de las sociedades, una base clara para estudiar las sociedades a partir de la arqueología (ídem). Como Saxe, Tainter basa sus estudios en distinguir los diferentes niveles de complejidad social. En el caso de las sociedades igualitarias, considera que existe una complejización en los adultos, que los niños/as aún no han podido alcanzar. Tainter es consciente de que muchas de las tipologías evolutivas servían como analogía fácil para clasificar las sociedades arqueológicas a partir de los estudios mortuorios (p. ej. Brown, 1971:102; Stickel, 1968:227). Una realidad que podía ser releída a partir los datos etnográficos de algunas sociedades. Esta dicotomía se puede observar en el caso de la sociedad Modoc, donde Stickel defendía que se trataba de una sociedad de rango a partir de la diferenciación de los materiales basándose en la calidad y tipo, mientras que, según Tainter, arqueológicamente podía ser leída como un caso de igualitarismo porque solo ve diferencias en la cantidad de material (conchas) (Tainter, 1978). El investigador criticaba que la tumba era el centro, la variable más importante, mientras que otras muchas veces recibían un papel secundario a la hora de clasificar la sociedad.

Tainter defendió el hecho de poder identificar arqueológicamente las sociedades igualitarias o no en función de la creación de clúster (árboles de Saxe). Un tema que le llevó a la discusión directa con Braun (1981) quien en el artículo *A critique of some recent North American mortuary studies* criticó

los trabajos de Tainter (1975, 1977, 1978) en los que había utilizado los datos mortuorios de seis yacimientos de Woodland para hacer interpretaciones sobre el cambio social. Los resultados para Braun fueron muy ambiguos y en el peor de los casos contradictorios con las interpretaciones propuestas. Una crítica dura que Braun utilizó para intentar demostrar que Tainter se basaba en procedimientos analíticos defectuosos y suposiciones teóricas cuestionables.

Según Braun, los métodos de Tainter derivan de la idea presupuesta que los miembros de la sociedad están jerarquizados en relación con cada uno y según la involucración en la toma de decisiones que, dependiendo del rango, afectan a segmentos cada vez más grandes de la sociedad.

Tainter sustenta sus estudios en dos supuestos que conforman la base de la investigación para distinguir las sociedades igualitarias de las de rango y el grado de complejidad. El primero es que «La diferenciación estructural a lo largo de la dimensión vertical puede servir como un índice de la complejidad estructural de los sistemas sociales del pasado» (Tainter, 1978:132). El segundo es que las diferencias en relación con la energía gastada en el ritual mortuorio indican las diferencias en la importancia social de los y las fallecidas. Para Braun estas suposiciones no pueden ser generalizadas. La primera es criticada, ya que existe la posibilidad que la diferenciación horizontal pueda aumentar en algunas circunstancias, a pesar de un estado estable o una reducción en la diferenciación vertical (Braun, 1981:411). En la segunda, Braun recuerda que es una suposición basada en las sociedades etnográficas y que también existe la posibilidad de que las diferencias de energía gastada en el ritual funerario puedan ocurrir en individuos que no difieran en importancia social.

Braun defiende su posición teórica basándose en que el ritual mortuorio de una sociedad constituye un sistema de comunicación simbólica, que sirve como un mecanismo cultural de afirmación y refuerzo de la continuidad social. Como consecuencia y para contradecir a Tainter, añade que la relación entre el símbolo y el referente es por definición simbólica antes que directamente representativa. Defiende que las diferencias en la significación social de los fallecidos deberían conllevar diferencias en la cantidad de información comunicada y energía gastada en sus rituales mortuorios, y viceversa.

Tainter (1981) se defendió aceptando que parte de las técnicas que utiliza pueden llevar a error y no distinguir correctamente poblaciones igualitarias de otras marginadas. Defendió que su intención no era crear unas ecuaciones aplicables de las que se pudiese derivar el tipo de sociedad, sino que tiene que ser la responsabilidad del investigador, que ha de reflexionar y adaptarlas a la situación (Tainter 1978:110). El autor aceptó que las cohortes de edades en las poblaciones muertas no reflejan directamente las cohortes de las poblaciones vivas, a la vez que las diferencias de mortalidad entre grupos también pueden distorsionar la muestra (Tainter, 1981).

El paradigma de la sociedad igualitaria también está presente en James Woodburn, en su artículo de *"Egalitarian Societies"* (1982a) y es un claro reflejo de la posición que surgió a partir de Service y Fried. El mismo autor define que al cumplir unas características las sociedades pueden ser consideradas como afirmativamente igualitarias. Aunque es consciente de que la estructura igualitaria no es universal entre los cazadores-recolectores modernos y no puede ser simplemente postulada para representar una etapa ancestral y evolutiva. Su investigación le lleva a estudiar cuatro sociedades africanas: los Hadza del norte de Tanzania, los Mbuti del Zaire, los Baka del Camerún y los !Kung de Botsuana y Namibia. Se trata de un estudio "transcultural" que buscó establecer generalizaciones esenciales para articular afirmaciones en relación con los modelos arqueológicos y ligarlos con el comportamiento que creó estos patrones (Brown, 1995). Woodburn es consciente que en los estudios etnográficos muchas veces es difícil encontrar detalles que permitan analizar las prácticas mortuorias. Un problema que atribuye a la baja frecuencia de largas estadias en los programas etnográficos de campo, la reticencia de los informantes a discutir este aspecto de los ritos de paso y, asimismo, los efectos de la aculturación de las prácticas tradicionales. A la vez, critica a la antropología por el poco interés en la naturaleza de las disposiciones fúnebres en los grupos que él estudia.

Woodburn, fijado en el hecho de que estaba estudiando unas sociedades igualitarias de alto retorno inmediato, cooperativas, no acumulativas, orientadas al presente, sacó distintas conclusiones que atribuyó a este modelo sin poder ser extrapolables a otras sociedades cazadoras-recolectoras. Atribuyó a estas sociedades un tratamiento y depositación simple, sin rituales formales asociados. Las categorías como causa de la muerte, relaciones de parentesco, la preocupación por el más allá o el trato que tenía en vida no afectaban a la depositación. En cuanto fallecía un individuo y con él, el rol social que ocupaba, no era substituido por otro como en las sociedades con *"delayed-return systems"*. Tampoco había cuestiones de sucesión o herencia involucradas en la muerte. Apunta que era recurrente que para los niños la depositación fuese práctica sin una ritualización del momento. Lo que sí encontró fue que las cuatro sociedades expresaban un estrés personal y duelo temporal conjunto, eso sí, diferenciado por sexo y edad, pero no le da mucha importancia arqueológica a la diferencia, puesto que su aproximación es más sociológica.

En definitiva, para Woodburn, las prácticas mortuorias en las sociedades igualitarias se basan principalmente en una practicidad inmediata que consiste en la eliminación del cadáver, la expresión del dolor personal y de la comunidad en general, y que no existe una búsqueda del remplazo social y de la reproducción y continuidad a largo plazo en estas prácticas. La frase de *«the dead are not dispossessed in the interests of the living who derive no significant benefit from any death»* (Woodburn, 1982b:206) resume bien su pensamiento. A modo crítico podemos decir que el argumento de Woodburn es inconsistente en cuanto se reexaminan desde otras posiciones teóricas o

trabajos. Muchas de las SCR que durante bastantes años fueron consideradas como el paradigma de la simplicidad e igualitarismo, también tienen mecanismos complejos de control y reproducción de la sociedad (p. ej. la Yamana (Vila-Mitjà, Estévez, Villatoro y Sabater-Mir, 2010; Vila-Mitjà y Ruiz, 2001). Entre estos mecanismos sociales la muerte juega un papel para la reproducción ideológica del grupo. Para todas las visiones evolucionistas las sociedades igualitarias tienen un papel relevante en toda la clasificación de las sociedades, puesto que es el primer estadio desde donde se desarrolla la complejidad social. La forma más simple de la que salen las distintas estratificaciones sociales.

2.2.2 Igualdad y diferencia, la muerte más allá de lo simple

En este trabajo nuestro interés se centra más en la diferencia que en la igualdad en estas sociedades. Desde una postura crítica distintos autores y autoras rompieron con los esquemas teóricos que estaban establecidos y desarrollaron nuevos enfoques relacionados con la muerte y la diferencia en las SCR. Frente a la construcción de modelos transculturales basados en la etnografía y la arqueología para definir las SCR otros trabajos apostaron por resaltar la variedad de estrategias que existían en estas mismas sociedades.

Como hemos podido comprobar gran parte de las construcciones estaban basadas en el igualitarismo de las SCR a pesar de las diferencias de sexo, edad y estatus basadas en modelos etnográficos modernos (Bender, 1985; Leacock et al., 1978; Woodburn, 1980). Este esquema encuentra sus principales contraposiciones en la división sexual del trabajo y la asimetría hacia las mujeres, o la dominación masculina con una variación casi infinita en sus contenidos y sus formas. Un hecho considerado por distintos autores y autoras como universal, y que encerraba una clara carga androcéntrica (Rosaldo, 1980:396).

Se han propuesto dos tipos de explicaciones principales de esta división sexual del trabajo, una que proviene de la ecología, es decir una justificación natural y una del relato social. En primer lugar, revisaremos las propuestas sobre las SCR y veremos cómo muchas de ellas no fueron consideradas como igualitarias sino como complejas. A continuación, se hará hincapié en como la crítica feminista fue la responsable de acabar mayoritariamente con la visión monolítica de las sociedades igualitarias desde la década de los 70 (Begler, 1978; Estévez et al., 1998) superando antiguas apreciaciones que reconocían que las SCR tenían diferencias en variables como el sexo o la edad (p. ej. Arnold, 1993).

La Complejidad

A pesar de los modelos funcionalistas o deterministas sobre las sociedades igualitarias, se ha propuesto también, desde otras perspectivas teóricas, que estas sociedades en muchos casos no eran por norma ni simples ni igualitarias (Sassaman, 2004). Las propuestas clasificatorias pusieron en evidencia que la teoría del igualitarismo no podía ser aplicada como un apriorismo general para las SCR. Además, la clasificación por asignación a bandas tribus o jefaturas, eran categorías cerradas que forzaban las explicaciones y remitían a estadios de evolución (Service, 1962). Estas categorías encerraban la idea de que existía una escala de progreso que se originaba en las SCR y continuaba hacia el cultivo, la sedentarización y, finalmente, la civilización (Childe, 1995) (orig. 1936), además, cada estadio evolutivo estaba caracterizado por un modelo de organización social específico. La arqueología procesual había asumido las clasificaciones desarrolladas a partir de la antropología y, en

muchos casos, se limitó a buscar los elementos que permitieran encuadrar las sociedades simples en un proceso de desarrollo hacia la complejidad. Se tomó la premisa de que la diversidad observada a partir de la etnografía recogía la diversidad mundial y sobre esta se construyeron las categorías.

No obstante, diversos investigadores se dieron cuenta de que existía una sobre simplificación en la definición de estas sociedades (Lee, 1968:11). Desde un posicionamiento teórico marxista (Beaucage, 1976; Godelier, 1977) y desde el procesualismo (King, 1976) se criticaron los grupos clasificatorios de banda, tribu y jefatura como inadecuados y altamente imprecisos; estos conceptos ideológicos no servían para reconocer la realidad que expresaban.

Godelier realizó la crítica más extensa y completa integrada dentro del libro *Perspectives in Marxist Archaeology*. Godelier argumenta que la construcción de categorías como tribu presentan una hipótesis de clasificación que no puede ser verificada, considera que es un concepto entendido de manera distinta según los investigadores. Esta categoría está construida a partir de la comparación de un gran número de sociedades sin clases y sin estado, aislando sus características comunes y obviando las diferencias entre ellas. A partir de aquí se utiliza para designar una etapa en la evolución humana (Godelier, 1977:70-96).

Godelier siguió la crítica desarrollada por Robert Lowie, «La única inferencia segura es que los fenómenos sociales no persiguen secuencias fijas, o al menos que sus secuencias son tan intrincadas que pueden eludir la percepción» (Godelier, 1977:13). También insistía en el análisis crítico de Marx y Engels, el cual ponía en relieve que no se pueden comprender ni analizar los cambios sociales y de modo de producción sin tener en cuenta lo que provocó dichos cambios. Es decir, las relaciones de producción y relaciones sociales no pueden ser clasificadas en categorías cerradas que cambian repentinamente en la historia, se debe entender el cambio en función de la influencia, forma y lugar en que las estructuras sociales anteriores propiciaron las nuevas condiciones en la vida material en la sociedad estudiada.

Aunque surgió un pensamiento crítico en contra de las categorías cerradas, se siguieron utilizando vocablos tales como “tribu”, “sociedades primitivas” y otras etiquetas como: *generalized hunter-gatherers, foragers* (Kelly, 2013), *immediate return foragers* (Woodburn, 1980), *generic hunter-gatherers* (Binford, 2019), u OAS (*Original Affluent Society*) (Sahlins, 1968a), que no dejaban de ser nada más que categorías hechas a medida para cada investigador y que enfatizaban especialmente el sistema económico más que la estructura social. Aunque la categoría original de “sociedad igualitaria” seguía presente, es cierto que aumentaron las posibilidades para comprender las SCR, sobre todo centrándose en que la complejidad no tenía por qué estar ausente en estas sociedades (Suttles, 1968). En posiciones contrarias a estos planteamientos encontramos postulados surgidos desde una concepción histórica materialista de la sociedad (Bate, 2001). Luis Felipe Bate, uno de los fundadores

de la arqueología social sudamericana, realizó múltiples críticas a los planteamientos posmodernos de la academia, siendo conocido también por proponer una definición sobre el Modo de Producción Cazador Recolector (MPCR) (Bate, 1986). Para Bate el modo de producción de las sociedades cazadoras-recolectoras se caracteriza por la precariedad estructural. Al ser una economía precaria, para sobrevivir a los riesgos de cariz natural, obligatoriamente tienen que ser sociedades recíprocas, solidarias e igualitarias. La propiedad es colectiva y solo existe la posesión respecto a quién ha producido y/o utiliza un objeto de trabajo. Bate afirma que son sociedades con relaciones igualitarias de distribución, formas colectivas de propiedad y sin clases sociales en el sentido clásico del término, con ello crea una tautología engañosa. La aproximación realizada por Bate y su MPCR fue recogida y criticada por (Estévez et al., 1998) porque no hace ninguna mención a la reproducción social entre hombres y mujeres, las posibles disimetrías que pudieron existir entre los dos, y las contradicciones que pueden surgir entre la producción y la reproducción (de personas) en unas sociedades limitadas por los recursos naturales.

Frente a las sociedades simples e igualitarias se distinguieron sociedades complejas como las de la costa noroeste de Canadá. En estas SCR existen posiciones sociales diferencias, desigualdades y jerarquías (Pedraza-Marín, 2016b; Vila-Mitjà y Estévez, 2010). El paradigma había cambiado y la desigualdad podía llegar a ser la norma de estas sociedades, o como mínimo un factor que no alteraría su “economía de caza y recolección” (King, 1976; Lee, 1980). A modo de ejemplo podemos citar a Lee:

Quelques peuples de chasseurs-cueilleurs, tels les Indiens de la côte Nord-Ouest d'Amérique du Nord (Kwakiutl, Nootka, et autres), connaissent l'inégalité sociale et ont développé des institutions hiérarchiques complexes et même l'esclavage. Si à proprement parler ils vivent de pèche, de chasse et de collecte, ces gens ne pratiquent toutefois pas le mode de production <fourrageur>. C'est donc dire que les forces productives ne garantissent pas d'elles-mêmes l'existence d'une formation sociale égalitaire (Lee, 1980:69).

A partir de la década de los años 70 las SCR empezaron a ser divididas en dos tipos: en igualitarias y en no-igualitarias. Las consideradas como igualitarias incluían grupos como los Hadza, Mbuti y Ju/'Hoansi (antes llamados bosquimanos). Por el contrario, se consideraron complejas aquellas que almacenaban la comida para un consumo posterior (Testart, 1982). Aunque no implicaba de manera inequívoca que el almacenamiento fuese la causa de las desigualdades y de la explotación en las sociedades que lo practicaban.

En 1985 Douglas Price and James A. Brown publicaron *Prehistoric Hunter-Gatherers: the emergence of cultural complexity*. Esta obra refleja como una parte de la investigación procesual estaba preocupada con la complejización de las SCR y mostraba un descontento frente a las posiciones más cerradas y evolucionistas. En este libro se intentó superar la dicotomía caduca entre “forager” y “collector” y en algunos casos la simplificación en sociedades igualitarias, aunque esta categoría seguía siendo utilizada como el primer estadio de la humanidad en distintas ocasiones (Cohen, 1985;

Woodburn, 1982a). Los artículos del volumen muestran que la subsistencia no tenía por qué condicionar el grado de complejidad de la sociedad, mostrando una nueva visión de estas sociedades desde la etnografía y la prehistoria donde no serían ni pequeñas, ni simples, ni móviles y, en distintos casos, mostrarían elementos combinados con las sociedades agrícolas.

El conjunto de artículos publicados son un reflejo de la preocupación por clasificar las sociedades de una forma más precisa, aun y así, no consiguen el propósito de definir de manera clara la complejidad (cultural), que aparece como un concepto discutido y entendido en multitud de sentidos. De todos modos, el concepto de *Complex hunter-gatherer* fue el más utilizado para aquellas SCR más complejas que compartían unas características principales (Arnold, 1993; Koyama y Thomas, 1981; Price y Feinman, 1995).

Generalmente las SCR complejas junto con la jerarquización y diferenciación *intra-site*, se distinguían por la existencia de amplias redes de intercambio, especialización, sedentarismo y acumulación de recursos, cementerios y sistemas de comunicación complejos (Buchanan et al., 2015). Estas especificidades buscaban explicar las causas que llevaron a las sociedades a ser complejas y las consecuencias de este proceso. A grandes rasgos el concepto de complejidad fue entendido desde dos perspectivas. La primera es que la complejidad viene dada por el número de factores, variables y elementos que componen un sistema social; la segunda viene dada por la existencia de desigualdades y jerarquías sociales (Price y Feinman, 1995:140-143). Estas desigualdades trascienden el sexo de sus componentes.

Brian Hayden es uno de los autores paradigmáticos cuando hablamos de propuestas funcionalistas, ecológicas y neo-evolucionistas. Este autor trabajó mayoritariamente en los yacimientos de la costa noroeste de Canadá, combinando la investigación etnográfica con la arqueológica (Hayden y Villeneuve, 2010:106-131; Owens y Hayden, 1997:129-153). Su propuesta considera que el surgimiento de la complejidad social en las SCR surge de las desigualdades sociales (Pedraza-Marín, 2016b). Hayden redefine los tipos de sociedad y distingue entre igualitarias y transigualitarias, lo que sería el equivalente a la distinción entre bandas y SCR complejas. Entendidas, estas últimas, como aquellas que tienen una abundancia de recursos, tecnologías de producción y almacenamiento. Estos factores harían aparecer, de manera egoísta, individuos *aggrandaizers* que controlaban parte del excedente y así ganaban en prestigio, lo que llevaría a la desigualdad en las SCR (Owens y Hayden, 1997). Estas sociedades están especializadas en la captación de recursos y presentan una división del trabajo que va más allá del sexo y la edad. Sus poblados son semi-sedentarios y acumulan una cantidad considerable de población, asimismo, existe un nivel abundante de conflictos externos organizados (Vila-Mitjà y Estévez, 2010).

En la misma línea, el libro de Douglas Price y Gary Feinman nos muestra que las discusiones sobre los orígenes de la organización social (Price y Feinman, 1995), lejos de abandonar las categorías que venían utilizándose ya hacía décadas, continuaron produciéndose alrededor del igualitarismo y la jerarquización y los mecanismos, fuerzas y motivaciones involucradas en el cambio en las sociedades humanas y hacia la desigualdad social (Price y Feinman, 2010). Una visión ecológica y neoevolucionista que en gran medida relacionaba la complejidad social con la desigualdad de manera directa.

Pese a todas estas aproximaciones teóricas, en la actualidad se busca romper con las antiguas categorías y etiquetas que clasificaron los grupos en *affluent foragers* o *Complex hunter-gatherers* tanto a nivel nacional como internacional (ver. Vila-Mitjà y Estévez, 2010). Libros como el editado: por Colin Grier, Jangsuk Kim y Junzo Uchiyama abren las categorías proponiendo nuevos modelos explicativos. Se supera la visión simplista y determinista ecológica de las SCR y se busca la diversidad en las interacciones entre las SCR y el medio (Grier, Kim y Uchiyama, 2012). En otros casos, se presentan nuevas herramientas para encontrar mecanismos metodológicos que permitan caracterizar las relaciones sociales de los grupos CR mediante la metodología arqueológica con resultados prometedores (Pérez-Rodríguez, Vila-Mitjà y Estévez-Escalera, 2016; Vila-Mitjà, 2014; Vila-Mitjà et al., 2010).

Complejidad y muerte

Ante este panorama teórico cabe preguntarse cómo se reflejó esta obsesión temática sobre la complejidad en el estudio de la muerte en las SCR. El análisis de la muerte de las SCR complejas recogió todas las propuestas teórico-metodológicas que la arqueología procesual había desarrollado para discriminar la “jerarquización social” y se aplicó en menor escala. Los estudios se vieron restringidos por la incapacidad de la arqueología para ir más allá de los límites del presente etnográfico de las SCR, unos grupos que muchas veces siguieron viéndose necesariamente pequeños, simples e igualitarios (O’Shea y Zvelebil, 1984). A partir de la década de los setenta los planeamientos fueron revisados. Hasta ese momento las Sociedades Complejas de América del Norte habían sido vistas como una excepción. Se pasó a considerarlas algo único y ejemplo paradigmático de la complejidad (Chapman, 2010; Testart et al., 1982; Vila-Mitjà y Estévez, 2010).

A pesar del imaginario colectivo hacia la igualdad en las SCR, los estudios de la muerte centrados en las diferencias florecieron. Ya en 1962, Max Gluckman dijo que existía una mayor diferencia entre las funciones sociales, políticas, económicas y mágico-religiosas masculinas y femeninas dentro de las sociedades tribales que dentro de las sociedades estatales modernas; existiendo un gran número de costumbres especiales y etiquetas específicas para diferenciar y definir estos roles sexuales (Gluckman, 1962:5).

Para ilustrar mejor el reflejo de la complejidad en los estudios funerarios en las SCR haremos referencia a la Tesis de Thomas King (1976) *Political Differentiation among Hunter-Gatherers: an Archaeological Test*. King parte de la base de que era muy probable que ciertos grupos cazadores recolectores, específicamente los de California, hubieran sido sociedades complejas, discutiendo así la visión simplista y tradicional de las organizaciones sociales no-agrícolas. King defendió que existiría una complejidad social anterior a la agricultura, suprimiendo así el argumento evolutivo de que las sociedades agrícolas eran un requisito previo necesario para iniciar la complejidad social. King vio que la complejidad de las SCR sería incluso anterior a la llegada de los colonizadores europeos, ya que en el caso de California se había creído que la diferencia y desigualdad en las sociedades habían sido fruto de la colonización (King, 1976).

El autor buscó acceder a la organización social a partir del análisis mortuario, incluyendo relaciones interpersonales, relaciones intracomunitarias e intercomunitarias, pero sobre todo centrándose en el rol, el estatus, el poder, la autoridad, los sistemas, subsistemas y procesos. La organización política de estas sociedades y el sistema de autoridad también se mostró como un tema relevante, principalmente centrado en la autoridad, sistema de órdenes y normas, intentando encontrar los límites a lo que era susceptible de investigación arqueológica. No por considerar que podía existir la complejidad en las SCR se negó la categoría de sociedad igualitaria, categoría reservada a aquellas que tienden a ser igualitarias, es decir, en las que habría pocos puestos especiales y los miembros del grupo se consideran entre sí en función de los roles basados en su edad, sexo y habilidades o talentos especiales (ídem). Sin embargo, King fue rompedor porque no partía de la asunción que las sociedades CR eran igualitarias, sino que en la hipótesis inicial ya sugirió que la organización no igualitaria es posible e incluso predecible, lo que cuestionó los puntos de vista tradicionales.

Cabe resaltar la definición de cementerio que propone King: un conjunto de cuerpos depositados durante un período de tiempo lo suficientemente corto para permitir el reconocimiento del cementerio como tal. Cada entierro es una capsula de normas del grupo social relativas a los hombres y mujeres enterrados, la concepción de su rango en relación con otros miembros de la sociedad, y su papel en el sistema social. King resume en esta frase como entiende la diferenciación en las SCR:

Thus the absence of evident mortuary distinctions does not prove the absence of political differentiation, but the presence of the former is an argument for the existence of the latter. (King, 1976:62)

Es cierto que, aunque a nivel teórico King supuso un gran avance, a nivel práctico sigue los paradigmas de Binford, Saxe y Tainter realizando analíticas y buscando patrones basándose en el estatus social, la energía invertida y las relaciones entre miembros. Defiende que el número de elementos del ajuar puede ser correlacionado como un indicador de estatus del o la fallecida, reflejando no solo las funciones asociadas con él, sino también la valoración de los que lo enterraron. Es cierto que King

pone énfasis en las relaciones entre hombres y mujeres a partir del estudio del ajuar, de lo que saca distintas tendencias interesantes a partir de la asociación de instrumentos de trabajo con las mujeres. Por ejemplo, es el caso concreto de los utensilios de molienda de semillas, que encuentra en la práctica mortuoria y asocia con una actividad de las mujeres. Otras asociaciones que realiza es la de los hombres con la obsidiana y la pintura, las mujeres con las cuentas y una posición flexionada. Pese a esto, King defiende que las diferencias son mínimas y las distinciones en el tratamiento mortuorio en gran medida no se correlacionan con la “edad” y “sexo” (ibíd: 196-197). Según sus casos de estudio existiría una tendencia a la aleatoriedad en términos de edad y sexo, pero a la vez una asociación con marcadores de rango y rol social. En síntesis, King se dio cuenta de que la organización política altamente diferenciada, incluido el rango hereditario dentro de una estructura de autoridad jerárquica, fue una característica importante de las poblaciones indias de California mucho antes del contacto con la sociedad europea.

En 1978 Wright y King publicaron otro artículo donde defendieron que en las SCR de California y en el Natufiense del Próximo Oriente las prácticas funerarias mostraban un tratamiento diferencial. Expusieron unas diferencias en SCR que con anterioridad habían estado reservadas a las de rango, adscritas a la agricultura intensiva.

Much of California was occupied by hunter-gatherers living under the administration of fairly powerful chiefs who each stood at the apex of an hereditary hierarchy. Economic systems utilizing shell bead currencies and validated by ritual exchange obligations facilitated sharing of subsistence resources over broad areas while maintaining ruling lineages in positions of authority. Rulers were often fed and housed by the ruled and in turn might support specialists in various non-subsistence trades. . . California societies largely approximate “chiefdoms” or “rank societies” rather than “bands.” (King, 1978:228)

Años más tarde se publicarían dos libros separados en el tiempo pero que plasman una continuidad teórica. Se trata de *Foundations of social inequality* (1995) y *Pathways to Power* (2010). En ambos casos los editores buscaron plasmar el desarrollo teórico que ha supuesto la búsqueda de teorías sociales para explicar el pasado arqueológico y la desigualdad social (Price y Feinman, 1995, 2010). En muchos casos las teorías presentadas hacen referencia a planteamientos funcionalistas, ecologistas y neoevolucionistas. Unas propuestas que sirven para fundamentar el surgimiento de la complejidad social y las desigualdades, que no son compartidas por muchos autores (ver. Pedraza-Marín, 2016b).

La Ruptura feminista

La ruptura proveniente del feminismo supuso que las SCR dejaran de ser consideradas como el paradigma igualitario que se había vendido durante muchos años. Ya se había producido un cambio de paradigma al empezarlas a considerar como complejas, pero esta vez el punto clave paso por desenmascarar las relaciones entre sexos y los puntos teóricos de los que partían los investigadores. El nacimiento por este interés en la diferencia sexual llevó a que algunos de los estudios arqueológicos se volcaran a intentar descifrarla y otros se centraran en el origen de las desigualdades sociales. Las SCR serían el punto inicial para estas discusiones. Se pone en cuestión a la ciencia arqueológica (Shanks y Tilley, 1988) atacando la supuesta objetividad y neutralidad de la arqueología como una ciencia. Se desenmascara que en las SCR existían diferencias en cuanto a la edad y repartimiento de tareas. No solo entre hombres y mujeres sino también entre los jóvenes y los mayores (Leacock et al., 1978; Woodburn, 1980). Distintos estudios demuestran que en muchos casos la comida no se reparte de manera equitativa y las normas que existen sirven generalmente para discriminar a las mujeres (Septh, 1990). Las relaciones igualitarias dejan de ser una característica uniforme de las SCR y existen evidencias de que hay como mínimo desigualdades incipientes en estas sociedades (Begler, 1978; Leacock y Lee, 1982). A partir de la década de los 80 el modelo de caza y recolección ya no es unánime y se pone en entredicho. Se pierde en gran medida la visión romántica androcéntrica que se había ido arrastrando desde hacía décadas.

En la península ibérica propuestas como la de Estévez (Estévez, 1979) también pusieron de relieve que las SCR estaban en constante desequilibrio y que tanto la organización social como los instrumentos de producción ofrecían alternativas a la dependencia de las condiciones ambientales (Estévez y Carbonell, 1976). Se plantea asimismo que los problemas de reproducción en las SCR debían ser resueltos socialmente, es decir, en la esfera política. Tanto arqueológicamente como en las sociedades modernas se detectan indicadores de la restricción a ciertos segmentos de la población, como las mujeres, mediante mecanismos que iban acompañados de un fuerte control ideológico (Pedraza-Marín, 2014; Vila-Mitjà y Estévez, 1999).

Las investigaciones y discusiones que realizan las autoras de esta época se centran en nuevas cuestiones, como las relaciones de poder, las diferencias en las SCR, pero también en los motivos de estas diferencias. Debemos destacar el artículo de la antropóloga y teórica social feminista Eleanor Leacock et al. (1978), ya que es interesante que algunas autoras mantengan los conceptos de sociedad igualitaria. En el caso de Leacock se interesa por los mecanismos que transformaron las estructuras igualitarias, aunque ella es consciente que en las SCR modernas existía una división sexual del trabajo. Sin embargo, alerta de que esta división no tiene por qué acarrear una disimetría o explotación en sí misma:

That sex roles exist is, after all, a human universal, and to assume that any difference between the sexes necessarily involves hierarchy is seen, not as ethnocentrism, but as common sense. (Leacock et al., 1978:248).

A la vez también remarca que en las SCR modernas:

In the case of foraging societies, the control women exercised over their own lives and activities is widely, if not fully, accepted as ethnographic fact. (Leacock et al., 1978:248).

Crítica sin embargo el hecho de que esta diferencia de roles adjudique automáticamente a las mujeres el trabajo del cuidado de los niños como un hecho natural. La autora mostró que existía una relación entre el estatus y la habilidad de controlar las condiciones del trabajo y el reparto de los bienes producidos. Defendió que en las sociedades igualitarias todo el mundo tendría un acceso ilimitado a los recursos, así pues, una separación entre la esfera pública y la privada sería imposible, así como una rígida división del trabajo. Las mujeres tendrían el mismo estatus que los hombres. Con esta reflexión entiende que el menor estatus de la mujer en las sociedades actuales no es un hecho natural, sino que es un producto de la evolución histórica específica. Vinculó la subordinación de las mujeres al crecimiento de la propiedad privada o los contactos con Occidente y colonización Leacock (1983). Judith Brown rechaza la hipótesis de Leacock diciendo que defender como era la posición de la mujer en un tiempo cualitativamente diferente es una invitación a un acto de fe, teniendo en cuenta el estado actual de nuestro conocimiento (Leacock et al., 1978:256).

Elise Begler en su artículo *Sex, Status and Authority in Egalitarian Society*. (Begler, 1978) se pregunta si, cómo defiende Rosaldo (1974), los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en todas partes, o, tal y como propone Leacock et al. (1972, 1978), en las sociedades verdaderamente igualitarias las mujeres serían tan autónomas y tendrían un rol social tan importante como el de los hombres. Begler también parte del concepto de sociedad igualitaria, en este caso dividiéndola en dos categorías, la *pure-egalitarian society* y la *semi-egalitarian society*. No deshace el concepto de igualitaria, sino que lo reinterpreta poniendo de relieve que en todas ellas existían diferencias entre los sexos que no habían sido nombradas. Begler defendió que el sexo establece una división base de la población en dos estatus sociocéntricos que no solo son invariables, sino adscritos de por vida (Begler, 1978:573). Propone que en todas las sociedades ambos sexos tendrían su propia esfera, restringida al otro sexo, con valores adscritos y distinto prestigio.

Estas dos autoras paradigmáticas fueron las pioneras en hablar de las relaciones entre hombres y mujeres en las SCR, pero no fueron capaces de eliminar antiguos conceptos y tampoco quedaron exentas de crítica.

Michelle Zimbalist Rosaldo, realizó una crítica a distintos posicionamientos feministas y defendió que no hacían falta tantos datos, sino más preguntas. Argumenta que las preguntas que nos hacemos determinan lo que podemos llegar a saber. El problema principal de los autores y autoras que analiza

Rosaldo es la tendencia a realizar preguntas en términos de universalización y buscar verdades también universales en los orígenes (Rosaldo, 1980). Sobre todo, en cuanto a los universales para explicar la subordinación de las mujeres. Se trata de una crítica que incluye autores anteriores, como Fried y Murdock y autoras contemporáneas, como Begler o Leacock.

La asimetría sexual puede descubrirse en todos los grupos sociales humanos, al igual que los sistemas de parentesco, los matrimonios y las madres, pero según Rosaldo debemos preguntarnos el por qué o cómo comenzó. Parece inevitablemente desviar nuestros pensamientos de una explicación de la importancia del género para la organización de todas las formas institucionales humanas (y, recíprocamente, del significado de todos los hechos sociales para el género) hacia suposiciones dicotómicas que vinculan los roles de hombres y mujeres a las diferentes cosas que ellos, como individuos, son aptos para hacer, cosas que para las mujeres, en particular, se explican fácilmente por los hechos aparentemente primordiales e inmutables de la fisiología sexual. Por lo tanto, sin negar que los hechos biológicos como la reproducción imprimen su marca en la vida de las mujeres, insiste en que hechos de este tipo no explican por sí mismos ni nos ayudan a describir las jerarquías sexuales en relación con la vida doméstica o pública.

Defendió que la antropología debía superar los sesgos que se presuponían en sus preguntas (Rosaldo, 1980:392). Un análisis, que asume que la asimetría sexual es el primer tema que deberíamos tratar de cuestionar o explicar, tiende casi inevitablemente a reproducir los sesgos de la ciencia social masculina a la que es, razonablemente, opuesta (ibíd: 393). Discute que tanto tradicionalistas como feministas tienen la tendencia a pensar en el género como una creación biológica que opone hombres contra mujeres en vez de pensarlo como un producto de las relaciones sociales en una sociedad concreta y cambiante. Enumera los errores de los orígenes de las teorías sociales y los errores cometidos en *Man the Hunter*, en el que se trataba a la caza como el motor que hizo evolucionar a la humanidad (lenguaje, grandes cerebros), así como la réplica que dio importancia a las mujeres reproductoras y recolectoras. No encuentra ni una sola evidencia de igualdad en estas sociedades en los argumentos utilizados con respecto a las mujeres; «*sexual asymmetry, ranks married over un-married men and Rape, Control, brute male dominance, male political life: the status of a hunter who enjoys a wife and private hearth*» (Rosaldo, 1980:413). En cuanto a *Woman the Gatherer* lo critica por preguntarse qué hacían las mujeres y no que tipo de relaciones había en la sociedad. Asumiendo que las mujeres estaban definidas por lo que producían, la comida que traían y los hijos e hijas que parían, poniendo a todas las mujeres, inicialmente, como madres, como entes biológicos diferentes de los hombres en lugar de ser socios y/o competidores de los hombres en un proceso social continuo y restrictivo. Para Rosaldo, coincidiendo con otros autores (Lee y Daly, 1999), hay una disimetría entre hombres y mujeres:

I would claim the same thing holds for something like "male dominance." Sexual asymmetry, much like kinship, seems to exist everywhere, yet not without perpetual challenge or almost infinite variation in its contents and its forms (Rosaldo, 1980:395)(Rosaldo, 1980:395).

Aunque algunas veces los rituales o simbología parezcan dar el poder y significado a las mujeres, en verdad, los sistemas sociales les niegan el acceso inmediato al privilegio social, la autoridad y la estima disfrutados por la mayoría de los hombres. Para esta autora incluso las aparentemente sociedades igualitarias como por ejemplo los Mbuti o los Pigmeos del sur de África tienen restricciones en los espacios y supresiones de poder.

En resumen, las posiciones feministas respecto a las relaciones entre sexos destacan la subordinación de las mujeres desde el inicio y un pasado igualitario imaginario, pero insistiendo en que la asimetría es un hecho político y social, no biológico. Estas nuevas posiciones se enfrentarán a aquellos trabajos que insistieron e insisten en que las razones que motivaron y mantuvieron la división sexual del trabajo vienen dadas por la biología.

Los argumentos que defienden la biología como el motor de la división sexual vienen dados por la diferencia basada en el cuidado de los niños y niñas. Las mujeres tienen hijos en los dos sentidos el de dar a luz y el de cargarlos. Un hecho que ven como determinante y limitador. Autores como Murdock (1973), Testart (1986), Vinsrygg (1987) defendieron estas posiciones.

Del mismo modo que se buscaron explicaciones para la división también se propusieron hipótesis para los inicios de esta práctica, que no se encuentran para nada resueltos. Estas aproximaciones se llevaron a cabo desde posiciones tanto feministas como deterministas ecológicas que investigaron cuál fue el inicio de la división sexual del trabajo.

Salvatore Cucchiari (1981), siguiendo los conceptos de Leroi Gourhan que consideraba que existía un control de la femineidad (Leroi-Gourhan, 1968), propuso que durante el paleolítico superior las representaciones pictóricas podían entenderse como un sistema simétrico, con signos femeninos en el centro y los masculinos en la periferia. Para Cucchiari el paleolítico superior representa la culminación la revolución del género, el establecimiento firme de una jerarquía entre hombres y mujeres. Las diferencias entre el paleolítico medio y el Superior se ven incrementadas, donde los signos de género se establecen como definitivos. Otras autoras como M. K. Whelan afirman que con los datos de las prácticas funerarias podría afirmarse el inicio de los rituales según el género (sexo) pero no aquellos basados en la jerarquía (Whelan, 1991).

Pero el principal problema de la mayoría de planteamientos es que derivan del hecho que los cazadores recolectores modernos fueron equiparados a los CR arqueológicos (Collier y Rosaldo, 1981). Las preguntas y cuestiones teóricas que se plantearon fueron trasladadas acríticamente al pasado, un pasado que quedó sesgado. Según Ember existía una analogía en el modo de subsistencia que justificaba la comparación (Ember, 1978). Las causalidades habrían sido muy parecidas. Para hacer

inferencias sobre el Paleolítico son necesarias sin embargo dos condiciones. La primera de ellas descubrir qué predice la variación en las SCR modernas, después utilizar indicadores arqueológicos. Utilizarlos para descubrir pervivencia de los indicadores y sus efectos. Si estos esfuerzos son fructíferos, entonces se podrán hacer inferencias entre los CR paleolíticos basadas en un sistema que va más allá de las conjeturas. En este sentido la etnoarqueología se plantea como una interfase experimental para encontrar los indicadores que permitan estudiar las relaciones sociales de las SCR del pasado (Estévez y Vila-Mitjà, 1995b; Vila-Mitjà y Estévez, 1999).

2.2.3 La muerte, la división sexual y la discriminación en SCR desde la arqueología

¿Cómo se afrontó el estudio de la división sexual en las SCR por parte de la arqueología? ¿Qué técnicas se desarrollaron para comprender las relaciones sociales en el pasado? Gran parte de las propuestas, como hemos visto, surgieron a causa de los estudios etnográficos y antropológicos, pero la arqueología tenía otros problemas además de los teóricos. Debía comprender como explorar la materialidad y sexuar el pasado, o dotarlo de género según la propuesta. En este apartado revisamos como las distintas posiciones teóricas tuvieron su reflejo en los estudios arqueológicos.

El problema principal con el que nos podemos encontrar cuando buscamos la división social del trabajo en estudios arqueológicos es que nunca ha sido un tema popular, hay pocos estudios centrados en su visibilidad arqueológica. Por ende, es un ámbito donde las interpretaciones acostumbran a ser ampliamente discutidas (Weedman, 2006).

Otro gran problema es la poca teoría alrededor de la adscripción de la materialidad a los cuerpos (Ajuar-Individuo), la adscripción acrítica de los objetos personales es y ha sido un problema (Hodder, 1977; Rothschild, 1979). El hecho de que no hayan sido temas populares ha contribuido a que no exista una prehistoria de tales procesos de cambio y como estos quedaron reflejados en el registro material. Es cierto que ha habido distintos avances teórico-metodológicos, la deconstrucción de las actividades adscritas de forma natural a mujeres y hombres fue sin duda alguna una liberación de la carga teórica que permitió buscar nuevas explicaciones (Crass, 2001; Janes, 1983; Lillehammer, 1987). Temas como las oposiciones simbólicas universales entre hombres y mujeres fueron negadas y la crítica realizó un ataque a la naturalización y al registro antropológico moderno. Las nuevas antropólogas se dieron cuenta de que el hecho que la mayoría de las investigaciones hubieran sido realizadas por hombres había hecho perder mucha información (Gifford-Gonzalez, 1998; Spector, 1983). Existía un sesgo en el presente que no debía producirse cuando se estudiaba la prehistoria.

Otras veces el problema ha recaído de una forma más indirecta en la investigación. Distintos estudios muestran como la invisibilización de las actividades de las mujeres se debe a que los elementos asociados a las mismas son poco duraderos (Isaac, 1989). Dándole la vuelta, quizás podríamos decir que la invisibilización de parte de las actividades de las mujeres es resultado de la poca investigación sobre la perduración ciertos materiales, a los que se les ha dado menor importancia de manera sistemática y que por ello estas actividades han sido invisibilizadas (Hardy, 2010; Piqué et al., 2008; Zurro, 2010). Estos constituyen “recursos olvidados” que mayoritariamente hacen referencia a la recolección (madera y fibras, frutos silvestres, raíces, etc.) la caza y pesca mediante las trampas (Lupo y Schmitt, 2002), el curtido y tratamiento de las pieles, fibras, y otros aún más olvidados como el cuidado y cría de las personas. Todas ellas son actividades generalmente atribuidas a las mujeres.

Es cierto que se han creado secuencias históricas de cambios en las prácticas funerarias de las SCR, pero solo registrando y buscando los cambios tipológicos o de movilidad (Canady, 1996; Dahdul, 2013), y casi nunca en las relaciones sociales derivadas de estas prácticas.

Cuando se buscaban las similitudes y diferencias siempre era con aquellas sociedades que ya disponían de cementerios, e indicios de estratificación (p. ej. Peebles, 1971).

En algunos casos nuevas publicaciones intentan solventar el vacío que hay en los llamados “elementos intangibles de la cultura” (Lyons, 2015), así encontramos un artículo centrado en las desigualdades y como visibilizarlas entre las “*egalitarian societies*” (Pérez-Rodríguez et al., 2016). También aproximaciones que muestran como en entornos controlados es posible desarrollar metodología arqueológica para estudiar la organización social mediante una cuantificación objetiva del valor aportado (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016). En aproximaciones como estas la etnoarqueología experimental se ha mostrado como una herramienta útil para esclarecer esta problemática. La comparación entre el registro material y la información oral registrada ha permitido ver cómo queda reflejada la materialidad. Esto nos permite estudiar aspectos que van más allá de la práctica funeraria en sí misma. Nos posibilita acercarnos al modo de vida de las personas. Pero el desarrollo metodológico no fue lineal y completo en todos los estudios y a continuación vamos a hacer un repaso de diferentes contribuciones.

Un repaso a investigaciones y aproximaciones relevantes

En este sub-apartado podemos ver distintos ejemplos prácticos de cómo se ha afrontado el análisis de las prácticas funerarias en las SCR, así como el estudio de las relaciones sociales y la división sexual del trabajo. Estos estudios, con metodologías y posiciones teóricas diversas han sido desarrollados en distintos lugares. Es común, como el mismo desarrollo de la teoría, que en un inicio se utilizaran variables como el sexo y la edad, y que con el tiempo se apliquen aproximaciones basadas en las relaciones de género. Aparte, podemos ver la importancia del estudio de las relaciones interesaciales para comprender tanto el tratamiento de los esqueletos como sus patologías. Mediante la revisión de distintos estudios podemos hacernos una idea de cómo las distintas propuestas afrontan el estudio de la diferenciación social basándose en la variable del “sexo” mediante las prácticas funerarias, o contextos con esqueletos en las SCR.

Wadi Halfa en el Sudan

Data never speak for themselves. The data we get are a function of the questions we ask. The sooner archaeologists begin to ask about the social meaning of their data and ethnologists begin asking about the material correlates of their data, the greater will be the contribution of both types of cultural anthropologists to the future. (Saxe, 1971:39)

Esta cita de Arthur Saxe nos muestra su pensamiento básico, quería llegar a conocer el sistema social mediante la arqueología y por eso pensaba que arqueología y etnología debían unir fuerzas. Como muchos otros de su época se preocupó por el estatus, las relaciones de rango dentro de una sociedad. Lo relevante es que intentó buscar estas relaciones en la población Mesolítica de Wadi Halfa en el Sudán. Intentó inferir mediante la arqueología las diferencias de sexo y edad y sus relaciones en esta población (Saxe, 1971).

Saxe utiliza los porcentajes de mortalidad para ver las diferencias en la necrópolis de Wadi Alfa, es decir utiliza la demografía. En total había de 26 individuos para los cuales la edad y el sexo eran identificables. La distribución de edad-sexo es la esperable en un grupo "territorial" que se dedica a la guerra con otros grupos y que subsiste mediante la caza mayor mixta, la pesca y la recolección (ídem). Saxe percibe que hay diferencias formales del entierro entre los sexos. Las mujeres en general muestran más variabilidad que los hombres, por ejemplo en la posición de las manos, además tres de los cuatro casos aberrantes involucran a mujeres. Ninguna de estas diferencias revela ningún grupo que reciba un tratamiento cualitativamente diferente para ningún atributo, no hay una vinculación con las actividades, solo patrones difusos en las prácticas funerarias (ídem). Interpreta que la población de mujeres sub-adultas se comportaba distinta a la de los hombres, así como las mujeres mayores. A partir de esa edad, la tasa de mortalidad de los hombres adultos fue relativamente más alta debido a la guerra y probablemente a la caza mayor (ídem). Las diferencias de estatus entre los individuos reflejan el sexo, la edad y algunas características alcanzadas personalmente, la mayoría de las cuales están simbolizadas por los bienes funerarios, que Saxe no concreta. Para Saxe la imagen global indica la participación en un sistema de estatus igualitario en la vida (ídem). Si bien utiliza la bioarqueología de una forma correcta, se olvida de relacionarla de una manera más intensa con los bienes asociados, aparte de eso, cae en actualismos. Es consciente que algunas de sus hipótesis no están muy sustentadas, pero se justifica diciendo que si no se proponen explicaciones en el ámbito social no se avanzará en el tema (ídem).

Etnoarqueología Hidatsa

Cabe destacar el trabajo de Janet Spector sobre la etnoarqueología Hidatsa, que permitió avanzar en la metodología para llegar a conocer la división del trabajo en las SCR. Utilizó la etnoarqueología para entender la materialidad de la organización social y diferenciar el trabajo de hombres y mujeres (Spector, 1983). Spector era consciente y manifiesta que la utilización de la etnografía tiene distintos problemas: falta de control cronológico de los informantes y la información proporcionada, un androcentrismo generalizado, con el sesgo que provocaba en el registro, y manifestando que lo que

hacían los hombres siempre parecía más importante que las actividades de las mujeres (cf. Leacock et al., 1978; Reiter, 1975; Rosaldo y Lamphere, 1974).

Spector logra ir un paso más allá sistematizando la información más relevante para la arqueología y el conocimiento de la división sexual del trabajo. Registra meticulosamente la organización de hombres y mujeres en la ejecución de tareas, teniendo en cuenta las dimensiones espaciales, temporales y materiales de esas tareas. Primero examina las posibles relaciones entre los patrones de actividad de los hombres y las mujeres y sus entornos de actividad en contextos etnográficamente conocidos. Para el estudio también tuvo en cuenta la viabilidad de estudiar los roles de género y los comportamientos ligados a este (actividades) mediante la materialidad arqueológica²⁶. Estaba interesada en poder registrar y comprender como se establecen las relaciones entre el género y patrones de adaptación, cambio y estabilidad (Spector, 1983). La autora partió de la premisa que la variabilidad y la distribución de los recursos materiales, las disposiciones espaciales y las características físicas de las estructuras e instalaciones, se relacionan con el tipo de actividades realizadas por una determinada población dentro de un ambiente particular. Analizó primero las similitudes y diferencias en los patrones de actividad de los hombres y las mujeres. Esto le permitió realizar una la separación analítica de los sexos antes de realizar las generalizaciones sobre el grupo como un todo. Haciendo esto superó el sesgo androcéntrico de tomar el todo por la parte (ídem).

Definió la actividad/tarea la según el segmento de la población que lo hacía, la temporada, la frecuencia y la duración, la ubicación del rendimiento, y el material-artefactos, estructuras e instalaciones asociadas con su ejecución. A modo de ejemplo podría citarse el cocinado de maíz, tarea que se desempeña por 1-2 mujeres de una cabaña, ocasionalmente asistidas por hombres mayores, durante un mes o en otoño, y los materiales asociados serían la comida almacenada y una bolsa de piel.

El lugar es una de las categorías más importantes, ya que nos indica el área de restricción de las mujeres en el caso que existiera. En el caso de la sociedad Hidatsa, los hombres podían salir a hacer raids, por contra las mujeres se quedaban en los huertos. Los hombres hacían pocas actividades diarias y se pasaban días fuera del campamento en ceremonias, caza y raids. Por el contrario, las mujeres realizaban muchas actividades diariamente (Spector, 1983).

Spector aspiró a la creación de mapas espacio-temporales de actividades de hombres y mujeres. Poder identificar los lugares con las actividades, los materiales y su uso fue un objetivo básico de su investigación (ídem). Quería conseguir, después del análisis descriptivo, pasar a un nivel más alto de

²⁶ El rol de género se refiere a la participación diferencial de hombres y mujeres en instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas dentro de un entorno cultural específico. Los roles describen que actividades y comportamientos son apropiados para la categoría de género (Conkey y Spector, 1984).

abstracción enfatizando los conjuntos de relaciones entre tareas y las dimensiones de diferenciación de tareas. El problema de su estudio era que necesitaba de otro ámbito para poder sexuar las actividades, el de la muerte, un campo que habría de ser estudiado por otros autores y autoras.

La casa Kataligaaq en Utqiagvik

El hallazgo el año 1982 del yacimiento de la casa Kataligaaq en Utqiagvik, Alaska supuso una oportunidad fantástica para estudiar las relaciones interesaciales, en relación con la biología de los esqueletos y sus patologías. Se trataba de un contexto Inupiat excepcional que contenía una casa de invierno (*kataligaaq*²⁷) congelada con sus tres integrantes muertos en el interior. Nos encontramos con un hecho catastrófico, aunque no es un caso único entre los esquimales centrales y los inupiat de Alaska. Hay documentados hasta 31 casos en contextos de muerte por envenenamiento, muerte de hambre, enfermedad, epidemia, fuego, raid de los siberianos, derrumbamientos, viruela en Groenlandia (Newell, 1984:41). En cada suceso la conservación es distinta, dependiendo de las circunstancias de muerte, abandono del lugar con pertenencias, si se producían robos, o como en Utqiagvik, en donde todo se quedó *in situ*. En todos los casos hay historias registradas etnográficamente que generan tabús o alarman sobre los distintos peligros.

En la casa de Utqiagvik casi todos los objetos fueron encontrados en su posición original. Había sido destruida por una avalancha de hielo marino y solo había estado perturbada parcialmente por buscadores de tesoros y procesos tafonómicos. Es un caso muy particular (con restos humanos pero no exactamente de arqueología de la muerte en el sentido funerario). El descubrimiento fue acompañado de un estudio muy completo, que utilizó todos los análisis posibles en su momento para realizar las interpretaciones y contrastaciones etnoarqueológicas pertinentes (Newell, 1984). La investigación se llevó a cabo con la colaboración de la comunidad de ancianos que aún residía en la zona, que animaron y colaboraron con la investigación. La excavación permitió mucho más que una simple intervención arqueológica. Sirvió para estudiar los procesos de formación, los procesos de abandono y la eficacia de los análisis espaciales para encontrar los patrones de comportamiento del pasado. En realidad, el estudio es una clara aproximación etnoarqueológica que posibilitó la monitorización y medición de los sesgos producidos en otros contextos Inupiat no tan bien conservados (Newell, 1984).

El estado de conservación excepcional permitió ver todos los implementos relacionándolos con las tareas de hombres y mujeres. Estos fueron relacionados mediante la analogía etnográfica pero también según su espacialidad en el mismo contexto. Entre las herramientas relacionadas con las

²⁷ Casa de los Inupiat caracterizada por una entrada subterránea hasta la cámara principal de la casa.

mujeres se registraron: una bolsa para la aguja y soporte, *ulus*, una hoja de *ulu*, una bolsa de costura con parches y tendones, una bolsa de pies de pájaro, una bolsa de tripa y un raspador de piel. Se identificó una supuesta zona de actividades relacionadas con la creación y reparación de redes de pesca en la mitad sur de la casa, en la que aparecieron objetos como un porta-agujas y la bolsa de piel llena de materiales de costura. Los objetos asociados a los hombres eran: una bola de piel blanca de pájaro que contenía seis puntas de hueso y una punta tallada de piedra, una bolsa de piel con varios *labret* (piezas de decoración bucal) y boleadoras, así como piezas de hueso y marfil, 3 hachas de mano, un raspador de bloques de hielo, un cuchillo de trinchar y un juego de gafas de nieve de madera. Los cubos de madera, algunos con alimentos, estaban distribuidos en ambos sitios del *katak*, sin embargo, los objetos específicos de cada género estaban agregados en la parte este y oeste del iglú (genérico de casa) (Newell, 1984).

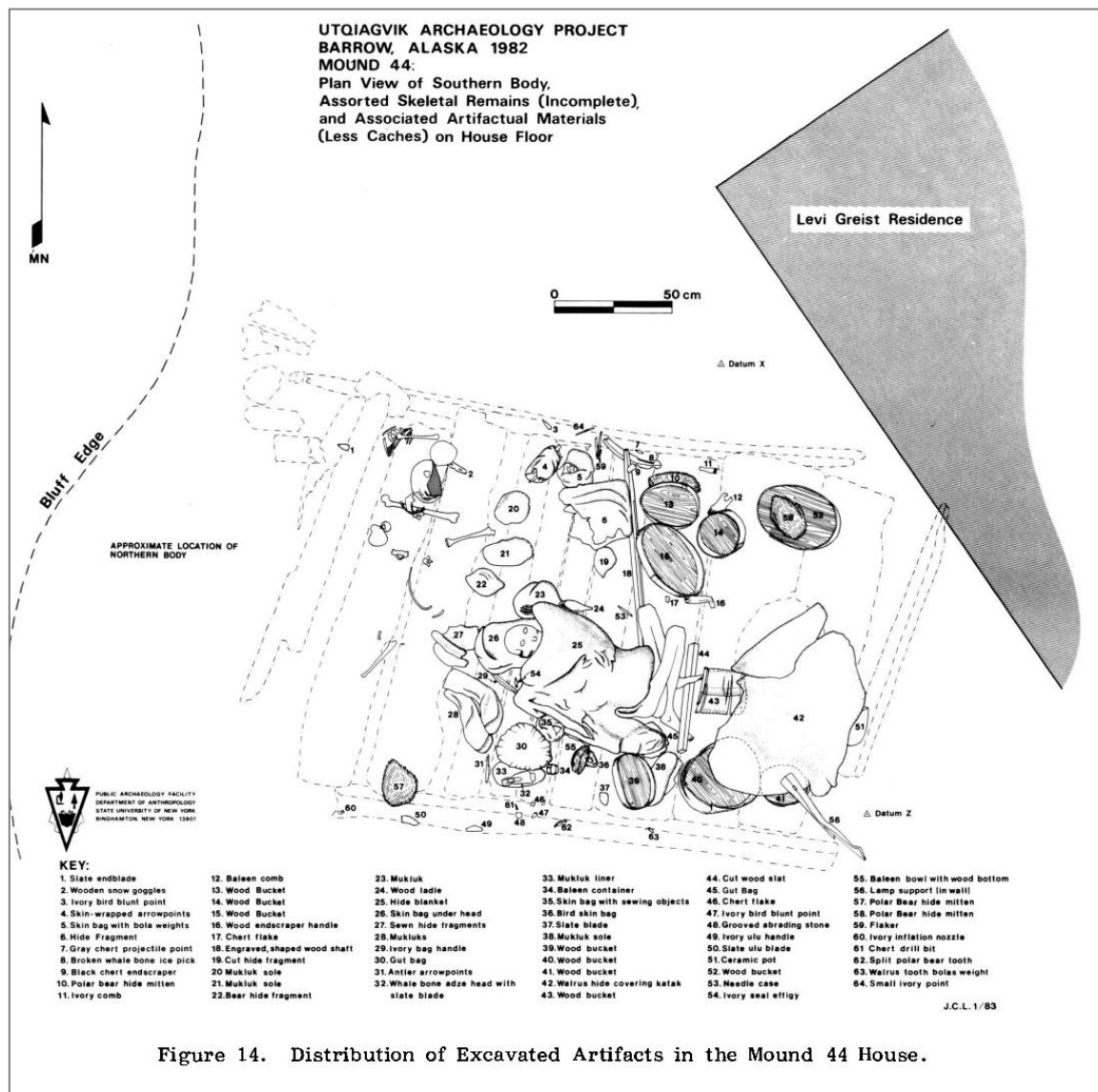


Figure 14. Distribution of Excavated Artifacts in the Mound 44 House.

Fig. 4 Dibujo del iglú que muestra la distribución de los objetos. En la zona noroeste se encuentran los masculinos y repartidos por el este los femeninos (Newell, 1984:24-25).

En relación con las actividades productivas desarrolladas los autores interpretan que el accidente tuvo lugar entre principios de octubre y final de noviembre o entre abril y mayo/junio. Se supone que habría uno o dos hombres adultos activos según los objetos encontrados y las marcas personales en los objetos. Respecto a la organización familiar se barajan distintas hipótesis de relación, (familia nuclear de dos generaciones, familia nuclear poligénica de dos generaciones, familia extendida de tres generaciones o dos familias relacionadas de dos generaciones) (Newell, 1984). Actualmente la relación sería clarificada relativamente rápido mediante el análisis de ADN.

En lo referente a los cuerpos se encontraron 2 mujeres momificadas y 3 esqueletos. Los tres esqueletos mostraban buena salud y nutrición, sin estrés ni enfermedad cuando murieron. Sin embargo las momias permitieron ver dolencias que no quedan reflejadas en los huesos. El cuerpo norte momificado estaba completamente desnudo, solo con algunas plumas y un poco de tela. El esqueleto n.º 1, se trataba de un hombre 20 años, sin conexión artefactual, ni vestimenta que fue alterado por los busca tesoros. Parece ser que el hombre habría estado durmiendo en la plataforma de madera, con la avalancha habría sido enviado al fondo de la casa. El esqueleto n.º 2 se identificó como una mujer de 15 años en un avanzado estado de descomposición, sin objetos asociados claros. El esqueleto n.º 3, era una niña de 8 ½ años, cubierta con una bata de piel de Caribou. La momia de más el sur corresponde al cuerpo intacto de una mujer de 42 años con la piel para dormir cubriéndola. Debajo de sus piernas se encontró un eje de madera robusto (estaca de sellado de redes o herramienta para cubrir botes), su cabeza estaba encima de una parca de niño/a, ropa y otros artículos como un par de botas de piel para adulto y en la mano tenía una bolsa de piel agarrada (Fig. 4) (Newell, 1984). Se detectó antracosis en los dos pulmones de las mujeres, atribuido a las lámparas de aceite utilizadas para iluminar el interior de las casas. Es normal que las mujeres tuvieran más afectación, pues dormían al lado de la lámpara y eran las encargadas de mantener la llama durante la noche. La mujer mayor había desarrollado bronquiectasia y las dos mujeres sufrían osteoporosis, si bien la muerte había sido a causa del derrumbamiento de la casa. El cuerpo de mujer del norte podría haber dado a luz entre 2 y 6 meses antes de la catástrofe. No obstante, no se encontró ningún bebe entre los escombros. Las causas pueden ser que no se conservara, el infanticidio, que hubiese sido dado en adopción, o bien la muerte natural (Zimmerman y Aufderheide, 1984).

Las marcas de Harris permitieron determinar el estrés y nutrición de los y las fallecidas (Lobdell, 1984). En general gozaban de buena salud, si bien estas marcas muestran periodos de estrés que se vinculan a periodos de hambruna, un hecho que debía ser recurrente en algunas épocas del año como el fin de la caza del caribou en febrero (ibíd: 112). Las investigaciones microbiológicas en la comida y heces encontradas (Silimperi, Alward, Feeley, Myers y Heyward, 1984) no encontraron parásitos relevantes, pero el estudio sirvió para depurar la metodología y evitar posibles agentes contaminantes actuales.

Se llevó a cabo también el análisis de elementos traza del pelo, el estroncio y magnesio (Toribara y Muhs, 1984) en comparación con muestras de caribou y oso polar. A grandes rasgos parece ser que la población de Utqiagvik tendría una dieta más terrestre (Connor y Slaughter, 1984).

El yacimiento además fue un lugar excepcional para la contrastación con los datos etnohistóricos, lo que puso de manifiesto defectos inherentes en la utilización de estos. La etnografía había sido utilizada como si el pasado hubiera sido unilineal durante los últimos 2000 años, pese a las evidencias arqueológicas apuntaban que esto no era así. No obstante, aún hoy en día comúnmente los autores utilizan el corpus de información etnográfica que consideran útil para las interpretaciones. De hecho, la contrastación del estudio resulta interesante, ya que con el sitio conservado se ve una ocupación mucho más compleja de lo que muestran las fuentes etnográficas. Las casas no eran construidas de nueva planta, sino que se iban reocupando, modificando las estructuras y cambiando su aspecto, lo que deriva en estratigrafías complejas. La casa es previa al contacto europeo, lo que permite comprender la vida de las poblaciones inupiat después del periodo de las culturas típicas de Thule o Birnik (Hall, 1984). Pese a todo, una de las cosas más relevantes es que las divisiones de género se ven claramente reflejadas tal y como son descritas en las fuentes.

El estudio de Newell es el contexto ideal, un contexto cerrado donde poder comparar los cuerpos con los objetos asociados según su sexo y a la vez comparar las áreas de actividad dentro del espacio de habitación. Para poder llegar a las mismas conclusiones ofrecidas en este estudio hacen falta combinar diferentes campos, áreas y a veces tiempos en contextos mucho más amplios. Una relación complicada y que no siempre se realiza. Al final del proceso de análisis los restos fueron enterrados en ataúdes separados en el mismo Barrow 44 de donde habían salido y allí permanecen congelados (Dekin, 1984).

Milling Stone Horizon en California

Será a partir de los 90 que se empiezan a ver bastantes estudios que ponen de relieve el género en las SCR y cómo este se manifiesta en las prácticas funerarias, aunque no siempre con resultados satisfactorios. Kelly R. McGuire y William R. Hildebrandt consideran que el género es fundamentalmente una construcción cognitiva basada en la realidad biológica (McGuire y Hildebrandt, 1994:50). Estas autoras defendieron que en el período de *Milling Stone Horizon* en California no habría tantas diferencias de género (sexuales). Esta hipótesis se sustenta en la ausencia de referentes explícitos de género en los objetos asociados a los entierros. Las autoras consideran crucial reconsiderar y entender las dinámicas de género y su relación con el trabajo y en este caso no ven diferencias, pero tampoco hablan de una sociedad igualitaria (McGuire y Hildebrandt, 1994). El problema al que afrontan las autoras es identificar las estrategias sociales y la producción adscrita a

un género mediante el estudio de las prácticas funerarias. Se enfrentan a un sistema de analogías etnográficas que atribuían acríticamente las descripciones de la diferenciación sexual en épocas de post-contato con vestigios de otros tiempos (ídem). Revisando, en las fuentes etnográficas, las actividades que realizan las mujeres y los hombres en cuanto a la caza, la recolección de marisco y el procesamiento de vegetales no ven unas divisiones rígidas en ninguno de los casos. Proponen que los hombres habrían realizado actividades de recolección y procesamiento de vegetales y recolección de marisco, las cuales tendrían mucho más peso que la caza de grandes animales. Los pequeños mamíferos habrían tenido un papel más relevante en la caza, una actividad cercana a los asentamientos y en la que participarían todos los integrantes del grupo (ídem).

Las autoras centran la atención en la distribución diferencial de ciertas categorías de bienes funerarios según el sexo. Parten de la premisa que, dado el contexto, los artefactos más apropiados para este análisis son las puntas de proyectiles y los bifaces (masculino) y el equipo de molienda (femenino). En el análisis se observa que durante la *Milling Stone Horizon* el equipo de molienda está representado en el 93.6% de los entierros, sin importar el género (cf. Hollimon, 1990:204). Una distribución que cambia drásticamente en el Holoceno final, en el que las puntas de proyectil/bifaces se asocian a los hombres y los utensilios de molienda a las mujeres. Parece ser que en la *Milling Stone Horizon* hombres y mujeres habrían participado rutinariamente en las actividades de molienda, quizás no siempre juntos o por igual, pero probablemente sin las prescripciones y prohibiciones aparentes en las etapas posteriores de California (McGuire y Hildebrandt, 1994).

¿Hay una asunción apriorística en relacionar directamente la práctica con la estructura social? ¿Se pueden ver las diferencias donde aparentemente no hay? Son conscientes de los problemas de ver las relaciones de género como elementos estáticos y aceptar acríticamente los modelos de sociedades actuales trasladándolos al pasado. En sus propias palabras simplemente propusieron que las mujeres desempeñaron un papel más relevante con respecto al control sociopolítico que el que tuvieron en otros momentos. Pero este caso bien podría ser un curioso problema de la ocultación de relaciones sociales a partir de los entierros igualitarios, o por el contrario, nos encontramos con un caso arqueológico donde la división del trabajo no es tajante.

Windover en Florida

Debemos hacer referencia a otro interesante artículo publicado por C. Hamlin en el libro de *Gender and the Archaeology of Death* que trata sobre el yacimiento de Windover en Florida (Hamlin, 2001). Un estudio de tales características se pudo llevar a cabo gracias a la excelente preservación de los materiales culturales y su asociación con una población esquelética demográficamente equilibrada. Tales asociaciones dieron los elementos que permitieron una mejor comprensión de la organización

social durante el *Early Archaic Period* del que en general quedan pocas pruebas físicas. En sus estudios la autora partió de la hipótesis de que en Windover la división del trabajo no sería tan sistemática como comúnmente se había asumido.

La autora sigue a Rothschild (1990), que como otros utilizó el análisis de categorías funcionales en artefactos para examinar los roles de género en el registro arqueológico. En resumen, que los tipos de implementos asociados con un género dado sugieren que los miembros de dicho género eran responsables de una tarea determinada.

Para la clasificación y análisis de los artefactos utilizó categorías funcionales como doméstico, fabricación y procesamiento, caza y armamento, ornamentos, otros y materiales no modificados. Los resultados mostraron que, pese a que los artefactos domésticos aparecían en igual medida, la fabricación y procesamiento de herramientas estaba claramente asociada con los hombres. La caza y armamento también se encuentran mayoritariamente con hombres. En cambio, las mujeres e infantiles se asocian otro tipo de objetos como los ornamentos. En el caso de los subadultos se asociaban con mayor frecuencia a los tipos “solo para mujeres” que a los de “solo para hombres”. La autora interpreta esta distribución en relación con las estrategias de la crianza. Si las mujeres en Windover eran las proveedoras de atención primaria, probablemente los niños y niñas serían los ayudantes en las tareas de sus madres hasta que pudieran asumir otras tareas apropiadas para su edad o género. También había una asociación significativa de los restos de alimentos con las mujeres, que la autora interpreta diciendo que la preparación de al menos algunos tipos de alimentos fue una tarea femenina, especialmente en vista del hecho de que no se recuperaron contenedores en asociación con los hombres en el yacimiento. Las variables provenientes de los análisis funcionales de los instrumentos indican que los retocadores de asta habrían sido utilizados para modificar la piedra y/o las conchas, pero mientras que los artefactos líticos solo se encuentran con los hombres y los de concha aparecen con las mujeres, lo que puede sugerir que ambos habrían utilizado la misma herramienta para tareas similares en materiales distintos. Los pulidores y punzones estaban asociados a los trabajos de materiales como fibra y madera, y asociados tanto a hombres como mujeres, por lo que se sugiere que ambos géneros participaron en estas tareas.

Con los resultados expuestos la autora apunta que no existía una división rígida de las tareas. Afirma que tanto hombres como mujeres, se dedicarían a la caza y la pesca, aunque el método, el equipo utilizado y el producto final hubieran podido diferir según el género. De manera similar, la fabricación de textiles puede haber sido una tarea compartida por hombres y mujeres.

Aunque la autora haga esta afirmación, de hecho, en su caso de estudio se pueden ver tareas diferenciadas. Otra cuestión es qué grado de división había en las mismas y si había discriminación.

Hamlin busca superar el concepto de “*man the hunter*”, lo hace, ya que resalta que existen modelos de división del trabajo distintos, más complejos. Realiza asociaciones mediante el ajuar y análisis de uso, unas asociaciones que van más allá de las clásicas, ya que considera la funcionalidad de los artefactos. Pese a esto, termina diciendo que necesita más sitios bien conservados con esqueletos y ajuar para consolidar sus hipótesis. Una afirmación bastante sorprendente porque el estado de preservación es óptimo y es utilizado para apuntar que la división del trabajo era “compartida” (Hamlin, 2001).

Aproximaciones desde la Bioantropología

Es importante señalar como el uso e implantación generalizada de la bioarqueología permitió comprender la muerte de una forma más completa y, a la vez, dotó de una herramienta comparativa, que si bien puede criticarse en lo metodológico, ofrece un punto de vista bastante objetivo con el que comparar el registro objetual asociado. Aproximaciones como la bioantropología han permitido establecer mecanismos para diferenciar las actividades realizadas durante la vida de las personas. Estas aproximaciones consiguen encontrar diferencias en la salud, en la alimentación, la división sexual del trabajo e incluso permiten hablar de la discriminación de un sector importante de la población. Es importante conocer cuáles son los elementos patológicos de los esqueletos que pueden servir para ver las diferencias entre segmentos de la población, mujeres, hombres, niñas, niños u otros. El conjunto de marcadores de actividad que conocemos actualmente es amplio. La arquitectura interna y/o externa del hueso desarrollan cambios a causa de movimientos repetitivos o de esfuerzos físicos específicos y recurrentes. Entre los marcadores de actividad a nivel del tejido, tanto óseo como dental, se encuentran: desgaste dental, cambios articulares degenerativos, cambios morfológicos de carácter funcional, fracturas por sobrecarga, cambios en la arquitectura del hueso, osificaciones y calcificaciones, y cambios a nivel de las entesis (Galtés, Jordana, García y Malgosa, 2007).

Entre los marcadores de estrés ocupacional nos encontramos tres grandes modificaciones; la osteoartritis, los cambios entésicos y la *Cross-Sectional Bone Geometry* (CSBG) (Jurmain, Cardoso, Henderson y Villotte, 2012). Estas modificaciones son fruto de actividades humanas recurrentes, normativizadas y quedan registradas en el cuerpo de manera inconsciente. Su estudio permite realizar hipótesis sobre el trabajo que realizaron las distintas personas en una sociedad. Además, permite ver cambios y distintas estrategias sociales de división del trabajo, uso de herramientas, y hasta realizar hipótesis sobre la estratificación social. No obstante, debe tenerse en cuenta que una sola técnica es insuficiente y que se debe aplicar a distintos casos de estudio para verificar y consolidar los resultados propuestos y contrastar hipótesis. Los estudios a nivel bioantropológico deben integrar también un análisis espacial y estar fundamentados en una discusión teórica y con un enfoque social.

Un análisis que lleva utilizándose con resultados positivos es el estudio de la osteoartritis. Su utilización no es reciente y desde las décadas de los 60, 70 y 80 fue incluido como una metodología relevante en la arqueología. Pese a esto, los primeros intentos no produjeron resultados sistemáticos que vincularan comportamientos de subsistencia (actividades) con patrones de osteoartritis (Bridges, 1992). No será hasta la década pasada que los primeros trabajos sistemáticos concluyen que la causa principal de la osteoartritis está relacionada con el desgaste biomecánico y el estrés funcional (Jurmain et al., 2012 cit. Goodman y Martin 2002:41). En la actualidad es aceptado que no se puede establecer de manera simplista que la osteoartritis deriva directamente de las actividades habituales. Desde la bioantropología se pide más control de las poblaciones estudiadas, una rigurosidad clínica que muchas veces no puede establecerse en poblaciones pasadas (Jurmain et al., 2012).

Otra técnica mucho más reciente que el análisis de la osteoartritis es el análisis de la geometría de corte o sección transversal. Esta técnica permite estudiar la potencial evidencia de actividad relacionada con las propiedades arquitectónicas del hueso. Se centra en los cambios en la geometría de la sección transversal de las diáfisis óseas largas. Pese a su potencialidad analítica se trata de una técnica destructiva que consiste en diseccionar el hueso. Aunque también se pueden usar radiografías y tomografías. Estas últimas tienen una mejor resolución y un coste mayor. Este tipo de análisis ha sido el más utilizado para el estudio de las primeras etapas de la Humanidad. Desde la década de los 80 se utilizó para comprender y comparar la locomoción de los fósiles de neandertal (Lovejoy y Trinkaus, 1980). Tiene algunas desventajas, y es que la geometría ósea es mucho más propensa a influencias biomecánicas significativas durante la adolescencia que en el caso de los adultos. Es decir, lo que queda reflejado en los huesos adultos es en gran parte la historia que tuvo el esqueleto en la adolescencia. Otra desventaja que comparte con los otros casos, pero en este caso mengua mucho las interpretaciones, es la degradación tafonómica del hueso, como por ejemplo la exfoliación de la superficie original (Jurmain et al., 2012:543). En la actualidad algunos autores defienden que solo se puede llegar a conclusiones relacionadas con los niveles generales de actividad (Maggiano et al., 2008) mientras que otros, más atrevidos, sugieren actividades más concretas (Weiss y Jurmain, 2007).

Quizás el marcador ocupacional más utilizado, y que vemos en más publicaciones relacionadas con poblaciones prehistóricas CR en la actualidad, es el llamado *musculoskeletal stress markers*, también llamado *Entheseal changes*, en español “cambios entésicos”. Estas modificaciones óseas se producen en el lugar de adherencia de los músculos. Es cierto que siempre debe tenerse en cuenta que algunas de estas modificaciones pueden ser debidas a traumas agudos o una enfermedad, pero, arqueológicamente hablando, si encontramos una recurrencia significativa las modificaciones traumáticas deberían ser fácilmente descartables.

Aunque esta modificación ya era conocida desde la primera literatura anatómica a finales del s. XIX y principios del XX la relación con la arqueología debería esperar hasta la década de los 60 y 80 siendo utilizada con distintos propósitos (Jurmain et al., 2012). Ha sido utilizada para estudiar la variación poblacional desde un punto de vista sexual y subsistencial (Hawkey y Merbs, 1995; Lieverse, Bazaliiskii, Goriunova y Weber, 2009; Villotte, Churchill, Dutour y Henry-Gambier, 2010) y también para ver la división social del trabajo (Molnar, 2010; Robb, 1998). Pese a los múltiples y distintos estudios autores y autoras fracasaron realizando estudios controlados y no pudieron distinguir claramente los patrones de actividad. Otros descubrieron que algunos factores como la degeneración causada por la edad, frente a la generada por las actividades, puede ser la primera causa de formación de los cambios entésicos ocultando así los patrones de actividad (Jurmain et al., 2012).

Aunque existe discusión acerca de su uso vamos a resaltar aquí algunos de los estudios realizados por Sébastien Villotte, uno de los precursores de estos estudios en SCR. En su tesis doctoral y posteriormente en distintos artículos de investigación y discusión expuso nuevos parámetros e hipótesis (Samsel, Kacki y Villotte, 2014; Villotte, 2008; Villotte y Knüsel, 2013). Unas investigaciones que sin duda generaron debate en el seno de las explicaciones sociales para el paleolítico y Mesolítico (Villotte et al., 2010; Villotte y Knüsel, 2014).

En su artículo del 2010 hace referencia al cambio en las estrategias de subsistencia de las sociedades cazadoras-recolectoras entre el Paleolítico Superior Europeo y el Mesolítico. Un cambio que se ha interpretado como una intensificación y diversificación de la explotación de recursos. El autor se centra en responder cómo se produjo el reparto de tareas en este cambio de explotación. Para esto emplea analíticas centrándose en el análisis de adaptaciones esqueléticas no patológicas de las extremidades superiores de los fósiles humanos. Este tipo de estudio de los cambios entésicos ofrece la oportunidad de mejorar nuestro conocimiento de los comportamientos y estilos de vida de estas poblaciones y para revelar algunos aspectos desconocidos como la división sexual del trabajo. El método utilizado para analizar la muestra consistió en cuatro sistemas de puntuación y se ha probado en una muestra de referencia de edad conocida en la muerte, el sexo y la actividad. El autor analizó 37 fósiles humanos europeos del Paleolítico Superior y Mesolítico, con el objetivo de probar sus dos hipótesis. La primera, que los niveles de actividad y diferenciación sexual aumentaron al final del Paleolítico Superior y en el Mesolítico. La segunda, que los pobladores gravetienses no tendrían una división sexual del trabajo marcada (Villotte et al., 2010).

Los resultados le permiten proponer la hipótesis de que existía una división sexual del trabajo durante la transición del final del Paleolítico Superior al Mesolítico. Una explicación que se propone en relación con actividades de caza mediante el lanzamiento de lanzas atribuidas a los hombres. Unos marcadores que no se encuentran en la formación esquelética de las mujeres. Por otra parte, los resultados

revelan diferencias de comportamiento entre las poblaciones gravetienses y otras más recientes, lo que implica una reducción de la movilidad y una intensificación de las actividades de subsistencia al final del Paleolítico Superior y durante el Mesolítico (Villotte et al., 2010).

Aun y así, se debe apuntar que los números son muy pequeños y la amplitud cronológica muy grande. Seguramente los hombres analizados habrían realizado actividades relacionadas con el lanzamiento de objetos, pero no quiere decir en ningún caso que todas las sociedades del paleolítico superior se hubieran organizado del mismo modo.

En 2014 Sébastien Villotte y Christopher Knüsel presentan otro artículo con nuevos resultados para intentar dar luz a la división sexual del trabajo en el Paleolítico. Se centran en el análisis de entesopatías (es decir, lesiones de las uniones de los tendones) comparando tres muestras distintas de población: una prehistórica (169 mujeres and 139 hombres), la otra histórica preindustrial (211 mujeres and 89 hombres) y una europea moderna (223 mujeres and 430 hombres). El artículo presenta distintos problemas que deben ser tenidos en cuenta. No se controló la edad de muerte en el estudio porque no disponían de la información o porque el rango era muy amplio. Este hecho puede suscitar críticas, ya que parte de las afectaciones pueden ser debidas a la vejez y no directamente a modificaciones morfofuncionales.

El estudio defiende, a partir de referentes actuales, que los hombres se desempeñan significativamente mejor que las mujeres en las pruebas de habilidad espacial, como en la medición de movimientos en el campo visual, así como en los ejercicios de velocidad, de lanzamiento y precisión (Villotte y Knüsel, 2014 *cit.* Jardine y Martin, 1983; Voyer et al., 1995). Llegados a este punto se utiliza un argumento analógico basado en el determinismo biológico para justificar el hecho de que los hombres cazaran con lanzas. Aparte, también utiliza la analogía de una forma cuestionable al decir que en 50 sociedades tradicionales los hombres, a diferencia de las mujeres, se dedican abrumadoramente a los juegos y deportes que emplean proyectiles, como lanzas, palos, jabalinas, dardos y piedras (Villotte y Knüsel, 2014:168).

De todo el estudio el elemento más relevante es el llamado codo del lanzador, que es la base actual con la que los investigadores realizan la analogía en la prehistoria. La ratio vista en el hombro derecho en la muestra prehistórica de hombres adultos tiene una analogía muy curiosa y es que solo se encuentra el mismo patrón en jóvenes lanzadores de béisbol. Se entiende que durante el Paleolítico y el Mesolítico la caza sería un hecho común, pero esta patología también se registra en el Neolítico por lo que sugieren que la caza habría jugado un papel relevante también en las sociedades neolíticas europeas (Villotte y Knüsel 2014:171). La segunda explicación va más allá y relaciona las lesiones con el uso intensivo de las hachas, utilizadas desde el Mesolítico. Estas bien podrían haber producido

estrés en el compartimento medial distal del húmero, similar al que se observa en el lanzamiento por encima de la cabeza.

Como conclusión los autores afirman que el lanzamiento de armas es un universal y que se encuentra dividido sexualmente al menos desde hace 30.000 años. Una recurrencia que va más allá de los distintos modos de organización social y economía. Una diferencia que recae en los hombres desde un punto de vista biológico y social.

El artículo está completamente centrado en justificar que los hombres eran los responsables de cazar tirando lanzas. Sin embargo, no presta atención a las entesopatías de otros grupos como las mujeres (p. ej. cocineras de guardería, que tienen hasta un 20.1% de modificación en el epicondilo lateral del húmero). Con todo, su focalización en la asociación de marcadores de actividad masculinos (Villotte y Knüsel, 2010; Villotte et al. 2014), son relevantes pues abren nuevas formas de investigación para comprender la división sexual del trabajo en las SCR. Una metodología que puede ser aplicada para buscar otros marcadores que hagan referencia a otras actividades referentes a otras categorías.

Como hemos podido ver las actividades realizadas en vida dejan marcas en el esqueleto que se pueden utilizar para inferir patrones sobre la división social del trabajo, y a la vez proponer cuestiones referentes al, sexo, género y la organización social. Pero no pueden ser la única base para determinar la organización social del trabajo.

Para poner en contexto algunas de las problemáticas de estos estudios vamos a hablar de la investigación de Aimee Foster et al. (2013) donde se pone en relieve que la interpretación de los cambios entésicos no es tan fácil. En su estudio del cementerio de Teouma en Lapita (Nueva Guinea) revista 47 esqueletos, 22 de mujer y 25 de hombre, considerando las franjas de edad. El resultado es que no se observan diferencias significativas en las entesopatías. Solo en el caso de la articulación del hombro y el codo hay frecuencias un poco más altas en los hombres en comparación con las mujeres. Esto sugiere que harían como mínimo algunas actividades distintas. Los traumas se encuentran igualmente representados en las dos categorías, entre ellos fracturas, luxaciones y traumatismos de la interfase músculo-hueso. Al contrario de las evidencias esqueléticas, la etnografía de la sociedad Lapita señala que hubo diferencias críticas basadas en el género, orden de nacimiento, edad y afinidad (matrimonio) (Foster et al. 2013 cit. Kirch, 2000: 114). Otros estudios sí que han mostrado más diferencias que el de las entesopatías para este caso de estudio. Los análisis de dieta han mostrado que los hombres consumían una mayor proporción de proteínas en comparación con las de las mujeres (Foster et al. 2013 cit. Kinaston et al. 2009). Los estudios sobre las prácticas mortuorias también muestran que los hombres recibían unos tratamientos más complejos (Valentin, Bedford, Buckley y Spriggs, 2010).

Esto nos demuestra que utilizar solo una técnica analítica no sirve para esclarecer las relaciones sociales, sino solo para publicar una parte sesgada de las mismas. Son necesarias reflexiones comparativas a muchos niveles para no falsear hipótesis sobre la organización social.

Cabe decir que en las últimas cuatro décadas la investigación sobre marcadores de actividad ha sido tomada tanto como el “santo grial” como una decepción. Se trata de un área analítica que progresa lentamente y que requiere de más colaboración entre la bioarqueología y la biología molecular. Algunos trabajos apuntan que los nuevos avances pasarán en mayor medida por la biología molecular. Una investigación que requiere recursos, experiencia y nuevos enfoques. Su estudio tiene que abordarse desde más ámbitos, más allá de su relación con las “actividades”. La investigación sobre la osteoartritis, entesopatías y la geometría del corte transversal probablemente producirán nuevos e importantes resultados (Jurmain et al., 2012).

Pese a su relevancia estas aproximaciones no son las únicas que abren puertas para conocer las diferencias en SCR a partir de la bioarqueología. Los análisis de dieta están dando resultados cada vez más precisos sobre el consumo de alimentos y su distribución entre la población. En 2011 J. Colette Berbesque et al. publicaron *Sex differences in Hadza eating frequency by food type*. Se trata de un estudio antropológico, pero que sirve para evidenciar las posibles diferencias de sexo en las frecuencias de consumo de alimentos (Berbesque, Marlowe y Crittenden, 2011).

En este estudio se registró qué aporte realizaban tanto hombres como mujeres y qué consumía cada parte. Los resultados mostraron que el consumo de alimentos en el campamento difería según el sexo, era distinto tanto en frecuencias como en composición de la dieta. Las mujeres comían con mucha más frecuencia que los hombres y pasan menos tiempo buscando comida (Berbesque et al., 2011). Aun y así, los números finales señalan diferencias pronunciadas en la calidad de los alimentos, los hombres comían una dieta de mayor calidad que las mujeres.

Otros autores y autoras se han preguntado si es posible ver estas diferencias en los humanos mediante el estudio de los isótopos de sus cuerpos. El estudio realizado por M. Umezaki et al. (2016) es relevante para entender como la distribución desigual de los patrones isótopos de nitrógeno $\delta^{15}\text{N}$ y carbono $\delta^{13}\text{C}$ en un ambiente controlado sirve para comprender sus relaciones sociales. El estudio se realizó en una población viva de en Papua Nueva Guinea con tal de poder contrastar los resultados. Las ingestas eran controladas y después se analizaban los isótopos de uñas y pelo de los y las participantes (Umezaki et al., 2016). El estudio además tenía en cuenta dos poblaciones diferenciadas, las rurales, comunidades de las tierras altas, y una comunidad migrante de origen montañoses en un área urbana. El análisis de las muestras de uñas mostró que el $\delta^{15}\text{N}$ era más bajo en las comunidades rurales que en la comunidad urbana migrante. La desigualdad de género en los valores de $\delta^{15}\text{N}$ (mayor en los hombres que en las mujeres) se encontró en las comunidades rurales, pero no en la comunidad

migrante urbana. Es decir, los hombres tenían una mayor ingesta de proteínas que las mujeres en el área rural. El análisis de las muestras de cabello mostró que los valores de $\delta^{15}\text{N}$ eran los más bajos en el área menos desarrollada económicamente. En esta las diferencias entre sexos eran estadísticamente significativas en los valores de $\delta^{15}\text{N}$ (más altos en los hombres que en las mujeres). Esta desigualdad de género percibida en los valores de $\delta^{15}\text{N}$ se ve reducida con el movimiento a la ciudad o el desarrollo económico de las mismas comunidades rurales (Umezaki et al., 2016).

Existen distintos estudios arqueológicos que hacen referencia a la aplicación de la técnica de valores isotópicos en el estudio de las dietas teniendo en cuenta las categorías sexuales. Cabe decir que los últimos años se ha producido un avance considerable en cuanto a la depuración de la metodología y la interpretación de los resultados lo que proporciona una mayor aproximación a la realidad que hace unas décadas. En algunos casos, en sociedades más complejas como la de Cahokia (Illinois, Estados Unidos) se dan diferencias muy notables. El estudio realizado en el Monte 72 por Ambrose et al. (2003) muestra una aplicación práctica arqueológica. En este caso, las ratios de isótopo de Nitrógeno en el colágeno del hueso mostraron que los individuos de alto estatus comían más proteína animal. La ratio del isótopo de carbono muestra que los mismos individuos de alto estatus sólo comían un 10% menos de maíz que los de bajo estatus. Pero lo más relevante es que mediante el estudio del isótopo de carbono de la apatita se demuestra que las mujeres de bajo estatus comían hasta un 60% más de maíz que los individuos de alto estatus. Esto se ve confirmado por la amplia diferencia que también muestran en los valores de nitrógeno las mujeres de las fosas comunes en relación con las elites (Ambrose, Buikstra y Krueger, 2003).

Estudios como estos nos muestran que es una combinación de distintos isótopos lo que nos permite sacar mejores y más completas conclusiones. Unos análisis que no solo sirven para ver las diferencias en la dieta, ya que también pueden utilizarse para encontrar el lugar de origen geográfico de los individuos mediante el estudio del isótopo de estroncio. Esto nos permite investigar los patrones de movilidad, configuraciones distintas en las prácticas mortuorias o diferencias discriminatorias hacia los inmigrantes (Bentley, Tayles, Higham, Macpherson y Atkinson, 2007).

Otros análisis, como el de residuos y cálculos dentales, están aportando información que antes parecía imposible. Unas metodologías analíticas que empiezan a ser utilizadas para entender, contactos y relaciones entre poblaciones e individuos, más allá de estudiar el objeto por el objeto, que se relacionan con el entierro y la vida de las personas (Hardy, 2010; Rigaud, Vanhaeren, Queffelec, Le Bourdon y D'Errico, 2014).

También en el análisis de ADN, aunque ya lleva un recorrido relativamente amplio en la investigación, actualmente se ha descubierto que en lugares con conservación muy buena puede llegar a extraerse

del suelo (Slon et al., 2017). Esto abre nuevas puertas a la posible identificación de espacios, de dotar el pasado de relaciones entre personas.

En definitiva, nos encontramos con distintas aproximaciones bioantropológicas que buscan encontrar las diferencias entre distintos segmentos de la población. El problema recae en que estas aproximaciones, que se han ido innovando con el tiempo, muchas veces no se encuentran coordinadas. Uno de los principales problemas es que solo son utilizadas por científicos especialistas para casos concretos. Es difícil encontrar estudios que combinen todo este tipo de analíticas para solucionar una misma problemática. Esto es principalmente debido a que se trata de estudios caros. Otro problema no menor (frecuentemente derivado del anterior) es que en algunos casos se cae en la tentación de “contar historias” sobre poblaciones del pasado, es decir, extrapolar muy pocos datos a poblaciones enteras, con lo que, si no se falsea la historia, por lo menos se encuentra sesgada para conseguir un mayor impacto mediático. En resumen, no existe una coordinación o utilización de distintas metodologías para un mismo fin y menos en relación con elementos que vayan más allá de las prácticas mortuorias.

Por suerte es ampliamente compartido que es posible documentar las diferencias entre hombres, mujeres o grupos. Todos estos estudios están abriendo la puerta a una comprensión más amplia de la organización social en el pasado (Foster et al., 2013).

2.2.4 La relación de la movilidad con las prácticas mortuorias

Un tema no tratado hasta el momento y que afecta directamente a la definición de las SCR y, por ende, a las prácticas funerarias de las mismas, es la movilidad de los grupos. Desde los primeros postulados esta definición había estado implícita en las definiciones de los grupos cazadores recolectores (Kelly, 1983). Pese a esto, no fue hasta la llegada de los estudios procesuales que se relacionó el grado de movilidad y la posible afectación a las prácticas funerarias. Estos teóricos encontraron en esta variable una “excusa” con la que correlacionar los grados de complejidad de las sociedades. Vincularon los cementerios con las SCR complejas, el surgimiento de la agricultura, el inicio de las desigualdades y los derechos sobre áreas específicas, relegando las prácticas anteriores a un estadio más “primitivo” o simple (Binford, 1971; Buikstra, 1976; Chapman et al., 1981; Charles y Buikstra, 1985; Goldstein, 1980; Hofman, 1986; Peebles, 1971; Rothschild, 1979; Saxe, 1970; Trubowitz, 1977). Vamos a hacer un repaso de los trabajos más significativos, que han influenciado las aproximaciones y discursos cuando se habla de temas como la movilidad, las SCR y los cementerios.

Para empezar, debemos hacer referencia a la que se ha llamado la hipótesis Saxe-Goldstein. El primero que expuso la hipótesis de que los cementerios estarían vinculados con el control de los recursos fue Arthur Saxe. El grado de control de los recursos estaría legitimado por los descendientes de los

antepasados. Es decir, los grupos utilizaron los cementerios y las prácticas funerarias como un elemento para mantener y reafirmar sus derechos. Esto se manifestó como un área especializada donde se producía una acumulación de los y las fallecidas. Por lo que, para Saxe, si había un cementerio era probable que representara que ese grupo tenía derechos sobre las tierras (Saxe, 1970:119). La importancia sobre el territorio se mediría a partir del grado de entierros. Por lo que aquí el autor realiza una gradación respecto con las SCR. En su caso opone los cementerios, o múltiples entierros, a otras estructuras como las plataformas mortuorias u otras tipologías que eventualmente no dejan rastro, por lo que no habría un grado de especialización del tratamiento funerario ni una legitimación del territorio (Saxe, 1971).

Algunos autores compartieron parte de la propuesta, pero la trataron como sobre determinística. Este fue el caso de Goldstein que en (1981) reformuló la hipótesis de Saxe. En primer lugar, expuso, que el mantenimiento de cementerios formales podía ser un medio de reclamar derechos sobre unos recursos restringidos. En segundo lugar, si el cementerio era solo de un grupo, era probable que el grupo reclamara el derecho de uso o control sobre los recursos del lugar. Por último, cuanto más compleja fuera la organización del cementerio, menos alternativas a la organización social de esa sociedad podían aplicarse y a la vez de manera inversa, cuanto menos complejo más posibilidades (Goldstein, 1980, 1981). Como podemos ver las SCR quedan relegadas al escalafón más simple en la escala de complejidad que siempre terminaba en grandes cementerios complejos que debían servir para reclamar los derechos sobre un territorio.

La otra gran hipótesis que se defendió basándose en la complejidad fue que una economía agrícola era un requisito previo necesario para un sistema de gestión política. En el caso de las prácticas funerarias se relacionó este modelo económico con la población sedentaria y los cementerios. Para King (1976:59-60) una de las suposiciones básicas era que todos los cuerpos en un cementerio, especialmente si se trata de uno organizado, se establecieron durante un período de tiempo que fue lo suficientemente corto e inalterado para permitir el reconocimiento y el respeto continuados del cementerio como tal. En este caso, se suponía, como se proponía desde Binford (1971), que solo los grupos con agricultura podían llegar a tales escenarios. Debemos recordar que uno de los planteamientos de Binford en su artículo de (1971) fue que la dicotomía entre un grupo móvil y uno de sedentario podía ser tan importante como el hecho de que se tratara de un grupo CR y otro Agricultor. La variabilidad de las prácticas funerarias se correlacionaría con el grado de movilidad o estabilidad residencial.

Chapman (1981) argumenta que los cementerios surgieron en periodos de desequilibrio entre las poblaciones humanas y los recursos. Estos entornos debieron fomentar cierto grado de sedentarismo,

aumentado la densidad de población y presión sobre los recursos. Los cementerios habrían sido el medio para controlar los recursos importantes.

En todos los casos expuestos el surgimiento de los cementerios se produce a partir de un “eco-determinismo”, una autodeterminación espontánea en el interior de un territorio. Una relación causal que relaciona la identidad, con el pasado, los derechos socioeconómicos y los recursos.

Este eco-determinismo se relacionó a la vez con los comportamientos territoriales de las SCR. Las sociedades cazadoras-recolectoras más complejas se relacionan con una mayor identidad “cultural” y objetual que les permiten diferenciarse de las vecinas. Los límites territoriales y el control por los recursos desembocarían en violencia y muerte entre las sociedades limítrofes, aumentando con el aumento del tamaño del grupo. En estos grupos muchos autores defendieron que existía la “semilla” de la desigualdad, una desigualdad surgida de los comportamientos de dominancia, que relacionan con analogías animales (Price y Brown, 1985). En estos casos de desigualdad incipiente encontraríamos un nuevo mecanismo de reproducción social en las prácticas funerarias, el ajuar y la herencia. Un modo de promover comportamientos dominantes para el establecimiento de posiciones de autoridad y alto estatus.

Pese a que casi todas las hipótesis estaban referidas al surgimiento de los cementerios y la desigualdad quedaba una hipótesis básica referente a las SCR sin resolver: si la naturaleza de la movilidad y la sedentarización constituían una correlación básica para entender las prácticas funerarias de los grupos (O’Shea, 1984). Aun así, no se desarrolló un modelo específico para tratar esta temática hasta la tesis de Jack L. Hofman en (1986).

Hofman incentivó y dotó de una aproximación novedosa las relaciones entre la movilidad de las SCR, la organización social y la gestión de la muerte. En su propuesta superó los anteriores esquemas desarrollados por los primeros teóricos procesuales. Estos nunca tuvieron en cuenta la profundidad de las relaciones de las SCR. El principal problema de las anteriores aproximaciones era que se asoció el cambio de entierro con un cambio en la sociedad. Un apriorismo que no tiene por qué ser cierto en las SCR. Criticó el hecho de que los estudios siempre partan basándose en las variables del GAS (*gender, age y status*). Unas variables que pueden ser adecuadas en el caso de sociedades de composición y economía estables, pero que no son suficientes para explicar la variabilidad mortuoria en las SCR. El principal planteamiento de Hofman era descubrir qué factores afectan las prácticas funerarias en condiciones de residencia móvil. Defendió que en las SCR las prácticas funerarias estaban estrechamente ligadas a la movilidad y organización del grupo.

Para encontrar cómo se producía esta vinculación realizó un estudio etnográfico para crear un modelo de las SCR móviles, un modelo que podía ser contrastado con el registro arqueológico y que podía ser comparable o no a las situaciones del pasado (Hofman, 1986:40). El autor partió de la premisa básica

de que, si un grupo estaba en constante movimiento, las prácticas funerarias debían ser distintas a las de un grupo sedentario. En primer lugar, porque si estaban en movimiento los cementerios eran prácticamente imposibles. Las únicas opciones que podían dar lugar a agrupaciones de cuerpos era que estas se encontraran en lugares cercanos a recursos abundantes, o en lugares donde se establecieran cada año. Otra opción que existiría serían los cementerios portátiles, que cada integrante del grupo cargara con una parte del o la difunta (Davidson, 1949:76; Radcliffe-Brown, 1922b:293). Además, propone que los cementerios dependieron de la predictibilidad espacial y temporal de los recursos económicos, de recursos seguros, que bien podían ser grandes acumulaciones de marisco o lugares de paso de las manadas de animales. Otra propuesta relevante del modelo etnográfico es que era habitual que cuando los integrantes del grupo estaban más lejos del grupo principal los patrones funerarios tendían a cambiar, o se sustituían por otros patrones específicos. Encontraríamos así unas prácticas generales en grupos móviles que pueden substituirse en condiciones de mayor movilidad de una parte del grupo.

Parte de su modelo etnográfico se basa en que las SCR basan la economía en recursos variables según la estación y experimentaran períodos de agregación. Los rituales importantes, ritos de paso, se realizarían durante los momentos de agregación. Aquellos grupos que se reuniesen en lugares frecuentes y realizaran grandes ceremonias, asimilarían tal lugar con el tratamiento de los cuerpos y el lugar de entierro. En el caso de que fueran SCR con recursos dispersos, no agregados, no tendrían un lugar preferido para realizar las prácticas funerarias o de entierro. Aparte, planteó que la proporción entre entierros secundarios y primarios en los sitios de agregación de cazadores-recolectores, o lugares de entierro preferidos, puede proporcionar un indicador relativo de la proporción reproductiva anual del grupo o una parte del mismo, ya que en parte pasa fuera de los sitios de agregación.

Después de haber realizado distintas propuestas basándose a la etnografía Hofman decidió compararlas con el registro arqueológico. En este caso escogió el registro arqueológico de Norteamérica. A modo de síntesis defendió que cuando había poca población móvil se realizaban depositaciones primarias, separadas en el territorio, dejando poco margen a las depositaciones secundarias agrupadas en lugares concretos. Con el incremento de población general hay zonas donde se produce una fijación de la población para la explotación de recursos limitados. En estos lugares de agregación es donde se produce un aumento de la frecuencia de entierros secundarios, que llegaban a su máxima frecuencia en las temporadas de ocupación para la explotación de los recursos. Con los fenómenos de sedentarización, con recursos predecibles y estacionarios, el autor defiende que toma importancia el entierro primario y el secundario queda relegado a aquellos grupos que aún son móviles (Fig. 5).

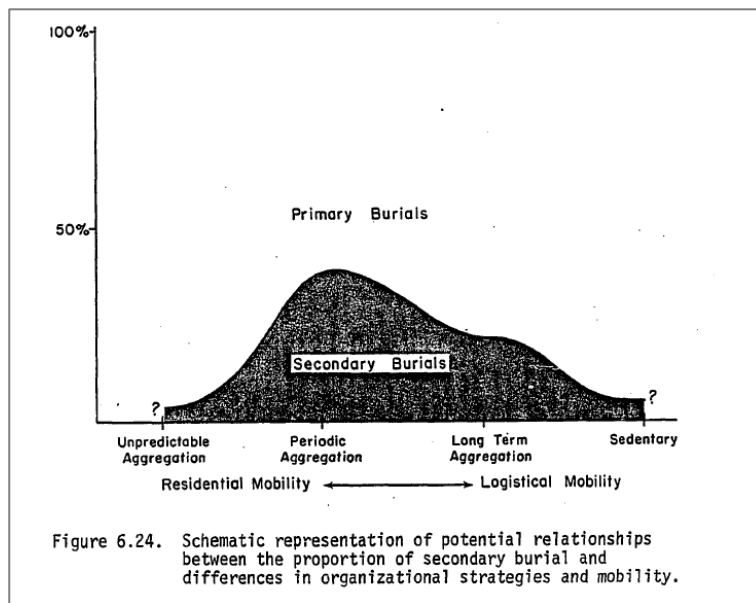


Fig. 5 Representación esquemática de la relación potencial entre la proporción de entierros secundarios y las diferencias en las estrategias de organización y movilidad CR (Hofman, 1986:121)

Como hemos podido ver en un principio el debate central dejó las SCR en un segundo plano, relegadas por ser móviles y tener unas prácticas funerarias más “simples”. Posteriormente algunos autores decidieron centrar el tema en cómo la movilidad afectó a las prácticas funerarias en las SCR. La respuesta es que hay una clara afectación, se trata de un factor importante. El primer motivo es que, en general, los patrones funerarios siempre estarán dispersos en el territorio, y el lugar donde ocurriese la muerte influiría mucho en la práctica funeraria en sí misma. Sin embargo, debemos mostrar rechazo a utilizar el cambio de las prácticas para justificar hipótesis del cambio social. Hipótesis, que en su mayoría son deterministas, con un relato que termina en la complejización de la sociedad formalizada en cementerios, desigualdades y derechos de propiedad.

Síntesis actual

En la actualidad nos encontramos con tres grandes líneas de aproximación teórica respecto a las SCR. En primer lugar, Lee and Daly (1999), enmarcados dentro de la visión más clásica, humanista, las definen a partir de unos patrones comunes que tienen que cumplir: 1) una sub-producción, una falta general de acumulación material; 2) compartir la comida; 3) igualitarismo; 4) a pesar del número 3, una división del trabajo entre hombres y mujeres. Minimizando al mínimo aun las diferencias sexuales. En segundo lugar, los adaptacionistas, basados en modelos extraídos de la biología, sociobiología, neodarwinismo, la “*Optimal foraging*”... (Charnov, 1976; Dobkin de Rios y Hayden, 1985; O’Connell,

1995), crean sus definiciones a partir de la premisa, según la cual todo lo que delimita a las SCR es consecuencia de causas naturales, determinadas por el medio que las rodea, creando modelos ahistóricos de funcionamiento.

Finalmente, nos encontramos con el peor escenario posible, una crítica surgida desde las corrientes post-estructuralistas de Foucault y Derrida (véase Lee, 1992). Esta aproximación revisionista da críticas argumentadas a tener en cuenta, aunque termina con un credo relativista, donde la generalización de las SCR es superflua (Wilmsen, 1983, 1989). Se anula completamente el concepto como tal de SCR, diciendo paradójicamente que es una construcción del idealismo romántico.

En cualquiera de los casos, los análisis de las prácticas funerarias se encuentran alejados de las aproximaciones teóricas. Estos están agrupados a partir de analíticas procesuales, en algunos casos etnoarqueológicas, y, finalmente, en analíticas procesuales mezcladas con teorías posmodernas. Hay otro modo de actuar que es el puramente bioantropológico, que obvia toda la aproximación teórica y solamente utiliza los datos para proporcionar resultados, algunas veces utilizando analogías etnográficas encubiertas o subconscientes.

Parece claro que el mejor escenario que puede producirse es que haya una combinación dialéctica de metodologías que lleven a abrir la exploración de la organización social en las SCR mediante el estudio de las prácticas funerarias.

3. Teoría y metodología para el estudio de la muerte en SCR

“As archaeologists, with the entire span of culture history as our “laboratory,” we cannot afford to keep our theoretical heads buried in the sand. We must shoulder our full share of responsibility within anthropology” (Binford, 1962:224).

3.1. Marco teórico etnoarqueológico

Como ya hemos comentado, gran parte de la investigación sobre las sociedades cazadoras-recolectoras arqueológicas (concretamente las prehistóricas) se ha centrado en la seriación y el desarrollo de tecnocomplejos, o bien en el análisis de la explotación de recursos y las estrategias de producción. La organización social y las normas sociales (consideradas como “lo ideológico”, en oposición a “lo material”) se han considerado como elementos invisibles o muy difíciles, por no decir imposibles, de conocer desde el registro arqueológico y, por tanto, se han tendido a ignorar o a extrapolar directamente basándose en analogías etnográficas (Argelés y Vila-Mitjà, 1993; Vila-Mitjà, 2006a). Este hecho ha comportado que el estudio de las SCR arqueológicas haya sido campo de especulaciones, como algunas planteadas basándose en manifestaciones ideológicas o elementos del arte mobiliario (Laming-Emperaire, 1962; Leroi-Gourhan, 1964b) y de inferencias sociales sin contrastación real que se han apoyado consciente o inconscientemente en analogías etológicas y, fundamentalmente, etnográficas (Vila-Mitjà, 1998). El debate sobre el uso o abuso de la analogía etnográfica ha estado muy presente en la literatura arqueológica durante la segunda mitad del siglo pasado (ver. Gándara, 1990; Wobst, 1978; Wylie, 1985). Sin embargo, debemos señalar que ello, generalmente, se ha apoyado en «una visión estática, fosilizada, de las sociedades actuales y en una autoconfirmación del carácter de sociedades fósiles para las sociedades etnográficas modernas» (Vila-Mitjà et al., 2010:10) al tiempo que trataban de explicar una presunta “naturaleza humana” esencial, generalizable y actual. La “ontologización en Arqueología” (Pedraza-Marín, 2016a) es y ha sido un problema de la teoría sobre SCR. Tradicionalmente, desde una visión clásica y humanista, se ha tendido a proponer una definición de las SCR (ver. Lee y Daly, 1999) que es fruto de forzar y homogeneizar los datos etnográficos, haciendo énfasis en sociedades concretas, y tomando observaciones sesgadas por un androcentrismo acertadamente señalado desde los años 70 por la crítica feminista (Ember, 1978; Reiter, 1975; Slocum, 1975; Stange, 1997). Por su parte, el paradigma ecológico-cultural procesualista ha concebido «las distintas formas de organización de las sociedades como el resultado de la acción natural de leyes universales y causas superorgánicas» (Vicent García, 2007:334), como se hace evidente en los modelos de tipo "*Optimal Foraging Theory*" (Charnov, 1976; O'Connell, 1995) o en la teoría de la señalización de costes (Hawkes y Bliege Bird, 2002). En este sentido y en relación con el uso de la etnografía, se ha criticado que la definición binfordiana de arqueología como antropología no hizo más que «restaurar con una capa de cientifismo las viejas fuentes etnológicas que, tradicionalmente, la arqueología prehistórica había empleado para hacer avanzar sus interpretaciones» (Boix y Briz-Godino, 2006:385). El resultado final de todo ello es la existencia de un relativo consenso sobre el “igualitarismo” de las SCR, incluso aunque “igualitario” suele ir acompañado del reconocimiento de divisiones por sexo y edad. Este igualitarismo ha sido

transferido acríticamente hacia el pasado mediante analogías etnográficas que, a su vez, han terminado reforzando una visión estática, fosilizada, de las sociedades actuales (Vila-Mitjà et al., 2010) y han naturalizado determinadas relaciones sociales como la división sexual del trabajo o las normas que regulan la reproducción. Sin embargo, un análisis completo, objetivo y no sesgado de la información etnográfica muestra que, pese a su apariencia universal, existe una muy amplia variabilidad en la morfología y en la intensidad de los diferentes casos (Brightman, 1996), lo cual impide explicar estas relaciones o normas sociales mediante teorías fisiológicas o por una presunta y determinante naturaleza biológica. Por el contrario, obliga a buscar el origen histórico de estas (Argelés et al., 1995).

Como ya hemos apuntado, entendemos que la arqueología es la única disciplina científica que puede afrontar el análisis de las SCR prehistóricas, al ser su objeto de estudio los restos materiales producto de actividades sociales. Los principales límites al conocimiento del pasado se encuentran en una metodología inadecuada para el estudio socioeconómico de las SCR, y no en el propio registro arqueológico (Estévez, Gasull, Lull, Sanahuja-Yll y Vila-Mitjà, 1984). En efecto, la amplia información etnográfica y etnoarqueológica existente muestra cómo en las sociedades cazadoras-recolectoras patrones o normas sociales se materializan en ítems ideológicos, en el registro funerario, o en la estructuración de espacios sociales diferentes (García-Piquer, 2018).

3.1.2 Etnoarqueología experimental

La arqueología y la etnología, a menudo, se han considerado disciplinas completamente separadas, debido a las diferencias en sus objetos de estudio y enfoques metodológicos. Esta diferenciación impidió el estudio holístico del fenómeno histórico y, por lo tanto, provocó una falta de comprensión del desarrollo de las diferentes formas de ser social. Argumentamos (siguiendo lo que se planteó en Argelés et al., 1995) que todas las ciencias sociales, al igual que la arqueología, comparten un mismo objeto de estudio: el ser social, que involucra una multiplicidad de fenómenos y, por lo tanto, se convierte en diferentes objetos de estudio, que a su vez pueden separarse artificialmente, políticamente y por conveniencia, en diferentes disciplinas de las ciencias sociales. A nuestro entender, los límites convencionales entre disciplinas deben desdibujarse y, a continuación, debemos estudiar científicamente el desarrollo histórico del ser social. Así, entendemos la arqueología como la ciencia que estudia los procesos sociales y su desarrollo a través del registro material de las actividades sociales. A través de la arqueología tratamos de encontrar explicaciones de los fenómenos sociales, es decir: qué sucedió, cuándo sucedió, cómo se desarrolló y por qué sucedió. La explicación arqueológica también debe basarse en el principio de que las sociedades humanas están estructuradas en una complicada red jerárquica de relaciones, debido a la necesidad de asegurar la

base material que satisfaga la necesidad de supervivencia y reproducción del grupo. Las relaciones sociales de producción y reproducción son las que constituyen la esencia de las formaciones socioeconómicas (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2018).

Si basamos nuestra práctica en supuestos alternativos, por ejemplo, afirmando que los aspectos económicos y sociales de la vida son inseparables, entonces la arqueología debe apuntar a recuperar todos los aspectos de la vida social sin distinción. Esto requiere un avance en las formas de interpretación arqueológica, buscando instrumentos conceptuales y metodológicos basados en la posibilidad de que estas relaciones puedan ser entendidas y eliminando el uso arqueológico de analogías etnográficas simplistas.

Frente a estos desafíos, se desarrolló desde 1986 una línea de investigación etnoarqueológica con el objetivo de implementar una metodología arqueológica para explicaciones sociales. Para ello, se argumentó que el estudio arqueológico de una sociedad cazadora-recolectora bien documentada etnográficamente podría ser una forma de desarrollar estos instrumentos conceptuales (Piana, Vila-Mitjà, Orquera y Estévez, 1992).

Las observaciones etnográficas podían ser utilizadas no con el objetivo de refinar una analogía en particular, sino de definir los rasgos esenciales de las sociedades cazadoras-recolectoras y ver cómo podrían materializarse en los registros etnográficos y arqueológicos de la misma sociedad. Esta definición de etnoarqueología difiere de los nuevos enfoques arqueológicos descritos anteriormente, que sirvieron para extrapolar teorías de rango medio para la arqueología. Por el contrario, nuestro enfoque contrasta las fuentes de información sobre un mismo objeto de estudio: unas sociedades concretas de cazadores-recolectores. La etnoarqueología sería, por tanto, en nuestro marco, una interfaz entre el desarrollo metodológico tanto de la arqueología como de la etnología (Estévez y Vila-Mitjà, 1995b).

A partir de 2013, nos incorporamos a trabajar en la línea de investigación definida como una "experimentación etnoarqueológica" en el marco del grupo de investigación AGREST (Análisis de la gestión de los recursos sociales y del territorio). La "etnoarqueología experimental" es entendida como una confrontación dialéctica entre la teoría y la práctica de la arqueología y la etnología. A partir de los resultados, se propuso una metodología arqueológica que permite acercarnos a las formaciones sociales prehistóricas CR en todos los aspectos, económicos y sociales, porque no se puede entender una sin la otra. Poner en práctica la etnoarqueología experimental supuso recuperar una imagen objetiva tomada tanto de información etnográfica (que se puede calificar de indirecta porque ha sido filtrada por la subjetividad de algunos autores) como arqueológica (que se puede calificar de directa porque ha sido generada sin este filtro subjetivo).

Habiendo expuesto los antecedentes de los objetivos y preocupaciones que nos llevaron al desarrollo de nuestros enfoques, una definición rápida y sintética siempre es útil: la etnoarqueología experimental es una metodología arqueológica alternativa que implica el uso comparativo de la evidencia arqueológica y etnográfica (del mismo fenómeno social) que nos permite formular una base adecuada para los estudios socioeconómicos de las sociedades de cazadoras-recolectoras (Argelés et al., 1995; Piana et al., 1992).

El sitio escogido por un equipo de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), la Universidad Autónoma de Barcelona y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina (CONICET), para desarrollar esta línea de desarrollo metodológico a través de sucesivos proyectos, desde 1986 hasta 2005, fue la Isla Grande de Tierra del Fuego, Argentina (Piana et al., 1992; Vila-Mitjà et al., 2007) y las sociedades CR que habitaron allí, tanto la selk'nam como la yámana (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016).

En el lugar existía una amplia información etnográfica desde el siglo XVI. También había una óptima conservación y alta visibilidad de los sitios arqueológicos. Se habían producido pequeños cambios en el medio ambiente pero había poca incidencia de la sociedad industrial en el entorno. Por otra parte, existían trabajos arqueológicos previos que documentaban una secuencia continua desde el primer asentamiento alrededor del 6900 AP (ver. Orquera, Legoupil y Piana, 2011). Además, las poblaciones de TDF siempre se habían tenido en cuenta en los paradigmas explicativos de sociedades de cazadoras-recolectoras.

A modo de resumen, la experimentación arqueológica en Tierra del Fuego se desarrolló a lo largo de los siguientes ejes: 1) estudiar aspectos específicos de la metodología arqueológica (Verdún et al., 2010); 2) identificación de marcadores arqueológicos y formas cuantitativas / objetivas de evaluar la desigualdad en la prehistoria; 3) explorar la división sexual del trabajo como un mecanismo para gestionar el equilibrio entre el crecimiento demográfico potencial y la disponibilidad limitada de recursos (la llamada "tesis de la contradicción principal o factor de movilización interna" (ver. Estévez et al., 1998)).

Esta aproximación permitió analizar una sociedad reciente de cazadores-pescadores-recolectores que desapareció (en su modo de vida tradicional) a principios del siglo XX. El objetivo de la confrontación de fuentes etnográficas y arqueológicas, indirectas y directas, respectivamente, fue estudiar las características esenciales de un modo de producción-reproducción y cómo las relaciones sociales del modo de subsistencia cazador-pescador-recolector se materializan en el registro arqueológico. El objetivo final fue alcanzar una formulación metodológica adecuada al estudio socioeconómico de sociedades prehistóricas cazadoras-pescadoras-recolectoras (Vila-Mitjà, 2011a).

Aquellos trabajos que empezaron, ya hace unas décadas, han proporcionado múltiples publicaciones y tesis doctorales que se han ido realizando hasta la actualidad (Briz Godino, 2004; Castillejo, 2008; Clemente-Conte, 1995; García-Piquer, 2018; Gassiot, 2000; Juan-Muns, 1992; Lozano Ciruela, 2018; Mameli, 2005; Piqué, 1997; Terradas, 1996; Verdún et al., 2010; Villagran, 2012; Wünsch, 1992; Zurro, 2010). Estas tesis doctorales han permitido contrastar la imagen arqueológica y la etnográfica en relación con el consumo de recursos vegetales y animales, la tecnología y el análisis de las “interrelaciones espaciales” en sociedades cazadoras-pescadoras-recolectoras. Para tal cometido, se ha utilizado el método de contrastación con el ejemplo de la sociedad yámana de Tierra del Fuego y de yacimientos excavados en el canal del Beagle (Argentina). Esta aproximación ha permitido desarrollar una metodología para documentar arqueológicamente las normas sociales que regulan el consumo y la producción (la división sexual del trabajo) mediante un análisis de la organización espacial (García-Piquer, 2018). Además, ha permitido contrastar la flexibilidad y variabilidad en el consumo de recursos en el registro arqueológico y en el etnográfico (García-Piquer, Carracedo-Recasens, Vila-Mitjà y Estévez, 2018) y el manejo del fuego en los grupos yámana (García-Piquer, Lozano, March y Estévez, 2018; Piqué, 1997).

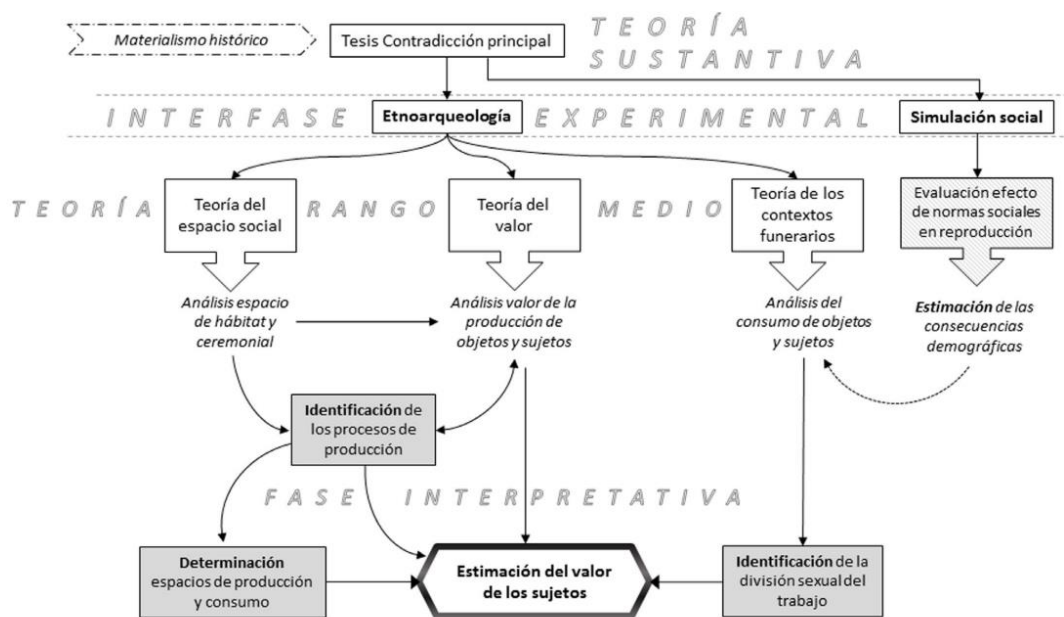


Fig. 6 Esquema conceptual de la metodología etnoarqueológica propuesta. Basado en las reflexiones surgidas durante la interfase de la etnoarqueología (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2018).

Estos últimos estudios han demostrado que es posible acceder a la organización social y las normas mediante la arqueología. Sin embargo, en estos momentos nos encontramos que hace falta una parte fundamental para poder conocer quiénes fueron los agentes, las personas que realizaron las actividades. Para ello deben conectarse las relaciones espaciales con los contextos funerarios. En este

sentido, es imprescindible adaptar la etnoarqueología experimental hacia las prácticas funerarias para desvelar la supuesta “invisibilidad” de los elementos ideológicos, simbólicos y sociales. La experimentación etnoarqueológica en Tierra del Fuego discutida en este trabajo se desarrolla más allá. Se pretende aportar una pieza clave para el desarrollo metodológico de la arqueología y la etnografía a través de un caso de estudio histórico de tres sociedades del Cono Sur de Sudamérica, enfatizando el aspecto de las relaciones desiguales entre mujeres y hombre a través de la evidencia contenida en los elementos arqueológicos consecuencia de las prácticas funerarias.

3.1.3 Etnoarqueología experimental para las prácticas funerarias

Debemos apuntar que en los proyectos etnoarqueológicos en Tierra del Fuego se desarrolló un enfoque teórico propio por parte de investigadores e investigadoras del CSIC y de la UAB. Una aproximación vinculada al materialismo histórico y al feminismo que daba importancia a las relaciones entre hombres y mujeres en el seno del modo de producción de las sociedades cazadoras-pescadoras-recolectoras. La primera hipótesis propuesta fue la “teoría de contradicción principal o del factor movilizador interno” (Argelés y Vila-Mitjà, 1993; Estévez et al., 1998) y la segunda la “hipótesis espacial”. En el primer caso, se plantea que existía una contradicción entre el potencial productivo (reproducción de los recursos naturales) y reproductivo (de las personas) en las SCR. Esta contradicción había seguido dos líneas fundamentales de desarrollo: o bien el control de las mujeres (el agente reproductivo), o bien el cambio de modelo productivo dejando atrás el modo de subsistencia CR pasando a invertir cada vez más fuerza de trabajo en controlar y rentabilizar la reproducción de los recursos. En el caso de la “hipótesis espacial”, en Estévez et al. (1984), se apuntó que los procesos de reproducción, producción y consumo no son azarosos, sino que se encuentran organizados en el tiempo y el espacio. Para dar cuenta de este conjunto de relaciones se definió el concepto de “normas sociales”: un conjunto de reglas sociales e institucionales que regulan el comportamiento de los individuos en el marco de estrategias organizativas de producción y consumo. Es en este apartado donde nos encontramos dos tipos de prácticas espaciales, las consideradas “habituales” y las “no habituales” (Vila-Mitjà, Casas y Vicente, 2006). Las primeras están referidas a los procesos de producción y consumo que trascurren a diario o de forma habitual en el asentamiento. Entre estos podemos encontrar aquellas prácticas que sirven para la obtención y consumo de alimentos (recolección de moluscos o vegetales, la caza) o las referidas a la producción de bienes (los relacionados con adecuación física y social del cuerpo humano p. ej. procesamiento y cosido de pieles, o bien la manufactura de instrumentos y utensilios) y de seres humanos como integrantes de la sociedad (procesos de reproducción social básica). En todos los casos estas actividades dejaron un registro material abundante y recurrente en los asentamientos.

Las segundas prácticas, las “no habituales” tienen como objetivo reproducir la sociedad reforzando las normas en las que se basan las relaciones organizativas de las primeras y, dada su excepcionalidad, se materializan en ceremonias especiales que acompañan o se acompañan de un fuerte contexto o refuerzo emocional.

En nuestro caso nos interesan esas normas especiales, por su carácter particular, centrado en la reproducción ideológica del grupo. Habitualmente, estas actividades han sido consideradas como muy importantes, pero muchas han caído en el campo de la especulación (ceremonias, rituales,...). Las prácticas funerarias o contextos funerarios forman parte de esta categoría de práctica especial, regulada por unas normas sociales. Estas son de singular importancia, pues en ellas encontramos los sujetos sociales e ideológicos de los grupos. Su estudio es necesario e imprescindible si pretendemos descubrir quiénes fueron y qué actividades sociales realizaron en el ámbito de las prácticas habituales. Debemos entender las prácticas funerarias como un conjunto con capas de información. La primera es cómo se relacionan las prácticas funerarias con las estrategias de producción y reproducción en estas mismas prácticas. Es decir, cómo el hecho de tratar con los cadáveres implicaba un mantenimiento o ruptura de consenso social y de las prácticas habituales. La segunda, más escondida, es cómo el estudio del contexto funerario, incluyendo el esqueleto y los objetos asociados, puede utilizarse para reconocer las actividades llevadas a cabo en el seno de la reproducción social de carácter habitual o diario. Es decir, todo aquel conjunto de actividades desarrolladas y necesarias para la subsistencia del grupo.

Pero para conocer tales estrategias de producción y reproducción en todos sus niveles necesitamos discriminar la afectación de los contextos funerarios. En primer lugar, debemos apuntar las prácticas funerarias que se han conservado en el contexto primario, contextos especialmente valiosos para tal cometido, más que aquellos conjuntos de restos humanos aislados, que nos proporcionarían una menor información relacional. La tafonomía es básica en el estudio de toda la práctica arqueológica y especialmente en contextos donde está implicado el esqueleto humano. Tan solo pueden desarrollarse tales hipótesis explicativas mediante un estudio detallado de su posición espacial y estratigráfica así como de sus alteraciones. El esqueleto debe analizarse mediante una exhaustiva investigación bioantropológica que documente su posición y características en el momento de la práctica funeraria, así como las afectaciones que tuvo durante la vida.

Toda esta información es válida partiendo de la premisa indiscutible de que fueron los agentes vivos de las comunidades aquellos que realizaron las prácticas funerarias en el marco histórico de su sociedad, con normas sociales que regulaban tales actos, en el sentido más restrictivo o más libre.

Con tal de realizar una aproximación etnoarqueológica de las prácticas funerarias, se propone el caso de estudio de las sociedades históricas kawésqar, selk'nam y yámana de Tierra del Fuego (Argentina y

Chile), así como de los respectivos yacimientos con prácticas funerarias de las regiones en las que habitaron estos grupos. El estudio incluye una revisión histórica documental con la que se pretende superar las limitaciones de la etnografía. Una lectura descriptiva y crítica de las prácticas funerarias, así como de la división sexual del trabajo en tales sociedades para determinar cómo esta última puede quedar reflejada en la evidencia funeraria.

Debemos resaltar que se trata de una aproximación tanto etnográfica como arqueológica. Es preciso recordar que, aunque el fenómeno estudiado sea al mismo, existe una distancia temporal y conceptual. Como podremos comprobar, algunas de las categorías empleadas desde la antropología difieren, a priori, de aquellas empleadas por la arqueología, pese a que, como veremos, en algunos casos pueden llegar a relacionarse. Pese a esto, debemos ser conscientes que muchas de las acciones colectivas o individuales alrededor de la muerte de una persona, aquellas que llenan el tiempo ocurrido entre la muerte biológica y la social, son de un carácter tan efímero (danzas, canciones, pinturas corporales) que su detección es difícil o imposible aun cuando existen propuestas, también etnoarqueológicas, para superar estas limitaciones (ver. Salius Gumà, 2014). Aun así, nos interesa conocer estas actividades efímeras que son una expresión fenoménica de la estructura esencial del sistema económico y social. Estas actividades se encuentran en el núcleo social e impregnan todas las actividades sociales responsables de la reproducción social (Fig. 7).

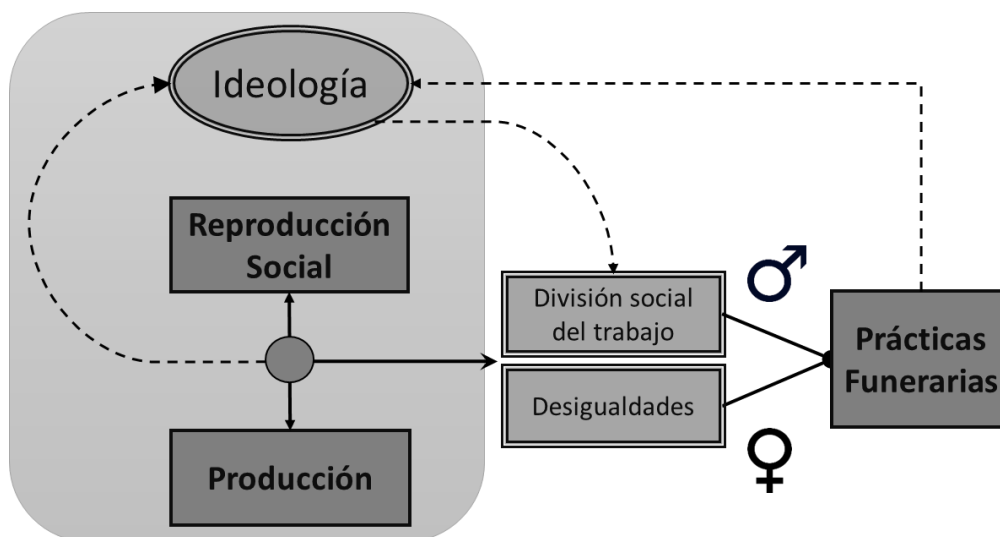


Fig. 7 Esquema general de la reproducción social en las SCR. Las prácticas funerarias forman parte de la reproducción social del grupo reforzando la ideología o cambiándola. Se enfatiza la diferencia entre la Reproducción Social (prácticas ideológicas) y la Producción (p. ej. de objetos o la obtención de comida) pese a que se encuentren estrechamente ligadas.

En el transcurso de la investigación, la síntesis etnográfica nos permitirá documentar relaciones, normas sociales y plantear su materialización y consecuencias. Esta información etnográfica es muy útil para proponer indicadores de las relaciones sociales en los estudios arqueológicos. Se trata de un

conjunto de datos relacionados que pueden ser utilizados a la vez en la arqueología de la región estudiada y, a nivel general, en las SCR de la prehistoria.

Coherentemente con lo ya expuesto, debemos preguntarnos de qué manera es posible llegar a ver las diferencias entre hombres y mujeres en la evidencia funeraria, y cómo el registro, que podemos obtener a partir de ella, refleja las diferencias en las vidas que llevaron. La hipótesis principal, utilizada ampliamente, es que las diferencias materiales y el trabajo invertido reflejan la división sexual del trabajo. Como podremos comprobar, esta relación no siempre es tan sencilla, ya sea a causa de las mismas prácticas funerarias, que sirven como homogeneizador de las diferencias, o bien a causa de la poca preservación de algunos materiales. Mediante el estudio etnográfico es posible ver las diferencias entre los objetos asociados y el trabajo social y personal, en la mayoría de casos siempre en detrimento de las mujeres (Carracedo-Recasens, 2015, 2017). Hipotéticamente, esta práctica tan clara en el registro etnográfico o histórico de la vida social tendría que ser visible arqueológicamente, pero, como podremos comprobar, no se trata de una inferencia simple.

Con tal de proponer hipótesis sobre la división sexual del trabajo (DST) y la discriminación de las mujeres (que frecuentemente va asociada o es el elemento clave de su justificación) y cómo estas se reflejan en el tratamiento en la muerte y las prácticas funerarias, debemos partir de la base que, si se dieron, estas dos características siempre se van a reflejar en el registro arqueológico. Esto es así porque no están sólo en el dominio ideológico (la discriminación no está sólo en la mentalidad de las discriminadas), sino que tienen consecuencias materiales concretas. Esta materialidad se puede concretar mediante los objetos asociados o en las paleopatologías esqueléticas. Las diferencias en objetos es un factor clave en el estudio etnoarqueológico para poder aproximarnos a la división sexual del trabajo. Debemos ser conscientes de que en algunos casos se ha producido una invisibilización de las mujeres. Algunas de las prácticas y actividades desarrolladas no se reflejan en los marcadores de actividad arqueológicos (Hardy, 2010), pese a que, por el registro etnográfico, se conocía que existía una clara discriminación de las mujeres en la vida (Vila-Mitjà y Ruiz, 2001). Los problemas de preservación, entre ellos la misma morfología de las prácticas que muchas veces conduce a la desaparición de la evidencia, trunca el estudio por la frustración de los investigadores frente a un reto tan complicado (Piana, Tessone y Zangrando, 2006). En estos casos hará falta replantearnos cómo acceder a este conocimiento. Uno de los factores claves será la identificación de distintos grupos con distintas adaptaciones económicas (marítimas/terrestres), con dietas marcadas y paleopatologías distintas (Salemme, Santiago, Suby y Guichón, 2007; Suby, Guichón, Salemme y Santiago, 2006). Estos estudios son muy útiles a la hora de proponer hipótesis basadas en la diferencia.

Con tal de realizar esta aproximación, es fundamental tomar un punto de partida teórico feminista. El trabajo en sí mismo lo demanda, pues sin la teoría y aproximaciones metodológicas desarrolladas para descubrir una historia formada no solo por hombres, sino también por mujeres, y más allá por las relaciones de producción y reproducción que establecen, sería imposible desarrollar esta Tesis. No se trata de hacer una historia/arqueología de las parcialidades (historia de los hombres vs. historia de las mujeres), sino una investigación global, una arqueología de las relaciones entre los distintos segmentos de las sociedades. Partimos del hecho que las relaciones humanas han sido determinadas socialmente en cada momento histórico generando disimetrías entre las personas. Estas se han producido incluso en sociedades cazadoras recolectoras, las que se han considerado paradigma de las sociedades igualitarias (Piqué et al., 2008; Sanahuja-Yll, 2002; Vila-Mitjà, 2002).

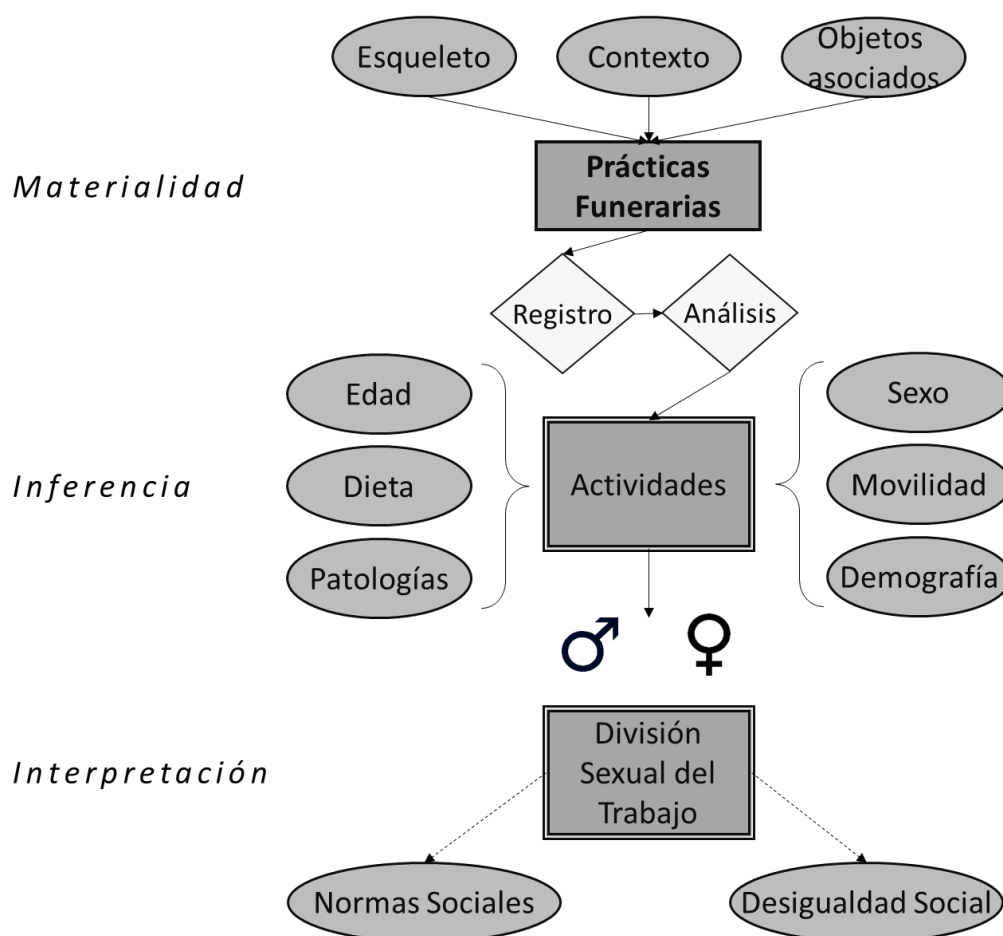


Fig. 8 Esquema metodológico para identificar las diferencias entre hombres y mujeres a partir de las prácticas funerarias.

Los distintos posicionamientos ilustran cómo se puede utilizar una variedad de recursos empíricos y conceptuales para evaluar críticamente no solo las interpretaciones convencionales del pasado, sino también los supuestos profundamente arraigados en nuestro pensamiento (Wylie, 2007). Desde un punto de vista histórico, debemos defender que es posible realizar esa nueva lectura integral de las

SCR mediante la metodología arqueológica. Debemos buscar la manera subsanar el inherente sesgo masculino en la ciencia y la historia (Wylie, 1991) y utilizar, de forma constructiva, las denuncias de los sesgos existentes y las propuestas realizadas por las posiciones teóricas feministas de la ciencia (ver Harding, 1986; Moore, 1996). Todo este proceso pasa por entender cómo se construye el conocimiento social e histórico, el mismo que ha mantenido los sesgos androcéntricos tanto en arqueología como en la antropología etnográfica (McGuire, 1993). Además, debemos tener en cuenta el punto de vista de las clases discriminadas o explotadas, construyendo así un nuevo relato histórico con nuevas aproximaciones al registro (Gassiot, 2002).

3.2 Metodología del análisis

Aquí se expone la metodología utilizada para la recogida de datos y se justifica el porqué de la selección y ordenación de los ámbitos etnográfico y arqueológico.

3.2.1 El registro etnográfico

Es precisa una lectura etnohistórica que agrupe toda la información de las prácticas funerarias, una recopilación necesaria para la posterior comparación etnoarqueológica. En los siguientes apartados se ha querido integrar la información referente a las prácticas funerarias con su marco contextual histórico. Es por eso por lo que se incluye un apartado generalista con tal de enmarcar la investigación. Este contiene un resumen histórico de la región, incluyendo las relaciones entre nativos y foráneos, a la vez que se caracterizan las sociedades. El grueso de la investigación etnográfica se ha dedicado a documentar la división sexual del trabajo, así como las prácticas funerarias documentadas en los distintos relatos escritos y orales.

Esquema de la metodología de estudio de la información etnográfica:

Caracterización de la sociedad etnohistórica

- **General**
 - Etnónimos
 - Localización
- **Historia y relaciones**
 - Encuentros fortuitos
 - El inicio del fin (de las organizaciones sociales originarias)
 - Actualidad
- **Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas**
 - Actividades de las mujeres
 - Actividades de los hombres
 - Aportación de las representaciones gráficas y fotografías al análisis de las actividades
- **Prácticas funerarias según la etnografía**
 - Primera etapa: exploradores
 - Segunda etapa: antropólogos/as y arqueólogos/as
 - Relatos orales
 - La muerte en la actualidad
- **Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas**

El primer punto que se trata es el de los etnónimos, que deben conocerse y tenerse presentes durante toda la investigación. Es necesario conocer los nombres con los que se referían a estos grupos los primeros navegantes y exploradores para poder asociar los distintos relatos a las sociedades. En estas primeras referencias casi siempre utilizaban nombres parecidos pero distintos. El procedimiento de asignación étnica era equívoco y recurrente, es por eso que debe darse especial importancia a los etnónimos y a la ubicación de los distintos relatos.

Era común que los primeros visitantes, desconocedores del idioma nativo, interpretaran una de las palabras escuchadas y la asignaran arbitrariamente como denominador de la gente. Generalmente, esta palabra no tenía relación con su autónimo y significaba otra cosa distinta. La transcripción de la misma era también un problema, ya que cada autor lo escribía de forma distinta.

Debemos tener presente, y así se muestra con los distintos autores, que las fronteras fueron dibujadas de manera aproximada. Está claro que existían diferencias entre las distintas sociedades, distintas en su aprovechamiento de los recursos en ecosistemas diferenciados, pero las delimitaciones eran dinámicas y se modificaban a lo largo de los años. Se trata de comunidades con una alta movilidad y que realizaban múltiples intercambios²⁸. Pese a esto, la realidad de las investigaciones obliga, de alguna forma, a delimitar el área de estudio de estas sociedades en áreas acotadas, aunque sin líneas rígidas.

No se puede obviar la afectación del contacto occidental a las sociedades. Hacerlo sería negar y falsear su heterogeneidad y su pasado. Es por esta razón que se ha incluido un apartado histórico que permite enmarcar los distintos contactos y cambios que se produjeron en las sociedades, dinámicas que se están produciendo aún en la actualidad. Este apartado ha sido dividido en dos grupos por sus características comunes. El primero es el de los encuentros fortuitos, basado en los relatos de navegantes y exploradores. Contactos que afectaron ligeramente el repertorio objetual de las sociedades, pero sin modificar su modo de vida. La segunda parte es lo que se ha denominado el inicio del fin, se trata de encuentros recurrentes y sostenidos en el tiempo dados a través de la instalación de asentamientos occidentales y sedentarios en la región. Estos contactos se caracterizan por dos tipos de afectación. La primera es fruto de la explotación del territorio: instalación de aserraderos y peleterías, que incluyen las loberías, balleneras y estancias ovejeras. Estos asentamientos modificaron drásticamente las comunidades animales de las zonas, en muchos casos obligando a cambiar obligatoriamente el modo de subsistencia de las comunidades. El segundo grupo es el asentamiento de las misiones cristianas, que buscaban transformar, occidentalizar los grupos indígenas cambiando sus costumbres, lenguaje y modo de subsistencia. Estas se establecieron a lo largo de todo el territorio

²⁸ Vila-Mitjà (2000) ha planteado que la imagen de las relaciones entre distintos grupos se puede representar como isolneas de intensidad de intercambios y relaciones, que además no eran siempre simétricas.

transformado directamente la mayor parte de la población. Una transformación directa en el pensamiento y la subsistencia, y una afectación indirecta, aunque letal, con las enfermedades que trajeron. Al final de la revisión histórica se explora el estado actual de la población autorreconocida como integrante de estas sociedades. A la vez, se introduce cómo estas comunidades realizan las prácticas funerarias en la actualidad y si queda algún remanente de las antiguas tradiciones.

A continuación, se realiza una síntesis donde se caracterizan las sociedades de acuerdo con su economía, entendida como el conjunto de bienes y actividades que integran una colectividad de individuos. Estas actividades han de ser consideradas como normativizadas en el seno de las sociedades, una norma que se aplica mediante la división sexual del trabajo en todas ellas. Es por esta razón que se analizan aquellos procesos de trabajo en los que participan tanto hombres como mujeres. Luego, se separan las actividades según los fenotipos sexuales (hombres y mujeres). Es necesaria esta división para comprender en profundidad cómo las tareas se encontraban socialmente divididas en los grupos. Esta división y análisis subsecuente son necesarios para la contrastación con las prácticas funerarias del mismo grupo. Recordemos que la hipótesis que se busca contrastar es que las actividades realizadas en vida, las normas sociales del grupo, quedan reflejadas en las prácticas funerarias. Así pues, la construcción de diagramas ER (entidad-relación) facilitan su comparación y uso a través del sistema normativizado de representación de la información. Asimismo, se incluye al análisis un breve recopilatorio de representaciones gráficas y fotografías de las actividades que ayuda al lector y a la investigación a identificar las distintas actividades y los objetos empleados en las mismas, así como los sesgos producidos en la investigación.

El último apartado de revisión etnográfica es el de las prácticas funerarias. En este se hace una recopilación exhaustiva de las descripciones realizadas sobre las mismas. El relato se encuentra dividido en dos subapartados: en primer lugar, el que hace referencia a los relatos de los exploradores; y en segundo lugar, aquellos relatos más tardíos referentes a antropólogos/as y arqueólogos/as.

Después de la recopilación bibliográfica, se encuentra el apartado de los relatos orales de las comunidades. Estos vienen dados por las entrevistas realizadas a lo largo del último siglo y dan una visión complementaria que ayuda a entender la ideología y el porqué de algunos hechos de las prácticas funerarias.

Finalmente, se realiza una pequeña investigación sobre las prácticas de las últimas décadas, viendo cómo han cambiado en estos últimos tiempos con la asimilación de otros rituales.

Se ha visto necesario incluir la discusión de los resultados etnográficos de cada grupo en los mismos apartados en los que se presentan los datos. Esto se produce porque si se separa la recopilación del análisis del mismo, puede generarse una desconexión temática, tanto a nivel etnográfico como a nivel de cada sociedad. En esta discusión se incluyen distintas referencias pertenecientes a las limitaciones

del medio natural y geográfico en las regiones, las diferencias en las prácticas según la edad, y finalmente cómo la diferenciación sexual del trabajo pudo afectar a las mismas. En este último apartado, vemos la afectación de la DST comparando los objetos usados en vida y los encontrados en la muerte. Además, se estudia cómo la DST afecta el ámbito de las actividades que rodean la muerte de las personas. Se realiza una asociación sexual entre procesos de trabajo y objetos referentes a las prácticas funerarias.

3.2.2. El registro arqueológico

Recordemos que en este trabajo se intenta documentar la división sexual del trabajo y las posibles desigualdades basándonos en el registro funerario, tanto etnográfico como arqueológico. Con tal de poder documentar tales prácticas en el registro arqueológico, se ha llevado a cabo una recogida de información a partir de publicaciones. El análisis de las fuentes bibliográficas ha tenido por objetivo llevar a cabo una necesaria agrupación de datos que actualmente se encuentran dispersos. El área de estudio ha sido dividida en tres a partir de sus características geográficas y ecológicas: la zona de los Canales Occidentales (CO), que se sitúa en la costa Pacífica; la zona del sur de Tierra del Fuego y archipiélago (Canales Australes; CA); y la zona centro y norte de Tierra del Fuego (NTDF). Se ha seguido la clasificación general que distintos autores utilizan en la actualidad para la división de Tierra del Fuego (Suby, Luna, Aranda y Flensburg, 2017) y se ha dotado de una entidad específica la zona de los canales occidentales por sus características topográficas. Cabe señalar que estas tres regiones coinciden más o menos con la distribución de los tres grupos fueguinos mayoritariamente nombrados en la etnografía: Kawésqar, en el caso de los canales occidentales; Yámana, en los canales australes; y Selk'nam, en el centro y norte. En cada caso se realiza un resumen de las investigaciones arqueológicas en la región con tal de contextualizar los datos arqueológicos de las prácticas funerarias. En esta síntesis se pone énfasis en las investigaciones basadas en la excavación, así como en las técnicas concretas referentes a los análisis bioantropológicos como los isotópicos o paleopatológicos. A parte, se dedica un punto concreto a documentar los principales rasgos de la tafonomía y el registro de los materiales en cada área concreta. Estas tienen unas dinámicas específicas que afectan de manera diferenciada a la conservación de las prácticas funerarias.

Con tal de organizar la información, se ha realizado una agrupación basada en categorías preestablecidas que se verán a continuación, pero que, de forma general, se encuentran agrupadas alrededor del yacimiento y del esqueleto. Dentro de las categorías encontramos distintas variables que permiten caracterizar tanto el yacimiento como el contexto funerario. Pese a la voluntad por recopilar toda la información disponible, veremos que todas las fuentes no son iguales y que es casi imposible reunir la misma información para todos los sitios e individuos en los que afectan factores

como la excavación o la conservación. Pese a las dificultades, si agrupamos la información de manera consciente, podremos sintetizar, entender y extraer nuevas conclusiones del registro arqueológico. En este apartado definiremos las principales variables utilizadas para la recogida de información que, en posterioridad, nos permitirán analizar y comparar el registro. A grandes rasgos, podemos clasificar las variables utilizadas en tres grandes categorías: los yacimientos, los individuos y los objetos asociados (Duboscq, 2017).

Yacimientos

De una forma general, entenderíamos un yacimiento como un lugar delimitado en el espacio donde nos encontramos con restos materiales de las sociedades del pasado. En el caso de las prácticas funerarias, se considera un yacimiento todo lugar delimitado en el espacio donde hallamos restos humanos biológicos, asociados o no con otros materiales. Con tal de documentar los yacimientos es básica una breve descripción (Situación: cueva, conchal, playa, bosque; Características principales: p. ej. presencia de pinturas) y su ubicación geográfica (longitud y latitud). Es conocido que la ubicación topográfica del depósito final de los restos ha sido una variable muy importante a considerar, se trata de lugares escogidos en función de sus características morfológicas para la depositación del cadáver, siempre considerando la movilidad de los grupos. Con todo, los restos humanos no siempre han sido colocados expresamente en un lugar, en otras ocasiones su ubicación es fruto del abandono del cuerpo. En todo caso, su ubicación actual también es considerada como un factor importante a considerar y un yacimiento como tal.

Si con lo expuesto podemos hablar de que se delimita el lugar de las prácticas, también se debe hacer referencia a la otra gran categoría de análisis, el tiempo. Siempre que haya datos disponibles, los yacimientos deberán estar vinculados con las dataciones absolutas o relativas con tal de dotarlos de una perspectiva temporal; no sin olvidar quién y cuándo realizaron los estudios del yacimiento y sus materiales, una información que nos sirve para enmarcar históricamente el conocimiento producido.

Individuos

En toda la investigación que realizaremos el elemento principal de análisis serán los individuos relacionados con una variable principal, el sexo. La edad, también tomada en consideración, estará suscrita al sexo. Estas variables son fundamentales si queremos documentar la existencia de diferencias y posibles disimetrías en el seno de las distintas sociedades, ya que las jerarquías se organizan, habitualmente, en función del sexo y la edad.

Los individuos siempre se encuentran depositados en un lugar, pero en muchas ocasiones se ha utilizado el concepto de sepultura (Leclerc, 1990). Pese a su amplia difusión, hablar de sepultura

implica la existencia de unas prácticas funerarias y una estructura creada para las mismas, un lugar definitivo para el cuerpo. Empezar a hablar de sepulturas es arriesgado y, en todo caso, es un término que puede ser utilizado en las fases de interpretación del yacimiento. Dadas las características de las prácticas funerarias en sociedades cazadoras-recolectoras, es más apropiado utilizar una categoría más general para la primera definición del estudio: depósito del cuerpo. Dentro de esta categoría marco podemos encontrar prácticas que implican una inversión de trabajo: inhumaciones (entierros con fosas y/o coberturas de tierra) y depositaciones (que pueden incluir una cobertura con elementos vegetales), o por el contrario prácticas sin ninguna o poca inversión de trabajo como es el abandono. En estos tres casos hay otras dos variables que pueden afectar su estado. La primera es que el esqueleto haya sido total o parcialmente quemado (cremación), y después si su posición está en un contexto primario o secundario. A la vez, debe considerarse si se trata de un entierro colectivo o individual, una variable importante para saber si se trata de un lugar de reutilización en el espacio (con la misma funcionalidad o con diferentes funcionalidades alternativas) y el tiempo o, por el contrario, un hecho puntual.

Los campos específicos que se registran en cuanto al depósito son:

- Depósitos del Cuerpo:
 - o ENT-Entierro
 - o DEP-Depositación
 - o SUP-Hallazgo de los huesos en superficie
- Cremación
- ENT-COL Entierro Colectivo
- Entierro: Primario/Secundario

Por otra parte, como se ha comentado, el depósito funerario puede tener una cobertura que serviría para que el cadáver no quedase expuesto a la intemperie y a los ataques de los carroñeros. Estas coberturas se encuentran adaptadas a los recursos disponibles en las inmediaciones del lugar, en la mayoría de los casos, aunque hay distintas inversiones de trabajo en esta parte de las prácticas funerarias. Los tipos de cobertura que se registran son:

- Choza Lálat (cubierta vegetal en forma de cabaña)
- Ramas
- Hojas
- Corteza
- Conchas (se encuentra en un conchal)
- Piedras
- Tierra
- Cuero

- Laja de piedra
- Turba
- Grava

El esqueleto

El esqueleto es la base de la identificación del individuo. En su morfología y características residen todas las variables que se exponen a continuación. Antes de hacer referencia a otras variables como el sexo o la edad, debemos hacer referencia a la conservación y la posición.

La afectación tafonómica que se produce en el esqueleto afecta de tal manera que determina qué tipo de análisis e información se puede conseguir a partir del esqueleto. Así, en primer lugar, se registra el grado de conservación:

- Conservación:
 - (1) Excelente/momia
 - (2) Buena
 - (3) Erosión (raíces, agua, faltan piezas, quemado)
 - (4) Hueso identificable pero tan erosionado que no se ven las características morfológicas de las corticales ni marcas/corrosión.
 - (ND) No determinado

La posición del esqueleto ha sido interpretada como una variable básica para reconocer cambios o diferencias en las prácticas funerarias. Las diferencias han sido interpretadas como cambios “culturales” entre distintos grupos humanos y también como transformaciones en el seno de las sociedades a través del tiempo. Está claro que puede ser una variable que nos muestre recurrencias y que su posición tuviese un significado en la sociedad del momento, pero como vemos a través de los relatos etnográficos los datos pueden llegar a ser contradictorios (p. ej. caso yámana, Maele, 2000; Spencer, 1931:62). Pese a que se registre, no otorgamos un valor relevante a esta categoría. La única posibilidad en la que sería de utilidad para documentar diferencias sociales sería si encontrásemos recurrencias relativas con otras categorías como el sexo o la edad.

- Posición Esqueleto:
 - RM: Removida (Desarticulado)
 - FL: Flexionada (cult. Chile. Flectada)
 - FLD: sobre el Lado Derecho
 - FLIZ: sobre el Lado Izquierdo
 - FLSP: y posición Supina
 - FLAC: en Cucullas
 - SFL: Semi-Flexionada
 - DS/DD: Decúbito Supino o Dorsal (Mirando hacia arriba extendido)

- DSE: Decúbito Supino Extendido
- DP: Decúbito Prono (Mirando hacia abajo extendido)
- DLI: Decúbito Lateral Izquierdo
- DLD: Decúbito Lateral Derecho

Estrechamente relacionadas con la posición, encontramos las prácticas de amortajamiento del cuerpo. Son relevantes porque solo mediante el tratamiento y manipulación del cadáver pueden lograrse algunas de las posiciones nombradas, lo que implica un uso casi seguro de recursos vegetales o animales que pueden, o no, haberse conservado:

- Tipo de amortajamiento:
 - Cuero
 - Correas de cuero
 - Fibras vegetales
 - Madera con ocre (de los postes que forman parte del amortajamiento)

El sexo

Nos referimos al sexo biológico que puede ser determinado mediante un análisis morfológico en los individuos adultos que tienen unas diferencias claras (Buikstra y Ubelaker, 1994) o un análisis de ADN en el caso de los infantiles, imposibles de determinar mediante los análisis habituales (Prieto et al., 2020). En este caso se ha dividido en tres categorías: M (Masculino), F (Femenino) y ND (No Determinado).

La edad

Al revisar las múltiples fuentes de información, se ha podido comprobar que la variable “edad” se ve representada de distinta manera. En unas ocasiones es utilizada la edad biológica exacta y en otras una aproximación basándose en categorías preformadas de las que desconocemos su edad biológica real; estas varían entre publicaciones. En otros casos se utilizan unos siete grupos de rangos de edad biológica. Con tal de ver cómo distintos autores han tratado esta clasificación, para contrastar diferencias metodológicas se han revisado estudios arqueológicos y bioantropológicos del Cono Sur, así como trabajos de Henry Duday (Duday, Depierre y Janin, 2000; Pérez-Pérez, 1995, 1996b; Varela, Cocilovo y Guichón, 1994). Con tal de unificar los datos, se ha decidido utilizar los rangos de edad biológica publicados en White y Folkens (2005), una de las síntesis más recientes. Esta clasificación solo atañe a la muestra basándose en la clasificación biológica. Cabe destacar, no obstante, que la gestión de la edad, desde el punto de vista social, fue diferente según la etnografía. Si tenemos en cuenta la clasificación social de la edad en la muestra estudiada (Kawésqar, Yámana, Selk’nam), la edad adulta ocurriría a partir de los 12 años, aproximadamente. El paso se producía cuando se

realizaban las ceremonias sociales de entrada en la edad adulta, donde, a la vez, se producía una división social sexual formal de las actividades. Sin embargo, para el registro de datos hemos utilizado la edad biológica:

Edad Biológica

- (0) No determinada
- (1) Feto (antes del nacimiento)
- (2) Infantil I (0-3 años)
- (3) Infantil II (3-12 años)
- (4) Juvenil (12-20 años)
- (5) Adulto Joven (20-35 años)
- (6) Adulto Pleno (35-50 años)
- (7) Adulto Senil (+50 años)

La división del trabajo y el acceso a la alimentación

En primer lugar, debe considerarse el estudio de las paleopatologías de los individuos. En este caso se trata de un estudio fundamental, no siempre realizado, que permite vincular hombres y mujeres con las actividades (mediante los marcadores de actividad) y las enfermedades o déficits alimentarios desarrolladas durante la vida. Estos pueden ser factores discriminantes en cuanto a las diferencias en la salud y la división sexual del trabajo.

Los estudios paleopatológicos que hagan referencia a la división social del trabajo deberán, siempre que sea posible, vincularse con otras variables que permitan su comparación y contrastación. Es decir, deberá verse si los objetos asociados corresponden a las actividades vistas en los marcadores de actividad. Por otra parte, estos estudios también permiten ver otro tipo de indicadores, los que muestran los accidentes o violencia recibida por los individuos.

Los accidentes eran habituales en comunidades cazadoras-recolectoras-pescadoras móviles, expuestas a la rigurosidad del medio natural. Pero también sufrían, tanto hombres como mujeres, violencia directa que dejó fracturas *antemortem* (antes de la muerte, recuperadas) o *perimortem* (alrededor de la muerte, pudiendo ser su causa), pudiendo ser ambas fruto de accidentes o violencia directa, aunque con características distintas. El caso de la violencia directa es relevante, pues pueden estudiarse recurrencias en el tipo de fracturas y, en muchas ocasiones, detectarse patrones de discriminación o incluso diferencias jerárquicas.

Por otra parte, debemos considerar el acceso a la alimentación como un factor decisivo a la hora de materializar las diferencias entre sujetos de un mismo grupo. Los isótopos de carbono 12 (^{12}C), carbono 13 (^{13}C), nitrógeno 14 (^{14}N) y nitrógeno 15 (^{15}N) funcionan como marcadores biológicos para rastrear el consumo de alimentos, ya que no decaen en el tiempo (son estables, no-radioactivos), no como elementos radioactivos como el ^{14}C (Pollard, Batt, Stern y Young, 2007). Los valores se expresan

en unidades (δ) y en partes por mil (‰). Cuando nos encontremos valores de $\delta^{13}\text{C}$ siempre se mostrarán como números negativos, ya que representan menos ^{13}C que en la referencia estándar. En el caso de los humanos este isótopo se extrae habitualmente del colágeno de los huesos, por lo que nos encontraremos la abreviación Col en bastantes ocasiones. En el caso del $\delta^{15}\text{N}$ los valores siempre serán positivos, ya que la mayoría de recursos están por encima del valor estándar (Ambrose, 1992). En el caso de que los humanos consumieran plantas C3 o animales que las consuman, los valores de colágeno ^{13}C serán muy bajos -20% aprox., y en el caso de consumo de animales marinos en zonas frías unos valores de $-15.6\% \pm 1.6$. En este caso, los valores ^{13}C permiten diferenciar la variación entre la proporción de consumo de proteínas marinas y terrestres. Por otra parte, el ^{15}N hace referencia al consumo de recursos marinos (altos en la cadena trófica), fortaleciendo los valores del N en $15 \pm 2.0\%$ (Ambrose, 1992; Guichón, Borrero, Prieto, Cárdenas y Tykot, 2001).

Objetos asociados

Una de las variables más estudiadas para documentar la división sexual del trabajo ha sido el estudio del “ajuar” u objetos asociados a los individuos. Este procedimiento siempre ha tenido dos grandes problemas. El primero es que se debe hacer la asunción de que los objetos encontrados fueron utilizados para distintas actividades y no fueron producidos para la práctica funeraria. El segundo es la presunción de que los objetos pertenecieron a la persona junto con la que han sido encontrados o, al menos, unos objetos similares fueron utilizados por la misma. Una de las críticas más extendidas a las posiciones procesuales es que no podemos estar seguros de que los roles de género, estrictamente definidos en los entierros, reflejen la realidad cotidiana o viceversa (Larsson, 2015). El primer caso es relativamente fácil de solucionar, en la mayoría de casos, con un análisis funcional que permite descubrir si los objetos fueron utilizados para realizar actividades o bien fueron producciones específicas y se amortizaron inmediatamente (Nadal, Morador, Caravatti, Rihuete y Olives, 2002; Vila-Mitjà, 1984). Bien pueden ser objetos demasiado pequeños o demasiado frágiles para ser utilizados en las actividades; una simple comparación con los contextos de habitación permite ver si alguna de estas posibilidades es relevante. El segundo caso requiere de una recurrencia entre sexos para descubrir si los objetos utilizados para realizar ciertas actividades tienen una asociación clara o bien están repartidos indiscriminadamente. El problema de asociación también puede seguir otro camino en las muestras más pequeñas, y este es la posición de los objetos en la depositación junto al cadáver. Un análisis micro-espacial justificado puede permitir ver si los objetos se encuentran en lugares relacionados con el uso de los mismos o bien repartidos sin ninguna significación. De esta manera puede llegar a distinguirse si se trata de posibles objetos usados, parafernalias, ofrendas funerarias o residuos de las mismas prácticas (restos de una comida).

En todo caso, si se logra realizar una asociación clara entre objetos usados y un sexo concreto, no tiene por qué ser suficiente para realizar una extrapolación a la DST, el acceso a los recursos o la calidad de vida. Este estudio deberá compararse con otras variables como son los estudios paleopatológicos de los marcadores de actividades. Hay que insistir en los estudios sobre la determinación del sexo, las actividades que realizó en vida y otros datos relevantes como los déficits alimentarios, enfermedades o signos de violencia.

Debemos resaltar que, en todos los casos, los objetos han estado prescritos socialmente, son permitidos o negados de forma individual o colectiva. La asociación, sea cual sea su causa, está generando una práctica funeraria (social) que permite el mantenimiento de las mismas prácticas mediante la repetición, y a veces provoca el cambio con unas prácticas subversivas. Anteriormente a los objetos hemos puesto otro tipo de materiales, propios de las prácticas funerarias pero asociados a otros momentos del proceso mortuario. Entre estos hay elementos del yacimiento (cobertura) o de la manipulación del esqueleto (correas de cuero).

Objetos tipo:

- Ocre
- Bolas de arcilla
- Conchas asociadas (de consumo alimentario u ornamental)
- Pescado (restos oseos en conexión o sin conexión no trabajados)
- Plumas
- Huesos no determinados (no formateados o sin función específica)
- Huesos de guanaco (no manufacturados, ni formateados ni con utilización como utensilio)
- Collar (elementos con formateado para ser ensamblados en una ristra)
- Cesta
- Arpón (generalmente sólo la punta que tiene un formateado para ser enmangada — destacable o no— en un ástil de madera grande)
- Cuña
- Instrumental lítico de marisqueo
- Lascas líticas (sin análisis funcional o sin uso)
- Industria ósea (de función variable o indeterminada)
- Punzón ave
- Mandíbula delfín (peine)
- Raedera (lasca o masa de origen retocada)
- Bifaz (masa o lasca gruesa formateada a través de un retoque bifacial) puede ser una pre-forma de cuchillo o punta de daga o proyectil)
- Punta lítica (formateada bifacialmente con elemento formal para ensamblado)

- Raspador de cristal
- Lasca de cristal (sin uso especial o identificado)

El análisis de los datos

Estos datos serán utilizados para realizar un análisis cualitativo donde se buscarán las correlaciones, recurrencias y las diferencias entre las distintas variables. En primer lugar, se analizará cómo ha afectado la tafonomía a las distintas variables que agrupan las prácticas funerarias. Luego, se investigará el desarrollo temporal de las prácticas, cómo son, cuándo aparecen y cómo cambian. A continuación, se estudiará la variabilidad referente a las tipologías y la localización de las prácticas, y a la vez, se analizará si existe alguna relación en cuanto a la posición de los individuos. Después, el análisis se centrará en cómo acceder a la división sexual del trabajo mediante las prácticas funerarias, en este caso se consideran todas las variables posibles con un énfasis especial en los objetos asociados, las paleopatologías y los análisis isotópicos.

4. Les SCRP del sur del Cono Sur de Sudamérica

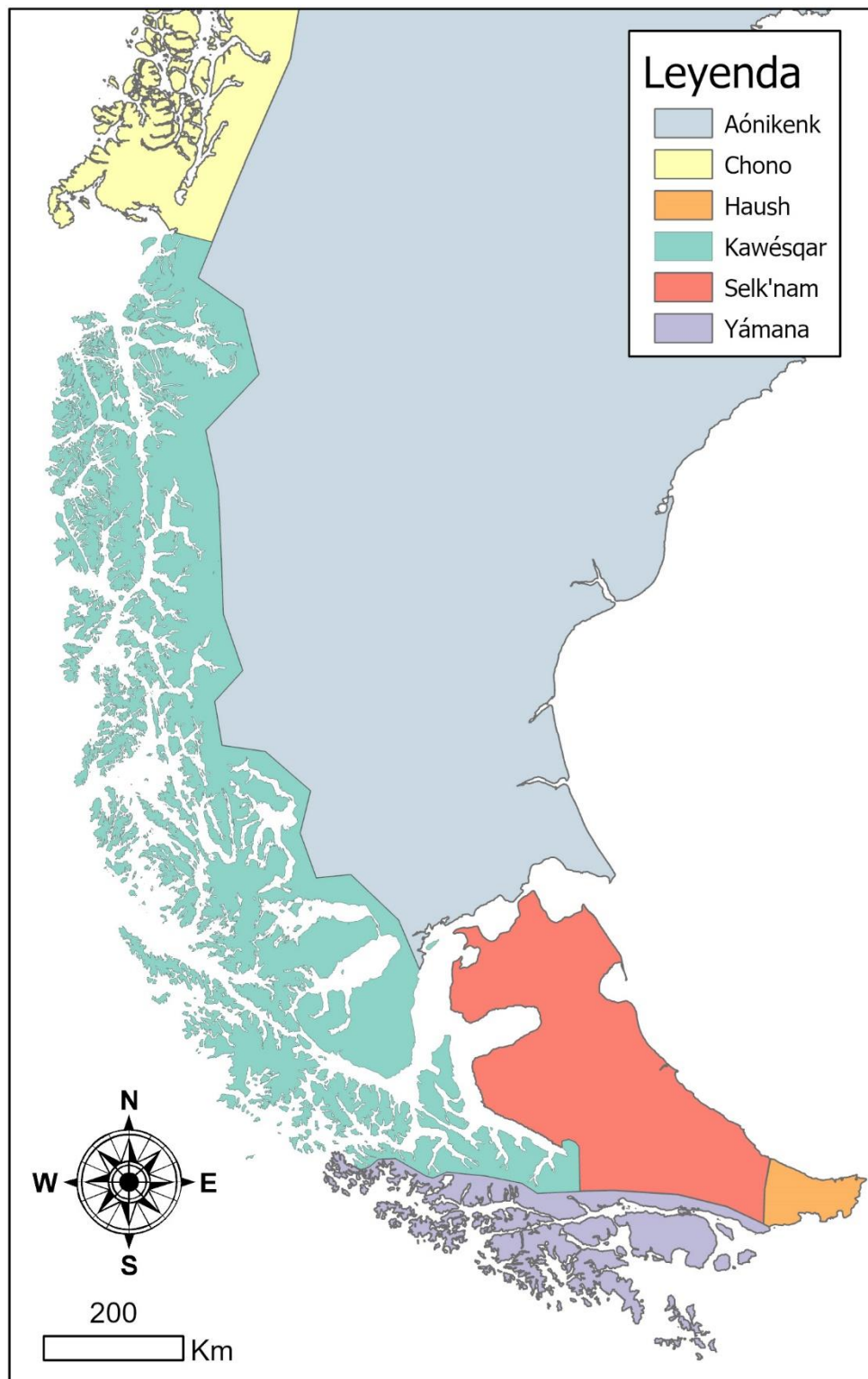


Fig. 9 Reconstrucción de las áreas de distribución de las sociedades del sur del Cono Sur de América

En la figura (Fig. 9) podemos ver una reconstrucción de las sociedades etnohistóricas que habitaron la zona sur del Cono Sur de América. Como ya hemos comentado, el análisis se va a centrar en las tres sociedades cazadoras recolectoras que habitaron la parte más austral del continente. En la zona oeste, en los canales del Pacífico, nos encontramos con las comunidades kawésqar; en la zona austral de Tierra del Fuego y los canales australes nos encontramos con la sociedad yámana o yagán. Ambas comunidades tuvieron un modo de vida nómada canoero basando su explotación de recursos en los biotopos marinos y siendo conocidas habitualmente como “fueguinos”. La última sociedad que utilizamos para el estudio corresponde a la selk’nam, una sociedad nómada pedestre que vivió en la zona centro y norte de Tierra del Fuego y que centró su explotación de recursos en los animales y vegetales terrestres. La sociedad haush, o grupos haush, no han sido incluidos a causa de la poca información etnográfica que tenemos, inexistente en cuanto a las prácticas funerarias. Pese a esto, los yacimientos que cuentan con contextos funerarios en esa misma zona han sido incluidos en el estudio.

El periodo de estudio etnohistórico de las tres sociedades abarca desde los primeros contactos, es decir, desde la llegada de Fernando de Magallanes al Estrecho en 1520, hasta la actualidad.

Durante décadas se realizaron mapas etnográficos con áreas acotadas, pero debemos apuntar que los grupos indígenas no se encontraban en todos los lugares al mismo tiempo y no existían unas fronteras cerradas (Vila-Mitjà, 2000). Es cierto que en este trabajo se presenta la división de las sociedades basándose en un mapa con límites, pero consideremos esto una licencia aproximada a la realidad para orientar al lector.

Uno de los problemas subyacentes es que aunque se hayan hecho múltiples mapas etnográficos estos se han traspasado acríticamente al registro arqueológico. Haciendo esto se falsea el pasado, se obliga al registro arqueológico a adaptarse a las “culturas” etnohistóricas. Lo habitual ha sido establecer diferencias entre las comunidades basándose en listados de objetos. Defendemos que hacen falta estudios espaciales que nos permitan caracterizar los grupos pre-etnográficos más allá de objetos distintivos (muchos de ellos etnográficos) que han sido utilizados para delimitar las sociedades.

Si tenemos que definir el área del archipiélago de Tierra del Fuego nos encontramos con una zona que había sido calificada como marginal durante siglos, conformada por grupos indígenas cazadores recolectores con un desarrollo económico y social distinto que ya habían adoptado la agricultura y la ganadería. Debemos apuntar que se trata de una zona marginal desde una visión occidental y a causa la ubicación geográfica; si la sociedad occidental hubiese surgido en la Antártida, el archipiélago y la isla de Tierra del Fuego podrían haber sido consideradas una zona central en el mundo.

Tierra del Fuego debe su nombre a causa de la visita de Magallanes el 1 de noviembre de 1520, que en ver distintas fogatas a lo largo del canal, que estaban prendidas de día y de noche, la bautizaron

como tal. Hoy, en su conjunto, es conocida como archipiélago Fueguino, el cual lo conforman todas las islas que se encuentran al este y sur del Estrecho de Magallanes. El conjunto de islas está ubicado entre los paralelos 52° 28' y 56° de latitud sur y los meridianos 63° 44' y 74° 45' de longitud oeste. Entre las principales islas que conforman el archipiélago nos encontramos con Isla Grande, Hoste, Santa Inés, Navarino, Dawson, Aracena, Clarence y la isla de los Estados.

El clima, la vegetación y orografía son distintas en las diferentes regiones del archipiélago. En el sur y el oeste nos encontramos con un laberinto de islas e islotes de dimensiones variables, que discurren entre innumerables canales y montañas que mantienen la nieve durante todo el invierno y gran parte del año. Las faldas caen bruscamente al mar y las playas, por ende, son muy estrechas. En la parte sur y alrededor del Canal Beagle nos encontramos con tupidas selvas que desde una altura de 300-400 metros bajan hasta el mar. La zona boscosa va reduciéndose hacia occidente hasta desaparecer por completo a la península de Brecknock, las islas Steward, Basked y las costas bañadas por el Pacífico.

En el caso de la isla Grande de Tierra del Fuego, en su zona oriental y norte, está ocupada por grandes llanuras onduladas. Su forma es idéntica a la meseta patagónica que se extiende desde el otro lado del Estrecho. Es y era una zona con abundantes animales herbívoros como el guanaco (*Lama guanicoe*), o el cururo (*Ctenomys magellanicus*), muy importantes en la dieta y producción de objetos entre los indígenas selk'nam.

Si pensamos en la zona de los canales occidentales encontramos el final de la cordillera andina, que a partir del paralelo 41 se rompe en un innumerable número de fiordos, canales, islas y glaciares. El clima es nuboso y con lluvias abundantes. Los bosques son densos, húmedos e impenetrables desde la línea de costa hasta los 400 m s.n.m donde desaparecen dejando paso a rocas, líquenes y musgo. La roca es granítica en su mayoría, pero nos encontramos algunas excepciones de islas conformadas por rocas calizas y mármol blanco en Diego Almagro e isla Madre de Dios.

Principales fuentes de información

En todas las sociedades nos vamos a encontrar con fuentes de información similares, estas son fruto de contactos occidentales que pueden agruparse en un orden cronológico. Primero siempre hay las descripciones de navegantes, exploradores, que nos dan valiosas notas sobre las sociedades, aunque muchas veces distorsionadas por el sesgo cultural. Su calidad se encuentra estrechamente relacionada con los intereses del capitán o parte de la tripulación que tenía intereses científico-culturales. Todas las descripciones eran anotadas en el diario de la exploración o derrotero, además se realizaban fantásticos mapas y dibujos de las regiones y sus gentes. Toda esta información, a la que se le suma una importante cantidad de objetos, fue guardada a buen recaudo en las instituciones de los distintos países de origen, puesto que constituía una información valiosísima en el pensamiento ilustrado;

además, era una herramienta con la que poder ganar nuevos territorios y competir en plenas facultades con otras potencias económicas de la época.

A continuación de los navegantes, y siguiendo los intereses de distintos países, nos encontramos las misiones llevadas a cabo por variadas órdenes religiosas cristianas. Estas dejaron registros muy abundantes de los quehaceres del día a día y, sobre todo, de los cambios que experimentaron estas comunidades; una transformación que los llevó hacia la integración en las nuevas actividades llegadas desde occidente o bien hacia la muerte. Las revistas que estas órdenes publicaron fueron una fuente información continua y poco explorada en algunos casos. A la par con las misiones nos encontramos misioneros que por su formación, dedicación y preocupación por las comunidades resultaron ser una fuente única de información. Este es el caso de personajes como Thomas Bridges (1842-1898), su hijo Lucas Bridges, o el sacerdote y antropólogo Martín Gusinde (1886-1969).

En los últimos tiempos, una vez la mayor parte de las misiones se encontraban a punto de su disolución o bien ya terminadas, empezaron a llegar los antropólogos, arqueólogos y arqueólogas. En este caso sus descripciones y apuntes fueron muy detallados, pero de poco servía porque en la mayoría de las sociedades se habían abandonado muchas de las tradiciones y el modo de vida cazador-recolector. Pese a esto, sus contribuciones forman un conjunto de relatos y estudios muy valiosos para entender el final de estas sociedades tal y como habían vivido hasta la llegada del modo de vida occidental.

4.1 Las fuentes etnográficas

4.1.1 Kawésqar

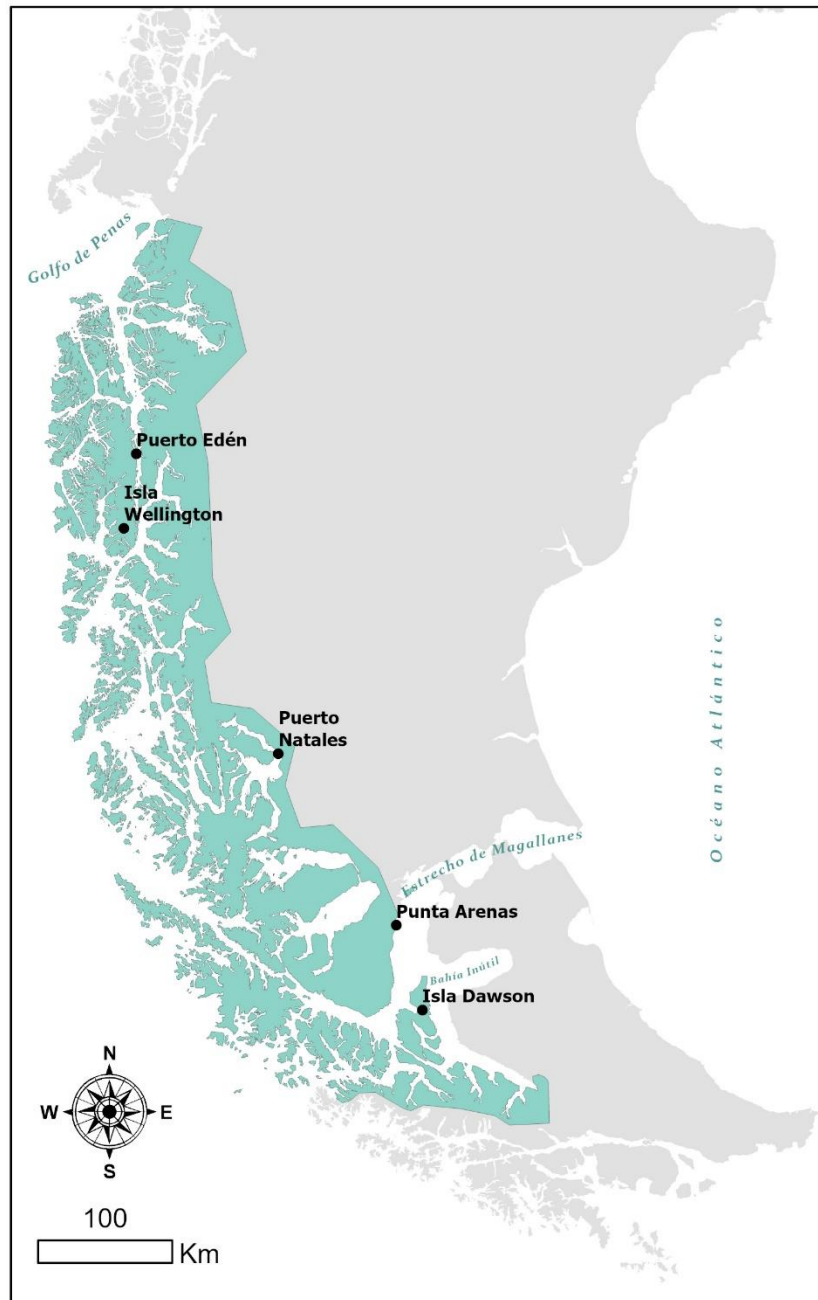


Fig. 10 Mapa étnico de las zonas de circulación Kawésqar. Pese al grafismo no se trata de fronteras cerradas y existía circulación por los canales adyacentes.

El grupo kawésqar es una población canoera situada en el archipiélago sudoccidental del actual Chile. Este grupo ocupaba un territorio muy extenso (Fig. 10). Las primeras evidencias de ocupación costera de la región las encontramos hace 6.500 años A.P. (Legoupil y Fontugne, 1997) y perdura hasta mediados del s. XX. Durante este periodo estos grupos sufrieron cambios, muchos de ellos aún desconocidos, pero principalmente desarrollaron unas estrategias de subsistencia basada en la pesca, la recolección y la caza.

Exónimos y etnónimos

Como grupo étnico se les dieron nombres no consensuados que tuvieron distinta popularidad como el de pecherais, por parte de Bougainville (cf. Bougainville, 1772, I: 276) y alikhoolip de Fitz-Roy (1839). Este último fue el que derivó en diversas grafías (Halakwulp, Alakaluf, Alacalouf, Alaculuf, Alaculoof, Alucäluf, Alukoelúf, Alooculoof, Álookooloop, Álukulup, Álokolup, Alikhoolip, Alikuluf, Alikaluf, Alikoolif (Bird in Steward 1946:55); para un listado extenso con referencias ver Cooper (1917). En español, la palabra dada por Fitz-Roy *alikhoolip* fue transcrita como alacalufe. Este se convirtió en el vocablo más utilizado hasta hace relativamente poco (Aguilera, 2017). Se trata de un exónimo erróneo, ya que fue resultado de la transcripción de Fitz-Roy que escuchó “halí ku halíp”, que quiere decir “abajo, aquí abajo”, lo que gritaba la gente desde sus canoas. En el caso de kawésqar la raíz de tal palabra parece de derivar de la composición de káwes *piel* + kar *hueso* (Barceló, Del Castillo, Mameli, Moreno y Saez, 2011).

La actual comunidad de Puerto Edén, descendiente de las poblaciones canoeras, se muestra conforme con la denominación “kawésqar”. Denominación que anteriormente podía encontrarse escrita como qawashqar y en algunos documentos oficiales aún se encuentra como kawashkar. Este nombre es actualmente definido como: 1. Persona, ser humano y 2. Grupo étnico; miembro del grupo étnico kawésqar (Aguilera, 2017). En esta tesis el término “kawésqar” será utilizado cuando su adscripción sea reconocible, siempre en épocas históricas, equiparando aquellos términos que les hacían referencia. En el caso de encontrarse en la zona, pero desconocer su adscripción exacta, será utilizado el concepto de “canoeros occidentales”, siendo igualmente utilizado en las referencias arqueológicas. Además del nombre general de la comunidad, estudios recientes han demostrado que existía una división según la región en la que se residía (Aguilera, 2017). De manera general, los kawésqar dividían el territorio en el *jáutok* (canales interiores) y *málte* (lugares cercanos al Océano Pacífico) (Aguilera y Tonko, 2011:15).

Fig. 11 Distribución de los antiguos territorios. En la zona norte, desde el Golfo de Penas hasta el Canal Adalberto, se encontraban los sáelam. Desde el Canal Adalberto hasta la Isla Jorge Montt y Estrecho Nelson los kčewíte (nombre no reconocido por la gente de Puerto Edén, seguramente era el nombre que les daban los sáelam). En la zona de Última Esperanza se encontraban los kelælkčes. Y, por último, los tawókser (tóu “otro” + aksér “desde”, “los provenientes de otro lugar”) habitaban en la zona del Mar de Skyring, seno Otway y ambos márgenes del estrecho de Magallanes. (Aguilera y Tonko, 2011).



Localización

El grupo kawésqar habitó de los 53° S, cerca de la península de Brecknock, donde conectaban con los grupos yámana, hasta los 47° S, en el golfo de Penas, donde limitaban con la población chono (Fig. 10). Su única inclusión en TDF fue en Bahía Inútil situada en la costa suroeste de la isla, en los 53°S 69° O. En el oeste limitaban con toda la costa del continente sin abandonar nunca los canales. Cabe apuntar que no se trata de fronteras cerradas, los movimientos de población eran bastante fluidos (Estévez y Vila-Mitjà, 1995b). En distintos períodos podemos ver grandes movimientos y transferencias culturales, como la bajada hacia el sur de la población chono a finales del s. XVII (Aguilera, 2019).

Se encontraban en una región donde la pluviosidad siempre ha sido muy alta, llegando a los 227 días de precipitaciones superiores a un milímetro en lugares como Puerto Edén (Emperaire, 1963). El resultado es un paisaje que se encuentra poblado por unos bosques de vegetación muy densa, casi impenetrable, o bien turbales con lagunas que hacen muy difícil su tránsito a pie (Fig. 12).



Fig. 12 Vista actual de la Zona de Puerto Edén. Fuera de la línea de costa el suelo está formado por humedales donde la construcción de viviendas era inviable. En las partes altas se puede apreciar la nieve, presente incluso en verano.

Esta composición requería, y aún hoy en día implica, que los desplazamientos deban hacerse en un transporte marítimo. En el pasado utilizaron la canoa de corteza, la monóxila o la de tablas, de otra

forma les hubiera sido imposible trasladarse y sobrevivir en tales condiciones (ídem). A este laberinto de archipiélagos debe sumarse otro inconveniente, y es que las costas acostumbran a ser muy escarpadas y solo algunos lugares ofrecen un buen refugio con playas resguardadas del viento; esto hacía que los lugares de ocupación fuesen conocidos y reocupados aún y encontrarse en una región tan extensa.

Historia y relaciones

Encuentros fortuitos

Los primeros contactos entre navegantes europeos y los grupos canoeros occidentales sucedieron seis años después de la expedición de Magallanes. Estos encuentros dejaron un corpus de información muy interesante. Toda la vida a bordo se anotaba en los diarios personales de la tripulación, en el derrotero y posteriormente en las publicaciones realizadas en los países de origen. Todos estos relatos son valiosos dada su antigüedad, pero la información que proporcionan no es demasiado relevante ni completa en muchos de los casos. Casi todos los registros de la primera época corresponden a encuentros fortuitos, no intencionados y muy puntuales. Todos estos encuentros fueron detalladamente compilados por Dr. John M. Cooper (1917) en *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory*, donde, asimismo, hace una crítica a que no existía un estudio detallado sobre el lenguaje y costumbres de la población kawésqar. Con posterioridad, este registro será ampliado y detallado por Mateo Martinić (1989b). Debemos apuntar que aún, hoy en día, se está terminando el diccionario completo de la lengua kawésqar a manos de los investigadores Óscar Aguilera y José Tonko.

Las primeras menciones a la gente kawésqar (en aquel momento llamados Alacaluf) las encontramos en la narrativa de Juan Ladrillero y Francisco Cortés Hojea, correspondiente a la expedición de 1557-1558. Unas descripciones que se producen casi cien años antes que las de sus vecinos yámana. A esta le siguieron tantas como: la expedición de Francis Drake 1578 y 1580, Olivier van Noort 1599-1600, Joris van Spilbergen 1615, John Byron 1740-1741, Duclos Guyot y Louis Antoine de Bougainville 1766-1767, Antonio de Córdova 1785-1786. Con más importancia, a causa de su más esmerada documentación, son los textos que nos dejaron el paso de Robert Fitz-Roy (1831-36), Richard William Copping (1878-82) y la expedición de Carl Skottsberg, ya en 1907-1909.

Durante los primeros años de contacto no hubo una disminución de la población kawésqar, aunque nos sea imposible decir con certeza el número de pobladores. Lo que podemos afirmar es que su modo de vida solo se vio afectado por la introducción de nuevos objetos que les proporcionaron mejoras tecnológicas. No obstante, no olvidaron sus antiguas costumbres ni modo de sustento.

Pese a los encuentros pacíficos generalizados también surgieron los primeros episodios de violencia contra y con respuesta de los grupos indígenas. Algunos topónimos nos recuerdan estos primeros enfrentamientos, como el Río de la Masacre, actualmente Río Bachelor. Los filibusteros naufragaron allí en 1693 y pasaron una larga temporada, abusando de las mujeres cuando los hombres no estaban e incluso cuando estaban, maltratándolos también a ellos. Finalmente, cansados, los canoeros los mataron a todos (Burney, 1816:378).

Hace falta apuntar, que en casi todos los casos de confrontación, se trataba de grupos de indígenas que ya habían tenido malas experiencias con algunos de los occidentales. Otro encuentro violento ocurrió cuando el barco HMS Porcupine de Liverpool quedó encallado en el Estrecho de Magallanes. A la mañana siguiente de quedar varados numerosas canoas los rodearon con ramas encendidas queriendo quemar el barco. Los canoeros mataron a dos tripulantes e hirieron a otros. Nos narran que consiguieron ahuyentar a los indígenas pudiendo desencallar la embarcación y regresar a las Malvinas (VPSA, 1854:79). No obstante, estos episodios no eran significativos en comparación con la escalada de violencia y maltrato a la población nativa que sucedió a partir de finales del s. XIX.

El inicio del fin

A partir de mediados del s. XIX se incorporaron los territorios australes a la República de Chile. Estos fueron caracterizados como territorios de colonización ganadera. Grandes parcelas fueron entregadas a numerosos inmigrantes que llegaron a la región a causa de las ventajas fiscales que ofrecía la ciudad de Punta Arenas. La ciudad se fundó el 1848, pero fue a partir del 1890 cuando ganó mucha importancia, tanto económica como política. La búsqueda de nuevos negocios lucrativos combinada con el aumento demográfico impulsó la explotación de nuevas tierras para la ganadería extensiva y la obtención de nuevos elementos con un alto valor en la exportación. Estos últimos incluyeron: la grasa de ballena (se fundaron balleneras como la de Bahía Águila, en 1905) y las pieles de lobo marino y foca. Los lobos y focas mayoritariamente fueron perseguidos por pequeños grupos de cazadores nómadas en goletas y chalupas²⁹ a lo largo de los canales (Emperaire, 1963). Los kawésqar tuvieron un papel importante en estas actividades. Primero se les buscaba para mal-comprarles las pieles de nutria, huemul (*Hippocamelus bisulcus*) y, sobre todo, lobo. Luego fueron utilizados como peones mal pagados, tanto en las misiones como en las embarcaciones chilotas.

Los abusos de los colonos hacia los kawésqar, a los que acusaban del robo de ganado y sancionaban indiscriminadamente, fueron frecuentes (Aguilera y Tonko, 2014). Además de la incidencia de los loberos en las poblaciones marinas, debe sumarse el rapto de mujeres, asesinatos e introducción de

²⁹ Se trata de una embarcación pequeña, con dos velas y podía albergar hasta 10 personas. Esta embarcación gozó de gran popularidad en el s. XIX y XX y era la utilizada por los loberos chilotas (Emperaire, 1963).

adiciones como el alcohol o el tabaco en las que caían, muchas veces inducidos, siempre que tenían la oportunidad de conseguir esas sustancias. Ante estos abusos el gobierno no hizo nada.

Encontramos dos focos muy perjudiciales para la población kawésqar: la influencia de los cazadores chilotes, a partir de 1880, y el dominio de las misiones, a partir de 1888 (Steward, 1946:47; Troncoso, 2014). Ambos contribuyeron y ampliaron la difusión de las enfermedades, el factor indirecto más perjudicial para la población. En todos los casos, nos encontramos que la introducción de vestuario fue una fuente extra para la propagación de enfermedades. El hecho de introducir la ropa como un objeto de necesidad hizo que la gente kawésqar siempre estuviera mojada. Las ropas no eran las mejores, y además favorecían la propagación de enfermedades pulmonares.

La emigración de las áreas ancestrales también supuso un problema. Con frecuencia se produjeron abandonos de la comunidad aceptando trabajos con los chilotes para conseguir alcohol, tabaco y otros objetos. Estos emigrantes estaban mal pagados o muchas veces solo eran recompensados con alimentación y algunas frazadas y ponchos (Empeaire, 1963).



Fig. 13 Representación en forma de diorama de la labor de la misión Salesiana. Museo Salesiano de Museo Maggiorino Borgatello.

Debemos destacar también el papel que tuvo la misión Salesiana de la Isla Dawson, en funcionamiento desde 1890 hasta septiembre de 1911 (Fig. 13). Esta, escogida como núcleo aglutinador por José Fagnano, funcionó como un verdadero campo de concentración que llegaban a causa del hambre o bien eran trasladados allí forzosamente (Aguilera y Tonko, 2014). La isla era el enclave ideal para que llegaran tanto personas kawésqar como yámana con sus canoas y también para trasladar selk'nam al

lugar. En el año 1895 había 65 kawésqar, 27 hombres y 38 mujeres, parte del total de 176 indígenas. En el 1899 había 278 indígenas. Según un informe del gobernador de Punta Arenas se producía la muerte de cuatro o cinco niños al mes (Empeaire, 1963:62). En los últimos años de la misión se encontraban 500 tumbas en el cementerio, y al finalizar su labor quedaron unas 800 tumbas como recuerdo del fracaso evangelizador que duró 20 años.

Es evidente que los misioneros no buscaron la muerte de los nativos, de hecho, en parte, querían apartarlos de los estancieros asesinos. Aun así, el hacinamiento y enfermedades provocaron que la muerte fuera la única salida de esa nueva vida que les intentaron imponer.

Se trataba de incorporar a la nación chilena a un grupo indígena y, paradójicamente, para alcanzar tal fin, se los entregó a misioneros italianos, recientemente llegados de Europa con otros miembros y empleados a la misión, que hablaban mal el español y que utilizaban siempre la lengua italiana entre ellos. (Empeaire, 1963:62).

Pese al relato teológico de las misiones, que fundamentalmente buscaba salvar el alma de los indios, existieron otras voces interesantes que se percataron de los principales problemas de la comunidad kawésqar. Debemos resaltar lo que pensaba Spegazzini, consciente de que los indígenas estaban destinados a desaparecer, al menos su modo de vida, a causa de la influencia Chilota y de las misiones. Este botánico ítalo-argentino dio alerta de que el contacto con los chilotas y piratas, que él consideraba la ínfima clase de la sociedad, era muy perjudicial para los kawésqar;

[...] les dejó el horrible vicio de emborracharse con el tabaco, y un odio profundo contra los blancos, que satisfacen en toda ocasión propicia; no hay más, ya en ellos corre la venganza jurada, serán refractarios a cualquier sistema de civilización, tienen en breve que desaparecer. (Spegazzini 1882:179).

En cuanto a los misioneros y su relación con la gente nativa, Spegazzini también les tenía una consideración especial:

No se necesitan frailes, ni monjas, ni curas; el indio no tiene necesidad del catecismo, tiene necesidad de aprender un modo mejor de vivir, y de lanzarse en la vía del progreso, no es que yo sea contrario al cultivo de ideas religiosas entre ellos, aunque no sería más que sustituir á una superstición [por] otra superstición, todavía podrían las máximas de nuestra religión tener saludable efecto en su ánimo; el indio catequizado, en general no cree, y hablando con algunos criados por los misioneros ingleses, cuando les preguntaba si creían, contestaban: ¿Y tú has visto á los espíritus del monte y del agua? (...) Se hacen los que creen para utilizar á los misioneros, ni mas ni menos. [sic] (Spegazzini, 1882:180).

Apreciaciones del momento aparte, se estima que hacia 1900 habría unas 1000 personas kawésqar, una población que a mitades de 1946 habría descendido a un centenar y en 1953 a 61 (Empeaire, 1963:10). Unas muertes que se producían de repente, de forma brutal e imprevista en jóvenes, niños y adultos (ibíd: 9-11). El testimonio de Empeaire en su relato de *Los Nómades del Mar* (1963) nos muestra una cruda realidad que no se puede olvidar. Durante su estadía, llevó un registro de las muertes, pero también de partidas del pueblo. Estas últimas supusieron un 15% de las causas de

abandono de la comunidad (ibíd: 65). Esto suponía un alejamiento definitivo del grupo la mayoría de las veces, lo que significaba la pérdida de contacto y futura reproducción de los conocimientos compartidos.

Lo que se ha nombrado “el ocaso de la vida nómada” sucedió a partir de la década de los 30. Viendo el fracaso de la misión en Isla Dawson, decidieron que era mejor utilizar evangelizadores ambulantes. Federico Torres y Ernesto Radatto fueron los encargados de esta misión; en parte, su trabajo consistió en coger niños y niñas kawésqar para que fueran instruidos en internados. Este raptó sucedió hasta la década de los 60 y aún existen personas en Puerto Edén que sufrieron tal desdicha.

En 1936 se instaló la base de la Fuerza Aérea de Chile en Puerto Edén, esto significó que las familias kawésqar se agruparan a su alrededor, recibiendo casas, comida y ropa de los militares. Esta agrupación y el hecho que obtuvieran recursos por la caridad hizo que muchas familias abandonan su antigua forma de vida para vivir de forma más “civilizada” (Aliste, 2008:76-80). De hecho, en los 40 solo quedaban dos familias nómades, y las que decidieron asentarse vivían en condiciones muy precarias, pasando a hacer artesanías e intercambiar mariscos, cholgas y erizos por bienes de consumo (Aguilera y Tonko, 2014; Empeaire, 1963).

Actualidad

Actualmente hay dos grandes grupos de kawésqar, autorreconocidos como tales, divididos entre la localidad de Puerto Edén, en Isla Wellington, y aquellos que viven en las ciudades de Puerto Natales y Punta Arenas (Fig. 10). Los residentes registrados que forman parte de la comunidad kawésqar de Puerto Edén son unos 12 adultos/as y 10 niños/as o jóvenes, de los cuales solo 4 comprenden y/o hablan la lengua originaria³⁰. No todos ellos residen habitualmente en la localidad y algunos realizan visitas de unas semanas. En las ciudades, en la actualidad, hay más de 400: 236 en Punta Arenas, 157 en Puerto Natales y 7 en Puerto Williams. La migración a las ciudades por parte de casi todos los residentes de Puerto Edén se produjo a raíz de una crisis de marea roja en 1994, que paralizó la “casi” única actividad comercial del pueblo. Esta migración y desconexión entre familias provocó la pérdida de la lengua y las costumbres transmitidas oralmente (Aguilera, 1997; Aguilera y Tonko, 2014).

El mundo de los blancos también es comparado con el kawésqar, ya sea positiva, neutra o negativamente. Es un referente cultural que no puede estar ausente, dado que desde que hubo el primer encuentro con europeos, la influencia e interacción ha estado presente en la vida de los canoeros. La sedentarización del grupo trajo como consecuencia su disgregación con la emigración de parte de sus integrantes a las ciudades relativamente más cercanas (Puerto Natales y Punta Arenas), dando origen a los actuales kawésqar urbanos, muy lejanos en su sistema de vida a la de sus ancestros lejanos y los más recientes que

³⁰ Datos ofrecidos por Isabel Tonko Paterito.

se quedaron en los canales, con la pérdida de la lengua y asimilación a la población chilota de origen mapuche-huilliche. (Azócar, 2003:578)

En la actualidad solo 3 kawésqar hablan bien la lengua y vivieron durante su infancia en el modo de vida canoero. Estas son las personas más veteranas: Gabriela Paterito (Fig. 14), Raúl Edén y Francisco Arroyo. Otros 5 entienden bien y se defienden hablando el idioma. Algunas de las nuevas generaciones tienen un interés renovado por preservar la cultura también en las ciudades. Hace falta destacar la labor que investigadores como Óscar Aguilera y José Tonko han realizado para rescatar la lengua, toponimias y recuerdos de las personas mayores con tal de que pervivan y puedan continuar siendo transmitidas, siendo ambos hablantes de esta lengua.

Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas

La lectura y utilización de datos de las fuentes etnográficas debe producirse siendo conscientes de que solo registran un breve lapso de tiempo de la sociedad. Los aspectos que nos muestran no tienen por qué conformar el conjunto de las prácticas sociales, sino que parecen centrarse en aquellos que produjeron mayor interés a exploradores, navegantes y más tarde, de forma más completa, aunque no libre de sesgos, a los y las antropólogos. Es por eso por lo que es necesaria una evaluación crítica y una comparación entre fuentes etnográficas cuando intentamos reconstruir el modo de vida de los últimos siglos de esta o cualquiera de las otras sociedades. En este caso es necesario remarcar que el conocimiento de la lengua, punto decisivo en la comunicación y comprensión de una sociedad solo se consiguió en pocos casos como el de Lucas Bridges al tratar con la sociedad selk'nam a finales del s. XIX (Mansur, 2006; Manzi, 2009).

La zona por donde se extendía la sociedad kawésqar es un ambiente con recursos limitados con pocas zonas para acampar en buenas condiciones. Los sitios seguros que se encuentran protegidos del viento, con playas arenosas y abundantes recursos fueron utilizados de forma recurrente (Curry, 1991).

Entre los individuos o familias existía el čas/c'as/tchas o intercambio de objetos o alimentos sin esperar retribución inmediata o equivalente. De esta forma, una familia podía repartir alimentos a otros grupos en una ocasión y ser beneficiaria de algún objeto o alimento en el futuro, estableciéndose un ciclo de intercambios (Aguilera, 1978:16). Los grupos, cuando estaban unidos, eran de unos 60 o 70 individuos. Estaban formados por familias de 8 a 10 integrantes, que se preocupaban del sustento, educación de jóvenes, cuidado de la choza y de la canoa, que podía albergar hasta 10 personas (Ponce, 1788:348). Antiguamente se movieron en canoas de corteza y en posterioridad en canoas monóxilas o de tablas, según el periodo histórico y localización geográfica (Aguilera, 2019; Cooper, 1917:197). Habitualmente las familias se movían en sus canoas de forma independiente. Aunque tenían sitios

predilectos donde establecerse, las reuniones del grupo ocurrían en contadas ocasiones para eventos especiales como los ritos de paso o el varamiento de una ballena (Empeaire, 1963:94).

La principal fuente de alimentación eran los recursos marinos, sobre todo los mariscos que se encuentran en la zona intermareal de hasta 4 m de profundidad. Entre estas especies destacan las cholgas, los choritos, chitones, lapas, mauchos y ostiones (Bird, 1946:59). Este repertorio de moluscos lo combinaban con la caza de mamíferos marinos como lobos y focas. También era relevante, en ciertos lugares, la pesca mediante lanzas, o bien corrales. El varamiento de ballena era motivo de celebración a causa de la abundancia de comida, hecho que hacía que distintas familias se congregaran alrededor del cetáceo a comer varios días.

El repertorio de alimentos marinos se combinaba con la caza de animales terrestres como el huemul, el coipú o la nutria, los cuales ofrecían cálidas pieles a los kawésqar (Empeaire, 1963:96). En la caza, como mínimo a partir del s. XVIII, los perros les proporcionaban una gran ayuda al cazar los huemules (Ponce, 1788:340).

En tierra también tenían un vasto conocimiento de las plantas y vegetales, tanto en el ámbito de los comestibles como para crear distintos objetos de vital importancia en su día a día (Ponce, 1788:342). Entre estos objetos encontramos la misma canoa, la lanza para marisquear, los cestos de junquillo, el amarre de la canoa, el mango del arpón, los recipientes de corteza y el armazón de la choza (Empeaire 1963; Gusinde, 1991).

Gusinde afirma que existe la propiedad privada y lo repite varias veces, aun así también dice que se «valen como su propiedad exclusiva, a causa del constante uso que hace de ellos» (Gusinde, 1991b:415). Es decir que existiría una propiedad basada en el uso, habitual en las SCR. Apuntando al final de todo que «A pesar de todo, ambos tienen la libertad de entregar en préstamo a otras personas algún objeto que estas últimas necesiten en el momento, sin perjuicio del derecho de propiedad.» (Ídem).

División social del trabajo

En la sociedad kawésqar de los últimos siglos nos encontramos con una clara división sexual respecto a las actividades económicas y sociales. Existía una leve tendencia a que la mujer ayude en las tareas del hombre, pero el hombre no en las realizadas por las mujeres. Aun así, es cierto que algunos procesos de trabajo podrían ser complementarios, como el de la adquisición y confección de las pieles. Este proceso es compartido entre hombres y mujeres en proporciones similares.

Son pocos los casos en que encontramos contradicciones entre los autores. Actividades como la recolección de mariscos se identifica como una tarea femenina (Gusinde, 1991a), pero autores como Junius Bird hablan de que ambos sexos tomaban parte en esta tarea (Bird, 1946:60). En algunos casos

no existiría una división tan clara como, por ejemplo, en el trabajo de la corteza, que, aunque sea adscrita como una tarea de los hombres, las mujeres también conocían como tratarla y crear objetos con ella (Gusinde, 1991a: 183). También la pesca pareciera ser practicadas por ambos sexos. Aunque Gusinde no lo consideró una aportación importante, arqueológicamente vemos que el pescado formaba parte importante de la aportación calórica (Gusinde, 1991a:307; Navarrete, 2019). Aun así, la mayoría de los relatos nos hablan de una clara división de las actividades realizadas (Ponce, 1788; Gusinde, 1991a; Skottsberg, 1911).

Existen relatos curiosos donde encontramos casos de doble trabajo, en los que la mujer terminaba su tarea y después ayudaba al hombre. Una de estas situaciones la encontramos cuando desembarcaban en tierra, en ese momento la mujer debía subir la canoa y luego ayudar al hombre en la construcción de la cabaña (Gusinde, 1991a:176).

Quizás el punto más relevante es la división de tareas dentro de un mismo proceso de trabajo. Este es el caso de la transformación de las pieles en útiles curtidos. El inicio del proceso implicaba a los hombres, que eran los responsables de cazar y despellejar a los animales. Después preparaban las varas de madera para extender la piel. Mientras preparaban las maderas las mujeres eran las encargadas de sacar toda la carne y grasa que había quedado adherida a la piel, para esta tarea empleaban un cuchillo de mejillón, o de hierro en épocas tardías, hasta que quedaba completamente limpia. Gusinde apunta que la limpieza del huemul era muy pesada en comparación con otras especies como el coipo (*Myocastor coypus*). Una vez terminada la limpieza a manos de las mujeres, los hombres extendían la piel en un bastidor fabricado para el cometido, agujereando los extremos y atándola con junquillo trenzado o tendón. La piel era secada cerca del fuego en el interior de la choza (Gusinde, 1991a: 195).

No podemos pretender que el relato de Gusinde sea un referente inequívoco del proceso, aun así, nos muestra una estructuración para tener en cuenta. Otros autores pusieron énfasis en proceso de ablandado de la piel, quizás el trabajo de más desgaste físico en todo el proceso. Mr. Bynoe, cirujano de la expedición de Fitz-Roy, fue el primero de percatarse de una peculiaridad entre los kawésqar del Golfo de Trinidad; a tres de ellos les faltaba un incisivo (Fitz-Roy, 1839:197). Carl Skottsberg también apunta esta observación anotando que sucedía casi siempre en las mujeres, a las que les faltaban los incisivos superiores. Esto es atribuido a su trabajo de curtido de las pieles duras, que siempre masticaban con la boca (Loeb, 1931 cit Skottsberg, 1910:252). También se usaban los dientes en otras tareas muy abrasivas como la confección de cestos que veremos más adelante. Esto no tiene nada que ver con ceremonias de iniciación como en otras partes del continente, sino que es resultado del desgaste a causa del trabajo.

Además de los procesos de trabajo compartidos, también deben destacarse ejemplos de normativización y separación de las tareas y del espacio como es el de la canoa o el del *At* (vivienda *kawésqar*). Desde los escritos de Philip Parker King sabemos que existían normas sociales en cuanto al espacio de la canoa. Los hombres se sentaban en la proa, con sus lanzas, por si veían focas o delfines. Las mujeres se encontraban remando en la popa, con las criaturas en sus regazos. Detrás de ellas se situaban los hijos/as mayores y los perros. En el centro, al lado del fogón, se encontraban las personas mayores (King, 1839:137). Cabe resaltar que solo en ocasiones de mal tiempo los hombres ayudaban a remar a las mujeres, eso sí, con gran prontitud. Es curiosa esta afirmación, puesto que el mismo Gusinde apunta que existían dos tipologías de remo: una para la mujer, con ángulos marcados, y otra para el hombre (Gusinde, 1991a:244). Ambos eran los propietarios de la embarcación, el hombre la construía y la mujer la mantenía y, mayoritariamente, era la encargada de remar.

El interior de la cabaña es otro ejemplo de normativización del espacio. En medio de la choza se encontraba el fuego. Las mujeres ocupaban los lugares a ambos lados de la entrada. En estos se ponían ramajes verticales que servían como apoyo. Los espacios del centro eran reservados para los hombres (Emperaire, 1963:91).

Es relevante que en los relatos no se nombren, o solo en dos palabras, los objetos como los instrumentos de sílex, que parecen estar sustituidos casi en la totalidad por cuchillos de molusco y el uso de huesos de ballena, lobo y huemul (Emperaire, 1963:166). En cuanto a los punzones solo se refiere a ellos Gusinde, al hablar del tejido del canasto, donde las mujeres afilaban un hueso de ave para tal proceso de manufactura. En muchos de los casos desconocemos el o la responsable de su creación. Parece probable que los objetos relacionados con las actividades de ambos sexos fueran creados por ellos o ellas mismas, o cuando menos de manera indistinta, y luego usados por la parte encargada de esas actividades. No es así en los de más envergadura, como la canoa o la choza, construidas ambas por los hombres.



Fig. 14 Gabriela Paterito enseñando la técnica de trenzado del Junquillo durante la campaña etnoarqueológica en Bahía Easter 2019.

En el caso del hombre nos encontramos que sus armas y utensilios de pesca, así como los utensilios que emplea para su confección, estarían ligados a él, y que los guardaba en una bolsa de cuero y pocas veces en un canasto. Podemos interpretar, entonces, que los instrumentos asociados a los procesos de trabajo necesarios para crear los objetos para desarrollar las actividades estarían adscritos según el sexo, y en ellos también veríamos una división sexual del trabajo. En el caso de la mujer, hace referencia a que ella es dueña de sus vestimentas, adornos, canastos, bolsas de cuero, cuerdas, agujas de hueso, achicadores de cuero y de corteza, bolsas de plumas y pedernales, horquilla para la recolección de mariscos y centollas y partididor de valvas (Gusinde 1991b:415). Gusinde sin querer nos hace una lista de los objetos y materiales asociados a las tareas de las mujeres. Aunque apunta que algunos de estos hayan sido confeccionados por los hombres, el uso que ellas le dan los adscribe a su cotidianidad.

Actividades de las mujeres kawésqar

Entre los diferentes relatos que nos hablan de los trabajos realizados por las mujeres nos encontramos dos tipos de fuentes, los exploradores y los etnógrafos. Estos deben ser leídos de forma crítica ya que en algunos casos presentan sesgos relevantes peyorativos hacia las mujeres. Fundamentalmente producidos a causa del sexo masculino de los redactores y las mentalidades históricas. En el caso de Gusinde podemos ver la influencia del pensamiento histórico-cultural y su posición religiosa. Expresaba un rechazo a las ideas darwinianas y mostró un claro interés por encontrar el monoteísmo y la monogamia primigenias también en la sociedad kawésqar (Orquera y Piana, 1995:205). En palabras de Gusinde:

La realidad ha demostrado que, tanto las tareas pequeñas y más livianas como las ocupaciones de mayor duración, recaen sobre la mujer; en una palabra: toda la actividad de recolección. Esta se adecua mejor a la naturaleza femenina; la mujer se puede dedicar a ella cómodamente y sin esfuerzo, sin dejar de lado sus importantes deberes de madre. (Gusinde, 1991a:308)

No obstante, analizando y comparando los textos de los distintos autores críticamente, nos encontramos con una caracterización bastante homogénea de las actividades desarrolladas por las mujeres (Fig. 17).

- **Recolección de fauna marina.** Para recoger los bivalvos se sumergían con el canasto entre sus dientes a profundidades de hasta 9 m y recolectaban a mano las cholgas (*ak'iawékar*) o los erizos (*jeáftæs*). Se decía que aguantaban mejor el frío, pero después de unas inmersiones que podían durar hasta una hora volvían rápidamente entre sus pieles en la canoa o al fuego de la choza (Acuña, 2014; Aguilera y Tonko, 2014:26; Bird, 1946:60). Distintos autores apuntan que podían bucear hasta 2 y 3 veces por día (Duplessis, 2003) (Fig. 23). La recolección también

se producía andando por la costa donde recogían especies como lapas, muchos, choritos y caracoles, almejas y ostiones entre otros. (Emperaire, 1963).

Debemos incluir que eran las encargadas de mantener siempre la canoa lista, remar y achicar el agua de la misma que muchas veces llegaba hasta la cintura, lo que suponía un esfuerzo extra (Ponce, 1788:348-349). Los objetos de madera que utilizaban las mujeres eran contruidos por los hombres, aunque las mujeres también los ayudaban de ser necesario (Gusinde, 1991a:265). Entre estos, se encuentran la Horquilla Centollera, formada por un tronco pulido (con piedra pómez o mejillón) liviano y recto de *Nothofagus betuloides*, *Maytenus* sp. o *Drimys winteri*, de más de 3 m de largo. También la Horquilla para Peces, con la que las mujeres pescaban y extraían caracoles, mejillones y erizos. Por último, el Partidor de Valvas, básicamente un palo recto (Gusinde, 1991a:265-69). Todas las mañanas solas o acompañadas de otras mujeres o niñas buscaba todos los moluscos que pudiese recolectar guardándolos en sus canastos de marisqueo. Esta actividad también podía ser desarrollada desde la canoa con la Horquilla Larga (Gusinde, 1991a:309; Emperaire, 1963:134). En cuanto a la pesca, no se conocen muchos datos sobre el procedimiento. Se apunta a que cuando las mujeres salían con la canoa también se encargaban de esta actividad. Atraían los peces con una carnada y los ensartaban con las lanzas o bien con una lapa amarrada a un cordel. Al parecer las mujeres eran expertas en esta técnica (Emperaire, 1963:141).

- **Recolección y procesamiento de elementos vegetales.** Esto incluye la confección de dos tipos de canastos con junquillo *Marsippospermum grandiflorum*. El primero y más duradero era el canasto *čapasjetána* de trama de urdimbre *aqápsa*, donde guardaban los objetos personales (agujas, botones, adornos...). El segundo era el *čapasjetána* de trama de boqui *kjuskstálqár*. Este modelo era utilizado para recolectar mariscos y se estropeaba con rapidez a causa del uso casi diario. Debía reemplazarse varias veces a lo largo del año (Fig. 14). El trabajo del junquillo es laborioso y con este iba asociado un punzón de madera o hueso para normalizar el patrón de tejido. A la vez, la boca es usada de forma recurrente en su elaboración, lo que supuestamente deja unas marcas de desgaste en la zona mandibular a causa de los fitolitos de naturaleza silíceos que contienen los tallos. Emperaire apunta que para hacer maleable el junquillo se pasaba por las brasas, luego las mujeres lo sujetaban con la boca y hacían un canelón apretado, el cual mascaban en su totalidad para hacerlos aún más flexibles. Otra opción que se practica, hoy en día, es esperar a que los junquillos se sequen naturalmente, lo que demora unas 2 o 3 semanas. Además de los canastos, la creación de los amarres de la canoa también se hacía con junquillo (Emperaire, 1963:118), y a veces, también, trenzando la

parte más joven del ciprés de las Guaitecas (*Pilgerodendron uviferum*) (Gabriela Paterito, comunicación oral).

Las mujeres, además, eran las encargadas de traer leña suficiente para mantener el fuego de la choza. A partir de enero las bayas abundan y las mujeres salían a recolectarlas. Se encargaban de la recolección de frutos como la murtila (*Empetrum rubrum*) (Ponce, 1788:348-349), el calafate (*Berberis buxifolia*), michay (*Berberis ilicifolia*), huarapo (*Myrteola nummularia*), chaura (*Pernettya mucronata*), esta última previamente pasada por las llamas (Emperaire, 1963:97-98). Asimismo, mientras se desplazaban comían las flores de copihue (*Philesia buxifolia*) y también así debía ser con la mayoría de los frutos. Otra especie que también recolectaban y consumían era el apio silvestre (*Apium australe*).



Fig. 15 Grupo de indígenas en los canales del oeste. Podemos ver como la mujer es la encargada de gobernar la embarcación y llevar a la criatura en la espalda (Cunningham, 1871:314)

- **Producción de las condiciones de vida.** Las mujeres eran las encargadas del mantenimiento y conducción de las canoas (Gusinde, 1991a:105). En el lugar de desembarco la mujer tenía un trabajo de una media hora descargando las cosas, cuidando los pequeños y arrastrando la canoa (Gusinde, 1991a:176). Su trabajo incluía el cuidado de niños y niñas (Ponce, 1788:348-349). Transportaban a las criaturas de pocos meses amarrados a sus espaldas con pieles de foca o pingüino (Fig. 15), si tenían alguna otra criatura más grande también la llevaban. Sólo si la madre debía marcharse el padre cargaba el hijo o hija (Emperaire, 1963:105-106). En los juegos, las niñas pequeñas construían pequeñas chozas donde ponían tizones y cocían

mariscos, a veces durante varios días, copiando el trabajo de las mujeres. Siguiendo las mismas actividades, iban a buscar leña, recoger mariscos y agua (Emperaire, 1963:100).

En resumen, podemos decir que las mujeres eran las encargadas del sustento diario de los habitantes de la choza a la que pertenecían, esto incluye el desplazamiento en canoa para conseguir alimentos del mar y andar por la tierra para conseguir madera y agua potable. (Ponce, 1788:348-349). A la vez, realizaban tareas de mantenimiento social del grupo cuidando las criaturas. También procesaban distintos materiales incluyendo el tratamiento de las pieles la realización de los cestos de junquillo y los adornos personales (Fig. 17).



Fig. 16 Reconstrucción de At kawésqar en Puerto Edén fruto de la celebración del congreso kawésqar el año 2013. Hoy en día ya bastante deteriorada.

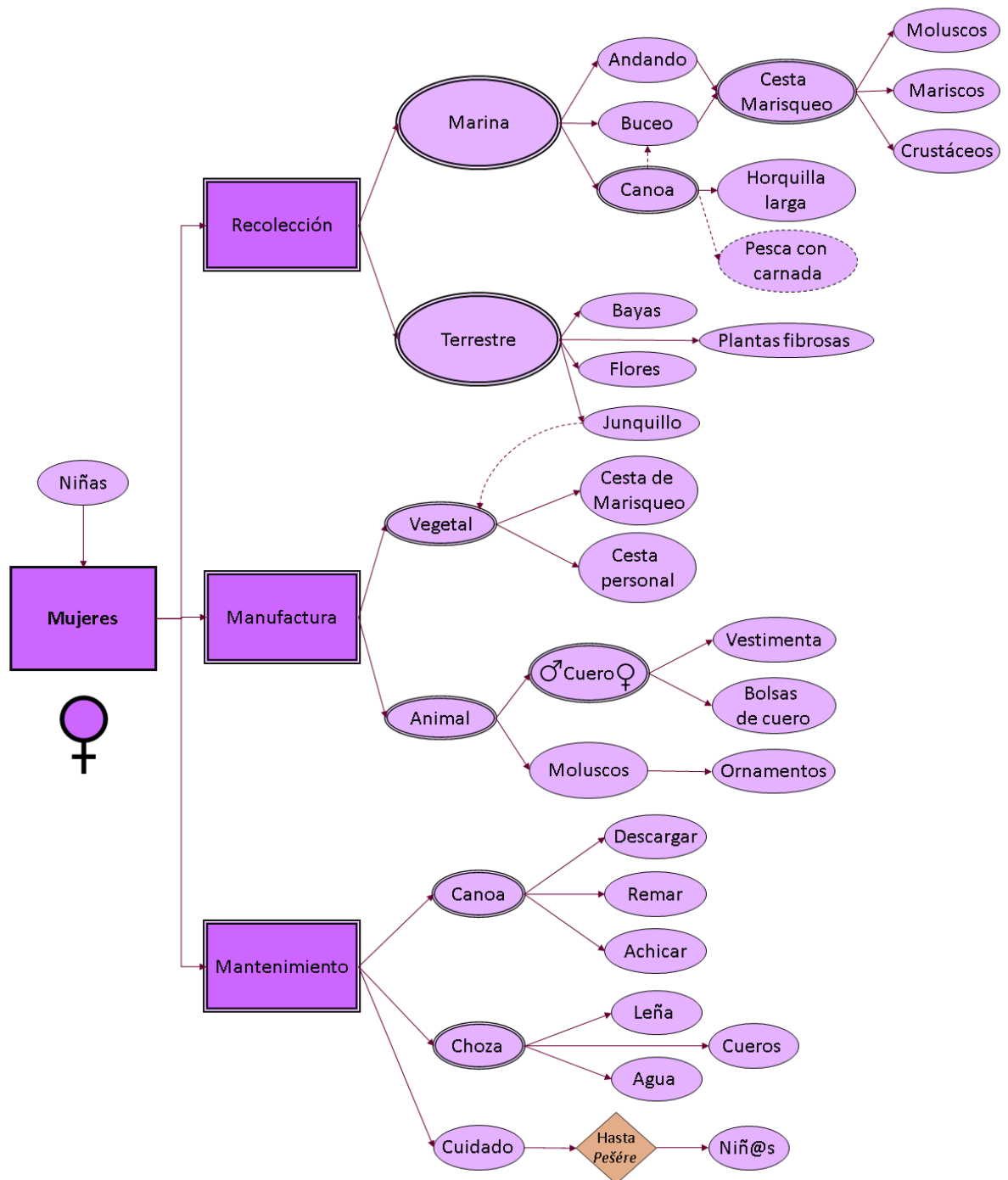


Fig. 17 Síntesis de las actividades y la producción de objetos realizada por las mujeres kawésqar según la información etnohistórica.

Actividades de los hombres kawésqar

Debemos empezar con una cita de Vargas de Ponce que nos pone en contexto de las actividades desarrolladas por los hombres:

Los hombres se reservan solo para ciertas obras como [la] construcción de Canoas, fábricas de chozas, hacer sus armas y emplearlas en la caza y pesca; pero estos trabajos ni son tan rudos como los de las mugeres ni continuos. [sic] (Ponce, 1788:348)

Vargas de Ponce apunta, también, que era habitual verlos sentados de cuclillas alrededor del fuego o tendidos en las playas mientras las mujeres se encontraban consiguiendo comida para la familia. De forma general, podemos ver que sus principales actividades pasaban, a la vez, por la fabricación de viviendas, embarcaciones y herramientas, además de la caza y pesca (Duplessis, 2003). Es cierto que en los cuentos se identifica a los hombres como los Pescadores. La pesca se llevaba a cabo en los corrales, lugar donde los hombres irían cuando las mujeres salían a recolectar mariscos, aunque la pesca no se encuentra bien representada en las crónicas, sí que encontramos vestigios arqueológicos en el área kawésqar (Aguilera y Tonko, 2017; Floore, Gawronski, Hefting y Zeeberg, 1999).

- **Caza.** Al contrario que los selk'nam o los yaganes, los kawésqar no utilizaron el arco y la flecha hasta fechas muy tardías. Para la caza fabricaban venablos de ciprés, arpones de hueso, porras de madera y redes de piel de lobo marino (Coppinger, 1884:119). Estas herramientas de caza eran propias de los hombres. Las principales presas acuáticas eran la nutria (*Lutra felina*), lobos marinos (Otariinae) y el pingüino magallánico (*Spheniscus magellanicus*). Las de tierra eran pocas, solo el coipo, el huemul y el pudú (*Capra puda*) (Bird, 1946; Emperaire, 1963:378; Gusinde, 1991a). Para cazar fabricaban y utilizaban distintos tipos de lanzas y arpones (Fig. 18).

También cazaban aves y recolectaban sus huevos. Para estas utilizaban trampas variadas como una descrita por Byone, que parecía una pequeña tienda con una soga. También lo hacían durante la noche, trepando por las rocas confundiendo a las aves con fuego y matándolas a garrotazos (Bird, 1946:61; Fitz-Roy, 1839:199; Gusinde, 1991a:302). Especialmente cazaban cormoranes (*Phalacrocorax* sp.), pero también otras especies como gansos o caiquén (Chile)/cauquén (Arg.) (*Chloephaga* sp.), cisnes (*Cygnus melancoryphus*), patos y patos a vapor (*Tachyeres* sp.).

Aunque no fuese caza directamente, cuando se encontraban una ballena muerta o debilitada la seguían e intentaban acercar a la costa para que quedase varada con la marea y así aprovechar durante largo tiempo su carne. Gusinde apunta que remolcaban la ballena con las canoas, clavándole los arpones y arrastrándola hacia la orilla. Quizás en épocas más tardías

este procedimiento se hizo con chalupas, pero no se ve factible con las canoas de corteza (Gusinde, 1991a:255).



Fig. 18 Fotografía de un kawésqar ensamblando una punta de lanza, Martin Gusinde, Instituto Anthropos (Alvarado, et. al., 2013).

- **Confección de implementos vegetales.** El primer y más importante implemento que construían los hombres era la canoa *kájef*. Se descortezaban grandes trozos de coihue durante los meses de primavera. Este trabajo debía hacerse en áreas muy concretas donde los árboles crecieran rectos y sin nudos como los lugares de Easter Bay o del Río Bachelor (Fig. 19). Para el descortezamiento debían participar varios hombres, que, mediante el uso de cuñas de hueso, piedra o madera, arrancaban la corteza del árbol subidos en su gran tronco (Gusinde, 1991a:237). Este no era el único modo empleado y la crónica de Mr. Byone nos cuenta que también se utilizaba una técnica que consistían en quemar la base del árbol para tirarlo y así extraerle la corteza (Fitz-Roy, 1839:199). Después la corteza se ablandaba mediante el calor del fuego o bien sumergiéndola en agua dulce, se cortaba con cuchillos de cholga, luego era cosida mediante punzones de hueso de huemul, calafateada con tierra arcillosa mezclada con raíces y hierbas, y se le ponían varillas en su interior (Emperaire, 1963). Aún hoy en día, tenemos evidencias de descortezamiento que han sobrevivido como marcas culturales cercanas a yacimientos y que parecen relacionarse con las actividades desarrolladas en el bosque (Zegers et al., 2020). Mediante el descortezamiento, también se hacían las máscaras utilizadas en la ceremonia de represión hacía las mujeres, el *Pešére*, de la que se conocen

pocos detalles con certeza pero que parece ser similar al *Kina* yámana. Sabemos que las máscaras estaban reservadas para el uso de los hombres adultos. Estas eran utilizadas en una ceremonia de paso reservada a los jóvenes de entre 8 y 12 años. El disfraz permanecía oculto, era usado, y al final de la ceremonia, quemado (Aguilera, 1978; Gusinde, 1991b:483).

Además, hacían otros objetos de madera como las varas para los arpones y porras. Gusinde apunta que también harían arcos y flechas, pero parece poco probable hasta fechas muy tardías (Gusinde, 1991a:183).

- **Construcción de la vivienda.** También era trabajo de los hombres el construir el *At* y la casa ceremonial *jenčexáwa* (Gusinde, 1991a:176). Aunque era trabajo del hombre, toda la familia ayudaba a recoger la madera necesaria. En la construcción se limpiaba y nivelaba el lugar seleccionado, luego se ponían las varas de madera y finalmente se recubría con ramaje espeso, trozos de corteza y varias pieles, tanto el interior como el exterior. Las chozas pequeñas tenían capacidad para dos familias máximo, por el contrario, se supone que en las chozas ceremoniales cabrían hasta 50 personas (Gusinde 1991a:173-181; Fitz-Roy, 1839:199-200).



Fig. 19 Marca de descortezamiento en la desembocadura del Rio Bachelor, seguramente fruto de la adquisición de material para hacer una canoa de corteza.

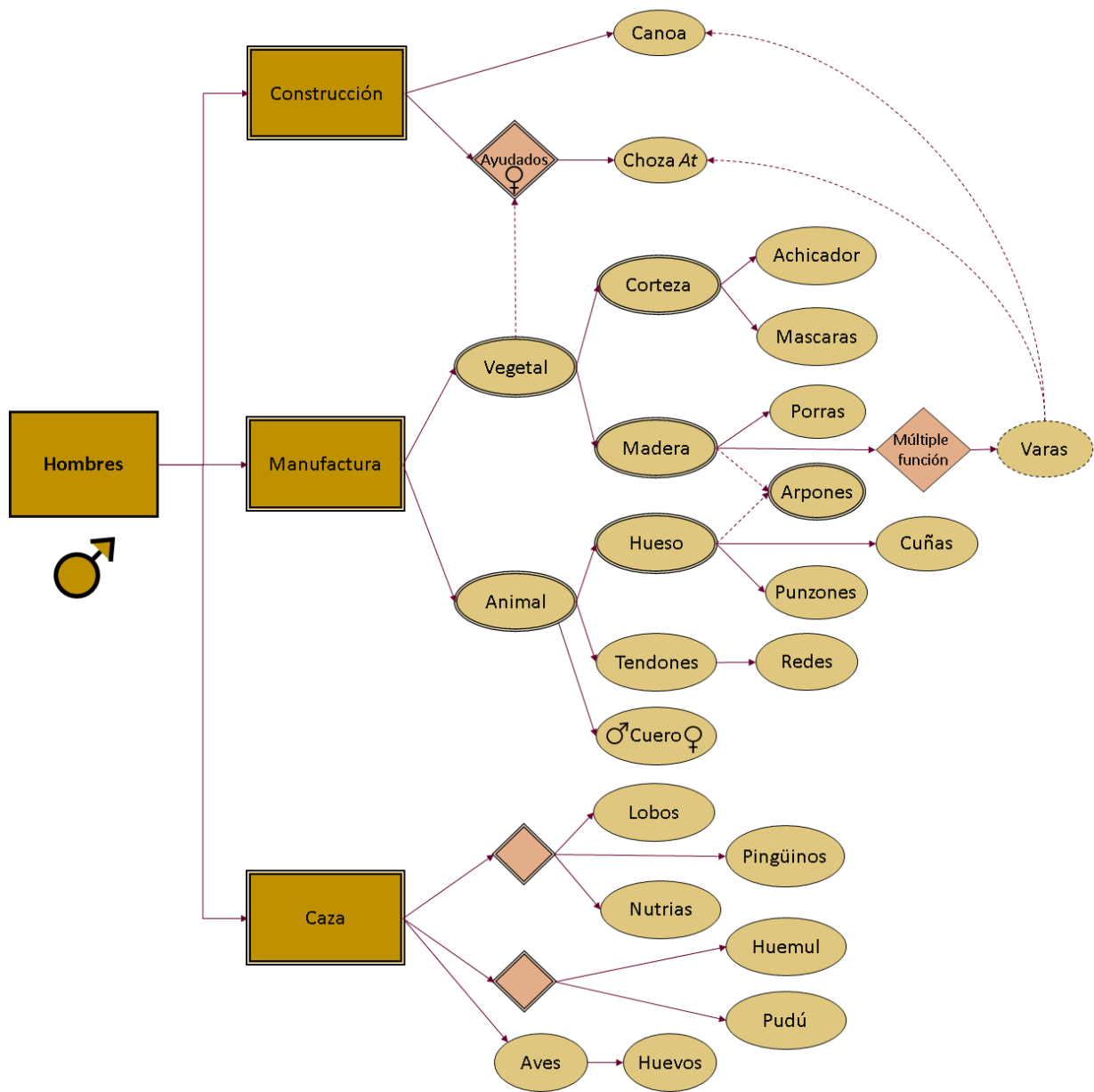


Fig. 20 Síntesis de las actividades y la producción de objetos realizada por los hombres kawésqar según la información etnohistórica.

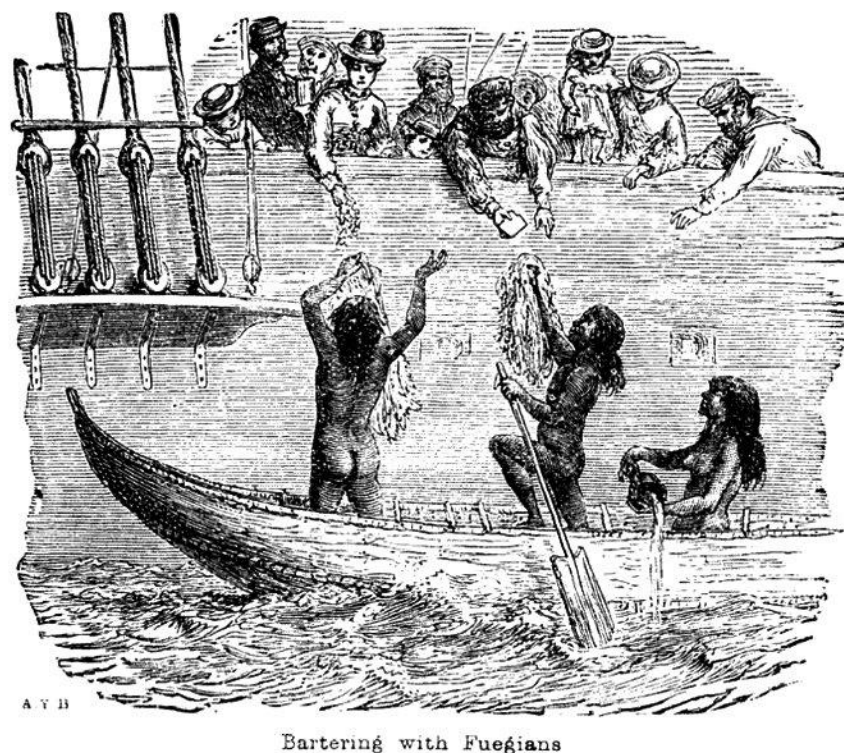


Fig. 21 indígenas intercambiando pieles y otros objetos en English Reach, cerca del Canal Bárbara (Brassey, 1892:127)

Existe un conjunto de sesgos inherentes a las fotografías que no se pueden olvidar cuando son utilizadas para la comparación con las fuentes escritas y arqueológicas. Estos rasgos están presentes en casi todas ellas, y es que los fotógrafos querían retratarlos en su modo de vida tradicional, aunque ya no usasen parte de las vestimentas ni los útiles, creando así una escena étnica (Alvarado y Mason, 2005). Esta situación llevaba a una manipulación de los sujetos para recrear fotos con un estilo más salvaje y atractivo con fines antropológicos y comerciales. Este fenómeno entra en contraposición con las fotos de los misioneros que siempre muestran la parte más occidentalizada de la gente indígena para resaltar su labor. También hay que considerar el problema técnico que significaba el tipo de aparatos fotográficos de la época: pesadas máquinas con clichés de vidrio que, además, requerían un tiempo de exposición elevado, por lo que las primeras fotos no podían ser demasiado espontáneas y necesitaban de una preparación previa de la composición.

Por otra parte, en la realización de las fotografías también se dieron situaciones forzosas presionando las mujeres para ser fotografiadas desnudas, que ya no era habitual entre ellas. Está claro que muchas fotografías consiguieron realizarse mediante transacciones monetarias o a cambio de regalos. En algunos casos ni mediante el pago existía el permiso explícito de los y las nativos, por ejemplo cuando

Gusinde se encontró con una verdadera oposición de los indígenas cuando quiso fotografiar la ceremonia del *Hain* entre los selk'nam (Butto, 2016; Fiore, 2007a; Fiore y Varela, 2009).

Actualmente existe un corpus fotográfico de la sociedad kawésqar formado como mínimo por 211 fotografías etnohistóricas comprendidas entre 1881 y 1953 (Butto, 2016). Todas las fotografías fueron realizadas por hombres, por lo que podemos hablar de fotógrafos. Al contrario de lo que sucede con otras sociedades, como la yagán, las primeras fotografías que nos encontramos de la sociedad kawésqar forman parte de la colección realizada en el Jardín de aclimatación de París en 1881. El hecho que nos encontremos con un inicio de tal envergadura colonialista ya nos indica que parte del corpus fotográfico puede inducirnos a sesgos informativos si es tomado acríticamente. Esto, no quiere decir, que no existan imágenes anteriores en forma de dibujo, como el grabado de la expedición realizada por Robert Cunningham (Cunningham, 1871:314). Este es muy destacable y fue realizado por Waterston & Sons a color, sobre dibujo de F. Le B. Bedwell en los canales occidentales (Fig. 15) (Harambour, 2019). En el grabado se puede apreciar claramente la división sexual del trabajo en la canoa. Después de pasar por el Cabo Froward, por la tarde llegaron a English Reach donde se encontraron con una canoa que venía del Canal Bárbara (Fig. 21).

Les tiramos una cuerda, y ellos vinieron al lado, gritando 'Tabáco, galléta' (galleta), un suministro que les arrojamos a cambio de las pieles que habían estado agitando; con lo cual los dos hombres se despojaron de los mantos de piel que llevaban, hechos de ocho o diez pieles de nutria cosidas con tendones más finos que los utilizados para el bote, y los entregaron, clamando por más tabaco, que les dimos, junto con algunas cuentas y cuchillos (Brassey, 1892:127)

Apuntan que en la canoa había un hombre, una mujer y un muchacho de aspecto gordo y saludable. En la ilustración la mujer aparece con un cuenco de corteza achicando la canoa mientras los hombres intercambiaban pieles y otros objetos, aunque en el relato apuntan que tanto los hombres como la mujer intercambiaron objetos. Otro de los relatos relevantes que incluye interesantes grabados es el realizado por Jean-Baptiste Genes entre 1695 y 1697. En esta hay un grabado donde se ve un paraviento, dos canoas y dos indígenas “desdichados” desnudos y con una piel encima (Genes, 1698:99). Unos años después pasó por el Estrecho de Magallanes el viaje realizado por el Señor De Beauchesne entre 1698 y 1701 donde viajaba el ingeniero Duplessis que realizó unas fantásticas acuarelas con anotaciones (Duplessis, 2003).



Fig. 23 Escena de mujeres canoeras buceando para recolectar mejillones cerca de la Isla Carlos III. Acuarela de Duplessis (1698-1701) (Lira y Legoupil, 2013).



Fig. 22 Acuarela del ingeniero Duplessis donde se puede observar el encuentro entre la expedición francesa y los indígenas (1698-1701) (Lira y Legoupil, 2013).

En la (Fig. 23) debemos destacar el motivo, muy inusual, puesto que aparece un conjunto de mujeres indígenas desnudas buceando al fondo del mar para recolectar cholgas y choros. En este caso los franceses les dan objetos para que les traigan los granes mejillones. Una mujer (D) incluso levanta una piedra llena de mejillones. Aparte, se puede ver una mujer sola que gobierna la canoa situada en la popa con una criatura a sus pies. Mientras realiza esta tarea imprescindible, ya que la corriente puede llevarse la embarcación, otro francés (L) intenta que también se tire al agua a recolectar. El único hombre indígena que aparece está sentado ofreciendo su arco a un francés (Duplessis, 2003).

En el segundo dibujo de la expedición (Fig. 22) podemos ver como la expedición de los franceses es recibida por los hombres kawésqar que les ofrecen caza, armados con arco y flechas. Las mujeres y criaturas se encuentran en la choza, y los autores apuntaron que solo salían a recolectar conchas y mejillones. El niño del exterior vuelve de recolectar leña para el fuego, una tarea principalmente atribuida a las mujeres y criaturas. (Duplessis, 2003; Lira y Legoupil, 2013).

Volviendo a las fotografías, nos encontramos que para su estudio siempre debe tenerse en cuenta su contexto. No todas nos muestran una única realidad, ni las intenciones de los fotógrafos son equiparables. Nos encontramos con la teatralización del jardín de aclimatación, las fotografías con motivos científico-racistas donde se tomaban las medidas del cuerpo o las fotografías sin consentimiento a muchas de las mujeres (Fiore, 2007a).

En los análisis de género/actividad/artefactos realizados por Ana Butto (2016) hallamos distinciones cuantitativas muy relevantes relacionadas con el sexo de los y las participantes. En la tabla (Fig. 24) se puede observar claramente que la división de tareas descrita en las fuentes etnográficas corresponde con aquellas retratadas en las fotografías. Si se tiene en cuenta tan solo el registro fotográfico puede parecer que había una división igualitaria de tareas, tal como propone Butto en su tesis. Sin embargo, si se comparan las actividades registradas en las fotografías con las descritas en el registro etnográfico se constatan diferencias. En los escritos etnográficos encontramos actividades que no se ven representadas en las fotografías (Fig. 23). Entre estas encontramos la recolección de plantas y mariscos, el ablandamiento del cuero, la recolección mediante inmersión y las llamadas actividades de mantenimiento, entendidas como distintos procesos de trabajo para producir las condiciones de reproducción o vida (Hernando, 2005; Vila-Mitjà, 2002, 2011b). También faltan actividades y artefactos correspondientes a tareas realizadas por los hombres, como las de descortezamiento o caza de aves, entre otras. Esta infrarrepresentación de las actividades en las fotografías plantea la posibilidad de que este se trate de un registro útil, aunque sesgado.

Artefactos		Masculino	Femenino	Indeterminable	Total
Indígena	Arco y flecha	6	0	0	6
	Arpón	4	0	0	4
	Bastón/palo	3	3	0	6
	Bolsa	1	0	0	1
	Canoa de juguete	2	0	0	2
	Cesta	0	10	0	10
	Cuero	10	3	0	13
	Cuna	1	0	0	1
	Honda	1	0	0	1
	Juguete	4	0	0	4
	Red	1	0	0	1
	Remo	15	10	5	30
	Occidental	Cuchillo	8	0	0
Cigarrillo		1	0	0	1
Manta		0	1	0	1
Montura		5	0	0	5
Olla		2	3	0	5
Silla		1	0	0	1
Telar		0	29	0	29
Total de artefactos		65	59	5	129

Fig. 24 Artefactos y género en el registro fotográfico kawésqar (Butto, 2016:271). Los números indican el número de objetos manipulados por hombres y mujeres en las fotografías.

Pese a que no todas las actividades están representadas en las fotografías es relevante la división sexual que nos encontramos en aquellas en las que se muestran:

- **Los hombres** manipulan objetos como armas autóctonas: arpones, arcos, flechas y una honda. Los objetos occidentales que tienen son cuchillos (usados para descuartizar presas grandes y exclusivas de los hombres). También los podemos ver con cueros, juguetes y monturas.
- **Las mujeres** son las únicas que salen sujetando o haciendo cestas de junquillo, ya que eran las encargadas de confeccionarlas y utilizarlas para el marisqueo. En la categoría de artefactos occidentales, las mujeres están en exclusividad relacionadas con instrumentos de hilado a causa del adoctrinamiento que recibían en las misiones como la de Dawson (Fig. 13).

El único objeto que sale repartido de manera bastante equitativa son los remos (Fig. 15, Fig. 24), siempre asociados al hecho de encontrarse en la canoa. Esto es relevante, puesto que en las fuentes casi siempre se menciona que las mujeres eran las encargadas de la navegación (Gusinde, 1991a:236), hecho que parece también ser contrastado arqueológicamente mediante el estudio las patologías óseas en las comunidades canoeras occidentales antiguas (Constantinescu, 1999, 2001). Aunque es cierto que los hombres también ayudaban en esta tarea. Lo que la autora identifica como bastón/palo (Fig. 24) debería comprobarse si corresponde a palos de marisqueo asociados a las mujeres o, por el contrario, a enmangues de lanza u otro tipo de artefacto, lo que seguramente dividiría esta categoría según la división sexual del trabajo.

Es relevante que en la muestra fotográfica las armas estén atribuidas únicamente a los hombres. Lo que como mínimo denota un control de los instrumentos que pueden ser empleados como elementos coercitivos. Se debe tener en cuenta la influencia europea que ya se había producido en la época en que son hechas las fotografías. Muchos de los objetos de la muestra forman parte del repertorio occidental, relacionados con las tareas nuevas que ya desarrollaban con normalidad como el tejido de lana o las monturas de caballo. Existía una voluntad por parte de los reporteros de intentar mantener lo más “puras” posibles las fotografías, aunque como se puede ver, muchos objetos occidentales habían sido introducidos de forma normalizada y según la división sexual del trabajo (Fig. 13).

Por otra parte, sabemos que existían diferencias en la vestimenta y ornamentación. Aun así, las citas que hacen referencia a estas son confusas y a veces contradictorias. Pero más interesantes para nuestro propósito que las diferencias de vestido son los accesorios ornamentales que llevaban. Algunas citas muestran diferencias y otras simplemente apuntan que tanto hombres como mujeres llevaban ornamentos de idénticas características a los ojos de los navegantes. Byron apunta que los hombres llevaban bonetes de piel de pájaro con plumas y las mujeres se distinguían claramente a causa de los collares de conchas (Byron, 1768:54). Otros autores nos indican que tanto hombres como mujeres llevarían “rosarios” de caracolillos o huesos sujetos con una tripa de pescado a modo de trenza (Ponce, 1788:339). En el registro fotográfico se puede apreciar que algunos de los objetos se encuentran divididos según el sexo. Es el caso de los brazaletes y collares asociados principalmente a las mujeres. En los hombres encontramos las diademas de plumas como ornamento distintivo (Butto, 2016:270). El registro fotográfico es convergente con las citas de Empeaire (1963) y Skottsberg (1911), que apuntan que los brazaletes de tobillo y muñeca eran para los miembros femeninos³¹.

³¹ Para muestras fotográficas de los objetos etnográficos (ver Estévez y Vila-Mitjà, 2017a, 2017b)

Prácticas funerarias según la etnografía

En este apartado podemos ver como los distintos navegantes, exploradores, antropólogos y misioneros registraron las prácticas funerarias. En análisis se ha dividido en dos períodos diferenciados basándose en los objetivos de los estudiosos. En un primer lugar nos encontramos con una primera etapa formada por navegantes con registros muy variables, donde la documentación de las prácticas funerarias es solo otro aspecto más de su labor ilustrada o bien como hecho curioso. El segundo apartado se ha sintetizado a partir de la información recogida por antropólogos, arqueólogos y arqueólogas, cuyo objetivo era registrar el modo de vida de los indígenas.

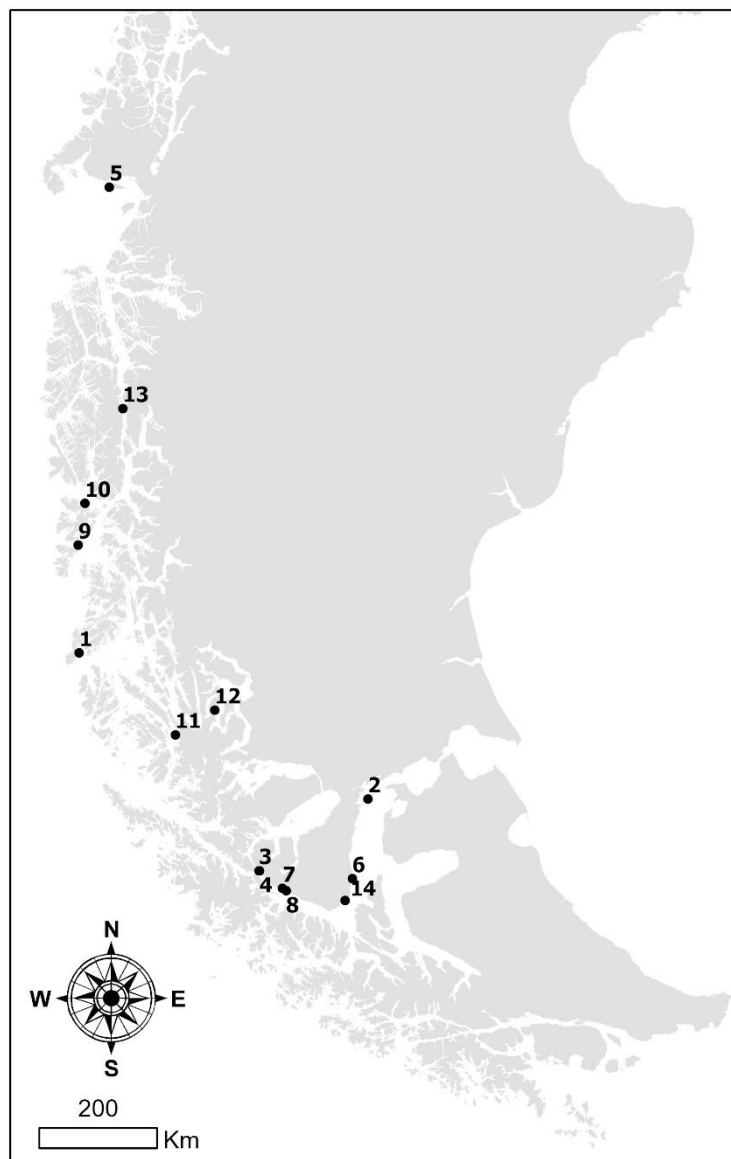


Fig. 25 Mapa numerado con los avistamientos de prácticas funerarias realizadas en los Canales Occidentales. El punto de Bynoe en Golfo de Penas está ubicado en la Península Forelius (Emperaire, 1963). El de Fitz Roy es una aproximación a partir de los descubrimientos en la Cueva del Ayayema. Los otros se encuentran en ubicaciones correctas, pero sería necesaria una exploración in situ para encontrar la cueva o grieta concreta.

Nº	Año	Autor	Informante	Oficio	Tipología
1	1579	Sarmiento de Gamboa		Capitán	Cueva
2	1615	George Spilbergen		Capitán, Corsario	Suelo-Costa
3	1699	Ingeniero Labat y Duplessis		Ingeniero hidrográfico	Cabaña fúnebre/abrigo
4	1699	Duplessis		Ingeniero hidrográfico	Abandono en el mar
5	1741	John Byron	Wilson	Cirujano	Plataforma funeraria/cueva
6	1766	<i>Alejandro Duclos-Guyot</i>		Capitán	Registro del duelo
7	1768	Louis Antoine de Bouganville		Capitán	Ritos ante y post-mortem
8	1786	D. Antonio de Córdoba		Capitán	Abandono
9	1832	Robert Fitz-Roy	Byone/Low	Capitán	Entierro-Cueva
10	1879	Richard William Coppinger		Cirujano	Entierro-Cueva
11	1924	Martin Gusinde		Antropólogo	Cabañas fúnebres/Playa
12	1924	Martin Gusinde		Antropólogo	Cabaña fúnebre/Playa
13	1951/53	Joseph Emperaire		Antropólogo	Choza fúnebre
14	1951	Laming Emperaire		Arqueóloga	Sepultura

Tabla 1 Avistamientos históricos de prácticas funerarias entre canoeros occidentales.

Primera etapa: Exploradores

Se trata de una etapa donde la información proviene de los derroteros y diarios de navegación de los capitanes, oficiales, cirujanos e ingenieros de los barcos de exploración. Estados como España, Holanda, Inglaterra o Francia se ven representadas en estos buques insignia. Tripulaciones que acercaron por primera vez Occidente hacia las tierras más australes del mundo.

Las citas que hacen referencia a la muerte y las prácticas funerarias que ocurrían durante y antes de la muerte son dispersas y de muy distinta calidad e información. Existen referencias a la gente kawésqar o canoeros de los canales occidentales a partir de la expedición de Pedro Sarmiento de Gamboa, que entró en el Estrecho de Magallanes el 1579. Ese mismo año se escribió el primer relato que hace referencia a las prácticas funerarias canoeras. Mientras la expedición abandonaba el Estrecho paró en una isla llamada Roca Partida (Fig. 26), actualmente llamada Caballo Blanco o White

Horse (Martinić, 2004)³², en ella el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa encontró una cueva con un cadáver en su interior (Gamboa, 1768:XLVI). Aunque no contenga mucha información, el hecho que haga referencia a que había pisadas de humanos, puede apuntar a que se trataba de una depositación reciente en cueva. Está claro que fueron canoeros, pero no podemos adscribirlos a un grupo cultural.

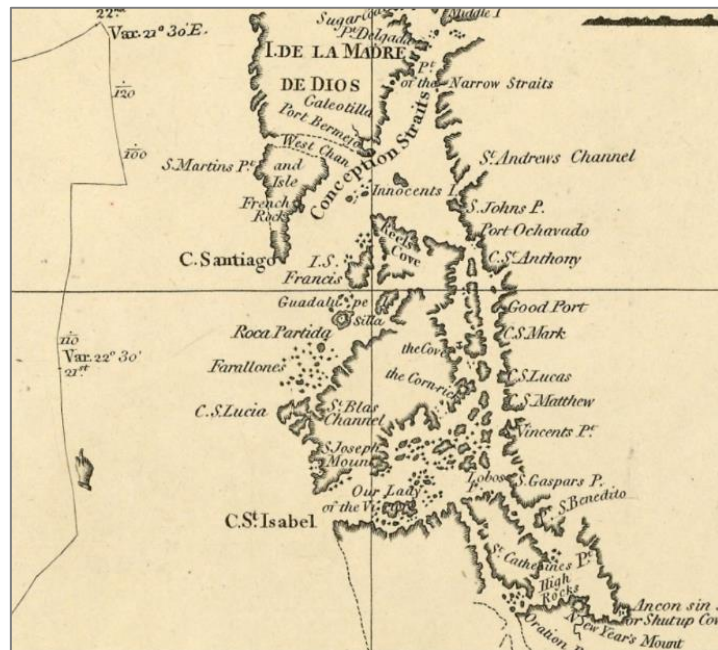


Fig. 26 Localización de la Roca partida entre la latitud -51 y longitud -71. Al este de la actual Isla Diego Almagro. London Publisher W. Faden, geographer to His Majesty, Charing Cross, 1821.

Gracias al viaje realizado entre 1698 y 1701 por el marino Gouin de Beauchêne, patrocinado por Luis XIV, tenemos un notable corpus informativo en un momento de tránsito del s. XVII al s. XVIII. Se trata de un texto muy relevante, ya que en esa época los navegantes e ingenieros no daban mucha importancia a los aspectos sociales de los nativos (Martinić, 2005b). De esta expedición nos han quedado los relatos de los dos ingenieros hidrográficos. Uno es el extenso y detallado relato del señor Duplessis, rescatado y publicado en 2005 por las investigadoras francesas Julie Boch y Marie Foucard. El otro es el texto del ingeniero Labat. Ambas forman la primera referencia de una ceremonia y depositación en cabaña mortuoria en una roca a pique.

El texto de Labat fue recopilado por M. Gabriel Marcel, que presentó un compendio de documentos inéditos del archivo de la Marina francesa en el Congreso de Americanistas del año 1890. Este encuentro con los indígenas se sitúa en la entrada del estrecho San Jerónimo en septiembre de 1699 (Marcel, 1890). Labat y el señor Perriere bajaron a la costa en la entrada del estrecho San Jerónimo (Fig. 26, Fig. 27). Allí encontraron una gran roca manchada con ocre rojo y a un lado de esta lo que hoy

³² Para una discusión y corrección sobre las observaciones de P. Sarmiento de Gamboa ver (Ponce, 1788:169).

en día podemos definir como una choza mortuoria. Esta estaba apoyada en la roca y formada por varias perchas y ramas de árboles recién cortadas. Había pieles de lobo soportadas por las perchas de madera y debajo había un niño muerto de unos dos o tres años. El niño estaba envuelto con pieles de nutria, que a su vez se encontraba cubierto con palos de madera dispuestos de manera piramidal, todo atado con lianas. Después de la visita dejaron el lugar para ir a una gran bahía al norte, allí encontraron un campamento con muchas chozas donde se estaban realizando ceremonias, quizás funerarias. Se encontraron con un chamán pintado de blanco que cantaba y hacía posturas, solo en una cabaña, con corona de alas de pájaro. Los integrantes del pueblo les apuntaron que no les iba a hablar (Marcel, 1890).

El texto de Duplessis nos muestra otra versión de la misma historia. Es muy interesante ver las diferencias, matices y similitudes entre ambos. Duplessis nos cuenta que zarparon en bote mientras se encontraban en el Río Bachelor explorando el Canal San Jerónimo. A unos 4,5 km del río vieron una roca a pique³³ pintada de blanco, justo a su lado encontraron una cabaña mortuoria en cuyo interior estaba dispuesto un niño de entre 4 y 5 años, envuelto en un cesto de pieles sin objetos asociados. Al avanzar 1,1 km se toparon con un campamento canoero, en este hallaron un hombre joven de unos 20 años pintado de blanco y arrodillado en su choza. Duplessis interpretó que decía cosas para el difunto, pero no llegó a comunicarse con ellos.

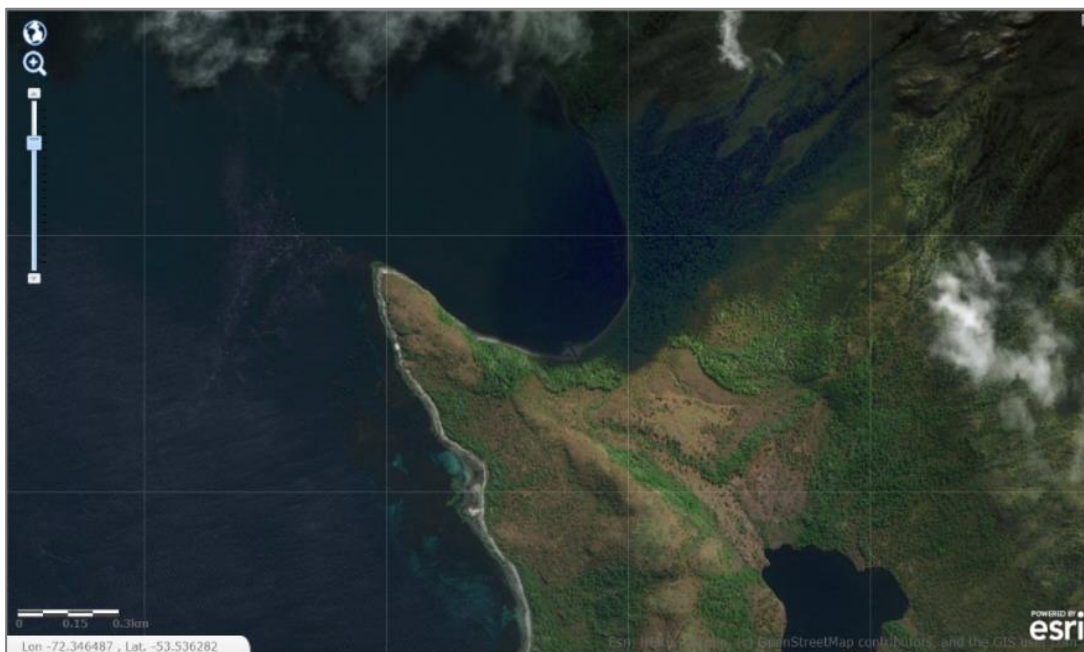


Fig. 27 Supuesta Gran Bahía a la entrada del Canal San Jerónimo donde encuentran el campamento, al oeste zona rocosa donde estaría la choza mortuoria.

³³ Dicho de la costa: Que forma como una pared, o cuya orilla está cortada a plomo (RAE-2019).

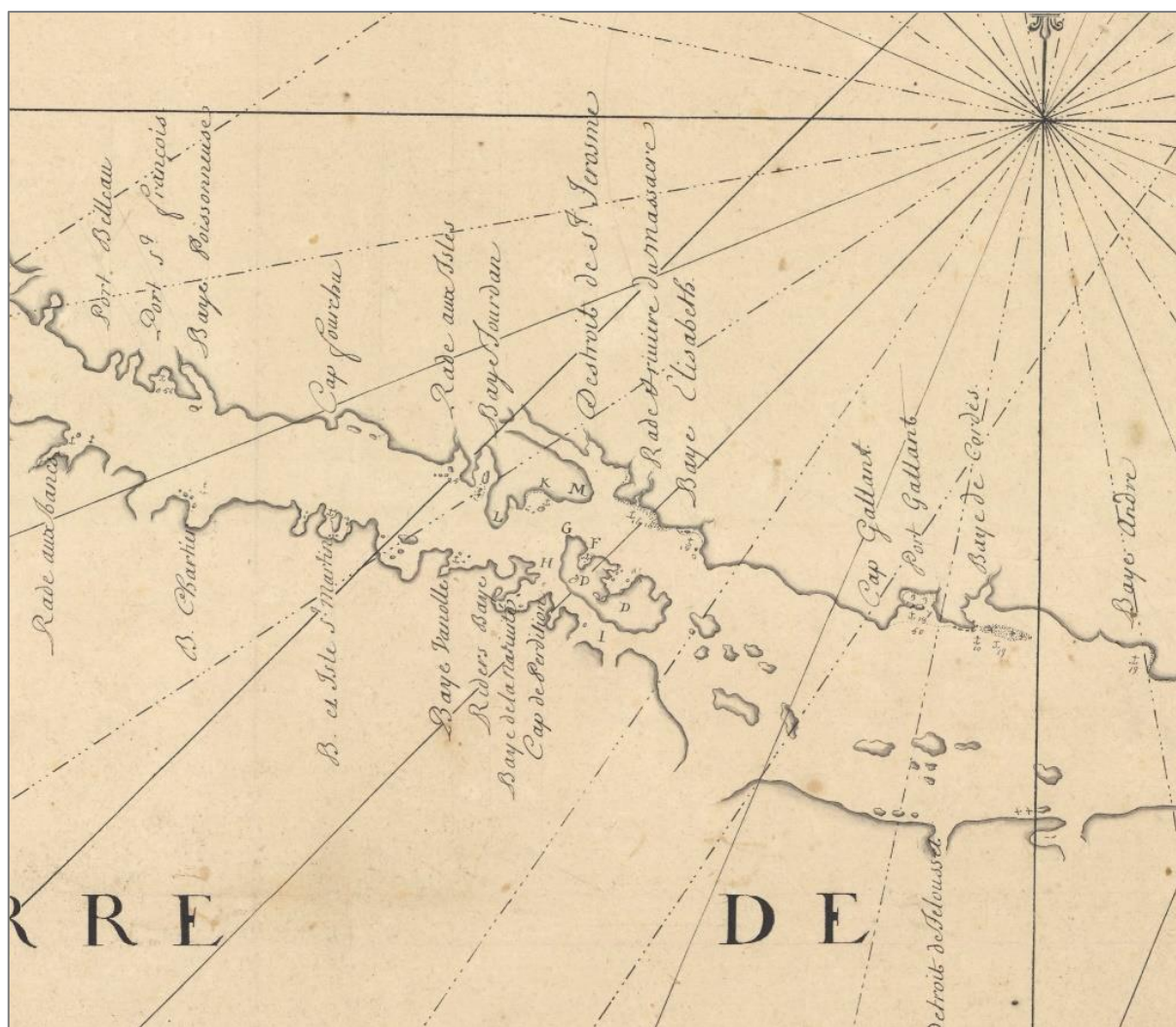


Fig. 28 Mapa del estrecho de Magallanes por Jacques Beauchesne Gouin (1652-1730). En esta ilustración podemos ver que no navegaron más adentro de la boca del estrecho de San Jerónimo. Esto nos deja dos posibles bahías para ubicar el campamento y la choza mortuoria.

En los escritos de los autores también encontramos otra cita muy interesante. En el Río de la Masacre (actual Río Bachelor) vieron como una mujer indígena daba a luz. Ella, al ver que el feto de unos 3 meses estaba muerto, lo tiró directamente al mar. Luego se lavó y se fue, enferma, a calentarse al lado del fuego de su choza.

Ambos textos nos ofrecen unas evidencias de suma importancia y nunca registradas. La primera es que, para un niño tan pequeño, de entre 2 y 5 años, realizasen una ceremonia funeraria como esta. De alguna manera nos indica que eran considerados “humanos” y tenían un valor social dentro de la comunidad. Es relevante ya que el otro texto de Duplessis nos muestra que los fetos o abortos, no recibían la misma consideración. La segunda evidencia relevante es que la depositación en choza mortuoria se encuentra activa en el s. XVII. El cuerpo era trasladado a una cabaña mortuoria construida para la ocasión, donde permanecía hasta descomponerse. En el texto no queda claro, pero

parece ser que el lugar era rocoso y cerca del mar, se trata de una choza construida en un lugar relativamente inaccesible, que no distará mucho de las tipologías de depositación y entierro que encontramos en los siglos siguientes. Es relevante que en el artículo que publicó posteriormente Marcel en 1891 añadió una nota de un diario anónimo de un oficial de la expedición. Esta cita completa el proceso de las prácticas funerarias. Nos explica que, cuando alguien muere, hacen una fosa de la altura del difunto, y cuando sale el Sol ponen allí el féretro con sus pieles, sus arcos, flechas, carcaj y las coronas (debemos entender que de plumas, preparadas para la ocasión, quizás como la que llevaba el joven chaman³⁴) (Marcel, 1891). Empeaire es el único que hace referencia a este tipo de entierro y es en el registro arqueológico (Empeaire, 1963). Aun así, podría darse el caso de que esta cita se encuentre descontextualizada y que el autor haga referencia a la sociedad selk'nam. Por esto, haría falta revisar el original para poder dotarla de más soporte.

El siguiente caso de documentación de las prácticas funerarias viene dado a causa de la expedición catastrófica del Wager, comandada por John Byron, cuya fecha aproximada ubicamos en el 1741 (Cooper, 1917:76). Mientras buscaban comida cerca del Golfo de Penas, el cirujano de la expedición, el señor Wilson, descubrió una oquedad en la que entró de cuclillas. En su interior encontró una cámara más grande iluminada por una luz tenue que entraba por la parte superior. En su centro había un féretro formado por maderas colocadas de forma transversal y sostenidas por puntales de 1,5 m de altura. Podemos decir que se trata de una plataforma funeraria de madera. Sobre esta se encontraron cinco o seis cuerpos momificados a causa de la sequedad del lugar. Debajo de la plataforma había más cuerpos depositados, también supuestamente encima de maderas. Al no encontrar ningún asentamiento en las vecindades, dedujeron que debía de tratarse de una sepultura de caciques. Seguramente sería una cueva de inhumación en la frontera Kawésqar-Chono que podría corresponder a los antiguos canoeros del norte. Empeaire apunta que los loberos la situaron en la Punta Cavernosa de la Península Forelius, en el norte del Golfo de Penas (Empeaire, 1963:183). Aunque también podría encontrarse cerca de la Isla Wager, no se sabe con seguridad.

Una década más tarde nos encontramos con el relato del corsario neerlandés George Spilbergen (Brosses, 1756a:343-344). Se trata de una descripción interesante de dos cadáveres de canoeros encontrados en la Isla Santa Magdalena, antigua Isla de los Pingüinos. En su reconocimiento se toparon con un entierro cerca de la costa. Había dos cuerpos amortajados con pieles de pingüino cubiertos con múltiples arcos de madera. Entre sus pertenencias vieron collares de conchas de caracol.

³⁴ Existen materiales kawésqar recopilados por exploradores y antropólogos correspondientes a este tipo de adornos cefálicos. Encontrados actualmente en la colección Gusinde del Museo del Vaticano, y la colección Rousson-Willems del Quai Branly de París (Estévez y Vila-Mitjà, 2017c).

Todo se encontraba cubierto con una capa de tierra, no muy gruesa, por encima de los cuerpos (seguramente depositada por fenómenos no-antrópicos). Al terminar volvieron a cubrir los cuerpos con la tierra que habían quitado de la parte superior. El caso de este entierro/depositación es interpretado como una antigua cabaña mortuoria (*lâlat*³⁵) por los investigadores Empeaire (1963) y Óscar Aguilera (Gusinde, 1991b:459). Se trata de un tipo de tratamiento funerario que también encontramos en las citas de Duplessis y Labat, y que, al parecer, se utilizó tanto para niños/as como también para adultos/as. Podemos suponer que el collar de concha formaría parte de la vestimenta de la difunta.

El navegante francés Alejandro Duclos-Guyot (Pernety, 1769:677-678) capitán de la Fragata “el Águila” también nos dejó una cita interesante sobre otro aspecto, en este caso sobre la gestión social del duelo. Mientras se encontraba atracado en Puerto Hambre, en 1766, pudo observar cómo los nativos se pintaban a causa de la muerte. Es gracias a esta descripción que sabemos de la existencia de diferencias en la pintura de duelo entre hombres y mujeres. Duclos-Guyot apunta que el primer día de la muerte algunos hombres estaban pintados de negro, a los 3 días todos estaban pintados de negro. Las mujeres estaban todas con puntos negros, con la cara y pecho ensangrentados a causa de cortes y rasguños. Podemos interpretar, basándonos en los textos de Gusinde, que a medida que los integrantes llegaban al lugar donde se había producido la muerte iban pintándose con los colores del duelo.

En 1768, dos años después del paso de Duclos-Guyot, Louis Antoine de Bougainville se encontraba en cabo Galant, al lado de Bahía Galant, un lugar resguardado y muy visitado por los nativos (Bouganville, 1921). Gracias a su relato podemos entender parte de lo que ocurría mientras un miembro de la comunidad se estaba muriendo. El Chamán, el cual llaman el “juglar”, extendió al niño sobre la espalda en una de las cabañas, y habiéndose puesto de rodillas entre sus piernas, se inclinaba sobre él y con la cabeza y las dos manos le apretaba el vientre con toda su fuerza, gritando continuamente, sin que se pudiese distinguir nada articulado en sus gritos. Aparte, una vieja, llorando, daba alaridos en el oído del enfermo de una forma ensordecedora. Finalmente, los nativos huyeron del lugar con sus canoas abandonando el adolescente muerto y alejándose del barco de los europeos. Está claro que observaron parte de los rituales perimortem y el posterior abandono del lugar.

En la expedición comandada por D. Antonio de Córdova se relata el último viaje al Estrecho de Magallanes realizado por la fragata de S. M. Santa María de la Cabeza. Durante el febrero de 1786, en el Puerto de S. Joseph (Bahía Forestescue), se pudo registrar otro episodio que da cuenta de las costumbres que rodeaban la muerte. Durante el mes que estuvieron fondeados, murió un niño canoero pequeño, de menos de dos años. Esto hizo que todos se fueran con sus canoas. Abandonaron

³⁵ El vocablo sigue la última traducción de Óscar Aguilera en Gusinde (1991b).

al niño muerto a su suerte, que en este caso fue recogido por los miembros de la expedición, bautizado y enterrado en la punta del Puerto de S. Joseph, actual bosque de Cabo Galant (Ponce, 1788:47-48). De esto podemos intuir que las criaturas, de menos de 2 años, no recibirían un tratamiento funerario específico. A partir de los 3-4 años estos ya serían reconocidos como individuos y les realizarían prácticas funerarias más elaboradas.

Robert Fitz-Roy no narra ninguna referencia directa vista por él mismo, referente a los canoeros occidentales, pero sí que recopila diferentes testimonios interesantes en su libro *Narrative of the surveying voyages of his majesty's ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836*. La primera parte de la información interesante la toma a partir de Mr. Bynoe, que hablaba de manera frecuente con Benjamin Button. Es relevante puesto que Button parece que es avisado de la muerte de su padre por un hombre que le susurra esta información en medio de la noche. Podemos interpretar que se trata de su fantasma o espíritu, que le informa en sus sueños. Aunque, dada la conocida fama de Button, bien podría ser que otro nativo lo hubiera informado. Esta información es transmitida a Bynoe y, al cabo de unos meses, ambos comprobaron que fue cierto. Es interesante este relato, ya que al igual que en los relatos orales kawésqar, cuando la muerte ocurría lejos, los más cercanos eran avisados por el "espíritu" que se les aparecía en sueños. Según los relatos estudiados por Óscar Aguilera lo único que comparten del mundo mítico y el real, en el conjunto de creencias del grupo kawésqar, es la conexión entre el sueño y el mundo de la muerte. Cuando alguien ya estaba muerto biológicamente, su espíritu podía venir a visitarte en los sueños. Si moría lejos, los avisos se manifestaban durante el sueño o cambios en el ambiente físico; como, por ejemplo, con ruidos como remar, cortar leña o lanzar palos o ramitas a la choza en los campamentos temporales. También los animales podían comportarse de formas extrañas como un lobo marino subiendo a tierra y bramando; o una orca o un delfín acercándose a tierra (Aguilera, 1997).

y si se ha ahogado [alguien] se sueña
y su espíritu llega al sueño,
nos da pesadilla y hace despertar llorando, llorando
llorando este que... en el sueño se ven llorar [las personas] y con su llanto me despierto
por último me levanto llorando
y este que... lloran y cantan.

(Juan Zambrano (*Cerksáú*), en Ó. Aguilera, 1997:10)

Fitz-Roy también nos narra el testimonio de Mr. Low, un maestro de velas que tenía muy buena relación con los fueguinos hablando y participando en sus actividades diarias. De este modo le proporcionaba información interesante a Fitz-Roy, a la que no hubiera podido acceder de otra manera.

En este caso Mr. Low tuvo largas conversaciones durante 14 meses con un chono llamado Niqueaccas, que fue subido al barco como piloto en Cabo Victoria³⁶. Este conocía todos los puertos y colonias de focas hasta el paralelo 47º y, a la vez, era amigable con los indígenas de esta zona de los canales suroccidentales.

Fitz Roy nos cuenta la experiencia de Mr. Low, que fue a cazar focas con los nativos a la isla Madre de Dios. El navío estuvo anclado durante 3 meses, resguardado a causa del mal tiempo. Esto obligó a los tripulantes a ir en busca de provisiones. En su expedición, Mr. Low fue partícipe de la “ceremonia” de repartición de carne de foca entre todos los integrantes del grupo con el que estaba. Fue el integrante más anciano el encargado de repartir (Darwin, 2008:195; Fitz-Roy, 1839:189-191). Pero más interesante para nuestro propósito son las cuevas que encontró en una pequeña isla al sur de Madre de Dios. Una cueva estaba llena de huesos humanos y había un niño nativo que aún se estaba descomponiendo. Las tumbas eran poco profundas, de solo un pie, a los lados de la cueva. Estaban cubiertas de ramas y hojas, además, había plantas tipo boj, alrededor de las tumbas y tapando la entrada de la cueva. (Fitz-Roy, 1839:190-91). Quizás esta cueva se puede relacionar con alguna de las encontradas por la *Mission Scientifique de Ultima Patagonia 2000*, como la Cueva de la Cruz, donde se encontró un adolescente y mostraba signos de haber sido alterada. Pero no encajaría con la localización que nos proporciona Fitz-Roy, por lo que parece que aún debe ser reencontrada (Marbach, 2016).

El siguiente autor que debemos destacar fue el cirujano del HMS Alert, Richard William Coppinger. Este nos dejó un valioso testimonio en su libro *Cruise of the "Alert": Four Years in Patagonian, Polynesian, and Mascarene Waters* (1883). Cuando se encontraban en las aguas del Canal Trinidad, hizo un repaso histórico de los encuentros con entierros humanos, entre ellos el del viaje de Sarmiento, en el s. XVI, donde encontraron restos en la Roca Partida (Fig. 26), así como de las citas de Byone en su derrotero del Wager. Coppinger, siguiendo las indicaciones de los antiguos navegantes y según su experiencia, apuntaba que los canoeros de la zona hacían las sepulturas en cuevas. Él mismo descubrió una nueva cueva funeraria; esta se encuentra en un islote de piedra caliza, muy cerca de Puerto Rosario, en el norte de la isla Madre de Dios. Al parecer, los restos fueron depositados en el Museo Británico hoy se encuentran en *The Natural History Museum, Londres* y han sido estudiados en el marco del proyecto “Antropología de los Aborígenes de Tierra del Fuego” entre 1986-1993 (Arenas et al., 2020; Coppinger, 1884:54-71). El hallazgo cerca de Bahía de Rosario es muy interesante y se encuentra en una de las pocas zonas de roca caliza en la cordillera más occidental del continente. Encontraron dos pequeñas cavidades a unos 9 m sobre el nivel del mar. Al limpiar la primera grieta, encontró un nicho en la roca con trozos de un esqueleto humano, secos y compactos. A unos pocos

³⁶ Había otro chico chono que le llamaban Bob.

metros, encontraron otra cueva con una mandíbula y distintos huesos. Es relevante porque en esta realizan una excavación de unos 30 cm de profundidad donde encuentran bastantes restos humanos. El cirujano identifica dos individuos: un niño de unos 12 años con las epífisis sin fusionar, y una tibia con marcas de corte de otro individuo. Estas marcas pueden significar que el cuerpo fue expuesto a cortes en un tratamiento post mórtem. Se trata de una información relevante, ya que no están registrados en esqueletos canoeros, solo en algunos de la actual zona Aónikenk continental (Prieto, 1994). El sedimento que excavaron era una marga blanca grisácea; en el mismo, encontraron una abundancia de conchas de los géneros *Patella*, *Fissurella*, *Chiton* y *Calyptrea*. No sabemos si fueron depositadas intencionalmente o, por el contrario, llevadas por animales. También podrían haber llegado allí a causa del sedimento con el que se rellenó el lugar o bien porque dejaron ofrendas de comida al lado de los cuerpos (Empeaire, 1963:182). Por otro lado, sí que encontraron dos restos asociados, que pueden ser interpretados como ajuar o restos de algún tipo de depositación durante las prácticas funerarias. Estos estaban formados por un cráneo de nutria y una púa de erizo de mar. Coppinger pensó que el lugar habría estado más cerca del agua anteriormente y esto habría afectado los estratos más antiguos, que se encontraban calcificados y con especies de corales.

Muertes fuera de lugar

Cabe resaltar el relato del Dr. Seitz, de 1883, el médico que atendió al grupo de 4 indígenas kawésqar llevados a Zúrich en 1882 (Seitz, 1883). Los indígenas habían sido secuestrados por el empresario Carl Hagenbeck, quien los utilizó en su circo de curiosidades, también llamado "Zoológico Humano". En 2010 los restos de estos nativos fueron repatriados a Chile y enterrados en la Isla de Karukinka³⁷, donde ya habían sido descubiertos otros entierros y momias de los antiguos canoeros (Aspillaga y Ocampo, 1996).

La referencia nos habla de la muerte y disección de una indígena enferma de neumonía llamada "La Capitana". El mismo relato del doctor expone otro de los problemas que sufrían los indígenas: las adicciones. En este caso, continuó fumando hasta la muerte por enfermedad pulmonar.

Puede considerarse típico de la conducta general de sus congéneres agonizantes. El informe dice: Muy debilitada, con grandes dificultades para respirar, la enferma rehusaba todo menos el agua, y esperaba con expresión de devoción y tranquilidad su fin. (Gusinde, 1991b cit Seitz, 1883)

Otro de los casos esperpénticos relacionados con la muerte lo encontramos en las investigaciones de Pierre Henry Richard Lucy Fossarieu. Este realizó sus observaciones en referencia al grupo que se encontraba en el Jardín de Aclimatación de París. Mientras se encontraban encerrados murió uno de

³⁷ (<https://www.swissinfo.ch/eng/chile-repatriates-tribal-remains-from-zurich/8098352> [24/4/2019])

los chicos. Sus amigos lo envolvieron en pieles, luego con pesar, se acercaron al fuego donde arrojaron carne y pan. El autor lo interpretó como un símbolo de creencia en otro mundo. No sabemos por qué lo harían. Lo fácil sería pensar que se trataba de una pequeña ofrenda al difunto en un ambiente hostil para ellos.

La obsesión por justificar que después de la muerte había alguna forma de vida, llevó a autores católicos, como Martin Gusinde, a citar las discutibles palabras e informes de Theodor Von Bischoff, que cuentan las acciones alrededor de la muerte de uno de los niños trasladados a París. Cuenta que lo depositaron en una cajita, cubriéndola y poniéndole pan y carne, lo necesario para la otra vida. Apuntó, también Gusinde, que estuvieron muy afligidos, pero después pareció que lo habían olvidado (Gusinde, 1991a:153 cit Bischoff, 1882).

Aunque no sean relatos de las prácticas funerarias *ex profeso*, forman parte de la historia. Una muestra del traslado, maltrato y, en este caso, maneras de enfrentarse a la muerte en un ambiente distinto, como también de los pensamientos de aquellos que los estudiaron en condiciones de vida miserables.

Segunda etapa: antropólogos, arqueólogos y arqueólogas

Junius Bird en su artículo sintético sobre los Alacalufes, publicado en el compendio de *Handbook of South American Indians*, nos habla resumidamente de las prácticas funerarias de los kawésqar (Bird, 1946).

Cita las fuentes originales en el inicio y final de la publicación, pero no señala de donde salen las distintas informaciones que expone. Utiliza tanto sus experiencias personales, basadas en los seis meses de trabajo arqueológico, entre 1945 y 1936, como información recopilada de los kawésqar que vivían en Chiloé. Muchas partes son conclusiones extraídas a partir de los antiguos exploradores; otras partes son novedosas, fruto de su interacción con los nativos y restos arqueológicos.

Por primera vez un autor apunta que después de la muerte todas las propiedades se queman, excepto la canoa, los remos y las pieles de la choza. Esto tiene sentido, pues en ningún caso eran de una sola "propiedad" sino que formaban parte del grupo familiar que iba en ella. En algunos casos golpeaban la cabaña del difunto. Esta afirmación se encuentra en contradicción, puesto que también ha afirmado que todas las propiedades eran quemadas. Después de morir, el cuerpo era envuelto con pieles, colocando rodillas y manos en el pecho. En el caso de que se tratase de una criatura, los canastos también serían quemados.

Apunta que los objetos del difunto, aparte de quemados, podían ser abandonados en su choza. En ese caso se pone una trenza de cuero, con plumas de halcón al extremo, en lo alto de la estructura. Se haría para anunciar que era la choza de un difunto. Los próximos en pasar y verlo deberían quemar o destruir la choza y los objetos. A la vez, tendrían que poner un poste pintado de rojo «*redbird snare*

pole upright» (ibíd: 77) anunciando que allí murió alguien, de tal manera que nadie acampase allí. El mismo Bird se da cuenta de que el campamento solo sería evitado por los parientes más cercanos, no siendo estas unas normas muy estrictas.

Bird relaciona la falta de “ajuar” en los entierros arqueológicos con el hecho que los objetos eran dejados en la choza y posteriormente esta era quemada y destruida. Apunta que solo se han encontrado conchas, huesos de ave, pescado y una mancha roja en el exterior de una roca.

Anota que, en el sur, los cuerpos eran enterrados; podemos sugerir que a causa de que no hay cuevas ni grietas para realizar otro tipo de depositación. En la costa occidental, los cuerpos eran puestos en lugares secos como cuevas y grietas, tal y como hemos visto anteriormente en los relatos de navegantes. Bird señala que la roca exterior podía ser pintada o haber una pequeña choza mortuoria siguiendo los mismos relatos presentados.

Joseph Empeaire, destacado etnólogo francés, focalizó sus estudios en los kawésqar de Puerto Edén, a los que él se refirió siempre como Alacalufes. Estuvo con la comunidad entre 1946 y 1948. En ese tiempo realizó una minuciosa labor de documentación que incluyó todos los aspectos de la vida en el seno de la comunidad. Su obra nos muestra como las tradiciones ancestrales se estaban perdiendo y transformando a causa de la muerte pausada, pero inexorable, de los miembros de la comunidad. Una muerte biológica pero también una muerte metafórica de transformación cultural (Thomas, 1991).

En lo que a la muerte se refiere, Empeaire pudo ver muchas muertes en su estadía, lo que implicó que viera muchas prácticas funerarias. Es cierto que, para cuando Empeaire realiza su estudio antropológico, él mismo es consciente de que todo lo relacionado con los ritos de paso había sufrido cambios y las ceremonias ya no eran como las de antaño. Se plantea la posibilidad de que a mediados del s. XX estas ya se encuentren modificadas, en una mezcla sincrética entre las introducidas y las antiguas ceremonias (Empeaire, 1963). Aun así, aborda la temática de la forma más completa posible, teniendo en consideración la psicología, el ideario y la materialidad.

Primero hay que hacer referencia a los tratamientos perimortem. Debemos apuntar que los kawésqar eran conscientes de cuando una persona estaba a punto de morir, en ese momento le disminuían los cuidados y él o ella ya estaban preparados para aceptar su destino. Esta forma de concebir la muerte se parece mucho a la expresada en Zúrich por “La Capitana” (Seitz, 1883). Se puede afirmar que frente a un estado de no-recuperación ya se considera a la persona como muerta, siendo de poca importancia el momento de su muerte biológica. Es en ese momento que el duelo se apodera del campamento; si la choza estaba aislada eran los parientes más cercanos, si no, era todo el grupo que participaba del desasosiego general. Las actividades cotidianas de pesca y recolección eran reducidas al mínimo (Empeaire, 1963:180).

Las ceremonias de preparación implicaban la transformación de la vivienda en una choza mortuoria. En su interior se colocaban tres piquetes de madera pintados con ocre rojo; estos eran juntados encima de la cabeza del difunto en forma de pirámide. A la vez, también se colocaba una tela blanca con una cabeza de albatros disecada. Varias hachuelas eran colocadas alrededor de la choza y se hacía un gran fuego en su interior (ídem). Todo esto se hacía para ahuyentar el espíritu malvado del *ayayema*³⁸. Podemos intuir, y así lo hizo Empeaire, que toda esta parte de la decoración fue una innovación post-contacto. Quizás, anteriormente, se pintaba la choza de color blanco. Seguramente los postes pintados sí que fueron utilizados desde hacía siglos como apuntan las crónicas más antiguas.

Empeaire apunta que si se trata de un varón los brazos se atan con una cuerda de arpón. La cuerda se trenzaba en los postes, formando un emparrado encima de la cabeza del moribundo. En el caso de las mujeres, se utilizaban trenzas de plumas blancas atadas a los piquetes, a la vez, se ponía la paleta para sacar mariscos, de uso exclusivo de las mujeres, en el mismo parapeto (ídem).

Una vez la muerte biológica llegaba, todo el grupo se ponía dentro de choza hasta que no cabía más gente y continuaban toda la noche con un fuego encendido para ahuyentar el *ayayema*. Cuando Empeaire se encontraba allí el cuerpo fue expuesto sin ningún ropaje ni piel. A veces el cadáver era secuestrado por el jefe del puesto, que lo exponía con velas en el hangar para que tuviera un velatorio cristiano. En ese caso el grupo no lo iba a ver. Aunque en Puerto Edén eran enterrados en la isla cementerio (Fig. 32), fuera del mismo se utilizaban otras prácticas funerarias.

Empeaire también expone lo que consideró que era el modo tradicional de realizar las prácticas funerarias. En este caso los postes rojizos y cuerdas eran utilizados para inmovilizar el cuerpo en posición fetal. Se ataba bien el cuerpo con cueros de foca y se cosían. A las mujeres se les ponía el bastón de marisquear y su canasto; en el caso de los hombres, se les ponía la cuerda y puntas de arpón, reflejando así sus labores en vida. El cuerpo era movido por la mañana a la choza mortuoria (*lâlat*) más pequeña y recubierta de pieles, construida para la ocasión (Ibíd: 182). Se hacía una pequeña fogata con algunos mariscos a su lado, después el cuerpo era abandonado a la suerte de *ayayema*, pero antes de marcharse tiraban piedras a la choza contra el espíritu del *ayayema*. Ese lugar quedaba como no apto para futuros campamentos y las aves carroñeras se encargaban de destrozarse el cuerpo. Si ocurría lejos del campamento podía ser depositado en una choza pequeña, sumergido, enterrado en el humedal, o depositado en una grieta en las rocas. Cuando era sumergido, el cuerpo era cosido con una piel de foca y hundido con dos grandes piedras, después la canoa de difunto era abandonada (ídem). Seguramente la canoa solo sería abandonada cuando no hubiese ningún familiar que la pudiese necesitar o llevar, ya que era costosa de conseguir y además necesaria no solo para un

³⁸ *Ayayema* era el ente que encarnaba todo lo malo en la zona de los canales. Servía como recordatorio constante de aquellas situaciones, lugares y tiempos donde los canoeros podían correr algún peligro. *Capítulo Octavo, Ayayema, el espíritu del mal* (Empeaire, 1963).

integrante del grupo. En el caso del humedal, el cuerpo era acostado solo en un hoyo, sin nada más (ibíd: 183). Queda una última práctica, aunque solo nombrado por Calvi y Emperaire brevemente. En este el fallecido se colocaba en el hueco de un árbol, se quemaban sus objetos y se abandonaba el lugar (Emperaire, 1963; Gusinde, 1991b cit Calvi, 1925). Solo está registrada en épocas muy tardías s. XX. Emperaire apunta, como autores anteriores, que las pertenencias personales guardadas en los canastos debían ser quemadas y la cabaña abandonada. Podemos señalar que, en todo caso, las pertenencias tenían que hacerse desaparecer, abandonándolas, o bien depositándolas con el difunto o difunta.

Aún debe resaltarse un último rito funerario que solo ha sido registrado arqueológicamente y en una ocasión por un oficial anónimo de Duplessis. Se trata de una sepultura en tierra y acumulación de piedras encima. Los cuerpos que se encontraron estaban desechos a causa de la presión. A su lado, había algunas fogatas con mariscos y lascas de piedra. Por debajo de los esqueletos se encontró un nicho con abundantes puntas de flecha, arpón y guijarros coloreados de cuarzo (ibíd: 183).

En los diarios de excavación que llevaba Annette Laming Emperaire nos encontramos con una cita remarcable de las prácticas funerarias. En agosto de 1951 la autora estaba realizando una prospección a pie a lo largo de la costa desde Bahía el Águila hasta un islote próximo de la Bahía el Indio. En este islote encontró un sepulcro removido en el que había 3 cráneos y 4 esqueletos, todos en muy mal estado y con útiles de piedra alrededor. Annette Laming señala que esta fue removida por los leñadores Chilotes para vender uno de los cráneos. Se trataba de un entierro de 3 o 4 individuos recubiertos por piedras, algunas de grandes dimensiones (hasta 30 kg). Entre los esqueletos se encontró un niño, en posición fetal, y supuestamente dos adultos más. Durante la excavación los huesos fueron abandonados a causa de su fragilidad. En su interior también había carbones y conchas de tipo quilmahué y mauchos. En el centro del foso se encontraron 6 puntas de flecha y un arpón quebrado en forma agrupada. Annette Laming interpretó que se trataba de una sepultura muy antigua a causa de la percolación de los materiales y la fragilidad de los huesos (Laming-Emperaire, 1951). Sin duda se trata de una tipología que no se encuentra en las fuentes etnográficas (aparte de la cita del oficial anónimo de Duplessis), pero sí que está presente en el registro arqueológico, como el de Punta Santa Anna (Ortiz-Troncoso, 1975).

Otro de los grandes antropólogos al que debemos hacer referencia es Martin Gusinde, que realizó cuatro expediciones, entre los años 1918 y 1924, para visitar las comunidades kawésqar del archipiélago patagónico occidental. En 1923 llegó a Puerto Ramírez, en la Península Muñoz Gamero, allí estuvo del 28 de septiembre de 1923 hasta el 6 de febrero de 1924, un total de 5 meses, en lo que ha sido territorio kawésqar central (Aguilera, 1978). Fue durante este tiempo que interactuó con miembros de la sociedad kawésqar, obteniendo informaciones que publicó muchos años después en

Feuerland-Indianer, Die Halakwulup, traducida y publicada en español por Óscar Aguilera y Werner Hoffman en 1991. En comparación con los análisis que realizó en las otras comunidades, Gusinde era consciente de que la kawésqar era la comunidad de la zona sur de la que se disponía de menos información, en casi todas las áreas temáticas y también en la de la muerte.

Los que están hacinados en las chozas aguardan la próxima distribución de víveres y entre tanto mueren. Muy pocos niños nacen. Gran número de ellos muere a corta edad. Los otros esperan la primera oportunidad de hacerse adoptar o dejarse llevar por extraños. Lo que queda del grupo no es sino muerte y enfermedad. Sobre su vida espiritual, social y religiosa no sabemos prácticamente nada. Los navegantes de los siglos pasados no eran sicólogos ni sociólogos, y solo se contentaban con quedarse perplejos o indignados frente a tanta barbarie. (Gusinde, 1991a:117)

Durante ambos volúmenes Gusinde realiza algunas referencias secundarias de la muerte, pero es en el capítulo *B. Creencia en el alma y el duelo, b. Muerte y entierro*, páginas 457 y 469, donde expone ampliamente los conocimientos que consiguió recopilar. Algunas de estas informaciones entran en contradicción con otros autores y otras forman parte de conocimiento original y que parece ser simplemente descriptivo.

Gusinde apunta que cuando la persona se encontraba cercana a la muerte era puesta en un lugar cómodo y la gente se reunía. Se ponían a su lado cuando estaba a punto de fallecer y empezaban con los gemidos y llantos. Esta fase podía durar desde unas horas, hasta toda la noche y día. Los cantos de lamento podían extenderse de 2 a 5 días. Durante estos episodios los niños y niñas eran cuidados por las ancianas.

Para Gusinde existían 4 tipos de prácticas funerarias: 1) entierro, 2) depositación en el suelo, 3) colocación en la choza mortuoria y 4) hundimiento en el mar.

- 1) Entierro.** Después de la muerte biológica se procedía a su amortajamiento. Gusinde apunta que se ponían dos varillas rectas al lado del cuerpo y se cubría con pieles de lobo, todo era envuelto con tiras de cuero de lobo (Gusinde, 1991b:462) sin cubrir la cabeza. Se buscaba un lugar plano y arenoso, habitualmente donde había sido puesta una choza con anterioridad. Allí se realizaba la inhumación en una fosa de unos 20 cm de profundidad, con el cuerpo en posición decúbito supino. El hoyo era tapado con ramas y trozos de cuero, finalmente se ponían piedras encima. Se trata de una tipología solo descrita por Gusinde y que en todo caso encontramos arqueológicamente (Empeaire, 1963) pero no en otros testigos etnohistóricos. Cabe decir, que debido a la tipología de los suelos (raíces, piedras, matorrales) resultaba muy difícil excavar la fosa para el difunto y esta práctica podríamos apuntar que sería minoritaria, reservada a lugares con las características adecuadas.

- 2) Depositación en el suelo.** En las islas rocosas y otras muchas localizaciones no era posible hacer la fosa, en esos casos el cuerpo era depositado encima del suelo. Este era limpiado de la maleza, después era cubierto por arbustos y matorrales. Varas y cueros también eran utilizadas para cubrir el cuerpo que a veces parecía una pequeña choza. Finalmente se ponían piedras encima de todo.
- 3) Choza mortuoria.** El último caso descrito por Gusinde es el que implica la construcción de la choza *lâlat*. En este caso, el cadáver era atado en posición fetal. Tres largas varas eran utilizadas para inmovilizar el cuerpo y mantenerlo en posición erguida. Todo este proceso se producía en la choza del difunto. A continuación, se construía la pequeña choza mortuoria, a medida del difunto y de forma que quedara oculto a quien lo mirara. Gusinde apunta que la choza *lâlat* sería construida dentro de la choza del difunto, pero esto entra en contradicción con otras citas anteriores. Si las condiciones eran buenas, y había tiempo y materiales disponibles, el muerto era colocado en otra choza exterior que no implicaba la construcción de la interior. En esta, el cadáver era colocado entre 5 o 6 varas verticales que lo mantenían en posición erguida en cuclillas. Después de esto el lugar era abandonado para no volver. En algunos casos documenta que uno de los remos del difunto era clavado en vertical al lado de la choza. En la parte superior se le ataba un cordel de plumas, que indicaba que ese no era lugar para acampar (Gusinde, 1991a:164).
- 4) Hundimiento en el mar.** Cuando la defunción se producía en el mar, lejos de la costa³⁹, el cuerpo era extendido, se le ataban palos largos, como el astil de un arpón, y se envolvía con pieles. Después era hundido en el mar (Gusinde, 1991a:462).

Si se trataba de una criatura pequeña Gusinde informa que era envuelto en cueros y llevado al bosque por el padre, allí era cubierto con ramas y sus pertenencias quemadas. Es relevante que Gusinde registre este tipo de inhumación para las criaturas más pequeñas. Se entiende que serían aquellos demasiado pequeños para recibir un tratamiento funerario propio de persona adulta.

En el caso de los perros también eran depositados en el bosque y cubiertos con lo que se encontrase, como si de un niño/a se tratase (Gusinde, 1991b:460). Si el perro quedaba sin amo, era dado a otra familia para que lo cuidase, puesto que eran muy preciados para la caza. Otras veces la viuda o viudo lo conservaba hasta su muerte (ibíd: 465).

Todas las tareas relacionadas con prácticas funerarias las realizaban los hombres del grupo. En el caso de que fuese una pareja sola, el hombre o mujer llamaba a otros kawésqar para que la ayudasen. Esto

³⁹ Esta modalidad es extraña, ya que en las zonas de canales rara vez se encontraban lejos de la costa.

lo hacían mediante un código basado en señales de humo: «ante una muerte inesperada se deja salir por horas una sola nube de humo gruesa desde el mismo punto, o se interrumpe súbitamente tres a cuatro veces la columna de humo ascendente» (Gusinde, 1991a:184).

Con estos tipos de tratamiento del cuerpo no vemos que se nombre la depositación en cueva. Esto se debe a que el área de trabajo de Gusinde fue en el sur del archipiélago, en un lugar donde no hay ni grietas ni cavernas para depositar los cuerpos.

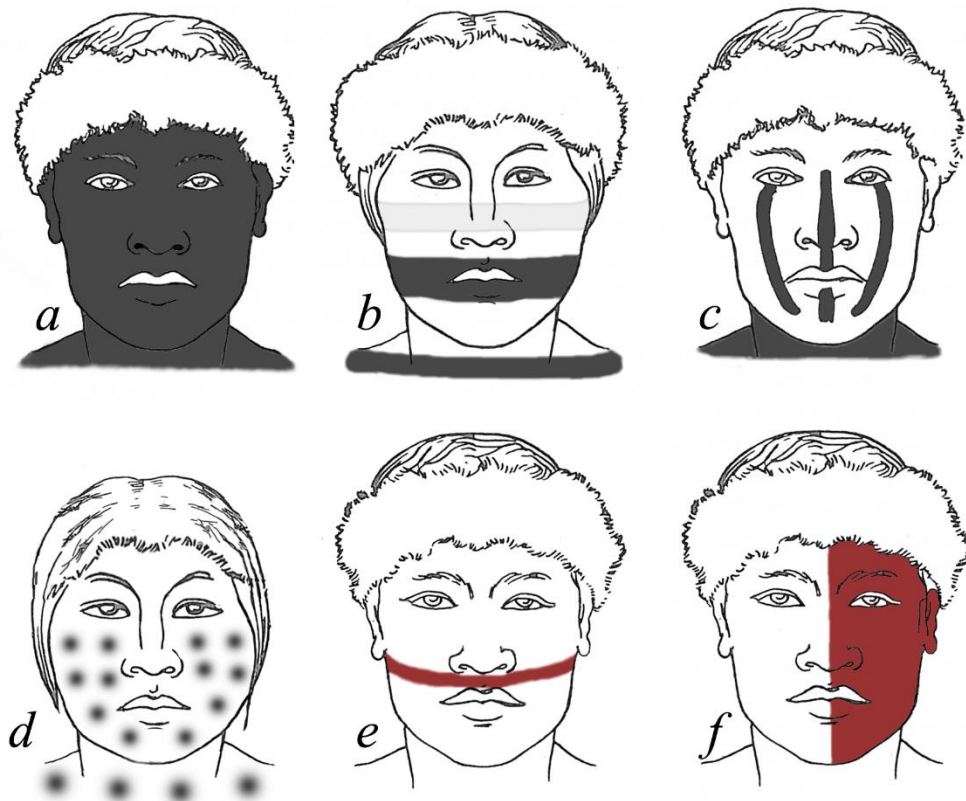


Fig. 29 Interpretación visual de las pinturas de duelo kawésqar a partir de Bougainville y Martín Gusinde. a) Hombres cercanos, b) Ahogamiento, c) Personas no cercanas, d) Mujeres cercanas, e/f) Asesinato. Representación de pinturas por Carracedo sobre dibujo de Gusinde (1986). Nota: los gorros de plumas que vemos forman parte de tradición yagán.

Por otra parte, durante los episodios peri-mortem alrededor del cadáver, todas las personas que se acercaban al muerto debían ponerse pinturas de duelo de tipologías distintas, según la muerte del difunto (ibíd: 462). La pintura era renovada durante un tiempo según el apego que le tenían al difunto. Algunos también se cortaban el cabello. Gusinde apunta que los más afectados, sobre todo las mujeres, se hacían heridas profundas en los antebrazos (ibíd: 463). Si la muerte era natural los parientes cercanos se pintaban todos de negro. Las personas que no eran tan cercanas se pintaban tres líneas verticales negras en la cara y el cuerpo negro. Si la muerte había sido por ahogamiento se trazaba una línea transversal blanca y una negra a la altura de la boca, en el cuerpo se pintaban líneas

negras en forma de anillos. Si se trataba de un asesinato la cara se pintaba roja, de forma simétrica, o bien se marcaba una línea roja de oreja a oreja por encima del maxilar inferior, y las piernas se pintaban negras (Fig. 29) (ibíd: 462). Según Gusinde los cantos de duelo se repetían de dos a cinco días durante unas horas cada día. El tocado de plumas solo era utilizado en ocasiones especiales como la ceremonia de iniciación, actos del chaman y ritos funerarios (Gusinde, 1991a:213).

Según Gusinde todos los objetos eran quemados en el fuego de la choza y, a veces, hasta la misma choza.

Los objetos del hombre incluían;

toda su ropa, arpones y lanza, arco y flechas, tocado de plumas y adornos, sogas y cuerdas de cuero, lazos para pájaros y otros utensilios de caza, cuchillo y punzón, todas las pieles y cualquier pequeñez, junto con los achicadores de cuero o de corteza» (Gusinde, 1991b:464).

Los objetos de la mujer;

su ropa y adornos, los cueros, [...] los canastos y bolsas de cuero con grasa de lobo, raspadores y achicadores, partidor de moluscos, horquilla para erizos y otros instrumentos de recolección, así como toda artesanía (ibíd: 464).

El hecho de que se quemaran las chozas con todos los objetos en el interior se trata de una práctica interesante, pues permitiría la identificación arqueológica de muchos de ellos, quemados en el interior de estructuras derrumbadas. El testimonio de Gusinde es relevante, aunque no queda claro si presencié la quema de objetos. Sí que en una ocasión vio como un viudo abandonaba todos los objetos de su mujer, incluso la canoa, en una playa de Muñoz Gamero (ídem). En este caso se unió a otra familia para dejar el lugar, si hubiese tenido hijos todos habrían ido con la nueva familia hasta que el hombre encontrara otra mujer. Era responsabilidad del viudo construir una nueva canoa para conseguir una nueva mujer. Esta destrucción de la canoa, o abandono, que repite Gusinde en su obra, entra en contradicción con la cita de Junius Bird (1946) donde apuntaba que destruían todos los objetos menos la canoa. Aunque Emperaire (1963) también señalaba que la canoa sería abandonada. Lo más probable es que abandonarían la canoa, a no ser que fuese imposible su supervivencia sin ella y no tuviesen la oportunidad de construir una nueva, como mínimo en las épocas antiguas. Gusinde es consciente de que no siempre era posible su abandono y apunta que era consideración de la viuda que siguiera utilizando la canoa a la espera de que su nuevo hombre le trajera una nueva. Bien podía darse que con la muerte del compañero no tuviese lugar para ella y sus hijos en ninguna otra canoa y entonces debía seguir utilizando la suya.

Los meses que pasó en la zona de los canales Gusinde navegó visitando distintas islas y lugares a fin de ver y recopilar más información. En estas expediciones pudo presenciar de manera directa encuentros con las prácticas funerarias kawésqar. En sus escritos destaca un episodio que vio en

directo en el que se encontró con la sepultura de Manuel. Este murió de repente volviendo de un aserradero situado en el Canal Kirke y fue sepultado en una playa en diciembre de 1923. El cuerpo de Manuel fue colocado en el borde de una ribera ancha y limpia en el interior de una choza *lâlat*. Cuando Gusinde llegó en febrero de 1924 las aves y roedores habían destruido gran parte del cuerpo. Gusinde abrió un poco las pieles para sacar una foto al difunto y su choza, que aún continuaba en pie. Manuel había sido envuelto en posición acucillada y puesto erguido dentro de la cabaña con cinco varas clavadas en el suelo (Fig. 30). En este caso la pequeña choza había sido construida dentro de la antigua cabaña habitable y así vio Gusinde las partes que fueron reutilizadas. Podemos suponer que es a partir de esta experiencia directa que construye gran parte de su relato sobre las prácticas funerarias. Varios objetos estaban a medio quemar a los alrededores del difunto y el autor apunta que había tablas en la playa que indicaban la destrucción de la canoa (Ibíd: 468-469). Seguramente un tiempo después, a causa de los temporales de viento, la acción de las olas y los animales poco quedaría de la choza, hasta que fue invisibilizada completamente.



Fig. 30 Fotografía realizada por Gusinde al cuerpo momificado del viejo Manuel.

Isla Longa o Isla Larga era uno de los lugares favoritos para los kawésqar a causa de sus largos bancos de arena, abundantes moluscos y bosques. Gusinde encontró dos cosas interesantes en la isla. La primera, una nansa bien conservada, construida con unas treinta estacas que servía para pescar atrapando los peces en cuanto bajaba la marea. Después, también encontró algunas chozas funerarias tipo *lâlat*, bastante destruidas, con cuerpos acucillados en su interior (Gusinde, 1991a:95,306,

1991b:466). Gusinde quiso entrar, pero el temor y tabú que sentía José Viejo, guía del antropólogo, hizo que finalmente no las perturbara.

Relatos orales

Durante conversaciones con el lingüista Óscar Aguilera manifestó que casi un 90% de los relatos orales que habían sido recopilados por él y José Tonko no han sido aún traducidos y transcritos del kawésqar. Esta información, combinada con los recuerdos que aún mantiene la comunidad, nos muestra el enorme potencial histórico y patrimonial que reside en la tradición oral. Entre la colección de grabaciones ya traducidas por Óscar Aguilera se encuentra un relato del anciano Virgilio Renchi Sotomayor, llamado *Táltok* en kawésqar. En el relato nos cuenta lo que él recuerda de las prácticas funerarias, que ya no eran realizadas en la década de 1980. El cuerpo era puesto y cosido dentro de una lona de cuero, dejándolo en un lugar seco. Resalta la importancia de la sequedad, insistiendo en que debía de disponerse con madera seca. Una vez amortajado era llevado a tierra o bien a una cueva en un barranco seco. Aquí podemos observar como Virgilio vio aún los dos métodos, el entierro en tierra y la depositación en cueva.

Si era dispuesto en cueva, se dejaba bien amortajado, completamente cerrado y cosido con las pieles. En la misma cueva se construía una casa para él o ella, una choza mortuoria *lâlat*, cubierta seguramente con pieles. Es relevante de este relato que destaque la división sexual del trabajo representada en los objetos que se disponían con hombres y mujeres. En el caso masculino se dejaba su garrote, su arpón y la red; en el caso femenino, con ella se disponía su canasto. Podemos intuir que su canasto incluía las pertenencias personales que siempre iban en su interior.

La parte final de la transcripción nos cuenta situaciones relacionadas con el duelo y el tabú. Se narran dos situaciones; la primera es que todo el mundo empezaba a llorar en la choza del difunto, nadie podía estar sin llorar. Por otro lado, insiste mucho que cuando moría una persona en el campamento este debía ser abandonado y luego lloraban en otro lugar. Así pues, después de desplazar el campamento se continuaban los llantos y el duelo en la nueva localización (Aguilera, 1980). Es un relato muy interesante que debe ser leído y entendido mediante la traducción original realizada por Óscar Aguilera, que mantiene las pausas y divisiones del relato en kawésqar. Esto implica enfatización en algunas partes y la división de oraciones o conceptos de una determinada manera que afecta directamente la explicación de Virgilio Renchi.

Aparte de este relato existe una interesante recopilación de cuentos kawésqar realizada por Óscar Aguilera que nos acerca a las relaciones con la muerte y el tabú que tenían los kawésqar. Cabe resaltar que el último gran narrador fue Juan Zambrano (*Cerksáu*), muerto en 1983. A causa de su muerte los demás miembros de la comunidad no se veían capaces de contar bien las historias tradicionales, lo

que supuso un esfuerzo tanto para los investigadores como para miembros como Virgilio Renchi, Gabriela Paterito o Raúl Edén el hecho de recordar y contar los distintos cuentos (Comunicación oral de Óscar Aguilera).

Todos los cuentos comparten historias morales o que enseñan como uno no debe comportarse. Además, nos muestran distintos tipos de muertes que se basan en elementos socialmente no aceptados o fenómenos naturales adversos. En los cuentos podemos encontrar muertes que son consecuencia directa de conflictos, engaños, venganzas, ruptura de tabúes o por agentes naturales, aunque este último tipo no es tan frecuente. La infracción de un tabú era causante de grandes catástrofes medioambientales, que incluían que se produjera una tempestad marítima. Pero también podía ser el origen de distintas partes del territorio como fiordos o canales.

La muerte por engaño se refleja en fábulas en que el protagonista es asesinado por mentiroso, embustero y/o asesino. Otro tipo es la muerte por venganza. En algunos cuentos como el del zorzal, su amigo le niega el agua (es un mezquino) y él lo mata con agua. Promocionando así el hecho de compartir los recursos. También existen asesinatos por criaturas monstruosas y héroes épicos que las combaten (Aguilera, 1997).

Más interesante para nuestra preocupación es la muerte a causa de conflictos entre grupos patagónicos que incluían también el rapto de mujeres. En la historia del ratón, podemos ver el conflicto presente entre los *Sælám*, grupo del norte, y los habitantes de más al sur. El primer episodio de la historia narra cómo los *Sælám* atacan la familia del ratón, exterminan a los hombres y se llevan a las mujeres. Entre todas las muertes violentas solo existe un relato donde la muerte sea apacible. Esta se encuentra en el cuento del cisne donde el protagonista muere a causa del frío.

Otra información que nos revelan los cuentos es la conexión única que comparte el mundo mítico y el real, relacionando los sueños y el mundo de la muerte.

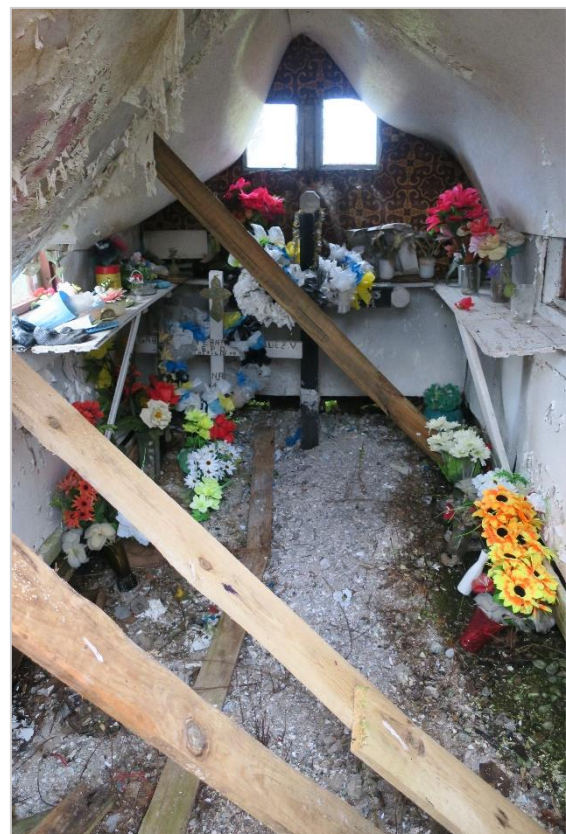


Fig. 31 Interior de una casita fúnebre donde se aprecia el sedimento formado por un antiguo conchal.

La muerte en la actualidad

Si hoy en día paseamos por la isla cementerio de Puerto Edén, todavía pueden verse muchas cruces escondidas entre la maleza o caídas por el paso del tiempo de los niños y niñas que murieron a causa de las enfermedades. El cementerio se abandonó hace años, en una fecha que ya no recuerdan los del pueblo; aunque se puede deducir por las cruces que se utilizó de forma habitual hasta finales de los 90', habiendo una última sepultura con cruz del 2010. Algunas de las casetas de tradición chilota se empiezan a derrumbar y otras aún conservan flores de plástico, fotos y recuerdos en su interior. Según Raúl Edén y Gabriela Paterito se abandonó porque no cabía ni un muerto más (Fig. 32).

Resulta muy interesante observar que el relleno de las casitas fúnebres está formado por sedimento de la playa mezclado con conchillas, provenientes de la zona de Capitanía o donde se encuentra la antigua ocupación indígena de Edén. Raúl Edén comentó que en la isla cementerio había poco sedimento así que llevaban el sedimento de la playa para cubrir los cadáveres, lo que comporta que parte de este sea de antiguos conchales y en algunos se vea cantidad de ceniza mezclada y conchas quemadas (Fig. 31).



Fig. 32 Casitas en la Isla de los muertos de Puerto Edén.

Sistemas de protección de los restos materiales en Chile

La Ley N° 17.288, de 1970 es la que legisla y regula sobre Monumentos Nacionales considerándolos patrimonio nacional.

Artículo 1.º- Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus

aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo. Su tuición y protección se ejercerá por medio del Consejo de Monumentos Nacionales, en la forma que determina la presente ley.

Por otra parte, el artículo 29 de la Ley N° 19.253 considera que:

Artículo 29.- Con el objeto de proteger el patrimonio histórico de las culturas indígenas y los bienes culturales del país, se requerirá informe previo de la Corporación (CONADI) para:

a) La venta, exportación o cualquier otra forma de enajenación al extranjero del patrimonio arqueológico, cultural o histórico de los indígenas de Chile.

b) La salida del territorio nacional de piezas, documentos y objetos de valor histórico con el propósito de ser exhibidos en el extranjero.

c) La excavación de cementerios históricos indígenas con fines científicos la que se ceñirá al procedimiento establecido en la ley N° 17.288 y su reglamento, previo consentimiento de la comunidad involucrada.

Debemos apuntar que la Ley 17.888 otorga al patrimonio un carácter estatal que, durante muchos años, no tuvo en cuenta la voluntad de las comunidades de donde se substraían los objetos, llevándolos igualmente hacia la capital. En la actualidad se está buscando modificar la ley con tal de que las comunidades tengan más control sobre los restos materiales de su territorio, incluyendo factores bioéticos en la extracción del tratamiento de restos humanos y los re-entierros. Distintas partes involucradas en la negociación creyeron oportuno que la modificación pasara por una consulta indígena en la que se tratara e incluyeran temas como el reconocimiento y protección de valores y prácticas culturales de las comunidades. Finalmente, esta consulta no se llevó nunca a cabo y el apartado arqueológico fue únicamente redactado por miembros del gobierno⁴⁰.

⁴⁰ ([https://colegiodearqueologos.cl/sobre-futura-ley-de-patrimonio/\[31/05/2019\]](https://colegiodearqueologos.cl/sobre-futura-ley-de-patrimonio/[31/05/2019]))

Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas

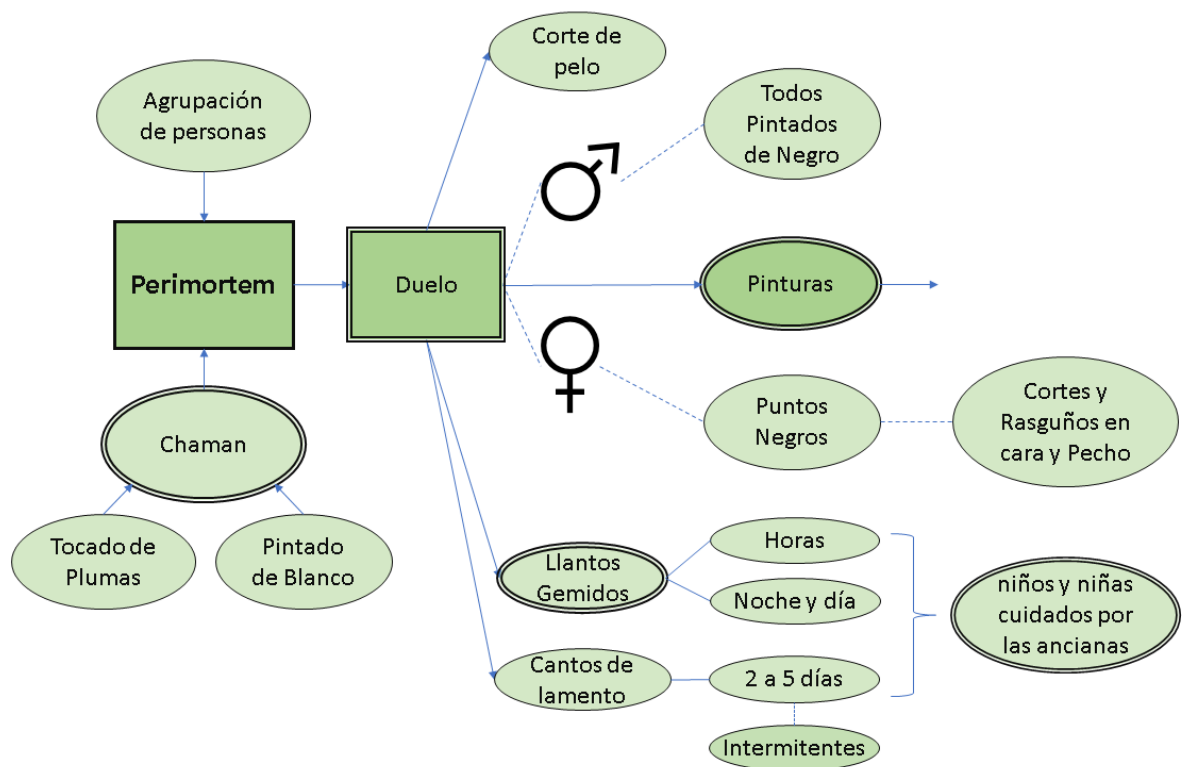


Fig. 33 Esquema de las prácticas funerarias Perimortem de los canoeros occidentales.

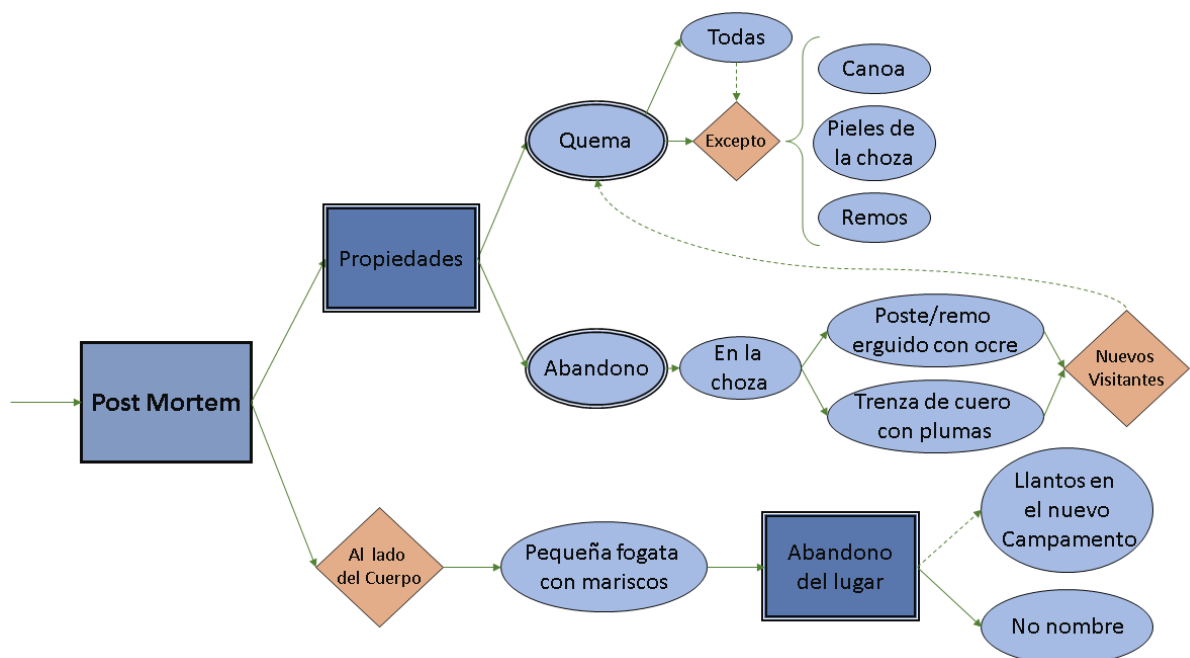


Fig. 34 Esquema de las prácticas funerarias Post Mórtem de los canoeros occidentales.

Fig. 35 Esquema de las prácticas funerarias a partir de la Muerte de los canoeros occidentales.

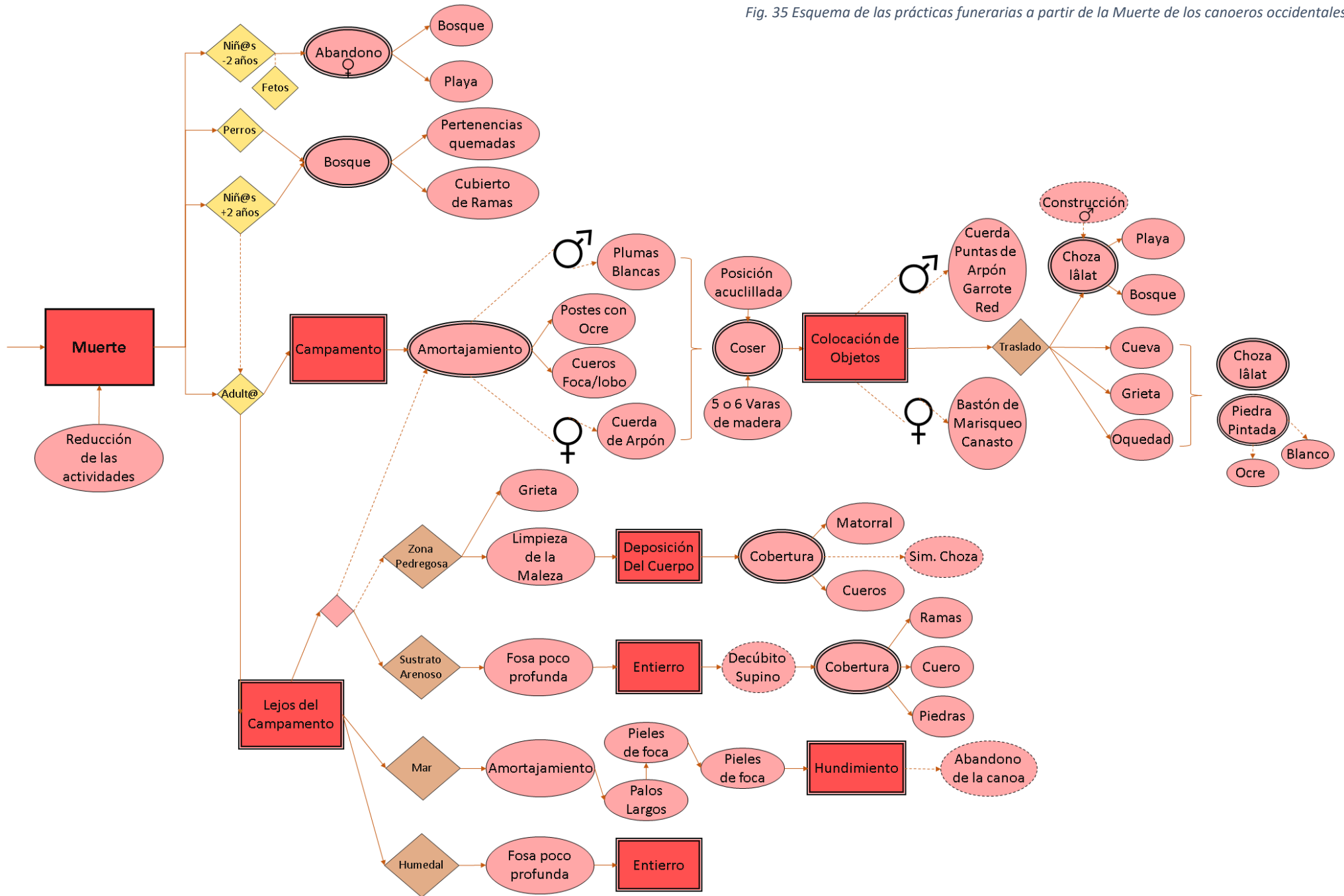




Fig. 36 Navegantes. SG: Pedro Sarmiento de Gamboa; GS: George Spilbergen; GB: Gouin de Beauchêne incluye Ingeniero Labat y Duplessis; BY: John Byron; DG: Alejandro Duclos-Guyot; AB: Louis Antoine de Bougainville; AC: Antonio de Córdoba; FR: Robert Fitz-Roy; WC: Richard William Coppinger; TB: Theodor Von Bischoff. Etnógrafos. MG: Martin Gusinde; JB: Junius Bird; JE: Empeaire.

Las citas relacionadas con las prácticas funerarias son muy pocas en comparación con otras actividades más recurrentes descritas por los navegantes. Releyendo las crónicas podemos apreciar como los canoeros eran reacios a compartir sus rituales. Pese a esta relativa poca representación de la temática existen diferencias en su tratamiento si observamos los trece autores que les hicieron referencia de alguna manera. En los casos de los dos etnógrafos más importantes como son Joseph Empeaire y Martin Gusinde nos encontramos que tratan entre 15 y 16 temas relacionados con las prácticas funerarias. En el caso de Junius Bird, la exposición no es tan detallada solo llegando a las seis temáticas. El resto de las citas que nos encontramos vienen dadas a manos de navegantes y exploradores la mayoría de los cuales solo les hacen referencia de manera puntual. Esta información, más escasa, hace referencia a lugares o situaciones relacionadas con el encuentro o tratamiento de los cuerpos o bien al duelo. En casi todas las ocasiones las citas a las prácticas resiguen los canales y zonas por donde pasaron los

buques. Entre estos cabe destacar los escritos recopilados por la expedición de Gouin de Beauchêne, cuya suma de informes de la expedición nos habla de 9 temas relacionados con las prácticas. En los otros casos los autores pasan por citas puntuales entre 1 y 4 temáticas fruto de encuentros fortuitos.

Temáticas tratadas y su relevancia

La práctica predilecta de la sociedad kawésqar parece haber sido la depositación en cuevas y grietas con un total de seis autores que la mencionan. La segunda práctica más representada era la depositación del cuerpo en una choza *lâlat* con un total de cinco autores que lo mencionan. En el caso de las depositaciones en cuevas pueden ser lugar de reúso del espacio, ya que en tres ocasiones se habla de depósitos múltiples. Estas dos tipologías de gestión del cuerpo no eran excluyentes y se podía producir algo similar a una choza en la misma grieta o abrigo. En dos casos se apunta que la choza habría sido construida cerca de la playa en zonas donde no se encuentran abrigos ni cuevas naturales. El paso previo al depósito del cuerpo era el amortajamiento del mismo, proceso nombrado de forma similar por cuatro autores distintos. Las otras formas de tratar el cuerpo parecen haber sido secundarias. La primera a la que debemos hacer referencia es el entierro. Es difícil discernir si los casos de entierro documentados fueron intencionales o fruto de los procesos tafonómicos. Otras tipologías nombradas de manera puntual eran; el hundimiento en el mar, la depositación en la oquedad de un árbol y la depositación en un humedal o en el bosque. El caso de la plataforma funeraria en el interior de una cueva es diferente y resulta dificultosa la adscripción al grupo canoero kawésqar, pudiendo ser de los grupos chono.

En el proceso funerario parece ser que, como mínimo, en el caso de los adultos, habría la participación de un chamán o hechicero, que realizaba partes de la práctica funeraria alrededor de la muerte, pero se desconoce mucho de su papel. En referencia a la gestión del cuerpo de las criaturas existe disparidad entre los autores, pero parece que su tratamiento va relacionado con la edad, siendo tratadas aquellas más mayores y abandonadas las más pequeñas.

Hace falta apuntar que en el caso de los grupos canoeros occidentales las mismas prácticas y la relativa ocultación del féretro en grietas y cuevas poco accesibles contribuyeron a su conservación. Por el contrario, las chozas *lâlat* se mimetizaban con la vegetación de los alrededores y eran altamente percibles. La descripción de 1699 nos muestra una choza elaborada, con una inversión de trabajo considerable. Quizás en esa ocasión, ya que la pintura estaba fresca (3 autores nos hablan de esta práctica), pudieron ver claramente el lugar. Otros más antiguos habrían perdido esta característica en las rocas exteriores, más visibles y expuestas

a los fenómenos erosivos. También es posible que se perdiera este atributo o que no ocurriera en todo el territorio. La cobertura del cadáver cuando no se trataba de una choza *lâlat*, estaba formada por ramas, vegetación, pieles, tierra. Hecho que también propiciaba su ocultación. Podemos apuntar que cada tipología dependía del tratamiento funerario del cadáver, pero los materiales siempre eran próximos al lugar a excepción del ocre. Existía una dicotomía en el hecho de que en algunos relatos se quería dar visibilidad al lugar con pinturas en postes y piedras (para anunciar que no se debía ir), y en otros se producía una ocultación intencional en el bosque mediante coberturas vegetales.

El duelo también fue uno de los temas más registrados existiendo diferencias en el duelo de hombres y mujeres. Por otra parte, también vemos recurrencias generales como el uso de pintura negra de manera habitual. La quema de los objetos personales parece haber sido otra parte del duelo. Es cierto que tres autores nos hablan de que los objetos personales eran depositados junto al cadáver, pero parece que la mayoría apuntan que eran quemados. Esta quema de los objetos podía venir acompañada de la quema de la choza. Una vez terminadas las prácticas cinco autores hacen referencia a que se debía dejar el campamento donde se había producido la muerte.

Limitaciones del medio natural y geográfico

Los focos de trabajo de los etnógrafos condicionaron claramente los relatos y prácticas funerarias que se realizaban en cada lugar. Así, podemos ver que Gusinde nos habla de las chozas *lâlat* en la playa, ya que se encontraba haciendo el trabajo de campo en la Península Muñoz Gamero donde no había grietas ni cuevas para dejar los cuerpos. En el caso de Empeaire vemos una recopilación más completa de las prácticas. En sus crónicas nos encontramos con la descripción de las prácticas de depositación en cueva, que los canoeros occidentales del sur no podían practicar. A causa del trabajo de los antropólogos y la misma localización de los cuerpos, podemos identificar un área donde era posible realizar esta práctica. Esta, empieza en la zona del Golfo de Penas, baja por los canales occidentales y continua hasta la frontera con los yámana (ver. discusión). Bird también se dio cuenta de este fenómeno de división en las prácticas funerarias. En el sur, el cuerpo sería enterrado si era posible, pero en el área de los canales occidentales (donde la pluviosidad es más alta), se buscaban grietas, lugares protegidos, o se ocultaba en el bosque (Bird, 1946). Podemos hablar de que las prácticas funerarias de los canoeros occidentales se veían afectadas por la orografía y composición geológica del territorio. En consecuencia, se puede apreciar una adaptación de las prácticas al territorio por parte del mismo grupo de población.

Gusinde, citando a Dabbene, nos habla de otra problemática del terreno: la dureza de este en las zonas occidentales.

“Modo de dar sepultura a los muertos, los cuales depositan [los indígenas] simplemente en las cavernas de las islas. Esta costumbre puede ser debida a la dificultad de cavar el suelo muy duro y rocalloso, especialmente en la parte más occidental del territorio”; esto es, en la Patagonia Occidental septentrional (Gusinde 1991b cit Dabbene, 1911).

Martinić apunta que en el territorio central magallánico, donde no hay muchas formaciones rocosas, las sepulturas se realizarían en túmulos de piedra a la intemperie (Martinić, 2004). Esta forma de depositar el cuerpo puede relacionarse con el entierro y cobertura con piedras, que es encontrado arqueológicamente en la zona continental.

Diferenciación y edad

Aunque haya pocos autores que hablen de diferencias en el tratamiento funerario según la edad, en las crónicas vemos una distinción entre lo que podemos considerar un “humano” versus los fetos y abortos, niños y niñas seguramente menores de 2 años. Este límite en la edad ha sido propuesto a partir del abandono en Cabo Galant (Ponce, 1788:47-48) y el episodio del feto en el Río Bachelor (Marcel, 1890). Gusinde apunta que el cuerpo de criaturas pequeñas era envuelto por el padre con un trozo de cuero y lo llevaba al bosque donde era cubierto con ramas. Este era dispuesto en posición horizontal y las ropas o bienes eran quemados (Gusinde 1991b:460). Seguramente un tratamiento similar fue lo que vieron los exploradores en el bosque de Cabo Galant. No parece ser que hicieran una fosa y Gusinde apunta que era muy difícil su realización en el territorio. A partir de los 2-3 años ya se habrían registrado unas prácticas funerarias de igual inversión de trabajo que las de los adultos.

Es relevante que en el lenguaje kawésqar exista la distinción y relación entre estos vocablos (nombres referentes a personas por edad, sexo, estado y condición): mujer estéril, el cadáver, el muerto, el feto abortado, recién nacido, bebé recién nacido (Aguilera, 1978:129). Podemos ver como estos conceptos estaban diferenciados en la sociedad kawésqar post-contacto, con lo que no es de extrañar que ellos implicaran distintas prácticas o normas sociales a las aplicadas en la muerte de los adultos. El abandono, aunque pueda tener cierta concordancia a nivel etnográfico, veremos que no está en total sintonía con el registro arqueológico mortuario donde sí se les aplica un tratamiento funerario en distintos casos. Por otra parte, es cierto que el abandono de los más pequeños es una práctica extendida y recurrente en muchas sociedades CRP donde los más pequeños son abandonados u ocultados sin más dilación ni ceremonias al morir (p. ej. en la Cooper Inuit (Damas, 1984)). En yacimientos el Canal Beagle como Ajej 1, se encontraron restos de un párvulo mezclados entre el conchal (Piana et al., 2002:347). También

en Shamakush I y Shamakush X hallaron dos párvulos sepultados con los mismos sedimentos del conchal (Alvarez, Vázquez y Piana, 2008; Orquera y Piana, 1996; Piana et al., 2006).

Otra recurrencia que nos encontramos es que los niños y niñas se encontraban siempre apartados de las prácticas funerarias (Gusinde, 1991b). Esto se puede apreciar también en otras SCR del continente, con lo que se ve una práctica que va más allá del particularismo (p. ej. en la Klamath o en la Bororo (Kozák, 1963; Spier, 1930)).

Diferenciación Sexual

Como hemos podido observar, en el caso de las crónicas no se registró una distinción sexual de las prácticas funerarias. Muchos de los encargados o descubridores de los cuerpos no realizaron una determinación del sexo del esqueleto. Aunque los doctores que formaban parte de la tripulación tenían suficiente formación para su identificación, estos, muchas veces, no eran partícipes del encuentro con el cadáver, y si lo encontraban no tenían tiempo para estudiarlo.

En el caso de las etnografías sí que podemos ver cómo tanto Joseph Emperaire como Virgilio Renchi Sotomayor nos describen prácticas funerarias que incluyen una diferenciación de los ajuares según el sexo y la división sexual del trabajo (Aguilera, 1980; Emperaire, 1963: 180, 182). No es el caso de Martin Gusinde, el cual apunta que todas las pertenencias eran destruidas, lo que haría que no hubiese ninguna diferenciación entre hombres y mujeres en los restos de todas las prácticas funerarias. Los autores que mencionan la diferenciación en la colocación de objetos no apuntan una diferenciación en el tratamiento del cuerpo ni en los otros estadios de las prácticas, tan solo en los objetos asociados. En muchas de las otras prácticas funerarias en los que a priori no se podría ver la diferenciación sexual. La primera sería la destrucción de los objetos. La segunda, que no lleguen a asociarse nunca los objetos al cuerpo. Pese a las posibles dificultades que algunas de las prácticas funerarias puedan suponer para la preservación arqueológica, para nuestro propósito, debemos centrar el interés en aquellas descripciones donde se apunta que había una distinción en los objetos asociados. Estos se encuentran directamente relacionados con la división sexual del trabajo en la sociedad (Fig. 17, Fig. 20).

De modo general, podemos decir que nos encontramos con una clara diferenciación sexual del trabajo en la vida que se vería expresado en la evidencia material de los procesos mortuorios de manera clara, y se hubieran podido plasmar, a pesar de los procesos tafonómicos normales que afectan la preservación de los materiales, de no ser porque las prácticas funerarias incluían la cremación de los ajuares.

A continuación, podemos ver una tabla asociativa basada en la división según su uso (Tabla 2). Tanto la figura basada en la producción como la del uso deben ser consideradas para entender

el contexto funerario, donde se incluye también el análisis de las tareas a partir del análisis del esqueleto, como veremos más adelante. Los objetos se encuentran ligados a actividades y procesos que no siempre son descritos detalladamente y que implican el uso de objetos específicos. La lista que podemos realizar de objetos esperables de conexión con el depósito final en relación con las actividades es mucho más larga que la expresada por los autores directamente en relación con las prácticas funerarias.

	Hombre	Mujer
Recipientes		Achicador de corteza y cuero
		Baldes de corteza de roble o de ciruelillo
	Cajas de corteza (Obj. pers.)	Canastos (Obj. pers.)
Herramientas	Cuña (Hueso de ballena)	Punzón de ave (Trabajo del junquillo)
	Punzón (Hueso de ballena)	Cueros de la choza
	Conchas cortantes con mango o sin él	Pedernales (Piritas y cuarcitas)
		Pelusilla de pájaro y madera esponjosa
Caza/Recol.	Garrote para focas	Partidor/Piquete de Valvas
	Asta del arpón	Horquilla para marisquear/ Fisga para erizos
	Piedra bruta, naturalmente cortante o quebrada	Bastones para cavar
	Red para focas en tiras de cuero	
	Cuerda del arpón	
	Arco de madera	
	Flechas de madera	
	Punta de hueso (arco)	Cuerdas de tendón
Vestimentas	Taparrabos de piel, tirilla de cuero	
Adornos	Brazaletes, collares y diademas	Collares de conchas

Tabla 2 Objetos adscritos basándonos en la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo (Fig. 17, Fig. 20).

Asociación sexual entre procesos de trabajo y objetos referentes a las prácticas funerarias

¿Se pueden sexuar los mismos procesos de las prácticas funerarias? Si vamos un paso más allá, a partir de las crónicas, podemos interpretar qué trabajos eran realizados por cada sexo en el proceso de las prácticas funerarias.

Trabajos previos necesarios:

- M/F⁴¹. Recolección de Ocre/Sedimento blanco
- M/F. Curtido de Pieles (Caza-Curtido->Varillas-Punzón-Piedra(M)/Molusco-Boca(F))

Trabajos alrededor de la muerte:

- M/F. Creación de pintura negra para realizar los temas corporales
- M. Cortar varas de madera (Cuchillos de Mejillón/Piedra)
- Desconocido. Coser la mortaja -> Agujas-tendones.
- M. Excavación de fosa con el Palo cavador
- M. Construcción Choza *Lâlat*
- M/F. Transporte del cuerpo hacia grieta/cueva

Si seguimos las descripciones de Gusinde nos encontramos con que los hombres eran los encargados de las tareas prácticas directamente vinculadas con la producción de la funebria, mientras que las mujeres jóvenes y adultas realizarían los llantos, y las abuelas cuidarían los niños y niñas. Pero esto, entra en contraposición en distintas ocasiones en que el núcleo familiar se encontraba lejos de otras personas. En este caso nos encontraríamos con dos opciones: que la mujer esperase que llegaran otros hombres, o bien proceder por su cuenta al proceso más apropiado del cadáver. Es cierto que para las actuaciones más complejas es difícil que una sola persona pueda realizar todo el proceso (amortajamiento, creación de choza *lâlat* y/o transporte a una cueva). Nos decantamos por el hecho que la realización de las prácticas funerarias, al menos aquellas con más inversión de trabajo, fueran realizadas por un grupo mínimo de dos personas; pudiendo ser probable que también se diera una división del trabajo, basada en la división sexual estándar de actividades, en los procesos alrededor de la muerte. Así pues, como el hombre era el encargado de la construcción de la vivienda, es probable que fuera el mismo que construyera la choza *lâlat*. En el transporte del cuerpo amortajado a la cueva, sería esperable que las mujeres fuesen las encargadas de remar hasta el lugar.

⁴¹ M (Masculino), F (Femenino).

Todo esto debe ser considerado para la parte etnográfica y ser comparado con la parte arqueológica de la problemática que veremos a continuación. No se implica a priori que la diferenciación sexual vista en el registro etnográfico se vaya a corresponder con la que existió los milenios anteriores de ocupación de la zona.

4.1.2 Yámana



Fig. 37 Escena del Beagle con un grupo de canoeros. Portrait Cove in Beagle Channel' 1 March 1834. Conrad Martens' fourth voyage sketchbook.



Fig. 38 Mapa etnográfico de distribución de la sociedad yámana.

Exónimos y etnónimos

A Thomas Bridges se le debe una de las denominaciones actuales de esta sociedad, *yahgan*. Este vocablo proviene del nombre que los canoeros utilizaban para la zona del actual Canal Murray (*Yahgashaga* o *Yahkashaka*), y que constituía el centro de su territorio. Desde las posiciones anglosajonas se redujo a *yahgan* y fue traducido al español como *yagán*. El término *yámana*, adoptado por Martin Gusinde a inicios del s. XX, es comúnmente utilizado por los académicos de habla hispana, aunque existe cierta polémica, ya que según Anne Chapman, sus descendientes no se identifican con él. De acuerdo con las explicaciones de las hermanas *yaganes* Cristina y Úrsula Calderón solo alude al sexo masculino. No obstante, ambas mujeres también indicaron que *yámana* significa “toda la humanidad, el ser humano de cualquier nacionalidad, etnia o raza” (Chapman, 1993). La palabra *yámana* nunca fue un gentilicio como *yagán*, sino una palabra que los definía como “humanos”, gente (Orquera y Piana, 1999b). Cabe destacar el hecho que tanto Gusinde como los y las informantes que trabajaron con él dieron por válido un vocablo que hacía referencia a los hombres, una situación muy parecida a la ocurrida en el lenguaje español donde durante mucho tiempo, y aún hoy en día se equipara el uso de “hombre” o el masculino para hacer referencia a la totalidad de las personas pese a múltiples críticas al respecto, ya que esta práctica en realidad ha invisibilizado a las mujeres en la historia y la prehistoria (Argelés et al., 1991).

Thomas Bridges los definió así:

yamana s. By this term the Yaghan tribe distinguished themselves from all other natives who spoke a different language as well as from all foreign peoples, this term primarily means Humanity. Human, pertaining to man-kind, alive, sensible, not dead, sound living, in (good) health, humane, human, (to be) well in health, intelligible, that which can be well understood as human language. (Bridges, 1987:641).

Cabe apuntar que antes de la llegada de los misioneros y los antropólogos estos canoeros eran conocidos simplemente como “fueguinos” (*Fuegians*), término usado por los primeros navegantes a partir de la expedición de Magallanes en 1520. La mayoría de los investigadores han utilizado *yahgan* o sus variantes, siendo transcrito de múltiples formas; *Jaga*, *Yahgane*, *yagones*, *Yaagan*, *Yahagan*, *Yahga*, *Yahgan*, *Giagan*, e incluso, *lajan* y *lagan*. Con todo esto, debemos señalar que todos los etnónimos actuales son exónimos dados por occidentales en las referencias etnográficas. En la actualidad las comunidades indígenas han adoptado el término *yagán* como identificador de su territorio y sociedad. Desde el punto de vista gubernamental chileno podemos ver que en los documentos oficiales de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) ambos son aceptados. En esta tesis utilizamos el término “*yagán*” para referirnos a las comunidades actuales, que así lo desean, y el de “*yámana*” para la sociedad

ethnohistórica, como reflejo de ese momento y sucesos históricos. En el caso de tratarse del registro arqueológico encontrado en el área geográfica yagán, nos referiremos a ellos como canoeros del sur o australes.

Localización

La gente que ocupó estas tierras fue durante milenios la más austral del mundo. Habitaron la mayor parte del litoral sureño de la isla Grande de Tierra del Fuego, ocupando todas las costas del Canal Beagle. Su ocupación también se extendía hasta el sudoeste de la península de Brecknock, en la cual limitaban con los grupos kawésqar, y, por el sur, hasta el cabo de Hornos (Fig. 38). Seguramente hacia el Este limitarían con el llamado territorio Haush en la bahía *Sloggett* (en Península Mitre), aunque en este aspecto hay ciertas discusiones (Lothrop, 1928:113).

Entre los accidentes geográficos más destacados se encuentran las últimas estribaciones de los Andes, conocidas como cordillera de Darwin, que alcanza altitudes de hasta 2469 metros, así como lagos y lagunas localizados a una altura considerable. Las costas, lugar predilecto de los grupos canoeros, están formadas por profundos fiordos y zonas montañosas con bosques litorales casi impenetrables. La mayor parte de la capa arbórea de este territorio costero está formada por bosque deceduo de *Nothofagus pumilio* que se extiende hasta los 500-600 m.s.n.m. En las zonas costeras del Canal Beagle el clima es más benigno (Chapman, 1993). En toda la zona nos encontramos con turberas de *Sphagnum magellanicum*, algunas de ellas en crecimiento desde el inicio del holoceno, lo que dificulta considerablemente los desplazamientos por tierra (Coronato, 2014).

Las dificultades patentes en la zona terrestre eran contrastadas por rutas marítimas extensas y la explotación de una variedad asombrosa de recursos costeros y marinos como peces, cetáceos y mariscos (Chapman, 1993:37). Los recursos terrestres también fueron aprovechados, se cazaban guanacos y se recolectaban una gran variedad de plantas.

Pese a los mapas de separación que los etnógrafos hicieron los límites entre comunidades no eran inmutables (Spegazzini, 1882:169). Era habitual ver distintos grupos en lugares que a priori quedarían dentro de otro territorio marcado por los occidentales. En el caso de la separación entre kawésqar y yaganes se pensaba que los límites territoriales estarían aproximadamente hacia la mitad del Canal Beagle, en Isla del Diablo, donde se divide en dos canales. En 1880 la misión francesa del Cabo de Hornos pudo comprobar que los últimos se encontraban distribuidos por todo el Canal (Hyades y Deniker, 1891a). De los múltiples relatos realizados por autores como Darwin o Fitz-Roy se desprende que había una fluidez de relaciones, con dialectos

dentro de las mismas grandes sociedades. Existen referencias etnohistóricas de kawésqar llegando a la parte Oriental del Canal Beagle, y de yaganes que se desplazaban hasta zonas como la bahía Lapataia o el Lago Fagnano y hasta seno almirantazgo. Asimismo otros grupos como los selk'nam podían llegar a a la costa por río Remolinos o por los valles de los ríos más al este y ser trasladados hasta Isla Navarino por los canoeros. De la misma forma que yámanas podían penetrar hacia el norte por Lapataia hasta el lago Fagnano.

En la actualidad nos encontramos con comunidades de yaganes en Chile y Argentina. En el territorio ancestral solamente permanece Villa Ukika, cerca de Puerto Williams en Isla Navarino. La otra comunidad se encuentra en la ciudad de Punta arenas, es llamada Yagán Lom Sapakuta y fue legalmente constituida en 2015. En Argentina la comunidad actual se agrupa en Ushuaia y ha sido constituida desde 2014 como la Comunidad Indígena Yagán Paiakoala.

Historia y relaciones

Encuentros Fortuitos

A diferencia de la gente que vivía en las zonas colindantes del Estrecho de Magallanes, que desde el s. XVI experimentaron el contacto recurrente de navegantes, para la población yámana los encuentros fueron muy esporádicos y puntuales, coincidiendo solo con los pocos exploradores que pasaban por el cabo de Hornos. Aunque, por otro lado, es cierto que existía un contacto indirecto sostenido en el tiempo que los llevó a aprovechar desde épocas tempranas los materiales provenientes de los naufragios. (Vila-Mitjà y Estévez, 2002). A nivel histórico, de los inicios de la descripción etnográfica, encontramos distintos relatos de Amédée François Frézier 1712, Joachim d'Arquistade en 1715, Jacob Roggeveen 1721, Louis Antoine de Bougainville 1766 y James Cook 1775. Pero de todos estos la primera contribución real vino a manos del capitán Antonio de Córdova. Su primera expedición estuvo cuatro meses 1786-1787 en el Estrecho de Magallanes, la segunda ocurrió 1788-1789. Sus diarios fueron utilizados por José Vargas Ponce en Madrid en 1788 y 1793. Después de su aportación encontramos otros navegantes como James Weddell en 1823-1824, Charles Wilkes en 1839 y James Clark Ross 1842. Finalmente, cabe destacar una de las grandes contribuciones que nos ha llegado gracias a las expediciones científicas de Philip Parker King 1826-1839 y Fitz-Roy 1831-1836 (Cooper, 1917).

Estos primeros encuentros dejaron apreciaciones puntuales que desembocaban en retratos sesgados, muchas veces erróneos, que distaban de la realidad de las sociedades indígenas. Gran parte de estos primeros exploradores y viajeros venían con un bagaje de ideas preconcebidas hacia los habitantes de la región, que fueron creadas a partir de la primera expedición

holandesa, lo que distorsionaba en gran parte su visión. Los habitantes de lo que era la zona más remota del mundo eran considerados primitivos y con una organización social muy simple (Estévez y Vila-Mitjà, 2013b). Este razonamiento fue cambiando en ciertos sectores y pensamientos como el del mismo Darwin que décadas después tomó sus propias palabras de juventud con espíritu crítico (Rozzi, 2018).

These were the most abject and miserable creatures I any where beheld. I believe, in this extreme part of South America, man exists in a lower state of improvement than in any other part of the world.[...]. These poor wretches were stunted in their growth, their hideous faces bedaubed with white paint, their skins filthy and greasy, their hair entangled, their voices discordant, their gestures violent and without dignity. Viewing such men, one can hardly believe they are fellow-creatures, and inhabitants of the same world. (Darwin, 1839:235)

Fue en 1624 durante la exploración de Jacques l’Hermite cuando se produjo el primer avistamiento y episodio de enfrentamiento con los grupos canoeros del Sur. En este caso murieron diecisiete tripulantes. Este hecho reforzó el mito de que los habitantes más australes eran unos seres salvajes. De esta expedición comandada por Jacques l’Hermite surgió el bulo que los grupos yámana practicaban el canibalismo, hecho que fue luego “corroborado” por Darwin y Fitz-Roy (Darwin, 1839:236; Fitz-Roy, 1839:2). Domenico Lovisato fue el primero en rechazar estas infundadas afirmaciones de antropofagia, luego de ser desmentidas también por Martial, se apuntó que para ellos la carne humana era tan repugnante como la de los perros, zorros y ratas (Lothrop, 1928). Curiosamente, los misioneros afirmaron que con su llegada había cambiado la conducta salvaje de las personas nativas. Apuntaron que anteriormente los náufragos eran asesinados y preferían recorrer muchas millas antes que desembarcar en una isla donde no había estado ningún misionero. Seguramente el mito de los salvajes caníbales contribuyó a la creación de estas conductas, envueltas en la leyenda (VPSA, 1854:78).

El inicio del fin

Será a partir de la primera mitad del s. XIX cuando nos encontramos con el inicio de los principales problemas que sufrió la comunidad yámana. Principalmente fueron dos; los derivados de la búsqueda y explotación masiva de los recursos naturales por parte de poblaciones de origen europeo, y los derivados del encuentro con misioneros que querían difundir el mensaje de Cristo en las zonas más meridionales del mundo.

En primer lugar, vamos a destacar la primera afectación producida por el contacto con población foránea que sufrió la población yámana. Se trata de los cazadores que venían desde el archipiélago de Chiloé buscando las pieles del lobo marino. Entre 1827 y 1836, fueron aventurándose cada vez más al sur y se produjeron episodios de robo de presas a las familias de

canoeros e incluso envenenamiento de la carne de lobo y ballena con tal de diezmar la competencia de los pescadores nativos (Chapman, 1993).

Fitz-Roy nos cuenta que el impulso de las familias era siempre correr a esconderse al bosque con todo aquello que pudiesen cargar. Si los occidentales no eran hostiles, ni muchos, los hombres salían haciendo señas de paz, luego si todo iba bien salían las mujeres y los niños. Aun así, siempre dejaban las pieles más valiosas ocultas en los arbustos. Se habían acostumbrado a ocultar las pieles a causa de las constantes visitas de los cazadores de lobos marinos que robaban a las familias fueguinas (Fitz-Roy, 1839:177). A partir de la segunda mitad del s. XIX se produjo una escalada en la explotación de los mamíferos marinos, en 1884 solo en Punta Arenas se vendieron 3400 pieles. Este periodo coincide con la creación de las grandes fortunas de la ciudad. En 1890 la población del lobo de dos pelos casi estaba extinguida y se refugiaron en lugares mucho más inaccesibles. Este hecho provocó que en 1892 se publicara la ordenanza de no cazarlos y en 1893 la prohibición definitiva durante 4 años (Bitlloch, 2005). Por otra parte, el problema de la sobreexplotación no solo afectó los recursos marinos. Mientras se producía la caza los lobos, en los bosques se instalaron múltiples aserraderos que talaron aquellos árboles de más calidad para el mercado, también útiles y necesarios para la población nativa. El contacto con los grupos indígenas y la ocupación de los canales sufrió así una escalada continua. Desde sus inicios la explotación masiva produjo un trastorno constante en la zona, transformando el equilibrio entre población y recursos conseguidos históricamente, que se mantenía a través de una exitosa organización social, y que quedó derrumbado en menos de cien años (Vila-Mitjà y Estévez, 2002).

Los otros grandes problemas a los que tuvo que hacer frente la sociedad yámana llegaron a manos de las misiones. A medianos del s. XIX se inició un nuevo método de colonización en la zona más austral del continente. En el caso yámana la misión anglicana fue la primera y con más presencia en su territorio. Su desarrollo, fracasos y desventuras se encuentran detallados en las revistas de la misión (*Voice of Pity, Voice of Pity for South America, Voice for South America y South American Missionary Magazine*). Mientras que en la costa se impuso la misión anglicana, en el interior, en el área selk'nam, se estableció la congregación Salesiana.

El primer misionero anglicano que llegó a la zona más austral del continente fue Allen Francis Gardiner. Gardiner, además de misionero, era oficial de la armada británica, lo que muestra una dualidad colonizadora y misionera complementaria fomentada por el Imperio Británico. Después de distintos periplos en 1848 Gardiner estableció una base misionera en Lennox (Fig. 39), que no podía dejar pues los autóctonos le robaban la comida (Canclini, 1951; Marsh y Stirling, 1874).



Fig. 39 Principales núcleos de población e islas relevantes durante el periodo de funcionamiento de las misiones.

Ya en 1850 la misión se estableció en la Isla Picton con un recinto vallado, sin más éxito que en el anterior lugar. Finalmente decidió asentarse en Puerto Español, al ser una zona más desolada pensaron que quizás la gente indígena los dejarían en paz. Estaban equivocados y además desconocían cómo aprovisionarse de comida en un territorio tan hostil para el modo de vida occidental. Durante varios meses tan solo consumieron hierba de jalea y de vez en cuando, caldo de lapas y mejillones, apio silvestre y cochayuyo, por lo que los misioneros murieron de hambre y escorbuto. Lo que había empezado como un trabajo misionero para «los infelices y descuidados fueguinos» terminó con los siete integrantes muertos (el 6 de setiembre de 1851) y desalentado a otros misioneros a movilizarse a ese lugar (Canclini, 1951:68-91).

Conocedor de los errores de su anterior compatriota, Jorge Pakenham Despard se estableció en la Isla Keppel en 1856. El joven Thomas Bridges, hijo adoptivo de Despard, y el indígena Jemmy Button también colaboraron con él. Ya en 1858 se estableció en Wulaia, construyendo una casita de madera. Tomaron nueve indígenas entre yámana y haush y los tuvieron 1 año en la misión de la Isla, para después liberarlos otra vez. Despard decidió volver a Inglaterra en 1862, cuando solo habían logrado retener a 4 indígenas en la misión. Habían sufrido distintas bajas por los ataques y malentendidos con el concepto de propiedad privada occidental (Canclini, 1951:109-117). Thomas Bridges que entonces tenía diecinueve años se quedó a cargo de la misión mientras mejoraba sus conocimientos sobre el idioma y sus costumbres. En febrero de 1864

Despard inició el viaje de vuelta a Tierra del Fuego con la intención de asentar a las personas indígenas “educadas” para que se hiciesen cargo de una granja. Al llegar al puesto establecido en Isla Navarino se dieron cuenta de que una epidemia había matado muchas personas indígenas, entre ellos Jemmy y Billy Button (Gusinde, 1986b:287). Este episodio marca la primera referencia de una enfermedad occidental a causa de los misioneros en esta zona tan austral, ocurriendo durante el cuidado de Thomas Bridges (VSA, 1864:290).

Es en el año 1869 cuando se instala de modo definitivo la South American Mission en una tranquila Bahía que años más tarde sería la ciudad de Ushuaia. La pequeña misión se convirtió en el eje de todas las actividades. Waite Stirling fue nombrado el primer obispo anglicano para América del Sur. En este emplazamiento lograron reunir unos 250 indígenas, que en 1871 se incrementarían a 300, con lo que se había establecido, a priori, una sólida misión. En 1872 la misión tenía varias casas, una iglesia y una escuela. Durante este periodo la población nativa trabajaba para la misión y se les pagaba con ropa y alimentos. A la vez, recogían pieles de nutria y zorros, que los misioneros posteriormente comercializaban vía Malvinas. El conocimiento de la lengua logrado por T. Bridges mientras convivía en la Isla Keppel fue decisivo a la hora de instaurar la misión y relacionarse con las comunidades. T. Bridges coincidió en 1873 con Fuegia Basket acompañada de nativos kawésqar. Ella, antiguamente secuestrada por Fitz Roy enseñó nuevas palabras a T. Bridges (Canclini, 1951:153-162).

Pese al éxito aparente, parece probable que los misioneros influenciaron mínimamente el estilo de vida indígena. Muy pocos se quedaban permanentemente en la misión y tan solo la visitaban para conseguir algunas ropas. Aparte, la población era consciente de las enfermedades por lo que se quedaba muy poco cerca del lugar, la mayor parte solo buscaba intercambiar las pieles y luego se marchaban. Además de a Ushuaia, los misioneros llevaron hortalizas y ganado a Yendegaia, Lapataia y Packedaia. Pese a la producción agrícola y ganadera la misión no podía alimentar a todos la gente que llegaba, que continuaba abasteciéndose por ella misma de marisco y pescado aún en el año 1883. A finales del XIX los esfuerzos de la misión estaban dando sus frutos y así lo apuntó Giacomo Bove:

La presencia de los misioneros ingleses en la tierra del Fuego, ha sin duda modificado el carácter de una gran parte de los habitantes del Canal de Beagle, y el progreso es tan rápido, y son tantos los sacrificios de los misioneros, que creo, entre pocos años se podrá decir de todos los fueguinos lo que hoy se dice de Pallalaia; él fué uno de los mas belicosos, délos mas deshonestos, délos mas supersticiosos de la Tierra del Fuego; pero hoy vive á la sombra de la cruz, modelo de virtud, ejemplo de trabajo. [sic] (Bove, 1883a:135-136)

En 1884 el gobierno argentino llegó con la “División Expedicionaria al Atlántico Sud”, y reclamó el territorio del estrecho colindante a Ushuaia como suyo (ver. Canclini, 1951:180). Con los nuevos colonos se introdujeron enfermedades emergentes como el sarampión, obligando a los

supervivientes a marcharse otra vez del lugar. En estos episodios la mortandad era tan alta que no había tiempo de cavar fosas y los cuerpos eran sacados de las chozas y arrastrados hasta arbustos cercanos (Bridges, 1952:124; Hyades y Deniker, 1891b:223-235). Gusinde apunta que la estación misionera de Ushuaia era conocida por la población nativa como *wêlapatuḡwāja* (la Bahía del Gran Asesino) (Gusinde, 1986a:1044).

A cambio del esfuerzo colonizador que T. Bridges había realizado en Ushuaia, en 1886 el político y explorador Francisco Pascasio Moreno (Conocido comúnmente como Perito Moreno) le regaló tierras en Puerto Harberton donde fundó su propia estancia. T. Bridges quería comprar más tierras para hacer crecer su estancia y acoger a más indígenas, lo que le supuso una incompatibilidad con la sociedad misionera. A causa de esto, abandonó el cargo de superintendente y se enriqueció en sus nuevas tierras con la ayuda de las personas nativas (Gusinde, 1986b:292). Tanto T. Bridges como su familia convivieron con los diferentes grupos indígenas, mejorando su conocimiento de la lengua y registrando todos los eventos en diarios y cartas (Bridges, 1987).



Fig. 40 Misión Tekenika: asentamiento, visto desde la bahía. South American Missionary Society 1898. (<https://patfotos.org/esp/VwSAMS/sams3.html>)

El objetivo que buscaba la misión anglicana nunca triunfó y la intención de crear pequeños propietarios rurales fracasó a causa de las múltiples enfermedades y la presión de los nuevos estados que buscaban nuevas tierras para colonizar. Como apuntaba el mismo T. Bridges era normal ver familias que abandonaban la casa, jardín y ganado al cabo de uno o dos años. Preferían volver a las aguas tranquilas con sus canoas donde podrían pescar y tener agua dulce

y madera en abundancia. Ushuaia era un lugar adecuado para la población europea, nunca lo fue para la canoera (Bove, 1883c:261).

Existieron otros fracasos de la misión anglicana, como el intento de misión realizado en la Isla Bayly, que solo duró tres años y fracasó a causa del clima. Otro de los grandes episodios de enfermedad se produjo con el intento de establecimiento en Bahía *Tekenika* (trad. difícil de ver o entender) a inicios de 1890 (Fig. 40). Supuso un duro golpe para la gente yámana, que murió de enfermedades como la fiebre tifoidea, la viruela y la tos convulsa, aniquilando 1/3 parte de la población indígena. Además de las enfermedades que se propagaban en las misiones, los trabajadores de las minas llevaron nuevas tentaciones a la gente indígena, tales como el tabaco y alcohol, que mermaron aún más su autonomía y salud (Gusinde, 1986b:294-205).

Las últimas esperanzas de la misión anglicana se centraron a partir de 1902 en la desembocadura del Río Douglas (Isla Navarino), pero la gente yámana preferían la vida nómada (Canclini, 1951). El cúmulo de enfermedades, muerte y exilio forzado de la población nativa obligó a los anglicanos a cerrar las misiones y en 1907 también le llegó el turno a la de Ushuaia. La última en capitular fue la de Río Douglas en 1916, con esto cerraba la última de las misiones en la zona. El área de la misión de Río Douglas nos muestra el proceso de integración generalizado de las personas que no huyeron o perecieron a causa de las enfermedades. La misión de Río Douglas fue reconvertida en una estancia ganadera y la gente nativa continuó como mano de obra funcionando hasta 1946 (Canclini, 1951).

La población yagán que quedaba dispersa por los canales fue instalándose en Puerto Mejillones, al norte de Isla Navarino y en Punta Remolino. Fue en estos lugares donde Martin Gusinde y Wilhelm Koppers presenciaron la realización de las últimas ceremonias de iniciación del Ciexaus y el Kina (Orquera y Piana, 1996). En 1923 el Gobierno de Chile les concedió una reserva indígena sobre un lote fiscal de diez mil hectáreas (Martinić, 2005a). Aunque la mayor parte de la población, de unas sesenta personas, construyera sus casas de madera no estaban permanentemente en el poblado y gran parte del año iban en sus botes o canoas a cazar nutrias para vender luego las pieles y aprovisionarse de comida (Gusinde, 1986c). En los años 50 se fundó Puerto Williams con afán de recuperar la soberanía chilena en los territorios más australes, este hecho dotó de diferentes infraestructuras la zona. El gobierno chileno quería aglutinar la población así que trasladó las personas yaganas que permanecían en Puerto Mejillones hasta Villa Ukika, situada a un kilómetro de Puerto Williams. Este traslado combinado con el crecimiento de la localidad en la década de los 70 supuso la integración definitiva en el modo de vida occidental. La poca gente yagán que aún conservaba su modo de vida tradicional se relacionó de forma habitual con los habitantes de Puerto Williams y sus hijos e hijas fueron

educados de forma conjunta. Esto supuso la pérdida paulatina del idioma, hoy en día conservado por unas pocas descendientes como Cristina Calderón y algunas de sus nietas cómo Cristina Zárraga (Gleisner y Montt, 2014).

Actualidad

En la actualidad viven unos 50 integrantes de la comunidad yagán en villa Ukika, que experimentan los problemas burocráticos para continuar con las tradiciones ancestrales, limitaciones en la navegación, cuotas de pesca y la afectación periódica por la marea roja, que les imposibilita casi en la totalidad aprovechar gran parte de los recursos marinos. Esto se ve contrastado por la instalación con muy pocas restricciones de múltiples salmoneras que ocupan y contaminan su territorio ancestral. Las integrantes de la comunidad actual realizan actividades enfocadas a recuperar elementos ancestrales y, a la vez, confeccionan canoas de corteza y cestillos para la venta a turistas (Gleisner y Montt, 2014).

Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas

El registro etnográfico del que disponemos sobre la sociedad yámana fue generado por diversos actores sociales, entre ellos; exploradores, misioneros, viajeros, naturalistas, médicos y, finalmente, los etnógrafos. Esta variedad es un hecho positivo, pues proporciona muchos y diversos puntos de vista sobre las mismas actividades, y en estas siempre se encuentran recurrencias (Orquera y Piana, 1999b). Las primeras informaciones llegan de manos de los navegantes y exploradores como Robert Fitz-Roy, Giacomo Bove o Louis Ferdinand Martial. Estos eran acompañados de hombres de una sólida formación pero que desconocían el idioma nativo, por lo que estaban muy limitados. Entre estos nos encontramos naturalistas como Carlos Luis Spegazzini, Charles Darwin, y médicos como Paul Hyades y Joseph Deniker. A la par con los encuentros puntuales nos encontramos con la información proveniente de los esfuerzos misioneros, informaciones interesantes pero sesgadas a causa de fuerte voluntad por transformar la sociedad yámana, entre ellos están George Pakenham Despard, John Lawrence y Thomas Bridges.

Los últimos registros del modo de vida tradicional fueron realizados por antropólogos y etnógrafos como Martin Gusinde, Samuel Kirkland Lothrop y Wilhelm Koppers. Algunos de estos ya eran conocedores del idioma y tuvieron contactos más dilatados en el tiempo, pero después de 50 años de modificación de las pautas de vida por parte de los misioneros, las tradiciones nativas se habían visto transformadas, así como la forma de vida CR (Estévez y Vila-Mitjà, 2013b). Después de la obra fundamental de Martin Gusinde *Die Feuerland Indianer*, tenemos la recopilación y trabajo crítico más reciente de Orquera y Piana (1999) y las aportaciones de los proyectos del CSIC-UAB/CADIC "Contrastación arqueológica de la imagen etnográfica de los canoeros magallánico-fueguinos".

Los grupos yámana tuvieron unas estrategias organizativas basadas en la movilidad. Llamados por Gusinde "nómadas acuáticos" se movían navegando con la canoa de corteza por los canales de la zona austral. Su vida se desarrollaba en el mar o la costa, donde vivían en unidades sociales económicamente autosuficientes.

Su principal fuente de sustento se basaba en estrategias de explotación de los recursos del litoral marino. Esta incluía la recolección de grandes cantidades de marisco «*Mussels are to the Firelanders what bread is to the Englishman-the staff of life all the year round, but more especially in the winter and spring*» (SAMS, 1876:58). La recolección de recursos marinos era complementada, en menor medida, por la caza de todo tipo de mamíferos marinos como nutria y pinnípedos, aves como el cormorán, pingüino, pato a vapor, o el cauquén, y la pesca. De manera puntal aprovechaban también los varamientos de cetáceos, en estas ocasiones se

realizaban las ceremonias colectivas de iniciación a la madurez social. En épocas tardías contaban con fuentes constantes y abundantes de alimento como los corderos cosa que les permitió realizar las últimas ceremonias (Estévez y Vila-Mitjà, 2013b).

La recolección de frutos, hongos y vegetales complementaba su dieta marina, aunque con un aporte calórico mucho menor. Pese a que no fueran una importante fuente de alimento desde el punto de vista dietético, debemos destacar la importancia de los recursos vegetales que proporcionaban casi todo el material para la creación de útiles necesarios de uso habitual para la comunidad (Berihuete-Azorín, 2010; Berihuete-Azorín, Huerta y Mansur, 2016).

La organización social del trabajo se basaba, como mínimo según los relatos recogidos etnográficamente, en la división sexual de las tareas y una infravaloración sistematizada de la mujer enfatizada en las ceremonias de iniciación y en los mitos (ver García-Piquer, 2018; Pedraza-Marín, 2014). Distintos trabajos han demostrado una desigualdad entre la producción, en lo que se refiere a la inversión de trabajo, y apropiación del trabajo entre hombres y mujeres (Barceló et al., 2006; Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016; Vila-Mitjà y Ruiz, 2001). Estas posibles asimetrías fueron relativizadas por los sucesivos etnógrafos que enfatizaron la simpleza y la igualdad de la sociedad yámana. Esto se produjo, ya que los observadores eran más susceptibles de apreciar la falta de liderazgos y de clases sociales que de remarcar la discriminación según el sexo, mucho más profunda en la sociedad clasista europea.

La sociedad estaba estructurada en pequeños grupos que constituían unidades familiares, formadas por una o varias mujeres con un hombre y los hijos e hijas consanguíneos. Las hijas dejaban esta unidad para unirse a la del hombre, quien construía una canoa para la nueva unidad familiar (Gusinde, 1986d; Kirby, 1869).

División social del trabajo

Como apuntábamos, la organización social se encontraba estructurada en base la división social/sexual del trabajo. De forma general existía un principio de igualdad, como mínimo aparente, que solamente se veía afectado por los logros personales, o rol social dentro de comunidad:

There is no superiority of one over another, among the Fuegians, except that acquired gradually by age, sagacity, and daring conduct; 'doctor-wizard' of each party has much influence over his companions. [...] In each family the word of an old man is accepted as law by the young people; they never dispute his authority. (Fitz-Roy, 1839:178-179)

El padre Gusinde afirmó que asunciones como la de Darwin eran totalmente falsas «El hombre es para la mujer el brutal amo de un esclavo que trabaja fatigosamente» (Gusinde, 1986d:648 cit Darwin, 1875:247). Percibiendo que no había una igualdad real algunos misioneros señalaron

que el trabajo de las mujeres era equiparable al de los hombres y solamente debían afrontar algunas dificultades extra.

The division of labour is not unfair, although the women are doubtless exposed to some hardship in cold weather, when they have to wade in the, rater in search of mussels, or to noor a canoe to the kelp, or set it free. (VSA, 1864:229)

Autores como el italiano Spegazzini, señalaron que el sexo femenino era mucho más sano, fuerte y predominante que el masculino, atribuyendo al hombre una debilidad natural que iba combinada con no saber nadar (Spegazzini, 1882:171). Pese a las diferentes apreciaciones de los autores quedaba claro que en la sociedad yámana existía una clara división del trabajo entre hombres y mujeres:

Yet there are well marked divisions of labour amongst this people. The women invariably manage the canoe. If a man takes a paddle, it is an unusual courtesy, or a temporary condescension to circumstances. (VSA, 1864:228)

Aunque es cierto que esta división existía y venía documentada desde los registros visuales y escritos más tempranos (Fig. 37), cabe destacar aquellas actividades donde se producía una complementariedad en el proceso o bien una colaboración puntual (García-Piquer, 2018:231-232). En algunas tareas de especial importancia para la sobrevivencia ambos sexos podían desempeñarlas por igual. Este es el caso de encender el fuego, Gusinde apunta que ambos llevaban una bolsita de cuero con pirita, pedernal y hongos secos (Gusinde, 1986c:378). Aunque la mujer, junto con las niñas, eran las encargadas de mantener el hogar de la choza se entiende que en un ambiente tan hostil era una necesidad expresa que ambos tuviesen la posibilidad de encender y mantener un fuego (Gusinde, 1986d:650, 731).

A diferencia de la sociedad kawésqar, de la que no conocemos mucho de su sistema de ceremonias, en el caso de la yámana existían personas con capacidades reales y sobrenaturales de curación que tenían un rol importante en la comunidad participando activamente en ritos de paso como el de la *Yamalašemōjina*. Este rol conocido como el de *yekamush* entre la gente yámana se ve nombrado en los distintos autores como, doctores, médico, chaman, hechiceros, hombres o mujeres de medicina y brujos (Bove, 1883a:130-131; Lothrop, 1928:172; Spegazzini, 1882:169).

El marisqueo era una reconocida actividad de las mujeres, pero T. Bridges apuntó como en algunos casos los hombres colaboraban con ellas. Esto ocurría durante el *ceepi* (marea baja), los hombres podían acompañar a mujeres y criaturas andando por la costa recogiendo mariscos (en la costa los mejillones son medianos y pequeños, pero más fáciles de recoger). Los mismos autores apuntan que esto ocurría en contadas ocasiones, ya que la costa habitualmente era

abrupta y empinada, siendo entonces trabajo de las mujeres el ir con la canoa a recoger los mejillones (SAMS, 1876:58).

El trabajo de las pieles era repartido entre hombres y mujeres. Gusinde apunta que «de tal forma que los mayores esfuerzos recaigan sobre el hombre y las manipulaciones más livianas sobre la mujer» (Gusinde, 1986c:397). Aunque otros autores como Steward apuntan que todo el trabajo de piel y cuero, incluyendo el preparado y cosido era una actividad de las mujeres (Steward, 1946:96). Parece ser que los hombres se ocupaban del desollado y vaciado de grasa del animal (comestible), mediante una valva afilada. Al cabo de unos días los hombres ponían a secar la piel estirándola, pero era la mujer quien la perforaba y ataba cosiéndola a las varas con fibras de tendón. Las tareas que debían realizarse a continuación para hacer objetos o vestimentas, como el raspado, secado o el quitarle los pelos y la confección final, eran tarea de las mujeres (Gusinde, 1986c:397-400).

Además de las ocasiones puntuales en las que hombres y mujeres podían realizar actividades conjuntas o desarrollar la misma por separado, Steward (1946:96) nos indica que hombres y mujeres construían juntos la cabaña. Aspecto también señalado por Kirby, quien menciona que la mujer también ayudaba a la construcción de la choza (Kirby, 1869:115). Algunas actividades de caza también necesitaban de ambas partes, ya que la mujer debía gobernar la canoa para que el hombre pudiese atrapar y matar a los animales. El mismo autor nos indica que la lista de actividades realizadas era mucho más larga en el caso de las mujeres, pero que la división del trabajo era bastante equitativa. Otros trabajos como la recolección de hongos, bayas, huevos y pichones podían ser practicados por ambos sexos, aunque con una predominancia femenina.

Actividades de las mujeres yámana

En el contexto histórico de los exploradores, misioneros y antropólogos la situación social de la mujer fue registrada con un fuerte sesgo. Según Hyades las mujeres debían obedecer a sus “maridos”⁴², y aquellas que se portaban bien eran independientes y respetadas (Hyades, 1887:332). Bove apuntó que los matrimonios eran pues muy precoces, las mujeres se juntaban con los hombres a los doce años y los maridos entre los 14 y 16 años (Bove, 1883a:128). Walter Kirby registró que la poligamia era común y los hombres tenían muchas esposas, algunas hermanas entre ellas. El mismo Jemmy Button tenía tres mujeres que eran hermanas. Tan pronto como un hombre se moría las viudas eran obligatoriamente unidas con otros hombres,

⁴² Se encuentra registrado el uso del vocablo *kise*: una forma de cortesía utilizada por los parientes por matrimonio entre sí (Bridges 1987:166). *kiue*, en uso entre los parientes por el matrimonio de manera muy parecida a la de *kise*.

pudiéndolas llevar por la fuerza a cumplir esta norma social (Gusinde, 1986d:629). Habitualmente era el hermano del marido quien aceptaba esta responsabilidad. El tabú de relacionarse sexualmente existía a los que consideraban sus hermanos y hermanas (Bridges, 1952:78; Gusinde, 1986d:630; Kirby, 1869:117).

Los roles y actividades que practicaban las mujeres eran transmitidos a las niñas desde su infancia, lo que repercute en que la división sexual pueda registrarse en etapas muy tempranas (Fig. 42). Es cierto que existían tareas que también hacían los niños y jóvenes que se



Fig. 41 Mujer yámana confeccionando una cesta de junquillo. Foto de Charles Furlong 1907 (Darthmouth College London) (Alvarado et. al. 2013)

consideraban impropias de los hombres, pero el gran peso de estas continuaba recayendo en las niñas. Las criaturas eran criadas por la comunidad y los padres biológicos no tenían un trato especial hacia ellos. La cría se terminaba alrededor de los trece años cuando se producía la ceremonia de iniciación *Ciexaus*. En esta, mujeres y hombres eran separados y educados según su sexo, iniciando formalmente a los y las adolescentes en los roles sociales del grupo (Pedraza-Marín, 2014; Vila-Mitjà y Ruiz, 2001).

Entre los objetos personales de las mujeres encontramos elementos diversos que incluyen las cestas, implementos de pesca, tendones y junco en forma de trenza, peines, bolsas, piedras para el fuego, cuchillos de concha y pintura entre otros (García-Piquer, 2018; VPSA, 1854:201).

- **Gobierno de la canoa.** Las mujeres eran las dueñas absolutas de la canoa, en contadas ocasiones los hombres las ayudaban en esta labor (Gusinde, 1986c:441). Las mujeres

navegaban con la canoa cada día, eran las encargadas de dirigir y remar, pasando mucho tiempo en el agua pescando y recolectando mariscos en los bancos y rocas (Hyades, 1887:332; VSA, 1864:228). Además, eran las únicas que sabían nadar. Al llegar al lugar del asentamiento atracaban las canoas con algas o cabos a la costa. Esto lo hacían pasando el remo atado con algas por debajo, atando la canoa y luego nadaban con el cabo en la boca hasta la costa. La dejaban amarrada en el agua para su conservación (Kirby, 1869:115; Spegazzini, 1882:171). También eran las encargadas del mantenimiento de estas; limpiaban las canoas, renovaban las juntas y descargaban la mayor parte del material (Fitz-Roy, 1839:185; Gusinde, 1986c:441, 595; Kirby, 1869:115). A la vez, mantenían el fuego en su interior con la ayuda de las criaturas (Gusinde, 1986d:651).

- **Recolección de fauna marina.** Ya hemos hablado de la recolección en la playa (cit. supra). Si la marea era baja se desplazaban en la canoa o a pie para recolectar mejillones (Fig. 46) en las zonas rocosas, así como lapas (*Patella* sp.), *Fisurella* sp. y quitón (*Chiton* sp.), para lo que utilizaban un palo corto o estaca cincelado (Hyades, 1885:517-519), también recolectaban ostiones (*Zygochlamys patagónica*). Había otro tipo de recolección llamado *gia* o *giata* que se hacía desde la canoa. En los lugares donde nunca bajaba el nivel de marea y si había aguas calmas, empleaban largas varas de 3 o 4 puntas, denominadas horquillas de mejillones, con las que recolectaban los racimos de mejillones (*Mytilus chilensis/edulis*) del lecho fangoso (SAMS, 1876:58). El trabajo de recolección ocurría durante la marea baja, por esta razón podían realizarla en el alba o hasta de noche durante el invierno con un tizón encendido y un fuego encendido cerca. También se documentó la recolección mediante buceo (Martial, 2005:223). Darwin apunta que también se sumergían para conseguir erizos de mar, aunque según Gusinde solo lo hacían cuando no podían conseguirlos con la horquilla (Darwin, 1839:236; Fitz-Roy, 1839:186; Gusinde, 1986c:526-527). T. Bridges registró algunos significados relacionados con esta práctica *gūl-aša* (coger o llegar a algo mediante el buceo/en algún recipiente como un canasto), *yerri* (Sumergirse de manera rápida), *akis-iū* (bucear, lanzarse al agua con estruendo) (Bridges, 1987: 12, 253, 650).
- **Pesca.** Las mujeres y las criaturas más pequeñas estaban pescando todo el tiempo en la canoa amarrada en las algas (cochayuyos) (Hyades, 1887:332; Kirby, 1868:150; VSA, 1863:191). Para la pesca utilizaban sedales confeccionados por ellas mismas a partir de tendones trenzados, de guanacos, cetáceos, pinnípedos o bien de algas marinas, flexibles y resistentes (Gusinde, 1986c:473; Kirby, 1869:115; SAMS, 1872:35). Se

pescaban distintas especies que fueron registradas en la lengua original y posteriormente relacionadas con identificaciones taxonómicas por Hyades y Deniker. Pescaban lorchos (*Patagonotothen tessellata*), doraditos (*Paranotothenia magellanica*), toritos (*Caranx* sp.), róbalo (*Eleginops maclovinus*), abadejos (*Genypterus blacodes*), merluzas (*Macruronus magellanicus*), *Harpagiferidae*, morenitas (*Muraenidae* sp.) y congrios (*Conger* sp.) (Orquera y Piana, 1999b:167). Además de la utilización del sedal, en momentos concretos del año realizaban una pesca masiva en el cardumen de sardinas (*Sprattus fueguensis*). Esta se realizaba en la playa o desde la canoa utilizando un canasto especial para pescar llamado *čauwénux*. Eran ayudadas a veces por los hombres, aunque estos se centraban en los peces grandes que acompañan al cardumen (Gusinde, 1986c:533). También pescaban desde la canoa, mediante la horquilla para cangrejos (a la que se le unían dos o más mangos⁴³) especies de crustáceos como *Lithodes antártica* y *Paralomis granulosa*.

- **Recolección terrestre animal.** Mujeres y niñas buscaban los nidos de aves grandes donde recogían los huevos para comérselos en la canoa o campamento. En los meses estivales también mataban y recogían pichones de los nidos, siendo los cormoranes y pingüinos las especies más provechosas.
- **Recolección y procesamiento de elementos vegetales.** Las mujeres tenían un mínimo de dos tipos de canastos y un máximo de cuatro (Orquera y Piana, 1999: 397). Eran de su propiedad y usados únicamente por ellas y las niñas, se empleaban para la recolección del marisco, bayas, hongos, y objetos personales (Fig. 41). Estos eran confeccionados por ellas mismas a partir del junco *Marsippospermum grandiflorum*. Había los llamados *tawe'l* elaborados a partir de un anillo centra de 5-8 cm de diámetro, los *uloanastaba* de trama más abierta y lazos retorcidos, y los *gaiichim* de entrelazado y anudado, blando y flexibles. Gusinde apunta un cuarto modelo llamado *čauwénux* para la pesca del cardumen. El junco también se usaba para atar y coser distintos objetos, útiles y alimentos. Entre ellos las muñecas de las niñas (Gusinde, 1986c:486-491; Kirby, 1869:115; Orquera y Piana, 1999b). Era tarea de las mujeres, a veces ayudadas por las niñas, la de recolectar distintas especies de bayas y frutos, sobre todo en verano e inicios de otoño (Gusinde, 1986d:731, 870). Recogían la murtila, la chaura, la parrilla (*Ribes magellanicum*), el calafate, el michay y las frutillas (*Rubus geoides*). Además, podían consumir las raíces del perejil del monte (*Osmorrhiza chilensis*), la *Armeria chilensis* y

⁴³ Estas horquillas descritas por Gusinde eran utilizadas para cangrejos y erizos, según T. Bridges también para mejillones (para una discusión más completa ver Orquera y Piana 1999:261-263).

plantas como el *Apium australe* y el *Taraxacum magellanicum* (Gusinde, 1986c:538-539; Hyades, 1884:562, 1887:232; Lovisato, 1884:143). También recolectaban en sus canastos los hongos del bosque, *Cyttaria Darwinii* durante casi todo el año y *Cyttaria harioti* en otoño. Estos podían ser secados al fuego o ahumados para conservarlos durante meses (Gusinde, 1986c:536-537). La recolección de madera para el fuego era una de las tareas cotidianas más exigentes. Pese a ser un recurso imprescindible era una tarea indigna para los hombres de cierta edad y quedaba reservada básicamente para las mujeres, a las que ayudaban los hombres jóvenes (VSA, 1864:228).

- **Manufacturas en cuero.** Las mujeres eran las encargadas de hacer las bolsas de cuero (Steward, 1946:96). También eran las encargadas de confeccionar las escasas vestimentas y coser el cuero en sus distintas formas, que incluían bolsos y jarros (usados para contener colorantes, puntas de arpón, el instrumental de las mujeres o ciertos componentes, como puntas de flecha y utensilios propios de los varones) y aljabas⁴⁴ (en épocas tardías). Las muñequeras y tobilleras de guanaco eran confeccionadas y utilizadas solo por las mujeres.
- **Producción de las condiciones de vida:** Las mujeres estaban ligadas a la vivienda. Eran encargadas de ayudar en la construcción y luego repararla tapando las aberturas que dejaban pasar el viento (Gusinde, 1986c:380; Steward, 1946:96). Preparaban los echaderos⁴⁵ y los renovaban a su debido tiempo, eliminando la basura de dentro la choza (Gusinde, 1986d:651). Ellas o sus hijas llevaban el agua para el uso doméstico con recipientes de corteza (VSA, 1864:228-229). Preparaban la comida, asando la carne, eviscerando y friendo los pescados o cocinando el marisco y huevos en las cenizas calientes, todo a cualquier hora del día. A la vez, preparaban las salchichas de grasa y secaba los hongos recolectados (Gusinde, 1986d:652). Encendían y mantenían el fuego día y noche, vigilando el humo dentro la choza (Hyades, 1887:332, 338; Kirby, 1869:115).

El cuidado de los hijos e hijas estaba a cargo de las mujeres. Las hijas, estaban mucho más solicitadas que los niños, en muchos casos cuando no estaban las adultas debían cuidar de las criaturas más pequeñas cargándolas en sus espaldas durante muchas horas. Estas ayudaban en la pesca, la recolección de mariscos, bayas y hongos, también en las complejas labores de cosecha del junquillo, preparación y manufactura de los canastos (Steward, 1946:96). Atendían en todas las labores de las mujeres, ya fuesen

⁴⁴ Caja portátil para flechas, abierta por arriba y con una correa con que se colgaba del hombro.

⁴⁵ Sitio a propósito para echarse a dormir o descansar (RAE-2020).

encender el fuego, acarrear la leña, limpiar los lechos, el curtido de las pieles, cargar y atender la canoa o armar cordones de adorno (Gusinde, 1986d:731).

- **Ornamentación.** Las mujeres eran las encargadas de las pinturas del duelo y aquellas otras que se realizaban en la cara (VSA, 1864:229). Hacían objetos como collares y cintas para los tobillos (Gusinde, 1986d:651). Estos estaban formados por conchas, conchillas, gasterópodos (*Margarella violacea*), lapas, o bien segmentos de huesos de ave y tubos calcáreos de gusanos marinos. Todos eran trabajados y unidos por cueros, o bien nervios, tendones o tripas, todos trenzados. Sin embargo su uso es discutido, hay quien apunta que se diferenciaban entre los sexos (Hyades, 1887:330), otros indican que eran más usados por los jóvenes y mujeres y nunca por varones adultos (Orquera y Piana, 1999).

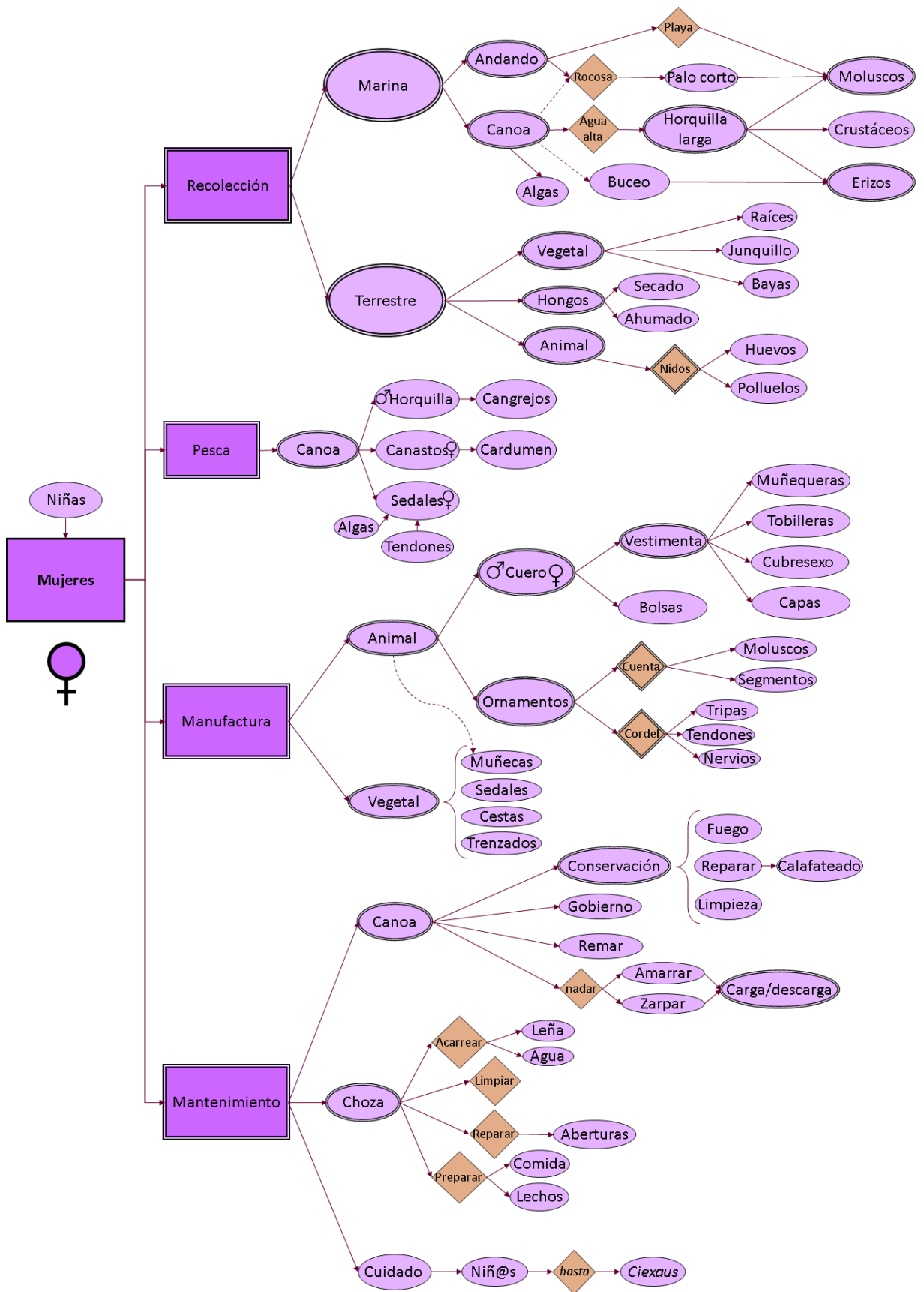


Fig. 42 Diagrama de las actividades desarrolladas por las mujeres yámana

Actividades de los hombres yámana



Fig. 43 El Fueguino Athlinata fijando el arpón con una tira de piel de foca y la ayuda de su mandíbula. *Mission Scientifique. Anthropologie Planche II (Hyades y Deniker, 1891b).*

Los hombres utilizaban la lanza, la honda, o el arco, pero eran bastante competentes en todas las demás tareas (Lothrop, 1928:118) (Fig. 43, Fig. 44). Estos eran iniciados en la ceremonia del *Kina*, donde se les recordaba su rol social, y mito del derrocamiento del matriarcado de la Mujer-Luna. Sus principales funciones pasaban por la caza y la manufactura de instrumentos, siendo esta una labor importante dentro de la sociedad, pero sin un peso de trabajo diario efectivo tan grande como el que realizaban las mujeres. Aunque el uso de la piedra sea negado por autores “clásicos” como Gusinde (Gusinde, 1986c:422), se utilizaba en algunas ocasiones, como en la fabricación de las canoas o el afilado de útiles de caza (Orquera y Piana, 1999:396).

- **Manufacturas.** Entre los objetos de madera encontramos, mangos y rara vez puntas de arpones, arcos (Gusinde, 1986c:422), astiles de flechas, garrotes, bordas, cuadernas y

travesaños de canoas, remos, elementos estructurales de viviendas (ramas delgadas, troncos), las horquillas (partes activas y mangos) (Gusinde, 1986c:471) y palos afilados utilizados por las mujeres en la recolección (Orquera y Piana, 1999). Los objetos de corteza incluían recipientes (balde para contener agua), cajas o estuches para guardar puntas de arpón, recipientes para beber y coberturas para la choza o suelo. Además, hacían las canoas y las máscaras de las ceremonias. Entre los objetos de hueso encontramos las puntas de los arpones, las cuñas y cinceles, los descortezadores y el tubo sorbedor. En el caso de las valvas, podemos ver su transformación en cuchillos y cinceles. El cuero, era casi todo usado en confección por las mujeres, los hombres lo usaban solo para las hondas y las máscaras ceremoniales.

- **Construcción de canoas.** Los hombres eran los encargados de construir las canoas y sus accesorios, aquellos más habilidosos recibían el apodo de hombre + mano “manitas” (Despard, 1863:717; Furlong, 1911; Kirby, 1869:115; VSA, 1864:229). Esta era una pieza frágil y muy importante, en algunos casos se menciona que debía hacerse una cada 6 meses, en todo caso, dependería del modelo (Kirby, 1869:115). La canoa de corteza era llamada *aiyūšu ānan* y su fabricación era muy parecida a la kawésqar. Los hombres debían internarse en grupo hacia el interior del bosque, a veces hasta cuatro o cinco millas para encontrar árboles lisos y grandes (Hyades y Deniker, 1891b:350). Una vez allí, extraían trozos de unos 5 m, para esto subían con correas de cuero y hacían una incisión en la parte superior y luego una en la parte inferior. A continuación, utilizaban cuñas de hueso o descortezadores *sêfsa* de unos 35 cm y piedras planas como martillo. Su construcción se hacía a partir de tres trozos grandes de corteza, que se trabajaba con un raspador y el calor de las brasas, varillas de madera y tiras de barba de ballena o fibras vegetales. Finalmente se calafateaba con musgo, heno y algas rojas y se le encajaban las cuernas y costillas de madera del grosor de un dedo (Gusinde, 1986c:424-427). Solo en pocas ocasiones el hombre abandonaba el puesto de proa y se colocaba junto la mujer para remar. En la reparación de la canoa el hombre solo ayudaba a la mujer cuando debía hacerse un trabajo más grande, como el cambio de una pieza lateral (ibíd: 441).
- **Construcción de vivienda.** Para ello los hombres utilizaban ramas y troncos de árboles y se construía en unas pocas horas (Hyades, 1887:337). También construían las chozas ceremoniales (Gusinde, 1986d:800). Las cubiertas podían incluir ramaje, cortezas, pieles y panes de césped (Gusinde, 1986c:434).

- **Caza.** Era un trabajo efectuado en general por los hombres adultos y los jóvenes (Hyades, 1887:336; Steward, 1946:96). Mediante el uso de distintos implementos cazaban animales marinos, mamíferos y aves. Con el uso de la “vara corrediza” y la “larga cuerda” corrediza cazaban gansos, patos, cormoranes y pingüinos (*Spheniscus magellanicus*, *Pygoscelis papua*) (Gusinde, 1986c:470-471). También cazaban aves durante la noche en los acantilados, con antorchas y estrujándoles el cuello (Kirby, 1869:116). En cuanto la fauna marina y en lo referente a la pesca, los hombres solo pescaban ocasionalmente algún pez grande en ensenadas poco profundas con arpones (Fig. 43) (Gusinde, 1986c:473). Cazaban especies como el lobo marino de dos pelos (*Arctocephalus australis*), el elefante marino (*Mirounga leonina*), pero sobre todo, los lobos marinos (*Otaria jubata* y *Otaria flavescens*). Estos eran cazados mediante porras, garrotes pesados o piedras. Para la caza de los pinnípedos (*Phocidae* sp.) utilizaban el arpón y luego el garrote o remo para rematarlas (Gusinde, 1986c:496-500; Kirby, 1869:115). La evidencia arqueológica nos habla de una gran flexibilidad en cuanto a las estrategias de caza, pues existen evidencias de caza de estos pinnípedos con arco y flecha (Mameli, Estévez y Piana, 2003). Aunque Gusinde apunta que se cazaban las ballenas moribundas y acercaban a la orilla, no es una apreciación muy fiable (Gusinde, 1986c:500-503). También T. Bridges relató una caza colectiva de una ballena y existen arpones en las colecciones etnográficas de un tamaño que solo pueden haber sido utilizados en la caza de cetáceos (Estévez y Vila-Mitjà, 2013a). Solo cazaban el guanaco en contadas ocasiones con lanzas o flechas (Gusinde, 1986c:389). Las mujeres únicamente colaboraban para sacar del agua presas cazadas por el marido (Gusinde, 1986c:515, 597).

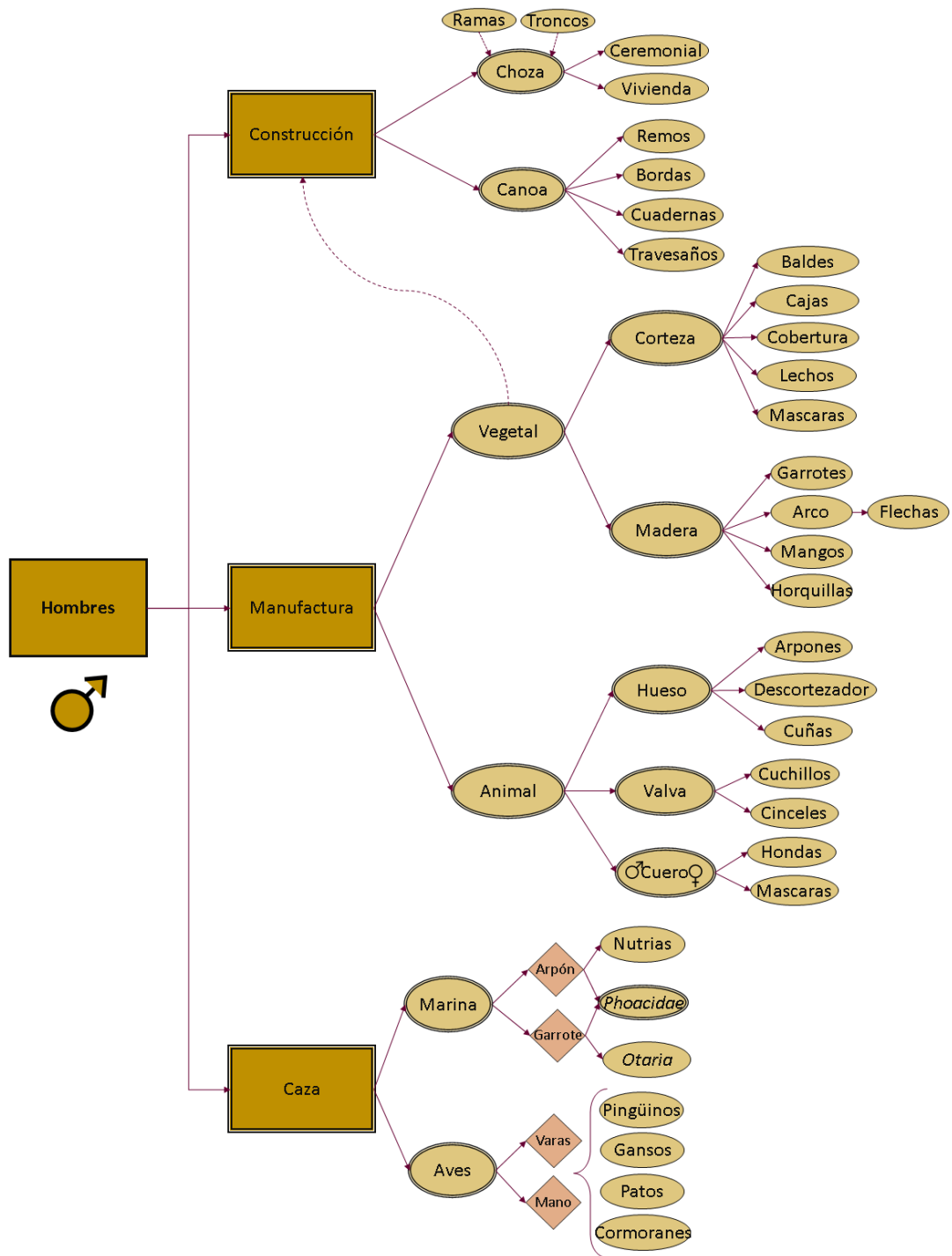


Fig. 44 Diagrama de las actividades desarrolladas por los hombres yámana.



Fig. 45 Canoas de corteza donde se puede ver una división del trabajo en las canoas. Button Island, cerca de Wulaya. Henry Colburn 1838.

Los primeros dibujos de los canoeros del sur aparecen como salvajes y con algunos rasgos estilísticos de características europeas. Pese a esto, nos dan una visión tanto del modo de vida como del contexto y mentalidad de la época (ver. López, Munain y Gondra, 2002). Es curioso que en estas primeras representaciones los hombres sean los protagonistas de casi todas las tareas menos la del cuidado de los niños, estos incluso aparecen remando de forma exclusiva (ilustración de Theodore de Bry 1601 del viaje de Simón de Cordes en bahía Windhond), hecho que contrasta con las primeras crónicas que indicaban que las mujeres eran las encargadas de tal tarea (Legoupil, 1994:104; Legoupil y Lira, 2017:67).

Una de las escenas más representativas es la representada a partir de la expedición del Nassau capitaneada por Jacques l'Hermite a Tierra del Fuego en 1624 (L'Hermite, Walbeeck y Decker, 1626)(Fig. 46). En esta aparecen elementos muy remarcables como una canoa en construcción y hombres remando en canoas de tipo veneciano, y otros con arpones y arcos con flechas, y capas de cuero. Es relevante el hecho de que en el primer plano haya una mujer y esta aparezca cuidando de un niño con un ave en la mano y muchos colgantes, detrás de ella también hay otra mujer cuidando un bebe entre brazos. En la parte trasera se ve representada la masacre perpetrada por la expedición con los barcos en el horizonte (Fig. 46). Es relevante que en las

primeras representaciones de los canoeros del sur de las que disponemos podamos ver, aunque con un cierto aire romántico, elementos destacables en cuanto a la división sexual del trabajo. Quizás el caso más relevante es la ilustración realizada por Conrad Martens en Button Island cerca de Wulaia, publicada en 1838 por Henry Colburn, tripulante del Beagle. En el dibujo aparece una canoa en la parte derecha, en la que podemos ver un personaje de pie, que podría identificarse con un hombre con una lanza o arpón. En la parte trasera de la canoa podemos ver otra silueta que se encuentra remando con otro personaje más pequeño sentado justo delante de ella. Seguramente la que rema podría ser identificada como una mujer, llevando delante a una de las criaturas. Esta división coincidiría con las crónicas de la época. En dos ilustraciones más también vemos la misma distribución de la canoa, lo que supone más que una mera coincidencia (Conrad 24 febrero de 1834 en '*North east side of Wollaston Island near Cape Horn*' y Conrad 1 marzo de 1834 en el Canal Beagle). Otro de los dibujos significativos es el retrato de un yámana de pie con pescado, realizado por Lemaître a partir de Vernier en 1840 (Fig. 47). En este podemos observar dos canoas, un perro y una choza. Por las referencias posteriores, el dibujo parece estar un poco idealizado, ya que la choza es de tipo vertical, parecida a los tipis de Norteamérica, y las proporciones también están exageradas.

Pese a eso, ambos grabados son muy valiosos y sirven para complementar las descripciones realizadas por los navegantes.



Fig. 46 Grabado de la masacre protagonizada por la expedición de Jaques l'Hermite. (L'Hermite, Walbeek y Decker, 1626:47)

En posterioridad a las ilustraciones las fotografías nos ofrecen una herramienta muy útil para apreciar la realidad de esas relaciones sociales a partir de finales del s. XIX. Aun así, en su estudio debemos ser igual de precavidos y críticos que en las fuentes etnográficas, pues estas pueden mostrarse igual de sesgadas por los investigadores que los documentos escritos.

En cuanto a las fotografías de los grupos yámana nos encontramos con más de 390 imágenes realizadas por 25 fotógrafos (Butto, 2016). Casi todas se sacaron con intereses científicos o antropológicos. Las primeras imágenes que disponemos corresponden a 1882-1883 y fueron realizadas por la *Mission Scientifique du Cap Horn*. Los fotógrafos fueron los mismos que habían sacado fotos a personas kawésqar en el jardín de aclimatación. La segunda gran colección que encontramos fue realizada por Martin Gusinde entre 1918 y 1924. Otras colecciones importantes son las de Charles Furlong, Alberto de Agostini, William Koppers y Robert Leman Nitsche. Existen sesgos recurrentes en la formación de este registro. Estos incluyen la mezcla de elementos de las distintas sociedades, ropa Selk'nam en yaganes, objetos occidentales, y cubrimiento del cuerpo de los y las fotografiadas. También se producía el rechazo de los y las indígenas a ser fotografiadas, implícito en algunas de las fotografías.

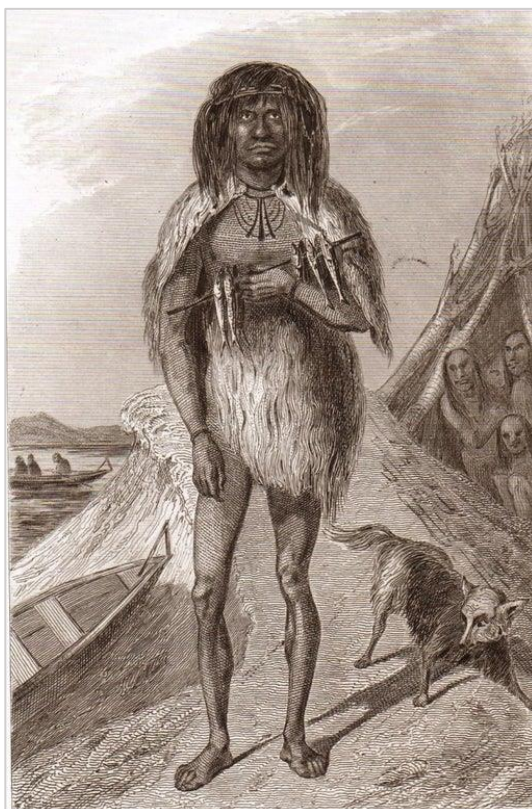


Fig. 47 Dibujo de Lemaître a partir de los dibujos de Conrad Martens. Vernier, 1840. Retrato de un yámana cerca de Isla Gable.

En el análisis fotográfico realizado por Anna Butto (2016) nos encontramos con 146 imágenes que nos muestran escenas cotidianas con una presencia de hombres y mujeres equiparada. Según la autora la representación de actividades en corpus fotográfico no muestra una división sexual del trabajo tan marcada con relación a las sociedades selk'nam o aónikenk diciendo incluso que las actividades de «los Yámana/Yaghan no parecen presentar una tajante división sexual del trabajo» (Butto, 2016:217). Pese a esta afirmación podemos encontrar múltiples muestras de la división sexual del trabajo en el corpus fotográfico yagán, ya que en ningún caso aparecen hombres cuidando del fuego, desplumando aves o cuidando las criaturas o bien mujeres con arpones. De hecho, la división sexual es muy patente en el registro etnográfico y también en el fotográfico hecho al que se le suma una discriminación a las mujeres basada en las diferencias cuantitativas de valor producido y consumido entre hombres y mujeres (Barceló et al., 2006; Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016; Vila-Mitjà et al., 2010). En distintas fotografías podemos ver representadas actividades que conocemos que estaban divididas sexualmente (Tabla 3). Mujeres; tejiendo cestos (Fig. 41), acarreando madera con las niñas, remando (Fig. 48), cocinando, y en el caso de los hombres cazando o realizando manufacturas como la elaboración de arpones. Aunque en la mayoría de las imágenes los representados no llevan artefactos, en algunos casos encontramos claras asociaciones entre los objetos representados junto a ellos y ellas con las actividades ya conocidas por la etnografía (p. ej. Fig. 41, Mujer confeccionando cesto, Fig. 43, hombre atando arpón).

Hombres	Armas; arpón, honda, lanza, cueros, tubo sorbedor, arco y arco de juguete, capa, máscara...
Mujeres	Bolsas, cesta, remo, adornos, cubresexo, canoa de juguete ⁴⁶ , instrumentos de hilado (época contacto)
Equitativo	Palos y bastones, pintura, utensilios de cocina, mantas, collares, cabaña, cubresexo, etc.

Tabla 3 Asociación mayoritaria entre objetos y sexo en el registro fotográfico.

En cuanto los ornamentos sí que encontramos un predominio de brazaletes, tobilleras y collares en las mujeres. En los hombres hay una exclusividad en el uso de máscaras y palillos de la nariz (Butto, 2016:228). En los escritos etnográficos los hombres iban desnudos con una capa atada de cuero de guanaco o de foca, a veces un pellejo de pingüino o ave cuelga por delante. Lo

⁴⁶ Estas son citadas por Mrs. Stirling (Kirby, 1869:38) y Gusinde (1986d:731) y servían para que las niñas aprendieran los quehaceres que deberían realizar como mujeres en la canoa.

habitual es que fueran desnudos con tan solo con un pedazo de cuero atado al flanco de la espalda o una correa atada en la cintura. Llevaban las hondas en el cuello así como las piedras atadas (Fitz-Roy, 1839:160-161). Alrededor de la cabeza, en el cabello o en el cuello, llevaban una tira delgada de tendón de forma habitual, en ocasiones especiales (ceremonias, guerra) se ataban plumón, blanco o plumas blancas, incluso trozos de tela en épocas más tardías (Lothrop, 1928:118). Estos adornos cefálicos eran utilizados en ocasiones como el *Ciexaus*, *Kina* o el duelo por algún fallecido (Gusinde, 1986d:813, 966). Distintos autores discuten la simple adscripción a los hombres, o si había modelos o exclusividad de distintos materiales para los *yekamushes* (Gusinde, 1986a; Hyades y Deniker, 1891b; Stambuk, 1986). Tanto hombres como mujeres utilizaban un cubresexo triangular, aunque el de los hombres era más grande que las mujeres, este no era usado por los ancianos (Gusinde, 1986c:388; Lothrop, 1928:123). Aparte, tanto hombres como mujeres podían llevar una capa para protegerse. La piel de guanaco envuelta en el cuerpo fue utilizada solo por las mujeres (desconocemos si solo en épocas tardías). En parte superior del tronco las mujeres también llevaban una cuerda que servía para atar a los bebés (Lothrop, 1928:118).



Fig. 48 Canoa yámana de tablas con mujer remando y dos hombres en posiciones de caza. Alberto de Agostini, 1910-1920, Recuperado en 2020 de www.precolombino.cl.



Fig. 49 Mujeres en una Choza, una de ellas lleva pintura de luto. Seguramente se trata de un duelo individual y no de una ceremonia. En el centro se encuentra *Asagyinges* y a la derecha su mujer con la pintura. Furlong 1917, (Alvarado et al., 2013)

Como ya hemos comentado en otras ocasiones las ceremonias relacionadas con las prácticas funerarias eran realizadas con un marcado dolor y recelo hacia irrupciones de los extranjeros. En el caso yámana nos encontramos con la *Yamalašemōj̄na*. Este ritual, de larga duración estaba directamente relacionado con la muerte y en los últimos años algunos de los autores pudieron hacer algunas fotografías, recreando parte de la ceremonia. La mayor parte de las fotografías que encontramos hacen referencia a las pinturas de duelo. No disponemos de ninguna imagen del depósito final o la cremación del cuerpo. Lo cierto es que en proporción las imágenes pertenecientes a los ritos de paso, como el *Ciexaus* y el *Kina*, aquellas relacionadas con las prácticas funerarias solo están representadas en un 5% del corpus fotográfico. En estos se percibe la división sexual mediante las pinturas, que dividen roles y espacios (Fiore, 2007b).

Las primeras imágenes de duelo de las que tenemos constancia corresponden a la expedición de Charles W. Furlong en 1917 en la que retrató una estampa de varios hombres y mujeres en una choza con una de ellas con pinturas de duelo (Fig. 49) (Orquera y Piana, 1999b).

Unas de las imágenes más impactantes de las que disponemos es la lucha ceremonial del *Yamalašemōj̄na* que se produjo el marzo de 1922 en Puerto Mejillones y fue presenciada por Gusinde y por Koppers. En este caso la ceremonia se produjo después del entierro cristiano del difunto. En las imágenes se pueden ver las pinturas ceremoniales y las bandas cefálicas

utilizadas. Aunque estas últimas parecen ser las mismas utilizadas en la ceremonia del Ciexaus realizada para Gusinde.



Fig. 51 Lucha ceremonial del Yamalašemōjina (Koppers, 1924).



Fig. 50 Mujeres yámana con bastones, remos y pinturas de duelo preparadas para la lucha ceremonial del Yamalašemōjina (Koppers, 1924).

Por otra parte, del mismo ritual nos encontramos con los esquemas realizados por Gusinde (Gusinde, 1986a:1102), (Fig. 52). Además hay numerosas fotografías de hombres y mujeres con pinturas de duelo y bandas cefálicas, aunque no se conoce en qué momento se realizaron (Alvarado, Odone, Maturana y Fiore, 2013:208-209; Gusinde, 2014).

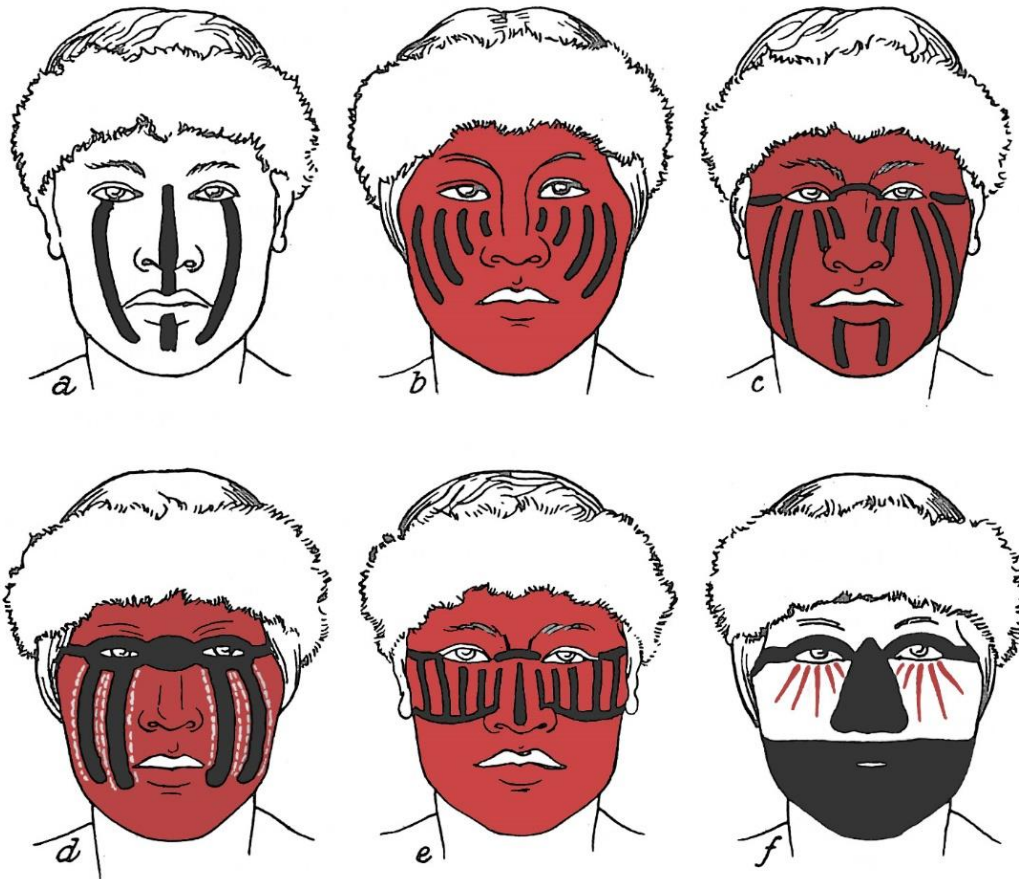


Fig. 52 Diseños de los diseños de duelo utilizados en la ceremonia de la Yamalašemōjina. Coloreados a partir de Gusinde (1986:1102) siguiendo sus descripciones.



Fig. 56 Mujer yamana de 50 años de edad con banda cefálica y pinturas faciales de duelo del funeral público. (Gusinde 25561a, MVK Fotosammlung Welt museum Wien)

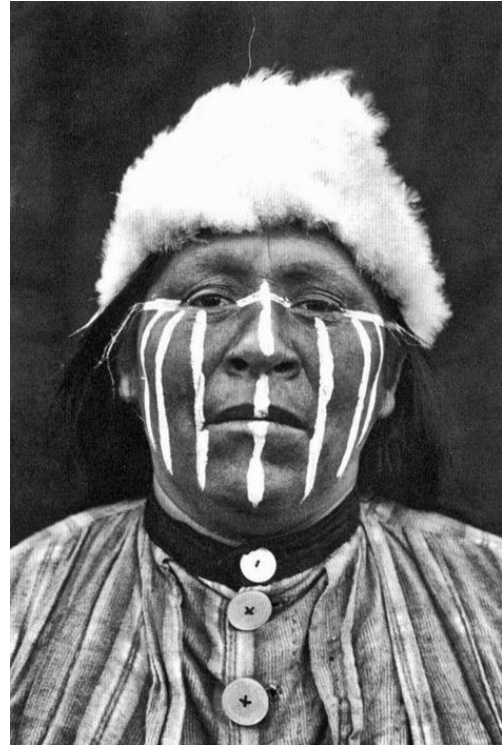


Fig. 53 Yámana hombre pintado en señal de duelo hacia 1920 en Punta Remolino (Gusinde 1919-1922) (Alvarado et al., 2013)



Fig. 54 Pintura de Duelo, el tocado está hecho con piel de oca marina cubierto con plumón blanco (Gusinde, 2014).



Fig. 55 Pintura de duelo con banda cefálica y arpón facetado utilizado en la caza del lobo marino (Gusinde, 2014).

Una de las fotografías más curiosas, donde podemos observar, a la vez, el sesgo de los fotógrafos y las pinturas de duelo, es la realizada por De Agostini 1945 (Fig. 57). En esta podemos observar como *Yayosh* le está pintando las líneas, posiblemente de duelo a *Lakuatia*. Aunque las pinturas parecen corresponder a las yámana, las ropas de guanaco que visten pueden ser adscritas a la sociedad selk'nam (Fiore y Varela, 2009).



Fig. 57 Yayosh pintando el rostro de Lakutaia Le Kipa (Rosa Yagán) en Bahía de Mejillones, Isla Navarino. Fotograma de la Filmación realizada por Alberto De Agostini entre 1910-1920. Pese a que las mujeres son yaganes y la pintura de duelo también, los ropajes son selk'nam. La imagen muestra la composición del autor de la filmación y el sesgo que puede haber en las fotografías.

Prácticas funerarias según la etnografía

A continuación podremos ver como se documentaron las prácticas funerarias en la región más austral de Tierra del Fuego. Se ha querido dividir este apartado según las características comunes de aquellos que describieron las prácticas. Por esta razón se ha dividido en tres apartados. En primer lugar encontramos a los misioneros, ya que fueron los que realizaron una mayor afectación de las prácticas, modificándolas mientras los exploradores o los etnógrafos recopilaban, a la vez, información. En segundo lugar encontramos a los navegantes y exploradores que desde Fitz-Roy hasta Skottsberg documentaron, sin afectar demasiado, el modo de vida canoero. El último apartado corresponde a los Etnógrafos y antropólogos, estos documentaron extensamente las prácticas funerarias en un momento más tardío en el que algunos aspectos seguro que habían cambiado.

Las misiones

	Autor	Informantes	Lugares	Cita
1861	Despard	<i>Ookokko</i>	Keppel Island	(VPSA, 1861)
1863	Despard		-	(Despard, 1863)
1864	Stirling	<i>Ookokko</i>	Isla Keppel y Button, Woollya	(VSA, 1864)
1864	Bridges		Isla Keppel	(VSA, 1864)
1867	Kirby	<i>Ookokko</i>	-	(Kirby, 1867)
1869	Kirby		-	(Kirby, 1869)
1866	Bridges		Isla Vigía	(Bridges, 1866)
1872	Bridges		Stirling House, Ushuaia	(SAMS, 1872)
1874	Lawrence		Cranmer Station y Ushuaia	(SAMS, 1874)
1874	Stirling		Packsaddle Bay y Wulaia	(Marsh y Stirling, 1874)
1875	Bridges		Ushuaia	(SAMS, 1875)
1875	Bridges		Ushuaia	(SAMS, 1876)
1885	Burleigh		Cranmer Station	(SAMS, 1885)
1888	Aspinall		Ushuaia	(SAMS, 1888)
1888	Burleigh		Bayly Island, Wollaston	(SAMS, 1889)

Tabla 4 Principales misioneros que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.

La mayor parte de la información que proveniente de los misioneros la podemos encontrar en la publicación de las revistas de divulgación de la obra de las misiones (Tabla 4). Recordemos que la primera Sociedad Misionera fue fundada en julio de 1841 por Alan Gardiner. Sus desventuras fueron publicadas en la revista *Voice of Pity for South America* (VPSA) fundada de enero de 1854. En enero de 1863 los editores pensaron que sería mejor cambiar el título por

uno que no se basara solo en la compasión, así que cambiaron el título por *Voice for South America* (VSA). No fue hasta 1867 que la revista adquirió el nombre de *South American Missionary Magazine* (SAMS) cuya publicación se mantendrá hasta el 1915.

En todas las revistas nos encontramos distintos relatos sobre las prácticas mortuorias. En los escritos podemos ver el fuerte sesgo dado por la motivación de los mismos misioneros, que buscaban modificar a toda costa las tradiciones de las personas indígenas. Los diarios, correspondencia y artículos nos cuentan la funesta suerte de muchas personas indígenas que murieron en las misiones, pero también testimonios de toda la gente que residía o pasaba eventualmente por ellas. A medida que avanzamos en los relatos se puede observar una mortalidad en alza a causa el incremento de las enfermedades. Además, se observa una transformación del sistema simbólico de la población yámana, que abandonan paulatinamente sus tradiciones sustituyéndolas por las cristianas protestantes.

The Fuegian is naturally reticent, and slow to volunteer to speak or betray his emotions or feeling; one cannot, therefore, but remark such exceptions as these, and praise God that the knowledge of His love is able to fill the heart with joy and the lips with praise. It is very sad to see the poor people passing away one after another; at the same time it is a great comfort to one if they are ready for Heaven. L. H. Burleigh 15 May 1885. (SAMS, 1885:223)

La primera referencia pertenece al diario de George Pakenham Despard en 1861. En este caso recopila la información gracias al informante *Ookokko*, un nativo yámana que había recibido las enseñanzas de los misioneros, conocía bien el idioma inglés y a veces intentaba transmitir los conocimientos cristianos entre la población indígena de Cranmer, incluso enseñó el idioma yámana a Lucas Bridges (Kirby, 1867; Schmid, 1964:116). Gusinde apunta que el nativo intentó explicar la resurrección del cuerpo después de la muerte, creencia que la gente yámana rechazaba firmemente y hasta amenazó de matar al mismo *Ookokko* por mentiroso (Gusinde, 1986a:1054). Despard nos cuenta como *Ookokko* le habló de las muertes que ocurrían en el país de su tío. Según este relato, cuando morían los hombres la gente se agrupaba en el lugar del fallecido y se llevaban a cabo diferentes rituales que incluían cantos, autolesiones, tonsuras y pinturas corporales. El *yekamush*, se encontraba presente y golpeaba la cabeza del moribundo. La gente se pintaba la cara de negro y el cuerpo de rojo, también se hacían líneas rojas y blancas en la cara simulando el llanto y se pintaban las piernas de blanco, como medias de corbata. Algunas de las personas se realizaban la tonsura afeitándose la parte superior de la cabeza. Otras se rasgaban la cara con las uñas, hasta que les salía sangre que les corría por la cara. Finalmente, el fallecido, durante el episodio que observó Despard, fue arrojado al fuego (VPSA, 1861:179). El mismo Despard dos años más tarde publicó más información sobre las prácticas funerarias del pueblo yámana. Según su relato, una vez se producía el fallecimiento el *yekamush* era el

primero en gemir, iniciando así el lamento generalizado y certificando su muerte. En otra ocasión se apunta que cuando se producía la muerte de un niño el *yekamush* gritaba de una forma penetrante día y noche para anunciar su muerte (VSA, 1864:228). Cuando se producía una muerte llegaba mucha gente desde los alrededores. En el caso de la muerte de James Button en Wollya se certifica que se agregaron hasta 40 canoas. En esta ocasión los misioneros pudieron ver muestras del duelo, como la tonsura en el pelo de la coronilla de la cabeza (ibíd: 194; Marsh y Stirling, 1874:119-120). Despard apunta que los cuerpos eran llevados al bosque ya amortajados, allí eran cubiertos de ramas y abandonados. Indica que personas como los *yekamush* eran siempre quemados, ya que la gente yámana tenían miedo de que su espíritu volviera a atormentarlos, les tenían respeto a causa de las “travesuras” que hacían en vida. Las cenizas de estos eran esparcidas al viento. Una vez finalizaban los lamentos no se podía decir nada más de él o la fallecida, finalizando así las prácticas funerarias: «Should a child say, “Where is my father or mother?” response is “Esh—shetataccay-csh-imma” (Silence, don't speak bad words.)» (Despard, 1863:698). Esta era una norma recurrente entre la población (VSA, 1864:193).

La visita de Stirling en Button Island con el guía *Ookokko* nos muestra las prácticas funerarias activas a mediados del s. XIX. Mientras paseaban por la costa se encontraron con una pira funeraria donde se había quemado un cuerpo. Cerca había una choza, o más bien una cobertura de ramas que se parecía a una choza, donde el cuerpo había reposado anteriormente durante un día. En el relato se remarca que el cuerpo solo había sido enterrado mientras esperaban la llegada de un hermano para quemarlo definitivamente en posterioridad (ibíd: 194). Gusinde criticó duramente este relato de Stirling apuntando que fue informado erróneamente en lo que se refiere al desentierro y posterior cremación (Gusinde, 1986a:1079)

Otro de los que proporcionaron valiosa información sobre los rituales funerarios fue Thomas Bridges. En sus primeros años narra que mientras se encontraba en Isla Keppel a un indígena llamado *Uroopatoosh* se le murió la madre. Escribe que después de enterrarla, en el afán de borrar todo recuerdo de la difunta, el hombre tiró todos sus objetos al mar. Estos incluían canastas de pescado, adornos y líneas de pesca (VSA, 1864:259).

En el año 1866, mientras vivía en la isla Vigía, T. Bridges apuntó que el procedimiento habitual después de la muerte era envolver los cadáveres con pieles. Tanto los hombres como las mujeres eran quemados por los hombres del grupo, pero que en algunos casos las mujeres eran enterradas, en el caso de los niños eran enterrados. Los objetos también debían ser quemados. Por otra parte, también menciona que los cuerpos podían ser enterrados en islas pequeñas, a los pies de los acantilados o en medio de peñascos. Todo esto era fruto del temor al carroñero

que podían sufrir los cuerpos por zorros y ratas (Tessone, 2014 cit Bridges, 1866:176). Años más tarde, en Ushuaia, Bridges mostrará su desacuerdo con la práctica de destrucción de las pertenencias y también se opondrá a la distribución de bienes que podía hacer el “jefe de ceremonias” (SAMS, 1875:192).

En sus relatos Bridges apunta, de una manera poco precisa, que en el caso de muerte violenta de un amigo, sus compañeros buscaban al asesino para matarlo, y si lo apresaban, lo mataban y cortaban en pedazos (VSA, 1864:259). Posteriormente Bridges parece retractarse de sus palabras diciendo que las venganzas pocas veces terminan en asesinato, ya que está mal visto socialmente (ibíd: 260), además, el hecho de cortar el enemigo en pedazos parece ser una imaginativa invención del misionero.

Otro de los misioneros, Walter Kirby, comenta que durante el duelo era una práctica común herirse y cortarse, manteniendo el luto largo tiempo. Apuntó que la cremación era el rito generalizado, pero que la criaturas con frecuencia eran enterradas (Kirby, 1869:119).

Mr. Lawrence, el primer maestro de Tierra del Fuego, en 1874 apreciaba las diferencias de conducta entre personas bautizadas e instruidas en *Cranmer Station* y las que no lo estaban. Según Lawrence a finales del s. XIX se da una paulatina pérdida de las costumbres a causa de la labor de las misiones y las jóvenes ya eran enterradas según el rito cristiano (ídem). Lawrence comenta que llegó a la misión un joven muy débil que murió doce días después, lo que le permitió observar por primera vez los gestos del duelo. La muerte motivó que se agruparan alrededor de la choza. Aquella gente nativa que ya vivía y “conocía la voluntad de dios” ya no practicaba las antiguas formas de duelo, no gritaba ni se lamentaban efusivamente delante de la muerte, al contrario de todas aquellas personas que habían venido de lejos y que si mantenían las prácticas tradicionales (SAMS, 1874:92). Los que solo pasaban de vez en cuando por *Tushcapalan* (Ushuaia) aún se marcaban las caras con arcilla en señal de duelo manteniéndola durante un tiempo.

I could not help observing the submissive, calm, and solemn manner of the people who live around us, and the opposite behaviour of others, whose yells and cries were almost inhuman. There are other absurd doings which are becoming obsolete. We hope as our work advances, and the knowledge of God's will becomes better and more extensively known, we shall see many and great changes among these people, both in moral sense and spiritually. (SAMS, 1874:92)

Pero quizás el texto más destacado sobre la transformación de las tradiciones yámana la encontramos escrita por Thomas Bridges. Mientras se encontraba en Ushuaia describió la muerte de un antiguo y notable *yecamoosh* llamado *Oosiahgoo* (SAMS, 1876:150-152). El hombre había sido instruido en el conocimiento de Jesús, pese a esto, el mismo Bridges, aunque

satisfecho por su labor, notaba un cierto desdén delante el modo de afrontar la muerte, seguramente una actitud repetida entre la población indígena.

Whilst from time to time there have been private confessions made to me by him of obedience to Jesus Christ, and a forsaking of stealing and lying, yet, though I always sought to improve all such occasions and strengthen every good impression and purpose, he never appeared to me clearly to have understood and accepted the truth concerning Christ Jesus as his Saviour. He never clearly professed faith in Jesus and love to Him, and there was no apparent joy and peace in his heart, through the felt love of Jesus.[sic.] (ibíd: 151)

Según Bridges en el funeral de *Oosiahgoo* las personas asistentes solo llevaban las caras pintadas y llorosas por su amigo y pariente muerto. No se cortaron los cabellos de la cabeza ni no se hicieron heridas con conchas afiladas. Apunta que no destruyeron la choza ni las pertenencias del fallecido quemándolas. Tampoco las mujeres viudas fueron repartidas con nuevos hombres, hecho que a veces ya se había pactado antes de la muerte. La forma en la que hicieron el entierro era una combinación entre el rito cristiano y el de la sociedad yámana (el *yekamush* no se quemó como indicaba Despard (cit. supra) a causa de la evangelización que habían recibido). Primero lo cosieron con abundantes envoltorios de piel, luego abrieron una tumba de unos 3 o 4 pies de profundidad y pusieron un lecho de hierbas, lo depositaron y colocaron más hierba sobre del cuerpo para finalmente rellenarla con tierra (ibíd: 151). Bridges indica que les gustaba que los cuerpos se enterraran, pero quizás fuese más a él que a la gente yámana; «*The people value the privilege of being thus interred; it relieves them of a disagreeable duty, which, moreover, was very inefficiently done, and the burning of the dead by these people was a horrible thing.*» (ibíd: 152). Como podemos ver en los testimonios del s. XIX nos encontramos una intrusión"" de los elementos europeos en la ideología indígena, que pareciera haber sido totalmente implantada entre algunos indígenas residentes en la misión (SAMS, 1885).

Pese a la transformación que se estaba produciendo en las prácticas funerarias en mayo de 1888 aún encontramos el relato de un apasionado Mr. Aspinall. Este menciona un grupo de indígenas del sur que conservaban sus costumbres pese a su contacto con Ushuaia y "la civilización". Este grupo llegó a la misión después de haber sufrido un accidente por la mañana en el que había volcado una canoa y habían muerto dos criaturas. Los parientes más cercanos iban con las caras todas pintadas de negro, las amistades íntimas llevaban rayas rojas que irradiaban de los ojos y bajaban por las mejillas. Una mujer se había pintado dos líneas blancas de oreja a oreja por encima del puente nasal y puntos blancos de tamaño gradual de la nariz a las orejas para comunicar la causa de la muerte (SAMS, 1888:192). El significado de las pinturas de duelo en el caso de un ahogamiento ya había sido observado anteriormente en 1876 cuando se había perdido una canoa con un gran número de personas a bordo, entre las que murieron un tío y un

hermano de un joven que se encontraba en la misión. En este caso la gente nativa se pintó la cara de duelo imitando las olas del mar (SAMS, 1876:80).

Mr. Burleigh, escribió en navidades de 1888 desde Isla Bayly, Wollaston, mostrando su asombro al ver que, pese a sus esfuerzos a veces recompensados, la población yámana aún seguían con sus antiguas costumbres. En la primera parte de su relato narra la muerte de *Aniswulacetryiz*, que pese a sus dudas fue bautizado antes de morir (SAMS, 1889:98-99)

He said [Aniswulacetryiz] he was afraid of the evil spirit, and was troubled. I told him that God was stronger than the evil spirit, and if he would turn to Him He would protect him. The same evening he came to the evening prayers, and as we were exposed to the rain, and he had a bad cough, I advised him to go into a wigwam. However, he preferred to stay, and asked me to tell him where this God lived, and whether he was coming to Wollaston soon. You may be sure that I did all I could to enlighten his understanding, and encouraged him to begin to pray. (SAMS, 1889:99)

La segunda parte es la más interesante para nuestro propósito, pues narra la muerte de una criatura pequeña. Esta falleció de fiebres a causa del supuesto consumo de pescado en mal estado. Burleigh llegó a la choza cuando murió. Sus familiares ya estaban con las caras pintadas, las cabezas empolvadas (con ceniza o polvo arcilloso) y entre grandes lamentos (Despard, 1863:717; SAMS, 1889:99). Pese a la desnudez en la que había estado durante su enfermedad envolvieron el cuerpo con ropajes de franela y lino atándolo fuertemente con pieles y tendones.

The poor child, which all through its illness (according to custom it seems) had been kept quite naked, was now covered with everything it possessed, even to bits of flannel and linen I had used for it during the past few weeks, and was bound around and around with bits of hide and sinew, until it had lost all resemblance of anything like a human body; indeed it looked more like a small wicker chair carefully packed for removal than anything else. Of course I could not interfere. "I went, however, so far as to ask whether they would like me to assist in its burial, and I understood them to wish it. (SAMS, 1889:100)

El misionero se entrometió en todo el proceso, ya que se puso a cavar una tumba con dos hombres. Mientras tanto otro hombre había ido a cavar un agujero en un lugar alejado (como parecía que se hacía con las criaturas) donde también se dirigía la madre con la criatura. Burleigh, al ver que la madre se encontraba muy afligida decidió tomar el cuerpo para enterrarlo en un lugar más cercano. Esto sin duda supuso una ofensa para el hombre que finalmente fue convencido por el misionero, pronunció unas palabras y se fue (SAMS, 1889:100).

Navegantes, exploradores y científicos

Año	Autor	Informantes	Oficio ⁴⁷	Cita
1826-36	Fitz-Roy	J. Button, Y. Minster, F. Basket	Capitán	(Fitz-Roy, 1839)
1832	Darwin		Naturalista	(Darwin, 2008)
1839	Wilkes		Capitán	(Wilkes, 1849)
1881-82	Spegazzini		Naturalista	(Spegazzini, 1882)
1881-82	Bove	<i>Ookokko</i>	Explorador	(Bove, 1883b, 1883d, 1883a)
1881-82	Lovisato		Geólogo	(Lovisato, 1883)
1882-83	Hyades Deniker		Médico	(Hyades, 1887; Hyades y Deniker, 1891a)
1882-83	Martial		Capitán	(Martial, 2005)
1882	Wieghardt		-	(Wieghardt, 1896)
1894	Spears		Periodista	(Spears, 1895)
1902	Dabbene		Naturalista	(Dabbene, 1904, 1911)
1907-08	Furlong		Artista	(Furlong, 1909)
1907-09	Skottsberg		Explorador	(Skottsberg, 1911)

Tabla 5 Principales navegantes, exploradores y científicos que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.

Pese a los cambios que se estaban produciendo en la sociedad, las misiones no documentaron ni afectaron directamente a toda población, había muchas personas que, pese a estar en contacto, continuaban desarrollando su modo de vida canoero en los canales. Veremos ahora el testimonio de diferentes exploradores, artistas y científicos que documentaron las prácticas funerarias de una forma más completa y sin intentar modificar directamente el comportamiento de la sociedad yámana (Tabla 5).

La primera expedición y cita que hace referencia las prácticas funerarias es la capitaneada por Robert Fitz-Roy entre 1826 y 1836, que al encontrarse y convivir con Jemmy Button logra recopilar información muy valiosa. En cuanto al apartado simbólico, Button explicó que en “su país” no se hablaba de la gente muerta (Fitz-Roy, 1839:181). Según el relato de Fitz-Roy el cuerpo era amortajado con pieles y transportado al bosque, donde se depositaba sobre una base de ramas rotas o trozos de madera sólida. Posteriormente el cuerpo era cubierto por una gran

⁴⁷ Casi todas son observaciones indirectas por lo que el lugar de toma es irrelevante.

cantidad de ramas. Charles Darwin, que participo en el segundo viaje de Fitz-Roy entre 1831 y 1836, también recopilo información similar a la de Fitz-Roy en su diario personal alrededor de las prácticas funerarias (Darwin, 1988:137). Apuntó que a veces enterraban a los cuerpos en cuevas y a veces en los bosques de colina, pero desconocía más información del destino del cuerpo. Hace referencia a algunos tabús, como el de comer ciertas aves o pronunciar el nombre de las personas fallecidas (Darwin, 2008:196).

El siguiente encuentro occidental en la zona yámana fue realizado por la tripulación de Charles Wilkes. El once de abril mientras estaban en la Bahía Orange, al oeste de Bahía Nassau, encontraron una cueva de donde desenterraron múltiples restos humanos quemados. Pero no supo decir si la gente nativa quemaba a sus muertos o no (Wilkes, 1849).

Carlos Spegazzini en sus *Costumbres de los habitantes de la Tierra del Fuego* nos habla del proceso de forma completa pero resumida. Señaló que, si había un fallecido en casa, la mujer y el hijo daban las noticias a los vecinos, si no eran ellos lo hacía un amigo o pariente cercano. Poco después se producía una reunión delante de la choza (Spegazzini, 1882:168). El que había dado el aviso era el encargado de pintar a los miembros de la familia y repintar el cuerpo fallecido. Una vez pintados salían a reunir alimento, que comían la noche que pasaban en vela. De madrugada iban a buscar un lugar idóneo para cavar la tumba, este preferiblemente se hacía debajo de una gran piedra o si no dentro de la choza. La fosa variaba según la dureza del suelo, pero era poco profunda. En cuanto a los objetos asociados apunta que junto al cadáver se colocaban lanzas rotas, collares o canastitas. Finalmente se cubría todo de grava y, si había la posibilidad, con piedras más grandes. Los parientes pintados de duelo permanecían todo el día al lado de la tumba, al anochecer quemaban la choza donde había muerto el fallecido y sus objetos personales eran quemados en el mismo fuego. Si el fallecido era una criatura, la madre lo llevaba al monte, donde limpio y pintado lo envolvía en cueros de zorro y ramitas de árbol y finalmente lo sepultaba bajo hojas y ramas. El autor apunta que la práctica de la cremación se producía inmediatamente después de la muerte, pero eso ya no ocurría a finales del XIX. Otra de las prácticas recurrentes era que después de la muerte el nombre era olvidado y aquellas personas que lo compartían se lo cambiaban. En referencia al duelo apunta la especificidad de las pinturas y dibujos; líneas coloradas debajo los parpados, como lágrimas, indicaban enfermedad o la muerte de un perro, líneas negras en el mismo lugar simbolizaban el luto, si la muerte era natural se pintaban puntitos colorados que cruzan horizontalmente la cara, si es ahogado o accidentado se pintaba una raya negra ondulada horizontal y para la muerte violenta una raya negra horizontal (en los hombres dos puntos blancos sobre ella).

En el apartado espiritual Spegazzini registró que creían que el espíritu (*cäspik*) iba al lugar de sepultura o deambulaba por el monte durante la noche. En cierto modo este espíritu yámana se parece al *ayaema* de la sociedad kawésqar, ya que igual que el otro encarna el mal y persigue a todo el mundo, sobre todo en el bosque oscuro. Otros fenomenos malos también eran atribuidos al *cäspik* tales como los remolinos y corrientes.

Giacomo Bove, marino, militar de profesión y comandante de la expedición donde también eran participantes Spegazzini y Lovisato, apunta que estas historias mantenían cerca a las mujeres y las niñas en la población kawésqar y posiblemente también la yámana. A hablar del ser Bove lo nombra como *Curspi*, que se encuentra en la tormenta la nieve y la lluvia, siendo el arcoíris signo de su enfado. Tanto mujeres como niños le temían y los hombres le maldecían (Bove, 1883d:159). Bove describió desde un punto de vista bastante despectivo y peyorativo las costumbres fúnebres de la sociedad-yámana, publicando la misma información al mismo tiempo en español, alemán e Italiano con pequeñas variaciones en los textos (Bove, 1883b, 1883d, 1883a). Primero que todo debemos mencionar el informe preliminar presentado a los ministros del interior y de guerra y marina de la República Argentina (1883), experiencia en que se basa sus obras publicadas en los otros idiomas. Su informante fue el mismo ya citado anteriormente *Ococco* (*Ookokko*). Podemos pensar que es en este momento que se fundamenta su opinión acerca de la poca apreciación hacia las personas fallecidas que tenían los grupos yámana.

Mi experiencia me conduce á conclusiones contrarias, porque los íandagaces fueron conmigo bien distintamente primorosos, guiándome en dos ó tres escursiones, cediéndome sin resistencia alguna sus muertos y tratando de venderme aun sus vivos en las personas de dos ó tres recién nacidos. [sic] (Bove, 1883a:95)

Pese a sus palabras, él mismo afirma que la petición de esqueletos suscitó reticencias, pero gracias a "*Ococco*" logró los esqueletos. En cuanto a las referencias que hace de la muerte parece ser que fue *Ookokko* quien le informó de las costumbres, según Gusinde no queda claro que presenciara ninguna en directo por esa razón desconocía el dolor y el rechazo que les provocaban los esqueletos (Gusinde, 1986a:1084, 1096). El relato de Bove coincide con otros en cuanto a las pinturas, tonsuras y lesiones. Indicó que cuando alguien se estaba muriendo se anunciaba mediante un "horrible aullido". Hombres y mujeres se pintaban los rostros y manos negras, los parientes se cortaban el pelo y se infligían cortes con conchas y cuchillos. Después de las muestras de dolor, se amortajaba el cuerpo con trapos (pieles), se sacaba de la cabaña y se enterraba. Coincide con Spegazzini que en la tumba se ponían objetos, pero en este caso diferenciados sexualmente. Para los hombres los objetos de caza; arpones, jabalinas y hondas, en el caso de las mujeres; cestos, redes, utensilios de pesa y objetos de casa (Bove, 1883a:134, 1883d:159).

Bove da la referencia de que en el pasado que se practicó la incineración en el bosque cerca del lugar donde morían, pero a finales del s. XIX ya era una costumbre rara a causa de los esfuerzos de la misión por erradicar esta costumbre. Finalmente destruían la choza y abandonan el área por un tiempo. En el mismo relato explica la situación de la mujer al quedarse viuda. Es el caso de *Macool*, que tras la muerte de su marido en cuarenta y ocho horas fue casada con un joven de 13 años. Bove relata otros casos similares, seguramente una consecuencia de la mortalidad

generaliza que ya había en la sociedad a finales del s. XIX, aunque el casamiento obligatorio de las viudas está documentado ampliamente en muchos casos (Bove, 1883d:159).

Lovisato también se refirió a la costumbre de depositar las pertenencias de hombres y mujeres muertos en el entierro «Es bien sabido que los Fueghini junto con sus muertos mueven puntas de flecha, arpones, lanzas, hondas, etc., en el pozo, si son hombres; cestas y artes de pesca, si son mujeres.» [trad.] (Lovisato, 1883:8).

Paul Hyades y Joseph Deniker proporcionan la siguiente información en *la Mission Scientifique au Cap Horn* (1882-1883) comandada por Louis Ferdinand Martial. En cuanto a las prácticas funerarias Hyades expone lo más relevante del duelo coincidiendo con los otros autores. Primero se producían grandes llantos y gemidos seguidos de cortes en la cara con conchas y el corte de pelo de la parte superior de la cabeza. Apunta que las mujeres seguían llorando durante varios meses en momentos del día y no se podía pronunciar el nombre del fallecido. La choza era quemada y el lugar abandonado durante un tiempo (Hyades y Deniker, 1891b:379).

Después de la muerte el cuerpo se amortajaba con pieles de nutria o foca (Hyades, 1887:332; Hyades y Deniker, 1891b:379). Posteriormente, o bien se enterraba y se cubría con ramas frondosas en el bosque o en un conchal en la entrada de la choza, o bien se quemaba en el bosque más próximo, reduciendo los restos a polvo y esparciéndolos. Apuntaron que la cremación era preferida si la muerte ocurría lejos de la choza para que otros no pudiesen profanar las tumbas y transformarlos en puntas de arpón, información que será refutada por Gusinde (1986a). Pese a esto, existe una ocasión en que los misioneros hablan de un desentierro de cuerpos de los misioneros, asesinados por los mismos nativos, el 1859 en Wulaia en 1859 (Tessone, 2014).

En cuanto a los objetos del difunto o difunta Hyades apunta que eran hereditarios y entre ellos estaban la canoa, utensilios de caza o pesca y las pieles de animales. La mayoría de las veces el “heredero”, cónyuge sobreviviente, se quedaba con las posesiones, aunque habitualmente los amigos del fallecido compartían entre ellos sus pertenencias. Una referencia de reparto parecida a la que manifestó T. Bridges algunos años atrás (Hyades, 1887:334-335; SAMS, 1875:192). También Hyades y Deniker, que apuntaron que los objetos eran distribuidos entre los amigos de la persona difunta (Hyades y Deniker, 1891b:379).

En cuanto a las creencias Hyades y Deniker apuntan que solo creían en las sombras de aquellos que fueron malos en vida, cuyos espíritus podían deambular por los bosques buscando dañar a los vivos (en el mismo sentido se refieren Wieghardt (1896:49) y Skottsberg (1911:98-99). No tenían una idea de una vida futura, hecho más que corroborado por los textos de los misioneros.

Su pasado es casi tan desconocido para ellos como el futuro; no tienen esperanza ni miedo después de esta vida; para ellos no hay que temer a Dios, ni al bien, ni a mí, ni a los espíritus, excepto por

los fanáticos que pueden dañarlos en esta vida; la muerte es el último término de la existencia, y no tienen noción de una vida espiritual o del hombre compuesto de un alma y un cuerpo [trad.] (Hyades y Deniker, 1891b:252-253).

Louis-Ferdinand Martial, en el primer libro de los siete tomos de la *Mission Scientifique* proporciona más detalles sobre algunos de los procedimientos (Martial, 2005:239). Es el primero que menciona que durante el duelo los lamentos eran acompañados por una melodía suave y lastimera. El entierro se producía el mismo día si la muerte había ocurrido con luz. La sepultura era cavada con palos y los remos cerca de la choza, en el montículo del conchal que se encontraba delante de la misma. El cuerpo era cubierto con tierra (podríamos apuntar que el mismo conchal era parte del relleno), luego se colocaban grandes piedras y ramas de árbol. No querían que zorros o perros lo desenterraran, este hecho les producía el absoluto rechazo. Martial apunta que la gran cobertura con ramas era para indicar que el cuerpo estaba allí, ya que las plantas de ese lugar no debían ser comidas después de la muerte de alguien. Si la muerte ocurría en periodos de congelación del suelo, el cuerpo podía enterrarse en una cueva o alero. Se apunta por primera vez que los huesos podían ser desenterrados y quemados uno o dos años después, como hacían los grupos patagones, aunque Gusinde pondrá en duda esta afirmación. Martial puntualiza que el luto era solamente seguido por las personas consanguíneas pintándose la cara de negro. Indica que no les gustaba que los occidentales removieran sus muertos para sacar los esqueletos, ni tampoco les gustaba hablar de ellos. Para no pronunciar el nombre utilizaban frases como; “el que vivía en este lugar”, o bien: “¿ha muerto el hijo de un tal...?” [Trad.] (ibíd: 239-240).

Otro de los autores relevantes al que debemos hacer referencia es Jerman Wieghardt, quien proporciona información descriptiva que ya habían apuntado otros autores, pero introduce nuevos datos ya que pudo presenciar la ceremonia en primera persona. Wieghardt señaló que cuando la gente yámana estaba a punto de morir se anunciaba con grandes gritos. El duelo empezaba con una melodía triste y monótona, que cantaban los compañeros de la choza, acompañada de llantos. Las mujeres se rasguñaban las piernas y cortaban, sin que llegase a salir mucha sangre. Mujeres y hombres presentes se pintaban manos y cara de negro y los más cercanos se cortaban los cabellos y herían el cuerpo. Rápidamente el cuerpo era amortajado, en posición de cuclillas envuelto con trapos y amarrado con cordeles. Era rápidamente enterrado con las armas si era hombre y con cestos y útiles de la casa si era una mujer. Apunta que antiguamente los cuerpos eran quemados en el bosque más cercano (Wieghardt, 1896:48-49). Wieghardt constató que los cuerpos eran enterrados muy superficialmente, seguramente a causa de la dureza del suelo y los útiles rudimentarios. Luego la choza era quemada y el lugar abandonado durante un tiempo, aunque solo se desplazaran un poco más lejos. Expuso que, si

el muerto era fallecido en el mar, y podemos apuntar que el cuerpo recuperado, preferían enterrarlo en pequeñas islas, en ese caso el duelo era específico, con líneas onduladas blancas y negras (ídem).

El relato de John Randolph Spears (1895) *The Gold Diggings of the Cape Horn* pone de manifiesto los problemas que tenían los primeros exploradores y misioneros para conseguir información relativa a la muerte. Para la población yámana era una ofensa hablar de los y las muertas, debían olvidarlos socialmente. Spears repite que entre las prácticas de olvido encontramos el abandono del campamento, la quema de sus objetos o el no poder pronunciar su nombre. Pero puntualiza que conceptualmente la persona no estaba muerta, sino perdida, como una herramienta o un perro. Spears muestra, de la misma manera que los misioneros y los exploradores, un prejuicio palpable, ya que siempre estaban calificando la relación de la gente yámana con la muerte como un hecho espantoso a causa del no-conocimiento de dios y la vida porvenir (Spears, 1895:69). Según Spears cuando alguien fallecía, muchas veces después de cuidados y curas insatisfactorias, era enterrado rápidamente cerca de la choza y empezaba el duelo. Este era llevado a cabo pintándose las caras de tal forma que todos los que los vieran supieran la causa de muerte ya fuese por enfermedad, accidente o asesinato (ibíd: 71).

Otro de los exploradores que pasó por Tierra del Fuego y las Islas del sur fue Roberto Dabbene (Headland, 1989). Este recorrió la región en 1902 comandado por Carlos Gallardo, pero Orquera y Piana (1999) apuntan que no tuvo experiencias personales con los grupos yámana y sus relatos solo provienen de fuentes indirectas. Pese a esto el autor da algunos detalles sobre las prácticas funerarias. Apunta que realizaban inhumaciones en rocas poco accesibles, concheros o cuevas, pero que también podían cremar el cuerpo (Tessone, 2014). Por otra parte apunta que el cuerpo era amortajado con pieles, que los objetos eran destruidos, a veces la choza era quemada y hasta los perros eran asesinados, hecho negado por Gusinde (Dabbene, 1911:193)

Charles Wellington Furlong, artista y escritor oriundo de Massachusetts, realizó una exploración en Tierra del Fuego durante los años 1907 y 1908 de la que publicó un interesante artículo en la revista Harper's llamado *The Southernmost People of the World* (Furlong, 1909). Furlong relata en primera persona la muerte de dos yámanas ahogados al volcar la canoa entre Wulaia y Río Douglas (ibíd: 133). El duelo entre los familiares se manifestó con un corte de cabello circular en la parte superior de la cabeza. Para este procedimiento utilizaban cuchillos, conchas de mejillones o piedras afiladas. Furlong es el primero que anota la composición de las pinturas seguramente a causa de su formación artística «with *yupooshug*, a black soot or charcoal, and with white pigment, *toomoorahboo*, from a shell-like composition picked up along the beach.» (ibíd: 133). Según su relato del naufragio había sobrevivido solo un hombre, conocido por ser

traicionero. Más tarde varias canoas llegaron al lugar y se armó una pelea, se produjo una muerte y se juró venganza. El día después empezó la ceremonia funeraria con un canto de muerte (Fig. 58).

Esta canción era cantada individualmente o de forma colectiva, con los rostros y todo el cuerpo pintado de negro (antes de la ropa occidental) (Furlong, 1909:136; Pérez-Bontes, 2018). Las lamentaciones y cantos en el campamento tenían lugar durante días y noches a intervalos frecuentes, a veces hasta meses (ibíd: 135). Ambos sexos participaban en la ceremonia sosteniendo en cada mano postes largos que habían sido recolectados en el bosque y golpeándolos en el suelo en una lenta rotación mientras entonaban la canción. Después de un tiempo esta finalizó con un estallido de gritos, el círculo se hace más pequeño y las mujeres (viudas de los fallecidos en la canoa) golpearon y apuñalaron el hombre culpable de la muerte envuelto en pieles. Finalmente, el hombre, malherido volvió a su choza (Ibíd: 137). Desde el campo de la psicología se interesaron por el relato de esta práctica nombrándola en un artículo sobre la psiconeurosis entre las “tribus primitivas” (Coriat, 1915). El relato de Furlong es muy relevante, puesto que es la primera vez que se documenta el acto que será llamado *Yamalašemōjna* por autores posteriores.

Transcripción

Yamalašemóina
(canción fúnebre)

Gusinde Feuerland
Colección Martin Gusinde, cilindro N° 23
Berliner Phonogramm - Archiv

♩ ≈ 130

The image shows a musical transcription of the Yagán funeral song 'Yamalašemóina'. It consists of six staves of music written in a single melodic line on a treble clef staff. The notation includes various note values, rests, and phrasing slurs. The tempo is indicated as approximately 130 beats per minute. The transcription is based on a recording by Gusinde from 1923.

Fig. 58 Transcripción musical del canto del pueblo yagán de la "Yamalašemōjna" a partir de la grabación realizada por Gusinde en Puerto Mejillones en 1923 (Pérez-Bontes, 2018:28).

Etnógrafos y antropólogos



Fig. 59 Wilhelm Koppers, Aureliano Oyarzún, Martín Gusinde y P. Vera en la cumbre del cerro San Cristóbal, hacia 1920 (Museo Histórico Nacional id MC: MC0018456)

Año	Autor	Informantes	Oficio	Lugares	Cita
1826-10	L. Bridges	<i>Cowilij y Meakol</i>	Terrateniente	Estancia Harberton	(Bridges, 1952)
1924 - 25	Wilhelm Koppers	Gertie y Peine, Nelly Lawrence	Sacerdote y antropólogo	-	(Koppers, 1924)
1924-1925	Samuel Kirkland Lothrop		Antropólogo y arqueólogo	Punta Remolinos (Shamakush)	(Lothrop, 1928)
1918-1924	Martin Gusinde	Gertie y Peine <i>Masemikens</i> , Luisa, Nelly Lawrence	Antropólogo	Punta Remolinos (Shamakush)	(Gusinde, 1986b)

Tabla 6 Principales etnógrafos y antropólogos que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.

Con la llegada de antropólogos y etnólogos como Wilhelm Koppers, Samuel Kirkland Lothrop y Martin Gusinde se pasó de un conocimiento basado en relatos puntuales a un conjunto de estudios detallados sobre la sociedad yámana (Tabla 6, Fig. 59). Koppers fue un cura católico romano, Gusinde un sacerdote de la *Society of Divine World Missionaries* y Lothrop hijo de un religioso Unitario y aparte de graduado en Harvard fue espía militar aprovechando su posición como antropólogo. Pese a los claros sesgos de todos estos estudiosos, los relatos que nos dejaron sirven para ver, desde un punto de vista crítico la gestión de las prácticas funerarias en

esta sociedad. Lothrop apunta acertadamente que hacia 1880 los ritos ya habían sido modificados a causa de los esfuerzos de la misión y la llegada de los occidentales (1928).

Aunque no sea propiamente un antropólogo, sino más bien un terrateniente, debemos hacer referencia a la obra de Esteban Lucas Bridges, hijo de Thomas Bridges. Este publicó el libro *El último confín de la Tierra* (1952) donde relata la historia de su familia desde finales del s. XIX hasta 1910 a la vez, que sus experiencias con la gente fueguina. Es una obra que contiene un retrato particular del devenir histórico de las poblaciones nativas. L. Bridges relata algunos episodios curiosos para él, uno de estos ocurre el 8 de abril cuando llegaron dieciséis canoas con indígenas decididos a vengar la muerte de *Hatushwaianjiz. Cowilij*, el presunto agresor escapó al bosque así que fueron a buscar a sus parientes, siendo su hermano *Meakol* el principal “culpable” en ausencia de su hermano. Después de tirarle piedras, los agresores tomaron todas las pertenencias que quisieron. La venganza podía extenderse durante años si se volvían a cruzar con él o alguno de sus parientes. Apunta que «Un grupo se distinguía del otro por la peculiar pintura de la cara; los vengadores la tenían cubierta de puntos blancos sobre un fondo negro; los otros, cruzada por rayas blancas sobre un fondo rojo.» (Bridges, 1952:71).

L. Bridges también relata que cuando se producían muertes por ahogamiento en alguna canoa los parientes se ponían en la playa más cercana y encendían una hoguera. Allí esperaba hasta que se consumía por completo, entonces “aparecían” los espíritus de los fallecidos a calentarse (ibíd: 165).

Wilhelm Koppers es el primer antropólogo al que haremos referencia. Se trata de un etnógrafo que estuvo en Tierra del Fuego entre 1924 y 1925. Aunque en sus primeros años se caracterizó como uno de los percusores de la teoría de los *Kulturkreise*, o círculos culturales (Blumauer, 2017) a partir de la década de los treinta adoptó una posición basada en la metodología histórica, afrontando con ella los problemas históricos y etnológicos para evaluar los fenómenos culturales. En cuanto a las prácticas funerarias Koppers indicó que la cremación era la práctica más común en el pasado, así se lo dijeron los ancianos. Además, señaló que el entierro en el suelo fue un aporte de las misiones inglesas. El autor nos informa de este tipo de entierro citando a Fred Lawrence. La cremación se realizaba en la choza u otro lugar, a menudo las pertenencias personales eran quemadas. El arpón y lanza en el caso de los hombres y las canastas y remos en las mujeres. Esto se hacía para no recordar el ser querido (Koppers, 1924:75). Cuando las pertenencias no eran quemadas podían ser intercambiados con personas distantes. El funeral empezaba lo más rápido posible con la señalización de que había ocurrido mediante tres fogatas con humo. Las tumbas eran excavadas con los remos en los conchales. En terminar la cremación o sepultura el lugar era cubierto con piedras y ramas, buscando su ocultación. Luego el sitio era

abandonado durante unos cinco o seis años si había fallecido un adulto y antes en el caso de las criaturas. Koppers defiende el uso de la cremación a causa del temor a que zorros, ratas o perros desenterraran y royeran los cadáveres. «Ratas, ratones, zorros, que por lo tanto son fuertemente sospechados por el Yagan de acercarse ocasionalmente al cuerpo humano, están por lo tanto absolutamente excluidos de su dieta.» (ibíd: 77). A causa de los suelos pedregosos, congelados en invierno, y la falta de herramientas, las tumbas eran mucho más costosas de hacer con suficiente profundidad y quizás por eso habían preferido la cremación. Aunque, por otra parte, el miedo que les hacía el posible carroñeo del cuerpo quizás era un indicador de que la práctica de la depositación debió estar bastante extendida, puesto que con la cremación no hubiesen tenido este problema.

Para Koppers, el duelo, denominado *Talauwaia* (*tellgaia* cf. Bridges 1987:398) en lengua yagán, consistía en no pronunciar el nombre en varios años (en muchos casos llevaban el nombre del lugar donde nacieron). Sin embargo, en el pasado había conllevado el ayuno durante los primeros días de la muerte, incluso las criaturas, y pinturas corporales que a inicios del s. XX se restringieron solo a la cara. Además, cuando la muerte era de una criatura, la madre y el padre se rasgaban el pecho.

Tanto Koppers como Gusinde se encontraron con el rechazo de la comunidad a hablar de ciertos aspectos relacionados con la muerte y el duelo. Tuvieron que insistir mucho para que algún indígena les cantara la última canción que les quedaba por recopilar, que justamente era el *Talauwaia* (Canción del duelo). Esta fue recreada por dos mujeres indígenas K/Gertie y la anciana yagán Peine. Gertie, también llamada Kertie, había aprendido los trabajos domésticos occidentales en la misión de *Tekenika*, pero conservaba y conocía las costumbres ancestrales. Su estrecha relación entre el mundo occidental y el suyo propio la llevó a ser la padrina de Gusinde en su *Ciexas* de Puerto Mejillones (Cárdenas y Prieto, 1999; Serrano-Fillol, 2012:118). Otros relatos nos cuentan como Peine se acordaba con recurrencia de muertes anteriores, entonces se pintaba la cara de con carboncillo y entonaba palabras de duelo (Stambuk, 2007:131). Tanto ella como Peine accedieron a cantar con grandes esfuerzos, retribución económica y regalos de Fred Lawrence y su mujer, que era yagán. Las nativas no querían cantarla y encontraban que los antropólogos les pedían demasiado. Cuando finalmente accedieron Kertie se frotó polvo de carbón en la cara, sus palabras reflejan el estado anímico en que se encontraban. Un duelo general, en este caso por la muerte de su pueblo y así lo reflejaron:

"Oh, qué pobres somos porque estos dos (Gusinde - Koppers) nos obligan a cantar Talauwaia (la canción del funeral). Estas provienen de un pueblo que es muy numeroso, y nosotros somos muy pocos. Los pocos que quedan de nosotros son como unos pocos pajaritos que han escapado del cazador por casualidad. (Koppers, 1924:78)

Tanto Gusinde como Koppers pudieron participar en la *yamalašemōjna* de puerto Mejillones en 1922. Esta ceremonia, según Koppers, se inició con un llanto general de hombres y mujeres que se habían pintado para la ocasión. Las mujeres cogieron sus remos, los hombres unos garrotes de 2 m de largo, con finalidad ceremonial y para cazar focas. Se organizaron dos grupos y se llevó a cabo una pelea teatralizada, una catarsis colectiva, mientras lloraban y gemían reprochando la muerte al ser *Watauinewa*.

Samuel Kirkland Lothrop (1928) presenta información detallada pero poco extensa en relación con las prácticas funerarias. Nos habla del duelo basado en la *Yamalašemōjna* o danza de la muerte, que podía producirse a intervalos durante varios meses. Los hombres y mujeres pintados de negro y entre gemidos empezaban la ceremonia, además se ponían una diadema de plumas blancas de ganso (*Chloephaga hybrida*). Los hombres utilizaban garrotes de una largada inusual (Fig. 61) y las mujeres sus remos (Fig. 60). En las discusiones de otro autor como Koppers podemos identificar a *Watauinewa* como el culpable de las muertes el *Köšpik* (espíritu) más alto y más grande (Koppers, 1924:73). Al ser este el culpable de las muertes, la ceremonia tomaba el simulacro de una batalla, como si de una ofensa personal se tratase. En el relato de Lothrop y también en el de Koppers y Gusinde vemos la forma teatralizada, mientras que en el caso de Furlong se puede observar la venganza real hacia una persona (Furlong, 1909:137). El tratamiento del cuerpo implicaba una rápida resolución y debía producirse en menos de un día. El cadáver era envuelto en viejas pieles de foca y enterrado fuera de la casa. Si el suelo estaba congelado podía ser cubierto con piedras y arbustos o bien en una cueva o en una isla pequeña, todo con tal de que ni zorros ni perros pudieran acceder al cuerpo (Lothrop, 1928).



Fig. 60 Remo yámana (Bahía Orange) de la colección Mission Scientifique. Museo Quai Branly (<https://digital.csic.es/handle/10261/159209>)



Fig. 61 Ejemplo de maza ritual usada en la *yamalašemōjna*. Podían llegar a los 190 cm. (Gusinde, 1986a:1103)



Fig. 62 Tocado de plumas de cuerpo de ave y tendón para cabeza.
(<https://digital.csic.es/handle/10261/159215>)

Martin Gusinde realizó un extenso estudio del modo de vida, relaciones sociales y también una recopilación y descripción en primera persona de las prácticas funerarias de la sociedad yámana. Es cierto que en su investigación se percibe un punto de vista paternalista y evolucionista con una clara moralidad católica, en la que podemos encontrar recurrentemente el uso de vocablos como “salvajes”, “seres primitivos” o “mentalidad primitiva”. Además, su formación católica le hacía plantearse la búsqueda de un dios supremo y conceptos como el del alma, divagando en largas páginas sobre estos conceptos, a la vez, que quizás forzando algunas de sus interpretaciones para justificar tal cometido. Uno de sus objetivos sin duda fue probar que el politeísmo era una degeneración de las sociedades “más modernas”. Para esto defendió que las sociedades fueguinas eran las más primitivas y monoteístas justificando así su postulado. Pese a su visión, Gusinde era consciente de los problemas a los que se enfrentaban la población nativa y se acerca de una forma mucho más respetuosa que muchos de sus antecesores misioneros y exploradores (Feliú Cruz, 1969).

Será en marzo de 1923 cuando Gusinde podrá presenciar la muerte y prácticas funerarias en honor a la mujer de un viejo yagán llamado Tomás. En este caso la enterraron como en la costumbre cristiana y luego hicieron la *yamalašemōjna*, en la que Gusinde fue invitado a participar después de pasar inadvertido, según sus propias palabras. Durante el gran funeral de marzo de 1923 registró varias lamentaciones (frases construidas y repetidas) del duelo, que parecen ir dirigidas a un ser supremo que Gusinde equipara con un supuesto Dios. El ser a quien se referían parece ser *Wat̕inējwa*, el culpable de las muertes de las criaturas y personas adultas. Todas las expresiones de dolor se relacionan con las lágrimas, lamentos y culpas hacia este ser o en todo caso hacía el culpable directo (p ej. un asesino). Es patente la búsqueda de venganza

hacia *Watujinējwa*, que sería el propietario y creador de los animales. Una forma de vengarse por la muerte de alguien era matando animales no para comer, sino para castigar al ser. Así lo expresó el anciano Pedro *Mašemikens* en la ceremonia (el mismo que dirigió la ceremonia del Kina para Gusinde). También se refirió a este hecho una indígena yagán apodada Luisa, que habló de las matanzas y el desparrame de trozos por el suelo y el mar sin consumir (Gusinde, 1986a:1106, 1302). Otro método de venganza era quemar el bosque y reducirlo todo a astillas (ibíd: 1034-1041). Quizás aquí encontramos parte de la explicación de la quema de la choza.

Aunque Gusinde estaba obsesionado con la búsqueda del alma humana en los grupos nativos, así como de la creencia en el más allá, no parece que los seres que expresa puedan relacionarse con los conceptos occidentales, aunque así lo pretendiera. De hecho, el testimonio de Nelly Lawrence (nuera del misionero John Lawrence) deja este tema bastante claro:

Las habladurías de los misioneros son falacias, nos querían engañar. ¡Nosotros nunca les creímos eso y, aun hoy en día, no lo creemos!" Con sonrisa burlona repitió al cabo de una breve pausa: "¡Es que no puede haber un reencuentro, si el cadáver se descompone!" (Gusinde, 1986a:1070)

Las prácticas funerarias empezaban con los parientes más cercanos reuniéndose dentro de la choza alrededor del moribundo cuando se encontraba cercano a la muerte. Cuando estaba a punto de morir empezaban los llantos y gemidos. En el campamento se producía un silencio generalizado que incluía paralización de los trabajos más molestos. Según Gusinde los vecinos anunciaban el suceso a los más alejados mediante tres densas señales de humo. Con la muerte biológica se producía un acto desenfrenado que incluía gritos, autolesiones con las uñas y golpes violentos a su alrededor (ibíd: 1074-1075, 1084). Es en este momento que los vecinos se acercaban llorando en señal de duelo. En el caso de largas enfermedades el instante de la muerte biológica podía verse exagerado e incluso provocado mediante el estrangulamiento (ibíd: 1076).

Justo después de morir el cuerpo era envuelto en posición dorsal, recto, con los brazos en el costado amortajado mediante cueros y harapos, atándolo con largas tiras del mismo material. En algunos casos el cuerpo era colocado sobre varas cortas. El cuerpo no recibía ni pintura ni adornos. Si era un *yékamuš* sí que se le pintaba como mínimo el rostro y ponía su adorno de plumas.

En cuanto a la cremación Gusinde apunta que antiguamente era una forma más generalizada que a inicios del s. XX. Aunque podría haber diferencias según la región y momento, no estaría solo limitada a los *yékamuš*. Tanto hombres como mujeres eran quemados, aunque a las mujeres a veces eran enterradas (Gusinde, 1986a cit Bridges, 1866:206). Los informantes de Gusinde parecen esclarecer a que se referían las informaciones más antiguas referentes a la

cremación, que habitualmente hablaban de que se iba al bosque cercano a realizarla. En la práctica de la cremación eran los hombres emparentados los que sacarían a la persona difunta de la choza atada con pieles y la llevarían hacia arbustos próximos o al bosque. Allí, era incinerado encima de un arbusto frondoso complementado con leños secos y ramas. Aunque era trabajo del hombre el amortajamiento, transporte y encendido, era trabajo de mujeres y niñas aportar leña una vez se había consumido el arbusto y leños iniciales, hasta que el cuerpo fuera totalmente calcinado (Gusinde, 1986a:1078). Si la muerte ocurría y nadie podía llegar al lugar tanto hombres como mujeres quemaba la choza utilizándola como pira funeraria (ibíd: 1081). En todos los casos finalmente se dispersaban las cenizas y se ocultaba el lugar con ramaje. Gusinde afirma que no se hacía en la playa porque allí no se podían ocultar los restos de la cremación contradiciendo así la visión directa e información que proporciona Stirling en la Isla Button con *Ookokko* como infórmate (VSA, 1864:194). Sin embargo, coincide con otros autores que la gente yámana tenía temor a que los restos fueran comidos por animales como las ratas, nutrias, perros, zorros y buitres, y por eso antiguamente los cremaban.

En el caso del entierro, siempre se producía cerca de la choza, contradiciendo así autores como Lothrop (1928), Wieghardt (1896) o Lovisato (1884) que apuntaban que los cuerpos podían trasladarse a lugares como islas. En el caso de las criaturas, Gusinde, como apuntaba Bridges, menciona en distintas páginas que eran cargadas por los hombres y enterradas en el bosque (Gusinde, 1986a:1078-1080). Las pertenencias de las criaturas como las vestimentas, juguetes y canastillas eran arrojadas al fuego de la choza (ibíd: 1082).

En los entierros de adultos, eran los hombres los encargados del amortajamiento, posteriormente, cuatro hombres cargaban con el cadáver (no sabemos si también ocurría así en el pasado). Gusinde apunta que algunas décadas atrás se utilizaban los conchales como emplazamiento por ser más cómodos de excavar. Indica que cuando él estaba presente preferían un banco de arena o una colina baja de pedregullo siendo también posible la utilización de una cueva o hueco. La cobertura consistía en tierra, pedregullo o mezcla de arena y valvas, cubriéndolo finalmente con piedras grandes (ibíd: 1081). En el caso de las muertes por asesinato o lucha los cadáveres eran abandonados (ibíd: 1078).

Las propiedades personales eran destruidas junto con la choza, Gusinde señaló que incluso la canoa era destruida si podían irse con otra embarcación. La gente que acudía y ayudaba en las prácticas funerarias podía ser recompensada con objetos del difunto o difunta (ibíd: 1082). En el caso de los *yékamuš*, cuando eran cremados, todos sus objetos eran incinerados con él e incluso objetos personales de los presentes se arrojaban al fuego como signo de su aprecio.

Durante el duelo si el padre cazaba animales hembra los abandonaba porque le recordaban a la hija muerta, lo mismo ocurría con los machos y los niños. Aunque a priori sea un dato poco relevante, sí que nos muestra el grado de división sexual interiorizado también en las criaturas, y no solo en las personas sino también en los animales.

Otro de los puntos en que Gusinde dedicó gran parte de sus descripciones de las prácticas funerarias fue en describir los hechos que ocurrieron durante la *yamalašemōjina*. No haremos una descripción exhaustiva, pero vamos a nombrar los puntos más importantes, tanto para la materialidad como los referentes a la división sexual en la ceremonia. Cuando la choza ya había sido quemada y el cuerpo dispuesto, los parientes se apretujaban en la choza más cercana donde continuaban el lamento alimentándose lo más mínimo y sin casi salir durante unos 4 días (Gusinde, 1986a:1092). A veces, podían retirarse al bosque unos días y dormir al lado de una hoguera (ibíd: 1094). Gusinde comenta como los días después de la defunción intentaba grabar los cantos con el fonógrafo, pero el grupo lo consideraban una ofensa, todo el campamento estaba en silencio (ibíd: 1085). Como mucho, el cuarto día después del fallecimiento se cambiaba el lugar del campamento (ibíd: 1086). Solo volvían cuando el lugar estaba irreconocible por las plantas. En algunos casos si no había vecinos, ni amigos cercanos el deudo podía reclutar, a cambio de algunos presentes, mujeres u hombres para que ayudaran en las prácticas funerarias (ibíd: 1094). A veces, tiempo después, se llevaban a cabo reuniones para realizar un *tālaywāja* (*duelo*), donde con pintura fúnebre y el canto se recordaba un pariente en un pequeño círculo (ibíd: 1094-95). Un tipo de ceremonia similar podía ocurrir durante las ceremonias de iniciación del *Ciexaus* o el *Kina*, donde se reproducían los cantos y pinturas en recuerdo de los fallecidos (ibíd: 1094).

La pintura corporal era una de las principales muestras de luto para aquellas personas que participan del suceso. Cuando aún no había muerto biológicamente los presentes se frotaban carbón de leña por todo el cuerpo. Una vez muerto los vecinos no dudaban en hacer lo mismo. Las muestras de luto podían ser renovadas varias veces durante el día de la muerte, después eran renovadas a primeras horas del amanecer durante los siguientes días, de forma menos habitual durante semanas, y en pocas ocasiones los meses siguientes. El hecho de pintarse iba siempre acompañado de cantos fúnebres. Las pinturas en base de ocre, negro y blanco eran mezcladas con aceite de pescado. Las formas más habituales incluían media cara de rojo y media de negro o fondo negro con rayas rojas verticales. Había otras composiciones para los parientes masculinos cercanos como una raya blanca de hombro a hombro, a veces completándola con una raya blanca vertical desde la garganta hasta el ombligo. Otras formas adoptadas por los vecinos podían ser el dibujo de puntos, líneas punteadas y rayas blancas o rojas dispuestas de

forma variada sobre un fondo negro. También aquellas caracterizadas según el tipo de muerte, aunque no eran diseños cerrados y los patrones podían variar (ver otras en Fig. 52) (Gusinde, 1986a:1088-1089). Apunta que otro signo de duelo era la tonsura, aunque en la época de Gusinde ya estaba en desuso. El autor señaló que las heridas se las hacían casi exclusivamente las madres en caso de defunción de los hijos (ibíd: 1092).

La *yamalašemōjna*, como ya se ha citado, era la ceremonia amplia y pública donde participaban varias familias. Esta palabra podía ser interpretada como venganza de sangre, y así parece indicarse en los casos de W. Furlong (1909) y L. Bridges (1952). Pero Gusinde le apunta el sentido más amplio que le otorgó también T. Bridges: *yámala* (inmenso, terrible, tremendo, espantoso) *šeōjna* (punzadas agudas y dolores profundos en el pecho) (Bridges, 1987). La *yamalašemōjna* podía ocurrir cuando había una reunión considerable de gente. Esto podía producirse a causa de un homicidio o bien cuando se estaba produciendo otro evento de importancia, como la escuela de hechiceros a la que pudo asistir Gusinde y donde murió la esposa del anciano yagán Thomas. Podemos interpretar que, en los varamientos de ballena, celebración del *Ciexaus* y *Kina*, también serían momentos idóneos (Gusinde, 1986a:1099). En el caso que Gusinde presenció en 1923, el cuerpo fue enterrado según la costumbre europea y luego sucedió la ceremonia. En esa ocasión la *Yamalašemōjna* se inició con la reunión alrededor de la choza de la fallecida, luego, se pintaron el cuerpo con las fórmulas ya indicadas.

En la cabeza se colocaban el *hapakêl* trozo triangular de piel con plumón de ganso, aunque hacia el s. XX utilizaban una tira de cuero con plumón. Los otros complementos de la ceremonia eran en el caso de los hombres la maza, tallada expresamente de unos 160 a 190 cm, que era pintada de blanco o rojo si se había producido un asesinato. Las mujeres utilizaban un remo a falta de la canoa, a falta de una maza, al que le aplicaban la pintura (ibíd: 1103) (Fig. 50). Cuando estaban pintados y equipados empezaban los cantos y lamentos, entre estos se pronunciaban las “oraciones” predefinidas del duelo, enfrentándose a *Watxinējwa* (ibíd: 1105-1106). La clausura del ritual se producía con un simulacro de lucha entre dos bandos simulados o reales en el caso de un homicidio. Luego, algunos volvían al interior de la choza a continuar con los cantos fúnebres utilizando las mazas y remos para seguir los cantos. Después de todo el acto que podía durar unas ocho horas las personas se dispersaban lentamente (ibíd: 1109). Gusinde apunta que durante la ceremonia salían muchos reproches, conductas fuera de la normatividad social, como las relaciones “extramaritales” de las mujeres, o el mal trato de un hombre hacia su mujer fallecida. Así pues, en tanto que acto de duelo las prácticas funerarias yámana servían para recordar la quiebra de las normas sociales, entre ellas la que se supone más vil, que incluía la muerte de otra persona.

Relatos Orales

Una de las primeras menciones que debemos hacer en referencia a la memoria oral del pueblo yagán son los recuerdos de Lakutaia le Kipa conocida como Rosa Yagán, fallecida el 4 de abril de 1983. Gracias a las entrevistas de la periodista Patricia Stambuk aún hoy en día se conservan las memorias de esta indígena yagán. En lo referente a las prácticas funerarias Rosa Yagán contaba que la muerte era anunciada mediante señales de humo (Stambuk, 1986:33). Durante el duelo la gente se pintaba y se hacían lamentaciones en forma de cántico. Los objetos personales eran quemados, tanto los arpones como las correas, aunque también podían regalarse a amigos, pero los familiares no debían quedarse nada. Después de la cremación o el entierro los parientes casi no comían nada y a veces se retiraban algunos días para seguir con las lamentaciones (ibíd: 33-35).

Años más tarde, gracias a las entrevistas realizadas por Maurice Van de Maele, se pudieron recuperar los conocimientos conservados en la comunidad de Puerto Williams. Estos aportaron una valiosa información comparable tanto a nivel etnográfico como arqueológico. Los recuerdos de la comunidad se remontaron a la segunda década del s. XX, momento en el que la cremación ya había sido dejada de utilizarse y que en teoría el entierro sería el método más común. Todas las mujeres apuntaron que para ellas lo más común antiguamente era la depositación del cuerpo y su cobertura con ramas y piedras (Maele, 2000). En la primera entrevista la señora Ermelinda Acuña indicó que los cadáveres eran tapados por piedras antiguamente. Además, recordaba los lugares donde estaban; en Puerto Olla y en Wulaia. El procedimiento, como ella lo relata, pasaba por el amortajamiento con cueros de lobo, como si fueran una bolsa, luego eran depositados con la cabeza hacia el este y cubiertos con piedras, palos y muchas ramas. No se hacían fosas pues no disponían de palas para tal cometido. Todos recibían el mismo tratamiento, tanto adultos como criaturas. Junto con el cuerpo se ponía las bolsas personales de cuero con todos los objetos de hueso en su interior. Acuña apuntó que los vivos no se quedaban con nada de la persona fallecida. Ella misma al revolver una sepultura en Puerto Olla se encontró con una bolsa de cuero en cuyo interior había arpones (ídem).

La otra entrevista que se realizó en el marco del proyecto se hizo conjuntamente a Úrsula Calderón y Cristina Calderón. Cristina apuntó que de pequeña era muy preguntona y se acordó de cuando su abuela Julia le contó el antiguo rito funerario. Explicó que cuando alguien fallecía era dejado en la playa u otro lugar y entonces era cubierto con piedras. Al no tener pala no podían hacer una fosa. El cuerpo era dejado o cerca de la choza o bien lejos, en algún lugar donde hubiese suficientes piedras para ocultarlo.

En cuanto a los objetos tanto Cristina como Úrsula apuntan que los enterraban con sus cosas, resaltando que el arpón era un elemento que se dejaba. También apuntaron que a las mujeres les dejaban sus “cositas” como los jarros y cestos. Todo lo que no ponían con el cuerpo era quemado en el fuego, como por ejemplo las ropas, ya que nadie se podía quedar con esos objetos. Otro de los procedimientos que recuerda Cristina es que todos los objetos debían ser tirados al mar. Le contaron que cuando su padre se estaba muriendo pidió que pusieran todas sus herramientas en una caja y las tiraran al mar (ídem).

También debemos destacar la ocasión en la que la antropóloga Adriana Goñi Godoy entrevistó y publicó la entrevista a Eduardo Balfor Clemente de villa Ukika. En esta relató parte de las historias de su abuelo Felipe Álvarez. El abuelo de Eduardo le contaba que en los canales se habían encontrado cuerpos enterrados en los conchales, él defendía que no debían saquearse ni los cuerpos ni los objetos de los conchales, ya que algunos de sus vecinos lo hacían y vendían los objetos. A la vez, señaló que en el mismo conchal no debía enterarse la gente, pero si en los alrededores. Los cuerpos debían ser enterrados para que descansaran y no siguieran “penando”. También habla que en las orillas de la Isla Hoste habían encontrado antiguos cráneos y que los habían enterrado en el mismo lugar (Godoy, 1998:27).

Otra fuente de información incluso anterior a las entrevistas son los mitos recopilados por distintos antropólogos y exploradores. Estos están narrados en forma de fábula o leyendas de origen y estaban relacionados con la muerte en forma tabúes y asociaciones con el medio ambiente.

Todas las temáticas alrededor de la muerte tenían ciertos elementos asociados con el mundo. Koppers apunta que la muerte se manifestaba en los sonidos de los pájaros, el grito del búho durante la noche anunciaba una muerte o un asesinato (Koppers, 1924:99). Entre los tabúes nos encontramos un ave marina llamada *Töska*, esta no debía ser comida por los padres o bien volar sobre el bebé, ya que en este caso podía morir.

A raíz de los mitos recopilados por Gusinde tenemos acceso a la leyenda de la implementación de la muerte. La madre de los *yolalox* se había hecho vieja y estaba muy anciana y cansada de tal forma que un día no se pudo mover de su lecho. Al no moverse los hijos la sacaron al sol y la acostaron en el pasto, parecía que no se movería más, pero quedándose el hermano menor solo la vio despertar y moverse débilmente. “Al presenciar tal acontecimiento entro a la choza a avisar a su hermano mayor, pero este le dijo: ¡De ninguna manera debe ser así! Nuestra madre duerme ahora, pues ella es muy anciana y está totalmente postrada. ¡Ahora ha de dormir para siempre!” (ibíd: 1155). Desde ese momento todos los humanos deben morir. En una variación de la historia al salir de la choza van a enterrar a la madre, pero esta se despertó levemente,

entonces los *yalo*x le reprocharon que volviese. Esta leyenda presenta muchas similitudes con el origen de la muerte en la mitología selk'nam aunque con pequeñas variaciones (Gusinde, 1986a:1154).

Otra de las interesantes historias que nos da información sobre el correcto proceder de las prácticas funerarias selk'nam y en concreto del uso de las pinturas es la leyenda del arco iris. El cuento nos relata la historia del hermoso y anciano yekamush Akainix, que hoy en día quedo reflejado en el arco iris fruto de su belleza y gran dominio de la pintura. En la historia las hermanas del arco iris estaban celebrando el *kina*. Un día estaban entreteniéndose, haciéndose pasar por muertas para engañar a padres y parientes. El anciano Akainix las vio y reprendió a causa de su mal modo de actuar como muertas. Él les enseñó entonces como debía estar un buen muerto. Este se acostó y quedó completamente inmóvil sin respirar. Ya terminado el *kina* y volviendo hacia el sur en canoa decidieron parar y Akainix volvió a hacerse el muerto. En este caso su mujer y sus hijas se pintaron el cuerpo completamente de negro como debía hacerse en señal de duelo. Al saber tal noticia los hombres fueron a buscar a Akainix y lo pusieron en el suelo de la choza. Después de esto celebraron un *yamalašemōjina* que duró varios días. Durante este tiempo distintos hombres acosaron a la esposa y las hermanas, queriéndolas reclamar para ellos como si talmente les pertenecieran. Cuando los hombres se fueron a cazar cormoranes a causa de la falta de alimento Akainix se despertó y vengó de los hombres haciéndolos entrar en el mar y matándolos con una honda. Todos estos hombres que habían sido asesinados por Akainix se ensuciaron de colorante rojo ya que al hacerse el muerto estaba todo pintado de rojo como era costumbre entre los yekamush fallecidos. Tiempo después los hombres y mujeres del pueblo quisieron vengarse de tal acción y no consiguieron matarlo, pero si doblar al yekamush por lo que el arco iris quedó permanentemente curvado. A su hijo le hicieron lo mismo, hecho que representa el doble arco iris más débil debajo del principal (Gusinde, 1986a:1121-1124).

Otra de las fábulas que hace referencia a la muerte es la del peñasco de Lasawaia. La historia narra que había una anciana gaviota viuda y su hija que fueron tomadas por un gran carancho como esposas. Dos cormoranes se querían a la joven esposa y después de varios rechazos por su parte decidieron violarla con una vara caliente, piedras y el miembro viril. Después de este acto la mujer murió y la cubrieron con pieles. La anciana gaviota y las otras mujeres al ver tal desgracia prepararon una *yamalašemōjina* en la que aparecieron los asesinos. Ninguno les podía dar con la onda, pero llamaron el colibrí que en su viaje al sur practicando con la onda abrió muchos canales como el lado oriental de Beagle. Al llegar perpetuó la venganza sin más dilación castigando a los dos "hombres" cormoranes (Gusinde, 1986a:1189-1192).

En otra historia referente al viejo guanaco el moribundo indica que le deben enterrar al lado de la choza con colorante rojo (Gusinde, 1986a:1213-1214).

En la historia recopilada por Gusinde del yerno irrespetuoso Taziaku también salen elementos referentes al duelo. En volver al antiguo campamento transcurrido un tiempo las dos hijas de un anciano yekamush se pintaron y colocaron adornos de plumas en la cabeza en señal de luto. El resto de la gente también se pintó y reunió para celebrar una *yamalašemōjina* (ibíd: 1242-1244). G. Packenham Despard relata un extraño relato del *Cyshpeec*, un relato de un posible naufragio que quedó cristalizado en la mitología yagán. El mismo misionero lo equipara compara con la historia de un posible naufragio de un hombre blanco idiota y que cuando estaba solo lloraba triste. Este ser que salió del mar se portaba mal, mataba a la gente y secuestraba las mujeres para él. Un buen día se clavó una astilla de madera en el bosque y murió. Para que no volviese a atormentarlos decidieron quemarlo (Despard, 1863:717).

Otra de las leyendas interesantes alrededor de la muerte, y en este caso del infanticidio, es la recopilada por John R. Spears. Esta historia narra la historia de un ser extraño mitad piedra mitad persona se volvió violento hacia la tribu, seguramente a causa del ostracismo que le impusieron a su madre. Para dominarlo, le lanzaron arpones y lo cortaron en pedazos arrojándole con piedras atadas al pantano, pero siempre volvía. Solo fue vencido, como Aquiles, por una espina que le atravesó el tendón y le fue imposible quitársela. A causa de tal ser y los estragos que había causado en la comunidad los yaganes acordaron que todo niño o niña que llegara al mundo con malformaciones debía ser sacrificado (Spears, 1895:71-72). El mito no especifica qué muerte les sucedía a las criaturas malformadas, pero Gusinde apuntó que estas eran quemadas junto con los restos del parto en un fuego fuera de la choza o bien se las dejaba morir por falta de cuidados (Gusinde, 1986d:682). En este caso deberíamos encontrar los restos entre los residuos de los conchales.

La muerte en la actualidad

El último lugar donde se enterraron los integrantes de la comunidad yagán fue en el cementerio de Mejillones, situado en la Isla Navarino. Este estuvo activo entre 1920 y 1960, aproximadamente, y las prácticas allí realizadas muestran la fusión entre el rito cristiano de inhumación y el yagán. En este sentido Úrsula Calderón apuntó que las cabezas siempre tenían que mirar al mar, por esta razón en Puerto Mejillones las cruces están situadas en los pies y no en la cabeza. Si pensamos en lo que había dicho Ermelinda Acuña, esta posición es contradictoria, ya que en Mejillones las cabezas apuntarían al norte. Además, otra cita de Sir Baldwin Spencer apunta que lo tradicional era que la cabeza apuntara al oeste (Spencer,

1931:62). Pero quizás esta no fuera en ningún caso una recurrencia relevante. En Mejillones todos los y las fallecidas están colocados con sus “cositas”, objetos personales que podían incluir bolsas y herramientas (Maele, 2000). El cementerio de Mejillones fue declarado Monumento Histórico en el año 1976 (DECRETO N° 556,1976). En el año 2019 el cementerio estaba siendo rehabilitado por miembros de la comunidad con tal de preservar la última morada de los grupos canoeros.

Además del cementerio, ya inactivo, en la actualidad existe una voluntad de recuperación de los cuerpos de los antepasados amparándose en las leyes de protección indígena (Endere y Ayala, 2012). Ejemplo de esto es la restitución y re-entierro simbólico en la Isla Karukinka de antiguos miembros yaganes y kawésqar hecho celebrado en Chile en el año 2010. Se recibieron cinco cuerpos de aquellas personas que habían sido secuestradas y exhibidas a finales del s. XIX en los zoológicos humanos y que habían sido almacenadas en la universidad de Zúrich.

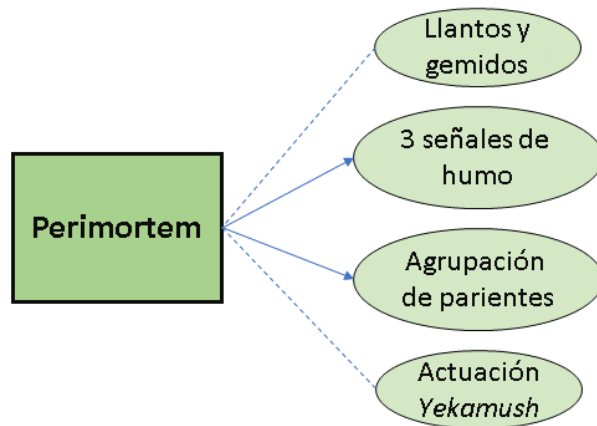


Fig. 63 Esquema de las prácticas funerarias Perimortem de los yámana.

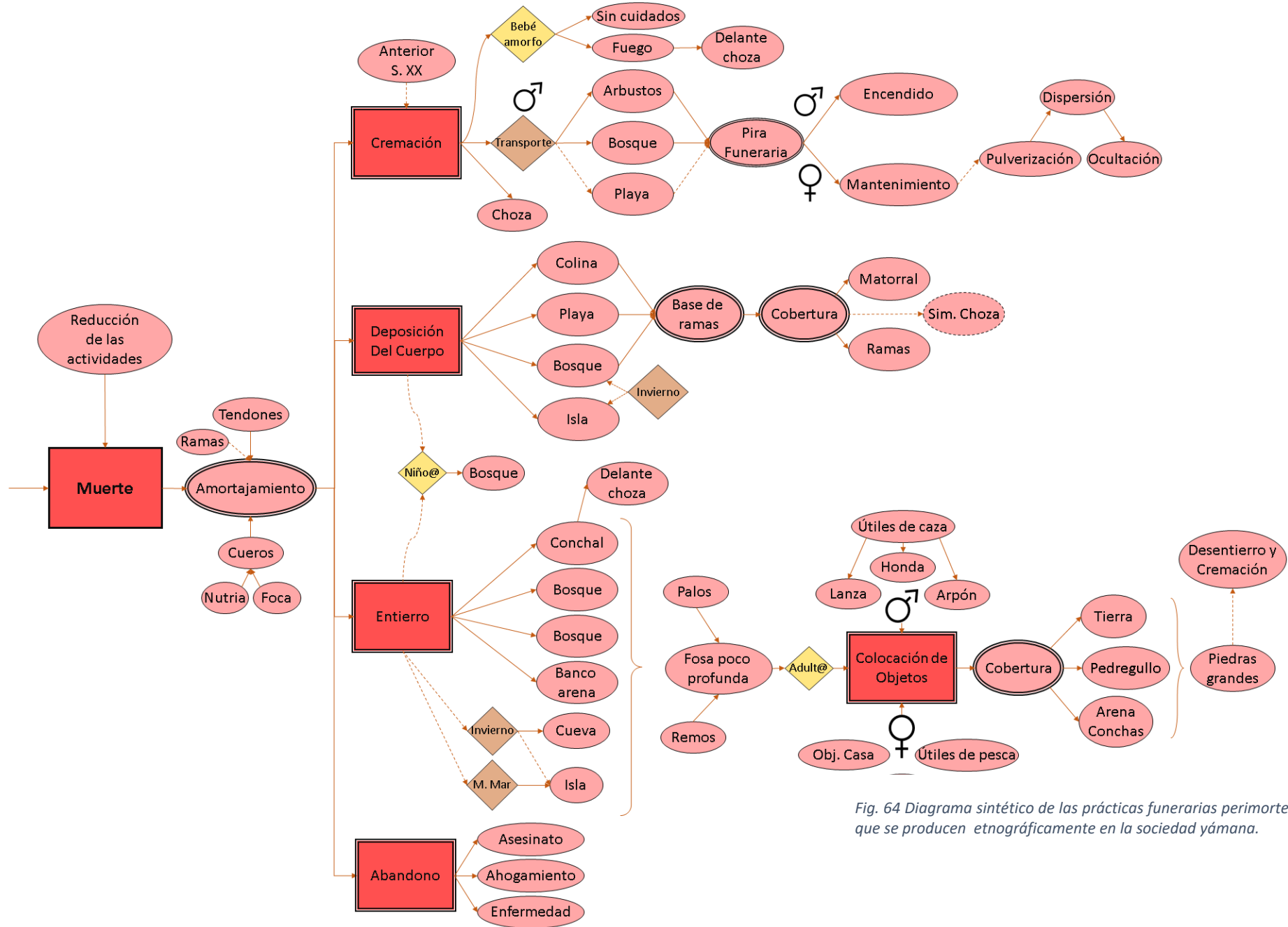


Fig. 64 Diagrama sintético de las prácticas funerarias perimortem que se producen etnográficamente en la sociedad yámana.

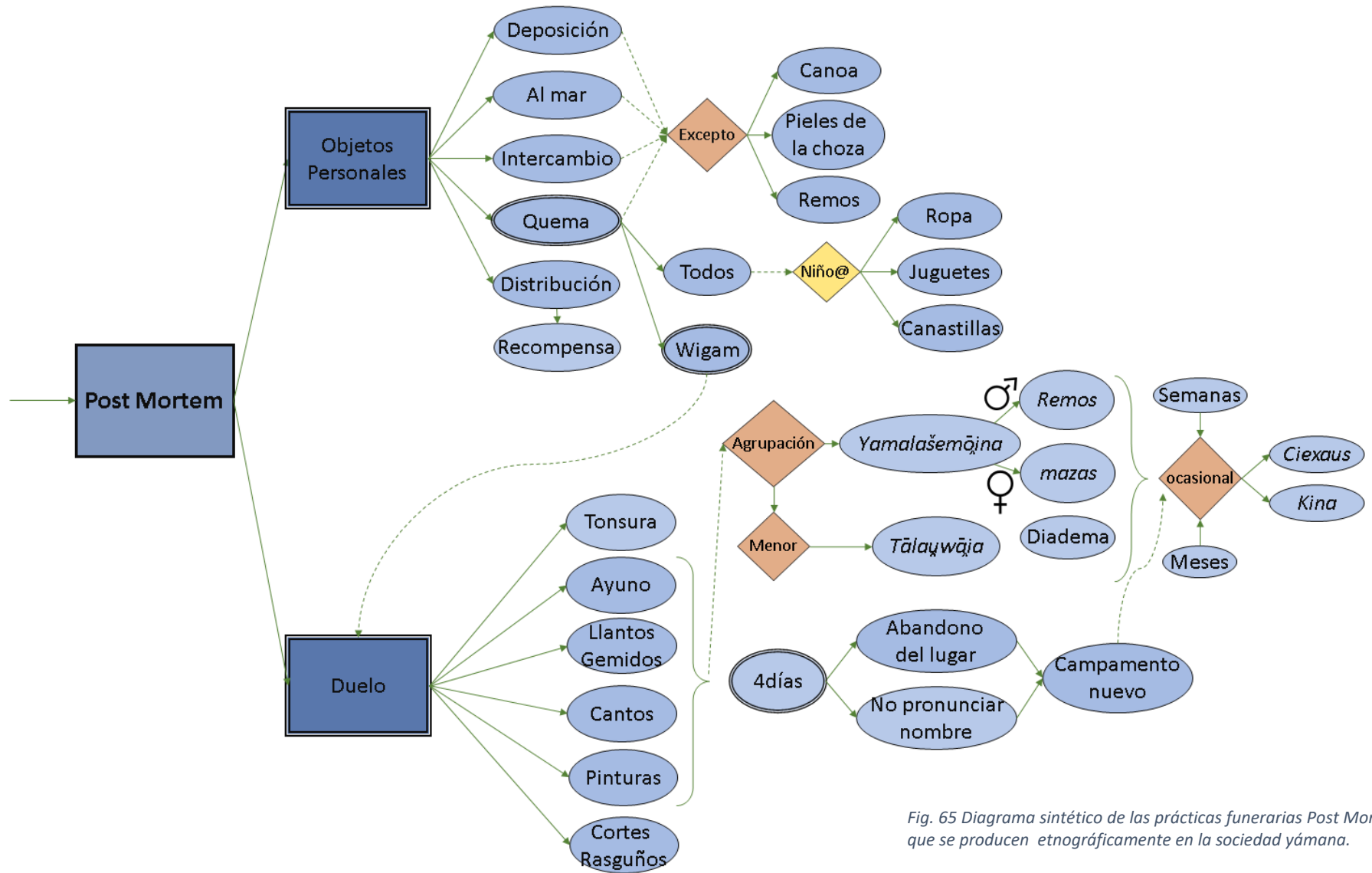


Fig. 65 Diagrama sintético de las prácticas funerarias Post Mortem que se producen etnográficamente en la sociedad yámana.

Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas

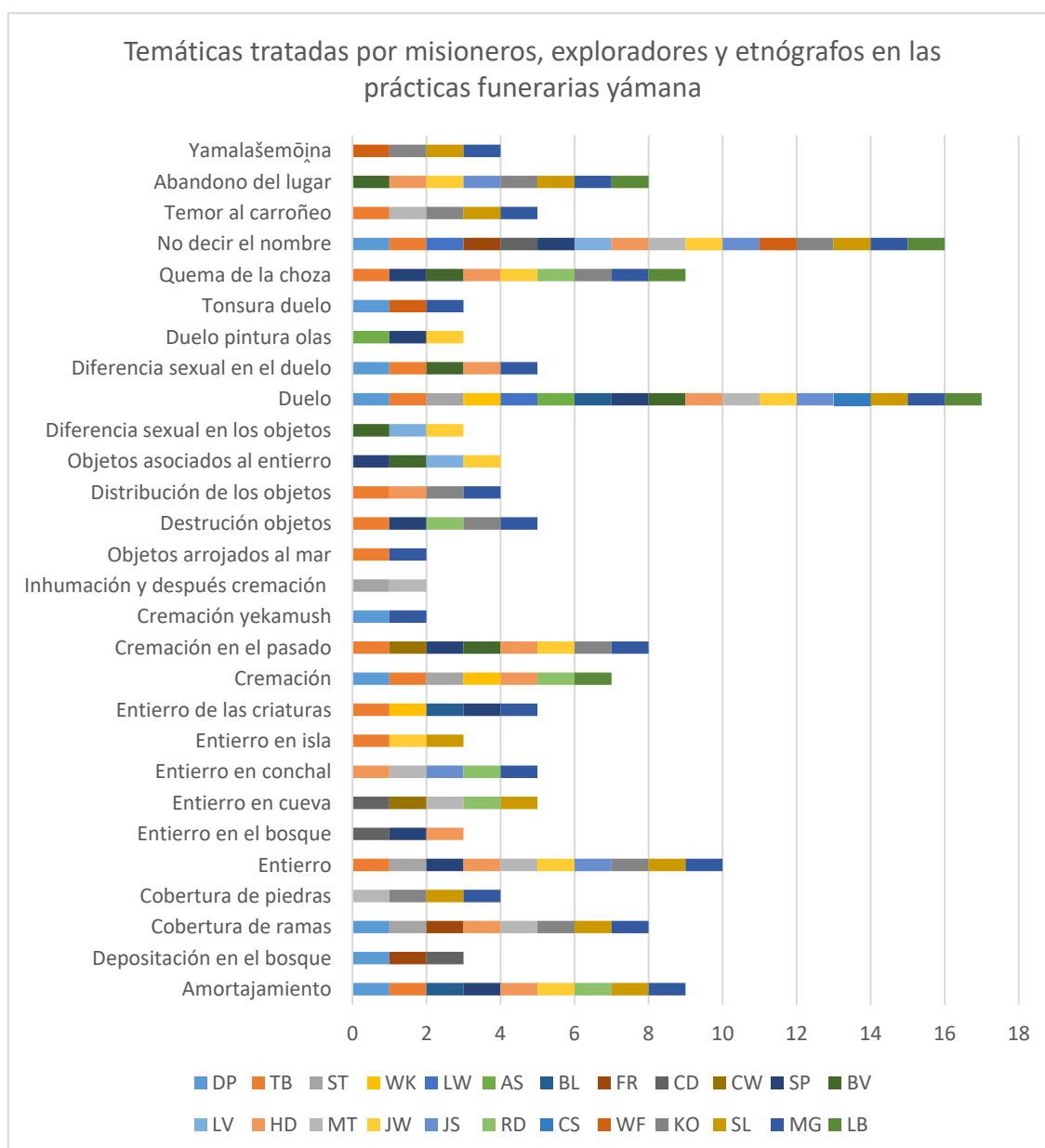


Fig. 66 Misioneros: DP: Despard; TB: Thomas Bridges. ST: Stirling; WK: Walter Kirby; LW: Lawrence; AS: Aspinall; BR: Burleigh. Exploradores y navegantes: FR: Fitz-Roy; CD: Charles Darwin; CW: Charles Wilkes; SP: Spegazzini; BV: Bove; LV: Lovisato; HD: Hyades y Deniker; MT: Martial; JW: Wiegardt; JS: J.R. Spears; RB: Roberto Dabbene; WF: Wellington Furlong; CS: Carl Skottsberg; WF: William Furlong. Etnógrafos: KO: William Koppers; SL: Samuel Lothrop; MG: Martin Gusinde; LB: Lucas Bridges.

Número de temas tratados por autor

Nos aparecen 24 autores que hacen referencia a las prácticas funerarias tratando un total de cómo mínimo 28 temáticas (Fig. 66). Martin Gusinde, como también veremos en los otros casos fue el autor que dejó unas explicaciones más extensas tratando 19 temáticas. Los otros autores que le siguen trataron de 10 a 14 temas. Entre estos encontramos el misionero Thomas Bridges,

los exploradores Carlos Spegazzini, Hyades y Deniker, Jerman Wieghardt y los antropólogos Wilhelm Koppers y Samuel Lothrop. Después de todos estos autores nos encontramos el grupo más grande que trató las prácticas funerarias dentro de sus trabajos con mayor o menor relevancia, pero con bastante solidez. Entre estos encontramos entre 6 y 9 referencias a temáticas a; Despard, Bove, Martial, J.R. Spears, y Roberto Dabenne. Después en menor medida, entre 3 y 5 referencias a; Stirling, Walter Kirby, Burleigh, Fitz-Roy, William Furlong, Charles Darwin, Lovisato y Lucas Bridges. Por último, nos encontramos a distintos autores que solo hacen citas muy puntuales dentro de sus trabajos nombrando solo una temática. Estas citas casi siempre están relacionadas con el duelo y o como máximo nombran el método de disposición del cadáver. Los autores menos relevantes en este sentido son; Lawrence, Carl Skottsberg, Charles Wilkes y Aspinall (Fig. 66).

Temáticas tratadas y su relevancia

La primera parte del proceso funerario era el amortajamiento nombrado por nueve autores. Este era previo al tratamiento de inhumación o cremación, se hacía con pieles, cuerdas de tendón y en época de contacto se usaron trapos, ropas y harapos, esto transformaba el cuerpo hacía una apariencia “no humana”. En algunos casos el amortajamiento parece haber producido la flexión del esqueleto, como si fuera una silla de mimbre envuelta, como apuntó Burleigh (cit. supra). Después del amortajamiento el proceso llevaba a la cremación o la inhumación del cuerpo. Ambas están ampliamente mencionadas en el registro etnográfico, pero en momentos históricos distintos.

Siete autores hablan de cremación, de estos, cinco están directamente relacionados con la misión y los otros fueron Hyades y Deniker y Roberto Dabenne que pasaron en una época temprana por la región, a finales del 1883 y 1902 respectivamente. Por otra parte, nos encontramos ocho autores que afirman que esta práctica era más habitual en el pasado. Dos de los siete autores que hablan de cremación apuntan que era más habitual en el pasado y los otros seis, cronológicamente posteriores, también afirmaron que era más habitual en el pasado. Por estas razones parece razonable pensar que la cremación habría sido el método predilecto antes de la llegada de las misiones inglesas. Su influencia contribuyó activamente a la supresión de esta práctica como apuntan distintos autores. La afectación cultural que se acentuaría a partir de la instalación definitiva en Ushuaia el 1869. Las cremaciones se realizaban en el bosque más cercano o ante la ausencia de este mediante arbustos. Pese a todo, la información al respecto no es muy extensa, ya que era una práctica que se estaba perdiendo antes de que llegaran los etnógrafos que registraron más cantidad de información.

Hay diez autores que hablan del entierro como la práctica más generalizada en la época de contacto. El entierro podía producirse en el conchal con mayor probabilidad, y en menor medida en el bosque o en una isla. También se encuentran referencias puntuales que podían ser depositados entre peñascos o rocas. Se apunta que cuando el suelo estaba helado eran utilizadas las cuevas (Darwin, Fitz-Roy). Pese a esta última afirmación si tenemos en cuenta la geología del lugar y los autores que hacen tales afirmaciones debemos considerar que los cuerpos serían colocados en peñascos y en todo caso aleros o abrigos, ya que en la zona del Cabo de Hornos no hay cuevas como tales.

El entierro podía darse de distintas formas, pero el denominador común era que se trataba de fosas poco profundas y el cuerpo era tapado o cubierto con abundantes materiales. Este hecho puede haber provocado que en algunos casos no se habla de entierro sino depositación o depósito en el bosque pudiendo asimilar así las dos categorías. De hecho, la depositación en el bosque solo se ve nombrada por tres autores, por lo que no parece una práctica utilizada o extendida. La inhumación y posterior cremación documentada por dos autores parece un caso de prácticas funerarias a medio camino entre la tradición de quemar a los cuerpos y la nueva imposición de los misioneros de enterrarlos. El abandono del cuerpo solo pasaría en circunstancias excepcionales, ya fuese fruto de una enfermedad repentina masiva o individual que impidiese seguir al grupo, un asesinato o un ahogamiento del que no se pudiese recuperar el cuerpo.

Con relación a los objetos personales cinco autores apuntan que después de la muerte eran destruidos, otros dos que eran arrojados al mar y en otros cuatro casos que podían ser repartidos. Frente a de la gran cantidad de prácticas que implicaban su distribución o destrucción tan solo en cuatro ocasiones se apunta que los objetos eran colocados con él o la fallecida. Es por esta razón que muchas síntesis han apuntado que lo habitual era la destrucción. El duelo se presenta como la temática más nombrada y expuesta en todos los periodos de registro con un total de diecisiete autores que le hacen referencia. Seguramente se debe a que se trataba de la parte más visible del ritual, que duraba varios días e incluso podía producirse tiempo después de la muerte. Por otra parte, existía una normatividad en el uso de las pinturas como las olas del mar en la cara para indicar la muerte por ahogamiento, o bien la pintura negra como signo de la muerte. También se indica la tonsura como un hecho recurrente antes de la llegada de las misiones.

Nueve autores apuntaron que la choza era quemada después del tratamiento del cuerpo y seguramente antes de abandonar el campamento. Los campamentos eran posteriormente abandonados y evitados como apuntaron ocho autores. Este hecho transformaba un lugar de

vivienda en un lugar funerario que no debía ser reutilizado durante unos años. Otro de los temas que sorprendió a dieciséis autores fue el hecho de no poder decir el nombre de él o la fallecida.

Limitaciones del medio natural y geográfico

Debemos remarcar que las prácticas funerarias de la sociedad yámana estaban relacionadas y limitadas por el medio natural y geográfico que los rodeaba. En el caso de la cremación vemos como el combustible era un requisito indispensable para realizar esta práctica. Este factor limitaba los lugares donde podía producirse y era esperable que siempre se produjera en el bosque o en una zona arbustiva con suficiente combustible.

Otro de los factores habituales que afectaba la vida de las personas tanto en latitudes australes como polares era el clima de la región que provocaba el congelamiento del suelo en invierno. (Lothrop, 1928; Martial, 2005; SAMS, 1897). No se podía cavar una fosa con el suelo congelado con las limitadas herramientas que tenían. Estas estaban formadas por postes afilados y remos. Frente al problema de la congelación recurrieron mayoritariamente a dos opciones. La primera era la cremación del cadáver, la segunda, hacer una fosa poco profunda y utilizar mucha cobertura vegetal y rocosa para ocultar el cuerpo. Esta última práctica podía producirse en el bosque o bien en pequeñas islas donde los zorros no llegasen. Es posible que en las zonas de sustrato arenoso y en los conchales la excavación de una fosa habría resultado más fácil, incluso en invierno, por lo que esta práctica no es descartable y de hecho está ampliamente documentada arqueológicamente. La última opción, poco probable, era que utilizasen una caverna o peñasco para ocultar el cuerpo.

La cobertura estaba hecha con materiales prácticos y disponibles. Podía ser de ramas, arbustos o piedras, elementos muy presentes en los bosques de orilla de la región. Una de las principales funciones que tenía la cobertura era evitar el carroñeo de animales como aves, zorros, perros y ratas. En este sentido es muy relevante el episodio que cuenta Gusinde. En una ocasión en la década de 1880 hubo tantas enfermedades y mortalidad que la población nativa yacía muerta en las playas de Isla Navarino incapaces de ayudarse. En esa situación los zorros y otros animales se aprovecharon y consumieron muchos de los cuerpos lo que seguramente aumentó aún más el rechazo a estos animales (Gusinde, 1986a:1276; Koppers, 1924:77; Martial, 2005).

Diferenciación y edad

Encontramos diferencias en cuanto a las prácticas realizadas a las criaturas, pero desconocemos el límite de edad para estas. Cinco autores coinciden en que los pequeños cadáveres eran enterrados, posiblemente en el bosque o el conchal, y esto iba acompañado de una gran pena

por parte de los padres (Cooper, 1917:99). El hecho de que pongan énfasis en que eran enterrados, incluso los primeros autores como Bridges, pone de relieve que quizás estos no debían ser quemados, sino enterrados (Bridges, 1866:176). Por otra parte, no hay señales de que se realizase una ceremonia del tipo *Yamalašemōjina* o *Tālaywāja* en el suceso de estas prácticas funerarias de las criaturas. Tampoco no se constató una diferenciación sexual en cuanto al tratamiento de las criaturas.

Por otra parte, la única posible diferencia en cuanto a la categoría social era la práctica obligatoria para los yekamush. Dos autores hacen referencia a que este debía ser quemado sin excepción, ya que si no podía volver a molestar a los vivos (Despard, 1863; Martial, 2005).

Diferenciación Sexual

No se registraron diferencias en el tratamiento del cuerpo según el sexo. La única cita que trata vagamente este tema es de Thomas Bridges. Este apuntó que después de la muerte los hombres eran encargados de quemar tanto hombres como mujeres, pero que algunas mujeres podían ser enterradas (Bridges 1866:176). Por otra parte, es cierto que, aunque no hubiese diferencias en el tratamiento del cuerpo, autores como Bove, Lovisato, Spegazzini y Wieghardt registraron la depositación de objetos con los cadáveres según la división sexual del trabajo. En el caso de las mujeres encontramos: cestas y artes de pesca, si son mujeres y en el de los hombres; flechas, arpones, lanzas y hondas (Lovisato, 1883:8). Es relevante que, entre los antropólogos pertenecientes al último periodo de registro, no se anotara en ningún momento la práctica de depositar los objetos junto al cuerpo. Por otro lado, sí que vemos que había clara diferenciación sexual de los objetos aún presente. Koppers señaló que en la destrucción de los objetos que se quemaba el arpón y lanza en el caso de los hombres y las canastas y remos en las mujeres (Koppers, 1924:75).

Por otra parte, existía una diferencia entre hombres y mujeres en cuanto al duelo, hecho registrado por cinco autores. Cuando moría el hombre de alguna mujer esta debía emparejarse con otro hombre de forma rápida pudiendo ser llevadas a la fuerza a cumplir esta norma social (Gusinde, 1986d:629). Además, las mujeres seguían llorando durante varios meses en varios momentos del día, hecho no registrado en el caso de los hombres (Hyades y Deniker, 1891b:379).

	Hombre	Mujer
Recipientes	Bolsos, bolsones y saquitos de cuero	Cesto de pesca (Nothofagus, junco)

	Carcaj	Caja, balde o cubilete de corteza
		Canasto personal (Junco)
Herramientas	Cinzel (Metápodo de guanaco)	Omoplatos de Lobo (plato)
	Cuchillo (valva, lítico)	Recipientes en caparazón
	Raspador	Varilla para hongos
	Punzón (hueso-mamífero, ave)	Punzón
	Cuña (hueso cetáceo)	Peine (barba de ballena/delfín)
	Descortezador (costilla de cetáceo)	Cuerda de cuero de atar bebé
	Pulidor lítico	Remo
	Tubos sorbedores	Tubos sorbedores
Caza y recolección	Lanza	Horquillas
	Arpón	Palo corto afilado
	Daga	Línea de pesca
	Honda	Sedal
	Arco y flechas	Red
	Trampa de lazos	
	Lazo con mango	
	Garrote	
Vestimentas		Cubresexo
	Capa	Capa
Adornos	Diadema con o sin plumas atadas	Pulsera o brazalete
		Collar (ave, valva)
		Muñequera y tobillera
	Adornos cefálicos	Adornos cefálicos
	Colorante rojo <i>akel</i>	Colorante rojo <i>akel</i>

Tabla 7 Objetos adscritos según la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo.

Asociación sexual entre procesos de trabajo y objetos referentes a las prácticas funerarias

Etnográficamente se puede relacionar y documentar el proceso funerario, así como sus fases y los actores o actrices sociales que las desarrollaron. Esto sirve para registrar diferencias en el mismo proceso, establecidas y normativizadas por la sociedad.

Trabajos previos necesarios:

- M. Caza de pinnípedo o nutria.
- F. Curtido de las pieles.
- F? Confeccionar correas de cuero/tendón
- M/F Recolección de ramas

Trabajos alrededor de la muerte:

- M. Adulto/as eran quemados por sus parientes masculinos. (Desconocemos si eran las mujeres las encargadas de recoger y llevar la leña, sería esperable al ser una de sus tareas habituales).
- M/F. las criaturas eran enterradas por los parientes más próximos.

4.1.3 Selk'nam



Fig. 67 La sociedad selk'nam habitó la Isla Grande de Tierra del Fuego que compartían por el sudoeste con los grupos haush o selk'nam del este y por el sur con la sociedad yámana.

Exónimos y etnónimos

A los hoy en día llamados *Selk'nam* se les dieron distintos nombres. El primero, exónimo y más usado para referirse a ellos, fue el de *Ona* también escrito como Aona, Wuas, Oens-man, O'Ona, Aoniks. El exónimo *Ona* fue utilizado según la forma en como la gente yámana llamaba a los grupos pedestres de Tierra del Fuego (*Onécin*, La tierra de los Onas). En cuanto al significado original de *Ona*, parece que no hay consenso y se le atribuyen distintas posibilidades la más aceptada como "al Norte" (Chapman, 1990:13; ver. Cooper, 1917:48). Como autónimo ellos mismos utilizaban lo que hoy en día se encuentra escrito como *Selk'nam*. Anteriormente esta se puede encontrar en variadas formas cómo: *Silk'nam*, *Shilkenam*, *Shelknam*, *Tshelknam*, *Schelkenam*, *Shillkanen*, *Shilk'anan*, *Shelk'enum*, *Shil'k'enum*, *Shilkanan*. En este caso *selk'nam* hace referencia a la palabra para referirse a persona/hombre (Cooper, 1917:48-49).

Localización

El hogar de la sociedad *selk'nam* se encontraba en la Isla Grande de Tierra del Fuego situada entre los 52° 27' y 55° 59'. La configuración de la Isla se asemeja a un triángulo, en la base

encontramos la parte norte del canal del Beagle y una gran península montañosa que termina en la punta Brecknock. Hacia el norte de la Isla se extienden grandes llanuras de estepa patagónica cruzando en parte Río Grande hacia el sur. Los grupos selk'nam habitaban toda la parte central y norte de la Isla. Algunos autores apuntan que otro grupo denominado haush habitaba la parte este de la Isla, en la zona de península Mitre, pero la información referente a este grupo es muy poca y distintos autores y autoras han discutido si podían considerarse selk'nam, ya que hacían ceremonias y llevaban un modo de vida muy similar.

La tierra que habitaba la población selk'nam era autodenominada *Karukinka* (Chapman, 1990:50). Estaba enmarcada al norte por el Río Hurr (Río Grande) y delimitada por las costas atlánticas y del Estrecho de Magallanes en dos divisiones denominadas *párik* y *hérsk*. La zona norte *párik* se encuentra expuesta a los vientos fuertes del oeste y en ella se extienden las estepas. La zona sur, *hérsk* se centra más protegida y en ella crecen especies de hoja caduca como el *Nothofagus pumilio* y el *N. antártica*, aunque también podemos encontrar zonas de turbales y llanuras. Entre los diversos lagos que se encuentran en la región cabe destacar el lago Fagnano, antiguamente llamado *K'úmi*, formado por la erosión glacial y la presencia de la falla de Scotia, que mide unos 100 km de largo (Chapman, 1993).

Historia y relaciones

Encuentros fortuitos

Las primeras interacciones entre indígenas y occidentales vienen marcadas por contactos puntuales con navegantes y exploradores que quedaron registrados en los relatos de las expediciones. La primera visita, que proporcionó el nombre a Tierra del Fuego, llegó con el primer cruce del Estrecho por la expedición de Magallanes y Pigafetta en 1520, estos vieron muchas fogatas y bautizaron la Isla con el nombre occidental de Tierra del Fuego (Lista, 1887:9). Las características principales del primer período de contacto, que se extenderán hasta el s. XIX, pasan por una visión sesgada que procede de la información recogida en los cuadernos de bitácora. Se producía una reducción de los grupos indígenas a simples y sucios salvajes delante de la "civilización" que los mismos navegantes representaban (Estévez y Vila-Mitjà, 2013b). Entre los navegantes que informaron sobre los grupos selk'nam debemos destacar Sarmiento de Gamboa 1580, al que se le atribuye el primer encuentro con la gente nativa, el cual se saldó con el secuestro de un nativo y una respuesta violenta. La violencia directa hacía las personas indígenas fue repetida y sin paliativo por parte de los primeros visitantes occidentales, que disparaban directamente al verlos.

Sin duda alguna el incidente más traumático ocurrió con la expedición de Van Noort en 1599 (Fig. 68). En teoría se ordenó el asesinato de unos veinticinco indígenas en cabo Orange (Primera Angostura). Pese esto, hoy conocemos que el conflicto ocurrió en las islas de los Pingüinos (Isla Marta-Magdalena) con integrantes canoeros del grupo kawésqar (Martinić, 2012). De este encuentro se realizó un grabado que muestra claramente la brutalidad que en algunos casos caracterizaría a los europeos en las relaciones con la población indígena. Además de los encuentros violentos también podemos ver episodios de intercambio como el de los Hermanos Nodal en 1619 en la Bahía del Buen Suceso seguramente con el grupo Haush (Gusinde, 1982a:26, 1991a:39). Debemos hacer especial énfasis en el informe del jesuita Labbe que en 1711 se planteó la cristianización de la gente nativa pedestre de Tierra del Fuego. «Estas gentes parecían bastante dóciles y creo que no sería difícil instruirlos» (Brosses, 1756b:434-5). Otros navegantes que se distinguieron por la información proporcionada sobre la población selk'nam fueron M. de Gennes en 1659, Amédée François Frézier en 1711, James Cook en 1766, Joseph Banks en 1769, Georg Forster en 1774, Parker King en 1830, Fitz-Roy y Charles Darwin en 1832, (Gusinde, 1982a:29-39; Orquera y Piana, 1995).



Fig. 68 Grabado que muestra a los marinos holandeses atacando a la población nativa de cabo Orange en el año 1599. Theodor De Bry, Von der Neuwen IX, 1601. Según Martinić (2012) los ataques són kawésqar en la Isla Marta.

El inicio del fin

A partir de 1880 empezó la colonización de la Isla a causa del descubrimiento del oro aluvial y pastos aptos para el ganado. Los occidentales pasaron de navegantes a ser cazadores de indios, tierras y oro. Con la colonización se iniciaron ataques, deportaciones y asesinatos llevados a cabo por profesionales para diezmar la población indígena.

Además de los asesinatos y ocupación de la región, la población selk'nam tuvo que hacer frente a la orden Salesiana. El confinamiento de parte de la población en las misiones significó el final de la vida tal y como la conocían, modificando rápidamente las antiguas tradiciones por aquellas afines al modo de vida occidental y la religión católica. No era una situación fácil, ya que, en caso que se marchasen de las misiones, se arriesgaban a perder la vida en manos de los nuevos colonos y por ello parte de las familias decidían quedarse. Para la gente indígena supuso un error fatal quedarse, tanto voluntariamente como forzada, en los establecimientos de las misiones, ya que enfermedades como la tuberculosis, gripe, neumonía, sarampión y escarlatina, traídas por los colonos occidentales, mataron a gran parte de la población, primero en las misiones y después en el campo.



Fig. 69 Julius Popper de cacería de selk'nam (Título original: En busca de tesoros Etnológicos).

En primer lugar, debemos resaltar el problema que supuso el crecimiento de la zona ganadera hacia las tierras de la Isla Grande. Esta expansión vino acompañada de una apropiación estatal y privada de la tierra. En el sector chileno la primera ocupación de Fuerte Bulnes tuvo lugar el 21 setiembre de 1843, pero el reparto de las tierras para su explotación no llegaría hasta 1881. Este reparto no otorgó las tierras indefinidamente, sino que se basó en el arrendamiento de las mismas durante distintos períodos (Bitlloch, 2005:361). El nuevo modelo socioeconómico impuesto por el estado chileno competía directamente con el sistema de aprovisionamiento selk'nam, y contribuyó directamente a terminar con el modo de vida tradicional, acabando con las condiciones que permitían a las poblaciones nativas su reproducción social. Con la privatización de las tierras también empezaron las primeras explotaciones auríferas en el norte de Tierra del Fuego. Esto supuso la llegada de muchos trabajadores que mantuvieron relaciones violentas con los grupos selk'nam, matando a los hombres y secuestrando a las mujeres, lo que dio lugar a algunas reacciones por parte de los indígenas (Belza, 1975).

Casi todo el ganado que llegó a Tierra del Fuego venía de las Islas Malvinas, donde habían tenido un periodo de aclimatación desde 1870. Se pensó en un establecimiento para los grandes capitales: se calculaba que para empezar y hacer unas instalaciones productivas se necesitaban 10.000 libras esterlinas (Bertrand, 1886:117-122). Entre los primeros estancieros nos encontramos con destacados personajes como José Nogueira y Mauricio Braun Hamburger que crearon la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego (1893-1973) y acumularon la cantidad de 1.378.160 ha de los cerca de 2 millones de pastos útiles en la Isla (Braun-Menéndez, 1969; Martinić, 2002).

En el sector argentino las tierras fueron repartidas en la "Ley de Colonización Agrícola" de forma directa, sin arrendamientos como en el caso chileno. Entre los primeros grandes propietarios debemos destacar a Julio Popper que recibió el primer lote en 1891 con 80.000 ha y también el mismo Thomas Bridges en 1895 con 15.000 ha. En 1897 115.000 ha del área selk'nam ya habían sido distribuidas y sus gentes expulsadas. Es abrumadora la cantidad de ovejas que llegaron y se criaron en Tierra del Fuego donde se pasó de 7.165 ovejas en 1885 a 1.342.351 en 1905 (Bitlloch, 2005:382-385).

Los otros actores que a priori fueron con la intención de salvar a los grupos indígenas y terminaron perjudicando su existencia fueron los misioneros. Los salesianos empezaron su expansión formal hacia la Patagonia Meridional, Tierra del Fuego y Malvinas el 16 de octubre de 1883 bajo el mandato de Giuseppe Fagnano. La misión actuaba bajo las órdenes de Turín y la *Società Salesiana*. Pese al impulso inicial, la presencia de la misión no se produjo hasta 1886, año en el que Fagnano llegó a la Isla de Tierra del Fuego actuando como capellán militar en la

expedición de Ramón Lista. La primera misión fue establecida en Isla Dawson en febrero de 1889 y arrendada durante veinte años a la misión salesiana por el gobierno de Chile (Bascuñán, 1897; Cojazzi, 1911).

Fagnano vio oportunidades empresariales en Río Grande y fundó una nueva misión en 1893 en la Candelaria, en territorio argentino, por lo que las tierras pasaron directamente a ser propiedad de la misión. La justificación de su origen la encontramos en que se debía proteger la gente indígena de los estancieros, que estaban matando la población nativa para conseguir nuevas tierras (Cojazzi, 1914:297-298). La situación era crítica, ya que los grandes propietarios pagaban una libra por cada indígena muerto (Fig. 69). Por otra parte, la zona ocupada por la misión incluyó de facto muchas tierras selk'nam, que iría aumentando hasta inicios del s. XIX.

Un caso representativo del maltrato recibido por las comunidades indígenas es el narrado por el misionero Maggiorino Borgatello. En el crudo invierno de 1895 Giuseppe Fagnano y Manuel Señoret acordaron llevar a la población indígena a Punta Arenas, ya que en la misión no había suficiente alimento. Con la excusa del frío, la falta de alimento y la escasez de ropas finalmente los indígenas fueron repartidos entre los distintos aserraderos de la zona para darles trabajo. La realidad fue que los aserraderos solo aceptaron a los "indios" e "indias" jóvenes y algunas fueron llevadas a prostíbulos. Pese al maltrato generalizado que se dio a los y las indígenas debemos resaltar que había algunos críticos entre los integrantes de la misión, que vieron tanto esta medida como las masacres totalmente apartadas de la civilización y el cristianismo (Bitlloch, 2005 cit Borgatello, 1921). Martín Gusinde, Maggiorino Borgatello y el mismo Giuseppe Fagnano fueron de los más críticos con las acciones emprendidas contra la población nativa. Pero también periodistas y escritores hacían eco de estos problemas (ver Blasco Ibáñez, 2010:756-760). Las críticas que no eran escuchadas desde el gobierno porque los criminales eran personajes distinguidos de la época (Rojas, 2000:74-75).

A tan bajo nivel llegó la codicia y la inhumanidad del hombre civilizado, que las cabezas de indios constituían para él un artículo de comercio; pues, el ladino comerciante pagaba al asesino una libra esterlina y él vendía después el cráneo al Museo de Londres por cuatro libras espléndida ganancia en números redondos. El codicioso estanciero, que quena limpiar su campo, pagaba la misma suma por un par de orejas humanas, como proporcionó igualmente la estricnina para envenenar grupos enteros de inocentes indígenas». (Rojas, 2000 cit Gusinde, 1921)

Según Borgatello, la gente selk'nam no empezó a matar y robar ovejas hasta que los empezaron a masacrar. Al principio no por necesidad sino por venganza y solo sería con el avance de la colonización, expulsados de las mejores tierras, que robarían para poder comer (Bitlloch, 2005 cit Borgatello, 1921). Para la sociedad Explotadora de Tierra del Fuego la gente selk'nam era el mismo diablo y sus políticas fueron claras, expulsar a los grupos indígenas matándolos o llevándolos a las misiones. En 1895 las misiones llegaron a albergar unos 450 nativos y en estas

situaciones la tuberculosis y otras enfermedades hicieron estragos (Casali, Fugassa y Guichón, 2006; Massa, 1945:333-334). El hecho de obligarlos a vestirse, a estar encerrados, el cambio de alimentación y el contacto directo con los occidentales los enfermaba y mataba (Casali, 2012). En 1911 cerró la misión de Río Grande a causa de la mala gestión económica y Fagnano vendió los terrenos de Isla Dawson desmantelando así las principales zonas de agrupamiento forzoso de la población nativa (Rojas, 2000:137). Pese a esto, debemos destacar que la misión construyó distintos colegios e iglesias en todas las poblaciones de Isla Grande, que continúan en funcionamiento, con lo que no podemos decir que la misión fracasó, sino que transformó su modo de actuación.

A modo de resumen, podemos afirmar que distintos factores supusieron un cambio mortal para la población selk'nam. En primer lugar, las mejores tierras pasaron a manos de grandes estancieros, estas coincidían con los mejores pastos para los guanacos, una de las principales presas de los cazadores selk'nam. Como hecho colateral la actividad ganadera en el norte redujo la población de cururo hasta casi su desaparición. Además, las zonas boscosas fueron ocupadas por los aserraderos.

A finales del s. XIX la Sociedad explotadora de Tierra del Fuego tomó distintas medidas para evitar "las depredaciones de los indios onas". Incentivaron y ayudaron monetariamente a los Salesianos para que recluyeran a los grupos nativos. Algunos autores apuntan que hacia 1896 la población selk'nam había sido controlada mediante la receta de reclusión forzosa y fuerzas armadas (Durán, 1951:25). Los lavadores de oro y las explotaciones mineras también se apropiaron de grandes zonas de la Isla Grande. La firma Werham y Compañía ocupó 123.000 ha en las zonas de la bahía Gente Grande teniendo también actividad en Navarino y Lennox. Al contrario que otras sociedades como la yámana que podía continuar con sus actividades de recolección, la selk'nam quedó afectada de forma directa, violenta e irreversible (Manzi, 2009). El fin del modo de vida selk'nam es una historia de un genocidio organizado y una transformación cultural impuesta. La voluntad de exterminio y el deseo de salvación de los "pobres indígenas" se encontraron y ambas se tradujeron en la casi extinción masiva de esta sociedad (Vila-Mitjà y Estévez, 2002).

Parte de la población selk'nam que logró sobrevivir a las enfermedades y asesinatos terminó convirtiéndose en granjera y ovejera en misiones como la de Thomas Bridges y su familia. Entre el 1880 y el 1905 se estima población de Selk'nam pasó de casi 4000 habitantes a tan solo 500 habiendo una relación inversamente proporcional entre la disminución de la población nativa y el aumento de las ovejas (Barclay, 1904:68; Bitlloch, 2005:339; Massa, 1945). Esta reducción supuso un duro golpe para las tradiciones ancestrales y el modo de vida cazador-recolector. En

1919 Gusinde apuntó que en el censo estatal se registraron 279 nativos originales y 15 mestizos, pero que a lo largo de sus viajes esta cifra se iba reduciendo sin cesar (Gusinde, 1982a:134).

En todo el período de exterminio no se puede hablar de una política indigenista promovida por el estado. Tan solo el político Lehmann Nitsche propuso en 1915 crear reservas para su “conservación”, pero estas nunca llegaron a realizarse. También Manuel Señoret manifestó su desagrado por el trato inhumano que recibían promoviendo su protección (Azócar, 2003:547). Durante el s. XX las últimas selk’nam que habían vivido en el modo de vida tradicional fueron muriendo, traspasando, en parte, sus historias a los descendientes. La antropóloga Anne Chapman en 1984 contaba dos mestizos Selk’nam que aún recordaban vivencias de la juventud, según su testimonio, el resto ya había olvidado los conocimientos pasados de esta sociedad (Chapman, 1993:29).

Actualidad

Existen múltiples críticas a la antropóloga Anne Chapman a causa de un relato que estaba basado en la “extinción” de la sociedad selk’nam. Este relato combinado con el hecho periodístico que desde hace décadas ha informado de las muertes de las “últimas selk’nam” ha contribuido a la creencia general de que no quedan descendientes de esta sociedad (Badenes, 2016:3). Tales hechos han hecho que el camino para que sus descendientes puedan ser reconocidos como parte de la comunidad selk’nam actual haya sido complicado, sobre todo en la parte chilena. La ley indígena chilena no reconoce a las personas selk’nam como una comunidad “viva” y como consecuencia los descendientes de la antigua sociedad no tienen acceso a la protección y representación estatal mediante la CONADI. Por el contrario, en Argentina existen reconocidas múltiples comunidades selk’nam en Ushuaia, Tolhuin y Río Grande.

Después de la muerte de Rafaela Ishton, cuyos padres habían vivido aún en la forma tradicional, se fundó la comunidad de nombre homónimo, que es la más activa actualmente con relación a los derechos indígenas de la comunidad selk’nam. Actualmente existen 2761 personas en Argentina que se autorreconocen como descendientes o pertenecientes a la comunidad selk’nam (INDEC, 2010).

Subsistencia y organización de la producción según las fuentes etnográficas

La gente selk’nam eran cazadores recolectores de la Isla Grande de Tierra del Fuego. En estas latitudes el periodo de crecimiento vegetal es tan limitado que incluso hoy en día es difícil el

cultivo de vegetales, lo que llevó a que en su subsistencia la caza ocupara un rol preponderante (Chapman, 1993; Prieto, 1984b).

La población se movía por la Isla Grande de forma nómada en unidades familiares, patrilineales y patrilocales. En la Isla la población se encontraba dividida en áreas relacionadas con linajes, denominadas *haruwen*. Pese a esta división las relaciones entre los grupos eran fluidas y se permitía la caza y tránsito entre ellos, sobre todo si existían relaciones de parentesco o amistad. En algunas ocasiones se apunta que se podían pasar meses en otro *haruwen* (Chapman, 1993). Siempre buscaban alimento en zonas establecidas de caza, aunque podían comunicar sus desplazamientos por la Isla Grande efectuando un anuncio previo por parte de un mensajero joven *oshen*. En los contactos entre grupos se intercambiaban y brindaban arcos, flechas o pieles a los que ofrecían hospitalidad y la posibilidad de cazar. En primavera y verano se producían reuniones más grandes de población debido a la abundancia de caza y alimentos. Las ocasiones más importantes de reunión se producían con el varamiento de una ballena, en el que muchas veces se aprovechaba para celebrar los ritos de paso y educación formal de los adolescentes. En estas ocasiones se realizaba el *Hain* y el *Kuash-кетин*. En el caso del *Hain* se instruía a los jóvenes varones, llamados *kloketen*, en la vida social adulta. Para esto eran sometidos a pruebas físicas e historias terroríficas en formas teatralizadas, durante este ritual, los jóvenes eran iniciados a los secretos de los hombres adultos, ingresando así a una cofradía masculina encargada de mantener la sumisión de las mujeres. El patriarcado encontraba su fundación y antítesis en el matriarcado mitológico anterior (Gusinde, 1982a; Mansur y Piqué, 2012). Por otra parte, los *huash-кетин* eran reuniones de distintos *haruwen* donde se realizaban competencias chamánicas y deportivas y se llevaban a cabo intercambios de objetos y tratados. Los y las chamán realizaban competiciones en las que entraban en trance y mostraban sus espíritus después de haber cantado durante muchas horas. En el caso de las pruebas, parece que eran generalmente para los guerreros, donde se llevaban a cabo pruebas de velocidad, luchas, tiro con arco (Chapman, 1993). Los encuentros podían durar desde meses hasta un año, lo cual parece una exageración (Gallardo, 1910:205, 241).

Las disputas en tiempos históricos muestran que los *haruwen* eran cambiantes y se producían escaramuzas regulares en las que se podía llegar a secuestrar mujeres y niños. En general la gente selk'nam prefería las zonas costeras en invierno, más benignas y donde nevaba menos. En el caso de que no tuvieran acceso a la costa se quedaban en las zonas de valles y praderas. En verano las zonas boscosas eran las preferidas por la reunión de guanacos y por la abundancia de frutos, además, les ofrecían protección del viento (Chapman, 1993:40). Otras apreciaciones nos indican que la movilidad de estos grupos era tan alta que hasta preferían mover el

campamento antes de acarrear los guanacos cazados hasta el mismo (Gallardo, 1910:240-241). Cazaban y comían guanacos, los preferidos eran los chulengos (las crías) y los cazados después del verano. Estos también eran apreciados por su piel, así como los zorros, aún más apreciados por su pelaje. También cazaban lobos marinos que vivían en la costa a garrotazos, con el arco y flecha, o bien eran atrapados con redes. Otras veces eran engañados con un cuero relleno con pasto y eran matados con facilidad. La caza de las aves también era una actividad importante realizada en grupo. (Bridges, 1952:340-343; Gallardo, 1910:1910; Gusinde, 1982a:262-266). Existían diferencias de consumo entre los grupos selk'nam del norte y los del sur. Los primeros cazaban animales como el cururo y el tucu tucu casi inexistente y repudiado en el sur. Por su parte los sureños comían aves acuáticas, moluscos y peces (Segers, 1891:66).

Según Gusinde generalmente no se consumían los recursos costeros como aves y animales marinos, ni tampoco alimentos vegetales que consideró como inexistentes en la sociedad. Pese a esto el autor relegó las tareas de recoger pequeños peces, animales marinos y vegetales a las mujeres, considerando esta aportación insignificante, quizás por este motivo queda en un segundo plano en las recopilaciones etnográficas (Gusinde, 1982a:175, 250,269). Pese a esto, apunta que a todo el grupo le gustaba comer bayas de *Empetrum nigrum* y de *Pernettya mucronata*, así como algunas flores y raíces tostadas. A la vez, también consumían las setas que crecían sobre los *Nothofagus* (ibíd: 271-272). Trabajos más recientes con una aproximación etnoarqueológica han mostrado la importancia de estos recursos en el conjunto de la sociedad registrando el uso de hasta 22 especies vegetales (Berihuete-Azorín, 2013; Berihuete-Azorín y Huerta, 2006).

La sociedad no tenía una autoridad ya fuese en forma de jefes o consejo de ancianos. Los adultos tenían un cierto dominio sobre los jóvenes, sobre todo en el *Hain*. Las formas de autoridad se daban en contextos concretos y estaban relacionadas con el prestigio de aquel o aquella que ejercía la actividad, por ejemplo, un buen cazador podía organizar y dirigir una partida de caza. Existía la poligamia, sobre todo en cazadores famosos, como se ve en el caso del cazador *Kausel* (Chapman, 1993:69).

Las posesiones se limitaban a aquello que era necesario para cada uno y los regalos no eran algo aconsejable (Chapman, 1993:112). El trueque o intercambio en sí mismo era una práctica habitual que se llevaba a cabo a cualquier momento y lugar dependiendo de lo que disponía cada selk'nam en su área habitual.

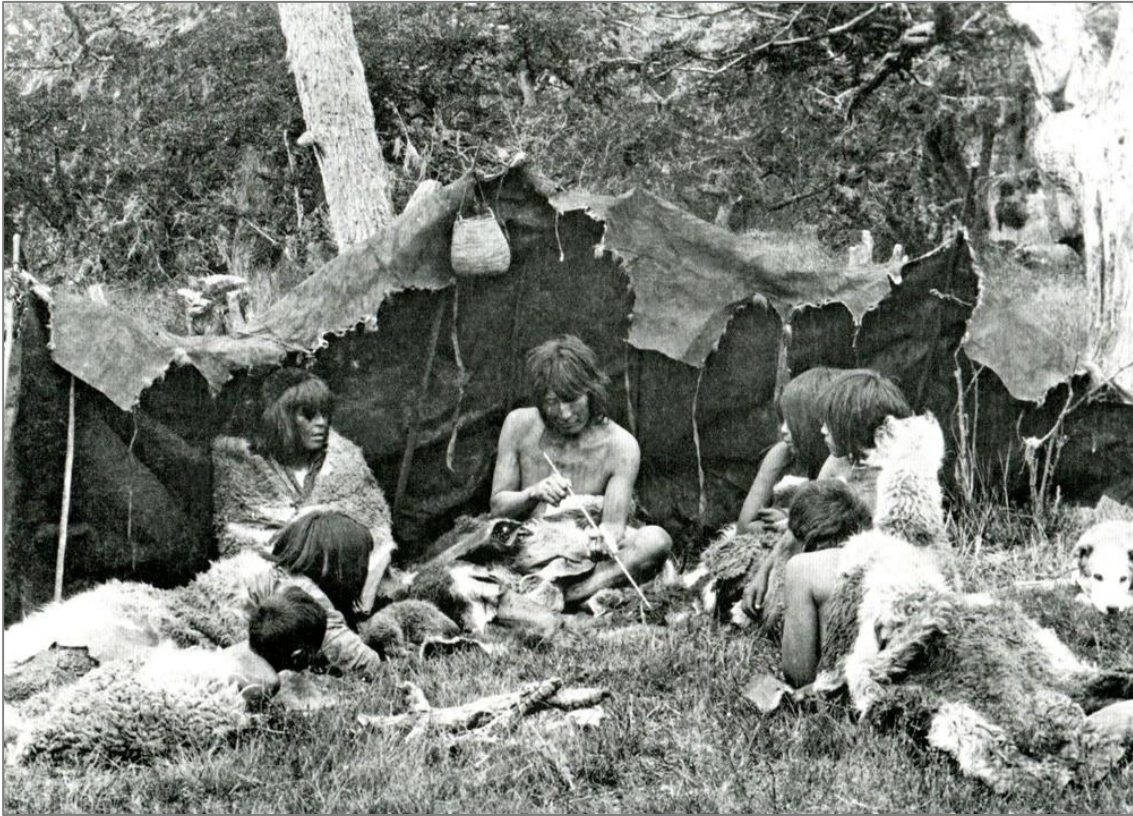


Fig. 70. Puppup al centro trabaja en un astil con su carcaj a lado, a su lado se encuentra su sobrino y su amigo cercano Chalshoat. Ubicación: Najmish (Cabo Viamonte, Río Grande), (Charles Wellington Furlong, 1908), (Alvarado et al. 2013).

División sexual del trabajo

Se trataba de una sociedad con una división sexual del trabajo muy marcada entre hombres y mujeres. Desde la infancia se instruía a niños y niñas en las tareas que desarrollarían a lo largo de su vida (Chapman, 1993:70). Sin embargo, en algunas actividades los niños se encontraban con las madres realizando tareas que en el caso de los hombres serían impropias. A pesar de que a priori la división sexual no suponga un agravio peyorativo hacia ninguna de las partes, en la sociedad selk'nam se le sumaba una discriminación hacia las mujeres. Esta se ve, por ejemplo, en el hecho de que los hombres, si querían, podían realizar todas las tareas mientras que las mujeres tenían vetado gran parte de las masculinas. Los hombres eran los que elaboraban los medios de producción (útiles) mientras que las mujeres estaban destinadas en mayor medida a las tareas de mantenimiento de la vida social. Desde el punto de vista de reparto del tiempo de trabajo, las actividades femeninas tenían una mayor aportación a la economía de la sociedad. Pese a esto, los relatos mitológicos refuerzan la figura de los cazadores delante de mitos casi inexistentes referentes a la recolección y el ámbito vegetal (Pedraza-Marín, 2014). Autores como Martin Gusinde dieron más énfasis e importancia a las actividades masculinas. Seguramente

fruto de su propio androcentrismo y del mayor trato que el autor tuvo con los hombres, lo que propició que las descripciones de sus actividades fueran mucho más amplias y detalladas. Asimismo, Gusinde consideró que las tareas masculinas implicaban un mayor desgaste (Gusinde, 1982a:332).

Como consecuencia de esa visión androcéntrica se ha defendido que a nivel económico la sociedad era igualitaria, ya que nadie excepto los niños ancianos y enfermos estaba exentos de realizar las tareas de subsistencia y hasta los hombres con más prestigio, tales como los chamanes y los sabios, también debían cazar. La carne de la caza era repartida de manera más o menos equitativa entre los hombres cazadores, si bien aquel que le había dado muerte se quedaba con el lomo. Los hombres después repartían la carne entre mujeres y niños. Pese al reparto de alimentos se puede afirmar que existió una clara división sexual del trabajo y que la sociedad tuvo una organización claramente patriarcal (Chapman, 1993:68). Service apuntó que la sociedad no era ni flexible, ni bilateral, ni igualitaria, pero tenía rasgos de las tres características, y su estudio no podía venir dado en base principios reduccionistas como tantos hicieron en el pasado (Chapman, 1993 cit Service 1968).

La discriminación de las mujeres se encontraba representada de manera llamativa en el mundo simbólico de la ceremonia del *Hain*. Entre los propósitos principales de esta ceremonia secreta masculina, como se ha citado se encontraban la iniciación de los hombres jóvenes, la “instrucción de las mujeres” y la perpetuación del sistema social (Chapman, 1993; Mansur y Piqué, 2012).

Las pinturas eran una parte fundamental de la división tanto sexual como por edad y actividades desarrolladas. Dependiendo de la ocasión hombres y mujeres se decoraban como marcaban las normas, la caza, el duelo o el *Hain*. Además, de manera generalizada se pintaban con *ákel* rojo para protegerse del frío y el viento. Se utilizaban distintas arcillas para decorarse, en el caso de la pintura negra salía del carbón de sus fogones (*háuk sa'a* traducido como fuego-excremento), para la blanca utilizaban huesos quemados de guanaco, tiza o piedra caliza. Todos los colores podían ser utilizados en igual medida por hombres y mujeres, aunque el rojo *ákel* era el preferido para los hombres selk'nam (Chapman, 1993:56).

Podemos encontrar distintos aspectos relevantes que proporcionan una base sólida para hablar de una más que posible discriminación de las mujeres en la sociedad selk'nam (Chapman, 1993:96). En la

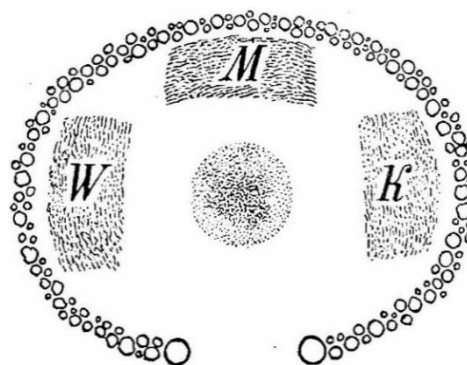


Fig. 71 Planta de la choza y distribución de su interior. W=Mujer, M=hombre, K=criaturas.

ceremonia del *Hain* eran habituales los abusos y golpes hacia las mujeres para recordarles la estructura social y simbólica (Gusinde, 2008b:238, 246). Gusinde afirmó que los hombres golpeaban a sus mujeres con palos, las herían rasguñándolas con puntas de flecha, también las insultaban y les hacían pasar hambre. La mujer quedaba sumisa ante estos agravios intentando, en parte, eludir los golpes. Gusinde resaltó que si el grupo temía por la vida de la mujer esta podía abandonar el hombre, alentada por los parientes. En este caso huía sin volver contrayendo un nuevo matrimonio rápidamente (Gusinde, 1982a:338-339). Carlos R. Gallardo llegó a apuntar que la mujer era considerada por sus hombres como una esclava, si intentaba huir le disparaban flechas en los muslos o bien le pegaban con el arco dejándola llena de contusiones (Gallardo, 1910:220-223). Las “esposas” eran golpeadas con las duelas de arco (Lothrop, 1928:81). La residencia era virilocal y la mujer debía permanecer con el marido. Por todas estas situaciones Anne Chapman defendió que las mujeres tenían una posición social sin lugar a duda inferior a la del hombre, aunque no fuera ni una esclava ni una sierva (Chapman, 1993:98). Algunos autores fueron conscientes de las injusticias que sufrían las mujeres, por ejemplo en el caso de las desiguales cargas que debían llevar las mujeres y los hombres (Furlong, 1910:226-227).

The men have smaller cargo-straps, but these are used only in the hunt to bring back the meat or to carry a light load. The women, though, are frequently sent for the meat when it is but a short distance from the camp. Thus, aside from his weapons, the man's load consists of hut a small guanaco-skin bag tucked through a single hide strap tied about his naked waist. In this he carries his arrow-making kit, extra flint, some ochre for besmearing his body, and a few other trifles. Apparently a gross injustice to the women, this unequal division of the loads. (Furlong, 1910:227)

Era habitual, antes de la llegada del metal, que todo hombre y mujer llevara consigo su propia bolsita de piel de zorro con los imprescindibles utensilios para hacer fuego, en los que había el pedernal, la pirita y la yesca, habitualmente bejín (*Lycoperdon* sp.) (Gusinde, 1982a:188-189). Una de las tareas repartidas entre sexos era la de juntar leña. Los hombres llevaban troncos gruesos, ya fuesen caídos o, en caso de no encontrar, arrancaban ramas de con un lazo y dando fuertes tirones. Las mujeres y criaturas eran las encargadas de recoger ramas y gajos para quemar.

Según Gusinde ambos eran los encargados de construir la vivienda (Gusinde, 1982a:177) aunque Chapman y el mismo Gusinde también otorgaron esta responsabilidad a las mujeres. Esto era debido a que en muchas ocasiones llegaban al nuevo emplazamiento mientras los hombres aún estaban de caza y como consecuencia construían solas el paraviento. En todo caso, se apunta que cuando estaban presentes los hombres, las mujeres a veces participaban en las tareas de construcción. Había dos tipos de choza; la cónica *kawi* o el paraviento. Las chozas eran construidas en zonas de bosque y era la vivienda menos frecuente, reservada para ocasiones especiales como el *Hain* u otras reuniones y también en el frío invierno (Segers, 1891:64). Esta

era cónica, las paredes se hacían con troncos delgados cortados del bosque y ramas que eran enredadas en forma de círculo, en la base se hacía un muro de unos treinta centímetros con barro y musgo para dar firmeza y hacer un interior más abrigado, la parte superior estaba cubierta con mantas de piel de guanaco. La amplitud dependía de los que debieran instalarse en ella, desde una a tres familias (Gusinde, 1982a:178). En algunas ocasiones podían instalarse varios paravientos además de las chozas. En este caso estaban separadas entre ellas de veinticinco a cuarenta metros.

En su interior se producía una organización sexual del espacio, teniendo en cuenta que las criaturas no lo tenían completamente asignado. La situación de la mujer en la choza era junto a la entrada, donde pasaba muchas horas (Fig. 71) (Gusinde, 1982a:183).

Ambos, hombres y mujeres, podían ejercer de hechicero/as *Xon*, aunque había más representantes masculinos que femeninos en tal actividad chamánica. Los hechiceros masculinos se encargaban de las enemistades con otros grupos (se les atribuía el poder de infligir dolor y matar) y de salvar al grupo de la mujer luna (la luna roja), teniendo, a la vez, un papel muy importante en las ceremonias de iniciación como el *Persere* (asamblea de los hechiceros para introducir a nuevos adeptos) (Gusinde, 1982b:693,762). El papel de las hechiceras quedaba reducido a labores de curación, y, en menor medida, la participación en ciertos cánticos y ciertas actividades físicas de apariencia sobrenatural (Chapman, 1990; Gusinde, 1982b:708-751).

Según las fuentes etnográficas hombres y mujeres vestían distinto y llevaban distintos complementos en sus bolsas. La de los hombres era más pequeña llamada *hasi* y llevaban piritas y pedernal para el fuego, bolas de *ákel* (grasa y ocre), plumas y flechas (Lothrop, 1928:51). Los hombres también se ataban un cordel al brazo con plumas, el cual creían que les daba más velocidad. También usaban diademas de plumas en ocasiones especiales (Gallardo, 1910:162). Las mujeres llevaban en su bolsa un peine, colorantes, leznas de hueso, juguetes, así como distintos objetos de adorno como collares y pulseras, simples o dobles, trenzadas con nervios y pasto, aunque también fabricados a partir de conchas de laguna y huesos de ave. En cuanto a las niñas y mujeres desde temprana edad usaban un pequeño taparrabo que ni siquiera se quitaban de noche (Gusinde, 1982a:192, 331). En el caso de los hombres desde los 8 años hasta la vejez llevaban un triángulo de cuero en la cabeza (Gallardo, 1910:155).

Actividades de las mujeres selk'nam



Fig. 72 Mujer selk'nam limpiando la piel. Charles Furlong, 1908. (Alvarado et. al. 2013).

- **Transporte.** En el cambio de campamento las mujeres y los niños iban juntos, las mujeres acarreaban pesados bultos de hasta 100 kg mientras que los hombres optaban por tomar rutas más elevadas en las que aprovechaban para buscar y cazar guanacos (Lothrop, 1928:62, 80-81). Los bultos podían incluir el cobertor formado de 8 a 16 pieles de guanaco o lobo marino, trabajadas y cosidas, así como útiles del campamento. Todos los enseres se afirmaban con las ocho a doce varas de la choza y tiras de cuero, esto le daba un aspecto de mochila (Chapman, 1993:49; Gusinde, 1982a:181). Además, podían llevar trozos de carne y otros alimentos a la par que sus cestas y bolsas personales, incluso la del hombre. Habitualmente también cargaban una criatura en la parte posterior del cuello (Furlong, 1910:226-227). Con tal de equilibrarse llevaban a menudo un bastón alto llamado *na kleil* (Lothrop, 1928:62). Los hombres solo ayudaban a las mujeres en los terrenos más difíciles (Gallardo, 1910:146, 228, 251).
- **Vivienda.** No era extraño que la mujer llegase antes que el hombre (que aún estaban en busca de caza) al lugar donde se había decidido establecer el campamento. En este caso levantaban solas o sola el paramento, ya que llevaba todos los materiales (Chapman, 1993:49; Gusinde, 1982a:182).
- **Recolección.** Las mujeres, ayudadas por las criaturas, si se encontraban cerca de la costa, se dedicaban a recolectar con canastos durante la marea baja. Recogían:

mejillones, cholgas, lapas, caracoles, almejas y navajas. Para ello utilizaban las manos, estacas o trozos de pizarra semejantes a un cuchillo (Gusinde, 1982a:268). Las mujeres también realizaban la recolección sistemática de plantas, pero todo el mundo recogía hongos y bayas. Las plantas servían como complemento indispensable a la caza y servían para subsistir en los periodos de escasez. También recolectaban raíces que se comían asadas (Chapman, 1993:47; Gusinde, 1982a:271-272). Las mujeres eran las que molían las semillas vegetales de *taiiu*, las cuales eran tostadas molidas y mezcladas con agua y grasa, con lo que quedaba un “pan” dulce (Gallardo, 1910:73). Durante la primavera, mujeres y niñas, eran las encargadas de recoger los huevos de ave en bolsas de cuero y cestos vegetales (Gusinde, 1982a:269).

- **Caza:** En el norte la familia entera, o bien las mujeres y niños, eran los encargados de cazar a los roedores tuco-tuco (*Ctenomys argentinus*) y el cururo. Ayudados por los hombres las mujeres cazaban los chulengos dándoles con un garrote en la cabeza (Chapman, 1993:43).
- **Pesca.** Las mujeres selk'nam también eran las encargadas de pescar con pequeñas lanzas/azagayas o bien recogiendo los peces con las manos durante la marea baja. Algunos autores mencionan del uso de redes y pequeños diques. El uso de la lanza pudo ser adoptado de la gente yámana (Lothrop, 1928:82-83). Entre los pescados encontramos el róbalo, la trucha, congrios, anguilas, peces de piedra, pejerreyes y sardinas (Chapman, 1993:47). Para el transporte del pescado utilizaban un cordón de juncos trenzados, que se elaboraba con la ayuda de la boca, en el que ensartaban veinte o treinta pescados, este mismo servía para secarlos y ahumarlos dentro de la choza (Gusinde, 1982a:269, 279).
- **Elaboración de utensilios.** Las mujeres eran las encargadas del trabajo de la piel. El procedimiento podía variar un poco según la especie, pero era similar. De modo general incluía el estiramiento mediante estacas afiladas y posterior secado de unos días. Después venía el raspado, que se hacía de cuclillas con la mano derecha, utilizando un raspador (de cuarzo o fragmento de valva) sobre una base arenosa. Seguidamente se producía el abatanado de las pieles mediante ambas manos de forma agotadora. En el caso de algunas pieles como la de zorro, utilizaban los dientes para abatanarlas. En los tiempos históricos cambiaron el uso corporal por unos batidores similares a mazas. Finalmente se procedía a la aplicación de ocre (procurado por la mujer quemando el barro adecuado) y grasa, lo que volvía impermeables y dúctiles las pieles. Luego, se cosían con nervio o tendón de guanaco (afinado en la boca) los orificios realizados por

las estacas o leznas de huesos (Gusinde, 1982a:193-194, 232, 331). Por último, se cosían las pieles según el objeto o propósito deseado, ya fuese el cobertor de la choza o distintos tipos de bolsas (Lothrop, 1928:67). Para este propósito hacían agujeros con una lezna de hueso, utilizando la parte superior de hueso de avutarda (*Otididae* sp.) y la inferior de pescado. Los objetos de cuero más confeccionados eran las bolsas para el agua *shéen* (Gallardo, 1910:176) y las bolsas en forma de sobre *šámen*, que eran utilizadas por las mujeres para guardar sus objetos personales (Fig. 78). El hombre utilizaba una similar más grande *setelólę*, pero que era cargada habitualmente por la mujer durante los traslados. Por último, también cosían las bolsitas de piel blanda de zorro para guardar los utensilios de hacer fuego. (Gusinde, 1982a:231-233). Otro objeto confeccionado a partir de la piel curtida era la correa porteadora usada ampliamente por las mujeres y en menor medida por los hombres (ibíd: 234). Las mujeres también hacían los morteros, el *párik*. Básicamente consistía en una piedra plana y para la mano una piedra redonda a veces retocada (Chapman, 1993:58). En cuanto al trabajo vegetal, las mujeres confeccionaban cestos con el junco *Marsippospermum grandiflorum*. Para esto el junco era ablandado en el fuego y luego trenzado con la ayuda de una varilla de madera con punta (Gusinde, 1982a:238). Las mujeres también eran las encargadas de la confección de los bastidores (cunas) de las criaturas. Este estaba formado por dos palos de 1 m de largo y de ocho a doce palitos transversales todos unidos por cordones de tendón. Se cubría con un cuero duro lanudo y finalmente con un cuero blando donde se colocaba a los y las lactantes desnudas (Gallardo, 1910:231; Gusinde, 1982a:351-352). También realizaban todos los adornos que utilizaban para su uso personal.

- **Producción de las condiciones de vida.** La mujer era a encargada principal de la choza y las criaturas (Gusinde, 1982a:330). En la choza el fuego era encendido y mantenido por las mujeres en el centro de la vivienda y el piso era cubierto con pieles y ramitas (Furlong, 1910:218; Gusinde, 1982a:330-331). También cuidaba las corrientes de aire colocando el gran cobertor y cortinas en la choza (Gusinde, 1982a:179,187). La tarea de cocinar era propia de las mujeres, así como la de salvaguardar la carne y otros alimentos de posibles animales. A la vez, era la encargada de buscar agua dulce.

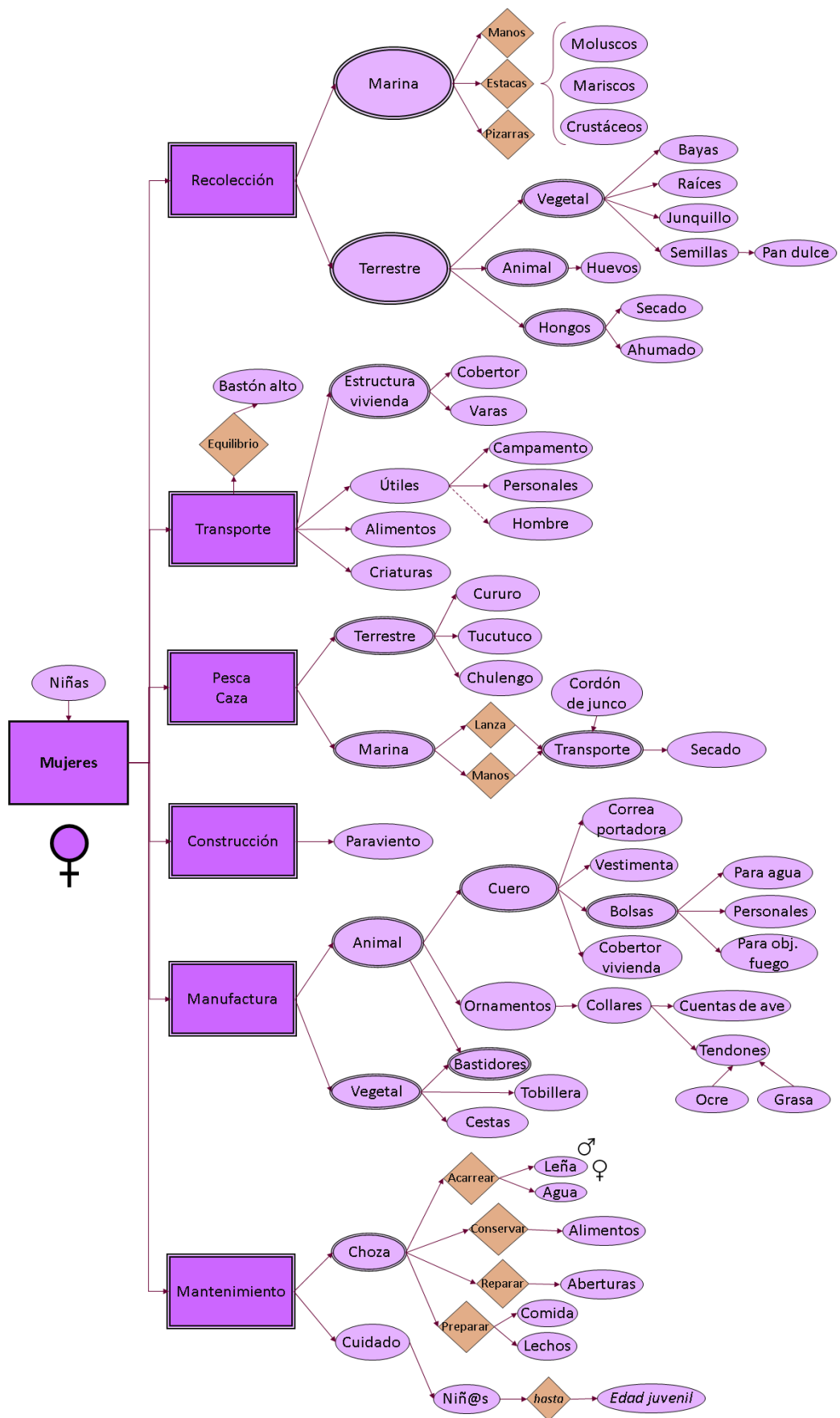


Fig. 73 Diagrama de las actividades desarrolladas por las mujeres selk'nam.



Fig. 74 Grupo selk'nam desplazándose en las cercanías de Río Grande. Se puede ver los hombres cargando con el arco, mientras que las mujeres cargan con las criaturas y los demás implementos. Charles Furlong, 1908 (Alvarado et. al. 2013).

- **Caza.** Los hombres eran los encargados de cazar y hacerse los utensilios para tal encomienda.

Al llegar al campamento, si no habían conseguido ninguna presa por el camino, los hombres salían de caza en grupos de tres a ocho con los arcos y el carcaj con flechas (Gusinde, 1982a:178, 252). El disparo con arco, esencial para la caza, era enseñado por los hombres a los niños desde muy jóvenes. La caza significaba la primera fuente de alimento, materiales para la vivienda y la vestimenta. De las presas se aprovechaban todas las partes (Chapman, 1993:43). Después de cazar, el animal era destripado en el mismo lugar. Al llegar a la choza, lo desollaba y daba la piel a la mujer para que la curtiera (Gusinde, 1982a:193-194).

La presa de mayor importancia era el guanaco, aunque en la zona septentrional el cururo era también una pieza relevante cazada con las manos o garrote (ibíd: 250, 258-259).

Las aves se capturaban agarrándolas con las manos y mordiéndoles el cuello, mediante diversos tipos de trampas y en capturas nocturnas con antorchas y garrotes (ayudados por las mujeres) (ibíd: 265). Capturaban preferiblemente cormoranes, avutardas y pingüinos, y en menor medida patos, ostreros (*Haematopus ater*), avutardas, flamencos, cachañas (*Microsittace ferrugineus*), bandurrias (*Theristicus melanopis*), las

únicas que evitaban eran las rapaces. Se menciona que, en casos de acumulaciones de aves en la orilla de estanques o lagos, como sucedía con las avutardas, se utilizaba el lazo para aves. Este consistía en un cordón fuerte de tendones trenzados de 25 a 45 m de largo con lazos corredizos cortos de barba de ballena (Ibíd: 237).

- **Pesca.** En las lagunas y bahías del norte los grupos selk'nam practicaban la pesca con cebo mediante una vara larga y un cabo. En las desembocaduras de los ríos podían utilizar grandes redes que colocaban entre varios hombres y garrotes, aprovechaban para ello el cambio de marea (Ibíd: 235-36, 266-267). Para este propósito también construían venablos con puntas de hueso (ibíd: 226).
- **Construcción.** Los hombres compartían la tarea de construir la vivienda conoidal. Además, hacían la llamada Chozza Grande o choza de las ceremonias (Gusinde, 2008b:57-58).
- **Producción de armas y utensilios.** Los hombres eran los encargados de realizar todos los objetos de hueso y piedra (Chapman, 1993:47), además de las armas de madera. Para la manufactura del arco y accesorios necesitaban como materia prima madera de ñire (*Nothofagus antarctica*), brea, arcilla, un fuego, tendón de guanaco, plumas, vidrio o piedra. Las herramientas que utilizaban eran el raspador de madera, piedra para afilar, piedra para enderezar, pulidor de piel de zorro, cincel y cuchillo (Lothrop, 1928:77). Los astiles estaban hechos de michay o bien de Chaura, árbol conocido por el mismo nombre que la flecha *yah*. Si no tenían estas especies disponibles podían utilizar calafate o mata verde (*Chiliodrion diffusum*) que crecía en el noroeste, en pocas ocasiones utilizaban un arbusto llamado *shiterhen* (Lothrop, 1928:73). Para su elaboración recalentaban la madera en el fuego, la enderezaban con la boca y las manos. La vara recta era raspada primero con piedra arenisca (guardando el residuo silíceo), luego se alisa más finamente con piedra pómez y finalmente se abrillanta con una piel y los restos de la arenisca. Finalmente se cortaban los extremos y se procedía a adherir el emplumado con un hilo de tendón y se adecentaban las barbas de la pluma con una ramita encendida de *Chiliodrion*. Las puntas estaban confeccionadas por percusión en la primera fase de desbaste y luego mediante varillas de hueso para darles la forma deseada. Para su confección podía utilizarse pedernal, cuarzo, cuarcita, riolita, obsidiana y pizarra o esquisto (Gusinde, 1982a:216-219).

En cuanto los objetos de cuero confeccionados por los hombres debemos destacar el carcaj, hecho de dura piel de foca que conseguían mediante el intercambio (Gusinde, 1982a:221; Lothrop, 1928:78). También hacían las máscaras ceremoniales, hechas a

partir del cuero rígido de cuello de guanaco y pintadas con colores (Gusinde, 2008b:189). Finalmente, debemos destacar las hondas, hechas a partir del aprovechamiento de cuerdas de tendón de los arcos y trozos de cuero (Gusinde, 1982a:224-225).

- Los hombres también debían hacer el trabajo de la “guerra”, los guerreros más diestros gozaban de cierto prestigio. Las mujeres eran las víctimas de tales enfrentamientos y no podían empuñar las lanzas más que en contadas ocasiones, por ejemplo, cuando enviudaban (Gallardo 1910:222). Los hombres podían tener la categoría social de luchadores. Realizaban enfrentamientos para solucionar agravios y los mejores tenían fama y prestigio siendo recordados durante mucho tiempo. En las competiciones los corredores más veloces también gozaban de prestigio. (Gallardo, 1910:119,207-251; Gusinde, 1982a; Lothrop, 1928).

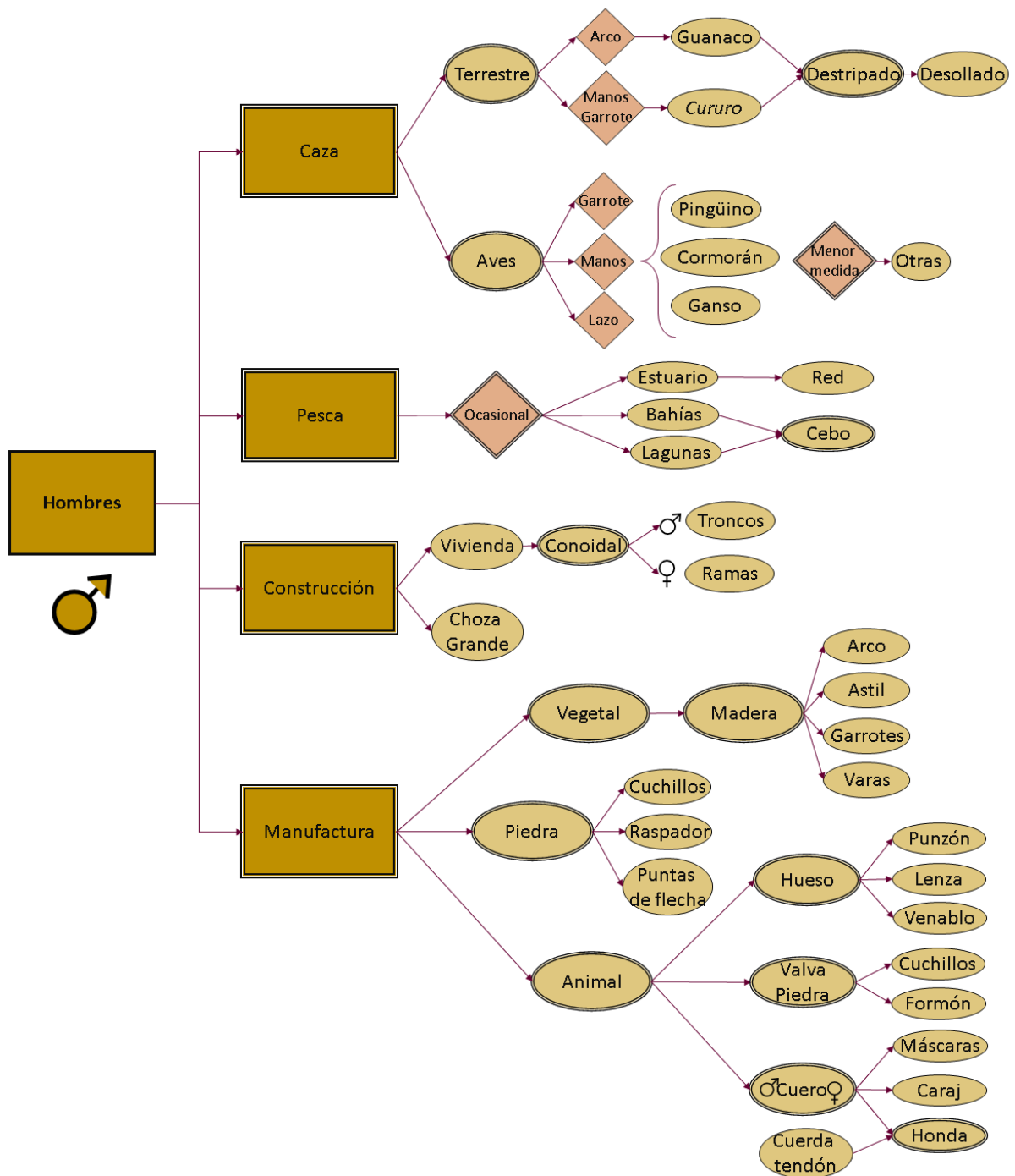


Fig. 75 Diagrama de las actividades desarrolladas por los hombres selk'nam.

Aportación de las representaciones gráficas y fotografías al análisis de las actividades

Desde la llegada de los primeros exploradores en el s. XVI que se produjeron registros cartográficos y dibujos que representaron de un modo bastante distorsionado la sociedad selk'nam (Manzi, 2009:161).

Las primeras representaciones los ilustraron como hombres y mujeres deformados, como podemos ver en la (Fig. 76). Pese a esto, los dibujos parecen representar parte de la realidad. Por ejemplo, en el dibujo realizado por Van Noort se muestra a un hombre con arco y flechas y una corona de plumas que vivía al lado del Estrecho (Fig. 76) (Noort, 1602:25). En la representación de la escaramuza entre selk'nam y navegantes en 1599 vemos como en primera línea de fuego encontramos a varios hombres con arcos y carcaj con flechas, mientras que las mujeres y criaturas se quedan en una segunda línea sin participar activamente contra los tripulantes occidentales (Fig. 68). Aunque las figuras del grabado puedan ser interpretadas



Fig. 76 Representación de un habitante «de la race d'Enoe» del Estrecho de Magallanes. Oliver du Noort 1602.

como selk'nam investigaciones recientes han puesto de relieve que la escaramuza que inspiró este grabado en realidad ocurrió en una de las islas de los Pingüinos, en Isla Marta (Estrecho de Magallanes), por lo que seguramente se trataría de violencia ejercida sobre el grupo kawésqar (Fig. 68)(Martinić, 2012:16). El mito de los gigantes pertenece a esta primera visión distorsionada que comúnmente mezclaba elementos de distintas sociedades y clichés pictóricos de la época en las representaciones. En el mapa cartográfico de Jodocus Hondius 1634 se puede observar una comparación entre el gigante de 10 pies con un gran arpón y escudo con un pequeño tripulante (Legoupil y Lira, 2017:71).

Además de las representaciones de las primeras expediciones, a partir de 1893 nos encontramos con un corpus fotográfico selk'nam. Este está formado por unas 513 imágenes tomadas hasta 1965 por un total de 24 fotógrafos. La mayoría fueron exploradores, misioneros y antropólogos. Es relevante el hecho que las primeras fotografías se hicieran durante las incursiones del

ingeniero rumano y asesino Julius Popper. Luego, encontramos el corpus de fotografías de los misioneros con autores como José María Beauvoir, Francisco Bocco de Petris y las más popularizadas pertenecientes a Alberto María De Agostini. Entre los fotógrafos científico-antropológicos nos encontramos con Carlos Gallardo, Charles Wellington Furlong, Martin Gusinde y posteriormente Alejandro Lipschutz, Marcelo Bórmida y Anne Chapman. Hay otro grupo bastante grande que realizó múltiples fotografías que poco sirven actualmente para propósitos etnográficos. Entre estas están las fotografías de estudio para confeccionar postales para los turistas que pasaban por el Estrecho en sus viajes intercontinentales y también aquellas de cuerpo entero o retratos centradas en la antropología física con un claro sesgo racial (Butto, 2016:157-160).

En el registro fotográfico aparece un leve porcentaje mayor de hombres que de mujeres. Este hecho es interpretado por algunas autoras como el reflejo de la desigualdad social entre hombres y mujeres. Debemos recordar que los hombres tendrían un mayor rango de libertad y eran los que se relacionaban con los extranjeros, fruto de esto puede ser que encontremos más representaciones suyas en las fotografías (Fiore y Varela, 2009).

La mayor parte de los sujetos aparecen de manera estática, posando, sin realizar ninguna actividad, pero también aparecen actividades como el trabajo doméstico, las ceremonias, la caza, los juegos y las reuniones (Butto, 2016:173). Entre estas representaciones encontramos los desplazamientos de campamento, donde podemos observar la clara división de las actividades en la sociedad. Mientras las mujeres cargan con el equipaje, los hombres y niños van livianos y con los instrumentos de caza (Fig. 74) (Butto, Saletta y Fiore, 2018). También podemos ver el marisqueo realizado por las mujeres (Fig. 77) o la elaboración de instrumentos en la que encontramos ambos sexos confeccionando diferentes útiles. Estas escenas se corresponden con la información escrita de las fuentes etnográficas. Encontramos una clara división en el caso de la caza, ya que ninguna mujer fue fotografiada realizando esta actividad. También vemos la separación de los sexos en lo que se refiere a las ceremonias. En las fotografías casi todo son hombres, estos eran los actores principales, mientras las mujeres quedaban relegadas a espectadoras. En ocasiones también podemos ver las mujeres realizando actividades de cuidado de los hijos y actividades propias como el tejido de junquillo para la cestería (Fig. 78). Como muy bien apuntó Gusinde, aunque las fotografías pudiesen ser “artificiales” construidas para la ocasión, las personas figurantes eran aquellas que tenían conocimiento sobre la actividad.



Fig. 78 Región de Río Grande. Conjunto de mujeres realizando actividades de cuidado y cestería. Se pueden observar múltiples bolsas igualmente cuya confección se encontraba adscrita a las mujeres. De Agostini, 1910-20 (Alvarado et al. 2013).



Fig. 77 Mujeres selk'nam marisqueando en Cabo Peñas, Charles Furlong 1908. (Alvarado et al. 2013)

Asociación mayoritaria entre artefactos y sexo	
Hombres	Armas; Arco y flechas, carcaj, hondas, (época histórica: hachas, monturas)
Mujeres	Paravientos enrollados, tiras de cuero, bolsas de cuero, cestas vegetales, bastón, utensilios de cocina (época histórica: instrumentos de hilado)

Tabla 8 División sexual de los objetos según el registro fotográfico.

En cuanto a la vestimenta ambos aparecen con capas de guanaco, aunque los hombres utilizaran una y las mujeres dos. En el caso de los ornamentos un 86% de las fotografías no muestran ningún tipo, pero cuando están presentes se observa una división interesante. Los hombres llevan más ornamentos que las mujeres, con los que casi no salen representadas. Los hombres llevarían con exclusividad, diademas triangulares, máscaras (del *Hain*) y tocados. Mientras que pintura corporal (por las ceremonias) y collares están más representados también entre los hombres. Las mujeres llevaban de forma exclusiva, aunque muy residual en las fotografías: brazaletes, tobilleras, pendientes y prendedores (Ibíd: 185-186).

Las referencias a las prácticas funerarias en las representaciones gráficas y fotografías son casi inexistentes. Disponemos de un dibujo de Gallardo (1910) donde aparece una escena en que se entierra a un fallecido/a envuelto en cueros (Fig. 79). Gusinde (1982b:534) tan solo ilustró la tonsura de duelo en su libro (Fig. 80). Por otra parte, hay una fotografía de Lothrop de un campamento selk'nam abandonado después de la muerte de un ocupante (Fig. 81) (Lothrop, 1928:97).

Prácticas funerarias según la etnografía

Hemos dividido este apartado en dos grandes etapas correspondientes a aquellos que recopilaban la información etnográfica. La primera corresponde a los exploradores y los misioneros en los que encontramos valiosos relatos combinados con múltiples apriorismos y descalificaciones hacia los selk'nam. La segunda etapa corresponde a antropólogos y antropólogas, estos realizaron una extensa recopilación de una sociedad que iba perdiendo sus costumbres, modificándolas por el estilo de vida occidental.

Primera etapa de Exploradores y misioneros

	Autor	Lugares	Cita
1875	Thomas Bridges	Ushuaia	(SAMS, 1876)
1886	Polidoro Segers	Sur Cabo Peñas	(Segers, 1891)
1895-1896	Otto Nordenskjöld		(Nordenskjöld, 1902)
1901	William Barclay		(Barclay, 1904)
1902-3?	Roberto Dabbene		(Dabbene, 1904, 1911)
1906	Eduardo A. Holmberg		(Holmberg, 1906)
1907-1908	Charles W. Furlong		(Furlong, 1910)
1910	Carlos Gallardo		(Gallardo, 1910)
1910-1911	Antonio Cojazzi		(Cojazzi, 1914)
1826-1910	Lucas Bridges		(Bridges, 1952)
1892-1915	José María Beauvoir	Najmishk	(Beauvoir, 1915)

Tabla 9 Principales exploradores y misioneros que estudiaron la sociedad selk'nam

Esta primera etapa de registro de las prácticas funerarias se encontraba estrechamente relacionada con la curiosidad. Este interés venía dado por el hecho de haber encontrado unas sociedades que, aunque con objetivos teóricos opuestos, fueron descritas como las más primitivas. El otro motivo de su registro era que los esqueletos, y más concretamente los cráneos, eran necesarios para realizar los estudios raciales. Nos encontramos distintas descripciones etnográficas que nos indican el afán recolector de cráneos para llevarlos a Europa y realizar estudios cronométricos. Unas motivaciones que muchas veces iban acompañadas por asesinatos con tal de extraerlos de la gente indígena (Garson, 1886:153; Martinić, 1989a; Rojas, 2000:74-75). Prieto y Cárdenas señalan que las colecciones etnográficas de Fuego-Patagonia fueron creadas con amplios recursos dedicados a la obertura de tumbas. Esto se ve claramente en las colecciones recopiladas por Hyades y Gusinde (Prieto y Cárdenas, 2002). De manera general podemos apuntar que las referencias que se hacían a las prácticas funerarias eran puntuales y complementarias a otras descripciones del orden social y religioso.

Al contrario que en otros casos, como el kawésqar y el yámana, en que desde las primeras expediciones podemos encontrar relatos sobre la gestión de la muerte, en el caso de la sociedad selk'nam debemos esperar hasta la llegada de los misioneros para que haya testimonios de estos sucesos por parte de los occidentales. Un contacto, que al producirse, cambió drásticamente las prácticas tradicionales en un lapso muy corto de tiempo. En unos cincuenta años la población se vio reducida y las prácticas funerarias pasaron, en gran parte, a la tradición cristiana (Beauvoir, 1915).

La primera de las menciones que se hace sobre el duelo es una cita pasajera en el diario del misionero Thomas Bridges (Tabla 9). Era el año 1875 y este se encontraba en Ushuaia. Escribió brevemente que las costumbres selk'nam eran parecidas a las de sus vecinos yámana y que en señal de duelo se hacían una tonsura (SAMS, 1876:60).

Tendremos que esperar hasta la publicación del cirujano belga Polidoro Segers en 1891 para encontrar un relato más extenso de las prácticas funerarias selk'nam (Segers, 1891). En su expedición con José Fagnano y Ramón Lista pudo ver en primera persona varias cacerías de "indios" (Lista, 1887). Entre estas presencié uno de los peores episodios de asesinato en la gran masacre de San Sebastián. Unos meses después del funesto encuentro encontramos otra referencia a asesinatos en la que Segers registraría parte de las prácticas funerarias. En este relato recopiló información del grupo selk'nam mientras se producía el asesinato de los nativos «perseguidos como fieras por los que representaban la civilización» (Segers, 1891:73). Segers cuenta que los soldados lograron abatir a un joven cazador de dieciocho años que se había defendido con bravura de los múltiples disparos. Segers analizó el cuerpo y cortó las partes callosas del tórax, muslo y codos, según el autor, fruto de arrastrarse para cazar. También le cortó la cabellera que junto a las otras partes disecó y llevó al museo de Buenos Aires. Después del asesinato del joven cazador ataron las mujeres y niños por los pies toda la noche para que no pudieran escapar. Fue en estos momentos de desesperación de las indígenas que el cirujano registró el duelo de las mujeres apresadas en primera persona. Fruto del dolor por la pérdida del joven cazador se hicieron cortes con una piedra afilada de donde salió sangre en abundancia. Segers señala que cada corte era rellenado con polvo de carbón, este procedimiento les dejaba cicatrices con rayas negras como unos tatuajes. Por otra parte, apunta que cada marca simbolizaba la muerte de un pariente del que no se volvía a hablar. El hecho de que cada marca estaba hecha a raíz de un fallecimiento fue seguramente resultado de su imaginación, ya que autores y autoras posteriores no hacen mención a esta característica concreta (Segers, 1891:66, 75). Como consecuencia de sus expediciones Segers recopiló que una vez el selk'nam había muerto los demás hacían una fosa con una escápula de guanaco. El cuerpo era amortajado con

cueros de guanaco y luego se disponían diversas varillas de madera en forma de techo. Finalmente, se cubría todo con hojas secas, tierra y piedras grandes para evitar que los perros sacasen los cadáveres. Los objetos del o la difunta eran colocados en un pequeño montón y eran quemados (Segers, 1891:65-66). Ramón Lista que también formaba parte de la misma expedición apuntó que la población selk'nam no enterraban los cadáveres, sino que los quemaban, como mínimo los del norte (Lista, 1887:55). Pese a esta afirmación, debemos poner en duda esta declaración a causa de la contradicción con los demás autores y la tajante negativa de Gusinde (Gusinde, 2008a:129).

Pocos años después el geólogo, geógrafo y explorador sueco Nils Otto Gustaf Nordenskjöld visitó Tierra del Fuego entre 1895 y 1896 dejando algunas anotaciones sobre las prácticas funerarias. Documentó que la gente Selk'nam tenían ritos funerarios, a su parecer, muy simples. En el momento de la muerte envolvían el cuerpo con una manta de cuero y lo enterraban, luego movían el campamento inmediatamente. Se reafirma en el hecho que las mujeres se hacían tatuajes en las piernas con piedras puntiagudas, por lo que salía mucha sangre (Nordenskjöld, 1902:38).

El explorador y periodista británico William Singer Barclay visitó Tierra del Fuego en 1901 publicando un recopilatorio importante de las costumbres selk'nam en 1904. Barclay documentó que el amortajamiento se realizaba mediante ramas o árboles jóvenes y correas de cuero crudo. El cuerpo era colocado en la fosa en decúbito supino, luego, la tierra y vegetación extraída previamente era usada para cubrir el cuerpo. A continuación, se realizaba una hoguera encima para borrar el entierro. Los objetos personales del difunto más importantes como el arco, las flechas y los ropajes de pieles eran repartidos entre los parientes. Otros objetos de menor importancia como el pedernal, raspadores de piedra o los pigmentos eran enterrados con el difunto. Apuntó que el duelo duraba de uno a tres años, tiempo durante el cual llevaban la tonsura en la cabeza, corte que realizaban con un peine de hueso y el uso de brasas. Después del entierro no se pronunciaba el nombre nunca más (Barclay, 1904:76-77).

Hace falta remarcar los escritos del ornitólogo Roberto Dabbene que realizó viajes exploratorios en Tierra del Fuego. Autores como Martín Gusinde u Orquera y Piana desacreditan sus escritos, ya que recorrió la región, pero no narró experiencias personales, sino de fuentes secundarias que lo indujeron a errores y exageraciones (Gusinde, 2008a; Orquera y Piana, 1999b). Dabbene describió que después de la muerte empezaban las muestras de dolor. El cuerpo era envuelto con un quillango (cobertor de pieles de guanaco) y varas de madera, todo atado con correas de cuero. En el mismo lugar cavaban la fosa con la ayuda de una escápula de guanaco, en la base colocaban el cuerpo y luego ponían múltiples ramilletes en forma de techo. Luego se ponían

hojas, tierra y finalmente piedras. Apunta que después hacían un fuego sobre la sepultura, tal como apunaba Barclay, hecho que Gusinde niega rotundamente que se hiciese, ya que lo que querían era ocultar el lugar. Tanto las anotaciones de Barclay como las de Dabbene son muy similares, casi calcadas, lo que denota un origen común o ser fruto de la copia de Barclay. La mayoría de los objetos eran repartidos entre los parientes y unos pocos depositados con el cuerpo, luego el lugar era abandonado. El duelo incluía la tonsura y la automutilación mediante cortes que se hacían las mujeres (Dabbene, 1911:80).

Eduardo Alejandro Holmberg, naturalista y viajero del ministerio de Agricultura, visitó el interior de Tierra del Fuego en 1906 (Holmberg, 1906). Este autor relató que al morir los cuerpos eran envueltos en su quillango, se realizaba una fosa de uno a dos metros de profundidad en un lugar con el terreno duro, apreciación muy discutida a causa de la precariedad de las herramientas con las que emprender tal objetivo (Gusinde, 2008a:131). Holmberg apunta que preferían un lugar de cierta altura, a veces en el interior del bosque. En la base colocaban una capa de pasto y luego se disponía el cuerpo en decúbito supino. Encima de este se situaba el arco y las flechas y después otra capa de pasto y retoños, finalmente era cubierto con tierra. En este relato se apunta por primera vez que en la sociedad selk'nam existía un tratamiento diferencial según el estatus del enterrado, si se trataba de un "Cacique", que podemos interpretar como un hombre de cierta importancia, todos sus objetos eran colocados junto a él. Además, otros cazadores del grupo hacían una colecta de flechas para colocarlas en la sepultura. Se resalta que a los grupos selk'nam no les interesaba que el lugar fuera visible, por lo que no lo indicaban de ninguna manera, quizás este procedimiento es a causa de los expolios realizados por los occidentales a lo largo de la Isla (Ibíd: 59).



Fig. 79 Amortajamiento del cuerpo mediante un cuero y correas. (Gallardo, 1910).

El explorador y escritor Charles Wellington Furlong estuvo de expedición entre 1907-1908 en Tierra del Fuego. Fue en esa ocasión que presencié en primera persona la agonía y muerte de una pequeña niña selk'nam cerca de *Najmish*. El hechicero o doctor *j'ho'on* (*xon* según Gusinde) trató de salvarla durante varias horas sacudiéndola, realizando movimientos y palabras que Furlong no comprendía. Finalmente murió y los parientes se llevaron el cuerpo al bosque, en el campamento empezaron a entonar la canción de duelo "*mournful death-song*" (Furlong, 1910:225-226).

Uno de los exploradores más completos lo encontramos en el ingeniero Carlos R. Gallardo. Este participó en una expedición subvencionada por el Gobierno Argentino donde documentó ampliamente las costumbres de "Los onas". En cuanto morían se procedía al rápido amortajamiento con su propia capa colocando el cuerpo derecho con palos y atándolo con correas de guanaco o lobo marino (Fig. 79). Si moría de noche se enterraba a la mañana y si ocurría durante el día se hacía poco tiempo después. La forma más común era el entierro, pero Gallardo documenta ocasiones en que el cuerpo era amortajado y colocado en el interior de un árbol ahuecado o bien en una cueva. Estas dos últimas prácticas deben ponerse en duda, ya que fueron documentadas en la Isla Dawson donde también se encontraban yámanas y kawésqar que si realizaban habitualmente tales procedimientos (Gallardo, 1910:320-321).

Gallardo anotó que la fosa era cavada con palos y piedras afiladas, no muy profunda, a veces era utilizada una hendidura del mismo terreno. Después de depositar el cuerpo la fosa era cubierta con ramaje, piedras y algo de tierra. El autor remarcó que lo más importante era que el entierro quedara escondido. Pese a esto, los zorros a veces llegaban a comerse el cadáver por lo que ni hombres ni mujeres comían este animal. Los objetos personales eran destruidos mediante su quema (ibíd: 321). Tras el entierro el lugar era abandonado para no volver, aunque si tiempo después se acampaba cerca del lugar se entonaban cantos fúnebres de melodías monótonas (ibíd: 296).

En el duelo si el fallecido era un hombre, y más si era apreciado, los gritos y dolor eran exteriorizados por todo el grupo de forma mucho más efusiva que si era cualquier mujer o niña. En el caso de las criaturas los padres eran los que mostraban más el duelo. Si el fallecido era la pareja de alguna mujer, la viuda mostraba un duelo muy exteriorizado. Se hacían cortes en los brazos y senos con trozos de vidrio o hueso por la muerte del hombre e incluso por la de algún amigo (ibíd: 318-319). A las viudas se les suministraba carne hasta que eran tomadas por otro hombre, a veces el asesino de su esposo (ibíd: 323). Todos los hombres, mujeres y criaturas se realizaban la tonsura en la cabeza y se pintaban la cara y el cuello con pigmentos rojos durante

medio año habitualmente, pero pudiendo llegar hasta los dos. En el caso de los grupos selk'nam del norte podían utilizar pintura negra con rayas y puntos en la cara (ibíd: 319).

Lucas Bridges, hijo del misionero anglicano Thomas Bridges, también dejó información relevante recopilada en su libro *El último confín de la Tierra*. Publicado en inglés por primera vez en 1948 juntó la información de su familia y sus propias vivencias en múltiples relatos. Gran parte de la información provenía de informantes y conocidos. En los primeros relatos L. Bridges narra que su padre se percató de que los hombres selk'nam, altos y fuertes, tenían las piernas cubiertas de profundos rasguños que se hacían en señal de duelo (Bridges, 1952:101). Estos cortes podían llegar hasta los 30 cm y se podían realizar también en el pecho, por ejemplo, por la muerte de un hermano durante una lucha (ibíd: 373). Cuando el pariente entraba en la agonía final las pertenencias tales como el arco y las flechas eran destruidas en el fuego y empezaba el duelo que incluía las automutilaciones. En una ocasión L. Bridges explica una extraña recuperación súbita del supuesto fallecido que dejó en una incómoda situación a los parientes (ibíd: 374). Una vez muerto, el cadáver era envuelto en pieles de guanaco raspadas, cosidas y unidas a unas cuantas varas livianas de madera que le daban un aspecto de camilla. Unos seis o siete hombres acompañaban el féretro mientras que las mujeres permanecían en duelo en el campamento. En una de las ocasiones que L. Bridges presenció la ceremonia en primera persona anduvieron unos 500 m, ya disponían de palas y azadas, pero aún y así les costó mucho cavar la fosa que solo llegó a un metro. El autor apuntó que si el suelo estaba demasiado helado quemaban el cadáver, pudiendo ser esta una fusión con los ritos yámanas en etapas tardías.

Otro de los episodios relevantes que L. Bridges pudo recopilar, y que nos muestra que el duelo de las mujeres no siempre era dilatado en el tiempo, fue el asesinato de tres indígenas conocidos por la misión a manos de otro grupo para conseguir sus mujeres. Este funesto episodio causó malestar en la población y los Bridges tardaron años en conocer toda la historia. Las esposas de los fallecidos se cortaron en cabello en señal de duelo y se juntaron rápidamente con los nuevos hombres los cuales tenían ya otras mujeres (ibíd: 226). L. Bridges también narró otras situaciones similares de asesinatos y emparejamiento de las mujeres con los asesinos (ibíd: 300-301, 369, 411).

Como podemos ver las prácticas de duelo recopiladas por L. Bridges incluían la tonsura que realizaban con un pedernal. Apunta que se podía deducir el momento de la muerte por el crecimiento del pelo lo que se contrapone a los relatos de otros autores que hablan de renovación de la tonsura. Para el duelo la gente selk'nam utilizaban pintura roja muy oscura formada por grasa y arcilla que quemaban y transformaban en una bolita seca fácilmente transportable (ibíd: 375, 411). L. Bridges menciona los tatuajes, pero no los adscribe al duelo

como autores anteriores como Segers o Nordenskjöld, estos estaban creados a partir de distintas composiciones formadas por puntos (ibíd: 376).

El reverendo y doctor de la misión salesiana Antonio Cojazzi menciona que se hacían autolesiones en las piernas por la muerte de un perro igual que como se hacía para los humanos (Cojazzi, 1914:340), lo que muestra el aprecio que tenían hacia las mascotas la gente selk'nam. El padre José María Beauvoir de la orden de la misión salesiana de Don Bosco publicó un recopilatorio de sus experiencias entre 1892 y 1915. Todo el relato está impregnado de una voluntad cristianizadora y así lo muestran las palabras y los hechos de los misioneros. El episodio que describe nos muestra la irrupción de los procedimientos cristianos en el seno de la tradición funeraria selk'nam. Los misioneros decidieron que una vez fallecido debían quedarse toda la noche con el muerto para que los nativos no lo amortajaran con las capas, lo ataran y lo enterrasen en decúbito prono como solían hacer. Apuntan que lo habitual era realizar las sepulturas de 1 m de profundidad en los valles o debajo de la ladera de un monte, cavadas donde quedasen ocultas. Después de pasar la noche con el féretro los misioneros decidieron ponerlo en un ataúd y enterrarlo mediante el rito cristiano. Por esta razón afirman que esta fue la primera sepultura cristiana de un nativo selk'nam. Señalan que era costumbre que una vez muerto se quemase la casa y todas sus pertenencias. Los misioneros, sabiendo este procedimiento quisieron impedirles tales acciones, consiguiendo tan solo que no quemasen la choza.

Beauvoir hizo una distinción basada en el estatus, ya que en el caso de los "capitanes", los hombres con más autoridad, se usaba su capa para amortajarlo que por lo general era de zorro mientras que en los otros casos era de guanaco. Gusinde niega tal apreciación porque los grupos selk'nam no tenían ningún cargo o sistema con personas de tal autoridad. Gusinde también negó el relato de Beauvoir donde afirma que los cuerpos eran enterrados en decúbito prono, ya que de esta forma el muerto podría quedar intranquilo (Gusinde, 2008a:129).

Otro episodio que Beauvoir relató hace referencia a la muerte de un niño. Al producirse una enfermedad que su padre selk'nam creía incurable, estranguló a su hijo para librarle del sufrimiento. Antes de que pudiesen llegar los misioneros él mismo había ido a enterrar el cuerpo (Beauvoir, 1915:209-210). Este autor relata por primera vez que aquellas personas a quienes tenían un gran desprecio eran privados de la sepultura. Expone el caso de una mujer que había sido considerada "*bruja*" (idem). Cabe apuntar que en este caso los misioneros también decidieron sepultarla en contra de la voluntad de la comunidad.

Unas Preguntas

¿Adónde va uno cuando muere? Preguntamos yo y el Hno. Ferrando al Indio Matías (**Checher**) luego a Tobías (**Turun-kante**) y a otros separadamente y más tardes juntos. R. No se nada (Yataixon.) – Entonces, añadimos, porque cuando morir uno, llorar mucho? **Koneswa?** **Oljenkar?** R. **Wirikaken** = querer muchos. Preguntados varias veces separada y juntamente varios individuos si tenían alguna idea del Ser Supremo, de Dios? R. **Risowen** = Nada. El muerto adónde va? R. Tierra no más. **Wiwaken**, Sepultar. [sic] (Beauvoir, 1915:210)

Estas preguntas sobre temas como la religión y la muerte muestran que a finales del s. XIX la sociedad selk'nam aún conservaban en gran medida sus tradiciones ancestrales pero que sus costumbres cambiaban a causa de la intromisión de los misioneros.

Segunda etapa, antropólogos y antropólogas

Año	Autor	Oficio	Lugares	Cita
1919-24	Martin Gusinde	antropólogo	Estación P. Zenone, Lago Fagnano, Estancia Viamonte	(Gusinde, 1982b, 2008b, 2008a)
1924-25	Samuel K. Lothrop	antropólogo		(Lothrop, 1928)
1964-74	Anne Chapman	antropóloga	Lago Fagnano	(Chapman, 1990)

Tabla 10 Principales antropólogos y antropólogas que trabajaron con la sociedad selk'nam.

En primer lugar, como en las recopilaciones etnográficas de las otras sociedades ya tratadas, debemos destacar la figura de Martin Gusinde. Este etnógrafo visitó y convivió con grupos selk'nam en múltiples ocasiones entre los años 1919 y 1924 (Gusinde, 1982a:XIV-XVI)(Tabla 10). Su publicación más notable es su obra sobre *Los Indios de Tierra del Fuego* de los que dedicó sus primeros tres volúmenes a *Los selk'nam* (originalmente publicados en alemán en 1931). Gusinde criticó que ninguno de los autores anteriores había presenciado en primera persona las prácticas funerarias, aunque debemos poner en serias dudas esta afirmación.

De las primeras cosas que resaltó Gusinde al presenciar las prácticas funerarias fue la aceptación que la gente selk'nam tenían de la muerte, ya que la esperaban de una manera estoica y sin pesar. Los parientes más cercanos dejaban en paz al moribundo y solo satisfacían sus necesidades más básicas (Gusinde, 2008a:120-121). Cuando se encontraba cercano a la muerte empezaban las muestras de dolor en forma de llantos, sollozos y gritos de las mujeres hacia el exterior de la choza. Conforme pasaban las horas se iba acumulando más gente y las muestras de dolor aumentaban. Sabiendo que moriría no llamaban al hechicero *xon* para que intentara sanarlo (ibíd: 122). La muerte de forma natural era la más habitual, pero también se daban

accidentes como el ahogamiento en el mar, los pantanos y los despeñamientos por los acantilados, en estos casos, si el cuerpo era recuperado era enterrado en el mismo lugar. En menor medida también morían por los asesinatos o luchas, en estos casos a los pocos días los vencidos iban al lugar para enterrar a los caídos, mientras que los vencedores ya lo habían hecho anteriormente con los propios (ibíd: 123, 125). Si se trataba de una muerte prematura podían culpar tanto a un *xon* como al mismo espíritu *Temáukek* (representaba el orden moral y el castigo) como sus causantes (ibíd: 86, 110). Gusinde insistió en el hecho de que si se trataba de un hechicero importante o un anciano influyente la reunión de personas era mayor (ibíd: 126). El trabajo relacionado con el tratamiento, transporte y entierro del cuerpo principalmente recaía sobre los hombres. Pese a esto el mismo Gusinde apuntó que en ocasiones, en las unidades familiares aisladas, se compartían tales tareas al no disponer de más ayuda de familiares o vecinos (ibíd: 137). En el caso de que fuera una criatura también podía ayudar la mujer, pudiendo ser solamente la madre la encargada en algunas ocasiones. Si la muerte ocurría de noche las personas aparecían alrededor de la cabaña en duelo al siguiente día. Las prácticas nunca incluían un tratamiento especial que incluyese pinturas a los o las fallecidas (ibíd: 128).

Pocas horas después de la muerte empezaba el tratamiento y entierro del cuerpo (ibíd: 127-128). Lo común era posicionar el cuerpo en decúbito supino en el interior de la choza. El cuerpo era colocado encima de dos abrigos de pieles con la lana hacía arriba. Los hombres iban a buscar de cuatro a seis varas de dos dedos de grosor y el alto de un hombre. Estas eran colocadas alrededor del cadáver, luego eran atadas con cueros para conservar la forma. Finalmente, la estructura era envuelta y atada con correas.

El cadáver era transportado y sepultado por unos seis hombres cerca del lugar de la muerte, mientras el resto permanecía en el campamento (ibíd: 130). Siempre preferían un lugar que pudiese ser ocultado fácilmente. En el sur utilizaban el interior del bosque y en el norte, arbustos o al pie de alguna colina. Según Gusinde nunca se utilizaba la choza del fallecido y la sepultura era siempre realizada a distancia del campamento. Mediante palos puntiagudos (cavadores) se retiraba la capa superficial de hojas y hierba, luego se empezaba la fosa. Para tal cometido podían utilizarse lajas filosas, escápulas de guanaco o lobo, o simplemente las manos (ibíd: 131). Si la sepultura era practicada en el bosque, a causa de la dureza del terreno, solo se bajaba unos pocos centímetros, luego se utilizaba más cantidad de ramaje, hojas, troncos y piedras para cubrirlo con lo que podía quedar con una forma de pequeño montículo. De forma general el cuerpo era cubierto con “tronquillos” y ramas, luego piedras pesadas y abundante follaje. En los alrededores se esparcían ramas para ocultar el lugar. En la pampa, con un suelo más blando, las fosas eran más profundas y la cobertura era de tierra y finalmente piedras y casquijo (grava),

todo debía quedar acorde que el nivel del suelo circundante (ibíd: 132). Si estaban cerca de una ladera, no realizaban la fosa y utilizaban la tierra y piedras para cubrirlo directamente. Tiempo después el lugar podía ser revisitado por los sepultureros, los que acondicionaban la sepultura (ocultaban el cuerpo) si había desperfectos (ibíd: 134).

En el caso de los hechiceros existían algunas diferencias en el procedimiento lo que podría ser entendido como una diferencia en el estatus. Estas distinciones venían motivadas por el temor que les tenía la gente. Existía la creencia de que su *Kespi* (el espíritu del *xon*) pudiese quedar vagando y atormentando los vivos. Aunque todo el vecindario participaba en el duelo otros *xon* eran los encargados de las prácticas funerarias que incluyan el tratamiento, transporte y entierro del o la difunta. La principal diferencia era que todo el mundo participaba llevando las mejores pieles para el *xon*. Una vez envuelto como el resto de las personas le ponían hasta tres capas de pieles más, así como múltiples correas de cuero para cubrir el cadáver. Al llegar al lugar elegido se cavaba una fosa unos 15 cm más profunda y derribaban troncos del grosor de un brazo de los alrededores. El cuerpo era colocado en decúbito supino y sobre el mismo se colocaban unos doce troncos a modo de vallado. Finalmente, la fosa era rellenada con tierra y ocultada. Una vez terminado el procedimiento abandonaban el lugar para no volver nunca más. En el caso de los *xon* sí que se recordaba su nombre y sus hazañas tiempo después (Gusinde, 1982b:781-784). Gusinde apunta que no era habitual poner ningún objeto asociado a la tumba (Gusinde, 2008a:133). Señala que las descripciones de Barclay y Dabbene fueron opiniones no fundamentadas. Gusinde solo contempló que los objetos eran quemados al salir el féretro de la choza. El habitáculo también era quemado en este momento (ibíd: 135). Durante la quema las personas rodeaban el fuego llorando y gimiendo. Los perros como parte de la propiedad eran adoptados por otro pariente.

En el caso de la muerte de una criatura se quemaban todos sus objetos en la hoguera, además, también se quemaban los de los padres. Estos incluían el arco y flechas del hombre o los útiles de las mujeres que habían estado en contacto con la criatura (quizás por razones sanitarias). Si había parientes cerca asistían en las tareas de quema y ambos eran provisionados unos días por sus relativos u otra familia (ibíd: 136).

No existía una ceremonia normativizada como en el caso de la *Yamalašemōjina* de los grupos yámana, aunque sí que había ciertas recurrencias en la reunión de personas llamada *wiwaiyen* (ibíd: 150). Estas reuniones incluían fórmulas de queja a *Temáukel*, los cantos o lamentos fúnebres, el uso de pinturas y las automutilaciones. Las fórmulas orales parece que estaban adaptadas al momento histórico que vivía la sociedad selk'nam. En las oraciones eran recurrentes los lamentos por el hecho de que quedaban pocos selk'nam y se había producido la irrupción de la

gente blanca. Aparte, también se recordaban las virtudes del fallecido. Unas composiciones muy similares a las de la sociedad yámana (ibíd: 153-154). Las reuniones de duelo podían producirse al anochecer, de forma conjunta durante las primeras semanas después del fallecimiento, aunque en estas los parientes y familiares no se hacían automutilaciones, reservadas solo a los primeros episodios de dolor (ibíd: 152).

El duelo incluía el uso de pinturas negra y roja. Cuando alguien se estaba muriendo los parientes más cercanos empezaban a frotarse polvo de carbón en la cara, brazos y torso, los demás utilizaban la roja de forma uniforme. Al parecer no existía, o no se registró por parte de los etnógrafos, una gran normatividad en las composiciones. Tanto la pintura negra como la roja se combinaban de distinta forma y todo el mundo participaba del algún modo con las pinturas (ibíd: 148). Solo autores como Gallardo y Borgatello hacen referencia a patrones específicos similares a los de la sociedad yámana (Borgatello, 1921; Gallardo, 1910:320). La pintura roja podía ser utilizada en la cara hasta seis meses (Gusinde, 2008b:149).

Cuando el cuerpo era sacado de la choza empezaban las muestras más agudas de dolor que podían extenderse unas horas. Era en esta ocasión que se producían los cortes y grandes aullidos (ibíd: 130). Las mujeres que habían perdido una criatura y los y las jóvenes (no menores de 12 años) que habían perdido uno de los padres se producían automutilaciones con piedritas filosas, vidrios o esquirlas de valva en brazos, piernas o pecho. Pese a esta atribución a las mujeres, el mismo Gusinde también apunta que tanto hombres como mujeres se hacían estas mutilaciones. Estas acciones parecieran ser más efusivas entre las integrantes de mayor edad, y se extendían en el tiempo combinadas con los llantos fúnebres (ibíd: 139, 142, 145). Los hombres podían hacerse otro tipo de automutilación reservada específicamente para su sexo. En este caso se hacían cortes en las piernas formados por siete rayas simétricas de unos veinte mm de largo y cinco de profundidad por debajo de la rótula, situación que Gusinde presencié en primera persona (ibíd: 143-144). Después del entierro no se pronunciaba más el nombre y se abandonaba el campamento.

Algunas mujeres se quedaban con la viuda hasta tres días después del suceso (ibíd: 139). Otra forma de duelo que se realizaban después del entierro era la tonsura. Esta era compartida por todos los hombres y mujeres incluidas las criaturas. El cabello se cortaba con cuchillos de valva y se dejaba uniforme con un peine de barba de ballena y brasas de una ramita de *Chiliotrichum diffusum*, algunos incluso se arreglaban el corte con brasas y sin el peine de seguridad. Se supone que mantenían la tonsura durante al menos un año (Fig. 80)(Gusinde, 2008b:147).

El duelo de la mujer era el más prolongado en el tiempo y podía ir acompañado de una hija o una parienta. Este se producía hasta cinco veces durante las primeras semanas, pasado un

tiempo lo realizaba una vez cada día a tempranas horas de la mañana pudiéndose extender hasta los dos años ocasionalmente (ibíd: 140). Su duelo estaba compuesto con una cierta normatividad e incluía una especie de canto fúnebre (Gusinde lo apunta como Gritos Fúnebres). El grito recurrente incluía las vocales *u*, *o* y *a* en quejidos que se iban repitiendo sucesivamente durante aproximadamente una hora (ibíd: 141). Los hombres, al contrario que las mujeres solo lloraban en duelo a sus criaturas durante las primeras semanas.



Fig. 80 Selk'nam con la tonsura de duelo (Gusinde, 1982b:534).

Samuel K. Lothrop realizó una visita de tres meses en la Isla de Tierra del Fuego durante el verano del 1924-1925. Estudió a grupos selk'nam en tres asentamientos situados al sudeste del Lago Fagnano, en el noreste del mismo lago y el tercero al este de la Laguna de Pescados (Lothrop, 1928:11)

El antropólogo anotó que como regla general el cuerpo era envuelto en pieles y atado entre ramas jóvenes, luego transportado y enterrado en una fosa rellena con tierra, el césped de la capa superior era restituido para su ocultación. Finalmente, se realizaba un fuego sobre el mismo lugar, costumbre negada por Gusinde. Lothrop apuntó que todas las pertenencias eran quemadas en el fuego de su propia choza y que esta también era quemada y los perros dados a parientes lejanos (ibíd: 63). En una de sus fotografías se puede observar un campamento

abandonado en la que se muestra la destrucción de las chozas a causa de la muerte de un ocupante menos una que se mantiene en pie (Fig. 81).

Por otra parte, y haciendo referencia a la norma de no visitar ni perturbar el lugar, cabe señalar que en una ocasión un indígena selk'nam llamado *Halimink* recordó y desenterró una vieja pulidora de astiles de flecha para su propio uso. *Halimink* se retractó de haber quemado los objetos, pues los podía haber vendido a gente como Lothrop, oponiéndose a la creencia de que los cuerpos muertos no debían ser manipulados. Lothrop apuntó que nunca se mencionaban los nombres y el duelo consistía en un “ulular” formalizado. Según él, parte del duelo de las mujeres incluía automutilaciones en el pecho y los brazos, pero no el de los hombres (ibíd: 97-98).

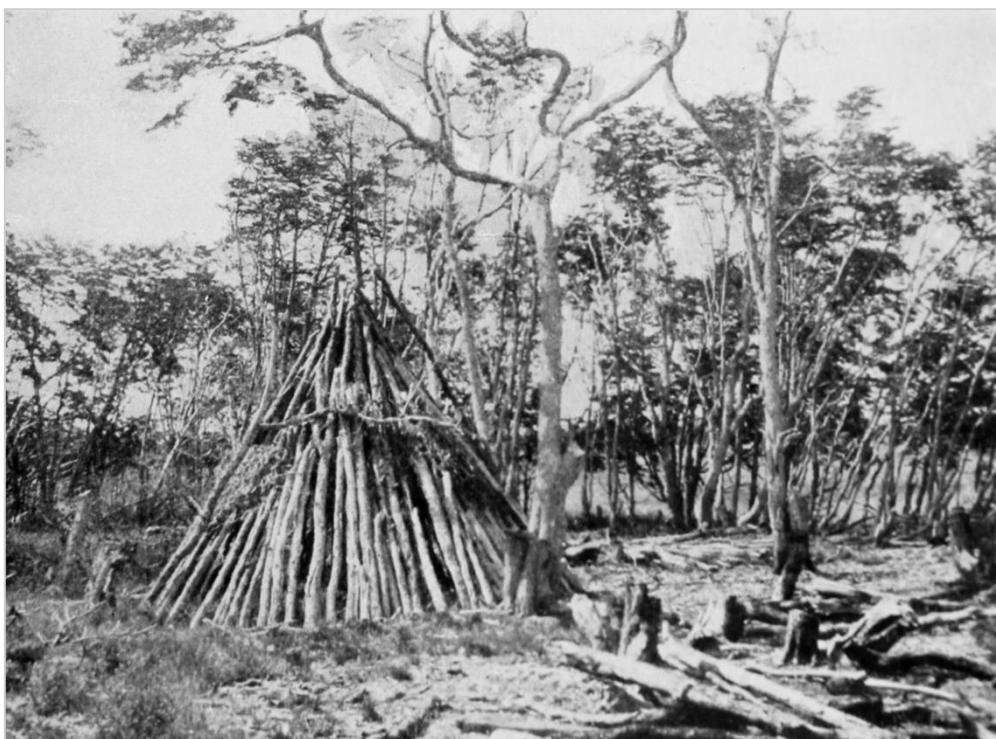


Fig. 81 Fotografía realizada por Lothrop de un campamento ona abandonado después de la muerte de un ocupante (Lothrop, 1928:97).

Los textos de la antropóloga Anne Chapman contienen los relatos de los últimos descendientes selk'nam que habían vivido en el modo de vida cazador-recolector y fueron recopilados entre 1964 y 1974. La autora no ofrece muchos detalles nuevos sobre el tema de la gestión de la muerte, haciendo solo referencia a las palabras de Lola Kiepja. Esta afirmó que nunca debía pronunciarse el nombre de un o una fallecida, ella utilizaba fórmulas como, “aquellos que se fueron”; para referirse a sus dos tíos maternos y a un hijo, o la palabra *ain* (padre) (Chapman, 1993:167).

A grandes rasgos, escribió que el cuerpo era envuelto en una capa de guanaco y luego enterrado en una fosa en el mismo lugar donde había muerto y sin ningún objeto, ya que estos eran quemados. El lugar no debía volver a visitarse nuevamente (Chapman, 1977:144). Por otra parte, en sus entrevistas con Lola Kiepja, Anne Chapman relacionó el mito del *Hain* y su episodio de muerte simbolizada de los adolescentes (que se transformaran en hombres) con la muerte biológica real y el duelo. En este caso señala que las líneas de los “muertos” simbólicos eran similares a las siete cicatrices hechas por los hombres en sus piernas (Paoloni, 2004:513).

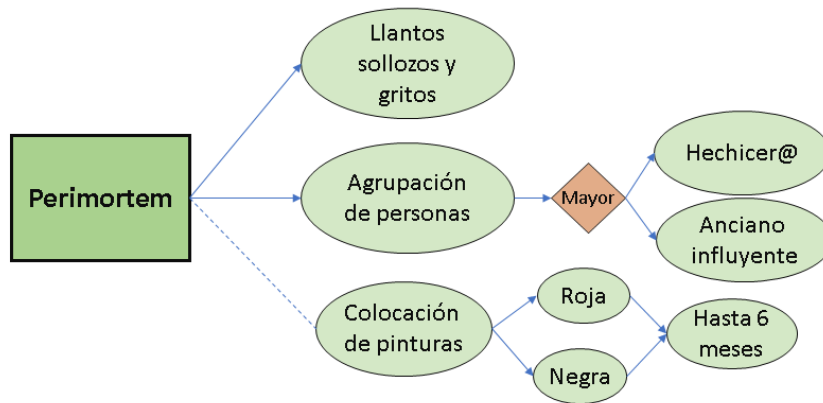


Fig. 82 Síntesis de las prácticas perimortem de la sociedad selk'nam.

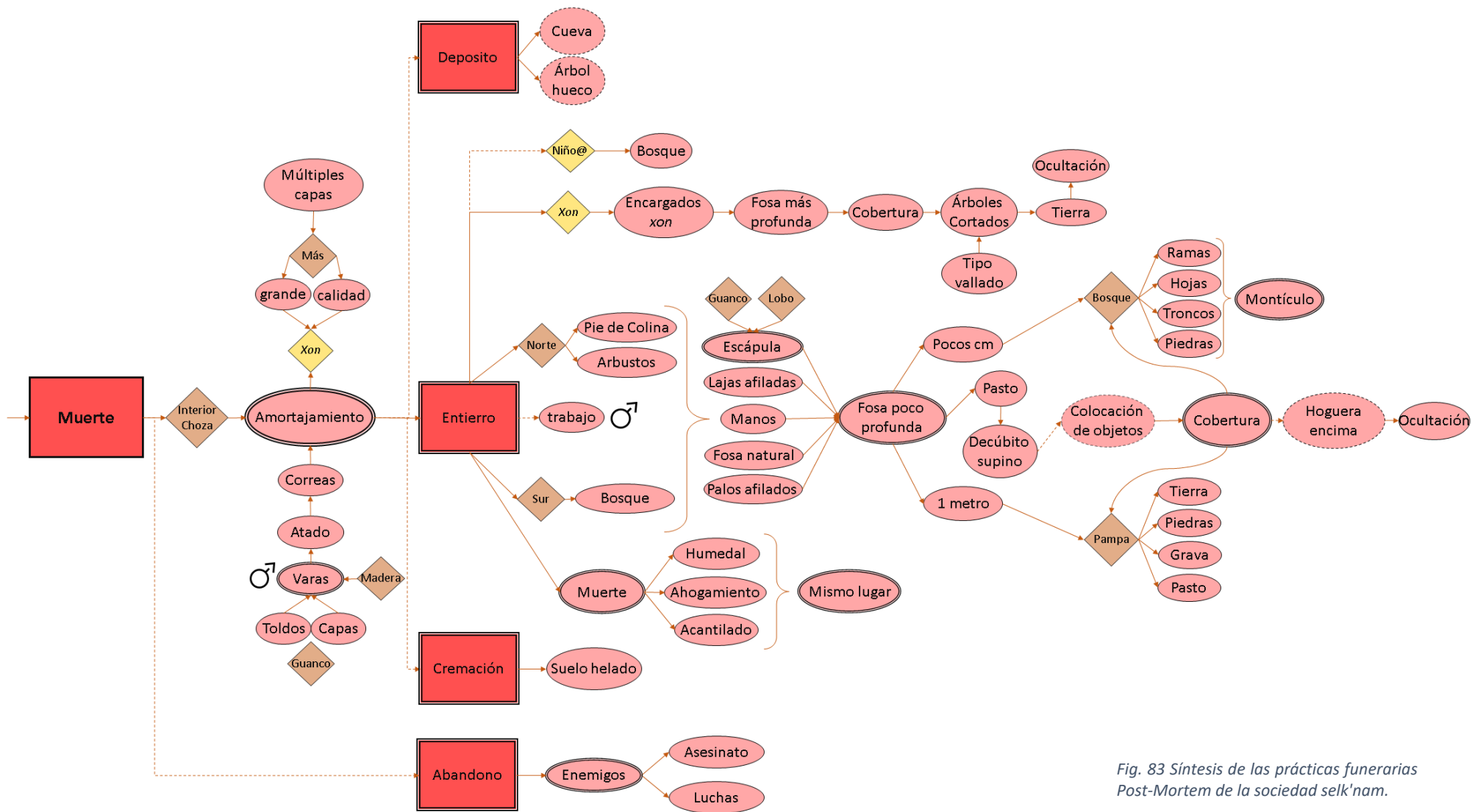


Fig. 83 Síntesis de las prácticas funerarias Post-Mortem de la sociedad selk'nam.

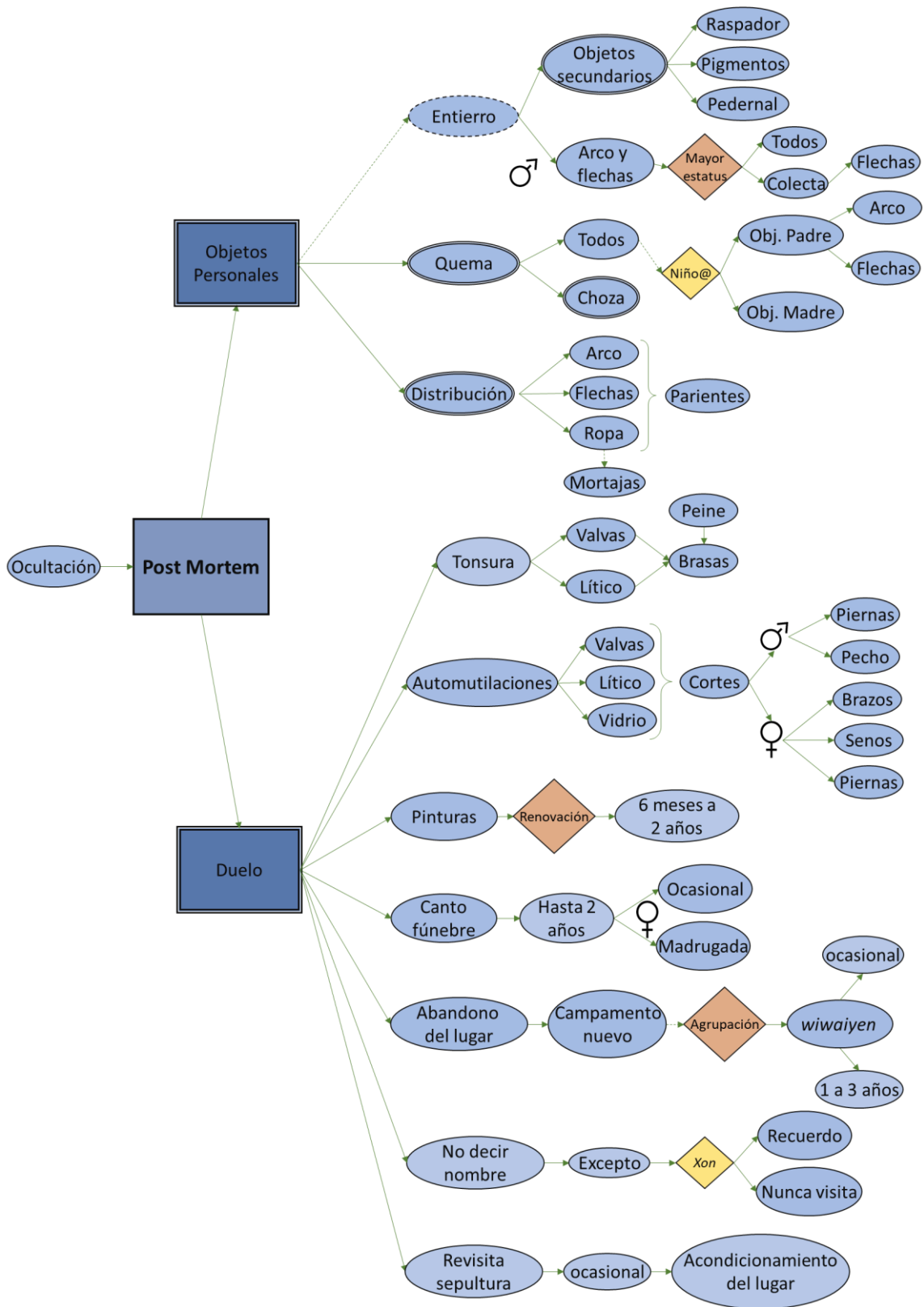


Fig. 84 Síntesis de las prácticas Post-Mortem en referencia al duelo y los objetos personales en la sociedad selk'nam.

Relatos orales

En los mitos y relatos orales selk'nam nos encontramos con multitud de narraciones que tratan el origen del mundo, el origen de la autoridad masculina o bien actividades y normas de la vida cotidiana. Entre estas nos encontramos la explicación y justificación de tradiciones que incluyen las prácticas funerarias y el origen de la muerte (Paoloni, 2004). Existían ciertas personas encargadas de mantener las tradiciones mitológicas, no tenían poderes como los *xon*, sino que eran los concedores del pasado. Estos, a la vez, eran los encargados de dar los nombres propios. Eran llamados los y las sabias, las madres *am* y los padres *ain*. También existía la figura de los profetas, tanto padres como madres que tenían el don de la palabra *chan*, aunque había muy pocas mujeres profetas, ya que la mayoría estaban relacionados con el *Hain*, siendo consejeros del mismo (Chapman, 1993:76).

Todo aquello relacionado con los mitos originarios y leyendas selk'nam puede ser considerado como una temática complicada. Las personas nativas no querían hablar de ciertos relatos, sobre todo aquellos relacionados con el espíritu de *Temáukel*. Entre ellos los relatos eran una verdad indiscutible y no percibían contradicciones entre los variados relatos tal como se ha dado en multitud de ocasiones en otras cosmogonías más cercanas como la del cristianismo y sus misterios. La muerte, en la mayoría de los casos, era la forma punitiva predilecta frente a la transgresión de las normas sociales, éticas y morales. Esta concepción ocurría en las muertes reales donde era "impuesta" por *Temáukel* y ejecutada por su espíritu y también en las muertes simuladas de los rituales de la pubertad (Paoloni, 2004:506-507).

En uno de los grupos de relatos mitológicos principales nos encontramos con la historia de *Kwányip*. Se trata de un personaje mitológico muy popular en las historias selk'nam. Sus hazañas eran conocidas por toda la gente, ya que entre otras cosas había traído los guanacos. Era un *xon* influyente que venía el norte, parecido a un héroe o semidiós por las constantes trifulcas familiares y transformaciones de distintos personajes de su alrededor. En distintas historias sus parientes o conocidos se transformaban en objetos de la topografía como montañas acantilados o bien plantas y arbustos, como una muchacha que se convirtió en *Ribes magellanicum* (Gusinde, 2008a:184-187).

Para nuestra temática hace falta resaltar el episodio en que *Kwányip* cambió el orden natural de la vida y la muerte. El relato nos cuenta que antes de su llegada cuando la gente se estaba muriendo (como concepto metafísico) se acostaba y después de un corto sueño se levantaba joven otra vez y continuaba viviendo. Con las decisiones de *Kwányip* la gente no resucitó nunca más y por eso empezaron a enterrarla. Este hecho ocurrió porque *Kwányip* no quiso que su hermano mayor volviera a levantarse (instauración de la muerte biológica) y él entonces se pintó con colorante rojo, igual que la estrella roja del cielo invernal, en señal de duelo (ibíd: 197). Cuando al mismo *Kwányip* se le murió

la hermana, después de largas disputas con un *xon* muy poderoso, quedó tan triste debido a que su hermana no se volvería a levantar que se pintó todo el cuerpo de rojo, reunió la familia y ascendió al cielo en forma de estrella roja. Esta estrella roja y de gran intensidad (Betelgeuse) le simboliza en la cosmogonía selk'nam. Hoy en día es conocida como la constelación de Orión y a su alrededor la gente selk'nam creía que le acompañan sus demás familiares en forma de estrellas (Ibíd: 200-201; Prieto, 1984b:76-77).

Otro relato en forma de fábula contado por José Hotex en mayo de 1923 también nos narra un episodio relacionado con la subversión del orden social y la muerte como castigo en el que sale el uso de colorante rojo como parte de las prácticas funerarias. En esta ocasión nos encontramos con el uso obligatorio de la pintura roja para el duelo en el relato del pájaro carpintero y la mujer egoísta. En la fábula el zorro grande encarna el nieto del pájaro carpintero y es el que debe ponerse la pintura roja de duelo. En resumidas cuentas la historia explica que existía una mujer malvada, que podía matar a los hombres y atraerlos irresistiblemente (esta era el primer *xon* femenino llamado *Taita*) (ibíd: 146). En esta ocasión el cuento narra que la mujer fue acusada de acumular la comida para su propio beneficio, esto llevó al carpintero a aleccionarla matándola. Viendo dos características selk'nam dentro de este relato, el de las mujeres malvadas que deben ser castigadas y el deber de compartir la comida (ibíd: 242-244).

Por último, nos encontramos por un cuento narrado por *Meneuc Halimink* en julio de 1923. En este se cuenta la historia del hombre guanaco con sus dos hijas. La historia empieza con un padre antropozoomorfo que quería acostarse con su hija. Al no conseguir tal cometido decidió que se iba a hacer el muerto. En este caso les pidió que le cubriesen el cuerpo, pero la cabeza debía quedar descubierta. Al fingir totalmente que estaba muerto las hijas se colocaron la pintura de luto, que incluía una raya negra sobre el pecho. Como parte del duelo realizaron señales con los brazos. Gusinde apunta que estas estaban normativizadas y se utilizaban en los funerales, consistiendo en mantener los brazos horizontales a la altura de los hombros y extender los antebrazos hacia arriba extendiendo los puños y bajándolos hacia los hombros repetidamente. Finalmente el mito indica como todos y todas se transformaron en guanacos, explicando así el comportamiento de los rebaños donde el macho alfa se apareja con la descendencia (Gusinde, 2008a:296).

La muerte en la actualidad

ARTICULO 1º — Los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen.

Ley Nacional 25.517

Existen distintas disputas a causa del trato peyorativo que se tuvo hacia los grupos indígenas durante la etapa de colonización de la región. En muchos casos los cuerpos de los asesinados fueron llevados a museos tanto europeos como sudamericanos. Gracias a la ley nacional 25.517, aprobada en 2001, las comunidades indígenas actuales empezaron a reclamar estos restos para que volviesen a su tierra de origen. Fruto de esfuerzos colectivos del Colectivo Guías (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) de la Universidad de la Plata y la comunidad selk'nam, en 2016 cuatro cuerpos almacenados en el Museo de la Facultad de Ciencias Naturales de La Plata fueron restituidos a la comunidad. Entre estos se encontraba Seiro, apodado Capelo, y fusilado el 1895 en la estancia Harberton 1895 así como otros tres sin identificar (Zangrando, Vázquez y Tessone, 2011). El lugar de depositación escogido fue la reserva indígena de Rancho Colorado al lado de la población de Tolhuin. Estas restituciones forman parte de una dinámica de reparación de daños a la que también se han amparado otras comunidades como la tehuelche con la que han restituido antiguos caciques almacenados en los sótanos del Museo (Badenes, 2016).

En la actualidad gran parte de los entierros de los y las selk'nam muertas a principios del s. XX se encuentran en los cementerios de la misión. Es por esta razón que existen disputas entre los arqueólogos que estudian la vida en las mismas y los descendientes que aún no conocen el paradero de sus familiares. La comunidad Rafaela Ishton está reclamando los restos de 33 hombres y mujeres selk'nam muertos a causa de enfermedades en la Misión Salesiana de la Candelaria en Río Grande. Todos los restos fueron excavados de una fosa común y llevados a Buenos Aires entre 2007 y 2013 para ser estudiados por el equipo de Ricardo Guichón. El plazo para la devolución de los cuerpos se estableció en 2017, pero en 2019 los restos aún no han sido restituidos⁴⁸. Este episodio ha llevado a manifestaciones por parte de los descendientes de los fallecidos.

⁴⁸ (<https://www.surenio.com.ar/2019/08/reclaman-devolucion-de-restos-de-33-selknam> [18/02/2020])

Recurrencias y diferencias en las prácticas funerarias según las fuentes escritas

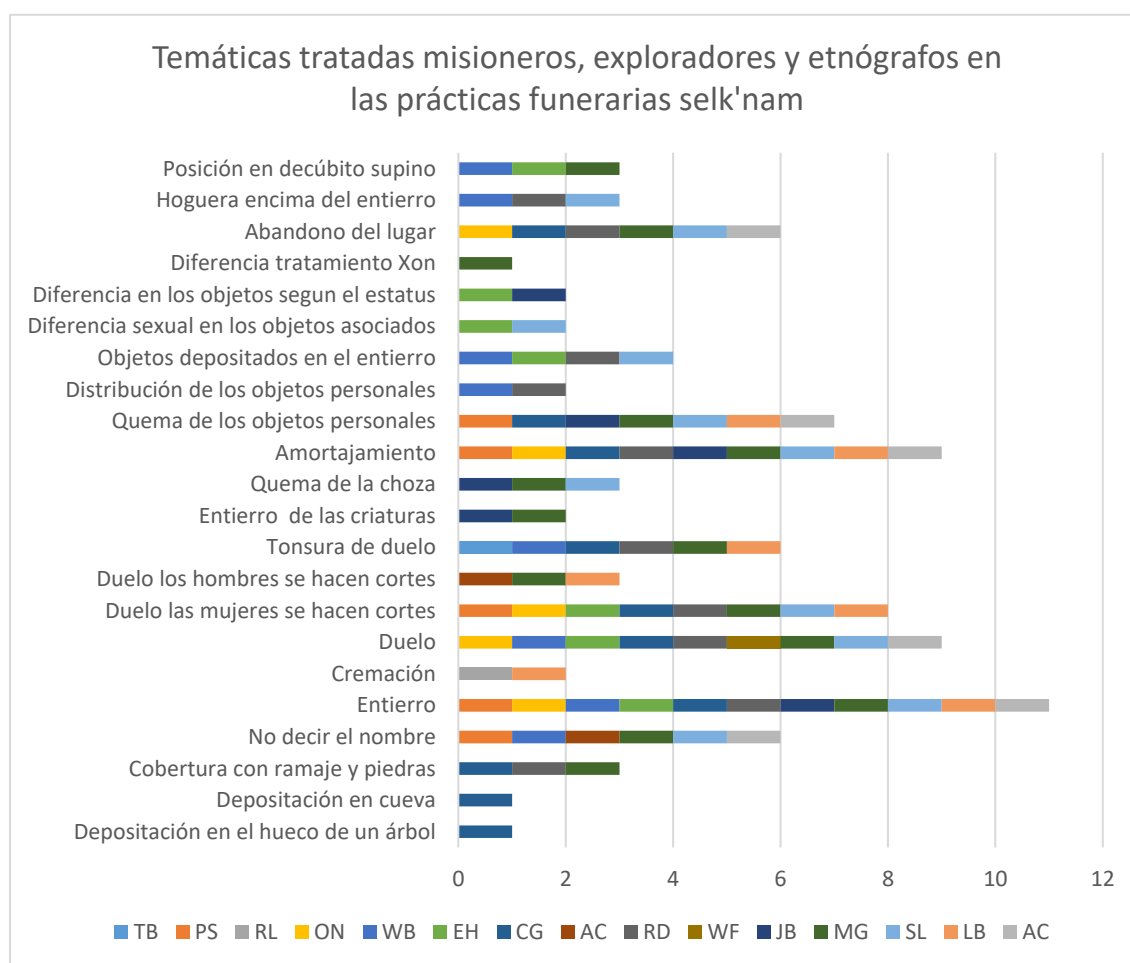


Fig. 85 TB: Thomas Bridges. PS: Polidoro Segers; RL: Ramón Lista; ON: Otto Nordenskjöld; WB: William S. Barclay; EH: Eduardo A. Holmberg; CG: Carlos Gallardo; AC: Antonio Cojazzi; RD: Roberto Dabbene WF: William Furlong; JB: José M. Beauvoir; MG: Martin Gusinde; SL: Samuel K. Lothrop; LB: Lucas Bridges; AC: Anne Chapman.

Un total de quince autores/as hacen referencia a las prácticas funerarias en sus relatos. Entre estos se encuentran escritos de diversa calidad que contienen críticas cruzadas (Fig. 85). Todo esto debe ser considerado a la hora de hacer un estudio detallado de la gestión de la muerte en la sociedad selk'nam histórica. El autor más prolífico sin duda fue Martin Gusinde haciendo referencia directa a un total de catorce aspectos de las prácticas funerarias. Además, sintetizó y criticó lo que habían dicho autores anteriores. Entre los autores que trataron más de diez aspectos nos encontramos con Samuel Lothrop, Carlos Gallardo y Roberto Dabbene todos ellos con formación científica o antropológica. En el grupo intermedio, haciendo referencia entre cinco y ocho aspectos nos encontramos a Polidoro Segers, Otto Nordenskjöld, William Barclay, Eduardo Holmberg, José Beauvoir, Lucas Bridges y Anne Chapman. Estos hombres y Anne Chapman tuvieron experiencias sólidas de contacto con los nativos. Finalmente hay un conjunto de autores que solo hacen referencias muy puntuales, casi anecdóticas dentro de sus

relatos y que deben ser consideradas de manera cuidadosa, estos son Tomas Bridges, Ramón Lista y William Furlong.

Temáticas tratadas y su relevancia

La práctica funeraria preferida por la sociedad selk'nam moderna parece ser que fue el entierro. Así lo muestra el hecho de que casi todos los autores hagan referencia a este tipo de gestión del cuerpo. En las prácticas funerarias selk'nam la cremación aparece mencionada de forma residual, además, estas menciones son criticadas por otros autores que ponen en duda su veracidad. Aquellos que le hacen referencia parece ser que pudieran confundirse entre sociedades o bien, en el caso de L. Bridges, una posible aculturación interétnica. En el caso de las dos referencias bibliográficas sobre posibles depositaciones en cuevas o bien en el hueco de un árbol pueden deberse a las mismas causas. En la secuencia de sucesos incluidos en las prácticas funerarias selk'nam los autores se ponen de acuerdo en el uso y tipo de amortajamiento. Este incluía el uso de pieles, varas de madera y correas de cuero. La colocación de los cuerpos debió producirse en decúbito supino, aunque la referencia a esta posición solo aparece en tres autores debemos suponer que era la más usual. La cobertura aparece como un tema complementario y solo aquellos autores que dan más detalles le hacen referencia. Por otra parte, el hecho de que se realizara una hoguera encima del entierro parece entrar en contradicción con el hecho de que se quería ocultar el lugar. Es cierto que en algunos casos podían hacer una hoguera para quemar los objetos, pero desconocemos donde la realizaban, si encima de la tumba como algunos autores indican o en el campamento al lado de la choza.

Es relevante que el duelo sea la temática más nombrada en los escritos etnográficos. La razón de este hecho seguramente venga motivada a causa de que esta práctica se extendía en el tiempo, mientras que la gestión del cuerpo debía producirse con la mayor brevedad posible. Entre las formas del duelo también cabe destacar el hecho común que los y las selk'nam se producían automutilaciones en señal de duelo. Seguramente esta práctica se ve más representada en los relatos a causa del choque cultural que podía producir a los escritores que además, muchas veces parecen imaginarse el significado de las automutilaciones. La tonsura parece ser otro hecho común en el duelo selk'nam, tal como lo hacían los grupos vecinos yámanas.

En cuanto al destino de los objetos personales del o la difunta parece quedar claro que la práctica preferida era su destrucción mediante la cremación. Esta se producía alrededor o justo después de la muerte. Algunos autores apuntan que los objetos podrían ser enterrados, pero otros los critican por hacer tales apreciaciones. No podemos negar categóricamente que no se enterraran con los cuerpos pues algunos relatos parece que así lo indican, pero la opción de la destrucción, como mínimo en

épocas tardías, parece la más probable. La práctica referente a la distribución de los mismos es muy residual y desconocemos en que contextos fue documentada por lo que no parece muy probable. Entre las prácticas post-mortem nos encontramos con el hecho común que el campamento debía ser abandonado. A la vez, no debía pronunciarse el nombre del o la fallecida a no ser que se tratase de un Xon que era recordado por sus hazañas. Parece ser que en el caso de aquellos guerreros o atletas más famosos también podría haberse producido tal excepción. Aunque no queda claro si estos, además de guerreros, eran hechiceros.

Limitaciones del medio natural y geográfico

Existía una división básica de dos biomas en el área selk'nam que afectaba a la realización de las prácticas funerarias. Estos eran la "estepa" en el norte y el bosque mixto subantártico en el centro y sur del su área de ocupación (Coronato, 2014). Teniendo en cuenta que la fundamental forma de tratamiento era el entierro, los dos biomas presentaban diferencias que condicionaban partes del proceso funerario.

En el caso de la estepa, en las planicies de origen glacifluvial, existe aún hoy en día una vegetación arbustiva de poca altura. En la zona central de la isla podemos encontrar una dualidad constituida entre bosquetes ñire y pastizal, lo que podría ser considerado una zona de transición. En las costas del atlántico encontramos un paisaje similar, que alterna bosque, turbal y pastizal. En la zona de los valles del sur, encontramos el bosque decíduo de *Nothofagus*. Como podemos ver, a grandes rasgos, en el área selk'nam podían encontrarse en dos biomas principales cuando les alcanzaba la muerte: el bosque o en el pastizal. Como apuntó Gusinde dependiendo del lugar de sepultura había una dificultad extra. El hecho de cavar en el bosque era una tarea más costosa y los materiales para realizar la cobertura también eran distintos (Gusinde, 1982a:130-131). En el bosque se utilizaban más ramas, troncos y piedras para ocultar el cadáver que era colocado en una fosa poco profunda. Por otra parte, en la estepa las fosas podían ser más profundas, ubicarse al lado de colinas, y estar rellenas con piedras y tierra.

Diferenciación y edad

No existe gran cantidad de información sobre las diferencias de tratamiento ligadas a variable de la edad. Existen dos autores que mencionan que las criaturas eran enterradas y los objetos quemados o repartidos, acto realizado por el padre y la madre. En el caso de los bebés nacidos con malformaciones eran quemados al nacer sin más preámbulos, o bien desatendidos hasta su muerte, en este caso se desconoce el destino de tales bebés.

Diferenciación sexual

Existía una supuesta diferenciación sexual en cuanto a los objetos y una diferenciación según el estatus, solo en el caso de los hombres. Es la única sociedad de las tres que muestra levemente este hecho. Esta diferencia, por prestigio adquirido, correspondería a los *xon* y a algunos hombres. En estos casos podemos afirmar que habría una mayor inversión de trabajo y de bienes. En el caso de los hechiceros (12 troncos cortados expresamente más distintas capas de pieles) (Gusinde, 1982b:781-784). En el caso de los hombres de prestigio todos sus objetos eran depositados con él, además, se colocaban puntas de flecha de distintos hombres en la tumba (Holmberg, 1906).

En cuanto al duelo se puede observar una mayor rigidez y severidad de los actos perpetrados por las mujeres, que mostraban mayor dolor por la muerte de los hombres y los hijos. Además, en los relatos podemos observar como las viudas debían emparejarse rápidamente con otro hombre después de la muerte de su compañero, no podían gozar de una independencia plena apartada de un hombre.

Si se producía el entierro o bien la quema de los objetos personales *estos corresponderían a los del sexo del difunto*, lo que sería susceptible de quedar en el registro arqueológico. Esto no se produciría en la muerte de las criaturas donde los objetos del padre y la madre se quemaban mezclados. Es relevante que cuando se hace referencia a los objetos personales siempre se describen los masculinos, pero no los femeninos. En el caso de los hombres siempre se nombra el arco y las flechas mientras que para las mujeres se limitan a decir los “útiles de la mujer”.

	Hombre	Mujer
Recipientes	Bolsa piel pequeña	Bolsa piel grande
		Cestas vegetales
		bastidores (cunas)
		Juguetes
Herramientas	Raspador	Raspador (Cuarzo/valva)
	Cuchillo	Lenza de hueso
	Enderezador	Mortero (Piedra Plana+redonda retocada)
	Afilador	Correas de cuero
	Pulidor (piedra pómez/arenisca)	Bastón de andar
	Cinzel	Útiles de cocina
		Peine
	Pedernal, la pirita y la yesca	
Caza y Recolección	Arco	Estacas
	Flechas	Trozos de pizarra
	Caraj	
	Honda	
	Garrote	
	Lazo para aves	
	Venablo hueso	
	Redes	
Vestimentas	Capa de Guanaco	Capa de Guanaco

		Cubresexo
Adornos	Colorante	Colorante
	Cordel con plumas	Collares, pendientes y pulseras de ave y conchas
	Diadema triangular de cazador	Tobilleras
	Tocado de plumas	Prendedores

Tabla 11 Objetos adscritos según la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo.

Asociación sexual entre procesos de trabajo y objetos referentes a las prácticas funerarias

Trabajos previos necesarios en la elaboración de los objetos que forman parte del ritual:

- M. Caza del guanaco.
- F. Curtido y cosido de las pieles o capas utilizadas para el amortajamiento.
- M. Tala de varas de madera.
- F. Colorante rojo para el duelo. (Grasa + ocre)

Trabajos alrededor de la muerte:

- M. Transporte.
- M. Excavación y cobertura.
- M. Posible visita del lugar. Adecuación.
- M/F. Tratamiento funerario de la Criatura. Si había hombre y mujer presentes.
- M. Tratamiento funerario de la Criatura. Si estaba la mujer sola.
- M. Tratamiento funerario del Hombre. Si estaba la mujer sola.

Entre los distintos autores la opción más común era que los hombres fueran los encargados de las prácticas funerarias. Pese a esto, existen distintas posibilidades que podían alterar esta normatividad aparente. Por ejemplo, cuando la unidad familiar estaba aislada la mujer debía realizar tales actos. También en el caso de la muerte de las criaturas la mujer ayudaba al hombre. En el caso de todos los objetos necesarios para realizar las prácticas encontramos una repartición de tareas más o menos equitativa.

4.2 La arqueología y las prácticas funerarias

4.2.1 Los Canales Occidentales

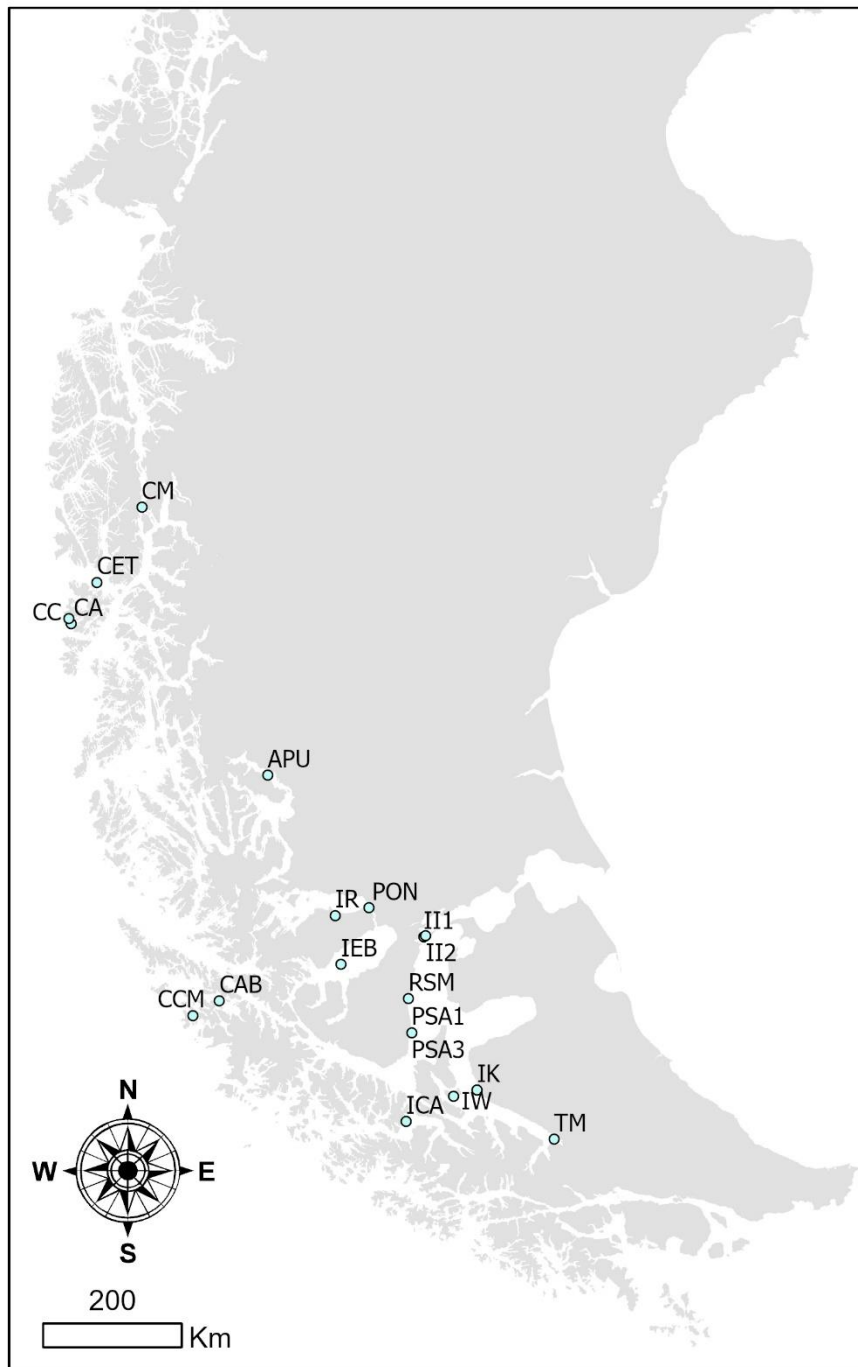


Fig. 86 Yacimientos estudiados en el área de los canales occidentales y el Estrecho de Magallanes. APU: Abrigo pintado en última esperanza; CA: Canal Abra; CM: Canal Messier; CA: Cueva Ayayema; CCM: Cueva Canal Maule; CC: Cueva de la Cruz; CET: Cueva Estrecho Trinidad; ICA: Isla Capitán Aracena; IEB: Isla Englefield Bahía Colorada; II1: Isla Isabel 1; II2: Isla Isabel 2; IK: Isla Karukinka CSP1; IR: Isla Riesco; IW: Isla Wickham; PON: Ponsonby; PSA1: Punta Santa Ana 1; PSA3: Punta Santa Ana 3; RSM: Río Santa María; TM: Tres Mogotes.

Introducción La investigación arqueológica en la región

En el s. XIX se realizaron muchos trabajos de exploradores y científicos que incluían la recolección de cráneos. Estos buscaban tales elementos para realizar tipologías de la variación humana. Entre estos nos encontramos Paul Hyades y J. Deniker (1891b), René Verneau (1903), Martin Gusinde (1989) y M. Bórmida (1954). Aunque el expolio se produjo mayoritariamente en la zona continental, en menor medida también se recolectaron cráneos de los canales fueguinos (Prieto, 1994). Estas colecciones, acumuladas directamente por científicos, pero también fruto de hallazgos fortuitos y donaciones parciales, fueron utilizadas para realizar caracterizaciones esqueléticas de los grupos humanos y trazar de forma especulativa las tipologías raciales y las relaciones de parentesco entre los distintos grupos. Los estudios estaban realizados basándose en características jerárquicamente distintas y procedimientos subjetivos de cada investigador. Otro rasgo distintivo en todas las obras es el hecho de que es muy difícil separar el sesgo racial de los autores del estudio en sí mismo (ver. Cocilovo y Guichón, 1986).

La arqueología científica supuso una renovación en la investigación de la región de Magallanes (Massone, 1986), aunque algunos afirman que está ya había empezado durante los trabajos de Junius Bouton Bird entre 1932 y 1937 en sus exploraciones por los canales occidentales, Patagonia Continental, Tierra del Fuego e Isla Navarino. Lo que es indudable es que Bird estableció una secuencia cultural cronológica basada en los sitios arqueológicos, pero sobre todo en los objetos y su estratigrafía. En este empeño clasificador le siguió Oswald Frantz Ambrosius Menghin (1952), que realizó secuencias culturales del poblamiento continental (Prieto, 2014).

Los hallazgos de Junius y Margaret McKelvy Bird constituyen las primeras prospecciones y excavaciones arqueológicas en la región (Bird, 2012, 1938, 1988; Steward, 1946:17-24).

Pese a su posicionamiento claramente histórico-cultural Bird fue el percusor de una arqueología más científica que las burdas excavaciones que se habían realizado hasta ese momento, las cuales no seguían apenas alguna metodología (Bird, 1988). En el caso del archipiélago patagónico extrajo conclusiones arqueológicas generales sobre el área de los canales, aunque menos detalladas que las que realizó en la zona continental.

En lo que respecta a la investigación sobre prácticas funerarias el mismo Bird, mientras navegaba con su cúter (embarcación de vela pequeña y rápida) al oeste de la isla Wilson, encontró una cueva con cadáveres, aunque desconocemos el lugar concreto. Se trataba de enterramientos de cuatro adultos, una criatura y un bebé realizados en distintas ocasiones. Apunta que se llevó dos calaveras y algunos huesos (Bird, 1988:21).

En los años 1935-36 realizó prospecciones arqueológicas en Isla Isabel. Bird buscaba información para contrastar uno de los primeros informes arqueológicos sobre conchales escrito por Doménico

Lovisato. Este autor, en 1884, había detectado varios huesos humanos de extremidades inferiores mezclados con los huesos de un antiguo conchal (Bird, 1980; Lovisato, 1884).

Las segundas excavaciones sistemáticas realizadas en la región fueron las de Joseph Emperaire y Annette Laming Emperaire. En 1951-1952 Joseph Emperaire efectuó una prospección arqueológica sistemática en la región de los mares interiores que nunca llegó a publicarse, pero sobre la cual anotó algunas notas en su libro de “Los nómades del mar” (Emperaire, 1963).

Tanto Joseph como Annette contribuyeron a caracterizar los principios que definen los conchales de la región, situados en playas estrechas donde se establecían los campamentos temporales y playas grandes y calmadas en las que se establecían campamentos de caza (Laming-Emperaire, 1951, 1972a). En cuanto a las prácticas funerarias la pareja tuvo informaciones de que había algunas sepulturas en las grietas rocosas de las islas del grupo Englefield, en el mar de Otway, y aunque tales informes les permitieron descubrir distintos yacimientos no encontraron los esqueletos (Emperaire y Laming-Emperaire, 1961).

Como hemos apuntado anteriormente en el apartado de la etnografía kawésqar, Annette Laming realizó varias prospecciones por la región y encontró distintos esqueletos enterrados en un islote próximo de la Bahía el Indio. Con posterioridad a la desafortunada muerte de su esposo Annette Laming-Emperaire tomó la dirección de la Misión Francesa y excavó otros sitios relevantes como el de Marazzi, en Bahía inútil, en el que encontraría distintos contextos funerarios que serán detallados en el apartado de Tierra del Fuego (Laming-Emperaire, Lavallée y Humbert, 1972).

El arqueólogo Omar Ortiz Troncoso llegó a la región a finales de la década de los sesenta llevando consigo ideas recogidas a partir de la nueva arqueología, superando así las anteriores propuestas de las posiciones histórico-culturales (Massone, 1986; Ortiz-Troncoso, 1991). En 1968 realizó prospecciones arqueológicas en las islas Isabel, Santa Marta, Magdalena y Contramaestre, guiado por las citas del corsario neerlandés George Spilbergen (Brosses, 1756a:343-344), en las que se hacía referencia a conchales y una choza funeraria o *lâlat*. Aunque no encontró el lugar exacto en Isla Isabel, descubrió distintos conchales con huesos humanos expuestos en superficie (Ortiz-Troncoso, 1971). Años más tarde Borrero *et al.* publicaron un extenso artículo que recopila todas las investigaciones en Isla Isabel así como nuevos hallazgos arqueológicos (Borrero, Morello, San Román, Mcewan y Martin, 2019). Ortiz Troncoso también encontró yacimientos a cierta altura por sobre del nivel del mar que ofrecieron gran cantidad de información. Este es el caso de los yacimientos de Bahía Buena y de Punta Santa Anna 1 situados a más de 10 m.s.n.m. En Punta Santa Anna 1 descubrió lo que aún hoy es la sepultura más antigua de la región en el nivel IIIb de la unidad C-5. Este entierro está formada por un esqueleto adulto femenino hiperfectado en decúbito ventral-lateral izquierdo, asociado a una cabeza de arpón multidentada encontrado al lado del cráneo (Fig. 87). El cuerpo fue enterrado en el conchal

y cubierto con piedras y sedimento del mismo. Este hallazgo fue muy relevante pues hasta ese momento se pensaba que en la zona las depositaciones de los cuerpos se producían en las cuevas y grietas, en este caso el tratamiento era similar a los entierros en conchal del sur de Tierra del Fuego (Morello, Torres, et al., 2012; Ortiz-Troncoso, 1975, 1979).

Después de las desafortunadas muertes del matrimonio Emperaire la misión Francesa paso a manos de la arqueóloga Dominique Legoupil que realizó prospecciones y excavaciones en los canales occidentales. En la década de los ochenta excavó distintos yacimientos en la Isla Engelfield situada en el Seno Otway. En una terraza inferior de Bahía Colorada descubrió una criatura de seis meses de edad en un abrigo rocoso fechada en 2000 años A.P. El cuerpo apareció removido y asociado a unos setenta restos de pescado. La autora apunta que no puede hablarse de un entierro con fosa, por lo que podemos sospechar que se trataría de una depositación en abrigo, cubierto con poca cobertura, seguramente vegetal. Cuando lo encontraron estaba sepultado por una fina capa de tierra vegetal, raíces, hojas secas y placas de gelifracción. Esta sepultura puso de relieve que incluso los seres humanos de muy corta edad recibían un tratamiento funerario. Estudios posteriores de Guichón y Araujo permitieron determinar la edad de una manera fiable a causa de la buena conservación de los restos (Guichón y Araujo, 1987; Legoupil, 1987).



Fig. 87 Tumba de Punta Santa Ana 1. La línea negra indica la posición de las piedras que funcionaron como cobertura (Troncoso, 1975).

En enero de 1990 la investigadora Dominique Legoupil y Alfredo Prieto realizaron una visita y levantamiento de los restos en un abrigo de la costa noroccidental del fiordo Última Esperanza, en

terrenos de la estancia "Ana María". Este se conoce como el Abrigo Pintado de última Esperanza, ya que en él se encontraron, además de dos criaturas con objetos asociados, motivos pictóricos circulares, rojos, de hasta una altura de dos metros de la pared rocosa. Se trata de un entierro adscrito a la sociedad kawésqar según los objetos encontrados y las descripciones etnográficas, posteriormente fue fechado en 250 ± 65 AP. El lugar había sido afectado por visitas ocasionales que habían removido los cuerpos, sustraído un cesto y destruido la estructura de ramas y palos pintados que cubrían y protegían los cuerpos, seguramente de una manera similar a otras momias encontradas en el archipiélago occidental (Legoupil, Prieto y Sellier, 2004; San Román y Morello, 2001). Los investigadores registraron la presencia en el suelo de fragmentos de madera y corteza perforados y pintados, lo que demostraban su antigua factura. Se encontraron 29 cuentas de collar pulidas, fragmentos de ligaduras vegetales, un pedazo de cuero, una pluma ligeramente coloreada, fragmentos de ocre dispersos en el suelo y dos fragmentos de cholgas (quizás restos de un cuchillo) (Legoupil y Prieto, 1991). Los estudios de edad y patológicos revelaron información de sumo interés, ambos fueron identificados como bebés muertos prematuramente a una edad de 3 y 6 meses, pero pese a la edad fueron depositados con abundantes objetos (Legoupil et al., 2004). En los primeros estudios ya había sospechas de que un individuo tuviera anencefalia y así lo ha confirmado un estudio reciente. Este hecho suma al contexto el entierro intencional de un neonato con un cráneo deforme, lo que quizás provocó cierta conmoción social que causó la depositación de los dos cuerpos. Es un tratamiento funerario excepcional en edades tan tempranas. Además, supone un refuerzo simbólico no habitual para criaturas tan pequeñas ni en la sociedad kawésqar ni en el registro arqueológico de la región (Palacios, 2019; Sellier, 1999). Legoupil también realizó otras excavaciones de restos humanos en Ponsonby y Estancia Gloria, donde recupero restos incompletos (San Román y Morello, 2001).

Los arqueólogos Eugenio Aspillaga y Carlos Ocampo descubrieron una cueva sepulcral (Número 1) en Isla Karukinka, al sur de la localidad de Puerto Arturo (Aspillaga y Ocampo, 1996). En esta cueva encontraron un total de seis individuos, dos masculinos, dos femeninos, una criatura de cinco años y un recién nacido. Los cuerpos fueron analizados bioantropológicamente incluyendo análisis paleopatológicos. Los restos aparecieron asociados a distintos objetos entre los que se encontraban fragmentos de cuero, huesos de animales, plumas y restos de madera, uno de ellos con colorante rojo. Además, había una cuña de hueso para descortezar y trozos de presuntos astiles de arpón. Destaca en esta cueva la presencia de individuos de edades muy distintas en el mismo lugar, fenómeno extraño en la región. Otro aspecto relevante es que gracias a los análisis bioantropológicos de las inserciones musculares se pudo ver que los esqueletos de sexo femenino presentaban músculos como el tríceps o el pectoral muy marcados, lo que se interpreta como resultado del uso del remo de canaleta. Estas

marcadas inserciones y lesiones entesopatías están presentes ya en el individuo de 17 años, lo que muestra que aunque joven, desde el punto de vista occidental, había una división sexual del trabajo desde una edad muy temprana. En el caso masculino se identificaron modificaciones esqueléticas propias de los CR tanto de la zona marina como terrestre. Los autores atribuyen parte del desarrollo de los marcadores musculo esqueléticos masculinos a largas caminatas en suelos irregulares, escalada y lanzamiento de dardos o arpones. Aunque no pueden descartar la boga aunque los marcadores no son específicos de esta actividad. Se sugiere la hipótesis de que los hombres pudieran ser de ascendencia selk'nam, ya que existe un alto dimorfismo sexual entre los esqueletos femeninos y masculinos (Aspillaga y Ocampo, 1996).

A partir del año 2000 empezaron a aparecer los primeros artículos de recopilación de contextos funerarios que habían sido descubiertos pero su información había sido poco o nada publicada. Este es el caso del artículo de Alfredo Prieto y Pedro Cárdenas donde realizan un estudio de los cueros de los entierros canoeros en el archipiélago fueguino (Prieto y Cardenas, 2001). Hay que destacar el conjunto funerario de la Isla Tres Mogotes, fechado en 526 ± 68 AP. En el interior de esta cueva sepulcral se encontró una momia envuelta en cueros de lobo marino y guanaco con ocre en el lado interno. Estos autores también mencionan una acción de rescate arqueológico llevado a cabo por pescadores y la Armada chilena en el Canal Abra donde se recuperó un fragmento de cuero de lobo marino junto con varias osamentas humanas (Prieto y Cardenas, 2001). Estos trabajos muestran la profundidad temporal que alcanzan las prácticas mortuorias asociadas a materiales habitualmente perecederos. La parafernalia nos permite además señalar la continuidad de las prácticas durante al menos cuatro siglos. De igual forma, es interesante señalar que la mayor parte del trabajo invertido en el trabajo asociado a las prácticas funerarias corresponda al curtido y cosido de cueros, trabajo asociado a las mujeres etnográficamente en el área occidental de los canoeros.



Fig. 88 Sepultura colectiva de la cueva de la cruz (Legoupil, 2002).

El trabajo recopilador más completo, que incluía la publicación de hallazgos propios, realizado en la región fue realizado en el año 2001 por San Román y Flavia Morello. En el marco de un Proyecto llamado “Catastro Georreferenciado de Sitios Arqueológicos en Magallanes”, se llevó a cabo una acción de salvamento en una cueva sepulcral en el Canal Maule yacimiento que estaba siendo deteriorado por la acción humana reciente (San Román y Morello, 2001). El lugar excavado estaba situado en una cueva relativamente pequeña, de 2 m de ancho por 5 m de largo, en la que se encontraron una mujer adulta y un neonato de 2 meses. Ambos cuerpos habían sido ocultados con una gran cantidad de fragmentos de hojas, ramas y piedras. Lo más relevante fue el excelente estado de conservación de los cuerpos y los objetos asociados fechados en 920 ± 55 AP. Por la meteorización de los huesos se formuló la hipótesis de que los cuerpos no habían sido enterrados, sino depositados. El neonato apareció entre fragmentos de cueros con el pelaje hacia el esqueleto. La mujer apareció envuelta en piel de lobo marino con ocre y varillas de ciprés, amortajada y depositada en posición hiperflexada en decúbito lateral izquierdo. Junto al cuerpo había tres cestos de junco, seguramente usados por la misma en vida. En un cesto se encontraron útiles que pueden ser relacionados con las tareas femeninas según las fuentes etnográficas; a) conchas de choros, cholgas y locos, b) un punzón sobre tibio-tarso de ave, c) instrumento lítico en forma de laja trapezoidal y sección biplana probablemente usado para mariscar, d) una mandíbula de delfín seguramente usada como peine. En otro cesto no había nada y en el tercero, de trama diferente al que contenía los objetos personales, apareció una concha de loco (*Concholepas concholepas*). El cuerpo había sido depositado sobre un camastro de pasto, ramas y troncos (ídem). Este es el yacimiento más completo y documentado hasta el momento a causa de la conservación y el estudio detallado del lugar.

A partir del año 1995 se empezó a realizar un proyecto de equipos franco-chilenos en el marco del proyecto “Última Patagonia”. Esta investigación se centró en la exploración de la Isla Diego Almagro y el archipiélago de Madre de Dios, las dos únicas grandes formaciones calcáreas del archipiélago occidental. Las exploraciones interdisciplinarias han dado impresionantes resultados entre los que encontramos el descubrimiento de múltiples sistemas cársticos, pinturas rupestres y también cuevas con evidencias de prácticas mortuorias (Marbach, 2016; Stéphane, Fage, Maire y Tourte, 2009). El primer yacimiento donde encontraron restos de prácticas funerarias fue la Cueva de la Cruz, llamada así por la cruz de madera que colocaron los pescadores cuando encontraron los huesos humanos. Fue fechada en 250 ± 30 y en ella se encontraron cinco individuos. Los huesos estaban dispuestos en dos osarios cerca de la entrada a merced de la luz del sol. Los cráneos ya habían sido removidos con anterioridad. La autora ve en esta disposición de los huesos la evidencia de que las poblaciones del lugar practicaban la disposición secundaria (Legoupil, 2002). Debajo de los huesos se encontraron restos de un fogón y distintos objetos esparcidos. Entre estos había cuentas de concha perforadas de

color ocre, huesos, fragmentos de conchas y restos de pigmentos minerales. Además, se encontraron tres fragmentos de postes de madera que habían caído fuera de la cueva. La excavación también reveló fragmentos de madera y corteza con colorante lo que remite a otras prácticas funerarias documentadas en la región. La arqueóloga propone que un gran parapeto debía ocultar los cuerpos, pero las sucesivas visitas de los pescadores desde la década de los cincuenta deterioraron todo el lugar.

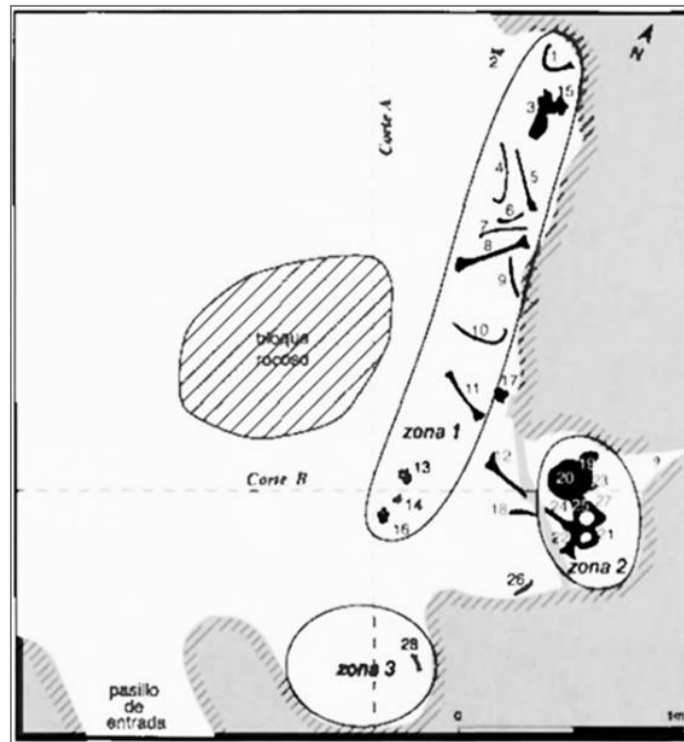


Fig. 89 Disposición de los restos óseos en la cueva Ayayema (Legoupil et al., 2004b)

En el techo de la cueva se documentaron restos de pinturas rupestres formadas por líneas y puntos pintadas con ocre y en el exterior algunos bloques también tenían marcas de haber sido pintados (Legoupil, 2002; Marbach, 2016). Según el fechado, las pinturas en el exterior la Cueva de la Cruz se relaciona estrechamente con las narraciones etnográficas de la expedición de Duplessis en 1699. En esta los navegantes documentaron bloques pintados y una especie de choza mortuoria al lado de una roca vertical (Duplessis, 2003; Marcel, 1890). La descubierta de la Cueva de la Cruz supuso el segundo lugar en el que se detectaban pinturas relacionadas con las prácticas funerarias de los canoeros occidentales, pero fue el primero en la zona norte y el único que conjuntó y permitió relacionar directamente las fuentes etnográficas con la práctica arqueológica.

Mucho más antigua que la Cueva de la Cruz es la sepultura de la Cueva Ayayema descubierta el año 2000 al sur de la isla Madre de Dios y fechada en 4.520 ± 60 AP mediante una costilla humana. En esta se encontró un individuo adulto cuyo esqueleto estaba disperso a causa de las afectaciones

postdepositacionales. Según Legoupil (2004) el cuerpo habría sido colocado en un dispositivo liviano y perecedero de cueros y maderas en posición decúbito-dorsal o decúbito-lateral izquierda. Esta colocación habría producido que, debido a los procesos tafonómicos, la mayoría de los huesos del lateral derecho hayan desaparecido (Fig. 89). Parte de los huesos que habían quedado dispersos fueron recolocados en una depositación secundaria en una grieta y los otros permanecían al lado de la pared dispersos a lo largo de unos 2 m (Fig. 88). Se propone que la cueva fue revisitada para realizar extracciones de arcilla y en ese tiempo los huesos fueron recolocados en la grieta. En el interior de la cueva se encontraron distintas cubetas antrópicas con 25 bolas de arcilla, a medio quemar o mezcladas con hematites, para producir colorante (Legoupil y Sellier, 2004).

En el archipiélago de la isla Madre de Dios han sido identificadas otras cuevas con prácticas funerarias, pero los resultados de las investigaciones no han sido aún publicados. Entre estos casos nos encontramos con las Sepulturas 1, 2 y 3 en el norte de Madre de Dios y dos yacimientos en cueva cerca del campamento de exploración de Barros Luco, utilizado en las exploraciones del equipo de "Última Patagonia" (Marbach, 2016).

Como podemos ver no existe un gran número de contextos excavados y documentados con metodología moderna. Uno de los problemas que existe actualmente es que las campañas arqueológicas en la región de los Canales son muy costosas por lo que algunos yacimientos pueden ser localizados y salvaguardados de expolios, pero no llegan a ser totalmente estudiados hasta al cabo de unos años, o no llegan ser excavados y estudiados en profundidad. Pese a esta problemática existente uno de los factores positivos que ofrece el estudio de las prácticas funerarias en la región es la muy buena conservación de gran parte de los yacimientos. Al ser encontrados en contextos de cueva y, a veces, en conchales, hace que la preservación sea óptima.

En paralelo a las excavaciones arqueológicas se han llevado a cabo estudios basados en las colecciones bioantropológicas antiguas y modernas (Varela et al., 1994). Pese que muchos de estos materiales a priori no ofrecen un contexto arqueológico determinado sí que muchas veces se conoce la localización original aproximada. Este hecho ha permitido que se hayan podido realizar múltiples estudios a partir de los materiales bioantropológicos. Entre estos encontramos los bioantropológicos que analizan individualmente y en conjunto las diferentes poblaciones y realizan estudios paleopatológicos y de las entesopatías, análisis isotópicos de dieta y los estudios paleogenéticos (Angelo del Campo, Laborde, Valenzuela y Motti, 2018; Arenas et al., 2020).

En el campo de los estudios basados en la antropología física existen distintos grupos de investigadores que han sabido aprovechar las colecciones de los museos centrando sus estudios en las mismas. Este es el caso de Daniel Turbón y Daniel Pérez que desde inicios de los noventa empezaron a realizar estudios bioantropológicos de las distintas sociedades del Cono Sur. Parte de sus

analíticas se centraron en los cráneos relacionados con el área kawésqar de los que en un inicio se estudiaron 24 y posteriormente 35 procedentes de museos de América y Europa (Lucea y Turbón, 2019; Turbón, 1995). Entre los estudios realizados debemos destacar aquellos que se centraron en buscar y diferenciar los rasgos poblacionales retomando el análisis de los estudios craneales. En este caso los estudios partieron de posiciones teóricas renovadas y compararon las sociedades del cono sur y otras humanas para ver las llegadas de los primeros humanos al continente americano. Desvelando, entre otras cosas, que en el caso de los kawésqar y yámana existían leves aplanamientos en la zona superior del cráneo así como modificaciones faciales (Lucea y Turbón, 2019).

Los análisis de las paleopatologías se realizaron en distintos aspectos del cuerpo, destacando variables de modificación como la presión y adaptación al ambiente o el estudio de patologías dentales, demostrando patrones generales sobre pérdida de dentición y frecuencia de caries (Pérez-Pérez, 1996a). Algunos de los trabajos paleopatológicos más interesantes se produjeron al proponer hipótesis de la afectación esquelética basándose en el desarrollo de distintas actividades en vida. En este caso tanto autores como autoras toman en consideración el sexo y edad de esqueletos que además, en la mayoría de casos, tienen un contexto arqueológico asociado.

A finales de la década de los noventa se produjo un cambio de paradigma gracias a la llegada de nuevos enfoques teóricos a la región. Estos consideraron que la información bioantropológica no puede ser estudiada al margen de la “cultura” o de lo que podemos llamar contextos arqueológicos. Para tal propósito autores y autoras como Borrero o Constantinescu entienden que el trabajo de investigación debe afrontarse de forma interdisciplinaria considerando el bagaje e investigación bioantropológica pero también las afectaciones sociales del cuerpo (Constantinescu, 1997b). Fruto de esta nueva aproximación teórica Florence Constantinescu publicó un primer trabajo en el que estableció las principales características bioantropológicas en aquellas personas que realizaban actividades marítimas-canoeras o cazadoras-terrestres entre los cazadores recolectores del cono sur (Constantinescu, 1999). En este trabajo se revisaron las antiguas colecciones del Instituto de la Patagonia (Chile). Se analizaron un total de 29 individuos clasificados, a priori, como del grupo selk’nam debido a su procedencia, aunque posteriormente algunos fueron finalmente adscritos a grupos canoeros. En este capítulo nos centramos en aquellos individuos que fueron identificados como canoeros o canoeras basándonos en sus patologías. Se trata de cuatro esqueletos, 3 femeninos y 1 masculino, procedentes de los yacimientos de Bahía Gente Grande Bahía, Lengua de Vaca y Bahía Felipe.

Gracias a la información etnográfica la autora realiza analogías entre las patologías esqueléticas y las actividades desarrolladas por las distintas sociedades terrestres y canoeras. De esta forma logra diferenciar las actividades desarrolladas por hombres y mujeres en el pasado. Pese a ser una muestra

pequeña parece señalar que los individuos femeninos realizaron tareas relacionadas con la canoa y su manejo. Además, muestran signos de violencia personal con múltiples lesiones en la zona de la cara incluyendo la nariz, zona ocular y frontal. Las mujeres y el hombre que la autora adscribe al modo de vida canoero presentan características patológicas claras de las actividades desarrolladas. Asimismo, una mujer presenta una lesión en el meato auditivo fruto las actividades de buceo, también registradas etnográficamente en la zona canoera. Las mujeres muestran un gran desarrollo muscular y lesiones a causa del remo y uso continuado de la canoa en el tórax, extremidades y manos. Por otra parte, se detectan también surcos parafuncionales relacionados con el uso de la boca para tratar materiales como fibras vegetales o cueros de origen animal.

Pocos años después la misma autora publicó una nueva investigación en el mismo campo estudiando dos esqueletos del Canal Maule y Punta Santa Ana. En este caso Constantinescu logra ver patrones en las paleopatologías que relaciona con “el habitus cazador recolector marítimo femenino”. Defiende que mediante la unión de la bioantropología y la arqueología pueden observarse los “modos de vida” de las comunidades. Aunque también debemos añadir la etnografía como una evidencia indispensable para que estas relaciones hayan sido posibles en esta región (Constantinescu, 2001). En el artículo se documenta el hecho que durante un período cronológico de unos 5000 años dos esqueletos femeninos muestran marcadores patológicos muy similares relacionados con las actividades de la vida nómada-canoera. Entre estas, encontramos la conducción y remo de la canoa, una actividad sistemática a lo largo de la vida. Se detectan distintas acciones dentro de esta gran categoría como; la acción de remar; impulsar una embarcación remando y mantener el equilibrio en la canoa y ejercer la tracción. Todas estas son detectadas tanto en los esqueletos del artículo de 2001 como el de 1999. Otras actividades características detectadas son la carga de peso continuada a lo largo de la vida y una actividad de recolección recurrente que se ve marcada en la fractura y artritis degenerativa de las vértebras cervicales. La autora las relaciona esta última patología con la práctica recurrente de recolección mediante el buceo la cual somete a un gran estrés a la zona cervical. Este análisis nos muestra que es posible comparar restos e incidir en la división del trabajo en amplios espacios temporales, en un mismo sitio geográfico muy característico (ídem).

Otros de los autores ya mencionados y que también realizan estudios sobre las paleopatologías de las antiguas poblaciones canoeras son Aspillaga y Ocampo. Realizan un amplio estudio en los restos óseos de la Isla Karukinka donde observan relaciones entre las patologías y la división sexual del trabajo (Aspillaga y Ocampo, 1996). Estudios similares con datos relevantes también se han realizado en los esqueletos de la antigua área Chono, donde existen patrones patológicos muy interesantes en relación con las actividades canoeras (ver. Rodríguez, 2012).

Dejando de lado los análisis bioantropológicos debemos destacar uno de los trabajos que ha ido ganando popularidad sobre todo a partir de la década de los noventa, estos son los estudios isotópicos en restos humanos. Estos análisis se han centrado en descubrir las dietas de las poblaciones a partir del estudio de los isótopos estables del carbono y del nitrógeno en los esqueletos humanos y animales. Estas investigaciones han sido muy interesantes por su metodología y resultados. Parte de los esqueletos utilizados provienen de colecciones que tienen poco o nulo contexto arqueológico lo cual ha dotado de una nueva faceta de información a estos restos almacenados. En otras ocasiones los contextos arqueológicos de las muestras sí que existían, pero no han sido muy considerados e interrelacionados con el registro alimentario del yacimiento. Entre los principales trabajos de isótopos de la región podemos encontrar el de Ramiro Barberena que realiza un gran recopilatorio de trabajos y análisis de nuevos individuos tanto del continente como de los canales occidentales (Barberena, 2002). Debemos destacar que el estudio de los isótopos ha sido mucho más desarrollado en las colecciones de Tierra del Fuego desde la década de los noventa hasta la actualidad (Borrero et al., 2001; Guichón, Borrero, et al., 2001; Santiago, Salemme, Suby y Guichón, 2011). Ambos contextos, el yámana y el kawésqar han sido comparados a causa de su similitud dietética frente las poblaciones pedestres y cazadoras de Tierra del Fuego.

Otro de las novedosas líneas de investigación que ha sido desarrollada los últimos años basándose en los esqueletos, momias y personas vivas nativas de la región es la caracterización de marcadores genéticos (Moraga, Pierre, Torres y Ríos, 2010; Torres, Moraga y Ríos, 2009). Desde mitad de los noventa se sabe que tan solo hay dos linajes mitocondriales en los nativos de la zona, el C y D, pero estos a su vez se dividen en subgrupos mitocondriales en los que existen diferencias entre kawésqar y yámana. Los estudios genéticos están centrando sus esfuerzos en proponer hipótesis sobre el poblamiento temprano en la región patagónica proponiendo tiempos aproximados de las migraciones y los momentos en que ocurrieron las diferenciaciones genéticas entre grupos humanos. En la actualidad la teoría más aceptada es que los nativos de Tierra del Fuego y Patagonia provienen de una única ola migratoria (Lucea y Turbón, 2019).

Tafonomía y registro de los materiales

Después de ver el desarrollo de las actividades arqueológicas en la región en este apartado nos centramos en las problemáticas originadas en el registro arqueológico por motivos de orden natural y/o antrópico.

El primer gran problema que debemos destacar es el saqueo de las zonas arqueológicas. Como hemos podido ver era normal que a finales del s. XIX e inicios del XX exploradores y científicos alteraran el registro removiendo cráneos y otras partes del esqueleto. La zona de los canales, en la que se

encuentran muchas cuevas y grietas, ha tenido una gran actividad pescadora. Al parecer las cuevas siempre han atraído la curiosidad de los humanos y no parece distinto en el caso de pescadores y navegantes. En lugares como la Isla Karukinka (Aspillaga y Ocampo, 1996), o la zona Última Esperanza, se han descubierto distintos yacimientos que cuando fueron estudiados por los arqueólogos ya habían sido alterados (Legoupil y Prieto, 1991; Legoupil et al., 2004). Estas acciones de pillaje o simplemente mezcla de materiales imposibilitan saber las posiciones originales de los restos óseos y objetos asociados como en el caso de Cueva de la Cruz (Marbach, 2016).

Pese a estos saqueos, gracias a la buena conservación de las cuevas y grietas se ha podido preservar y documentar un gran volumen de información (Constantinescu, 2001; San Román y Morello, 2001).

El saqueo de los yacimientos arqueológicos a lo largo de los años ha ido reponiendo cráneos y en menor medida esqueletos a museos e instituciones gracias a donaciones de particulares. Pese a que los materiales venían con el hándicap de no conocerse su contexto arqueológico algunas veces sí que se entregaban con información aproximada sobre la procedencia. Estas donaciones se conservan en colecciones como la del Centro de Estudios del Hombre Austral (Instituto de la Patagonia, UMAG) o el Museo de Porvenir (San Román y Morello, 2001), ambas en Chile. Las colecciones almacenadas a base de donaciones han sido organizadas según su presunta procedencia geográfica y presumibles grupos étnicos etnográficos. Es por esta razón que muchas de ellas están erróneamente adscritas a una sociedad que en realidad no les corresponde (Constantinescu, 1999). Como hemos visto estas colecciones han servido para hacer revisiones arqueológicas y algunos análisis, pero aún quedan variables que se pueden explorar. Aún no han sido estudiados en profundidad aspectos como la dieta, sexo, marcadores reproductivos y genéticos o patologías dentales.

Otra de las problemáticas presentes a partir del s. XX es que en ocasiones los esqueletos han sido levantados por los cuerpos policiales o judiciales. Se trata de un problema no menor, ya que en algunos casos fue la misma policía, no especializada, la que realizó los levantamientos de esqueletos. Este es el caso del enterratorio humano de Cabo Nose (Norte Tierra del Fuego) que fue descubierto por lugareños que dieron aviso a la Policía de Investigaciones de Chile (PDI), quienes iniciaron un caso judicial. La policía recolectó los elementos óseos que se encontraban dispersos sin documentar información arqueológica o contextual del lugar (Alfonso-Durruty, Calás y Morello, 2011). Una situación similar se dio con los restos encontrados en cavernas a unos 170 km al norte de Puerto Edén, que fueron entregados al instituto de la Patagonia por un Juez sin ningún tipo de información adicional (San Román y Morello, 2001).

Además de los problemas de registro derivados de la acción antrópica también debemos considerar las afectaciones de origen natural y su incidencia en la conservación de los materiales arqueológicos en la región. Es conocido que hay una conservación diferencial en la región de los canales occidentales.

Por una parte tenemos los sectores calizos de Diego Almagro e isla Madre de Dios donde hay una amplia presencia de cuevas. En estas, los restos humanos y objetos asociados se han conservado en muy buenas condiciones siempre que haya condiciones de sequedad en su interior (Legoupil, 2002; Legoupil y Sellier, 2004; Marbach, 2016). En el resto del área más que de cuevas podemos hablar de grietas y aleros que también han proporcionado refugio a los cuerpos depositados (Aspillaga y Ocampo, 1996; San Román y Morello, 2001). Desconocemos si la sequedad del lugar era un factor denominador en la selección del lugar, pero sí que es un factor determinante en la conservación de los restos humanos, objetos y materiales animales o vegetales asociados (Fig. 90).

Otra de las prácticas funerarias arqueológicas documentadas consistía en enterrar o depositar los cuerpos con una cobertura de conchas en los mismos lugares de vivienda, en los conchales. Tales características de alcalinidad y alto pH son conocidas y permiten una conservación óptima de los restos óseos, aunque no preservan objetos y materiales blandos de origen animal en su forma original (Orquera y Piana, 2000). Otras prácticas que hubieran podido realizarse en el bosque implicando la depositación y cobertura de ramas o el entierro en el mismo tendrían una posibilidad de preservación muy baja debido a la acidez del suelo y el dinamismo de la zona boscosa (Fig. 91). Además, presentan el hándicap de la complicada detección del nivel arqueológico (Barrientos, 2002). Finalmente, no debe descartarse una importante acción de carroñeros en determinadas circunstancias de depositación original.



Fig. 90 Aspecto del bosque costero, casi impenetrable en la desembocadura del río Batchelor.

A grandes rasgos podemos hablar de que en la región de los canales occidentales existe una buena conservación de las prácticas funerarias documentadas arqueológicamente, a veces excelente, pero esta se ha visto perturbada por la mala praxis hasta hace relativamente poco, cuando los contextos arqueológicos han sido tratados con la metodología adecuada.



Fig. 91 Ejemplo de preservación excelente, fotografía del alero y la momia de la isla Capitán Aracena. (Imagen cedida por Nelson Aguilera).

Registro y análisis de las prácticas funerarias

Del total de 29 yacimientos recopilados solo han sido integrados 19 en la base de datos (Tabla 12) con un total de 33 individuos (Tabla 14), el resto ha sido excluido a causa de su falta de información (Tabla 13) teniendo en cuenta 4 premisas;

- Localización.
- Individuos determinados.
- TIPO de CONTEXTO (Cueva, Conchal ETC).
- Modo de tratamiento no cristiano.

Hallazgos incluidos:

Yacimiento	Situación	Núm. Ind	Datación AP	Bibliografía
Isla Isabel 1	CONCHAL	1		(Ortiz-Troncoso, 1971)
Isla Isabel 2	CONCHAL	1		(Bird, 1980; Ortiz-Troncoso, 1971)
Punta Santa Ana 1	CONCHAL	1	6290 ± 50	(Ortiz-Troncoso, 1975, 1979)

Isla Englefield Bahía Colorada	CUEVA	1	1700 ± 120	(Guichón y Araujo, 1987; Legoupil, 1987)
Abrigo pintado en última esperanza	ABRIGO	2	250 ± 65	(Legoupil y Prieto, 1991)
Isla Karukinka CSP1	CUEVA	6		(Aspillaga y Ocampo, 1996)
Cueva Canal Maule	CUEVA	2	920 ± 55	(San Román y Morello, 2001)
Cueva de la Cruz	CUEVA	5	250 ± 30	(Legoupil, 2002; Marbach, 2016)
Cueva Ayayema	CUEVA	1	4520 ± 60	(Legoupil y Sellier, 2004)
Tres Mogotes	ABRIGO	1	526 ± 68	(Prieto y Cardenas, 2001)
Canal Abra	ABRIGO	1		(Barberena, 2002; Prieto y Cardenas, 2001)
Canal Messier	ABRIGO	2		(San Román y Morello, 2001)
Río Santa María	CONCHAL	1		(San Román y Morello, 2001)
Ponsonby	CONCHAL	1		(Barberena, 2002; Ortiz-Troncoso, 1979)
Isla Wickham	ABRIGO	1		(Legoupil y Prieto, 1991)
Isla Riesco	CONCHAL	1		(Barberena, 2002; Borrero et al., 2001)
Isla Capitán Aracena	ABRIGO	1	120 AP, no C14	(Torres et al., 2009)
Cueva Estrecho Trinidad	CUEVA	3	120 AP, no C14	(Barberena, 2002; San Román y Morello, 2001)
Punta Santa Ana 3	CONCHAL	1	1010±30	(Morello, Torres, et al., 2012)

Tabla 12 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.

Hallazgos excluidos:

Yacimiento	Situación	Núm. Ind.	Datación	Bibliografía
Cueva en los canales (Oeste Isla Wilson)	Cueva	4 (Adultos) 1 (infantil) 1 (Neonato)	-	(Bird, 1988:21)
Caverna 1, 2 y 3. (Norte P. Edén)	Cueva	2 1 (Juvenil)	-	(San Román y Morello, 2001).
Cabo negro	Conchal?	-	-	restos encontrados por Empeaire (comunicación personal de Alfredo Prieto)

Bahía del Indio (Sur Cabo San Isidro)	Cementerio	1 (M) (Adulta) 2 (Niñas)	-	(Martinić, 1995).
Fiordo Eyre	Cueva	-	-	(Martinić, 2004).
Canales Norte	Cueva?	1 (Infantil) (Fragmento)	-	(San Román y Morello, 2001)
Puerto Natales 3	Cueva	1 (F)	-	(Barberena, 2002; Guichón, Suby, Casali y Fugassa, 2006; Suby, 2014a)
Barros Luco (norte isla Madre de Dios)	Cueva	2	-	(Marbach, 2016)

Tabla 13 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis. Están situados en la zona de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.

Hay distintos factores que han hecho que algunos de los yacimientos hayan sido excluidos de la base de datos. En el caso de los restos recuperados por Bird desconocemos de donde fueron recogidos. Este es también el caso de las cavernas 1, 2 y 3 cuyos restos fueron donados por un juez. En el caso del cementerio de Bahía del Indio, se excluye porque se trata de un entierro post-contacto, las tumbas tenían cruces. Finalmente los de Puerto Natales 3 caen fuera del área de actuación del estudio.

Individuos:

Código Individuo	Nombre yacimiento	Código	Sexo	Edad	Tipología	Objetos asociados	Estudios paleopatológicos
CO01	Isla Isabel 1/2	II1	ND	0	ENT ⁴⁹		NO
CO02		II2	ND	0	ENT		NO
CO03	Punta Santa Ana 1	PSA1	F	6	ENT	OBJ01	SI
CO04	Isla Englefield Bahía Colorada	IEB	ND	1	DEP	OBJ02	SI
CO05	Abrigo pintado última esperanza	APU	ND	1	DEP	OBJ03	SI
CO06		APU	ND	1	DEP	OBJ03	SI
CO07	Isla Karukinka	IK	F	5	DEP	OBJ04	SI
CO08		IK	F	4	DEP	OBJ04	SI
CO09		IK	M	5	DEP	OBJ04	SI
CO10		IK	M	4	DEP	OBJ04	SI
CO11		IK	M	3	DEP	OBJ04	NO
CO12		IK	ND	1	DEP	OBJ04	NO
CO13	Cueva Canal Maule	CCM	F	6	DEP	OBJ05	SI
CO14		CCM	ND	1	DEP	OBJ06	NO
CO15	Cueva de la Cruz	CC	ND	0	DEP	OBJ07	NO

⁴⁹ Ent: Entierro; Dep: Depositación

CO16		CC	ND	0	DEP	OBJ07	NO
CO17		CC	ND	0	DEP	OBJ07	NO
CO18		CC	ND	0	DEP	OBJ07	NO
CO19		CC	ND	4	DEP	OBJ07	NO
CO20	Cueva Ayayema	CA	ND	5	DEP	OBJ08	NO
CO21	Río Santa María	RSM	ND	6	ENT		NO
CO22	Tres Mogotes	TM	F	5	DEP		NO
CO23	Canal Abra	CAB	ND	3	DEP	OBJ10	NO
CO24	Canal Messier	CM	ND	0	ENT	OBJ11	NO
CO25		CM	ND	0	ENT	OBJ11	NO
CO26	Ponsonby	PON	F	6	ENT	OBJ12	NO
CO27	Isla Wickham	IW	ND	0	DEP		NO
CO28	Isla Riesco	IR	F	6	ENT		NO
CO29	Isla Capitán Aracena	ICA	ND	6	DEP		NO
CO30	Cueva Estrecho Trinidad	CET	M	4	DEP		NO
CO31		CET	ND	3	DEP		NO
CO32		CET	ND	3	DEP		NO
CO33	Punta Santa Ana 3	PSA3	ND	0	ENT		NO

Tabla 14 Clasificación propia de los individuos del área de los canales occidentales y zona oeste del canal de Magallanes.

Registro de los objetos asociados

Tabla:⁵⁰

Individuo	Código Objeto	Yacimiento	Sexo	Edad	Objetos y otros elementos asociados
CO03	OBJ01	PSA1	F	6	- Cabeza de arpón multi-dentada.
CO04	OBJ02	IEB	ND	1	- 70 huesos de pescado o fragmentos de estos.
CO05	OBJ03	APU	ND	1	- Madera y corteza (Ambos pintados). - 29 cuentas de collar (19 conchas de caracol <i>littorina</i> sp., 10 coloreadas de ocre en forma tubular y pulida de la <i>fam. Vermetidaé</i>) (con fragmentos de vegetal en su interior).
CO06		APU	ND	1	- Pedazo de cuero. - Pluma ligeramente coloreada. - Fragmento de Cholga (<i>Aulacomya atra</i>). - Fragmentos de ocre.

⁵⁰ Otros individuos aparecen asociados con Cueros, fragmentos vegetales y postes, estos no han sido incluidos aquí, ya que las características de estas materiales se encuentran ligadas a la mortaja. De aparecer ligados a otros útiles sí que han sido incluidos. Todos serán consideradas en el apartado de discusión.

CO07	OBJ04	IK	F	5	<ul style="list-style-type: none"> - Restos de cuero. - Huesos de animales. - Plumas - Madera, y trozo de madera con colorante rojo. - Cuña de hueso para descortezar. - Presuntos astiles de arpón, fragmentos.
CO08		IK	F	4	
CO09		IK	M	5	
CO10		IK	M	4	
CO11		IK	M	3	
CO12		IK	ND	1	
CO13	OBJ05	CCM	F	6	<ul style="list-style-type: none"> - Ocre (asociado al cuerpo). -Varillas de ciprés trabajadas (Tipo envoltorio/mortaja del cuerpo). -Tres cestos de junquillo: *Cesto de la pelvis: a) conchas de choros, cholgas y locos. b) punzón de ave. c) instrumento lítico trapezoidal de marisqueo. d) una mandíbula de delfín tipo peine de mujer. *El segundo cesto. Vacío. Sobre piernas i vientre. *El tercer cesto, trama de marisqueo, una concha de loco. -“Camastro” de pasto, ramas y troncos sobre el cual descansaban el cuerpo (Fig. 93). Trozos de cuero.
CO14	OBJ06	CCM	ND	1	<ul style="list-style-type: none"> -Huesos de pescado. -Pequeñas conchas de gasterópodos. -Trozos de cuero y gran cantidad de fragmentos de hojas y ramas (Fig. 93).
CO15	OBJ07	CC	ND	0	<ul style="list-style-type: none"> -Conchas de lapas. Pueden estar; pulidas, perforadas con ocre. -Huesos tubulares de ave trabajados (Fig. 92). -Grandes cholgas y choros. -Tres fragmentos de postes de madera. -Fragmentos de madera y corteza pintados de ocre.
CO16		CC	ND	0	
CO17		CC	ND	0	
CO18		CC	ND	0	
CO19		CC	ND	4	
CO20	OBJ08	CA	ND	5	<ul style="list-style-type: none"> -Ocre. -Bolas de arcilla para hacer ocre (25 bolas de arcilla, a medio quemar o mezcladas con hematites, para producir colorante).
CO23	OBJ10	CAB	ND	3	<ul style="list-style-type: none"> -Trozos de cueros de lobo marino. -Un artefacto lítico.
CO24	OBJ11	CM	ND	0	<ul style="list-style-type: none"> -Tapados con corteza y conchas.
CO25		CM	ND	0	
CO26	OBJ12	PON	F	6	<ul style="list-style-type: none"> -Huesos de pescado. -Arpón multi-dentado.

Tabla 15 Objetos asociados a los restos humanos de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.



Fig. 92 Cuentas de collar de la cueva de la Cruz y reproducción del collar.

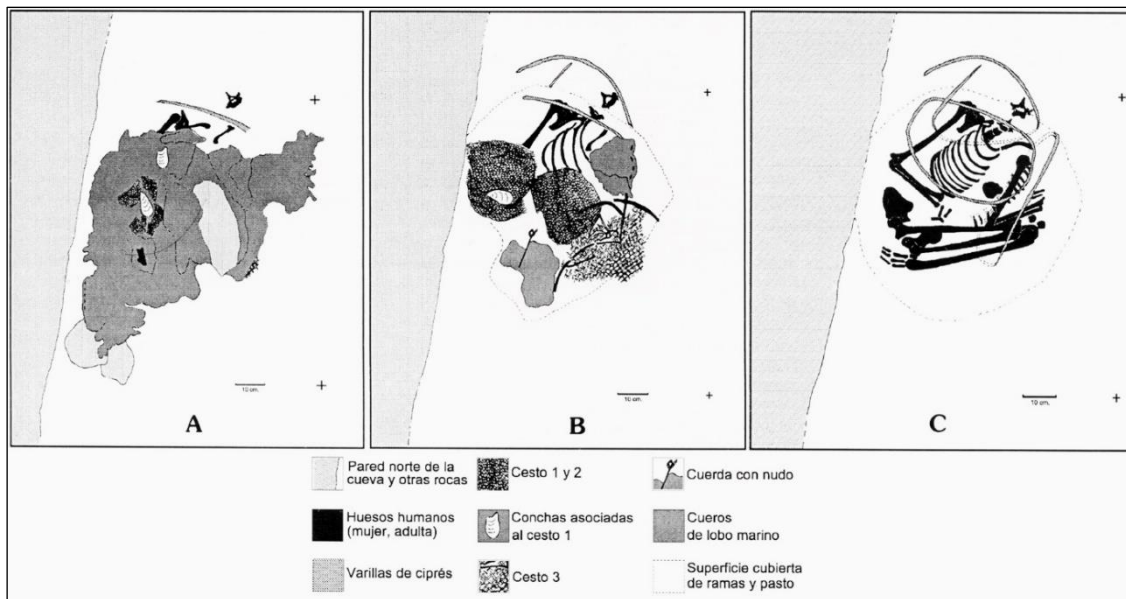


Fig. 93 Disposición de la mujer, la criatura y los objetos asociados en Canal Maule 153.

Actividades y paleopatologías relacionadas con actividades canoeras

Descripción paleopatologías fruto de las actividades nómadas-canoeras⁵¹:

Actividades	Patologías
<p>Acción de Remar (Trabajo de Boga) (Remo en Canaleta)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Los movimientos de aducción, abducción, rotación interna y externa del brazo, así como su elevación, flexión, extensión y circunvolución son recurrentes y característicos. - La zona escapular presenta una musculatura muy desarrollada. - Los humeros muestran las cabezas erosionadas, rotadas hacia atrás. La musculatura marcada en la parte posterior. - Gran desarrollo y lesiones asociadas a la musculatura flexora y rotadora interna del brazo y ante brazo, y rotadora y supinadora de la muñeca. - Fuerte estrés articular en el hombro por sobrerrotación, del codo por hiperextensión, rotación del radio y flexión, y de la muñeca por rotación. - Grandes desarrollos de inserciones musculares, patologías articulares y otros descritos para escápulas y clavículas.
<p>Remo constante perlongado (la espalda está siendo constantemente sometida a estrés)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Marcados refuerzos de las apófisis transversas y de las carillas articulares, también poróticas en el caso de las cervicales. - En la columna vertebral hay refuerzos de las apófisis transversas y de las carillas articulares, que también están poróticas en el caso de las cervicales. - Refuerzo generalizado de las carillas articulares con las costillas en algunos casos poróticas. - Lumbares con osteogitos o <i>lipping</i>, carillas articulares poróticas o incluso con eburnación. - En las manos hay un refuerzo de las inserciones musculares generalizado, no solo en las falanges, desgaste y refuerzo de las carillas articulares. - Desarrollo de la musculatura en escápulas y clavículas. Fuerte estrés articulación del hombro.
<p>Impulsar la embarcación a remo</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Sometimiento sistemático del tronco a la extensión y flexión, también hacia atrás y ambos lados manteniendo el resto del cuerpo inmóvil. También de la pelvis hacia los muslos. - Uso recurrente del tórax para hacer fuerza. La articulación del esternón con la clavícula muestra aumento de su tamaño natural y superficie porótica. - En las articulaciones de las costillas con las vértebras, es recurrente la artritis severa. - Las vértebras torácicas muestran las carillas articulares costales poróticas, fenómeno más marcado del lado derecho.
<p>Uso de la cintura y la cadera como timón</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Las patologías se desarrollan al apoyar y compensar el esfuerzo efectuado por la columna vertebral y la porción superior del cuerpo. Esta se produce al estar sentado en cuclillas sobre los talones con las rodillas hacia afuera. Postura adquirida para mantener el equilibrio al ejercer la tracción necesaria para impulsar la embarcación. - Las articulaciones de las piernas están muy afectadas. Se producen patologías degenerativas en las rodillas (osteoartritis, eburnación y <i>lipping</i>, formación de carillas articulares accesorias (<i>squatting facets</i>)). - Desarrollo generalizado de toda la musculatura flexora, extensora, rotadora, pronadora y supinadora de las piernas. - Los fémures muestran los trocánteres mayores con inserciones musculares muy reforzadas llegando incluso a osificarse. - La pelvis está muy afectada y reforzada muscularmente.

⁵¹ A partir de: (Aspillaga et al., 1999; Constantinescu, 1999, 2001; Pérez-Pérez, 1995).

	<ul style="list-style-type: none"> - Tanto en los coxales como en los sacros hay marcadas inserciones musculares de -os erectores espinales.
Sentarse en la embarcación y estabilizarla	<ul style="list-style-type: none"> - Las tibias presentan reforzamiento de los cóndilos y de los ligamentos que aseguran la articulación de la rodilla. Presentan lesiones en los acetábulos y a las alteraciones en las tuberosidades de la tibia. - Inserciones musculares de las fíbulas son notoriamente más marcadas. - Inserciones de los ligamentos de los pies se presentan muy marcadas.
Bucear (Recolección) o exposición a frío y agua	<ul style="list-style-type: none"> - Osteomas al meato acústico externo. Se presenta como irritación en las paredes del meato acústico a causa de la penetración de agua fría durante el buceo. - Otitis medias como las de mastoiditis. - Exostosis del conducto auditivo (Oído de surfista). - Fractura y artritis degenerativa de las vértebras cervicales. - Artritis degenerativa de los cóndilos occipitales y en el cuello, a osteoartritis. - Eburnación y fractura de las cervicales. Se produce al sumergir bruscamente en el agua cabeza abajo.
Trabajo mandibular	<ul style="list-style-type: none"> - Gran refuerzo de los músculos del mentón.
Masticar y alisar cueros	<ul style="list-style-type: none"> - Enfermedad periodontal, <i>chipping</i>⁵² en la totalidad de las coronas, fuerte desgaste. Pérdida de dientes antemortem. - Pérdida de incisivos, caninos y/o premolares por su uso en el curtido de cueros y cestería.
Trabajo boca fibras	<ul style="list-style-type: none"> - Surcos para funcionales a causa del alisado o sostenimiento de fibras sistemáticamente.
Trabajo boca, vegetales duros	<ul style="list-style-type: none"> - Reabsorción alveolar por pérdida ante mortem de las piezas. Marcado en las piezas dentales posteriores.
Trabajo manual o remo	<ul style="list-style-type: none"> - Las manos derechas muestran los carpos reforzados. Marcadas y reforzadas inserciones palmares y superficies articulares con los carpos y las falanges de los dedos. - Marcadas intersecciones del flexor común profundo de los dedos y braquial anterior.
Sentarse en cuclillas	<ul style="list-style-type: none"> - Facetas articulares.
Caminatas largas o habituales	<ul style="list-style-type: none"> - Piernas fuertes e inserciones de los fémures marcadas. - Marcada cresta glútea, inserciones del abductor, <i>lipping</i> en el cóndilo lateral. - <i>Lipping</i> en la cápsula articular del cóndilo medial. Marcado el glúteo, gemelo, cresta glútea.
Violencia interpersonal o accidentes	<ul style="list-style-type: none"> - Traumas en la zona nasal recuperados. Traumas en la zona de la cara y cabeza.
Otros indicadores de salud	<ul style="list-style-type: none"> - Tuberculosis: Presenta procesos infecciosos a ambos lados del agujero piriforme en los malares. - Caneosinostosis prematura: Fusión de los huesos del cráneo prematuramente. - Pobre Higiene dental. Reflejada en la sistemática presencia de tártaro, y por irritación crónica de la encía. Produce una enfermedad periodontal: Presencia de tártaro y bacterias en los dientes (Pérez-Pérez, 1995). - Osteorritis Condilea: Alteraciones degenerativas en articulaciones de la muñeca (radiocarpiana). - ATM; Trastornos de la articulación temporomandibular. Derivados del estrés físico sobre las articulaciones de la mandíbula (Pérez-Pérez, 1996a). - Atrición dental; Desgaste dental progresivo y fisiológico de los tejidos dentales duros. Afecta principalmente el esmalte llegando al nivel de la dentina. - Hiperostosis porótica. Estas venían provocadas por episodios de malnutrición. Habitualmente se sufrían anemias crónicas. También podía producirse por lesiones de origen parasitario de nematodos presentes en la carne de mamíferos marinos. La hiperostosis porótica se relaciona con la Criba orbitaria. Esta podía estar producida por poca diversidad genética o a causa de una alimentación deficitaria durante la infancia (Suby, 2014b).

⁵² Microfracturas de la corona del dental.

Restos humanos con información paleopatológica⁵³:

Individuos	Yacimiento-Localización	Sexo	Edad	Actividades relacionadas y otras Paleopatologías	Bibliografía
ID.IP.859	Bahía Gente Grande	F	Adulta	<ul style="list-style-type: none"> - Masticar y alisar cueros. - Trabajo mandibular. - Acción de remar. - Trabajo manual o remo prolongado. - Impulsar la embarcación. - Uso de la cintura y la cadera como timón. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla. - Violencia personal. 	(Constantinescu, 1999)
ID.IP.6780	Lengua de Vaca	F	Adulta-joven	<ul style="list-style-type: none"> - Acción de remar. - Trabajo manual o remo prolongado. - Impulsar la embarcación. - Masticar y alisar cueros. - Trabajo mandibular. - Uso de la cintura y la cadera como timón. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla. - Recolección mediante buceo. - Violencia personal. 	(Constantinescu, 1999)
ID.IP.50103	Bahía Felipe	M	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo boca fibras. - Masticar y alisar cueros. - Acción de remar. - Trabajo manual o remo prolongado. - Uso de la cintura y la cadera como timón. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla. - Impulsar la embarcación. - Violencia personal? (trauma en bregma). 	(Constantinescu, 1999)
ID.IP.50104	Bahía Felipe	F	Adulta joven	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo boca, vegetales duros. - Acción de remar. - Remado constante. 	(Constantinescu, 1999)
CO03	PSA1	F	41.7 +- 11.9 Adulta	<ul style="list-style-type: none"> - Acción de remar. - Remado constante. - Uso de la cintura y la cadera como timón. - Impulsar la embarcación. - Recolección mediante buceo. - Trabajo boca fibras. 	(Constantinescu, 2001)

⁵³ En este caso se incluyen todos los restos humanos con información paleopatológica independientemente de si tienen un buen contexto o no. En el apartado de Discusión puede verse su análisis.

CO13	CCM1	F	44.7 +- 13.8 Adulta	- Acción de remar. - Remado constante. - Uso de la cintura y la cadera como timón. - Impulsar la embarcación. - Recolección mediante buceo. - Trabajo boca fibras.	(Constantinescu, 2001)
CO07	(IK)	F	30 Adulta	- Violencia personal o accidente. - Acción de remar. - Remado constante.	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO08	(IK)	F	16-17	- Acción de remar. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla.	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO09	(IK)	M	Adulto	- Trabajo manual (marcado en la muñeca, humero y radio) - Caminatas largas o habituales (piernas fuertes e inserciones de los fémures marcadas).	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO10	(IK)	M	Adulto	-Trabajo manual. - Caminatas largas o habituales (deltoides muy marcados).	(Aspillaga y Ocampo, 1996)

Tabla 16 Tabla de los restos humanos con estudios paleopatológicos y actividades desarrolladas del área occidental y canal de Magallanes.

4.2.2 Los Canales Australes y Península Mitre

Introducción. La investigación arqueológica en la región

Como ocurre en toda la región las primeras evidencias de esqueletos humanos recuperados hacen referencia a una etapa previa a las excavaciones arqueológicas. La mayoría de los fragmentos de esqueleto pertenecientes a este período están formados por cráneos. Estos eran recopilados por estudiosos del momento y su adquisición se hacía en pequeñas excavaciones in situ, mediante compras, intercambios o robos. Con los años estos cráneos y a veces esqueletos se fueron quedando en los distintos museos y universidades del mundo. Entre los recolectores de cráneos nos encontramos con exploradores como Hyades (1891b) y Gusinde (1989), que en su caso sí que excavaron. Su procedimiento es paradigmático, ya que solamente querían los cráneos para realizar investigaciones etnográficas y antropobiológicas (Piana et al., 2006).

Debido al gran tráfico y acumulación de cráneos y esqueletos que hubo existen distintas colecciones tanto en museos y universidades americanas como en sus homólogos europeos. En el caso europeo la mayor parte del material osteológico se encuentra en el Museum für Völkerkunde de Viena (Austria), Museo nazionale di antropologia ed etnologia de Florencia (Italia), La Sapienza en Roma (Italia), Musée de l'Homme en París (Francia) y British Museum de Londres (Inglaterra). Aunque también existen pequeñas colecciones en Helsingfors en Finlandia, ciudades de Suecia como Estocolmo, Solna y Gotemburgo, en ciudades de Alemania como Dresde, Múnich, Brisingovia y Lübeck y también en Suiza, en Basilea y Zúrich. También hay colecciones en ciudades estadounidenses como New York, Princeton, Filadelfia, o en Asunción (Paraguay). Aunque la mayoría de estos cráneos fueron a Europa también hay importantes colecciones en los países de origen, como es el caso de Argentina y Chile. En Argentina nos encontramos colecciones en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, Museo de La Plata, Museo Territorial de Ushuaia (Tierra del Fuego, Argentina), la Misión Salesiana La Candelaria de Río Grande (Tierra del Fuego, Argentina). En Chile hay en el Museo Nacional de Historia Natural (Santiago de Chile), el Instituto de la Patagonia y Museo Salesiano Maggiorino Borgatello de Punta Arenas, el Museo Martín Gusinde de Puerto Williams y el Museo de Porvenir (Maele, 2000; Turbón, 1995). Uno de los problemas que presentan algunas de las colecciones como la de Puerto Williams, Ushuaia y otras muchas, es que los materiales a veces no pueden ser adscritos ni siquiera a una sociedad etnográfica, lo que ha dificultado los estudios (Turbón, 1995). De hecho, lo general es que estos hallazgos fortuitos no dispongan de información contextual asociada. Pese a esto no están exentos de información y han sido usados en múltiples investigaciones. Desde los inicios de la investigación estas colecciones fueron utilizadas para los estudios de las diferencias morfo-craneales, destacando aquellos rasgos que eran considerados primitivos, así como de la dispersión planetaria de

los humanos. El primer gran análisis fue realizado sobre un total de 105 cráneos estudiados por Lebzelter y Gusinde (Gusinde, 1989:351; Varela et al., 1994).

Llegada de la arqueología

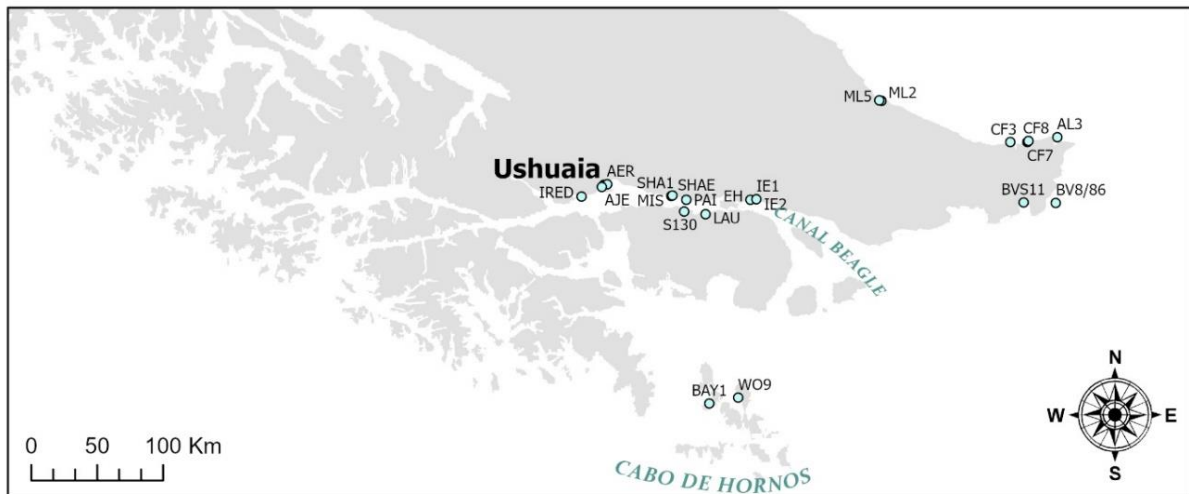


Fig. 94 Mapa arqueológico de los yacimientos seleccionados para el estudio.

Desde principios del s. XX empezaron a llegar distintos exploradores y arqueólogos extranjeros a la región. Una de las primeras excavaciones, no muy versada en la metodología arqueológica, fue la de Sir Baldwin Spencer en 1929. Esta se encontraba cerca del Río Douglas y se trataba de dos esqueletos yámana adultos enterrados en un conchal. Los cuerpos pertenecían a dos personas que se habían ahogado y que fueron enterrados en ataúdes una vez llegaron arrastrados a la costa. Spencer indica que el entierro no siguió las prácticas funerarias tradicionales. Según él los cuerpos estaban depositados en decúbito supino con la cabeza hacia el Oeste. En todo caso la excavación fue reducida y solo recuperaron partes del esqueleto que incluían el hueso frontal del cráneo, y dos costillas (Spencer, 1931:62).

Junius Bird fue el primer arqueólogo que llegó a las regiones más australes en 1935. Mientras estaba en los alrededores de Isla Navarino encontró un esqueleto ubicado en un abrigo rocoso. La datación de una madera asociada al cuerpo dio la fecha de 970 ± 90 años AP, aunque por desgracia estos hallazgos nunca fueron publicados (Piana et al., 2006). Años más tarde el historiador exiliado Nicolás Sánchez Albornoz tuvo un breve encuentro con la arqueología fueguina. En sus exploraciones descubrió los esqueletos de dos individuos infantiles en la Isla Redonda, delante de Bahía Ensenada. Los restos estaban entre rocas escarpadas y depositados entre lajas (Piana et al., 2006 cit Albornoz, 1958:9).

Autores como Oswald Frantz Ambrosius Menghin o el mismo Junius Bird habían llevado el paradigma Histórico-Cultural a Sudamérica y creado tipologías basadas en secuencias de elementos culturales como la industria Riogalleguense o la Ushuaiense (Menghin, 1971; Orquera, 1985). No será hasta la década de los setenta que la llegada de la nueva arqueología permitió el avance de la investigación en la región. La nueva corriente teórica desmontó viejos paradigmas de sociedades primitivas que habían pervivido desde el final de la segunda Guerra Mundial. Los nuevos estudios, llevados a cabo por arqueólogos y arqueólogas como Anne Chapman o Omar Ortiz-Troncoso, demostraron que las sociedades que habitaron al Sur de Tierra del Fuego se relacionaban con el entorno más allá de comer y recolectar mariscos, creando nuevas aproximaciones al registro que superaban las anteriores aproximaciones teóricas (Orquera y Piana, 1995; Prieto, 2014).

El mismo Omar Ortiz-Troncoso durante sus prospecciones en la década de los setenta encontró y excavó un esqueleto en el seno Lautá, al norte de Isla Navarino (Aspillaga, Ocampo y Rivas, 1999:129). Las primeras excavaciones arqueológicas se produjeron en la costa atlántica de Tierra del Fuego, en Península Mitre y en la Isla de los Estados fueron encabezadas por Anne Chapman entre 1969 y 1970 (A. Chapman, 1987; Chapman y Hester, 1973). Al contrario que las otras zonas, el área de Península Mitre no contaba con corpus de materiales esqueléticos previo fruto de las exploraciones antropométricas. Era una zona que había quedado al margen de las investigaciones (Tessone, Guichón, Suby y Kozameh, 2011). Se trata de una península que incluye diversos ecotonos en un mismo lugar, ya que encontramos la transición norte-sur entre la estepa y el bosque (Zangrando et al., 2011).

No fue hasta el año 1973 que Anne Chapman y Hester publicaron un primer estudio sobre los huesos humanos encontrados en Caleta Falsa. Siete años después el Dr. Lanata recuperó cinco individuos entre los yacimientos tipo conchal de María Luisa 5 y 2 (Próximos a estancia María Luisa) y Aleph 3 (Bahía Tethys). Todos estos restos no serían estudiados bioantropológicamente hasta 1986 y 1994 por Ricardo Guichón, primero buscando la filogenia de las poblaciones y luego realizando análisis bioantropológicos en el marco de su Tesis doctoral. Sólo hace relativamente poco que los restos han sido usados para realizar analíticas concretas como la de isótopos estables y una nueva caracterización biológica. Los resultados fueron integrados en artículos publicados en 2011 (Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011).

Las excavaciones de Chapman y Hester, donde se produjeron los primeros hallazgos de contextos funerarios se situaron en Caleta Falsa, allí excavaron tres sitios arqueológicos. Encontraron seis individuos, cinco de ellos enterrados presuntamente en contextos primarios tipo conchero (Chapman y Hester, 1973). Estos restos se encontraban en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, pero en actualidad fueron restituidos al Museo Provincial del Fin del Mundo (Guichón y Suby, 2011). En el sitio

3 situado en Cabo Lata se encontró el individuo (S3-3) del que solo se conservaron algunos elementos del cráneo y la mandíbula. Se le asignó la edad a partir de la dentición entre 15 y 17 años. Este individuo fue encontrado por trabajadores de la estancia Policarpo en la ladera de una duna. Este hallazgo llegó a Chapman que se trasladó al lugar, pese a esto ya no pudo registrar los restos en su posición original. El sitio 7 fue excavado en 1970, se trataba de un montículo situado en la ladera de un promontorio situado a veinte metros de la costa. El montículo tenía 5 m de diámetro y estaba situado a 20 m de la costa al lado norte de Caleta Falsa. En este se encontraron dos esqueletos enterrados. El primero fue un adulto femenino (S7-s/n). Estaba colocado en posición extendida en decúbito dorsal con el cráneo hacia el sur. No tenía lesiones óseas aunque debe resaltarse que solo se recuperó una pequeña parte del esqueleto formada por el húmero y radio izquierdos, el cúbito derecho y un fragmento de coxal. El otro esqueleto femenino de 30 a 39 años de edad fue recuperado casi en su integridad (S7-2). Estaba colocado en decúbito supino y asociado a una pequeña a una punta pequeña de piedra en forma de espiga. El cuerpo se encontraba cubierto por distintas capas algunas de ellas con abundante fauna marina y terrestre lo que parece indicar que el lugar fue ocupado encima del entierro (A. Chapman, 1987). El esqueleto de la mujer S7-2 permitió registrar la primera deformación craneana del tipo tabular erecta planolámbica leve en Tierra del Fuego (Fig. 95) (Guichón y Suby, 2011:169).



Fig. 95 Izquierda Entierro correspondiente al esqueleto (S7-2). Derecha Entierro correspondiente al esqueleto (S8-4).

El yacimiento número 8 se encontró en el mismo promontorio que el nº7 pero situado en la ladera de un barranco. En este se encontraron tres individuos. El primero fue un entierro de un individuo masculino (S8-1) de 18 a 23 años de edad. Este había sido cubierto por una laja de piedra caliza, por encima tenía sedimento estéril y un conjunto de materiales antrópico. Estaba en posición extendida en decúbito dorsal con la cabeza orientada al norte sin objetos asociados. Se le fechó la costilla en 820 ± 40 años AP. El otro entierro del yacimiento era doble y contenía los individuos (S8-4) un adulto masculino y (S8-5) una criatura de 2,5 a 5 años de edad. Debajo de una cobertura formada por tierra estéril y otra capa antrópica apareció el adulto flexionado del lado izquierdo con la cabeza al noreste

y la criatura extendida en decúbito dorsal, ambos sobre una capa de tierra estéril dura. Al parecer se interpretó que el esqueleto S8-5 fue enterrado después del adulto cosa que hizo que partes del esqueleto inferior del adulto no se pudieran recuperar. Encima del cráneo apareció un hueso pulido (una espátula) seguramente de escapula de ballena de 116 mm de largo y 31 mm de ancho. Este es el único objeto asociado en todos los entierros de Caleta Falsa. Anne Chapman realizó un fechado con carbón asociado al esqueleto 4 que dio 850 ± 70 años AP y en posterioridad se fechó el esqueleto 1 que dio 820 ± 40 años AP, lo que muestra la posible contemporaneidad de estos dos individuos. Sobre todos los esqueletos se realizaron estudios isotópicos que muestran una combinación de dieta terrestre y marítima con un leve componente mayor de la última (Guichón y Suby, 2011; Yesner, Figuerero Torres, Guichón y Borrero, 2003). En cuanto a los estudios paleopatológicos no se pudieron relacionar las lesiones con actividades que las hubieran podido producir. Solo es relevante en el caso del S8-4 mostró patologías vertebrales que bien podrían ser asociadas a la actividad física pero los autores apuntan que serían producto de un defecto congénito. En el caso de la mujer (S7-2) es importante destacar que pese a no ser el individuo de más edad tiene registrados el desgaste dental más alto (Guichón y Suby, 2011).



Fig. 96 Principales yacimientos con contextos funerarios en el área de Península Mitre.

Aunque la arqueología había empezado a modernizarse no fue hasta la segunda década de los setenta que empezaron las investigaciones sistemáticas en la región a manos de Luis Abel Orquera y Ernesto Piana en el marco del "Proyecto Arqueológico Canal Beagle". Como hemos podido ver los restos pertenecientes a contextos fúnebres anteriores procedían de hallazgos fortuitos y los registros arqueológicos eran escasos y estaban mal documentados (Piana et al., 2006). En los años 1985 y 1986

el equipo encabezado por Orquera y Piana se dispuso a excavar el sitio arqueológico de Shamakush situado la costa norte del Canal Beagle (Argentina). En las capas D de Shamakush I y E de Shamakush X hallaron dos párvulos sepultados con los mismos sedimentos del conchal. Su excavación demostró que existía una práctica funeraria hacia los más pequeños que implicaba una inversión mínima de trabajo y que su colocación se hacía en el mismo conchal (Orquera y Piana, 1996; Piana et al., 2006). El arqueólogo Hernán Vidal contratado en el Museo de Ushuaia fue el primer profesional que trabajó administrativamente de forma oficial en la provincia de Tierra del Fuego, registrando, en 1986, algunos hallazgos fortuitos de enterramientos en aleros en una isla en el parque Nacional de Lapataia (Jordi Estévez, comunicación personal).

Siguiendo a los estudios iniciados por Anne Champan debemos destacar los trabajos arqueológicos de Hernán Vidal y su equipo en el marco del Programa Extremo Oriental del Archipiélago Fueguino (PEOAF). Este equipo trató de caracterizar arqueológicamente los grupos Haush realizando un amplio registro material de la región. Realizaron múltiples prospecciones y excavaciones hasta finales de la década de los noventa (Zangrando et al., 2011). Fruto de estas investigaciones y otras que vinieron en posterioridad se sabe que en la zona hay presencia de ocupación humana desde al menos 6000 años (Vázquez, Zangrando, Tessone, Ceraso y Sosa, 2007; Zangrando et al., 2011; Zangrando y Tessone, 2009). Entre los años 1984 y 1987 integrantes del PEOAF descubrieron los restos de cinco individuos en Bahía Valentín, a lo largo de los siguientes años se fueron sumando hallazgos de restos humanos en el lugar aunque estos no presentan información contextual y geográfica precisa siendo encontrados en redepositaciones en superficie (Panarello, Zangrando, Tessone, Kozameh y Testa, 2006; Tessone et al., 2011; Vázquez et al., 2007). El principal problema de estos hallazgos es que en muchos casos múltiples fenómenos afectaron su conservación. La mayor parte de los huesos humanos fueron llevados a la superficie por fenómenos como el viento o el agua de los riachuelos. Una vez en la superficie fueron desarticulados, trasladados y erosionados. Por las características de Bahía Valentín y los hallazgos los arqueólogos y arqueólogas han defendido que en el lugar debería haber presencia de entierros múltiples o ser una zona de entierros reiterados primarios pese a que en la actualidad es imposible inferir cuáles fueron las prácticas funerarias a causa de la transformación que han sufrido por procesos tafonómicos (la Tabla 17 muestra la gran presencia de elementos desarticulados) (Vázquez et al., 2007). Todos los restos hallados en distintos contextos de Bahía Valentín fueron clasificados como superficiales (BVS) o como integrados en capas arqueológicas (BVL). Todos ellos fueron clasificados según la ubicación del hallazgo en; Médanos Distantes, Bermas de Tormenta y Bosque (Kozameh, Barbosa y Vidal, 2000). Para entender la dinámica del lugar podemos utilizar algunos ejemplos como es el caso de los restos de BVL2/3 y BVL2/10 donde se registraron en superficie restos atribuidos a dos adultos y un individuo juvenil en una zona de dunas (Panarello et al., 2006). En

el caso de la muestra BVS34 aparecieron los restos de tres individuos adultos muy meteorizados en un sector de bosque. En el caso de los encontrados en BVS11 aparecieron asociados a un conchal mostrando restos de dos adultos y un subadulto. En total se calcula que hay entre 15 y 27 NMI de individuos en Bahía Valentín (Tabla 17, Fig. 98) (ver. Tessone et al., 2011 para un registro completo).

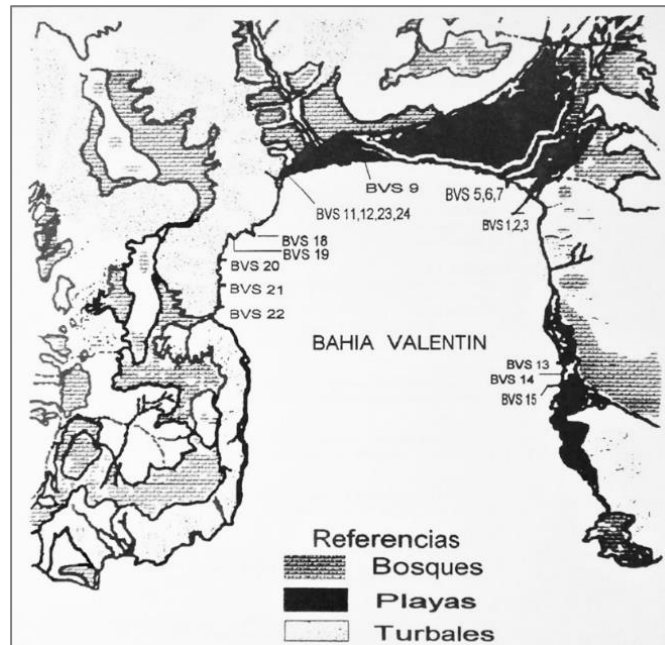


Fig. 97 yacimientos encontrados y estudiados hasta el año 2000 (Kozameh et al., 2000).

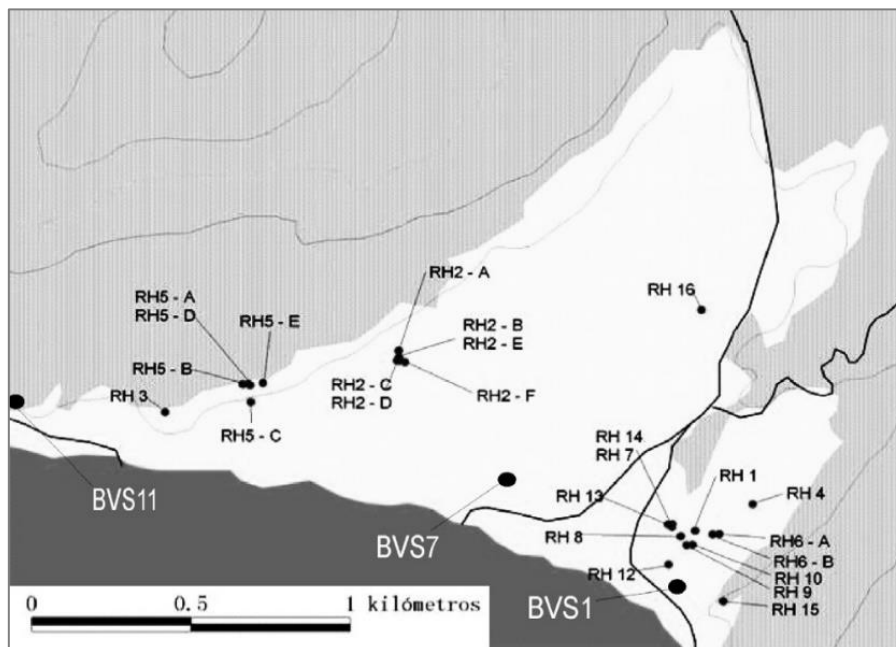


Fig. 98 Hallazgos de restos humanos dispersos en Bahía Valentín mayoritariamente en la zona de playa. Solo se muestran los encontrados entre 2005-2006. (Tessone et al., 2011)

Sitio/Localidad	Año	Contexto	Ubicación	Elementos	NMI
BVL 1	1984	Redepositado	Médanos	7	1
BVL 2	1984	Redepositado	Médanos	18	2
BVL 3	1984	Redepositado	Médanos	6	1
BVL 4	1984	Redepositado	Médanos	5	2
BVS 8/85	1985	Redepositado	Médanos	2	1
BVS 7	1985	Redepositado	Berma de	12	1
BVL 8	1988	Redepositado	?	1	1
BVL	1986/87	Redepositado	?	98	4
BVS 11	1986	?	Bosque	47	3
BVS 34	1987	?	Bosque	51	2
Sin Nombre	?	?	Sin procedencia	8	-
BVS 8/86	1986	Primario	Médanos	161	1
BV RH	2005/07	Redepositado	Playa Central	46	8
Total				462	27

Tabla 17 Totalidad de los yacimientos donde se encontraron restos osteológicos humanos. (Kozameh et al., 2000; Tessone et al., 2011:242).

El único esqueleto encontrado en posición primaria fue el de BVS 8/86 (Fig. 96) encontrado en unos médanos con el cráneo en la superficie y el esqueleto post-craneal en posición primaria. Se trató de un adulto masculino de 40 años de edad fechado en 1468 ± 48 años AP (Tessone et al., 2011).

A modo de resumen podemos apuntar que la mayoría de hallazgos en Península Mitre provienen o están asociados a conchales de origen antrópico en la zona norte o bien a sectores de deposición eólica (dunas) donde la erosión es muy presente en la zona sur, habiendo una menor presencia en las zonas de bosque costero (ídem).

Por otra parte, la investigadora Dominique Legoupil, encabezando la Misión arqueológica francesa, exploró las islas del archipiélago del Cabo de Hornos (Chile). En 1991 encontró dos yacimientos con contextos funerarios; Wollaston 9 y Bayly 1. En ambos casos recuperó restos óseos humanos en el interior de los concheros de las islas. En el caso de Bayly 1 los restos del esqueleto fueron recuperados de la playa, parcialmente limpiados por las mareas. La capa basal de Bayly 1 fue fechada en 1410 ± 50 14C AP lo que dio una fecha de antigüedad máxima para los fragmentos de esqueleto encontrados (Legoupil, 1994; San Román y Morello, 2001).

A partir de 1986 otro grupo de investigación integrado participantes del CSIC (Centro Superior de Investigaciones Científicas) y la Universitat Autònoma de Barcelona empezó distintos proyectos Hispano-Argentinos en la Isla Grande de Tierra del Fuego (Argentina) (Estévez y Vila-Mitjà, 2007; Piana et al., 1992). El principal objetivo de estos proyectos era llevar a cabo una evaluación de los métodos y técnicas arqueológicos aplicados al estudio de las sociedades cazadoras-recolectora-pescadoras, revaluando tanto la teoría como la metodología arqueológica (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016; García-Piquer, Carracedo-Recasens, et al., 2018). En el marco de estas colaboraciones se

excavaron campamentos tipo conchal, pero también contextos que incluían aspectos de la reproducción social del grupo, como la choza del Hain (Selk'nam) o dos contextos funerarios en la zona yámana (Vila-Mitjà, Piqué y Mansur, 2004).

En el transcurso de uno de estos proyectos hispano-argentinos (Beagle Channel Marine Resources prior to the Industrial Exploitation: an Archaeological Evaluation) subvencionado por la Unión Europea se llevaron a cabo intensas prospecciones y dataciones de los yacimientos en la costa norte del canal Beagle. En el curso de estas prospecciones se recuperaron restos humanos aislados en varios sitios, entre los cuales destaca un cráneo aislado en una antigua turbera desecada.

En el decurso de ese proyecto, en 1995, se realizó también una intervención de rescate en otro yacimiento en la Estancia Harberton (Fig. 99). Se trataba de un individuo masculino adulto (CH51) enterrado expresamente en un conchero. (Estévez y Vila-Mitjà, 2019a). El esqueleto mostro claros signos de desgaste mandibular por el uso de la boca como herramienta y de PDA (patologías degenerativas de las articulaciones) en las articulaciones superiores. Estas últimas fueron asociadas por la Kozameh a posibles actividades como la confección de herramientas, el uso de la honda o bien la construcción de canoas (Kozameh y Testa, 2004). El cuerpo había estado sepultado en decúbito lateral en el interior de un conchero preexistente. Algunos objetos como una lasca de vidrio y dos raspadores del mismo material estaban colocados junto al esqueleto lo que indicó que se trataba de un entierro post-contacto (Fig. 103)(Estévez y Vila-Mitjà, 1995a, 2019b).

Estas circunstancias hicieron plantear la necesidad de emprender el estudio de las formas de enterramiento de una forma más sistemática, planteándose como próximo objetivo el estudio de las evidencias arqueológicas relacionadas con la ideología y la reproducción social.

A finales de la década de los noventa el equipo encabezado, de nuevo, por Orquera y Piana empezó a estudiar las prácticas funerarias de la región del Canal del Beagle en el marco del citado "Proyecto arqueológico del Canal Beagle" (Orquera y Piana, 1999a). Ese mismo año realizaron la excavación del sitio Aje I situado al lado del río Ajej, también llamado Río Pipo. Se trataba de una excavación de urgencia en un yacimiento que había sido bastante afectado por acciones antrópicas, ya que en su lugar se ubicó una urbanización. La excavación realizada fue rápida y no se realizó una excavación microestratigráfica de separación entre los concheros. Sin embargo, lo que nos interesa es el descubrimiento de los huesos de un párvulo, menor de seis meses en la parte superior de la capa C, sector 17. En este caso, como en el de Shamakush, solo había sido enterrado por el sedimento del

conchal y sus huesos, no todos recuperados, estaban dispersos en un área de 1 m² (Piana et al., 2002:347).

A partir de 2001 en el marco del proyecto arqueológico de Orquera y Piana (Piana et al., 2006) y dentro de otro proyecto de colaboración hispano-argentino, “Sociedad y ritual de los últimos grupos cazadores recolectores del Canal Beagle” financiado por el Ministerio Español de Exteriores de investigadores del CSIC y de la Universitat Autònoma de Barcelona, se excavó de forma sistemática un enterramiento cerca de del casco de la estancia Remolinos en el sitio Mischiuen III (Estévez y Vila-



Fig. 99 Principales yacimientos con contextos funerarios de la zona del Canal Beagle. IRED: Isla Redonda; AJE: Ajeje 1; AER: Aeroclub; MIS: Mischiuen III; SHA1: Shamakush 1; PAI: Paiashauaia; S130: Sitio 130; LAU: Lauta 2; EH: Estancia Harberton; IE1: Imiwaia Entierro 1; IE2: Imiwaia Entierro 2. Los yacimientos de Shamakush Entierro y Shamakush X se encuentran superpuestos a Shamakush 1.

Mitjà, 2019b; Piana et al., 2006). En esta excavación se introdujo metodología nueva para el estudio de las prácticas funerarias. Se utilizó la estación topográfica total y la fotogrametría en un área excavada de 4,5 m². Las coordenadas y las fotografías realizadas fueron procesadas mediante Sistemas de Información Geográfica lo que permitió gestionar diferentes bases de datos, relacionándolas, un factor imprescindible para el estudio global del yacimiento. El esqueleto encontrado en el alero perteneció a un individuo femenino subadulto y su entierro disturbó el esqueleto de un adulto anterior del que solo se conservó un fragmento. El entierro fue cubierto por piedras, sedimento y quizás ramas del mismo lugar o alrededores cercanos (Estévez y Vila-Mitjà, 2019b; Vila-Mitjà, 2004; Vila-Mitjà et al., 2002, 2006).

En 2002 y 2004 los mismos investigadores argentinos llevaron a cabo prospecciones intensivas y sistemáticas de sitios con restos óseos humanos. Para esto empezaron una exploración de los diversos factores que incidían sobre el registro bioarqueológico, teniendo en cuenta la distribución, visibilidad

y preservación de las prácticas funerarias (Piana et al., 2006). En el marco de este proyecto y en colaboración con investigadores de la Universitat Autònoma de Barcelona descubrieron un total de seis yacimientos con restos humanos (Piana et al., 2006; Vila-Mitjà et al., 2006). Entre estos debemos destacar el de Imiwaia 1 y 2, que se encuentran en oquedades rocosas a unos 120 m de la costa, en el interior del bosque. En Imiwaia 1 se encontraron dos esqueletos desarticulados por la acción de las raíces, uno fue atribuido a un adulto femenino y el segundo una criatura de entre 3 y 6 años. En el caso de Imiwaia 2, ubicado a 50 m del 1, se encontró un Neo-nato de unos seis meses en posición anatómicamente articulada y buen estado de conservación (Suby, Zangrando y Piana, 2011). El yacimiento de Shamakush (Entierro 1 al 6) fue sin duda alguna el más fructífero de las excavaciones. Se trata de un alero de reutilización múltiple situado en la planicie costera. En el lugar se encontraron hasta cinco individuos desarticulados, siendo el más relevante el sexto individuo, el SHE6 o entierro inferior (Fig. 104, Fig. 105), que apareció en posición primaria. Este fue asociado a un fechado en carbón de 620 ± 60 años AP, pero su refecha dio 1536 ± 46 años AP a partir del esqueleto humano (Piana et al., 2006; Suby et al., 2011). Lo relevante es que el individuo inferior apareció con signos de combustión, fue parcialmente quemado en la zona del cráneo, y estaba asociado a instrumental lítico y óseo. Los objetos ubicados con el cuerpo incluían dieciséis puntas líticas, seis bifaces, cuatro raederas, un punzón y múltiples fragmentos de huesos de ave decorados y cuatro cuentas de collar (en el cuello, lo que indicó su uso como collar).

Algunos de los objetos como las cuentas de collar y el punzón tenían signos de combustión lo que parece indicar que el cuerpo fue quemado con estos objetos ya colocados. Los otros individuos aparecen desarticulados en otras capas superiores. Estudios posteriores determinaron que en vez de los cinco NMI que se creía tan solo eran 4 individuos, dos femeninos adultos, uno masculino adulto y una criatura. Uno de estos apareció una fractura violenta en el atlas conocida como *fractura de Jefferson*, lo que denota al menos, un episodio de violencia o muerte intencionada (Piana et al., 2006; Suby et al., 2011).

También se debe destacar el sitio de Paiashauaia I, un yacimiento ubicado en una pared rocosa a 33 m de la costa. En este yacimiento se descubrió un esqueleto femenino adulto en posición primaria (Fig. 100). El cuerpo apareció en un estrato subyacente a una capa conchífera y por debajo de una acumulación de rocas. Podemos apuntar que se trata de un emplazamiento reutilizado posteriormente como conchal (Suby et al., 2011). En el marco de este proyecto también se excavó un entierro post-contacto en el sitio Akatushun. En este caso el cuerpo fue enterrado en un conchero más antiguo que el cuerpo, la fosa era posterior y cortaba el sedimento. Este entierro femenino siguió una parte de inhumación occidental y junto con el cuerpo aparecieron varios botones. Pese a esto es

un ejemplo del afán recolector de cráneos pues se conservó todo el esqueleto menos esta parte que fue removido después de los setenta.

En el marco del proyecto también se encontraron restos óseos aislados, dispersos entre rocas y situados en lugares escarpados. Estos esqueletos proporcionaron muy poca información debido a su estado de degradación y la poca o nula información contextual de la que disponían. Un resto aislado que se debe destacar es el hallazgo de un cúbito en la desembocadura de Aguas Malas, encontrado en una pequeña laguna en la que ya se había detectado una mandíbula en 1995. Aunque en este caso no se puede atribuir directamente a una práctica funeraria, ya que bien podía haberse muerto y conservado sin ninguna intencionalidad antrópica. Estas informaciones indican que las prácticas funerarias también habrían ocurrido tanto en laderas escarpadas como en zonas pantanosas. En estos casos la conservación, encuentro y registro arqueológico ha sido más complejo. Estos hallazgos evidencian que Martial, Darwin y Fitz-Roy tenían razón cuando apuntaron que en la región había depositaciones de cadáveres en cuevas o aleros (Darwin, 2008:196; Martial, 2005).



Fig. 100 Paiashauaia I (Foto cedida por Jordi Estévez).

Unos años antes, en el año 2000, un equipo liderado por Carlos Ocampo y Pilar Rivas excavaron el Sitio Nº 130 en la ensenada Villarino, al norte de Isla Navarino (Chile) (Fig. 99). Este es un yacimiento tipo conchero situado a 200 m de la costa. Se encontraron cuatro esqueletos, uno de ellos era una criatura de unos cinco años situada en posición fetal en decúbito lateral derecho. El cuerpo estaba acompañado de lascas que fueron interpretadas como ajuar (Ocampo y Aspillaga, 2001; Piana et al., 2006).

Con un desarrollo paralelo a la arqueología, aunque posterior cronológicamente, se empezaron los estudios bioantropológicos. Estos usaron tanto los antiguos cráneos y esqueletos depositados en los museos como los nuevos contextos funerarios que se iban incorporando gracias a las primeras excavaciones arqueológicas. A partir de la década de los ochenta y siguiendo hasta la actualidad un equipo de biólogos y biólogas españolas de la Universidad de Barcelona, dentro de los proyectos etnoarqueológicos hispano-argentinos dirigidos por Assumpció Vila y Ernesto Piana, empezó un estudio de los restos esqueléticos de Tierra del Fuego en las colecciones y museos Europeos (García-Moro, Hernández y Turbón, 1988; Turbón, 1991, 2019). El equipo estudió los depósitos de las numerosas colecciones europeas y americanas analizando un total de 193 cráneos de los cuales 82 ejemplares pertenecieron a la sociedad yámana. Su estudio contrastó distintas técnicas y modelos mientras estudiaba distintos aspectos biológicos como; la variabilidad intra e intergrupar, las diferencias entre grupos, la velocidad del cambio morfológico, la adaptación al frío y aspectos biodemográficos (Arenas et al., 2020; Lucea y Turbón, 2019; Pérez-Pérez, 1996a, 1996b; Turbón, 1991, 1995).

Paralelamente otros autores también habían empezado esta labor colaborando activamente en la creación de un corpus considerable de información al respecto (Cocilovo y Guichón, 1986, 1999; Varela et al., 1994).

A finales de los ochenta también se empezaron a hacer otro tipo de análisis novedosos a la gran muestra esquelética. Se incorporó el estudio del DNA mitocondrial de algunos esqueletos con lo que se buscó filiaciones genéticas intentando buscar y seguir el desarrollo de las poblaciones (ver Aspillaga et al., 1999; Fox, 1996; Turbon et al., 1994).

Como mencionábamos es habitual encontrar estudios basados en la salud de las poblaciones canoeras de la zona, sobretodo basados en criterios específicos de análisis o adaptaciones biológicas (Aspillaga y Ocampo, 1996; Hernández, Fox y García-Moro, 1997; Kozameh y Testa, 2004; Pérez-Pérez, 1996b; Turbón, Arenas y Cuadras, 2017; Varela et al., 1994). Sin embargo, no es tan habitual encontrar trabajos que tratan elementos como las paleopatologías y los marcadores funcionales en zona del Canal de Beagle (Suby et al., 2011). Los resultados son reveladores puesto que pese a la calidad del material los autores y autoras tomaron en consideración variables como el sexo o la edad. Este hecho es relevante pues ponen de relieve que el sexo es una variable que influye en las actividades dentro de las poblaciones humanas, considerándolo así una variable imprescindible para realizar hipótesis (Kozameh, López y Testa, 2009). En el apartado paleopatológico debemos destacar las contribuciones realizadas a partir de 19 individuos de Isla Navarino almacenados en el museo Martín Gusinde, de Puerto Williams y Centro de Estudios del Hombre Austral del Instituto de la Patagonia (Chile). Este estudio destacó patologías propias del modo de vida canoero y constató claras diferencias según la

edad y el sexo que serán expuestas más adelante (Aspillaga et al., 1999). También se desarrollaron interesantes estudios en la zona de Península Mitre donde se estudiaron paleopatologías centradas en el análisis de los marcadores de estrés ocupacional. En el año 2000 se realizó un análisis masivo de los restos osteológicos humanos partiendo de que los cuerpos debían de contener tanto modificaciones naturales como sociales. El artículo recopila la información dispersa y analiza los huesos humanos de la zona de Bahía Valentín (Kozameh et al., 2000). El estudio fue realizado basándose en dos grandes conjuntos los axiales y periféricos. Mayoritariamente se identificaron individuos adultos y juveniles, tan solo fueron identificadas algunas vértebras dorsales y cervicales de individuos infantiles. Algunos de ellos mostraban signos de erosión eólica y fluvial en algunas piezas. Lo más relevante del análisis bioantropológico es que las articulaciones de los miembros periféricos inferiores, no muestran un desgaste fisiológico o patológico. Por el contrario, los miembros superiores periféricos del esqueleto sí que muestran una alteración del estado trófico seguramente a causa de las actividades realizadas con los brazos. La autora apunta que se realizaban mayoritariamente tareas que suponían un esfuerzo marcado en las articulaciones superiores. Estas incluían flexión y tracción y elevación con los brazos. En cuanto a la dentición se puede observar que fue utilizada como herramienta. El uso queda reflejado en múltiples fracturas cúspides, con bordes pulimentados (ídem). Análisis posteriores mostraron marcadores relacionados con la caza (lesiones vertebrales y un marcado desarrollo de los húmeros), posiblemente de pinnípedos en la costa, al ser un recurso abundante y que aparece en el registro arqueozoológico del lugar (Kozameh et al., 2009; Tessone et al., 2011). Finalmente, en 2011, se estudiaron doce individuos pertenecientes a excavaciones bien contextualizadas y se les analizaron las características bioarqueológicas y paleopatológicas (Shamakush, Paiashauaia, Imiwaia, Mischiuen III, Acatushún y el cementerio de Harberton). Además, se realizaron nuevas dataciones para los contextos. Pese a esto, los autores solo atribuyen lesiones articulares leves al “estilo de vida”, sin atribuir las a ninguna actividad concreta, y hacen énfasis en los procesos que llevaron a una parte de los individuos a sufrir situaciones de estrés o enfermedades. Sostienen la hipótesis que el momento de contacto supuso un incremento de niveles de estrés mecánico y un aumento del desarrollo de lesiones asociadas a situaciones de estrés nutricional (Suby et al., 2011).

La microestriación dental de los Fueguinos estudiada por el equipo de la Universidad de Barcelona que hemos mencionado se utilizó como modelo de referencia para la microestriación dental y se incluyó en varias publicaciones (Laluzza, Pérez-Pérez y Turbón, 1996; Pérez-Pérez, Laluzza y Turbón, 1994). Las conclusiones sobre marcadores de estrés ambiental (caries y pérdidas dentales etc.) fueron realizadas por Alejandro Pérez-Pérez del mismo equipo (Pérez-Pérez, 1995, 1996a).

Las colecciones esqueléticas también fueron ampliadas y usadas para realizar análisis de Isótopos estables. A partir de 1991 se empezaron los estudios isotópicos $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ en colágeno y apatita con lo que se analizaron las dietas de las poblaciones nativas (Yesner, Figuerero Torres, Guichón y Borrero, 1991). Estos estudios permitieron contrastar las fuentes etnográficas con el registro material comparando los aportes terrestres y marítimos en el interior de las sociedades y entre las sociedades. Algunos de los investigadores incluso intentaron encontrar diferencias basadas en variables como el sexo y la edad, aunque la pequeña muestra no manifestó tales diferencias (Borrero et al., 2001; Estévez y Prieto, 2017; Tessone, Zangrando, Valencio y Panarello, 2003; Yesner et al., 2003). Por otra parte, los análisis en isótopos se han realizado en contextos funerarios bien preservados y pero también en materiales superficiales erosionados. Este es el caso de la Península Mitre debían donde distintos estudios fueron realizados combinando ambos contextos. Estos mostraron dietas mixtas de recursos terrestres y marítimos (Panarello et al., 2006). Cabe apuntar que desde los inicios de los estudios se tuvo en cuenta el efecto reservorio causado por la incidencia de la dieta marina en los esqueletos que debían ser fechados por carbono 14. El efecto reservorio para la región del canal del Beagle fue estimada en aproximadamente 600 años, por lo que habitualmente se ha preferido fechar carbones asociados o elementos de fauna antes que el propio esqueleto (Albero, Angiolini y Piana, 1986; Tessone et al., 2003).

Tafonomía y registro de los materiales

Como hemos podido ver la mayor parte del material óseo conservado no está dotado de un contexto arqueológico, sino que fue recuperado y almacenado con otros propósitos. Sin embargo, todos los contextos funerarios que han sido excavados y documentados también muestran sus propias complicaciones tanto de conservación como de detección de los yacimientos. Los contextos mortuorios en esta región se encuentran bastante invisibilizados por las propias condiciones naturales del lugar y las prácticas antrópicas que las desarrollaron. Tanto variables depositacionales como postdepositacionales han influido en que tanto los esqueletos como los yacimientos se hayan conservado en condiciones muy distintas (Barrientos, R. Goñi, et al., 2007; Guichón, Barberena y Borrero, 2001; Guichón, Muñoz y Borrero, 2000; Piana et al., 2006; Suby et al., 2006).

Si tenemos en cuenta las prácticas etnográficas debemos considerar la posibilidad de que gran parte de los objetos asociados a los cuerpos puedan haber sido de carácter perecedero y que no se hayan conservado debido a las condiciones ambientales de la región. La región del Beagle y Sur del mismo presenta una conservación muy diferente a la de los canales occidentales donde, en algunas ocasiones, existe una muy buena conservación. Es de esperar, y así parecen indicarlo algunos estudios, que se hubieran utilizado objetos como los cueros para amortajar el cuerpo, aunque solo pueda suponerse su uso en basándonos en la posición esquelética (Vila-Mitjà et al., 2006). También sería

esperable encontrar otros materiales de uso conocido en la región como maderas u objetos de junco y cuero que no se conservan ni en lugares expuestos como las grietas o aleros de los canales, ni en condiciones de entierro (Piana et al., 2006). Otra cuestión relevante es la morfología de las prácticas funerarias y su alta posibilidad de descomposición total. Prácticas como las depositaciones en el bosque con cubiertas de ramas, o el abandono de los cuerpos, ponen de relieve que la preservación sería muy baja a causa de los procesos tafonómicos. Estos implicarían una preservación muy desfavorable y una detección arqueológica muy complicada (Barrientos, 2002).



Fig. 101 La caída de los árboles y levantamiento de grandes zonas de suelo afecta la conservación de los cuerpos enterrados.

En el ámbito natural nos encontramos múltiples circunstancias que afectan la conservación y la visibilidad arqueológica de las prácticas funerarias tanto a nivel esquelético como hacia los posibles objetos asociados. La primera característica que debemos considerar es la propia dinámica del paisaje de la región. El primer punto es la afectación arbórea hacia los elementos del subsuelo. Se trata de una zona con abundantes precipitaciones y fuertes vientos lo que favorece el crecimiento de especies del género *Nothofagus* que perturban el subsuelo con las raíces, producen autorrales (caída y levantamiento del subsuelo mediante las raíces) levantando grandes zonas de sedimento con las caídas producidas por el viento (Fig. 101) y aumentan la acidez del suelo con su descomposición (Borrero y Muñoz, 1999). Como elemento secundario debemos apuntar que se trata de una región donde es común choque de placas tectónicas lo que ha producido movimientos sísmicos y afectaciones en las costas (Piana et al., 2006).

La preservación ósea en la región es uno de los elementos más preocupantes. Esta ha sido estudiada y analizada en distintas ocasiones desde la arqueozoología y los estudios tafonómicos. Los huesos depositados tanto de forma antrópica como natural en la región sufren dos grandes afectaciones. La primera es la de los carroñeros, de hecho, su actividad ya fue una preocupación para los pueblos indígenas de la región que tenían un tabú de consumo de carroñeros por miedo a la profanación del cadáver por parte de esos animales. La segunda es ambiental y se debe a las condiciones de descomposición de los suelos o condiciones meteorológicas.



Fig. 102 Fotos del Zorro Gris, el Carancho y del Chimango causantes de parte del carroñeo de los cuerpos como el del Guanaco situado en la parte superior derecha.

Todo el conjunto de afectaciones animales en la región fueron estudiadas desde la perspectiva de la tafonomía experimental. Se estudió la pérdida tafonómica pre-depositacional mediante el seguimiento de cadáveres de animales de distintas especies y tamaños, desde el abandono durante el lapso de tres años, documentando su descomposición y desarticulación (Estévez y Mameli, 2000). Las experiencias tafonómicas registradas en la región demostraron la necesidad ineludible de realizar evaluaciones sobre el proceso de formación de los sitios arqueológicos y paleontológicos combinando los procesos antrópicos y naturales de formación.

En la región habitan distintas especies que utilizan el carroñeo como base o complemento de su dieta (Fig. 102). Entre ellas el zorro gris (*Dusicyon griseus*), proveniente de la Patagonia en épocas recientes, el zorro colorado (*Dusicyon culpaeus*), las aves como el cóndor (*Vultur gryphus*), el jote de cabeza colorada (*Cathartes aura*), el carancho (*Polyborus plancus*) y el chimango (*Milvago chimango*). Algunos pequeños roedores o aves también participan en el carroñeo pero sin afectar la estructura ósea del mismo. Los cadáveres depositados en zonas abiertas no boscosas y soleadas son mucho más

carroñeados que en zonas boscosas tupidas. Esto es debido a la afectación directa de las aves, ya que en el bosque les es mucho más difícil de acceder al cuerpo. Otro factor interesante es que, como regla general, los cadáveres menos expuestos a la humedad tienen una mejor conservación. Si tenemos en cuenta las dimensiones de los animales a menor tamaño existe una mayor afectación del zorro en la dispersión de los restos. Para la arqueología interesa especialmente conocer la afectación de los carroñeros sobre los tejidos duros o huesos, un daño morfológico que se conserve en el tiempo (María-Martin, 2002). Se ha podido observar que las marcas de carroñeo de los zorros sobre los huesos de guanaco estaban muy localizadas en vertebras, costillas (extremos distales), pelvis y escapulas. En cambio en las ovejas los huesos largos, que no están afectados en los guanacos, sí que mostraban marcas de mordisqueo y fractura, además su esqueleto al cabo de un año no conservaba todas sus partes. Se documentó así mismo una dispersión considerable de partes de camélidos y ovinos, que eran transportadas a las madrigueras de los zorros. Cabe apuntar que el carroñeo y afectación de la carcasa avanzaba a ritmos desiguales con interrupciones notables y afectaciones rápidas (Estévez y Mameli, 2000). Si extrapolamos estos resultados experimentales al cuerpo humano se puede plantear que los huesos se verían bastante afectados y dispersos por el carroñeo.

Una vez los huesos se quedaban expuestos al bien al aire libre o eran cubiertos otros factores entran en escena. En el primer caso la degradación total dependerá de factores como la afectación solar o los factores climáticos adversos como la lluvia, la nieve o las heladas. En el caso de que los huesos fueran enterrados entra en juego el pH de los suelos de la región. Estudios de esta variable, que afecta directamente conservación de los elementos óseos, han demostrado que en áreas sin cobertura forestal y sin drenaje los pH oscilan entre 4,2 y 4,7. En las zonas boscosas 4,5 y 5,7. Por otra parte, en los concheros e inmediaciones el pH neutro o levemente alcalino propio de estos contextos hace que el pH será de 6,4 a 7,1 (Orquera y Piana, 2000:253). El alto pH de los conchales ha permitido una conservación ósea excelente hasta de contextos arqueozoológicos muy antiguos (Túnel I, 6680 ± 210 BP) (Orquera y Piana, 2009).

La baja visibilidad de los yacimientos exclusivamente fúnebres supone un hándicap extra para la detección de los mismos. Es complicado detectar tales contextos en bosques o donde existe una cobertura vegetal densa, en estos lugares son imprescindibles los sondeos mediante barreno o pequeñas cuadrículas para detectar yacimientos arqueológicos. En algunas ocasiones los perfiles de los depósitos se encuentran expuestos por la acción del mar, pero estos casos, aunque abundantes, tienen el perjuicio de la afectación del lugar.

Registro de las prácticas funerarias

Del total de 43 yacimientos recopilados solo han sido integrados 40 individuos (Tabla 20) de 23 yacimientos (Tabla 18), el resto formado por 20 (Tabla 19) ha sido excluido a causa de la falta de información en alguna de estas 4 premisas;

- Localización.
- Nº esqueletos.
- TIPO (Cueva, Conchal ETC).
- Prácticas funerarias no cristianas

Hallazgos incluidos:

Yacimiento	Situación	Número Individuos	Datación C14 AP	Bibliografía
Isla Redonda	ROQUEDAL	2		(Albornoz, 1958)
Lauta 2	CONCHAL	1		(Aspillaga et al., 1999)
Wollaston 9	CONCHAL	1		(Legoupil, 1994)
Bayly 1	CONCHAL	1	1410±50	(Legoupil, 1994; San Román y Morello, 2001)
Shamakush I	CONCHAL	1	940±100	(Orquera y Piana, 1996)
Shamakush X	CONCHAL	1	500±100	(Orquera y Piana, 1996)
Estancia Harberton	CONCHAL	1		(Estévez y Vila-Mitjà, 1995a; Kozameh y Testa, 2004)
Sitio 130	CONCHAL	4		(Ocampo y Aspillaga, 2001; Piana et al., 2006)
Ajej I	CONCHAL	1	1400±90	(Piana et al., 2002)
Aeroclub	COSTA	1		(Mónica y Mansur, 2002; Piana et al., 2006)
Paishauaia I	ROQUEDAL	1	1504±46	(Piana et al., 2006; Suby et al., 2011)
Shamakush Ent.	ABRIGO	5	1536±46 681±43	(Piana et al., 2006; Suby et al., 2011)
Imiwaia Entierro 1	ABRIGO	2	640 ± 43	(Piana et al., 2006; Suby et al., 2011)
Imiwaia Entierro 2	ABRIGO	1	1363±46	(Piana et al., 2006; Suby et al., 2011)
Mischien III	ABRIGO	2	625±25	(Piana et al., 2006; Suby et al., 2011; Vila-Mitjà et al., 2006)
Caleta Falsa 3	SUPERFICIE	1		(Guichón y Suby, 2011)

Caleta Falsa 7	CONCHAL	2		(Guichón y Suby, 2011)
Caleta Falsa 8	CONCHAL	3	820±40	(Guichón y Suby, 2011)
María Luisa 2	COSTA	3		(Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)
María Luisa 5	CONCHAL	1	360±50	(Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)
Aleph 3	CONCHAL	1	450±60	(Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)
Bahía Valentín 8/86	COSTA	1	1468±48	(Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)
Bahía Valentín 11	CONCHAL	3		(Kozameh et al., 2000; Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)

Tabla 18 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona de los canales australes.

Hallazgos excluidos:

Yacimiento	Situación	Núm. individuos	Datación	Bibliografía
Desconocido (Cerca del Río Douglas)	Conchal	2		(Spencer, 1931:62).
Desconocido (Isla Navarino)	Abrigo Rocoso	1	970±90	(Piana et al., 2006)
Acatushún 54	Conchal	4	Histórico	(Piana et al., 2006)
Desconocido (Ruta provincial Nº 30)	Conchal removido	1	-	(Piana et al., 2006 cit Piana, 1996)
Roquedales de escarpado	Roquedal	1	-	(Piana et al., 2006)
Sur de Tierra del Fuego	-	1 (F), +50	-	(Suby et al., 2017)
Isla Hoste	-	1 (M), 30-45	-	(Suby et al., 2017)
Ushuaia	-	1 (M), 25-40	-	(Suby et al., 2017)
Isla Navarino	-	1 (F), 20-30	-	(Suby et al., 2017)
Ushuaia - Conchales (sk. 1)	CONCHAL	1 (F), 40-50	-	(Suby et al., 2017)
Ushuaia - Conchales (sk. 2)	CONCHAL	1 (M), 40-50	-	(Suby et al., 2017)
BVL 1	SUPERFICIE	1	-	(Panarello et al., 2006; Tessone et al., 2011)
BVL 2	SUPERFICIE	2	-	
BVL 3	SUPERFICIE	1	-	
BVL 4	SUPERFICIE	2	-	
BVS 8/85	SUPERFICIE	1	-	
BVS 7	SUPERFICIE	1	-	
BVL 8	SUPERFICIE	1	-	

⁵⁴ Se trata de un entierro de tipología cristiana en un conchal. Aparecieron los botones de las ropas.

BVL 2/3	SUPERFICIE	4	-	
BVS 34	SUPERFICIE	2	-	

Tabla 19 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias. Estos yacimientos pertenecen a la zona de los canales australes.

Los contextos excluidos lo han sido como bien apuntábamos a causa de la falta de alguna de las premisas principales (Localización, Nº esqueletos, TIPO) o bien porque se trataba de prácticas funerarias realizadas siguiendo el ritual cristiano. El conjunto de individuos encontrados en superficie en Bahía Valentín, excluyendo (BVS 8/86 y BVS11) suman un posible total de 16 NMI que no disponen de más contexto aparte de una ubicación en forma de categorías o en todo caso posiciones fruto de su movimiento Tafonómico.

Individuos:

CD_IND	Nombre del Yacimiento	CD_YAC	Sexo	Edad	Tipología	Objetos asociados	Estudios Paleopatológicos
CA01	Isla Redonda	IREL	ND	3	DEP	-	NO
CA02		IREL	ND	3	DEP	-	NO
CA03	Lauta 2	LAU	F	6	ENT	-	SI
CA04	Wollaston 9	WO9	ND	6	ENT	-	NO
CA05	Bayly 1	BAY1	ND	0	ENT	-	NO
CA06	Shamakush I	SHA1	ND	2	ENT	-	NO
CA07	Shamakush X	SHAX	ND	2	ENT	-	NO
CA08	Estancia Harberton	EH	M	5	ENT	OBJ13	NO
CA09	Sitio 130	S130	ND	3	ENT	OBJ14	NO
CA10		S130	ND	5	ENT	-	NO
CA11		S130	ND	3	ENT	-	NO
CA12		S130	ND	3	ENT	-	NO
CA13	Ajej 1	AJE	ND	2	ENT	-	NO
CA14	Aeroclub	AER	ND	6	ENT	-	NO
CA15	Paiaishauaia I	PAI	F	6	ENT	-	SI
CA16_SHE1	Shamakush Ent.	SHAE	F	6	ENT	-	SI
CA17_SHE2		SHAE	F	6	ENT	-	SI
CA18_SHE3		SHAE	M	5	ENT	-	SI
CA19_SHE4		SHAE	ND	3	ENT	-	SI
CA20_SHE6		SHAE	M	6	ENT	OBJ15	SI
CA21		Imiwaia Entierro 1	IE1	ND	2	ENT	-
CA22	Imiwaia Entierro 1	IE1	F	6	ENT	-	SI
CA23	Imiwaia Entierro 2	IE2	ND	2	ENT	-	SI
CA24	Mischiuen III	MIS	ND	6	ENT	-	SI
CA25		MIS	F	4	ENT	-	SI
CA26_7-SN	Caleta Falsa 7	CF7	F	5	ENT	-	SI

CA27_7-2		CF7	F	6	ENT	OBJ16	SI
CA28_8-1	Caleta Falsa 8	CF8	M	5	ENT	-	SI
CA29_8-4		CF8	M	6	ENT	-	SI
CA29_8-5		CF8	ND	2	ENT	OBJ17	SI
CA30	Caleta Falsa 3	CF3	ND	4	SUP	-	SI
CA31	María Luisa 2	ML2	ND	5	SUP	-	NO
CA32		ML2	F	6	SUP	-	NO
CA33		ML2	ND	4	SUP	-	NO
CA34	María Luisa 5	ML5	F	6	ENT	-	SI
CA35	Aleph 3	AL3	M	6	ENT	-	SI
CA36	Bahía Valentín 8/86	BV8/86	M	6	ENT	-	SI
CA37	Bahía Valentín 11	BVS11	ND	4	SUP	-	SI
CA38		BVS11	ND	6	SUP	-	SI
CA39		BVS11	ND	6	SUP	-	SI

Tabla 20 Clasificación propia de los individuos de la zona de los canales australes.

Registro de los objetos asociados

Individuo	Yacimiento	Sexo	Edad	Objetos adjuntos
CA08	Estancia Harberton	M	Senil	- Una lasca de vidrio y dos raspadores del mismo material (Fig. 103).
CA09	Sitio 130	ND	5 años	- Punzón de Hueso y lascas líticas.
CA20_SHE6	Shamakush Ent.	M	Adulto	- Dieciséis puntas líticas. - Seis bifaces. - Cuatro raederas. - Un punzón. - Collar (huesos de ave decorados y 4 cuentas de collar).
CA27_7-2	Caleta Falsa 7	F	Adulto	- Pequeña punta de piedra en forma de espiga.
CA29_8-5	Caleta Falsa 8	ND	Infantil	- Industria ósea de escápula de ballena posiblemente una espátula (asociada al individuo infantil, también podría corresponder al individuo adulto masculino (8.4) y que por procesos postdeposicionales se moviera).

Tabla 21 Objetos asociados a los individuos de los canales australes y Península Mitre.



Fig. 105 Entierro inferior de Shamakush Ent. 6. Izquierda vemos el esqueleto con los bifaces y a la derecha el detalle de las piezas (Imagen cedida por Jordi Estévez).



Fig. 104 Izquierda, conjunto de puntas líticas superpuestas. Derecha, mandíbula con fragmentos de huesos de ave decorados y cuatro cuentas de collar, se pueden apreciar el sedimento negro fruto de la cremación parcial. (Imagen cedida por Jordi Estévez).



Fig. 103 Lascas de vidrio asociadas al entierro de Harberton (Estévez y Vila-Mitjà, 2019a).

Paleopatologías y actividad

Tabla con los individuos y los indicadores morfofuncionales y actividades desarrolladas⁵⁵:

Individuos	Yacimiento-Localización	Sexo	Edad	Actividades relacionadas y otras Paleopatologías	Bibliografía
CA08 (CH95)	Estancia Harberton	M	Senil	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo mandibular (mayor desarrollo de la parte derecha de la mandíbula). - Trabajo boca. Curtido de cuero (Pérdida de dientes, desgaste irregular de las coronas). - Fabricación de utensilios. - Posibles Actividades recurrentes: - <i>Uso de las ondas para cazar aves. (PDA56 codo derecho.</i> - <i>Construcción de canoas y remos (desgaste articular de ambos codos).</i> - <i>Abatir y descortezar.</i> - <i>Obtener maderas para cuadernas y remos. También su elaboración más de 50 por canoa.</i> - <i>Recurrencia de la actividad (cambio de canoa regular), inicio edad temprana.</i> 	(Kozameh y Testa, 2004)
CA20_SHE6	Shamakush Entierro	M	35-45	<ul style="list-style-type: none"> - Anemia. - Atrición dental. - Espina bífida oculta. - Infección en la tibia izquierda (Posible Muerte). 	(Suby et al., 2011)
CA25	Mischiuen III	ND	13-17	<ul style="list-style-type: none"> - Anemia. - Hipoplasia dental. - Leve retracción alveolar. - Accidente (periostitis diáfisis tibia izquierda). 	(Suby et al., 2011)
CA15	Paiashauaia I	F	35-45	<ul style="list-style-type: none"> - Anemia. - Leve retracción alveolar. - Desgaste atricional. - Trabajo mandibular (lesiones ATM). - ¿Recolectar, cargar peso? (Lesiones en la columna). - Enfermedad sistémica (hiperparatiroidismo). 	(Suby et al., 2011)
CA22	Imiwaia Entierro 1	F	25-49	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo mandibular. - Trabajo boca cuero. 	(Suby et al., 2011)
Nº OH 001	Isla Navarino	M	18-21	<ul style="list-style-type: none"> - Anemia. - Violencia o accidentes (fractura de vértebras e impacto en la cabeza del fémur). 	(Aspillaga et al., 1999)
Nº OH 006	Caleta Wulaia	F	35-45	<ul style="list-style-type: none"> - Anemia. - Enfermedad periodontal. - Posible Recolectación mediante Buceo (Mastoiditis derecha). 	(Aspillaga et al., 1999)

⁵⁵ Tener presente que los análisis se realizan basándose en los restos óseos recuperados, en la mayoría de casos no todo el esqueleto está representado, e incluso solo se ven representados unas pocas partes. Es por esta razón que hay tanta disparidad entre los análisis y los resultados de los individuos.

⁵⁶ *Estudio de la patologías degenerativas de las articulaciones*

				- Trabajo mandibular. - Trabajo boca cuero o vegetal (canino, toda la corona involucrada).	
Nº OH-21	Isla Navarino, caleta Lewaia	F	28-30	- Anemia. - Enfermedad periodontal - Acción de remar. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla. - Trabajo mandibular - Trabajo manual o remo prolongado. - Violencia personal o accidente (trauma debajo del ojo)	(Aspillaga et al., 1999)
Nº OH 023	Caleta Wulaia	ND ⁵⁷	5	- Enfermedad periodontal. - Marcada lateralidad derecha.	(Aspillaga et al., 1999)
Nº OH 024	Caleta Wulaia	F	35	- Violencia personal o accidente (Lesión cortante en el frontal). - Enfermedad periodontal. - Acción de remar. - Trabajo manual o remo prolongado. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla.	(Aspillaga et al., 1999)
Nº OH s/ n	Punta Guerrico, Isla Navarino.	ND	2,5	- Anemia (Criba Orbitalia).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 848	Isla Navarino)	F	22	- Anemia. - Violencia personal o accidente (trauma en el frontal, tabique desviado).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 849	Isla Navarino	F	25-30	- Anemia. - Enfermedad Periodontal. - Trabajo boca cuero o vegetal (Canino y premolares, acanaladura). - Violencia personal (Traumas en parietal izquierda, traumas cortantes en cada parietal. Tabique nasal roto).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 850	Isla Navarino	M	35-50	- Anemia. - Enfermedad periodontal. - Trabajo boca cuero o vegetal (desgastes oblicuos en premolares). - Violencia personal o accidente (Trauma en el frontal, tabique desviado).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 1249	Conchal de caleta Virginia, Isla Navarino	M	35-50	- Anemia. - Enfermedad periodontal. - Trabajo boca cuero o vegetal. (Perdida de dentición). - Buceo o frío y agua. Otitis media, lesión meato. - Violencia personal o accidente (traumas parietales).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 1754	Caleta Lenox, Isla Navarino	M	35	- Anemia. - Violencia personal o accidente (trauma parietal).	(Aspillaga et al., 1999)

⁵⁷ M? El artículo se refiere a estos individuos como "niños" pero no presenta pruebas de su sexuación para edades tan tempranas. Debemos entender que se refiere a criaturas, y puede ser tanto M como F.

Nº 1863	Isla Navarino	M	35	- Anemia. - Enfermedad periodontal. - Trabajo boca cuero o vegetal (acanaladura del canino). - Violencia personal o accidente (tabique desviado).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 6790	Puerto Luisa	F	25	- Anemia. - Enfermedad periodontal.	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 6795	Seno Grandi, Isla Navarino	-	25	-Trabajo manual.	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 6796	Isla Navarino	F	22-23	- Anemia. - Enfermedad periodontal. - Violencia personal o accidente (Trauma parietal derecho).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 6788	Canasaca, Isla Navarino	M?	9 -10	- Anemia. - Buceo o frío y agua (otitis).	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 27007	Isla Navarino. Oeste P. Williams	F	25-30	- Anemia. - Lesión entesopatías eminencia occipital externa.	(Aspillaga et al., 1999)
Nº 12490	Caleta Virginia	M	30	- Anemia. - Enfermedad periodontal. - Buceo o frío y agua (otitis).	(Aspillaga et al., 1999)
CA03 (Nº L2-288)	Seno Lautá	F	35-40	- Anemia. - Enfermedad periodontal. -Trabajo boca cuero o vegetal. - Acción de remar. - Impulsar la embarcación a remo. - Remo constante perlongado. - Sentarse en la embarcación y estabilizarla. - Trabajo manual o remo prolongados. - Violencia personal o accidente (múltiples traumas en parietal).	(Aspillaga et al., 1999)
CA30 (3.3)	Caleta falsa 3	IN	13-17	- Anemia.	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA27_7-2	Caleta falsa 7	F	30-44	- Anemia. - Deformación craneal tipo tabular erecta planolámbica. - Periostitis en; radio izquierdo, la tibia izquierda y derecha y peroné derecho.	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA28_8-1	Caleta falsa 8	M	18-23	- Anemia. - Espondilolisis. -Trabajo mandibular. - Periostitis en tibias.	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA29_8-4	Caleta falsa 8	M	43-49	- Lesiones osteoarticulares, pelvis izquierda. - Buceo o frío y agua (exostosis del conducto auditivo).	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA34	María Luisa 5	F	40- 45	- Anemia. - Osteoartrosis en vértebras, pelvis, rodillas y pies.	(Tessone et al., 2011)

CA36	Bahía San Valentín S8/86	M	40	<ul style="list-style-type: none"> - Largas Caminatas (Periostitis en las tibias y peroné del individuo). - Cargar peso. - Accidentes (Espalda rodillas). - (¿Caza?) Refuerzo extremidades superiores, más en el sector derecho. - Periostitis en múltiples extremidades. 	(Tessone et al., 2011)
CA35	Aleph 3	M	30-39	<ul style="list-style-type: none"> - Robustez miembros superiores. - (¿Caza, Transporte?) Hipertrofia músculos escapulares. Marcadas inserciones en; deltoides, bíceps y pectoral mayor sobre el húmero derecho. - Accidente rodillas. 	(Tessone et al., 2011)

Tabla 22 Tabla de los restos humanos con estudios paleopatológicos y actividades desarrolladas del área centro y norte de Tierra del Fuego.

4.2.3 Centro y norte de Tierra del Fuego



Fig. 106 Mapa de los principales yacimientos con contextos funerarios en la zona centro y norte de Tierra del Fuego. CN: Cabo Nose; CARA: Cantera Rhasa; CDLO: Cerro de los Onas; CBF28: Chenque Bahía Felipe 28; CHO2: Chorrillos 2; LA2: La Arcillosa 2; MAN1: Mandíbulas 1; MA1: Marazzi 1; MA38: Marazzi 38; MASU: Margen Sur; MY1: Myren 1; NSEL: Niño Selk'nam; PP: Puesto Pescador 1; SANA1 Santana 1.

Introducción. La investigación arqueológica en la región

Como hemos podido ver en las otras áreas estudiadas los inicios de recolección de objetos, entre ellos de cráneos humanos, empezaron con los exploradores y navegantes que llegaron a Tierra del Fuego. El principal interés que residía en la búsqueda y recolección de cráneos era la ampliación de los datos que les permitían diferenciar “las razas humanas”. Se pretendían basar en criterios objetivos fundamentados en supuestas realidades biológicas y culturales. Este proceso empezó a finales del s. XIX y continuó el s. XX (Bórmida, 1954; Bove, 1883b; Gusinde, 1989; Hyades y Deniker, 1891b; Lista, 1880). Pero no solo hubo “recolectores” de cráneos, sino que muchos estudiosos se limitaron a recibir los cráneos en universidades de otros países (ver. Belli, Caramelli, Moggi-ecchi, Zavattaro y Manzi, 2011; Cocilovo y Guichón, 1999). El problema ya comentado es que estas colecciones, aunque aún hoy en día se siguen utilizando, no disponen de información arqueológica contextual. Este hecho dificulta, en gran parte, las interpretaciones que se basan en características que van más allá de los rasgos biológicos y patológicos. Aunque pueda parecer una práctica del pasado en algunos casos se continúa con esta práctica hasta fechas muy tardías. Por ejemplo, el cráneo encontrado en 1948 en Cabo Porpoise y llevado al Laboratorio de Etnología del Museo del Hombre por Joseph Empeaire. Este

cráneo no tienen ninguna información adicional y sin embargo fue analizado y comparado en un amplio artículo (Reichlen-Barret, 1955).

Llegada de la arqueología

Hasta finales de la década de los sesenta no existía información arqueológica sobre las prácticas funerarias ni sobre el registro biológico asociado a las mismas. La primera excavación sistemática de la zona esteparia o zona norte de Isla Grande de Tierra del Fuego que descubrió y excavó dos contextos funerarios fue realizada en el yacimiento de Marazzi 1 situado en el curso inferior del río Marazzi (sudeste de Bahía Inútil), en el sector Chileno de Tierra del Fuego. Este yacimiento fue descubierto y excavado en 1965, 1967 y 1968 por un equipo liderado Annette Laming-Empeaire. Se trata de un abrigo formado a partir de un gran bloque errático de 10 x 10 m. La cronología total del lugar va de los 7620 ANE hasta el 3600 ANE (Laming-Empeaire et al., 1972). Se han encontrado distintos restos de ocupación humana que incluyen restos de consumo de alimentos terrestres y marinos, industria lítica y ósea, restos de zonas de habitación alrededor de fogones y dos contextos funerarios.

El primer cuerpo se encontró en los niveles superiores del yacimiento que seguramente corresponden a ocupaciones esporádicas del lugar, con estructuras de habitación menos definidas que las anteriores. En este caso se trata de una sepultura de una criatura en una fosa impregnada con ocre rojo. Esta había sido disturbada por los zorros y quizás humanos. Annette Laming Empeaire atribuyó la sepultura con ocre a una fase más reciente, ya que en estratos contiguos aparecieron flechas cuya tipología se parecía a las continentales así como a una posible bola, aunque no es claro si estaba asociada al entierro (Laming-Empeaire et al., 1972:243; Prieto et al., 2020).

El segundo cuerpo (entierro 2), enterrado a más profundidad, apareció en la parte superior del sedimento de tierras con grava. Se trata de un adulto femenino que correspondía a una cronología de 5570 ± 400 BP, posteriormente fue asociada a una fecha en hueso de guanaco de 5440 ± 30 AP (Guichón, 1993; Morello, Contreras, San Román y Morello Repetto, 1999). El cuerpo había sido colocado en posición recogida, quizás envuelto en cueros o atado. Una vez depositado se realizó la cremación, que afectó más la parte superior del cuerpo que la que estaba en contacto con el suelo. La autora ofrece la hipótesis de que el lugar fue abandonado y posteriormente cubierto por las arenas que actualmente se encuentran en los niveles superiores (Laming-Empeaire, 1968; Laming-Empeaire et al., 1972). Los huesos estuvieron extraviados durante años hasta que a principios de los noventa fueron encontrados por la doctora Legoupil, devueltos y estudiados bioantropológicamente en el Instituto de la Patagonia, que lo atribuyeron a un individuo de sexo femenino y con una edad de 21 a 24 años (Guichón, 1993). Años más tarde fue identificado como masculino por Constantinescu (Constantinescu, 1999).

A partir de 1996 el yacimiento empezó a estudiarse como un conjunto de sectores. En 1998 se estableció que, como mínimo, había dos yacimientos en la localización de Marazzi 1, por lo que el segundo fue numerado como Marazzi 1B y posteriormente ha sido conocido como Marazzi 22. Distintos factores alteraron el yacimiento desde las excavaciones de Laming-Empeaire en la década de los setenta. Entre estos encontramos el movimiento de tierras producido a causa de la construcción de un camino y la afectación por parte del ganado ovino. En 1998 la excavación de Marazzi 1 fue ampliada hacia el denominado sector 2, donde se hizo una excavación de 2,5 m² junto la pared rocosa del bloque errático. En este se encontraron las sepulturas 1 y 23 (Morello, 1999; Morello et al., 1999; Morello, San Román y Prieto, 2004).

Desde el descubrimiento del Marazzi 1 se empezaron a realizar prospecciones sistemáticas en la zona que permitieron encontrar multitud de yacimientos. Los descubrimientos han permitido documentar la variedad de formas de ocupación que se encuentra en el lugar, incluyendo: conchales, campamentos al aire libre y agrupaciones de material lítico (Calás y Lucero, 2009; Morello, Borrero, et al., 2012; Morello et al., 1999). De entre todos los sitios descubiertos debemos destacar Marazzi 38 donde las excavaciones permitieron encontrar un fémur humano asociado a residuos domésticos y un conchal (Alfonso-Durruty et al., 2011).

En algunos sitios los restos se encontraron en superficie haciendo simples transectas de prospección, es el caso de Marazzi 34 (Guichón, Barberena, et al., 2001; Martin, Ramiro y Guichón, 2004; Morello et al., 1999). En el caso de Bahía San Sebastián, igual que en la zona de Bahía inútil, también es habitual encontrar mandíbulas u otros restos esqueléticos humanos (Fig. 106). Esto es debido a que hay múltiples hoyadas de erosión donde los restos arqueológicos quedan expuestos por la acción del viento. Estos materiales aparecen desarticulados y muy meteorizados (cf. Martin et al., 2004).

Al norte de Bahía Inútil, hacia el interior de la Isla, nos encontramos con los hallazgos realizados en Tres Arroyos y Cerro de los Onas. Desde la década de los sesenta se conocían hallazgos realizados por la familia Descourvieres, propietaria de la estancia Tres Arroyos al Sudoeste del alero de Tres Arroyos 1 (Martin, 2002). Del año 1986 al 1996 se hicieron distintas campañas a manos de M. Massone, A Prieto y P. Cárdenas en la zona de Cerro de los Onas en Tres Arroyos. Estas sacaron a la luz distintos restos óseos humanos en superficie. Seis fueron encontrados en las zonas de talud y tres en perfiles naturales (Fig. 107). Los hallazgos estaban muy fragmentados y la mayoría se encontraron como piezas únicas en la superficie del terreno, blanqueados, erosionados y con marcas de radículas (Martin, 2002; Massone, Jackson y Prieto, 1993). Tan solo el individuo 33950, descubierto por Pedro Cárdenas en 1986, corresponde a un entierro secundario asociado a lascas líticas, pequeños guijarros colorados y colorantes (Fig. 108). Los restos estaban dispuestos entre la superficie y los 23 cm de profundidad, estos representan solo el 15% del esqueleto. Gran parte de los huesos conservados (86%) muestran

marcas de carnívoros, lo que ha hecho pensar que el cuerpo habría estado expuesto a la acción de los animales y más tarde habría sido enterrado (Martin, 2002). Además de los materiales encontrados en el marco de las excavaciones ya habían llegado a la colección del instituto de la Patagonia otros restos del lugar a partir de donaciones producidas el 1982, a estas corresponden un radio izquierdo, un cúbito derecho, dos fémures, dos tibias izquierdas y una fíbula derecha (Constantinescu, 1997b).

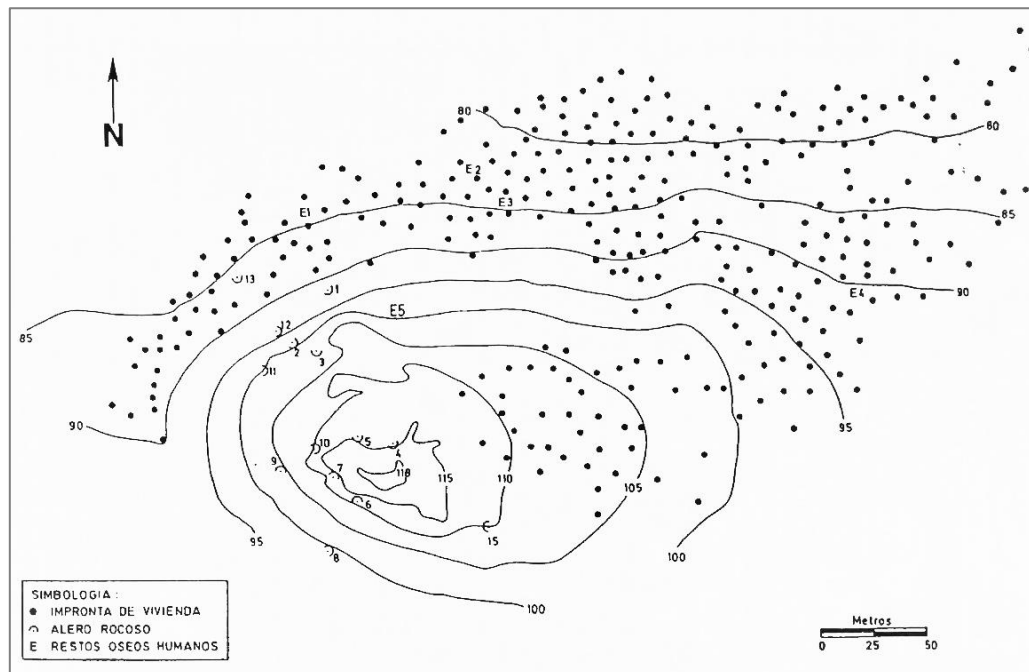


Fig. 107 Localización de los restos en el cerro de los Onas (Massone et al., 1993).

Florence Constantinescu, que estudio los fragmentos de los esqueletos a finales de los noventa, propuso la hipótesis de que los cuerpos pertenecen a la época de colonización y que los esqueletos nunca fueron enterrados por lo que los agentes tafonómicos los habrían dispersado y reducido en número. La otra hipótesis es que fueran partes de entierros cercanos que habrían sido saqueados. Además de las hipótesis tafonómicas de los huesos, Constantinescu realizó un estudio novedoso desde un punto de vista bioantropológico y paleopatológico. La autora buscó las distintas actividades que habían realizado los individuos basándose en los esqueletos y analogías etnográficas a partir de los trabajos de Martín Gusinde. Los restos corresponden a un número mínimo de cuatro individuos, ya que se encontraron cuatro tibias izquierdas en la muestra. De acuerdo con los restos mandibulares comprobó que los individuos fallecidos llevaban una dieta mixta de vegetales y carne, pero que, a la vez, estaban sometidos a un importante estrés alimentario. La boca había tenido un uso parafuncional como tercera mano para alisar fibra vegetales o animales en el caso de los individuos masculinos, identificado a partir de los abscesos y perdidas ante-mortem de los dientes. Asimismo, los músculos de los brazos de los hombres estaban muy desarrollados. Finalmente, los huesos de las piernas y coxal mostraron evidencias de refuerzo y desgaste por andar por terrenos irregulares continuamente.

A finales de los noventa el equipo formado por Carlos Ocampo, Pilar Rivas y Eugenio Aspillaga localizó una zona con múltiples yacimientos arqueológicos en el marco de la investigación arqueológica del proyecto EIA Poliducto Catalina Sur-Bahía Gregorio. La mayor parte tenían formas monticulares de 3 a 5 m de diámetro (Ocampo, Rivas y Aspillaga, 2000). Estos fueron caracterizados como *chenques*⁵⁸, muy comunes en la zona continental del sur de la Patagonia pero poco habituales en Tierra del Fuego (Prieto, 1994; Suby et al., 2017; Zilio, Zubimendi y Hammond, 2013).



Fig. 108 Foto de la excavación del locus E3 del cerro de los Onas referente al individuo 33950 (Martin, 2002:99).

En el caso del *chenque* número 28 de Bahía Felipe se detectó la presencia de cinco individuos inhumados (dos hombres, dos mujeres y un juvenil de sexo no determinado). Este *chenque* tenía una superficie de cantos rodados fluviales no presentes en las proximidades del lugar y una forma circular de 5 m de diámetro, aunque esta había sido transformada a causa de agentes climáticos y erosionada a causa del ganado ovino (Ocampo et al., 2000). Los mismos individuos mostraban afectaciones a causa de estos mismos factores, pero también a causa de los roedores, el peso de la cobertura de piedras y la afectación de raíces, por lo que aparecieron erosionados y mayoritariamente desarticulados. Aunque la matriz arenosa del lugar dificultó las interpretaciones Ocampo, Aspillaga y Pilar proponen que se trata de entierros primarios, ya que algunos restos esqueléticos permanecieron en conexión, pese a esto desconocen si forman parte de un único evento de entierro. Junto con los cuerpos aparecieron asociados cinco lascas, casi todas de cuarcita, dos fragmentos tubulares de ave

⁵⁸ *Cairns* en inglés. Se trata de una forma de entierro humano característico de la Patagonia realizado por grupos Cr a partir del Holoceno tardío. Son entierros demarcados superficialmente por una cobertura de rocas. Habitualmente se encuentran en elevaciones del terreno (Zilio, 2013).

tipo collar, huesos largos de guanaco y conchas enteras de *Mytilus edulis* y *Nacella (Patinigera) deaurata* todos ellos mezclados entre los restos humanos y cubiertos por los cantos rodados (ídem). En el marco de esta investigación surgió la problemática latente en el área sobre la asociación de los restos funerarios a una sociedad o tipo socioeconómico concreto. La adscripción de esta zona de Tierra del Fuego es problemática y nada clara, desde la aparición de los fuegos vistos por Hernando de Magallanes que se ha discutido si fueron selk'nam o bien canoeros kawésqar los grupos presentes en las costas. Muchos de los yacimientos encontrados en la costa muestran aprovisionamientos mixtos de animales marinos y terrestres. Asimismo, los rasgos fenotípicos de los esqueletos no son discriminatorios entre las poblaciones canoeras y terrestres, ya que al parecer existió un mestizaje que difuminó tales diferencias (Aspillaga y Ocampo, 1996). En este caso los análisis bioantropológicos son utilizados como una herramienta para ver cuáles eran las conductas o actividades habituales y así relacionarlas con un modo productivo cazador-terrestre o marítimo-canoero. Los análisis paleopatológicos parecen demostrar que los individuos inhumados fueron de habitantes terrestres cazadores-recolectores. Los hombres tienen lesiones en las falanges por el uso del arco y las mujeres lesiones en los brazos por la carga de objetos pesados. Este hecho combinado con la presencia de guanaco y ningún mamífero marino parece decantar la balanza hacia un entierro de cazadores terrestres.

El artículo de Guichón, Muñoz y Borrero publicado en el año 2000 puso de relieve el hecho de que los hallazgos de esqueletos en el norte de Tierra del fuego habían sido puntuales y que no existía un plan de búsqueda sistemática de contextos funerarios al norte de Río Grande. Los autores iniciaron un proyecto a finales de los noventa que se extendería hasta 2007, cuando las investigaciones ya habían dado un total de 11 individuos en ocho yacimientos distintos. En la investigación pusieron el énfasis en la tafonomía propia que afecta el esqueleto humano en el sector oriental de Tierra del Fuego, en concreto en la zona de Bahía San Sebastián, cuenca del Río Chico y ciudad de Río Grande (Guichón et al., 2000; también Santiago et al., 2011). Esos estudios no solo permitieron detectar restos humanos, sino un gran número de otros yacimientos arqueológicos formados por concheros, sitios intermareales, coluvios, sitios cerca de lagunas, sobre barrancas y depósitos eólicos así como aleros. Fruto del mismo proyecto se realizaron múltiples analíticas, dataciones y caracterizaciones de la ocupación que permitieron rellenar un gran vacío arqueológico de esta área norte de Tierra del Fuego (ver. Borrero et al., 2006). Las prospecciones mediante el uso de transectas y pseudo-transectas en un total de 121.000 metros cuadrados solo permitieron encontrar un fémur humano en una laguna, lo demás fueron huesos de animales. Uno de los yacimientos documentados en las primeras intervenciones fue el de las Mandíbulas 1, en este se identificó un esqueleto enterrado en una duna de arcilla. El cuerpo estaba medio expuesto y algunas partes como el coxal y falange y metatarso

habían caído por la pendiente, pero aún quedaban partes enterradas hasta 24 cm de profundidad. Estaba en posición flexionada y con el cráneo hacia el sur-este. Alrededor del cráneo se encontró sedimento rojizo. Se determinó que era un individuo masculino adulto joven. El hallazgo también permitió explorar por qué este cuerpo había aparecido enterrado cuando muchos otros se han encontrado en superficie. Distintos estudios experimentales con carcasas de guanaco han demostrado que las condiciones del lugar no permiten una sedimentación de carácter natural. Así, por comparación con esta información, se sugiere que el hallazgo se trata de una sepultura antrópica intencional (Martin et al., 2004).

Tuvieron más suerte en la prospección asistemática mediante la cual encontraron un total de 139 huesos humanos, todos ellos identificados y analizados tafonómicamente. Es por esta razón que los autores afirman que el hallazgo de restos humanos requiere de una búsqueda dirigida (asistemática) y no aleatoria (sistemática). La frecuencia de hallazgos de restos humanos ha sido considerada como muy baja en la región y esto quizás es debido a los factores tafonómicos (Martin et al., 2004). En toda la zona de lagunas conformada por la localidad de Mandíbulas y en otras como Chorrillos se encontraron mediante hallazgos asistemáticos múltiples huesos humanos en superficie y de forma aislada, hasta un total de 24 partes esqueléticas (Guichón, Barberena, et al., 2001; Guichón et al., 2000). Estos sitios pueden ser llamados depósitos, sitios de superficie o sitios someros y el material arqueológico queda total o parcialmente expuesto a la superficie por procesos naturales o antrópicos.



Fig. 109 Yacimientos en la zona del municipal de Chorrillos. (Mapa base de ESRI2020, localizaciones Martin et al. (2004).

Es habitual que entre las zonas con restos humanos o en los mismos lugares aparezcan otras evidencias de consumo. Encontramos Concheros como MS y LA2, campamentos de actividades múltiples (Chorrillos 1 y 2) y yacimientos con áreas dedicadas al trabajo de materias primas, como la

talla lítica. En algunos casos han sido expuestos por la acción de la maquinaria de los pozos petroleros. Los restos humanos también aparecen dispersos en superficie, en parte sustraídos por particulares y sin ninguna posición antrópica antigua (Avilés 1 y Herradura 1) (Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago y Oría, 2007).

Las excavaciones en la localidad de Chorrillos (sur de Bahía San Sebastián, Argentina) nos dejaron con múltiples evidencias de restos humanos que también incluyen restos esqueléticos humanos en distintos yacimientos (Martin et al., 2004). El lugar está situado al lado de una laguna migratoria litoral con grandes duna eólicas alargadas y turberas alrededor (Fig. 109) (Guichón et al., 2000).

En el municipio de Chorrillos encontramos los yacimientos de San Genaro 1, 2, y 3, encontrados en la década de los noventa, y San Genaro 4 (SG4). Este último fue localizado en 1999 a causa de intensos procesos de erosión eólica en el lugar que mostraron una gran cantidad de material arqueológico (Martin et al., 2004). EN SG4 se recolectaron dieciocho especímenes humanos representados por partes esqueléticas en superficie y sin conexión (Fig. 109). Estos huesos habían vivido muchos procesos tafonómicos adversos, los más notables fueron los procesos abrasivos fruto de un daño causado por el viento y el sedimento. La mayor parte de estos yacimientos aparecen en la línea de costa, más o menos cerca de la misma dependiendo de su antigüedad entre una geomorfología que hace referencia a paleoplayas, depósitos eólicos en morenas o en la costa y en dunas costeras (Salemme, Santiago, et al., 2007).

Los estudios realizados en Bahía San Sebastián, y muchas otras investigaciones, dejaron claro que la mayor parte del registro bioarqueológico de la zona norte de Tierra del Fuego está caracterizado por restos óseos humanos en superficie y mayoritariamente aislados (Guichón et al., 2000; Martin et al., 2004). En esta área hay muchos menos casos de cuerpos encontrados en su supuesto contexto original que en otros lugares.

Quizás los entierros individuales poco profundos indicados por Gusinde o Gallardo y otros exploradores, combinados con la acción eólica y cambio del paisaje, hayan transformado las prácticas funerarias del norte de Tierra del Fuego en simples acumulaciones de huesos humanos, aislados y en superficie, que esperan desaparecer con el paso de los años (Tabla 23).

Yacimientos	Bibliografía
Marazzi 38	(Morello et al., 1999)
Bayly 1	(Legoupil, 1994)
Mandíbulas 1 y 2	(Guichón et al., 2000; Suby, 2004)
Cerro de los onas	(Constantinescu, 1997a; Massone et al., 1993)
San Genaro 1, 2, 3, 4	(Martin et al., 2004)
Bahía inútil 13 y 17	(Martin et al., 2004)
Punta Baxa 4 y 7	(Constantinescu, 1999; Martin et al., 2004)
Bahía Azul 22 y 24	(Martin et al., 2004)
Punta Anegada 33	(Martin et al., 2004)

Bahía Felipe 1 y 2	(Borrero et al., 2001)
Bahía Gente Grande	(Constantinescu, 1999)
Lengua de Vaca	(Borrero et al., 2001)
Santana 1	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011)

Tabla 23 Yacimientos con restos humanos en superficie en la zona centro y norte de Tierra del Fuego.

El hecho de encontrarnos con tantos cuerpos en superficie puede sugerir también un posible abandono de cuerpos fruto de matanzas o enfermedades. Todos estos restos se agrupan de forma dispersa en el territorio y se mezclan con otros restos de ocupación humana. El norte de TDF se diferencia bastante de la zona continental de Patagonia. En el continente encontramos múltiples sitios con una mayor inversión de trabajo (chenques) o más protegidos (aleros y cuevas). Estas prácticas funerarias han propiciado una mayor conservación de los restos humanos a través del tiempo (p. ej. Cerro Johnny, Morro Chico, Cueva de los Chingues o los sitios de lago Salitroso (Barrientos, R Goñi, et al., 2007; Constantinescu, 2000; Martinić, 1976; Prieto, 1984a).

En los últimos años se han descubierto nuevos yacimientos con contextos primarios y una conservación satisfactoria. Se trata de hallazgos fortuitos hechos por particulares o excavaciones de rescate en el sector norte de Tierra del Fuego. Los contextos funerarios se encontraron principalmente cerca de Río Grande, a causa de la expansión de la ciudad, pero también en la cuenca de Río Chico y Bahía San Sebastián. Los esqueletos pudieron ser relacionados con prácticas funerarias intencionadas, al contrario que los múltiples restos que habían aparecido en superficie.

El yacimiento de Santana 1, situado en depósitos eólicos cerca de la costa, corresponde a un conjunto de huesos dispersos en superficie que fueron interpretados como un antiguo entierro. Los huesos aparecieron sobre una "cama" vegetal y a consecuencia, los autores proponen que habría podido estar envuelto por una capa de corteza. Se trataba de un individuo adulto situado en posición primaria (aunque se encontró desarticulado) y en posición extendida, conservado al cincuenta por ciento (Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011).

Otro yacimiento vinculado a la costa es el llamado Margen Sur, situado en un conchero a 1500 m de la costa (Salemme, 2003). En este se encontró un enterratorio múltiple de cuatro criaturas en posición extendida. Los cuerpos fueron colocados en un mismo momento y se conservaron con una integridad del 95%, este hecho permitió realizarles distintos análisis (Salemme, 2003; Zangrando et al., 2004). Pese a estar enterrados en un conchal los análisis isotópicos dieron una dieta predominante terrestre (Salemme, Santiago, et al., 2007). Los cuerpos fueron enterrados en una fosa y cubiertos con turba y sedimento eólico de arena. Todos los esqueletos estaban orientados con los cráneos en dirección noroeste en decúbito dorsal y superpuestos por parejas. Seguramente la colocación y ligera inclinación de los esqueletos es debida al ajuste de los cuerpos a las dimensiones de la fosa. Una de las criaturas

apareció con el puño cerrado y en su interior había un conjunto de vértebras de pez y una valva pequeña de *Patinigera* (Zangrando et al., 2004).

Cantera Rhasa, encontrada a 500 m de la costa en un depósito eólico, ha proporcionado un entierro de un adulto femenino situado en decúbito ventral, pero muy mal conservado, con solo un 20% de integridad. Pese a su mala conservación se pudo fechar una costilla que se dató en 1314 ± 36 AP (Salemme, Santiago, et al., 2007).

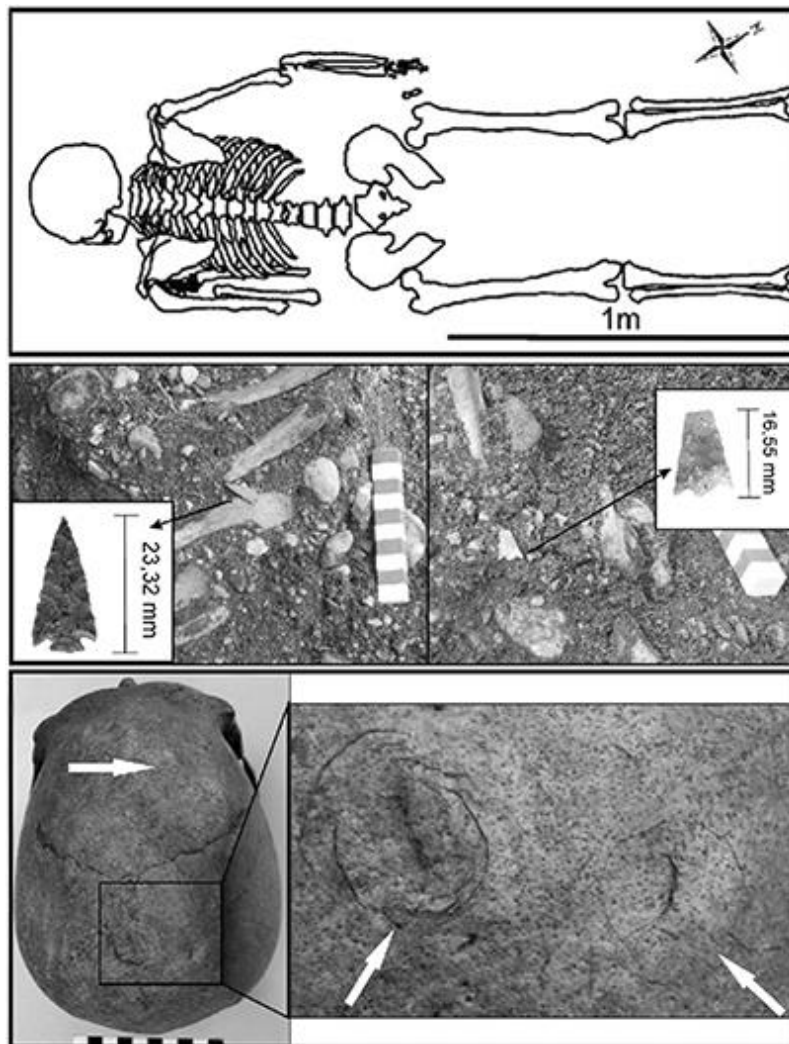


Fig. 110 Reconstrucción de la disposición del esqueleto de Puesto Pescador 1. Detalle de las puntas de flecha asociadas al sitio de Puesto Pescador 1. Lesiones en el cráneo que muestran claros signos de violencia (Santiago et al., 2011).

Puesto Pescador 1 fue un yacimiento encontrado en una paleo-playa de gravas a 50 m de la costa actual. Se trata de un yacimiento que se excavó mediante un rescate arqueológico. La mitad del esqueleto enterrado fue removido por una máquina lo que seccionó el cuerpo en dos partes, finalmente, se recuperó el 47,5% del material esquelético. El cuerpo se encontraba a 30 cm de profundidad y dispuesto sobre antiguos niveles de playa. La posición en el que se encontró fue

decúbito prono con el brazo derecho plegado debajo del pecho y el izquierdo extendido (Fig. 110). Esta posición parece indicar que el cuerpo podría haber sido dispuesto sin tratamiento funerario más allá de la excavación de la fosa. El individuo fue identificado como un masculino de edad adulta fechado en 335 ± 35 AP. Lo curioso de este entierro es que el esqueleto presentó varias lesiones traumáticas en el cráneo y se encontraron dos proyectiles en la zona torácica, uno de ellos con el ápice fracturado. El primero era una punta de calcedonia roja y el segundo de calcedonia blanca. Se trata de uno de los pocos casos documentados de violencia personal directa como causa de muerte en TDF (Santiago et al., 2011; Suby, Santiago y Salemme, 2008).

En el otro lado de la isla, el yacimiento de Myren 1 está situado al norte de la costa de Bahía Inútil, al lado de la Estancia Myren. Había partes del cuerpo desde el año 1985 en el Instituto de la Patagonia, pero fue excavado formalmente en 1998 (Suby, 2004, 2014b). Se trata de un individuo masculino subadulto de 18 a 23 años. Mostró evidencias de tuberculosis y deformación del cráneo a partir de la presión de las vendas de la cuna o de un accidente (Constantinescu, 1999). Aunque otro yacimiento llamado Myren II fue excavado años más tarde, en este no se encontraron más restos humanos, solo faunísticos y líticos (Prieto, Calás, Morello y Torres, 2007).



Fig. 111 Entierro de la Arcillosa 2 (Santiago, 2013).

En 1998 se planteó la primera excavación en la Arcillosa 2 (LA2). El yacimiento fue descubrimiento gracias al material disperso por la zona a causa de la afectación del ganado ovino. En la excavación se detectó la presencia de un conchal. No fue hasta pasado el año 2000 que se realizaron excavaciones sistemáticas en el lugar. El yacimiento se encuentra a dos kilómetros de la costa, al sur de Río Chico y al lado de un barranco (Salemme, Bujalesky y Santiago, 2007; Santiago, 2007). El esqueleto fue descubierto porque la erosión eólica del suelo, conformado por limos arenosos, dejó al descubierto el conjunto de huesos humanos situado por debajo del conchero, a una profundidad de 1,53 y 1,65m en

una escarpa erosiva (Fig. 112) (Salemme, Bujalesky, et al., 2007). El esqueleto femenino de 21 años apareció bien conservado y totalmente articulado en posición genuflexionada sobre el lado derecho. La mano izquierda está situada debajo del maxilar derecho (Fig. 111).

El esqueleto fue fechado en 5.205 ± 58 años AP lo que lo convierte en el entierro más antiguo de TDF. El hallazgo fue interpretado como un entierro primario anterior al conchal, es decir, a la ocupación formada por un campamento. Los autores proponen que el cuerpo fue enterrado rápidamente a causa de una tasa de sedimentación elevada. Esto permitió que los roedores afectaran levemente al esqueleto y que luego, al sepultarse, esta afectación no fuera mayor. Es curioso que los autores hablen de un único momento de ocupación del yacimiento, pero que, a la vez, adscriban el entierro a un momento previo a la ocupación. Este hecho lleva a más preguntas ¿cómo, por qué escogieron el mismo sitio donde se encontraba el entierro, sabían de su existencia?, pese a todo, las fechas arrojan una distancia de 800 años. El cuerpo apareció asociado a colorante rojo situado (en mayor cantidad) en la zona de la pelvis, donde también se encontraron distintas valvas de *Mytilus* (en posición horizontal) situadas en la sección abdominal, debajo de la rodilla derecha y entre los tobillos. Estas valvas no fueron asociadas a intrusiones del conchal, por lo que pueden ser adscritas a una práctica funeraria.

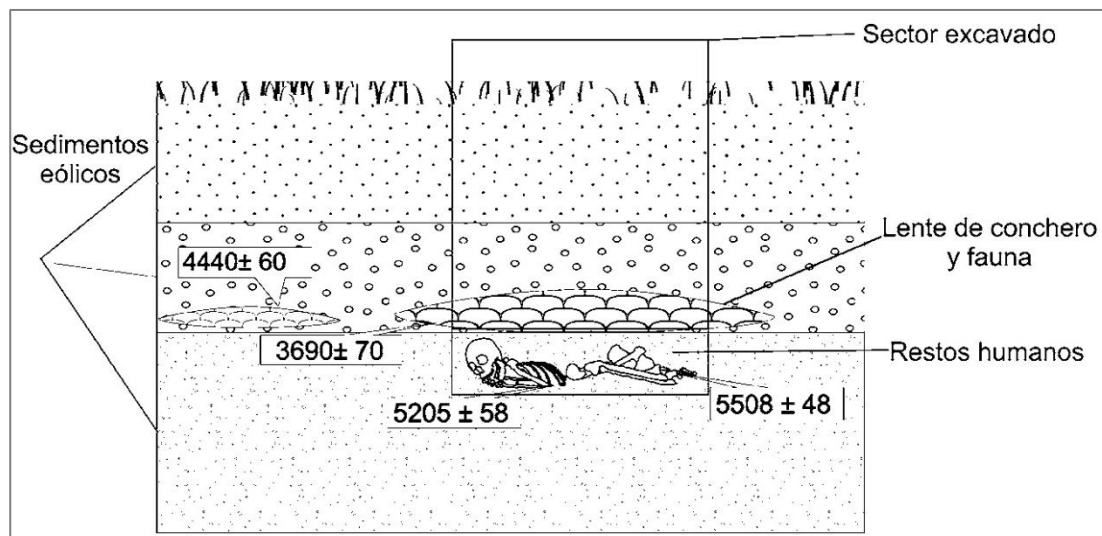


Fig. 112 Perfil de la Arcillosa 2 mostrando las posiciones de las lentes de valvas y el enterratorio (Salemme et al. 2007).

Cabo Nose es otro de los contextos funerarios relevantes en el área. Se trata de un hallazgo fortuito de restos por parte de los lugareños. Parte del esqueleto se encontraba disperso en superficie y fue recogido por la policía de investigaciones, el resto permaneció enterrado a la espera de los arqueólogos (Alfonso-Durruty et al., 2011). Se trata de un yacimiento tipo conchal situado al sur-oeste de Bahía Inútil al lado de la playa, que se encontraba erosionado por la playa en el momento de su descubrimiento. La parte del cuerpo que aún permanecía in situ se encontraba cubierta por una capa

superficial de pasto a la que seguía una capa de 30 cm de arena gris sin material arqueológico. El siguiente nivel era el de conchal, donde había abundantes valvas, pescado, aves, lobo, guanaco, cinco lascas y carbón. El cuerpo apareció cubierto por dos grandes piedras situadas en la extremidad inferior. Se trataba de un adulto joven depositado en decúbito dorsal y posición semiflectada fechado en 980 ± 40 años AP. El cuerpo estaba encima de una delgada capa de conchas y la antigua playa (ídem). Se realizaron estudios isotópicos que indicaron que la dieta del individuo era de origen marino. Los autores proponen que el contexto y la dieta indican que se trataba de un cazador-recolector-pescador canoero. No es extraño encontrar distintos grupos en la zona de Bahía Inútil, ya que están registradas etnográficamente ocupaciones tanto canoeras como pedestres siendo una zona de intercambio (Gusinde, 1991a:131, 270). Pese a que se le realizaron análisis paleopatológicos estos no fueron determinantes en cuanto al modo de vida del individuo.



Fig. 113 Entierro de Cabo Nose, vista general y detalle del entierro (Alfonso-Durruty et al., 2011).

El último hallazgo producido, y quizás uno de los más espectaculares, también fue detectado en Bahía Inútil, en la costa norte y a 20 m de la línea de marea alta. Actualmente el área está sometida a una erosión considerable por parte del ganado ovino cosa que propició una rápida excavación. Los restos fueron encontrados, como en otras ocasiones, mediante un hallazgo fortuito mientras los investigadores realizaban otros estudios arqueológicos (Prieto et al., 2020). El entierro fue fácilmente identificable porque en la parte superior se encontró un cráneo fragmentado y un conjunto de cantos rodados, algunos de ellos teñidos con ocre. El esqueleto se identificó como un niño de entre 3,5 y 4,5 años de edad, en este caso fue posible su sexuación mediante el DNA y fue fechado en 420 ± 20 AP lo que lo sitúa en una época de contacto. El cuerpo quedó expuesto durante periodos en la superficie, hecho documentado por marcas de raíces en las superficies así como fracturas y exfoliación. Por la exfoliación presente en elementos enterrados como en el fémur parece ser que al menos parte del esqueleto fue recogido, cubierto en ocre y vuelto a enterrar (ídem) (Fig. 114).

Lo más relevante del entierro fue el gran conjunto de objetos que se encontró asociado al esqueleto en un área de 0.25 m³. Entre estos encontramos 50 artefactos de huesos de mamífero, y tres de cetáceo, 150 piezas de huesos de ave y sus cráneos, 15 objetos líticos y 5 fragmentos cilíndricos de la especie *Dentalium magellanica*, todos los objetos bañados en abundante ocre rojo (Fig. 115). Los objetos hechos a partir de huesos de mamíferos terrestres, mayoritariamente de guanaco, se agrupan en dos grandes categorías de objetos; unos tipo espátula tanto plana como alargada y la otra formada por objetos bifurcados, algunos parecen pinzas usadas para el fuego documentadas etnográficamente en madera. Se encontraron múltiples mandíbulas de guanaco con evidencias de que estaban atadas entre sí. Entre los restos de aves encontramos un total de 19 individuos formados por pingüino rey (*Aptenodytes patagonicus*), ñandú (*Pterocnemia pennata*), albatros (*Diomedea* sp.), pingüino



Fig. 114 Dos fases de la excavación del entierro del niño selk'nam. En la izquierda se puede apreciar la cobertura con algunas piedras así como múltiples objetos asociados. En la derecha se ve el esqueleto, los objetos asociados y el abundante ocre del lugar. (Imágenes cedidas por Alfredo Prieto).

magallánico, cormorán (*Phalacrocorax* sp.), y bandurria (*Theristicus melanpis*). De entre los huesos de ave solo hay un punzón confeccionado sobre hueso de cormorán. Se desconoce la función de la mayoría de las piezas líticas con formas talladas, pulidas y/o golpeadas, todas cubiertas por pigmento ocre. Las materias primas son obsidiana verde, calcedonia, una roca sedimentaria y arenisca. El hecho de que se encuentren tales objetos nos muestra que estos son fruto de los intercambios, ya que materiales como la obsidiana verde o el ñandú extinto en Tierra del Fuego desde finales del Pleistoceno proceden del continente. Todo el conjunto pone en duda o como mínimo abre nuevas posibilidades al "toolkit" descrito etnográficamente para el grupo pedestre, ya que gran parte de estos materiales no se encuentran en las descripciones (ídem).

El análisis paleopatológico del esqueleto permitió detectar periostitis en la mandíbula. Además, el patrón de la superficie dentaria indicó que las marcas habían sido provocadas por otros factores que no eran el consumo de comida. El más probable era que sujetaba objetos con los dientes frontales siendo el individuo más pequeño que muestra tal paleopatología, usualmente asociada a selk'nam

adultos. Si comparamos este hallazgo con otros entierros podemos ver que en los demás casos del norte de Tierra del Fuego los objetos nunca aparecen claramente asociados a los entierros y si lo hacen son muy pocos. Este hallazgo ha sido muy relevante en cuanto al ajuar ya que la cantidad de objetos y formas aparecidas son únicas tanto en contextos funerarios como en los demás yacimientos arqueológicos (ídem).

Además de los entierros y los descubrimientos aislados de huesos humanos encontramos un conjunto de investigaciones centradas en los cementerios de época reciente. Los últimos años se han excavado cementerios como el de la misión salesiana Nuestra Señora de la Candelaria en Río Grande. En este caso no se trata de entierros relacionados con prácticas cazadoras-recolectoras, sino de prácticas transformadas por la presión de la tradición cristiana. Pese a que la práctica funeraria cambió los estudios realizados son una fuente de información muy completa de la salud de las poblaciones indígenas del último centenar de años (Salerno y Guichón, 2017; Suby y Guichón, 2010). Estas investigaciones no están exentas de crítica por parte de las comunidades indígenas que no ven con buenos ojos que sus antepasados sean desenterrados y puestos en almacenes de museos, encuentran en ello paralelismos con las prácticas que llevan ocurriendo en la región desde la llegada de los primeros exploradores.

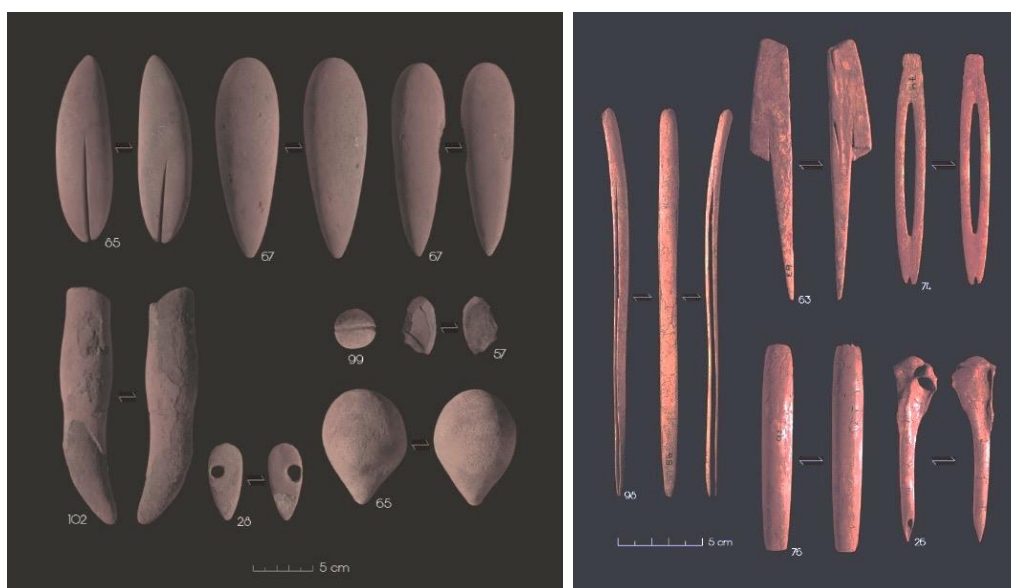


Fig. 115 Ejemplos de los numerosos objetos asociados recuperados con el esqueleto. (Imágenes cedidas por Alfredo Prieto. Fotografía: Thierry Dupradou).

Bioantropología

Como hemos podido ver desde finales del s. XIX se habían estado realizando análisis centrados en los estudios craneales para caracterizar las poblaciones biológicas. A finales de los años sesenta e inicios de los setenta se produjeron las primeras excavaciones sistemáticas en la región. Pese a esto, los

análisis bioantropológicos sistemáticos de los hallazgos no se llevaron a cabo hasta unas dos décadas más tarde (p. ej. Marazzi 1 o Caleta Falsa) (Chapman y Hester, 1973; Laming-Emperaire et al., 1972). A partir de la década de los noventa distintos investigadores e investigadoras empezaron a excavar y también a utilizar antiguas colecciones para estudiarlas desde las nuevas corrientes de la bioantropología, que relacionaban el cuerpo con la vida social, superando así los antiguos estudios basados en la búsqueda y clasificación de rasgos biológicos. Estos investigadores/as, mediante el estudio de los esqueletos, se centran en las condiciones de vida y los aspectos económicos de las poblaciones del pasado. Este es el caso de los análisis realizados por Ricardo Guichón (1993) y Florence Constantinescu (1997a, 1999). Desde los inicios se realizaron tanto análisis paleopatológicos como isotópicos, considerando siempre que era posible determinar el sexo y la edad de los individuos incluso en aquellos restos aislados que se iban encontrando en superficie (el caso de Cerro de los Onas o San Genaro 4) (Martin et al., 2004). Debe resaltarse su labor, ya que se esforzaron en caracterizar colecciones y restos humanos en muchos casos dispersos y sin mucha información contextual.

Además de los análisis isotópicos y paleopatológicos también se dedicaron a sexuar los individuos y adjudicar una edad a los individuos. Esta última, pese a ser una práctica común, a veces puede llevar a confusiones en cuanto a las categorías de la edad. Es común que en el conjunto de las investigaciones bioantropológicas se utilicen técnicas que permiten asignar rangos de edades concretos (Buikstra y Ubelaker, 1994; Meindl y Lovejoy, 1985, 1989). Uno de los problemas que presenta la región es que muchos de los elementos diagnósticos no se encuentran conservados debido a los factores erosivos. En estos casos es habitual encontrar categorías generales como adulto o subadulto que no ofrecen rangos de edades (Santiago et al., 2011).

Debemos apuntar que los estudios paleopatológicos empezaron en la región intentando atribuir patologías específicas a actividades económico-sociales o viendo el estado de salud general. Con el paso de los años y la acumulación de contextos arqueológicos bien documentados han ido abarcando nuevas dimensiones tanto generales como específicas (Suby et al., 2006). En el campo específico podemos ver que las investigaciones realizadas en la última década ponen de relieve que aún queda campo por explotar, extraer nuevos datos y proponer hipótesis. Este es el caso del análisis de la hiperostosis porótica en las poblaciones del sur de la Patagonia (Suby, 2014b), la presencia de nódulos de Schmorl y la relación con las actividades que los podrían haber originado (Suby, 2014a), o el fenómeno de la deformación craneana en los individuos fueguinos (Lucea, Salicrú y Turbón, 2018).

Por otra parte, también cabe destacar el desarrollo que ha tenido el estudio de los isótopos estables en la región. Un estudio fundamental para conocer qué tipo de dieta era consumida por los hombres y mujeres del grupo diferenciando entre dietas marinas, terrestres y mixtas dependiendo de la población (Borrero et al., 2001; Guichón, Borrero, et al., 2001; Guichón y Suby, 2011; Yesner et al.,

1991; Zangrando et al., 2004). Podemos apuntar que a nivel general no se ven diferencias en el caso del consumo en el norte de Tierra del Fuego, registrándose valores similares desde el Holoceno medio representado en el individuo de La Arcillosa 2 (Santiago et al., 2011).

Uno de los problemas a los que todos los estudios bioantropológicos han tenido que hacer frente en la región de la Patagonia Austral es la presencia de restos aislados y, debido a las dinámicas de las prácticas funerarias cazadoras-recolectoras, la ausencia de cementerios pre-contacto. Según las convenciones en la materia es necesaria una amplia muestra para realizar estudios paleopatológicos, demográficos y epidemiológicos en las poblaciones arqueológicas (Buikstra y Konigsberg, 1985; Buikstra y Ubelaker, 1994; Waldron, 1994). Es habitual que los autores y autoras traten de suplir la falta de restos en la región comparando todos aquellos restos humanos esqueléticos que sean posibles, así, recurren habitualmente no solo a contextos arqueológicos controlados sino también a las antiguas colecciones. Es entonces, con la mayor parte de información posible, que realizan grandes comparaciones entre distintas áreas agrupando el máximo posible de información. Aunque por otra parte, también vemos trabajos centrados en zonas específicas con características ecológicas concretas que utilizan la mayor información disponible basada en criterios ecológicos (Suby et al., 2008).

Para remediar este registro disperso algunos autores de la zona han utilizado las colecciones históricas situadas en cementerios post-contacto, como el cementerio de la misión salesiana Nuestra Señora de la Candelaria (Río Grande, Tierra del Fuego). Al respecto, se han combinado las nuevas excavaciones con el análisis de la colección del Museo de la antigua Misión Salesiana de Río Grande y otras colecciones de la Patagonia austral (Suby y Guichón, 2010). Tales análisis muestran los cambios ocurridos en un lapso de tiempo de unos 100 años analizando el proceso de contacto y abriendo nuevas vías para el estudio paleopatológico de una población muy concreta (García Laborde, Suby, Guichón y Casali, 2010). En este caso tales estudios permiten compararse con otras muestras de cementerios fruto del contacto como el caso de Nombre de Jesús en la parte norte del Estrecho de Magallanes (Guichón et al., 2006).

Los avances teóricos y metodológicos que fueron llegando a la región permitieron documentar aspectos más generales como la salud de las poblaciones. Uno de los últimos trabajos que agrupa gran parte de la información disponible de la Patagonia Austral (separando las zonas norte y sur de TDF como regiones analíticas) explora la variación temporal basándose en los perfiles de mortalidad, un hipotético incremento de la demografía en el Holoceno final y aquellos sesgos que puedan haber surgido de una preservación diferencial en las distintas regiones o por las conductas mortuorias distintas (Suby et al., 2017). En una línea similar, pero poniendo énfasis en las llegadas poblacionales en el extremo sur americano, desde un punto de vista de rasgos biológicos, se encuentra el artículo de Lucea Alina y Daniel Turbón (2019).

Tafonomía y registro de los materiales

En los anteriores apartados se ha tratado la tafonomía de las zona de los Canales Occidentales o en la zona sur de Tierra del Fuego, en ambos casos se han presentado condiciones relacionadas con la costa, habitualmente relacionadas con la presencia de conchales, condiciones de extrema sequedad o humedad. En este caso debemos resaltar la importancia de los estudios tafonómicos en el norte TDF (Borrero et al., 2006). Según Luis Alberto Borrero los estudios en esta área deben entenderse en el seno de un marco teórico que entienda una Tafonomía Regional. El norte de TDF ha sido identificado como una región con características propias y por ello se han realizado estudios específicos (Borrero, 2000; Santiago et al., 2011). En esta área encontramos dos biotopos bien diferenciados, la costa y la estepa fueguina. En cada caso se ven factores tafonómicos que actúan a escala regional. En el interior los restos humanos solo son conservados si las prácticas funerarias implican la alteración de los fenómenos naturales de desarticulación (Fig. 116). En la costa y lagunas encontramos una mayor preservación de contextos primarios, tanto articulados como desarticulados (Guichón, Barberena, et al., 2001:106).



Fig. 116 Sitio de Santana 1, donde se puede observar cómo afecta la erosión eólica a la dispersión de los restos óseos humanos. (Santiago, 2013).

Las investigaciones tafonómicas en el norte de TDF empezaron a finales de los noventa cuando se produjo un creciente interés por los procesos que afectaban el registro arqueológico en esta área de Tierra del Fuego. Los investigadores e investigadoras del proyecto *Magallania* pusieron de relieve la necesidad de realizar exploraciones centradas en la formación del registro bioarqueológico teniendo en cuenta tanto los procesos geológicos como antrópicos a escala regional (Guichón et al., 2000; Martín et al., 2004). Principalmente los trabajos tafonómicos se desarrollaron en las zonas de Bahía

de San Sebastián y Bahía inútil, ambas coinciden con la presencia de restos humanos, que en parte alentaron a los autores a realizar tales investigaciones tafonómicas (Borrero et al., 2006). La mayoría de los estudios pasaron por la exploración de las afectaciones tafonómicas que había sufrido la fauna de los yacimientos y aquella encontrada en superficie. De esta forma, los autores buscaron comprender tanto la capacidad de preservación de las muestras óseas como la distorsión que los conjuntos animales no humanos han afectado al registro arqueológico (Guichón et al., 2000; Ozán y Tchilinguirian, 2015; Santiago y Oría, 2007). La preservación del registro biológico humano se encuentra sumamente ligada a las mismas afectaciones que se producen en conjuntos animales, aunque con algunas características propias. Además de las afectaciones por los agentes postdepositacionales los restos humanos pueden haber sido tratados mediante prácticas funerarias que condicionan gran parte de los agentes que los afectan (Guichón, Barberena, et al., 2001). Uno de las problemáticas más extensas que presenta la región es si existió una intencionalidad antrópica de tratamiento funerario en muchos de los huesos humanos recuperados. Las historias postdepositacionales pueden haber partido de un entierro intencional, pero cuando los huesos quedan expuestos en superficie los procesos erosivos borran gran parte del pasado de los mismos imposibilitando en muchos casos poder afirmar si se trata de un antiguo entierro o un abandono del cuerpo. Pese a estas limitaciones, si tenemos en cuenta la antigüedad de los restos humanos y los factores tafonómicos de rápida desarticulación y erosión que afectan los grandes mamíferos en la región, es muy probable que los huesos hayan sido enterrados durante gran parte de su historia, de otra forma su conservación hasta nuestros días habría sido imposible. Pese a esto, siempre queda la pregunta de si el cuerpo fue enterrado de manera intencional o por factores naturales en un inicio. En cualquier caso, los estudios tafonómicos y geológicos actuales e históricos que se han llevado a cabo en la región sirven para intentar responder a muchas de las preguntas. Vamos a centrarnos en las dos grandes categorías de factores que han propiciado la degradación de los restos humanos en la zona norte y media de Tierra del Fuego. Por una parte tenemos los factores antrópicos y por otra los de origen natural.

En el caso de los factores humanos podemos ver como estos están estrechamente relacionados con las actividades y explotación del territorio que ocurrió a partir de la llegada del modo de vida occidental. La primera afectación humana a gran escala vino dada por el sobrepastoreo del ganado ovino. Es habitual encontrar sectores de dunas o depósitos eólicos en los que ha crecido una vegetación arbustiva. El ganado y su paso continuado debilitan los suelos con sus pezuñas y propicia la erosión del suelo y desaparición de la vegetación, esto hace que en yacimientos como Marazzi 1 o La Arcillosa 2 se quede el material arqueológico expuesto en la superficie. Una vez empezada la erosión del lugar esta se ve acentuada por factores como el viento o las precipitaciones (Morello et al.,

1999; Salemme, Bujalesky, et al., 2007; Santiago, 2007). Relacionado con la ganadería nos encontramos la construcción masiva por toda la isla de cercados que requieren de la colocación de múltiples estacas de madera que son introducidas mediante fosas. En este caso se perturban partes de los yacimientos exponiendo los materiales. Relacionado con la ganadería, pero también con formas de explotación posteriores en el tiempo como es la extracción de petróleo, gas u otros recursos, encontramos la construcción de caminos. En este caso las afectaciones pasan por el movimiento de tierras que altera tanto el paisaje como los yacimientos. La construcción de los caminos abre heridas que se expanden rápidamente por fenómenos naturales de erosión (Martin et al., 2004; Morello et al., 1999).

Además de la construcción de caminos en las últimas décadas se ha producido un crecimiento urbano e industrial importante en la región. Estas obras realizan grandes movimientos de tierras que provocan la descontextualización de muchos yacimientos. Dichos movimientos de tierras están estrechamente relacionados con el encuentro de enterratorios de forma no intencional. En el caso de Chorrillos 1 y 2 los restos humanos aparecieron descontextualizados cuando una empresa petrolera removió las dunas costeras para utilizar la tierra en otra localización (Martin et al., 2004). El último factor a considerar es la mala protección de los yacimientos después de su intervención. Aunque no es un tema muy tratado existen casos en el que una mala conservación de los perfiles termina en una dañina erosión para el yacimiento alterando la estratigrafía horizontal y moviendo los niveles (Morello et al., 1999).

Además de los factores antrópicos de modificación del paisaje tenemos aquellos de índole natural. Dependiendo del lugar nos encontramos con una geología distinta que afecta diferencialmente los restos. A grandes rasgos, nos encontramos una zona costera formada por zonas de dunas, mantos y turberas y por otro lado una zona interior esteparia (Martin et al., 2004). Tanto si se encuentran enterrados como expuestos también deben considerarse tanto las características de los mismos huesos como la geología del suelo. En el caso de la estepa el suelo presenta unos niveles de pH muy bajos. Cuando los restos se encuentran enterrados los vegetales y sus raíces son los responsables de la afectación a los huesos. Estos dejan distintas marcas que pueden cubrir la totalidad de su superficie o no afectar en absoluto (ídem).

Cuando están enterrados los huesos pueden pasar a la superficie del suelo principalmente a causa de los factores eólicos, muy presentes y constantes en toda el área, siendo considerados los que producen más afectación tafonómica (Santiago y Oría, 2007). El viento es el causante de una erosión severa tanto en las zonas de dunas como en la estepa dejando los restos óseos al descubierto. La erosión eólica produce sesgos en los esqueletos, ya que dificulta la recuperación de fragmentos pequeños y erosiona severamente las epífisis. Principalmente afecta aquellos elementos con una baja

densidad mineral como las costillas. En concreto, la Densidad Mineral Ósea (DMO) ha sido un tema tratado en la región, explorándose como un factor de conservación diferencial de los esqueletos. Se sabe que las partes anatómicas más densas del esqueleto son más propicias a la conservación. En este caso distintos investigadores han explorado posibles patrones de conservación de los huesos humanos en la zona. Pese a los resultados, algunos de los procesos tafonómicos afectan los restos óseos en su totalidad al cabo de un tiempo, siendo entonces imposible de aplicar esta diferenciación. De los yacimientos explorados solo detectaron una correlación positiva como la DMO en el sitio de Marazzi 1 (Suby, 2004). Debemos resaltar que no todos los contextos son perjudiciales para la conservación. Los contextos de lagunas ofrecen una protección a causa de la remoción y depositación de los sedimentos que otorga una mayor preservación (Martin et al., 2004).

Además de los factores geoquímicos, vegetales o climáticos nos encontramos con la afectación producida por los animales presentes en la zona. Los cuerpos humanos han sido carroña potencial para distintas especies, desde invertebrados y aves hasta mamíferos de distintos tamaños. Justo después de la depositación o entierro del cuerpo los animales se apresuran al lugar afectando distintas partes según la especie. Etnográficamente encontramos documentado que pese al esfuerzo que realizaban los nativos pedestres por ocultar los cuerpos muchas veces estos eran desenterrados por mamíferos grandes como el zorro gris, al cual tenían una especial repulsión y no debía ser comido (Gallardo, 1910:296). Distintos estudios han demostrado que arqueológicamente parece ser que aunque los cuerpos pudieran recibir tratamientos que implicasen una detención parcial del carroñeo en algunos casos este se acababa produciendo (María-Martin, 2002). Animales como el zorro son los que poseían más fuerza o destreza para desenterrar potencial carroña. Las afectaciones del zorro en los cuerpos han sido estudiadas en múltiples contextos tanto en la zona del canal del Beagle como en la estepa patagónica. Las marcas que deja se encuentran en las zonas cartilagosas, en las epifisis proximales y distales, y en algunos huesos largos y costillas (ídem). Aparte del zorro, cuando el cuerpo está enterrado los roedores son otro de los mamíferos que puede afectarlo directamente. En algunos casos se ha podido detectar la presencia de madrigueras y huesos de *Ctenomys* sp. en excavaciones arqueológicas, donde los restos humanos se han visto afectados (Martin et al., 2004).

A modo de resumen podemos señalar que deben ser considerados tanto los factores naturales como los antrópicos cuando se realizan análisis de distribución espacial de restos humanos en la isla ya que las situaciones de cada lugar afectan claramente a la visibilidad de tales elementos (Salemme, Santiago, et al., 2007). En algunos casos autoras como María Martin han subrayado que los esqueletos humanos enterrados tienen muchas posibilidades de terminar expuestos a la superficie ya sea por agentes climáticos, antrópicos o animales (María-Martin, 2002). Esta afirmación parece ser bastante

probable en la zona norte de TDF y deberán considerarse los factores tafonómicos cuando realicemos hipótesis o interpretaciones sobre las prácticas mortuorias de la región.

Registro de las prácticas funerarias

Del total de 28 yacimientos (Tabla 24, Tabla 25) recopilados solo han sido integrados 14 en los que se encuentran un total de 22 individuos (Tabla 26), el resto ha sido excluido a causa de su falta de información teniendo en cuenta 4 premisas;

- Localización.
- Individuos determinados.
- TIPO de CONTEXTO (Cueva, Conchal ETC).
- Modo de tratamiento no cristiano.

Hallazgos incluidos:

Yacimiento	Situación	Núm. Ind.	Datación AP	Bibliografía
Cabo Nose	CONCHAL	1	980±40	(Alfonso-Durruty et al., 2011)
Marazzi 1	ABRIGO	2	5440±30	(Constantinescu, 1999; Guichón, 1993; Laming-Empeaire, 1972b)
Marazzi 38	CONCHAL	1	800 años AP	(Alfonso-Durruty et al., 2011; Morello et al., 1999)
Cerro de los Onas	ESTEPA	1	-	(Constantinescu, 1997a; Massone et al., 1993)
Mandíbulas 1	LAGUNA	1	1770-1950	(Guichón et al., 2000)
Santana 1	COSTA	1	269±46	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011)
Margen Sur	CONCHAL	4	897±38	(Salemme, 2003; Salemme, Santiago, et al., 2007)
Cantera Rhasa	COSTA	1	1314±36	(Salemme, Santiago, et al., 2007)
Chorrillos 2	LAGUNA	1	265±44	(Martin et al., 2004; Salemme, Santiago, et al., 2007)
Puesto Pescador 1	COSTA	1	335±35	(Salemme, Santiago, et al., 2007)
Myren 1	COSTA	1	640±20	(Santiago et al., 2011; Suby, 2004)
La Arcillosa 2	CONCHAL	1	5205±58	(Salemme, Bujalesky, et al., 2007)

Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	5	-	(Borrero et al., 2001; Ocampo et al., 2000; Santiago et al., 2011; Suby, 2014a)
Niño Selk'nam	COSTA	1	420±20	(Prieto et al., 2020)

Tabla 24 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.

Hallazgos excluidos:

Yacimiento	Situación	Núm. Ind.	Datación	Bibliografía
Tres arroyos	Huesos aislados en aleros.	2	-	(Constantinescu, 1997a, 1999; Martin, 2002; Santiago et al., 2011)
Bahía San Sebastián	Huesos aislados superficie	-	-	(Guichón et al., 2000)
San Genaro I	Huesos aislados	1	-	(Guichón et al., 2000; Martin et al., 2004)
San Genaro II	Huesos aislados	12(NISP ⁵⁹)	-	(Guichón et al., 2000; Martin et al., 2004)
San Genaro III	Huesos aislados	4 (NISP)	-	(Guichón et al., 2000; Martin et al., 2004)
San Genaro IV	Huesos aislados	2	Moderno (LP-1197)	(Martin et al., 2004)
Punta María	Conchero	-	-	(Borrero, 1993)
Chorrillos 1	Huesos sin contexto	-	-	(Martin et al., 2004; Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011)
Bahía Felipe 1	Huesos aislados	1	1608±45	(Schinder y Guichón, 2003; Suby et al., 2017)
Bahía Felipe 2	Huesos aislados	1	-	(Schinder y Guichón, 2003; Suby et al., 2017)
Bahía Gente Grande	Huesos aislados	1	Post- Contacto (Evidencias de Tuberculosis)	(Constantinescu, 1999; Suby, 2014a; Suby et al., 2017)
Estancia San Julio	Huesos aislados	-	350±50	(Suby, 2014a, 2014b)
Lengua de Vaca	Huesos aislados	-	251±41	(Borrero et al., 2001; Constantinescu, 1999; Suby, 2014a)

⁵⁹ Número Identificado de Especies, es decir de restos, no confundir con NMI, Número Mínimo de Individuos.

Pozo Tierra del Fuego	Huesos aislados	-	-	(Santiago et al., 2011)
-----------------------	-----------------	---	---	-------------------------

Tabla 25 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.

Individuos:

Código Individuo	Nombre yacimiento	Código	Sexo	Edad (cat)	Tipología	Objetos asociados	Estudios paleopatológicos
TF01	Cabo Nose	CN	M	4	ENT	OBJ09	NO
TF02	Marazzi 1	MA1	ND	1	ENT		SI
TF03		MA1	F	5	ENT		SI
TF04	Marazzi 38	MA38	ND	5	SUP		NO
TF05	Cerro de los Onas	CDLO	M	6	ENT	OBJ18	SI
TF06	Mandíbulas 1	MAN1	M	5	ENT		NO
TF07	Santana 1	SANA1	M	5	ENT		NO
TF08_A	Margen Sur	MASU	ND	3	ENT	OBJ19	NO
TF09_B		MASU	ND	3	ENT	OBJ19	NO
TF10_C		MASU	ND	3	ENT	OBJ19	NO
TF11_D		MASU	ND	3	ENT	OBJ19	NO
TF12	Cantera Rhasa	CARA	F	5	ENT		NO
TF13	Chorrillos 2	CHO2	M	4	SUP		NO
TF14	Puesto Pescador 1	PP	M	5	ENT	OBJ20	NO
TF15	Myren 1	MY1	M	4	ENT		SI
TF16	La Arcillosa 2	LA2	F	5	ENT	OBJ21	SI
TF17	Chenque Bahía Felipe 28	CBF28	ND	4	ENT	OBJ22	SI
TF18		CBF28	F	5	ENT	OBJ22	SI
TF19		CBF28	F	5	ENT	OBJ22	SI
TF20		CBF28	M	5	ENT	OBJ22	SI
TF21		CBF28	M	5	ENT	OBJ22	SI
TF22	Niño selk'nam	NSEL	M	3	ENT	OBJ23	SI

Tabla 26 Clasificación propia de los individuos del área centro y norte de Tierra del Fuego.

Registro de los objetos asociados

Tabla:

Individuo	Código Objeto	Yacimiento	Sexo	Edad (años)	Objetos y otros elementos asociados
TF01	OBJ09	Cabo Nose	M	20-35	- Restos de pescado y aves - Elementos de lobo marino - Fragmentos de guanaco - 5 lascas en el sedimento
TF05	OBJ18	Cerro de los Onas	M	40-45	- Lascas - Colorante
TF08_A	OBJ19	Margen Sur	ND	6-8	- En el puño cerrado de una criatura; - vértebras de pez - valva pequeña de <i>Nacella</i>
TF09_B			ND	6-8	
TF10_C			ND	9-11	
TF11_D			ND	9-11	
TF14	OBJ20	Puesto Pescador 1	M	21-25	En región torácica del esqueleto; -Punta de calcedonia roja mide 23,3 mm de largo y 11,10 mm de ancho - Punta de calcedonia blanca, mide de 16,5 mm de largo y 11,8 mm de ancho. Tiene el ápice fracturado.
TF16	OBJ21	La Arcillosa 2	F	21	- Colorante en el sector pélvico. - Valvas de <i>Mytilus</i> dispuestas entre las costillas, debajo de la rodilla derecha y entre los tobillos.
TF17	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ND	15-16	- Cinco lascas, en su mayoría de cuarcita, - Dos fragmentos tubulares de huesos largos de ave con la apariencia de cuentas - Conchas enteras de <i>Mytilus edulis</i> y <i>Nacella deaurata</i> - Huesos largos de guanaco
TF18			F	20-22	
TF19			F	25-35	
TF20			M	20-22	
TF21			M	25-35	
TF22	OBJ23	Niño selk'nam	M	3.5-4.5	- 54 artefactos de huesos de mamífero (Guanaco y 3 de cetáceo). Espátulas y pinzas. Posible collar de mandíbulas de guanaco. - 150 piezas de huesos de ave y sus cráneos (Pingüino rey y magallánico, ñandú, albatros un cormorán, y una bandurria) - 15 objetos líticos tanto tallados como pulimentados (obsidiana verde, calcedonia, soca sedimentaria y arenisca) - 5 cinco fragmentos cilíndricos de <i>Dentalium magellanica</i> - Abundante ocre rojo en todos los objetos y sedimento.

Tabla 27 Objetos asociados a los restos humanos de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.

Actividades y paleopatologías relacionadas con actividades terrestres

Actividades	Patologías
Uso de la boca como herramienta	<ul style="list-style-type: none"> - Fruto del uso parafuncional de la boca. - Pérdida ante-mortem de las piezas. - Abscesos. Infección del alvéolo, pérdida de la pieza y reabsorción posterior del alvéolo. - Surcos sagitales en las coronas de los dientes. (Los Surcos muestran la sujeción de cordones de fibras animales o vegetales). - Desgaste de la ATM (articulación temporo-mandibular). - Los objetos duros son introducidos en la boca y se sostienen fuertemente con los dientes. Cuando se produce la pérdida de una pieza la contigua toma su función.
Cargar peso sistemáticamente	<ul style="list-style-type: none"> - Marcado reforzamiento de todas las inserciones musculares de las extremidades inferiores. - Cargas en la región lumbar pudiendo detectar más peso (reforzamiento) en la parte derecha o izquierda de la cadera. - Reforzamiento de coxales. - Notable desarrollo de las inserciones musculares implicadas en la marcha, y las lesiones presentes en la aurícula (osteofitos), del acetábulo (reforzamiento de ligamentos que incluso no tienen una función específica al desplazarse), de la rodilla (aumento de tamaño y reforzamiento de la superficie articular) y del tobillo (entesopatías, torceduras).
Tiro con arco Tiro con honda	<ul style="list-style-type: none"> - Refuerzo de los músculos de la extremidad superior. - Marcado desarrollo muscular de los brazos. - Desarrollo de todas las intersecciones relacionadas con los movimientos de flexión, extensión y rotación del brazo, con la flexión y extensión del antebrazo y de los dedos.
Caminar de forma recurrente	<ul style="list-style-type: none"> - Refuerzo del coxal y extremidad inferior. - Marcado desarrollo de los músculos de las piernas relacionados con los movimientos de extensión, flexión, pronación, supinación y rotación interna y externa del muslo y la pierna, así como con la flexión, pronación y supinación del pie. - Marcha cargando peso en la región lumbar: Reforzamiento de los ligamentos las entesopatías de los ligamentos redondos, los osteofitos en las superficies auriculares y el notable desarrollo de la musculatura destinada a la marcha. - Terreno irregular: Periostitis y entesopatías en los tobillos.
Curtido de Piel	<ul style="list-style-type: none"> - Musculatura de los brazos revelará movimientos distintos al tiro al arco, pero no menos intensos, relacionados con el curtido de las pieles.
Violencia intra o intergrupala	<ul style="list-style-type: none"> - Lesiones preferentemente encontradas en la zona del cráneo y la cara. - Fracturas nasales.
Dieta dura y fibrosa	<ul style="list-style-type: none"> - Esfuerzo reiterado al masticar dietas duras y fibrosas. - ATM muy marcadas hacia adelante. - Atrición de la superficie articular y los cóndilos mandibulares. - Desgaste fuerte y sistemático de las coronas dentales, incluso desaparición en los individuos de mayor edad. - Infecciones de los alvéolos que pueden llegar a causar abscesos y pérdida de las piezas dentales, retracción alveolar por enfermedad periodontal.
Estrés alimenticio	<ul style="list-style-type: none"> - Presencia de hiperostosis porótica en el cráneo y por líneas hipoplásticas en los dientes. Indicador de anemias de tipo carencial (por escasez estacional de recursos) o parasitaria y de disrupciones en el crecimiento. Habitualmente periodos de escasez ocurridos durante el crecimiento.

Tabla 28 Patologías más recurrentes en una economía terrestre y su asociación con las actividades.

Tabla con individuos y actividades desarrolladas:

Ind.	Yacimiento-Localización	Sexo	Edad	Actividades relacionadas y otras Paleopatologías	Bibliografía
TF03 (49075 ⁶⁰ n° 2)	Marazzi 1	F	21-25	<ul style="list-style-type: none"> - Hiperostosis porótica. - Dieta dura y Fibrosa (ATM marcadas, y aumento del tamaño natural de los cóndilos hacia atrás. Marcada musculatura suboccipital y nugal). - Acción de remar (reforzamiento escapula derecha y articulaciones. En el húmero derecho marcadas inserciones de la cápsula articular. El izquierdo, marcadas inserciones del deltoides y del pectoral mayor. Marcadas intersecciones de los flexores de los dedos en el cúbito izquierdo). - Cargar peso (vértebras lumbares con carillas articulares deformadas, reforzando los bordes, con osteofitos y superficie porótica). - Estabilización de la canoa o caminatas. (Fémur derecho con refuerzo del borde de inserción del ligamento redondo y eburnación del contorno). 	(Constantin escu, 1999; Guichón, 1993)
860 n° 2	Bahía Gente Grande	ND	11 ±30m	<ul style="list-style-type: none"> - Criba orbitalia. - Deformación craneana desviada hacia la derecha. - Dieta dura y Fibrosa (refuerzo de las ATM). - Boca como herramienta (piezas con marcado desgaste con exposición de cemento y <i>chipping</i>). 	(Constantin escu, 1999)
5831	Tierra del Fuego	F	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Dieta dura y fibrosa. - Boca como tercera mano (desgaste combado de las coronas, alvéolos poróticos y retracción alveolar, abscesos). 	(Constantin escu, 1999)
6789	Discordia, Tierra del Fuego	F	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Dieta dura y fibrosa. - Boca como tercera mano (desgaste combado de las coronas, fuerte desgaste en copa de las piezas posteriores, abscesos, alvéolos poróticos y retracción alveolar). 	(Constantin escu, 1999)
TF05 (33950 /50101)	Cerro de los Onas (Tres arroyos)	M	Adulto joven	<ul style="list-style-type: none"> - Tiro con arco (Entesopatías y osificación de los ligamentos en el peroné. Reforzamiento del mismo con osteofitos. Inserciones muy marcadas en los extensores de los dedos). - Boca como tercera mano (Alisar fibras con los dientes) Tiene surcos para funcionales. - Violencia interpersonal (golpe en el malar derecho). - Largas caminatas (refuerzos en múltiples músculos de las piernas). 	(Constantin escu, 1997a, 1999)
34039	Punta baja	ND	4-6	<ul style="list-style-type: none"> - Hiperostosis porótica. - Dieta dura y fibrosa (Desgaste plano con exposición de dentina o cemento y <i>chipping</i>). - Trabajo a edad temprana: Miembros sometidos a esfuerzos reiterados, porosidad 	(Constantin escu, 1999)

⁶⁰ Números de registro del Instituto de la Patagonia.

				presente en las zonas de inserciones musculares más profundas de los huesos largos.	
49074	Cerro sombrero	M	Adulto joven	- Hiperostosis porótica. - Dieta dura y fibrosa (desgaste ATM hacia delante). - Boca como herramienta (desgaste más fuerte en la derecha, perdidas ante-mortem, alvéolos poróticos y retracción alveolar).	(Constantin escu, 1999)
50100	Tres Arroyos	M?	ND	- Boca como herramienta. Elaboración de Astiles (pérdida sistemática de los molares debido a abscesos y retracción alveolar).	(Constantin escu, 1997a, 1999)
50102	Tres Arroyos	M	Adulto	- Largas caminatas (intersecciones musculares y ligamentos de las piernas muy marcados).	(Constantin escu, 1997a, 1999)
50116	Tres arroyos	M	Adulto	- Largas caminatas por terrenos irregulares (entesopatías en los ligamentos, marcadas inserciones musculares en la pierna y los referentes a los flexores largos de los dedos).	(Constantin escu, 1997a, 1999)
S/N	MA-8, Río Torcido, Tierra del Fuego	M?	Subadulto	- Tirar con arco (desarrollo marcado del deltoides, braquial, coracobraquial y tríceps braquial. Desarrollo de los músculos del cúbito y los flexores de los dedos). - Largas caminatas (fémur reforzado).	(Constantin escu, 1999)
54888	Faro Méndez, Primera Angostura, Tierra del Fuego	M	25	- Hiperostosis porótica - Uso de la boca como herramienta (desgaste coronal generalizado, abscesos, retracción alveolar y alvéolos poróticos además de surco parafuncional en las piezas posteriores). - Posible tiro con arco (musculatura marcada del húmero, cúbito reforzado y radio, con una musculatura muy desarrollada y reforzada en la epífisis distal). - Posibles carga de peso reiterada (zona lumbar L4 porótica, con osteofitos y <i>lipping</i>).	(Constantin escu, 1999)
54885 nº2	Laguna Flamenco	F?	Adulto	- Boca como herramienta (inserciones musculares marcadas, desgaste de las piezas, <i>chipping</i> , líneas hipoplásticas, retracción alveolar). - Posible carga de peso (vértebras reforzadas). - Largas caminatas (musculatura muy desarrollada y osificación). - Trabajo manual (zona superior muy reforzada, los húmeros rotados hacia atrás, cúbitos y radios reforzados).	(Constantin escu, 1999)
TF15 (30477)	Myren 1	M?	16	- Hiperostosis porótica. - Deformación craneana fronto-occipital asimétrica (usaron vendajes en forma anular por trauma). - Dieta dura y fibrosa (ambas ATM muestran un desgaste de su superficie articular hacia adelante). - Trabajo bucal (desgaste plano generalizado más pronunciado del lado derecho).	(Constantin escu, 1999; Suby, 2004)

				<ul style="list-style-type: none"> - Acción de remar (clavícula, escápula con marcadas inserciones musculares habituales en el remo. El pectoral mayor y el redondo mayor, así como el dorsal y los deltoides están muy marcados). - Uso de las manos para trabajar o remar (Marcados inserciones en el cúbito. Marcadas inserciones del bíceps, del flexor largo del pulgar, del supinador largo, del abductor largo y del extensor corto del pulgar). - Largas Caminatas por terrenos irregulares (refuerzo muscular, intersecciones de los ligamentos muy marcadas en las articulaciones de las rodillas y los tobillos) - Traumas fruto de accidentes. - Posible tuberculosis. 	
TF18	Chenque Bahía Felipe 28	M	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Posible uso de arco (lesión entesopática encontrada en una falange del dedo índice). 	(Ocampo et al., 2000)
TF20	Chenque Bahía Felipe 28	F	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Carga de objetos pesados. 	(Ocampo et al., 2000)
TF14	Puesto Pescador 1	M	21-25	<ul style="list-style-type: none"> - Nódulo de Schmorl. - Violencia interpersonal (3 golpes en el cráneo posible causa de muerte). - Posible uso del arco (inserciones musculares particularmente desarrolladas en los miembros superiores: húmeros, cúbitos y radios). 	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011; Suby et al., 2008)
TF16	La Arcillosa 2	F	21	<ul style="list-style-type: none"> - Posible carga de peso (costillas, vértebras cervicales y torácicas se presentan facetas articulares con indicios de patologías articulares). - Dieta dura y fibrosa (marcado desgaste y exposición de dentina secundaria, desgaste plano generalizado, abscesos y retracción alveolar). - Posición de cuclillas en canoa. - Acción de remar (marcadas inserciones musculares en miembros superiores y menores en miembros inferiores) (sim. a Punta Santa Ana 1). 	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011)
TF22	Niño selk'nam	ND	3.5-4.5	<ul style="list-style-type: none"> - Periostitis en la mandíbula. - Uso de la boca como herramienta (desgaste en los dientes frontales por sujetar objetos). El individuo más joven registrado. 	(Prieto et al., 2020)
TF07	Santana 1	M	Adulto	<ul style="list-style-type: none"> - Enfermedades degenerativas articulares en las vértebras cervicales. - Tiro con arco (labiaciones en el extremo distal de la tibia derecha, una leve osteocondritis disecante de la cavidad glenoidea del omóplato derecho). 	(Santiago et al., 2011)
TF13	Chorrillos 2	M	20-22	<ul style="list-style-type: none"> - Largas caminatas en terrenos irregulares (hiperextensión, extensión o rotación de las articulaciones pélvicas). 	(Santiago et al., 2011)

5. Discusión

5.1. ¿Cómo ha afectado la Tafonomía al registro de las prácticas funerarias?

Como hemos podido ver la tafonomía es una variable básica cuando hablamos de la conservación del registro funerario a lo largo del tiempo. Las condiciones de conservación documentadas en los yacimientos arqueológicos revisados son muy diversas. Múltiples variables pueden haber influido en la preservación diferencial de los restos humanos. Las variables que hemos tenido en cuenta para determinar cómo han afectado a la conservación diferencial de los individuos en el registro arqueológico son la localización, la tipología del tratamiento funerario y la edad (Tabla 29).

La muestra analizada está constituida por la totalidad de 95 individuos documentados y publicados:

CD_IND	CD_YAC	Yacimiento	Situacion	Tipologia	Edad	Conservacion
CA01	IRED	Isla Redonda	ROQUEDAL	DEP	3	3
CA02	IRED	Isla Redonda	ROQUEDAL	DEP	3	3
CA03	LAU	Lauta 2	CONCHAL	ENT	6	2
CA04	WO9	Wollaston 9	CONCHAL	ENT	6	3
CA05	BAY1	Bayly 1	CONCHAL	ENT	0	4
CA06	SHA1	Shamakush I	CONCHAL	ENT	2	3
CA07	SHAX	Shamakush X	CONCHAL	ENT	2	3
CA08	EH	Estancia Harberton	CONCHAL	ENT	5	3
CA09	S130	Sitio130	CONCHAL	ENT	3	2
CA10	S130	Sitio130	CONCHAL	ENT	5	3
CA11	S130	Sitio130	CONCHAL	ENT	3	ND
CA12	S130	Sitio130	CONCHAL	ENT	3	4
CA13	AJE	Ajejl	CONCHAL	ENT	2	3
CA14	AER	Aeroclub	COSTA	ENT	6	3
CA15	PAI	Paishauaia I	ROQUEDAL	ENT	6	2
CA16_SHE1	SHAE	Shamakush Ent.	ABRIGO	ENT	6	3
CA17_SHE2	SHAE	Shamakush Ent.	ABRIGO	ENT	6	3
CA18_SHE3	SHAE	Shamakush Ent.	ABRIGO	ENT	5	3
CA19_SHE4	SHAE	Shamakush Ent.	ABRIGO	ENT	3	3
CA20_SHE6	SHAE	Shamakush Ent.	ABRIGO	ENT	6	3
CA21	IE1	Imiwaia Entierro 1	ABRIGO	ENT	2	3
CA22	IE1	Imiwaia Entierro 1	ABRIGO	ENT	6	3
CA23	IE2	Imiwaia Entierro 2	ABRIGO	ENT	2	2
CA24	MIS	Mischiwen III	ABRIGO	ENT	6	3
CA25	MIS	Mischiwen III	ABRIGO	ENT	4	2
CA26_7-SN	CF7	Caleta Falsa 7	CONCHAL	ENT	5	3
CA27_7-2	CF7	Caleta Falsa 7	CONCHAL	ENT	6	2

CA28_8-1	CF8	Caleta Falsa 8	CONCHAL	ENT	5	3
CA29_8-4	CF8	Caleta Falsa 8	CONCHAL	ENT	6	3
CA29_8-5	CF8	Caleta Falsa 8	CONCHAL	ENT	2	2
CA30	CF3	Caleta Falsa 3	CONCHAL	SUP	4	3
CA31	ML2	Maria Luisa 2	COSTA	SUP	5	4
CA32	ML2	Maria Luisa 2	COSTA	SUP	6	4
CA33	ML2	Maria Luisa 2	COSTA	SUP	4	4
CA34	ML5	Maria Luisa 5	CONCHAL	ENT	6	2
CA35	AL3	Aleph 3	CONCHAL	ENT	6	3
CA36	BV8/86	Bahía Valentín 8/86	COSTA	ENT	6	3
CA37	BVS11	Bahía Valentín 11	CONCHAL	SUP	4	4
CA38	BVS11	Bahía Valentín 11	CONCHAL	SUP	6	4
CA39	BVS11	Bahía Valentín 11	CONCHAL	SUP	6	4
CO01	II1	Isla Isabel1	CONCHAL	ENT	0	3
CO02	II2	Isla Isabel2	CONCHAL	ENT	0	4
CO03	PSA1	Punta Santa Ana 1	CONCHAL	ENT	6	2
CO04	IEB	"Isla Englefield Bahía Colorada"	CUEVA	DEP	1	2
CO05	APU	Abrigo pintado en última esperanza	ABRIGO	DEP	1	2
CO06	APU	Abrigo pintado en última esperanza	ABRIGO	DEP	1	2
CO07	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	5	2
CO08	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	4	2
CO09	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	5	2
CO10	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	4	2
CO11	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	3	2
CO12	IK	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	DEP	1	ND
CO13	CCM	Cueva Canal Maule	CUEVA	DEP	6	1
CO14	CCM	Cueva Canal Maule	CUEVA	DEP	1	2
CO15	CC	Cueva de la Cruz	CUEVA	DEP	0	2
CO16	CC	Cueva de la Cruz	CUEVA	DEP	0	2
CO17	CC	Cueva de la Cruz	CUEVA	DEP	0	2
CO18	CC	Cueva de la Cruz	CUEVA	DEP	0	2
CO19	CC	Cueva de la Cruz	CUEVA	DEP	4	2
CO20	CA	Cueva Ayayema	CUEVA	DEP	5	2
CO21	RSM	Río Santa Maria	CONCHAL	ENT	6	ND
CO22	TM	Tres Mogotes	ABRIGO	DEP	5	1
CO23	CAB	Canal Abra	ABRIGO	DEP	3	1
CO24	CM	Canal Messier	ABRIGO	ENT	0	ND
CO25	CM	Canal Messier	ABRIGO	ENT	0	ND
CO26	PON	Ponsonby	CONCHAL	ENT	6	ND

CO27	IW	Isla Wickham	ABRIGO	DEP	0	1
CO28	IR	Isla Riesco	CONCHAL	ENT	6	ND
CO29	ICA	Isla Capitan Aracena	ABRIGO	DEP	6	4
CO30	CET	Cueva Estrecho Trinidad	CUEVA	DEP	4	ND
CO31	CET	Cueva Estrecho Trinidad	CUEVA	DEP	3	ND
CO32	CET	Cueva Estrecho Trinidad	CUEVA	DEP	3	ND
CO33	PSA3	Punta Santa Ana 3	CONCHAL	ENT	0	ND
TF01	CN	Cabo Nose	CONCHAL	ENT	4	3
TF02	MA1	Marazzi 1	ABRIGO	ENT	1	ND
TF03	MA1	Marazzi 1	ABRIGO	ENT	5	3
TF04	MA38	Marazzi 38	CONCHAL	SUP	5	4
TF05	CDLO	Cerro de los Onas	ESTEPA	ENT	6	2
TF06	MAN1	Mandíbulas 1	LAGUNA	ENT	5	3
TF07	SANA1	Santana 1	COSTA	ENT	5	3
TF08_A	MASU	Margen Sur	CONCHAL	ENT	3	2
TF09_B	MASU	Margen Sur	CONCHAL	ENT	3	2
TF10_C	MASU	Margen Sur	CONCHAL	ENT	3	2
TF11_D	MASU	Margen Sur	CONCHAL	ENT	3	2
TF12	CARA	Cantera Rhasa	COSTA	ENT	5	3
TF13	CHO2	Chorrillos 2	LAGUNA	SUP	4	3
TF14	PP	Puesto Pescador 1	COSTA	ENT	5	2
TF15	MY1	Myren 1	COSTA	ENT	4	3
TF16	LA2	La Arcillosa 2	CONCHAL	ENT	5	2
TF17	CBF28	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ENT	4	3
TF18	CBF28	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ENT	5	3
TF19	CBF28	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ENT	5	3
TF20	CBF28	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ENT	5	3
TF21	CBF28	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ENT	5	3
TF22	NSEL	Niño Selknam	COSTA	ENT	3	2

Tabla 29 Tabla resumen de los individuos y yacimientos utilizados. La tipología funeraria es entierro, depositación y hallazgo superficial. Las categorías de edad son (0) No determinada, (1) Feto. (Alrededor del nacimiento), (2) Infantil I (0-3 años), (3) Infantil II (3-12 años), (4) Juvenil (12-20 años), (5) Adulto Joven (20-35 años), (6) Adulto Pleno (35-50 años). El estado de conservación va del 1 al 4 (ver debajo).

En este trabajo se ha documentado la “conservación” del esqueleto como una variable importante en el análisis del registro, ya que el estado de conservación determinará la representatividad de la muestra y la existencia de sesgos. Las categorías establecidas han sido:

- (1) Excelente (momia)
- (2) Buena
- (3) Erosión (raíces, agua, falta de piezas, quemado)

- (4) Muy Erosionado. Hueso identificable, pero tan erosionado que no se ven las características morfológicas de las corticales, ni las marcas/corrosión.
- (ND) No determinado

Cabe señalar que más de la mitad de los individuos proceden de contextos erosionados o muy erosionados mientras que solo cuatro de los yacimientos presentan una conservación excelente (Fig. 117). Los mejor conservados se encuentran situados en la zona oeste del Estrecho de Magallanes y en el Seno Almirantazgo. Los yacimientos con buena conservación se agrupan en la zona de los Canales Occidentales y los mares interiores de Otway y Skyring, aunque también los encontramos en las zonas costeras norte, sur y este de Tierra del Fuego. En cuanto a los individuos erosionados vemos una acumulación importante en Bahía San Sebastián (Este de Tierra del Fuego), en Península Mitre y el Canal Beagle.

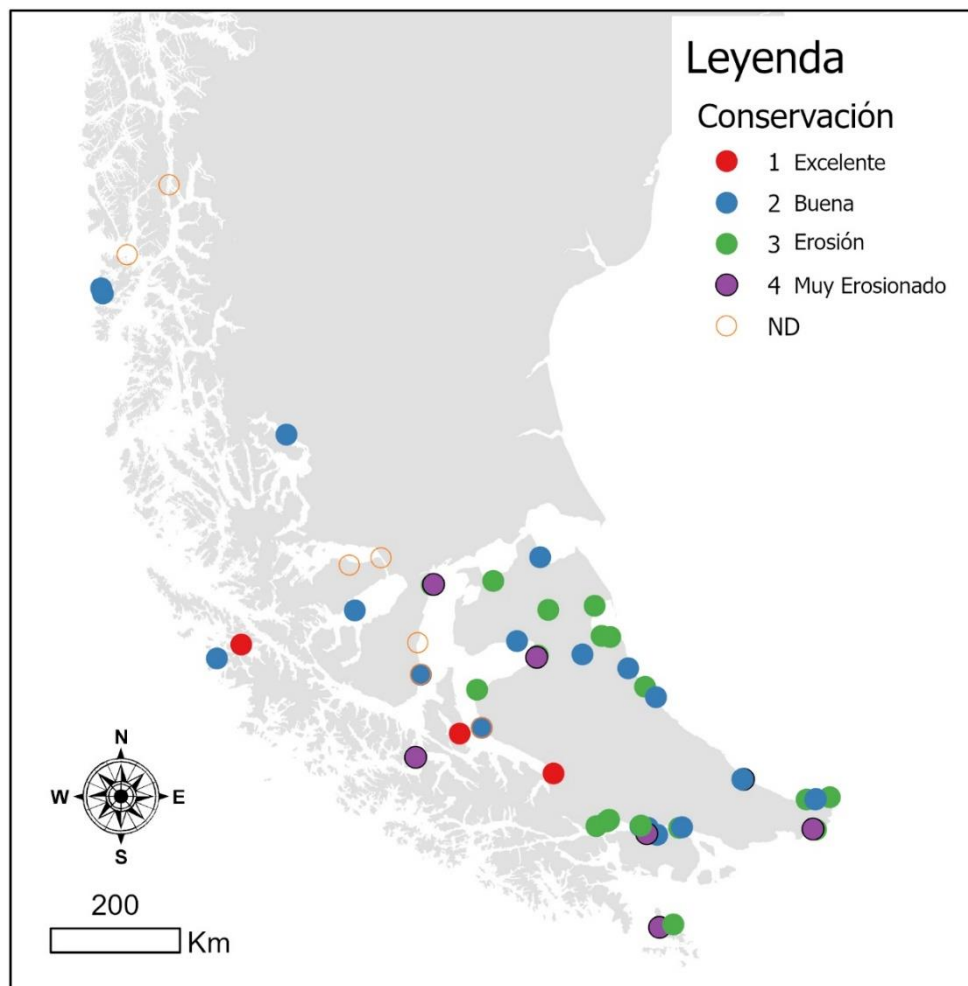


Fig. 117 Conservación de los individuos en el área estudiada basándose en cinco categorías.

En primer lugar hemos valorado la relación entre la “localización” del yacimiento y la “conservación” de los restos humanos (Tabla 30, Fig. 118).

Localización	Excelente	Buena	Erosión	Muy erosionado	ND	Total
Abrigo	3	4	9	1	3	20
Conchal	0	11	13	7	5	36
Costa	0	2	5	3	0	10
Cueva	1	13	0	0	4	18
Estepa	0	1	5	0	0	6
Laguna	0	0	2	0	0	2
Roquedal	0	1	2	0	0	3
Total	4	32	36	11	12	95

Tabla 30 Tabla de contingencia entre la localización del yacimiento y la conservación del individuo.

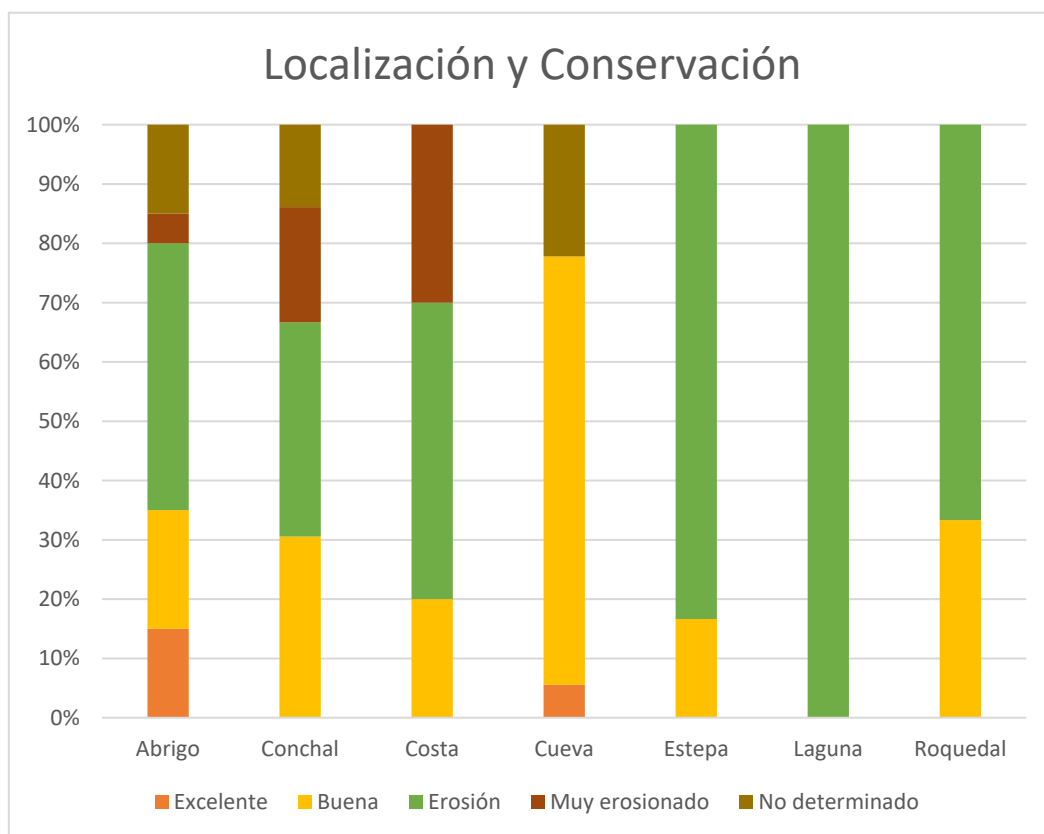


Fig. 118 Porcentajes de la localización del yacimiento y la conservación de los individuos.

A priori sería esperable que en lugares más resguardados de las inclemencias erosivas la conservación sería mayor. Esta premisa parece cumplirse, ya que en las cuevas, y en menor medida, en los abrigos

encontramos una excelente o buena conservación. El caso del roquedal, en el que se encuentran algunos conjuntos, es un lugar de difícil acceso, pero expuesto a las inclemencias del tiempo (viento y lluvia) lo que termina por desarticular y erosionar los huesos. El tipo de roca (en general ácida en la zona y en la arena) ha podido contribuir a la disolución de los huesos. El conchal, por sus características alcalinas, preserva bien los huesos, pero, a la vez, tiene la contraparte de que puede verse erosionado por múltiples factores naturales (afectación de los temporales marítimos) pero también antrópicos (construcción de carreteras costeras).

En las zonas del interior de la isla la preservación es escasa a causa de la morfología de la estepa: el Cerro de los Onas es un claro ejemplo de los problemas de erosión que afectan toda la zona. Los principales problemas vienen de la explotación extensiva del ganado ovino y el viento. Pese a esto, la situación erosiva adversa se ve contrarrestada porque la práctica mayoritaria de ritual funerario que se lleva a cabo es el entierro. Por otra parte, en esta zona encontramos lagunas, lugares muy expuestos que se secan e inundan dependiendo de la época del año, este hecho combinado con el viento hace que la mayoría de huesos aparecen en superficie o condiciones subaéreas (medio enterrados). Otro lugar donde la erosión es considerable es la zona costera y las playas, donde los factores climáticos dejan al descubierto los conjuntos que una vez estuvieron enterrados. Es un hecho conocido que en las zonas litorales aparezcan gran cantidad restos humanos en superficie. Esto se encuentra reflejado en zonas altamente prospectadas ya sea por el impulso de las acciones mineras, como en la zona de Chorrillos, o bien porque equipos arqueológicos se han dedicado a investigarlas y prospectarlas intensivamente. En ambos casos se ha demostrado que existen múltiples procesos de desarticulación que provocan un sesgo importante en los contextos funerarios primarios de las zonas litorales nordeste y sureste (Tessone et al., 2011). Este hecho supone un reto, ya que gran parte de los materiales se encuentran erosionados, lo que oculta las paleopatologías, y, además, sin su contexto original. Pese a la afectación de la zona costera existe una variable importante a considerar. Cuando los elementos aparecen asociados a conchales, los restos humanos presentan una mayor preservación y están asociados a entierros primarios. Por el contrario, si se encuentran en depósitos eólicos o contextos superficiales de dunas se trata de conjuntos redepositados.

Los resultados indican por lo tanto un sesgo debido a la conservación. Se puede afirmar que pese a que se realizaron prácticas funerarias en diferentes ambientes probablemente tenemos sobrerrepresentados los entierros en cueva, alero y concheros. No solo tenemos más contextos primarios en números absolutos, sino que están mejor conservados. Ello daría la falsa impresión que las prácticas funerarias fueguinas se realizaron preferentemente en estos espacios. Quizás sí que se preferían estos espacios, pero como hemos visto en el capítulo de la revisión etnográfica podían existir

más prácticas funerarias en otros lugares que no se han conservado (p. ej. la depositación en el bosque, o la cremación en arbustos) o que no se han detectado (hundimiento/entierro en turberas). Por otra parte, debemos resaltar que hay un claro sesgo de la investigación en las zonas donde encontramos la mayoría de contextos. Con esto nos referimos a que la mayoría de hallazgos han sido documentados cerca de las ciudades o bien en las zonas de explotación minera o como consecuencia de proyectos de prospección sistemática como los del Canal Beagle central. Además de la conservación, debemos considerar que en los lugares donde ha habido más interacción humana encontramos una mayor representación de las prácticas funerarias y de yacimientos arqueológicos en general.

La segunda variable que afecta directamente a la conservación de los restos es la tipología de tratamiento funerario que fue empleada (Tabla 31, Fig. 119).

Tipología	Excelente	Buena	Erosión	Muy erosionado	ND	Total
Depositación	3	15	2	1	4	26
Entierro	0	17	32	3	8	60
Hallazgo Superficial	0	0	2	7	0	9

Tabla 31 Tabla contingencia entre el tratamiento funerario y la conservación del individuo.

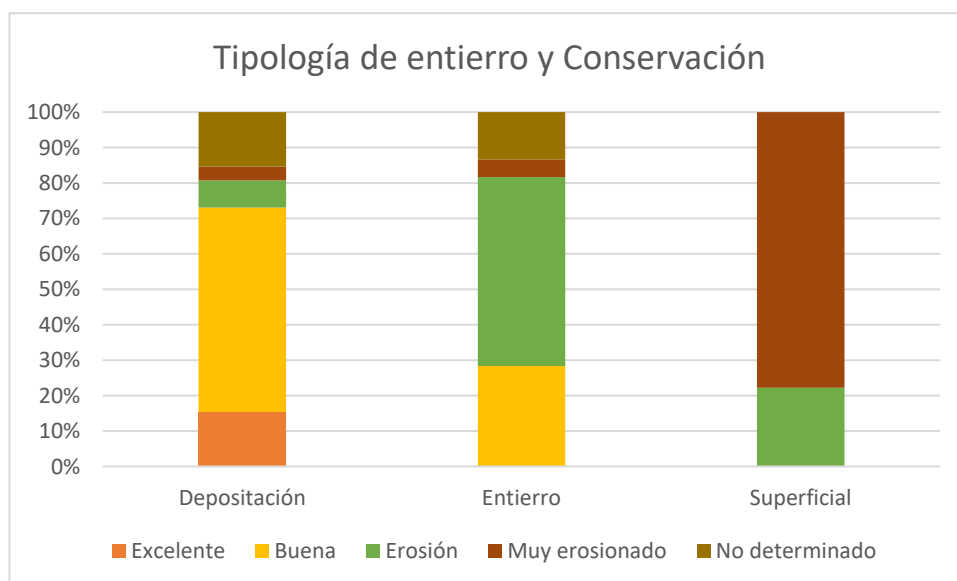


Fig. 119 Porcentajes entre el tratamiento funerario y la conservación del individuo.

A simple vista podemos observar que si el depósito funerario se encuentra en superficie la erosión le afecta profundamente. Esto sucede en contextos muy erosivos en las zonas costeras, que incluyen lagunas, dunas y playas, pero también en la zona de estepa del interior. En el caso del entierro las tasas de conservación son buenas. Sin embargo, en este caso hay otros factores que influyen en la conservación, como la ya nombrada localización. En el caso de las depositaciones en cuevas, aleros o

grietas la conservación es muy buena o excelente, pero otra vez, no es a causa de la tipología, que de estar expuesta en condiciones aéreas sería muy endeble, sino por el lugar donde han sido realizadas. Estos lugares suelen proteger mejor de las inclemencias climáticas (viento, insolación y cambios de temperatura y humedad) y perturbaciones bióticas (el ataque de las raíces de plantas).

Otra variable a considerar que afecta a la conservación del esqueleto es la cremación parcial. Esta práctica es previa al entierro de los individuos y su cubrimiento con tierra y piedras. Esta práctica se encuentra presente en el Canal del Beagle en el entierro del sitio Shamakush.

Además, hemos valorado si la cobertura del cadáver asociada a las prácticas funerarias también incide en la conservación. En el caso de la depositación, la cobertura usada era de naturaleza vegetal (ramas, hojas, corteza). Este es un hecho documentado tanto arqueológica como etnográficamente en la zona de los Canales Occidentales. En cualquier caso no es la cobertura vegetal lo que permitió una mejor conservación sino que fue la localización y sequedad de los emplazamientos lo que permitió unas condiciones excepcionales de conservación tanto de los restos humanos como de los restos vegetales. El uso de piedras y tierra se asocia con una conservación variable (con erosión de la muestra), en los casos en que se documenta observamos afectación de raíces, pérdida de piezas o exposición parcial. El uso de este tipo de cobertura siempre se encuentra asociada con entierros. En los lugares donde se producen los entierros hay múltiples fenómenos erosivos por lo que la cobertura, que no era muy profunda, no evita que parte del esqueleto termine afectado.

Otro de los tipos de cobertura que registra una tasa muy buena de conservación es el entierro en turba, encontrado en Margen Sur. Este hecho puede no estar relacionado con la cobertura sino a que el yacimiento se encuentra a 1,5 km de la costa en un antiguo conchal, cosa que ofrece una buena preservación de los huesos.

En síntesis, podríamos pensar que el uso de coberturas vegetales, que se ve registrado ampliamente en las localizaciones con mejor conservación (abrigos y/o cuevas), sería más extendido de lo que el registro arqueológico que encontramos actualmente muestra. Harían falta nuevos estudios, como el análisis de fitolitos, para certificar la existencia de una posible cobertura vegetal original que en la actualidad haya quedado descompuesta.

En lo que respecta al amortajamiento, es una práctica que parece minoritaria, ya que solo 17 de los enterramientos presentan evidencias. Proporcionalmente la preservación de los individuos amortajados parece mejor que los que no lo están (Tabla 32, Fig. 120).

Amortajamiento	Excelente	Buena	Erosión	Muy erosionado	ND	TOTAL
SI	4	9	2	1	1	17
NO	0	23	34	10	11	78

Tabla 32 Tabla de contingencia entre presencia y ausencia de amortajamiento y la conservación de los individuos.

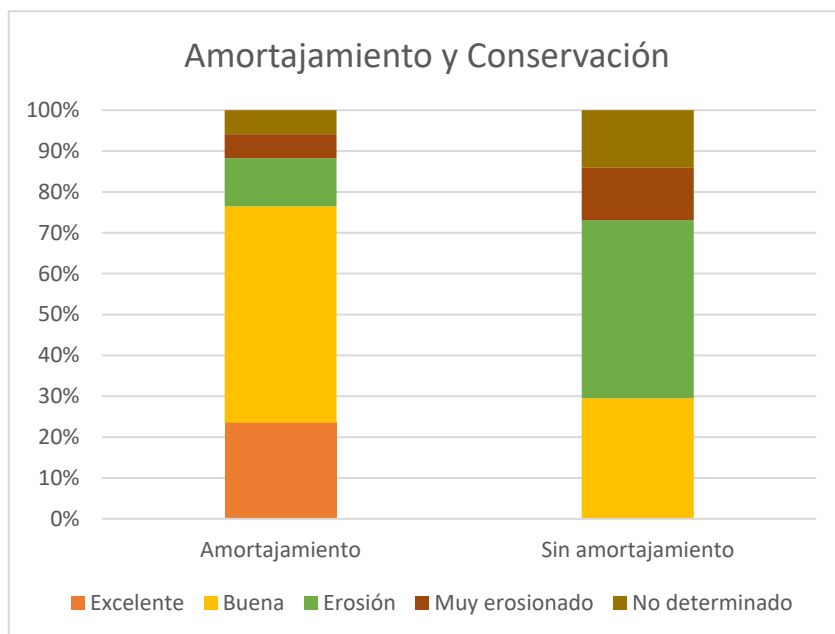


Fig. 120 Porcentajes de la presencia y ausencia de amortajamiento y la conservación de los individuos.

Aunque pareciera que la mortaja habría afectado positivamente a la conservación del cadáver cabe señalar que otras variables deben ser tenidas en cuenta. La localización de los individuos parece determinante para la conservación de la mortaja, habitualmente de cuero. El uso de mortajas se relaciona con las prácticas funerarias de la zona de los Canales Occidentales, un total de 15 mortajas frente a dos casos que aparecen en Tierra del Fuego. Ahora bien, la conservación de los individuos con mortaja en la zona de los Canales Occidentales se debe a que los cuerpos se encuentran en cuevas, abrigos o grietas, en cambio, la presencia del uso de mortajas en conchales es muy baja. De nuevo la mortaja solo se documenta efectivamente cuando las condiciones de preservación son excelentes y no viceversa. En este caso sin embargo podríamos añadir un elemento diferencial respecto al caso de cobertura vegetal. Un cuerpo amortajado puede quedar esqueletizado e incluso enterrado de forma natural antes de la descomposición de la mortaja lo que evitaría la dispersión de los elementos esqueléticos y de este modo favorecería la recuperación con mayor integridad del esqueleto. Los resultados indican, por lo tanto, que la mortaja en los concheros pudiera estar infrarrepresentada debido a la mala conservación de la materia orgánica en estos contextos. Pese a esto, mediante la posición de los individuos algunas veces puede interpretarse si fueron amortajados.

	ND	Feto	Infantil I	Infantil II	Juvenil	Adulto Joven	Adulto Pleno	Total
Excelente	1	0		1	0	1	1	4
Buena	4	4	2	7	4	5	6	32

Erosión	1	0	4	3	5	13	10	36
Muy erosionado	2	0		1	2	2	4	11
ND	3	2		3	1	0	3	12
Total	10	6	6	15	12	21	24	95

Tabla 33 Tabla de contingencia con la relación entre la conservación y la edad de los individuos.

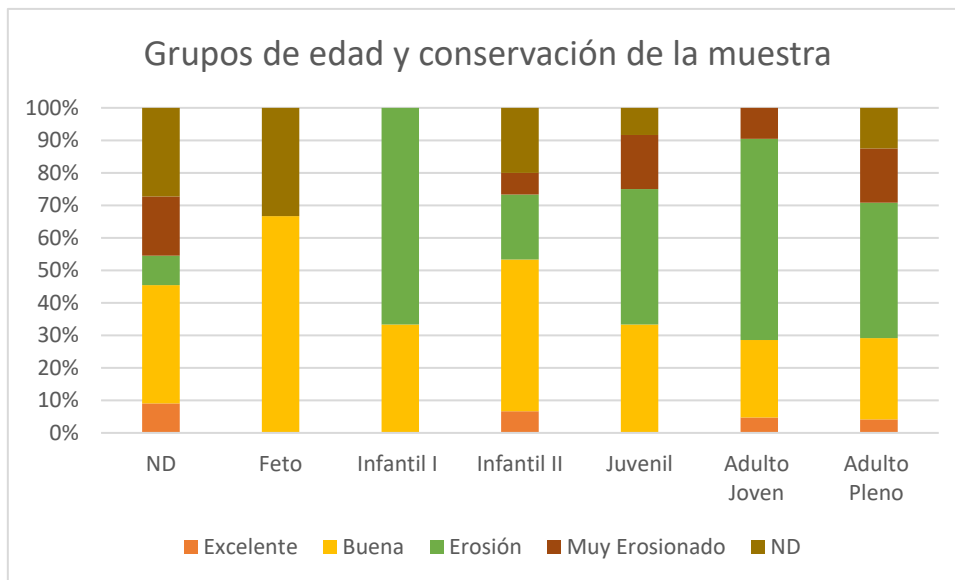


Fig. 121 Porcentajes de la relación entre la conservación y la edad de los individuos.

En lo que respecta a la relación entre la edad y la conservación de los individuos cabe señalar que en el conjunto predominan los individuos adultos, no obstante, cuando aparecen individuos infantiles están relativamente bien conservados (Tabla 33, Fig. 121). En la mayoría de contextos de huesos humanos se da una peor conservación de los individuos infantiles porque sus huesos no están completamente fusionados. Este hecho deriva en que su conservación sea peor o que no se encuentren directamente.

Pese a esto, en nuestra muestra vemos que variables como la localización contrarrestan esta norma habitual. De hecho, proporcionalmente, los individuos fetales e infantiles presentan mejor conservación. Puede haber habido algunas prácticas que ayuden a esta buena conservación de individuos perinatales y es que fueran enterrados inmediatamente, por ejemplo en los mismos conchales o zonas inmediatas a los asentamientos, sin otro protocolo y serían estas condiciones de sepultación rápida y en el mismo asentamiento excavado arqueológicamente las que habrían preservado y ayudado a recuperar este tipo de restos.

Cinco de los fetos perinatales fueron encontrados en cuevas del área Occidental (Isla Karukinka, Abrigo Pintado Última Esperanza y Cueva Canal Maule) y el otro apareció en el conchal de Marazzi 1. En todos los casos la conservación de los cuerpos fue buena hasta donde conocemos.

Los infantiles I (0-3) presenta una conservación buena pero también se dan casos de erosión. En este caso todos los restos conservados se encuentran asociados a entierros. Los mejor conservados se encuentran en el abrigo de Imiwaia 2 y el conchal de Caleta Falsa 8. El resto con signos de erosión se encuentran en los conchales Shamakush I y X, Ajej y el abrigo de Imiwaia I.

Los infantil II (3-12 años) presentan una conservación buena siempre que hayan aparecido en conchales, como el caso de Margen Sur y casi excelente en cuevas Isla Karukinka o Canal Abra. En los otros casos hay signos de erosión que se encuentran asociados a otros factores de los yacimientos.

En el caso de los individuos juveniles (12-20 años) vemos una conservación entre buena y signos de erosión, que se corresponde con la amplia variabilidad de los yacimientos en los que se han encontrados estos individuos.

Finalmente, en el caso de los adultos jóvenes (20-35 años) y adultos plenos (35-50 años) la erosión es el estado de conservación más relevante y además se incrementa con la edad. Esto es esperable puesto que los huesos de los individuos con más edad tienen unas características de densidad menores que los de los adultos jóvenes y juveniles.

En la muestra analizada encontramos que es en los lugares de mejor preservación (cuevas y abrigos) donde encontramos los individuos más jóvenes, de hecho, es el único lugar donde se conservan. En el resto de yacimientos se encuentran tasas de erosión variables fruto de las distintas dinámicas de los depósitos. En el caso de los individuos de más edad vemos como su erosión es mayor, pero estos se encuentran presentes en todas las zonas.

Si analizamos la procedencia de las muestras parece existir un posible problema de infra-representatividad de los individuos infantiles. Como hemos apuntado la mayoría de individuos infantiles se conservan en cuevas, abrigos y conchales. Esto puede llevar a un sesgo de la categoría en zonas de Tierra del Fuego. Pese a esto, si analizamos el conjunto de los datos dejando de lado los ND encontramos un 32% de individuos infantiles, un 14% de juveniles y un 54% de adultos. En una curva demográfica habitual de sociedades “cazadoras-recolectoras tradicionales” nos encontraríamos que en promedio un 57% de los niños nacidos sobreviven hasta los 15 años (Gurven y Kaplan, 2007), lo que nos deja con un 43% de mortalidad en esta franja de edad, una cifra bastante cercana a la que disponemos si incluimos parte del grupo de los juveniles en estos datos.

Con todo lo expuesto podemos decir que la localización es la variable que más afecta la conservación seguida de la tipología funeraria realizada. Otras variables como la cobertura o el uso de mortajas se ven supeditadas a las dos primeras. Por otra parte, la edad debe ser considerada como un factor

importante, pero siempre se debe tener presente las condiciones favorables que permiten la conservación de los individuos dependiendo de la localización y la tipología de entierro. Esto puede explicar por qué no encontramos ninguna evidencia arqueológica reciente de signos de cremación ni tampoco de depositaciones con cobertura vegetal en los bosques, prácticas documentadas etnográficamente (Fitz-Roy, 1839:181; Koppers, 1924:75; SAMS, 1875:192) pero que seguramente, si fueron realizadas en el pasado, la erosión habría borrado todo rastro del cuerpo.

Como hemos podido observar la conservación de los restos humanos en el registro arqueológico está condicionada por variables que pasan por la localización o la tipología funeraria y que pueden variar según el yacimiento. Las condiciones de preservación afectan tanto el esqueleto como los posibles objetos que pudiesen estar asociados al cuerpo. Basándonos en las condiciones de preservación que presentan las prácticas documentadas arqueológicamente y las que documentamos etnográficamente se puede establecer la visibilidad arqueológica de las prácticas funerarias y su representatividad (Tabla 34). Aunque siempre existen situaciones excepcionales de conservación podemos considerar en qué condiciones el registro funerario puede ser considerado representativo.

Tipo	Descripción	Preservación	Representatividad
Cueva	Oquedad o grieta. Se trata de lugares muy secos, casi siempre en condiciones alcalinas (de geología calcárea) que permiten la buena conservación de los huesos y objetos asociados en forma de depositación.	<i>Buena</i>	Alta
Alero o abrigo	Buena conservación siempre que se trate de un entierro. Solo las depositaciones en contextos cronológicamente recientes tienen buena conservación (p. ej. Abrigo Pintado Última Esperanza).	<i>Buena</i>	Alta
Entierro en conchal	Buena conservación, suelo alcalino, preservación incluso en cronologías antiguas, cerca de la costa.	<i>Buena</i>	Alta
Entierro en turbera	Buena preservación en condiciones anaeróbicas	<i>Buena</i>	Baja (<i>difícil de encontrar</i>)
Entierro en la playa	Alta erosión, degradación alta, dispersión de los restos.	<i>Media</i>	Baja
Entierro en Dunas y depósitos eólicos	Degradación alta, conjuntos en contextos secundarios.	<i>Media</i>	Baja
Entierro en Laguna	Degradación alta, dispersión de restos óseos en superficie.	<i>Media</i>	Baja
Entierro en la estepa	Alta erosión, mala conservación en cronologías antiguas.	<i>Media</i>	Baja
Entierro en el bosque	Suelos muy ácidos, degradación absoluta.	<i>Baja</i>	Baja
Quema de la choza	La quema de la choza y el cuerpo en su interior puede dejar vestigios en el yacimiento.	<i>Baja</i>	Baja

Deposición en el bosque	Encima del suelo, cubierto de vegetación siempre termina en la desaparición del cuerpo. En la oquedad de un árbol, implica la desaparición.	<i>Nula</i>	Nula
Deposición en la costa	Los factores erosivos como el viento provocan acumulaciones artificiales en superficie. También puede implicar su desaparición.	<i>Nula</i>	Nula
Abandono en la choza	Acción de carroñeo de los animales. Descomposición de la materia vegetal.	<i>Nula</i>	Nula
Hundimiento en el mar		<i>Nula</i>	Nula

Tabla 34 Conservación y representatividad de la muestra según la localización y el tipo de práctica funeraria.

5.2 La variabilidad temporal de las prácticas funerarias: ¿Cuáles son, cuándo aparecen y cómo se desarrollan las prácticas funerarias?

En este apartado se discuten cuáles son y cómo se distribuyen en el espacio y el tiempo las prácticas funerarias. Con este objetivo analizaremos las variables de cronología, localización y tipología de las prácticas funerarias. De este modo podemos conocer cuáles son, cuando aparecen y como se desarrollan dichas prácticas.

Para este análisis se han seleccionado todos aquellos yacimientos con individuos asociados que tienen fechados radiocarbónicos y algunos de los que solo disponemos de dataciones relativas. En total son 36 yacimientos de los 56, que representan 55 individuos de los 95 totales (Tabla 35). Además, también disponemos de las prácticas descritas etnográficamente que completan la parte más reciente de la historia. Estas ya han sido discutidas en el capítulo 4 por lo que aquí solo se citaran algunos datos relevantes. Las descripciones etnográficas, al contrario que el C^{14} de los contextos arqueológicos, aportan fechas exactas con una antigüedad de hasta unos 500 años en la zona de los canales occidentales, y de periodos más recientes en el área de Tierra del Fuego y el Archipiélago Austral.

	Yacimiento ⁶¹	Cronología Cal AP (2σ)	Material	Localización	Nº Ind.	Tratamientos
CO	Punta Santa Ana 1	7305-6994	HUE_H	CONCHAL	1	ENT
TF	Marazzi 1	6294-6012	HUE_F	ABRIGO	2	ENT
TF	La Arcillosa 2	6175-5744	HUE_H	CONCHAL	1	ENT
CO	Cueva Ayayema	5313-4882	HUE_H	CUEVA	1	DEP
CO	Isla Englefield	1700-1420	HUE_H	CUEVA	1	DEP
CA	Shamakush Ent.6	1513-1304	HUE_H	ABRIGO	1	ENT
CA	Paishauaia I	1472-1283	HUE_H	ROQUEDAL	1	ENT
CA	Ajej I	1452-1058	CAR	CONCHAL	1	ENT
CA	Bahía Valentín 8/86	1411-1184	HUE_H	COSTA	1	ENT
CA	Bayly 1	1355-1177	CAR	CONCHAL	1	ENT
CA	Imiwaia Entierro 2	1310-1105	HUE_H	ABRIGO	2	ENT
TF	Cantera Rhasa	1278-1079	HUE_H	COSTA	1	ENT
CA	Shamakush I	1046-659	CAR	CONCHAL	1	ENT

⁶¹ De haber múltiples dataciones del yacimiento se ha escogido aquella que hace referencia a las prácticas funerarias. En el caso de Cueva Estrecho Trinidad e Isla Capitán Aracena no se trata de dataciones C^{14} AP, sino de fechados aproximados que dan los investigadores.

CO	Punta Santa Ana 3	930-796	HUE_H	CONCHAL	1	ENT
TF	Cabo Nose	928-744	HUE_H	CONCHAL	1	ENT
CO	Cueva Canal Maule	920-682	HUE_H	CUEVA	2	DEP
TF	Margen Sur	902-677	HUE_H	CONCHAL	4	ENT
CA	Caleta Falsa 8	905-570	CAR	CONCHAL	3	ENT
CA	Caleta Falsa 8	765-659	HUE_H	CONCHAL		ENT
TF	Marazzi 38	735-572	HUE_H	CONCHAL	1	SUP
CA	Shamakush Ent.1-4	665-550	HUE_H	ABRIGO	4	ENT
CA	Imiwaia Entierro 1	655-534	HUE_H	ABRIGO	2	ENT
CO	Tres Mogotes	640-327	HUE_H	ABRIGO	1	DEP
TF	Myren 1	637-545	HUE_H	COSTA	1	ENT
CA	Mischiuen III	635-535	HUE_H	ABRIGO	2	ENT
CA	Shamakush X	649-305	CAR	CONCHAL	1	ENT
CA	Aleph 3	534-322	CAR	CONCHAL	1	ENT
TF	Niño Selk'nam	499-330	HUE_H	PLAYA	1	ENT
CA	María Luisa 5	492-300	CAR	CONCHAL	1	ENT
TF	Puesto Pescador 1	461-289	HUE_H	COSTA	1	ENT
TF	Santana 1	446	HUE_H	COSTA	1	ENT
TF	Chorrillos 2	444	HUE_H	LAGUNA(Costa)	1	SUP
CO	Abrigo Pintado	444	HUE_H	ABRIGO	2	DEP
CO	Cueva de la Cruz	310-144	CAR	CUEVA	5	DEP
CO	Cueva Estrecho Trinidad	150	-	CUEVA	3	DEP
CO	Isla Capitán Aracena	120	-	ABRIGO	1	DEP

Tabla 35 Tabla con los yacimientos, la cronología calibrada, el material usado para el fechado radiocarbónico, la localización y el tratamiento funerario recibido. *El efecto reservorio para la región del canal del Beagle puede estar presente en algunos especímenes, Orquera y Piana apuntan que en estos casos puede haber 600 años de diferencia. Pese a esto estudios más recientes apuntan que dependiendo de las condiciones microambientales los moluscos pueden generar distintas señales isotópicas e incluso no mostrar efecto reservorio alguno (Albero et al. 1986; Piana et al. 2006).*

El primer aspecto que trataremos es si existe relación entre la cronología y la tipología del entierro.

A grandes rasgos podemos ver que las dataciones más antiguas de contextos funerarios se encuentran o bien en la zona continental del Estrecho de Magallanes (Punta Santa Ana 1) o bien en el norte de Tierra del Fuego (Marazzi 1, La Arcillosa 2) (Fig. 123, Fig. 125, Fig. 124). Estos tres yacimientos del holoceno antiguo y medio tienen una característica en común, se han conservado en conchales, o bien entre una gran acumulación de fauna terrestre y marina (Marazzi 1), o como en el caso de Marazzi, situado debajo de un gran bloque que actúa como abrigo. En todos los casos ha habido una preservación muy buena del material. Es relevante que los tres cuerpos encontrados fueron

femeninos y adultos enterrados en posición flexionada lateral, aunque unos estaban orientados hacia la derecha y otros a la izquierda.

Cronológicamente hablando la siguiente práctica que aparece es la depositación de los individuos en cueva. Esto se produce en la zona de los canales Occidentales en Cueva del Ayayema (Isla Madre de Dios) y en Isla Englefield la zona del mar interior de Otway. Este hecho es relevante porque hay una distancia física y cronológica muy grande, de más de 400 km y 3600 años.

No es hasta el 1500 Cal AP cuando se produce un aumento de los yacimientos con prácticas funerarias (Fig. 122). Nos encontramos con el surgimiento o continuación de distintas prácticas que se extienden en el tiempo. Así, mientras continúa la práctica de entierro en conchal y la depositación en las cuevas occidentales, vemos que aparecen los primeros entierros en abrigo o roquedal y entierros en la costa. Los contextos funerarios de este período se agrupan en la zona norte de Tierra del Fuego, en Península Mitre y en los Canales Australes. La expansión de todas las prácticas ocupa un período comprendido entre 1500 y el 1000 Cal AP.

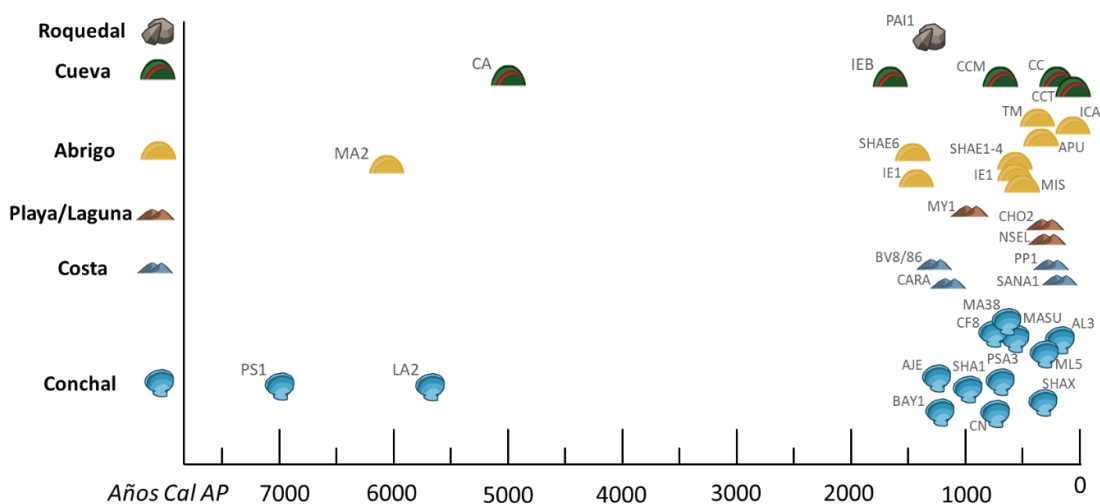


Fig. 122 Representación cronológica basándose en la localización de los yacimientos. En esta figura no se representa si son entierros o depositaciones. Yacimientos: PS1 (Punta Santa Ana 1), MA1 (Marazzi 1), LA2 (La Arcillosa 2), CA (Cueva Ayayema), IEB (Isla Englefield), SHAE6 (Shamakush Ent.6), PAI (Paiashauaia I), AJE1 (Ajej I), BV8/86 (Bahía Valentín 8/86), BAY1 (Bayly 1), IE2 (Imiwaia Entierro 2), CARA (Cantera Rhasa), SHA1 (Shamakush I), PSA3 (Punta Santa Ana 3), CN (Cabo Nose), CCM (Cueva Canal Maule), MASU (Margen Sur), CF8 (Caleta Falsa 8), MA38 (Marazzi 38), SHAE1-4 (Shamakush Ent.1-4), IE2 (Imiwaia Entierro 1), TM (Tres Mogotes), MY1 (Myren 1), MIS (Mischuien III), SHAX (Shamakush X), AL3 (Aleph 3), NSEL (Niño Selk'nam), ML5 (María Luisa 5), PP1 (Puesto Pescador 1), SANA1 (Santana 1), CHO2 (Chorrillos 2), APU (Abrigo Pintado Última Esperanza), CC (Cueva de la Cruz), CET (Cueva Estrecho Trinidad), ICA (Isla Capitán Aracena).

Si analizamos el desarrollo temporal de las prácticas funerarias encontramos que pueden englobarse en cuatro dinámicas distintas según el tipo de lugar en el que se realizaron.

La primera son los entierros en conchales de la costa. Como se ha señalado aparecen desde cronologías del VII milenio cal AP en la zona continental del Estrecho de Magallanes (Punta Santa Ana 1) y en el norte de Tierra del Fuego (Marazzi 1, La Arcillosa 2) (Fig. 122). El fechado más antiguo del que disponemos en la zona del Canal Beagle se encuentra en Ajej I (1472-1283 Cal AP) al lado de la

actual Ushuaia. El siguiente se encuentra en la remota Isla Bayly (1355-1177 Cal AP), lo que nos indica una rápida expansión marítima de la práctica en un período de 100 años. El entierro en conchal se mantiene presente durante varios siglos en el canal Beagle en sitios como Shamakush I y Shamakush X. Este fenómeno también lo encontramos en el área de Península Mitre a partir del 900 y extendiéndose hasta el 300 Cal AP. Entre los yacimientos de Península Mitre están el de Caleta Falsa 8, María Luisa 5 y Aleph 3. Además, intuimos que seguramente habría muchos contextos primarios en la zona, pero que a causa de la erosión actualmente son encontrados en depósitos secundarios. En el área existe el caso de Bahía Valentín 8/86, un entierro en médanos de cronología más antigua. En este caso los entierros en zonas arenosas también pueden estar relacionados con la gran cantidad de restos óseos que se encuentran en el área.

La segunda son los entierros en abrigo o roquedales fruto de afloramientos rocosos. Estos empiezan a la par que los entierros en conchal en el área del Canal Beagle. La primera evidencia la encontramos en el yacimiento de Shamakush Ent. SHE6, que tiene el fechado más antiguo en un abrigo (1513-1304 Cal AP). A este la sigue el sitio de Paiashauaia I, un caso particular, ya que se encuentra debajo de una lente de conchas. La práctica de entierro en abrigo se extiende en el tiempo de forma continuada en el yacimiento de Imiwaia 1 y 2, y Mischiuen III. Además, vemos la reutilización del yacimiento de Shamakush Ent. 1-4 seiscientos años después de su primer entierro. Si tenemos en cuenta desde el primero hasta el último fechado nos encontramos con que la práctica del entierro en abrigo comparte escenario con el entierro en conchal por un período de hasta 978 años. En síntesis, nos encontramos con depositaciones primarias en concheros y afloramientos rocosos cercanos a los lugares de hábitat a partir del 1500 Cal AP hasta épocas de contacto histórico.

Los apuntes etnográficos del s. XIX de la zona señalan que los cuerpos podían ser enterrados en los pies de acantilados o entre los peñascos, unas prácticas que nos recuerdan a las documentadas arqueológicamente. Charles Darwin escribió que los cuerpos podían ser enterrados en cuevas o en los bosques de la colina (Darwin, 2008:196). Respecto al entierro en conchal una de las citas más precisas que denota continuidad histórica es la realizada por Spegazzini que apunta que el cadáver podía ser enterrado en el interior de la Choza, lo que coincide con el lugar de hábitat y el conchal. También apunta que podían enterrarlo debajo de una gran piedra, en este caso, podemos interpretar que podría tratarse de los múltiples afloramientos rocosos que aparecen en el área del canal del Beagle (Spegazzini, 1882:168). El entierro en el conchal al lado de la choza aparece de forma explícita en los informes de la Misión científica de Hyades, lo que sin duda denota su continuidad en el tiempo (Hyades, 1887:332; Hyades y Deniker, 1891b:379).

La tercera dinámica son los entierros que se producen en la zona centro y norte de Tierra del Fuego.

Hay dos grupos diferenciados los entierros en la costa (no asociados a un conchal) y los contextos funerarios en conchal. En el caso de los conchales, pese a que los separemos por el área en que se encuentran, bien pueden agruparse con los entierros en conchal que se producen en el sur de Tierra del Fuego.

El fenómeno de los entierros en la costa se empieza a producir en Cantera Rhasa (1278-1079 Cal AP) pero se extiende en el tiempo apareciendo de forma mayoritaria a partir del 600 Cal AP. Nos encontramos entierros en la costa pero sin estar asociados a un conchal; Myren 1, el caso del Niño selk'nam, Puesto Pescador 1 y Santana 1. Estas prácticas de entierro en la costa han proporcionado un registro de material superficial considerable en la zona. Este hecho se ve representado en el yacimiento de Chorrillos 2, un contexto que estaba a punto de desaparecer.

Por otra parte, encontramos los entierros en conchal que se agrupan a partir del 900 Cal AP en los yacimientos en Cabo Nose, Margen Sur y Marazzi 38. Vemos como el entierro en conchal se produce primero en la zona sur y años más tarde también aparece en el norte.

Los apuntes etnográficos de esta zona habitada por el grupo selk'nam indican que lo habitual era realizar fosas en las que se enterraba el cadáver amortajado. El cuerpo era cubierto con restos vegetales, tierra y finalmente piedras. Además, los objetos eran en algunos casos colocados con las personas fallecidas (Dabbene, 1911:80; Segers, 1891:65-66). Gusinde apunta que en el sur del territorio selk'nam los entierros podían producirse en el interior del bosque mientras que en el norte se realizaban entre arbustos o al pie de alguna colina (Gusinde, 2008a:130-132). En el caso de los entierros en conchal parece ser que en la zona norte de Tierra del Fuego no continuaron hasta la época de contacto.

La cuarta práctica funeraria es quizás la que tiene unas características más marcadas. Su característica principal es que son depositaciones en cuevas, grietas y abrigos con una tasa de conservación muy alta. Ya hemos visto que se producen desde cronologías de finales de VI milenio Cal AP en la Cueva del Ayayema, y que milenios más tarde están presentes en lugares como Isla Englefield, pero es a partir del 900 que encontramos más evidencias. El fechado de algunos de los yacimientos nos permite ahondar en la profundidad temporal que alcanzan las prácticas mortuorias y correlacionarlas con algunas de las citas etnohistóricas. Concretamente los casos Cueva Canal Maule, Isla tres Mogotes y Abrigo Pintado en Última Esperanza coinciden justo con el momento anterior a la llegada de los navegantes occidentales y el período de exploración. Recordemos que la primera documentación de prácticas funerarias realizada por Pedro Sarmiento de Gamboa se produce el año 1579 (unos 300 años después de Canal Maule). El fechado de Isla tres Mogotes 640-332 Cal AP y Cueva de la Cruz 444 Cal AP coinciden de pleno con la llegada de los europeos a la zona. Esto es relevante, ya que la arqueología y la etnografía coinciden en la forma de tratamiento de los cadáveres. Una de las citas más detalladas

que tenemos es la realizada por la expedición capitaneada por Gouin de Beauchêne que documentó las prácticas funerarias en el estrecho San Jerónimo en 1699. Describió una depositación reciente en choza fúnebre en una roca a pique en el canal. El cuerpo había sido amortajado con pieles y depositado en un abrigo, cuya roca exterior estaba pintada como anuncio. Este hecho también lo encontramos en el yacimiento más antiguo de Isla Englefield o el de la Cueva de la Cruz, que coincide cronológicamente con el período de visita de los exploradores. A modo de síntesis podemos ver que los fechados radiocarbónicos y las citas etnográficas muestran una recurrencia temporal de las prácticas funerarias en la zona de los Canales Occidentales. Estas prácticas se extienden hasta cronologías muy recientes, de hace 150-100 AP, en yacimientos como Cueva Estrecho Trinidad o Isla Tres Mogotes.

Por otra parte, encontramos varios casos en la zona del canal de Magallanes que no corresponden con la disposición habitual en cueva o abrigo característica en los Canales Occidentales. Este es el caso de la cita de George Spilbergen (1615) que menciona el entierro de Isla Santa Magdalena, interpretado como una depositación en choza fúnebre, un tratamiento que coincide con las condiciones de la zona, que no dispone de aleros o cuevas cerca del agua para realizar las depositaciones. Es plausible plantear que seguramente otras estructuras similares a la choza fúnebre que pudiesen existir hayan derivado, por procesos tafonómicos erosivos, en el hallazgo de huesos en superficie, como los encontrados cerca de la costa por Junius Bird u Omar Troncoso en Isla Isabel.

En resumen, podemos ver como algunas de las prácticas funerarias se remontan casi al inicio de la aparición de las ocupaciones humanas en la región y perduran en el tiempo en las diferentes regiones prácticamente hasta el contacto. Sin embargo, otras aparecen más tardíamente a tenor de las fechas obtenidas para los contextos de abrigo o entierro en la costa no asociada a conchal.

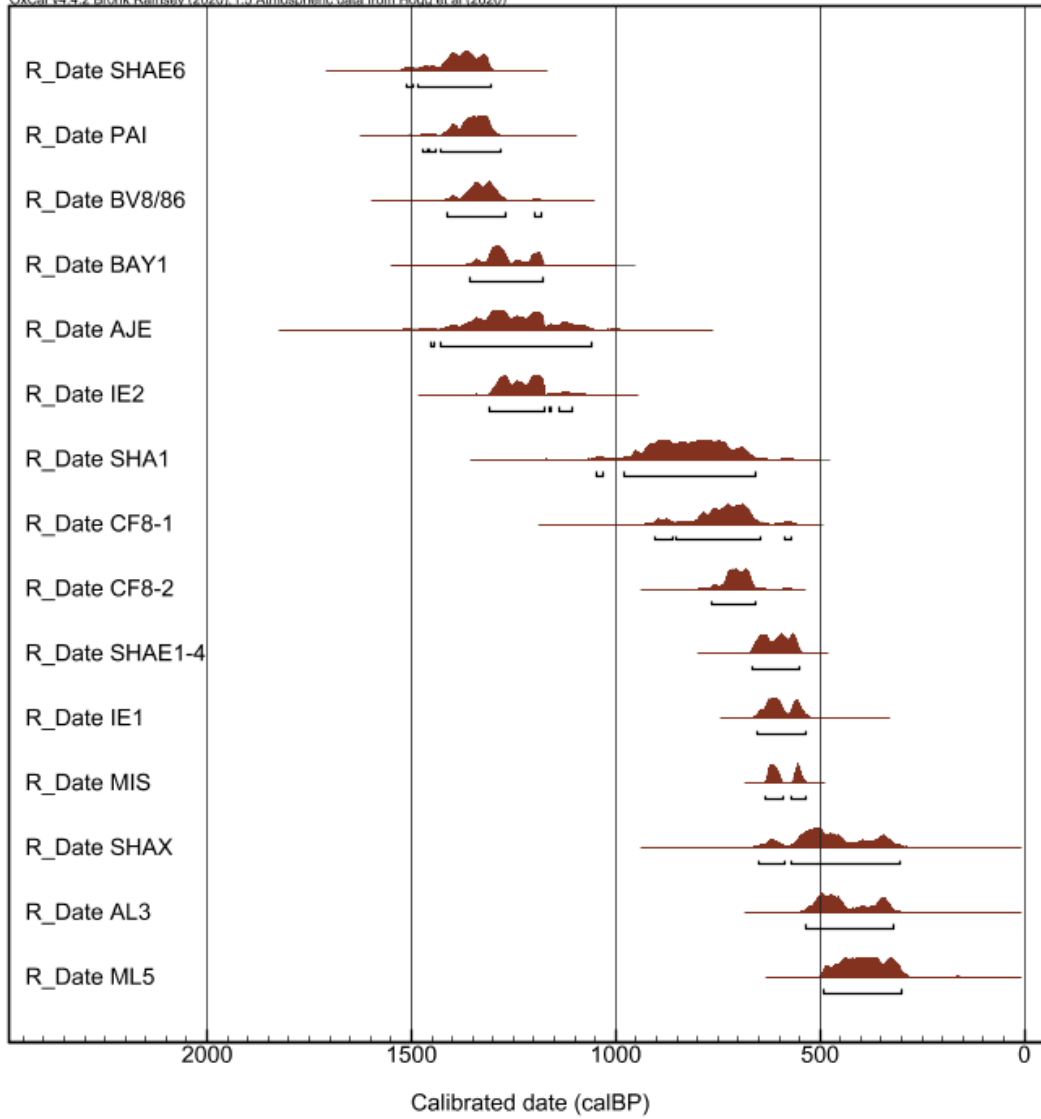


Fig. 123 Dataciones calibradas de los yacimientos de los Canales Australes y área de Península Mitre (ShCal20, Hogg et al. 2020). Todos los yacimientos son entierros (Color Marrón: Entierros). Yacimientos: SHAE6 (Shamakush Ent. 6), PAI (Paishauaia I), BV8/86 (Bahía Valentín 8/86), BAY1 (Bayly 1), AJE (Aje 1), IE2 (Imiwaia Entierro 2), SHA1 (Shamakush I), CF8 (Caleta Falsa 8) (dos dataciones), SHAE1-4 (Shamakush Ent. 1 al 4), IE1 (Imiwaia Entierro 1), MIS (Mischuén III), SHAX (Shamakush X), AL3 (Aleph 3), ML5 (María Luisa 5).

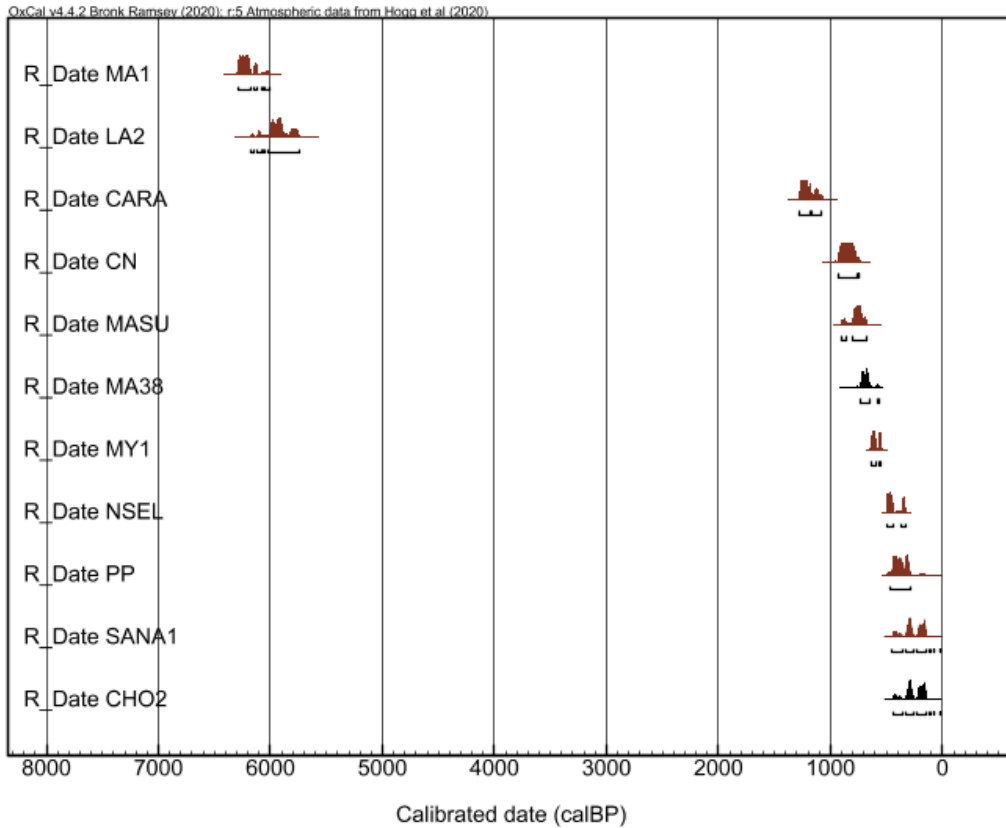


Fig. 124 Dataciones calibradas del centro y norte de Tierra del Fuego. En el caso de SANA1 y CHO2 se extienden más allá de la curva de calibración (ShCal20, Hogg et al., 2020). (Color marrón: entierros, Color negro: hallazgos superficiales). Yacimientos: MA1 (Marazzi 1), LA2 (La Arcillosa 2), CARA (Cantera Rhasa), CN (Cabo Nose), MASU (Margen Sur), MA38 (Marazzi 38), MY1 (Myren 1), NSEL (Niño Selk'nam), PP (Puesto Pescador), SANA1 (Santana 1), CHO2 (Chorrillos 2).

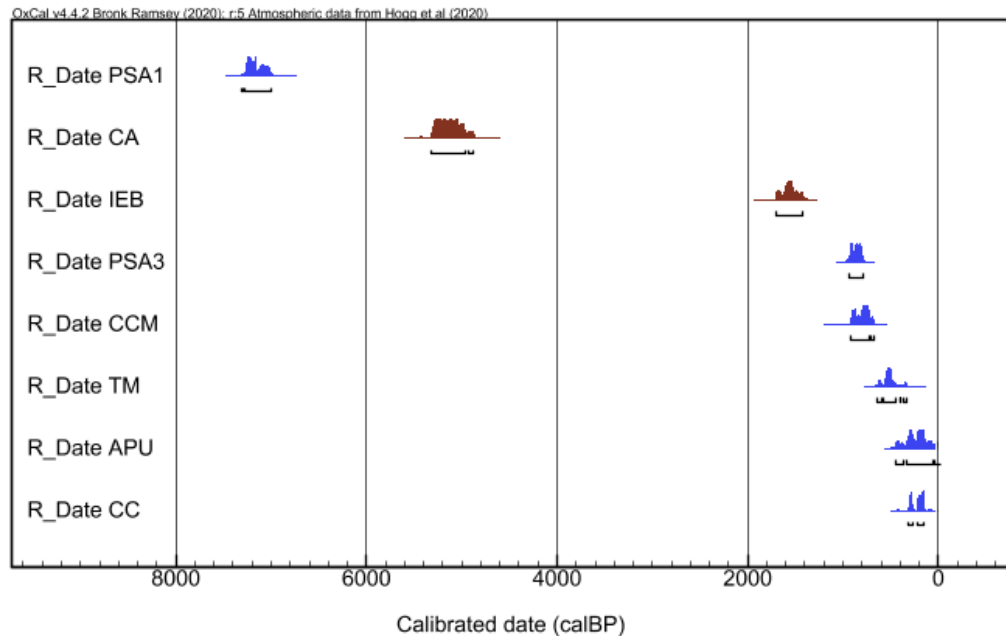


Fig. 125 Dataciones calibradas del área de los Canales Occidentales. Los yacimientos de APU y CC se extienden más allá de la curva de calibración de la zona. (ShCal20, Hogg et al. 2020). (Color azul: depositaciones, Color marrón: entierros). Yacimientos: PSA1 (Punta Santa Ana 1), CA (Cueva del Ayayema), IEB (Isla Englefield), PSA3 (Punta Santa Ana 3), CCM (Cueva Canal Maule), TM (Tres Mogotes), APU (Abrigo Pintado Última Esperanza), CC (Cueva de la Cruz).

5.3 La variabilidad espacial del tratamiento funerario

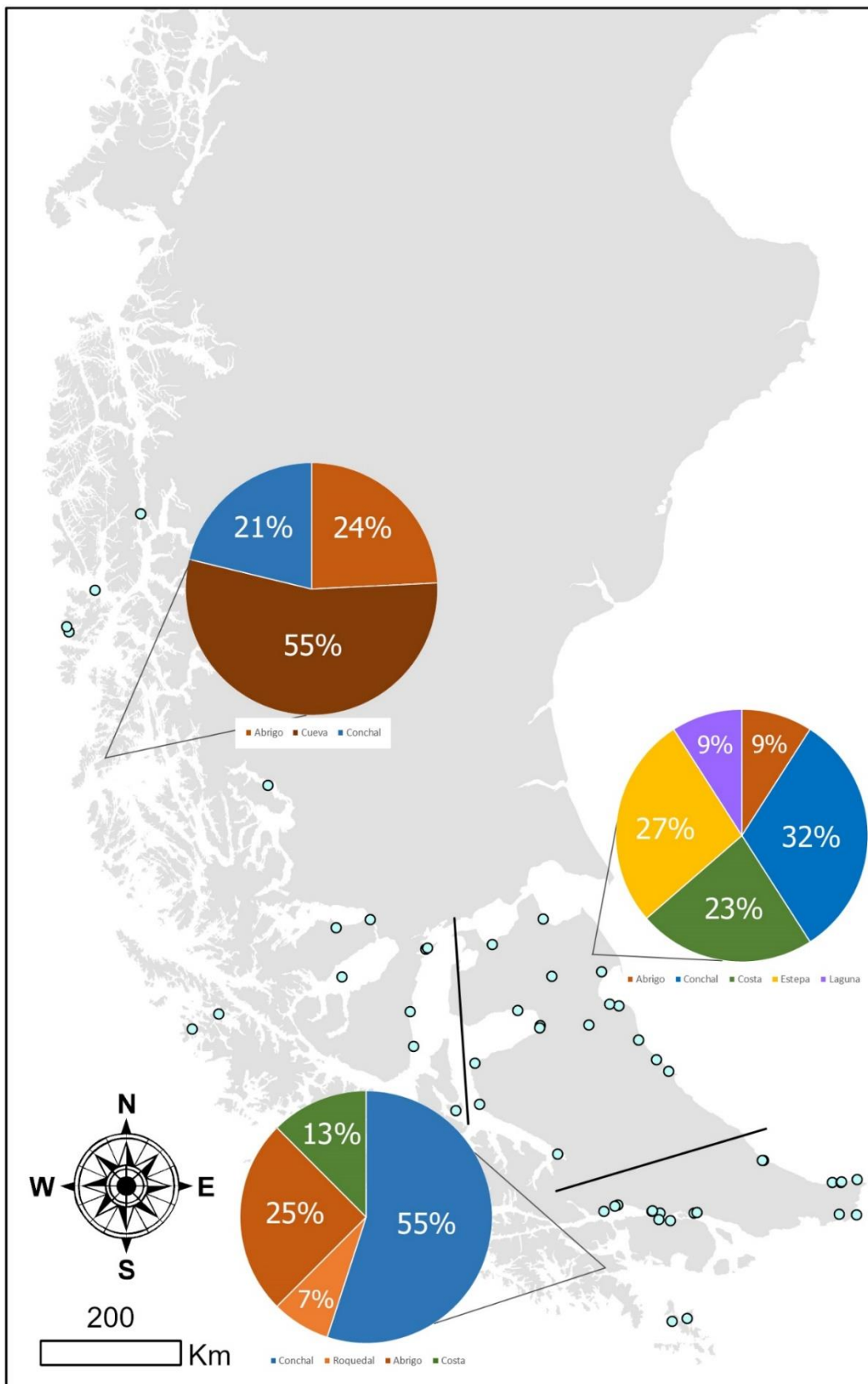


Fig. 126 Porcentajes según el tipo de localización de los individuos en las distintas áreas. Los puntos indican los yacimientos.

Una vez vista la continuidad en el tiempo de las prácticas funerarias analizamos a continuación la variabilidad espacial de las mismas. Para hacer esto debemos agrupar tanto aquellos yacimientos que disponen de datación como aquellos que no disponen de ninguna según su tipología funeraria y su localización (Fig. 126, Fig. 127).

El 73% de los individuos de la zona de los Canales occidentales corresponden a depositación en abrigos o cuevas (Fig. 126). Esta zona está claramente localizada aunque tiene una gran extensión que va desde el Actual Puerto Edén, bajando por los canales del pacífico, hasta al este de Isla Dawson en yacimientos como Isla Karukinka, Isla Wickham, Isla Capitán Aracena o Isla Tres Mogotes. Estas prácticas siempre se llevan a cabo en lugares poco accesibles, en islas, cuevas o acantilados con unas condiciones de sequedad que permiten una muy buena conservación de los cuerpos y los materiales asociados. Viendo la localización de las depositación en cueva vemos que estas hacen un límite virtual entre lo que es la zona kawésqar etnográfica y la zona yámana. Además de los datos arqueológicos, las citas etnográficas también parecen dar fuerza a este límite de las prácticas funerarias que coincide con el área que ocupaba la sociedad kawésqar. Otra distinción que tienen estos yacimientos, tanto arqueológico como etnohistórico, es el hecho de que algunos de ellos tengan pinturas parietales, hecho solo documentado en las cuevas y abrigos de la zona etnográfica kawésqar.

Continuando con los porcentajes de las prácticas funerarias nos encontramos que el 27% de los individuos restantes fueron tratados mediante la práctica de la inhumación. Estas se producen en conchales de la zona del canal de Magallanes, en sitios como Isla Isabel o cerca de la actual ciudad de Punta Arenas en los yacimientos de Punta Santa Ana 1 y 3. También la encontramos en la zona de los mares interiores de Skyring y Otway, en yacimientos como los de Ponsonby o Isla Riesco. En dos de los casos los cuerpos no fueron inhumados en un conchal sino en un Abrigo de Canal Messier, al amparo de un alero rocoso y tapados con corteza y conchas.

En el caso del centro y norte Tierra del Fuego nos encontramos con que un 91% de los individuos pertenecen a entierros. Estos se encuentran situados en distintas localizaciones. La primera corresponde a las inhumaciones en conchal en el interior del mismo. La segunda son las inhumaciones primarias cerca de la costa. Entre estas también podemos incluir las inhumaciones en laguna, ya que se encuentran en zonas costeras. Por otra parte, tenemos las inhumaciones en abrigos como el caso de los entierros al amparo de la gran roca del yacimiento de Marazzi 1. Finalmente, hay algunas inhumaciones en la estepa, estas se producen en las laderas de colinas como el del Cerro de los Onas o bien aparecen enterrados en Chenques como el de Bahía Felipe 28. El otro 9% pertenece a cuerpos encontrados en superficie en los sitios de Marazzi 38 y Chorrillos 2. En ambas zonas en las que se sitúan los yacimientos (Seno Última Esperanza y la costa este de TDF) es habitual encontrar gran cantidad de restos óseos en superficie fruto de la erosión. Es por eso que podemos interpretar que

pese a que estos dos contextos funerarios fueron encontrados en superficie en verdad la práctica correspondería a un entierro primario en la costa.

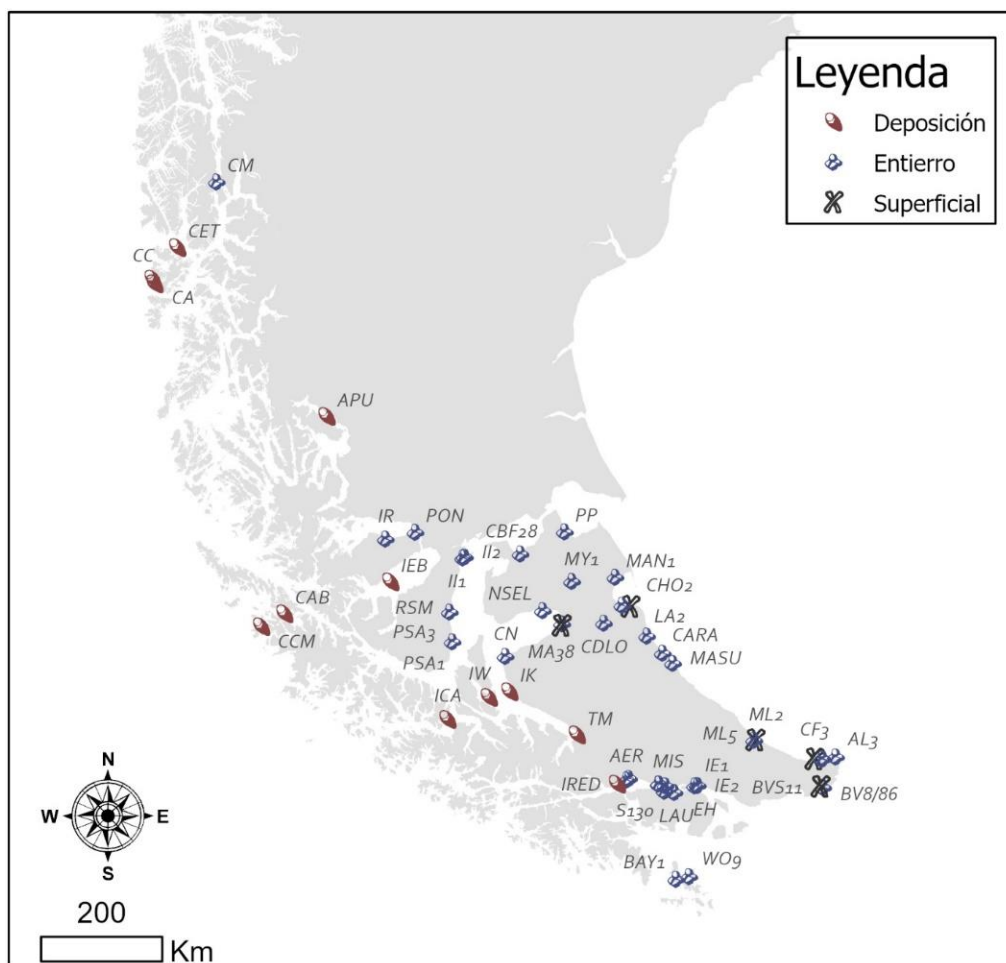


Fig. 127 Distribución de los yacimientos según la tipología funeraria. Los Superficiales se refieren a hallazgos en superficie.

En la zona de los Canales Australes un 77% de las prácticas funerarias están realizadas en entierros, pero estos no se encuentran siempre en las mismas localizaciones. Como ya hemos apuntado en la revisión cronológica se agrupan en entierros en conchal y entierros en abrigo o roquedal. En los conchales encontramos tres zonas donde se producen agrupaciones, en el Canal Beagle, en las islas del Archipiélago Fueguino y finalmente en Península Mitre. En cuanto a los abrigos y el roquedal de Paiashauaia I están concentrados en el área central del Canal Beagle. Además de las inhumaciones encontramos un 18% de los individuos en la superficie o condiciones subaéreas. Estos casos se ubican en la zona de Península Mitre donde encontramos los yacimientos de Caleta Falsa 3, María Luisa 2 y Bahía Valentín 11. Como hemos comentado en el apartado de tafonomía, esta es una zona que presenta tasas de erosión muy altas por lo que es esperable que estos cuerpos también pertenecieran a entierros primarios (como el caso de Bahía Valentín 8/86) que podían estar realizados tanto en la

costa como en conchales. Por otra parte, encontramos un 5% de depositaciones donde los restos fueron depositados en un roquedal, este es el caso de Isla Redonda.

5.3.1 La posición de los individuos

En este apartado se analizan las diferencias y recurrencias en la posición de los individuos. Hemos analizado la muestra dividiéndola en las tres áreas geográficas estudiadas (Canales Occidentales, Norte de Tierra del Fuego y Canales Australes). Primero, se ha analizado la relación entre la posición y la localización de los yacimientos, a continuación, la relación entre la posición y la tipología funeraria y finalmente la relación entre la posición y la edad. Las categorías basándose en la posición del esqueleto han sido:

- RM: Removida (Desarticulado)
- FL: Flexionada (*cult. Chile*. Flectada)
 - FLD: sobre el Lado Derecho
 - FLIZ: sobre el Lado Izquierdo
 - FLSP: y posición Supina
 - FLAC: en Cuclillas
- SFL: Semi-Flexionada
- DS/DD: Decúbito Supino o Dorsal (Mirando hacia arriba extendido)
- DSE: Decúbito Supino Extendido
- DP: Decúbito Prono (Mirando hacia abajo extendido)
- DLI: Decúbito Lateral Izquierdo
- DLD: Decúbito Lateral Derecho

Canales Occidentales

Empezamos mirando las recurrencias de localización que se encuentran en los Canales Occidentales (Fig. 128). A grandes rasgos podemos ver que lo más común son los huesos removidos, lo que no permite conocer la posición del individuo. Entre los individuos que conservan la posición predomina la flexionada acucillada. Sin embargo, en la mayoría de casos no encontramos determinada la posición de los cuerpos en las fuentes primarias de información.

Debemos resaltar que categorías como la posición flexionada en cuclillas o flexionada solo se encuentran en las cuevas y abrigos (Fig. 128). Si tenemos en cuenta la tipología funeraria y la posición podemos ver que la posición flexionada acucillada y la flexionada en esta área se encuentran vinculadas con la práctica de la depositación (Fig. 129). Resaltamos que gran parte del conjunto

depositado en cuevas se encuentra removido, este fenómeno se explica por la intrusión antrópica en muchos de estos lugares, que ha removido la muestra o expoliado parte de la misma.

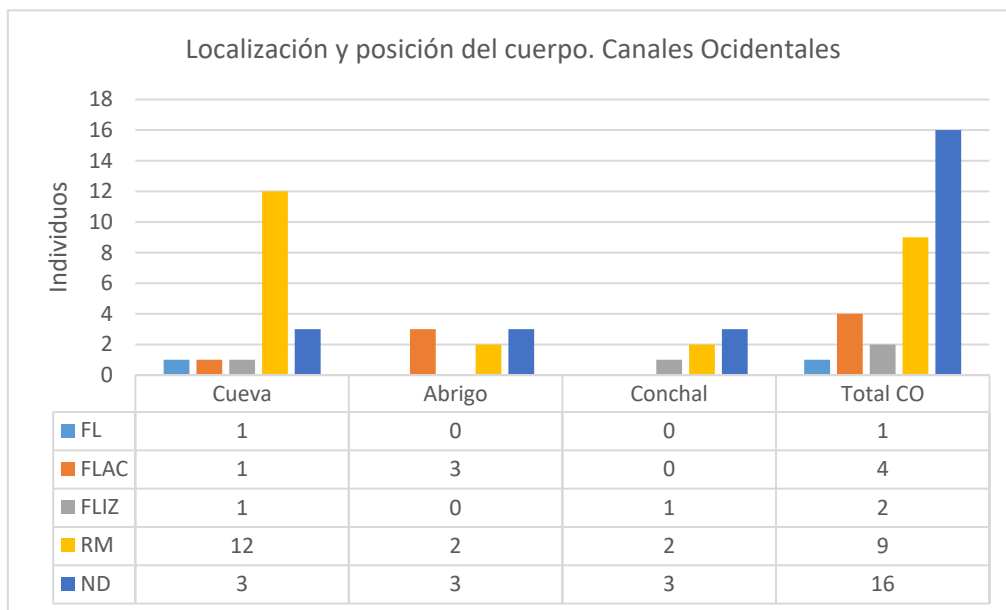


Fig. 128 Relación entre la localización de los individuos y la posición de los mismos en el área de los Canales Occidentales. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLIZ (Flexionada Izquierda), RM (Removida), ND (No Determinado).

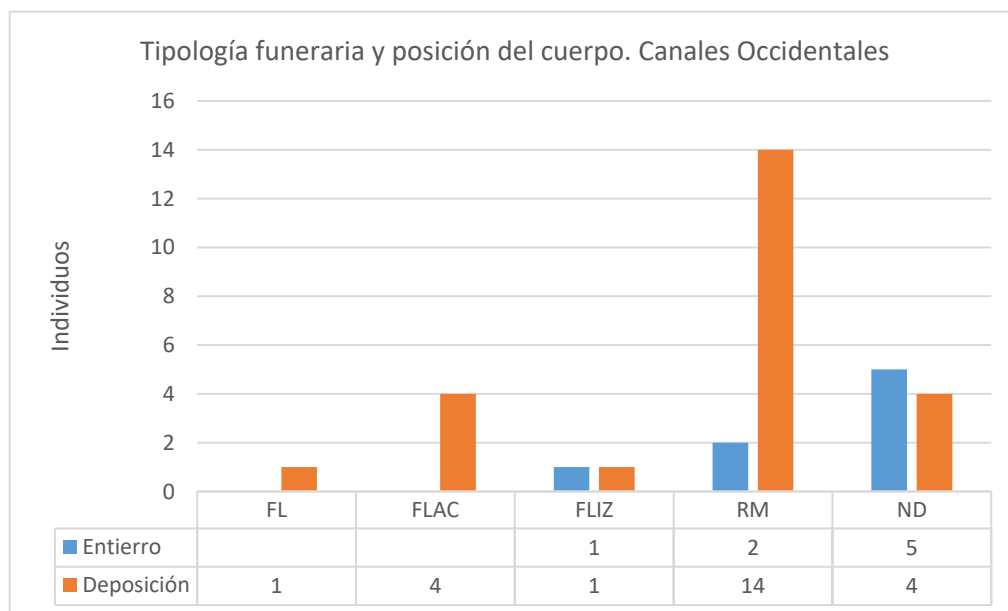


Fig. 129 Relación entre la tipología funeraria y la posición en el área de los Canales Occidentales. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLIZ (Flexionada Izquierda), RM (Removida), ND (No Determinada).

Canales Australes

En el área de los Canales Australes y Península Mitre muchos de los restos también aparecen removidos (Fig. 130). En todas las localizaciones encontramos esqueletos removidos, pero especialmente en abrigos, conchales y en menor medida roquedales. Debe resaltarse la mala conservación de las zonas de costa. Entre los individuos que no están removidos los tipos de posición más habituales son el decúbito supino, decúbito supino extendido y decúbito lateral derecho. Los esqueletos que aparecen en decúbito supino y decúbito supino extendido parecen encontrarse más asociados a conchales. Si miramos la relación entre práctica funeraria y posición del individuo vemos como el entierro, la práctica predominante en esta área, es la que acumula la mayoría de esqueletos que han y no han conservado la posición original (Fig. 131).

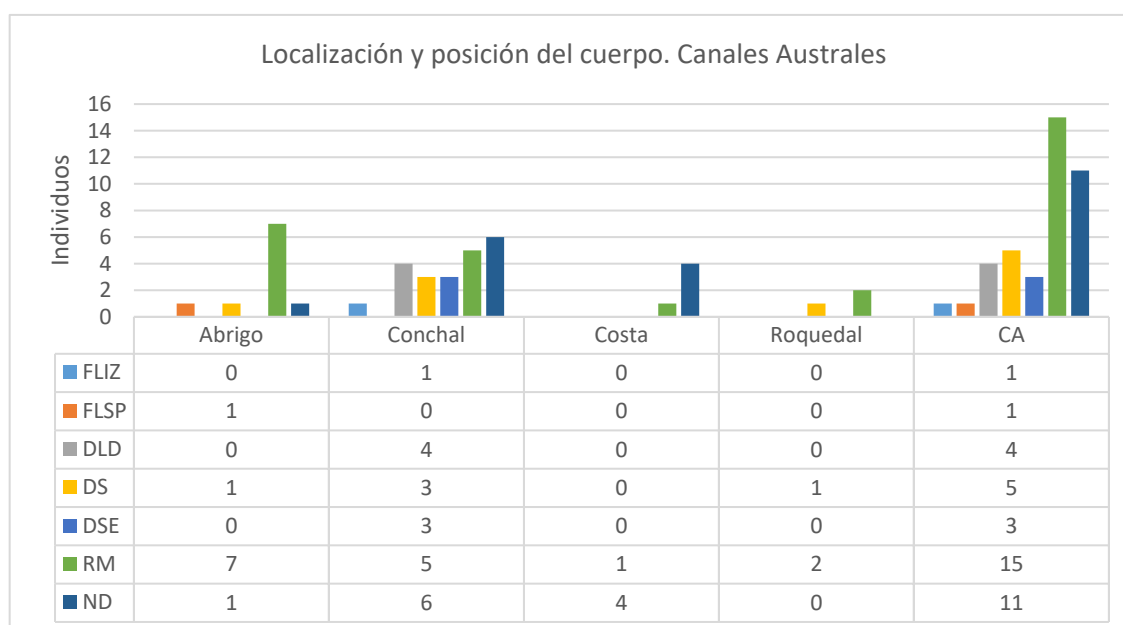


Fig. 130 Relación entre la localización y la posición de los individuos en el área de los Canales Australes y Península Mitre. FLIZ (Flexionada Izquierda), FLSP (Flexionada Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino extendido), RM (Removida), ND (No Determinada).

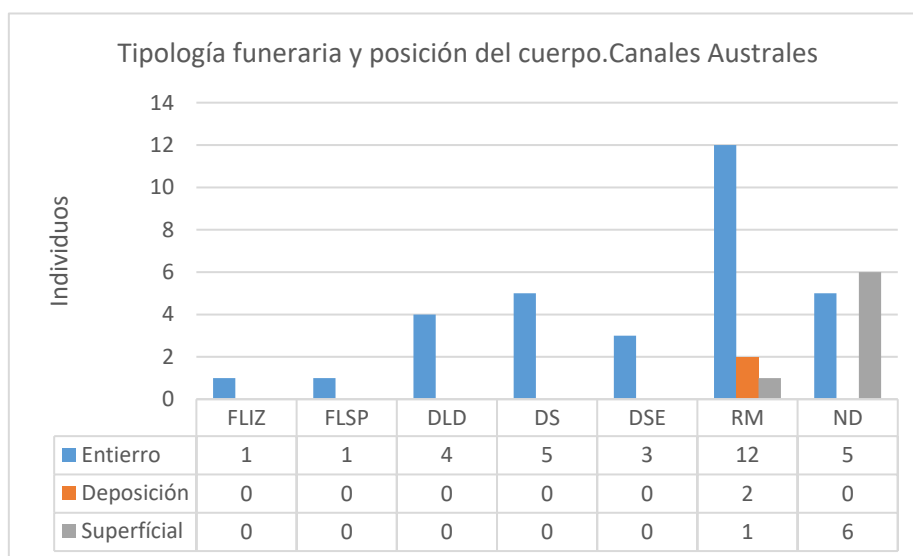


Fig. 131 Relación entre la tipología funeraria y la posición de los individuos en el área de los Canales Australes y Península Mitre. FLIZ (Flexionada Izquierda), FLSP (Flexionada Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), (Decúbito) Decúbito Supino, DSE (Decúbito Supino Extendido), RM (Removida), ND (No Determinada).

Centro y norte de Tierra del Fuego

En la zona centro y norte de Tierra del Fuego nos encontramos que para la mayoría de esqueletos la posición no está determinada, no está descrita en la bibliografía. Como hecho relevante debemos resaltar que el decúbito supino es la posición mejor representada, esta aparece en los conchales y en un caso de la costa. Otras asociaciones como los dos decúbitos pronos en la costa son también relevantes.

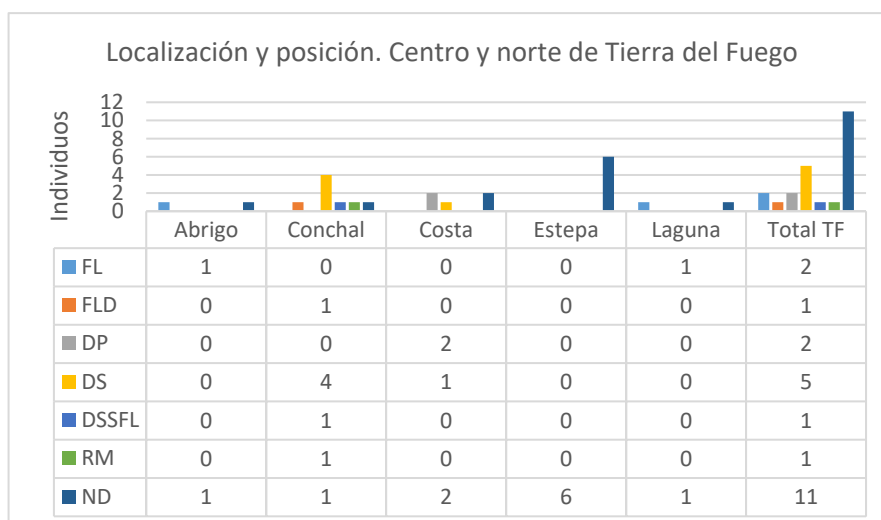


Fig. 132 Análisis de la correlación según la localización y posición de los individuos en la zona centro y Norte de Tierra del Fuego. FL (Flexionada), FLD (Flexionada lado Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

Análisis de la posición según las áreas seleccionadas

Una vez hemos descrito las posiciones según las áreas geográficas analizamos como se relacionan entre ellas. Por esa razón hemos realizado un análisis de correspondencia que nos ayuda a integrar los datos de las tres áreas (Tabla 36, Fig. 133). Se puede ver como la práctica del decúbito supino se sitúa entre los Canoeros Australes y Tierra del Fuego. La posición flexionada en cuclillas está reservada para los Canales Occidentales y la flexionada izquierda también se acerca a esta área. En la zona de los Canales Australes y Península Mitre nos encontramos agrupadas el decúbito supino extendido, la flexionada en posición supina y el decúbito lateral derecho.

	FL	FLAC	FLD	FLIZ	FLSP	DLD	DP	DS	DSE	DSSFL	RM	ND
CO	1	4	0	2	0	0	0	0	0	0	16	9
CA	0	0	0	1	1	4	0	5	3	0	15	11
TF	2	0	1	0	0	0	2	5	0	1	1	11
Total	3	4	1	3	1	4	2	10	3	1	32	31

Tabla 36 Tabla de contingencia entre las áreas y la posición de los esqueletos. CO (Canales Occidentales), CA (Canales Australes y Península Mitre) y TF (Centro y Norte de Tierra del Fuego). FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acucillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

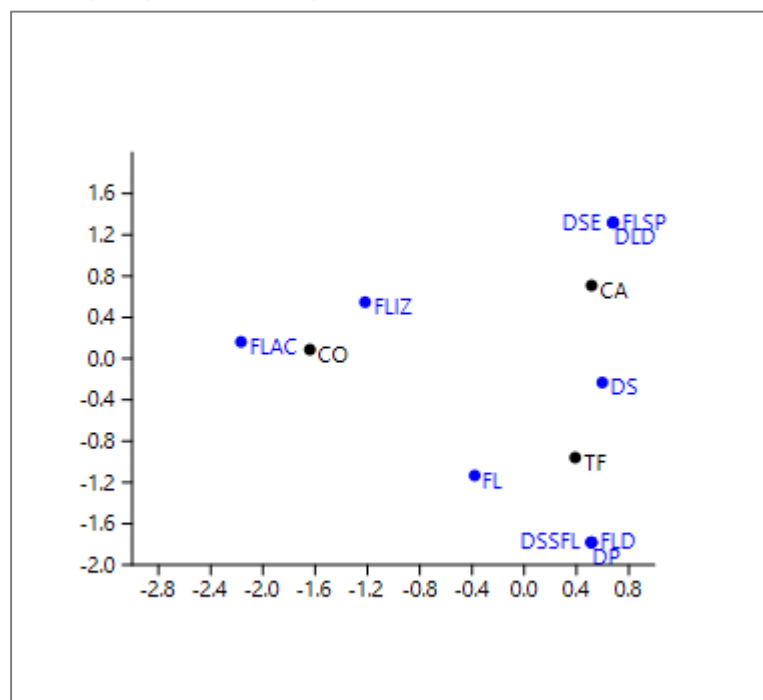


Fig. 133 Análisis de correspondencia entre las áreas CO (Canales Occidentales), CA (Canales Australes y Península Mitre) y TF (Centro y norte de Tierra del Fuego) y la posición de los individuos. Se han dejado fuera las variables de RM (Huesos Removidos) y los ND (No Determinados). FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acucillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada).

Análisis de la posición de los esqueletos según la localización de los yacimientos

El análisis de correspondencia de las localizaciones y la posición de los individuos (Fig. 134) muestra que las cuevas y los abrigos se sitúan próximos a la posición flexionada, la flexionada acuclillada y la flexionada en posición supina. La costa se agrupa el decúbito prono mientras que alrededor del conchal vemos que se agrupan muchas categorías como el decúbito supino, el decúbito supino extendido, la flexionada derecha o flexionada izquierda.

	FL	FLAC	FLD	FLIZ	FLSP	DLD	DP	DS	DSE	DSSFL	RM	ND
Cueva	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	12	3
Abrigo	1	3	0	0	1	0	0	1	0	0	9	5
Roquedal	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	2	0
Conchal	0	0	1	2	0	4	0	7	3	1	8	10
Costa	0	0	0	0	0	0	2	1	0	0	1	6
Estepa	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6
Laguna	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Total	3	4	1	3	1	4	2	10	3	1	32	31

Tabla 37 Tabla de contingencia entre la localización del yacimiento y la posición de los esqueletos. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

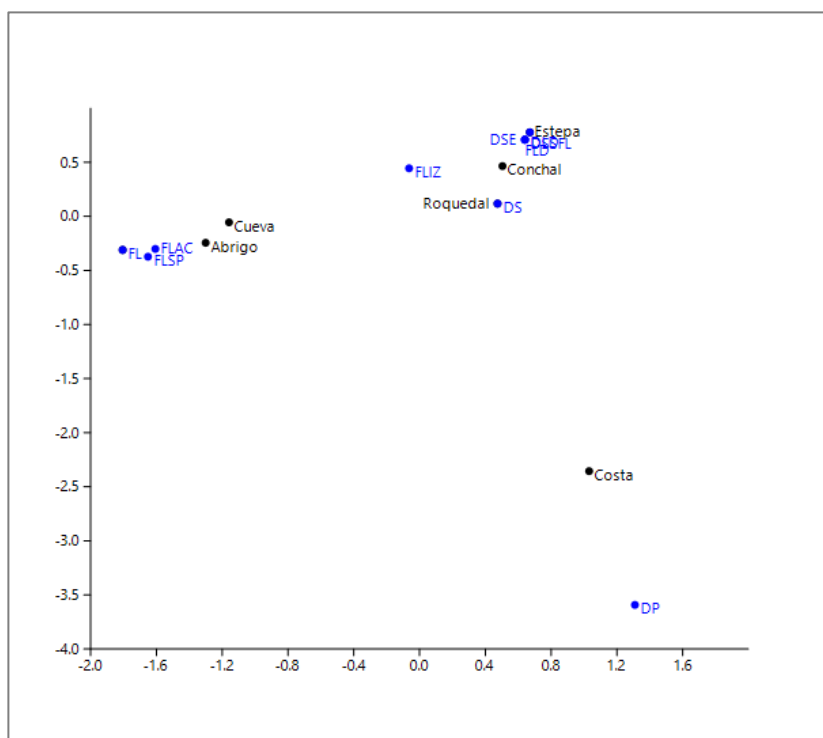


Fig. 134 Análisis de correspondencia entre la posición de los individuos y la localización de los yacimientos. Se han dejado fuera las variables de RM (Huesos Removidos) y los ND (No Determinados) ya que causaban mucha distorsión. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada).

La influencia de la edad en la posición

A primera vista podemos ver que los fetos y las categorías infantiles aparecen como removidas, es decir con los huesos desarticulados (Tabla 38, Fig. 135). Esto parece ser un fenómeno que afecta mayoritariamente estas categorías. Los fenómenos que afectan a la dispersión parecen afectar en mayor medida a estos conjuntos de dimensiones tan pequeñas, mientras que los huesos adultos, más pesados, más difícilmente pierden su integridad. Además, como hemos visto anteriormente, la mayoría de fetos e infantiles I están conservados en los aleros y cuevas en forma de depositaciones, esto implica que los huesos se dispersan en la superficie de estos lugares y que pequeños animales pueden moverlos.

Es relevante que en la categoría de Infantil II nos encontremos con un porcentaje considerable de individuos en decúbito supino (Fig. 135). Este hecho no es casual, ya que los cuatro individuos pertenecen al yacimiento de Margen Sur y seguramente fueron inhumados al mismo momento. En el caso de los juveniles no encontramos ninguna recurrencia relevante solo resaltamos que es de los que disponemos menos información en cuanto a la posición. En los adultos jóvenes vemos una gran variabilidad con algunos casos de individuos que comparten la misma posición. En este caso cabe plantear que otras variables como la localización del yacimiento o la tipología de entierro podrían ser las responsables de estas pequeñas correlaciones, o simplemente son agrupaciones sin significado o significado desconocido. Finalmente nos encontramos con la categoría de adultos plenos, que al igual que la categoría de adultos jóvenes tienen unos porcentajes de huesos removidos muy bajos. Este hecho viene determinado por la tipología de entierro, pero también por el mayor peso de estos huesos que dificultan más su movilidad que en el caso de las primeras categorías infantiles. En los adultos plenos vemos una correlación interesante en la práctica del decúbito supino en yacimientos de características distintas, conchales y abrigo/roquedal pero localizaciones relativamente cercanas. Los yacimientos son Wollaston 9, Paiashauaia I, Shamakush Ent. 6 que se encuentran en el Canal Beagle y Caleta Falsa 7 y María Luisa 5 que encuentran en Península Mitre. Esta recurrencia podría ser fruto de la edad de los integrantes. La otra corresponde a la Flexionada lateral Izquierdo, pero en este caso los yacimientos (Punta Santa Ana 1, Cueva Canal Maule y Caleta Falsa 8) están muy separados en el espacio y el tiempo y relación aparente.

A modo de síntesis podemos apuntar que la erosión es uno de los principales factores que afecta la conservación de la posición original de los individuos. A la vez, la edad también está relacionada con la conservación de la posición original. Los individuos infantiles se encuentran en posiciones removidas. Entre los individuos que sí conservaron la posición original debemos destacar las recurrencias encontradas basándonos en las áreas geográficas y que, a la vez, están relacionadas con las tipologías funerarias y la localización de la práctica. Principalmente encontramos correlación en las

cuevas de la zona de los Canales Occidentales donde la posición predilecta es la flexionada o la posición flexionada acucillada. En la zona costera de Tierra del Fuego se agrupan en el decúbito prono y en los conchales encontramos correlación en el decúbito supino, el decúbito supino extendido, la flexionada derecha o flexionada izquierda. Las correlaciones observadas parecen vincularse con las prácticas funerarias desarrolladas en las distintas localizaciones, es decir, que la posición se encuentra parcialmente determinada por el medio en el que se realizaron. Pese a esto, existe una variabilidad que no podemos ignorar y de la que desconocemos su significado.

	FL	FLAC	FLD	FLIZ	FLSP	DLD	DP	DS	DSE	DSSFL	RM	ND	TOTAL
ND		1									8	2	11
Feto		1									4	1	6
Infantil I									1		3	2	6
Infantil II						2		4			4	5	15
Juvenil					1					1	4	6	12
Adulto Joven	3	1	1			2	2	1	2		3	6	21
Adulto Pleno		1		3				5			5	10	24

Tabla 38 Tabla de contingencia donde se muestra la relación entre las categorías de edad y la posición del cuerpo. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acucillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

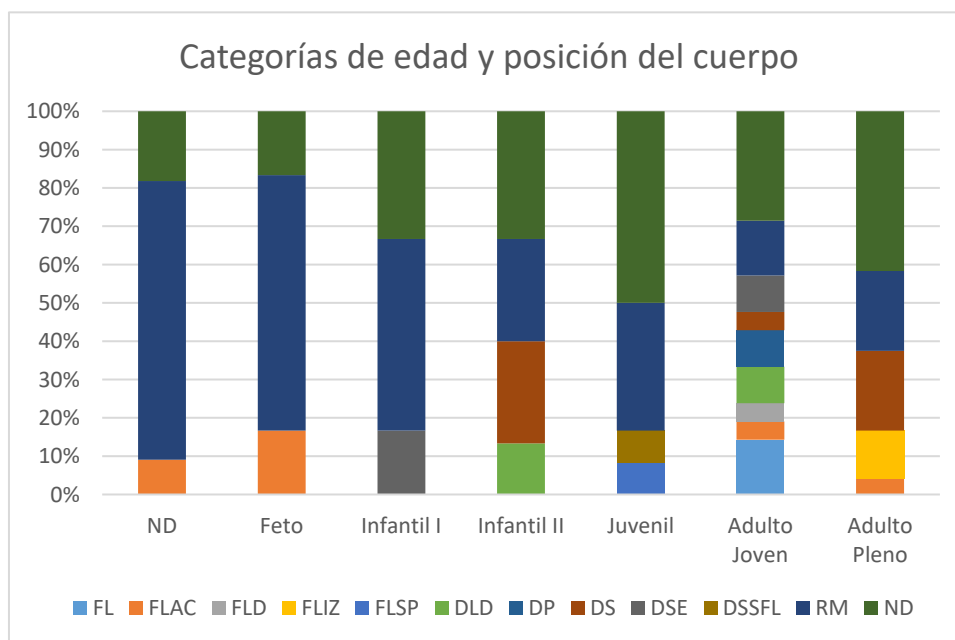


Fig. 135 Porcentajes entre las categorías de edad y la posición del cuerpo. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acucillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

5.4 ¿Es posible acceder a la división sexual del trabajo en las sociedades cazadoras recolectoras magallánico-fueguinas mediante el estudio de las prácticas funerarias?

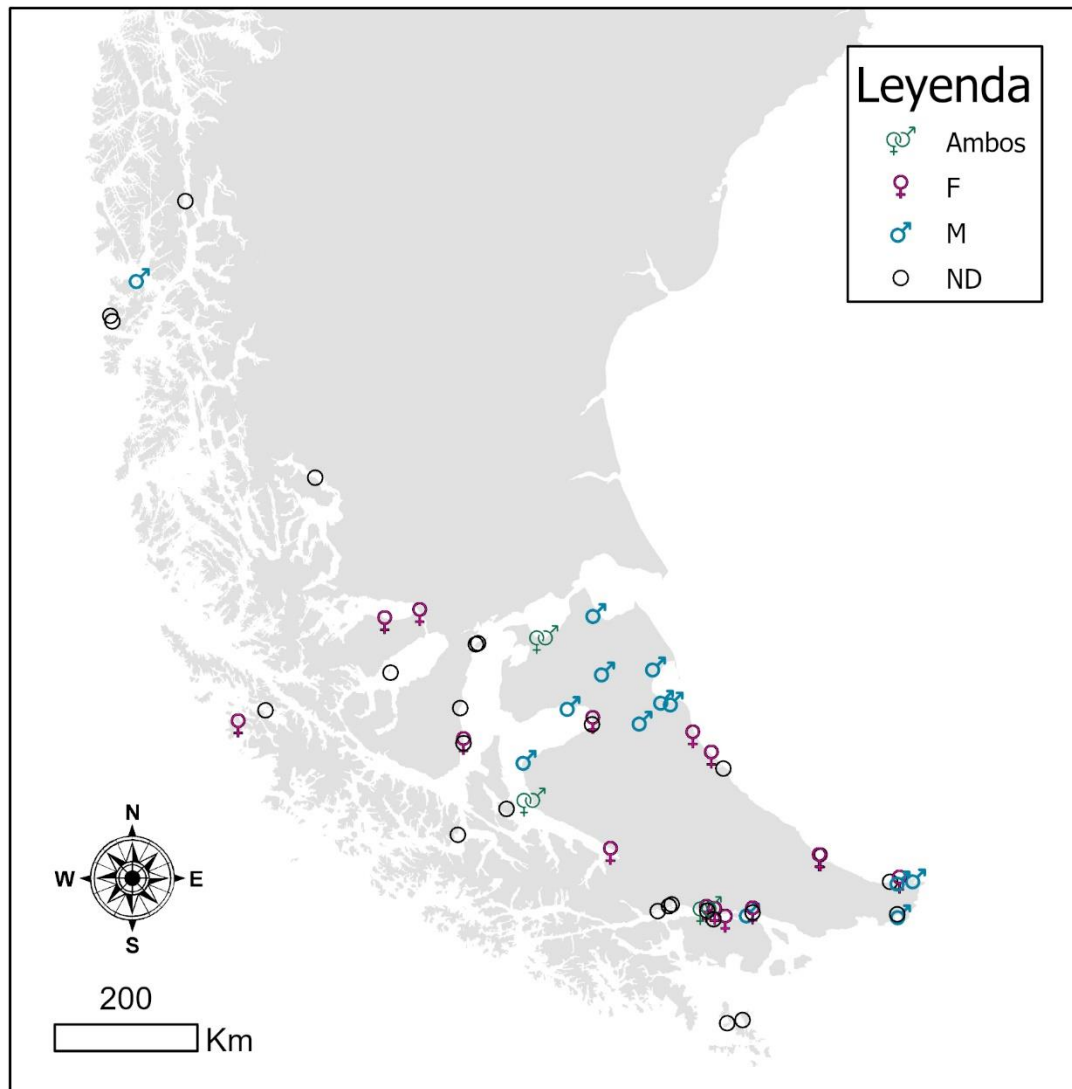


Fig. 136 Yacimientos según el sexo de los individuos que se han encontrado. (F) Femenino, (M) Masculino, (ND) No determinado o (Ambos) sexos. Los yacimientos que muestran un sexo también pueden tener individuos no determinados.

En el caso de los grupos magallánico fueguinos objeto de esta tesis, la información etnográfica recoge una estricta división sexual del trabajo y una infravaloración de la mujer, condiciones necesarias para afrontar este estudio. Pese a esto, arqueológicamente hasta la fecha no se han llevado a cabo forma sistemática estudios que permitan documentar tales características en el registro arqueológico. Se han realizado aproximaciones etnoarqueológicas que han trabajado este aspecto en yacimientos etnohistóricos, unas aproximaciones que parten del cálculo del valor de los objetos, su asignación al agente social encargado de producirlos y su consumo (Barceló et al., 2006; Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2016). El problema de estas aproximaciones es que a pesar de que etnográficamente la división sexual de la sociedad estaba profundamente establecida, no se ha podido verificar la repartición y la adjudicación de actividades en función estrictamente del registro arqueológico de los asentamientos, un paso fundamental para poder asociar las actividades a hombres y mujeres, y mirar si hay diferencias o discriminación entre estas categorías.

En este apartado miraremos si con los datos actuales del registro funerario es posible desarrollar, desde el registro arqueológico actual, una vinculación analítica que permita mostrar tales diferencias. Con ello se proporcionarán herramientas fundamentales para otros aspectos del análisis arqueológico, como sexuar los espacios de producción, de uso o consumo, y así contribuir a determinar si hubo diferencia o discriminación entre individuos.

5.4.1 Determinación del sexo de los individuos

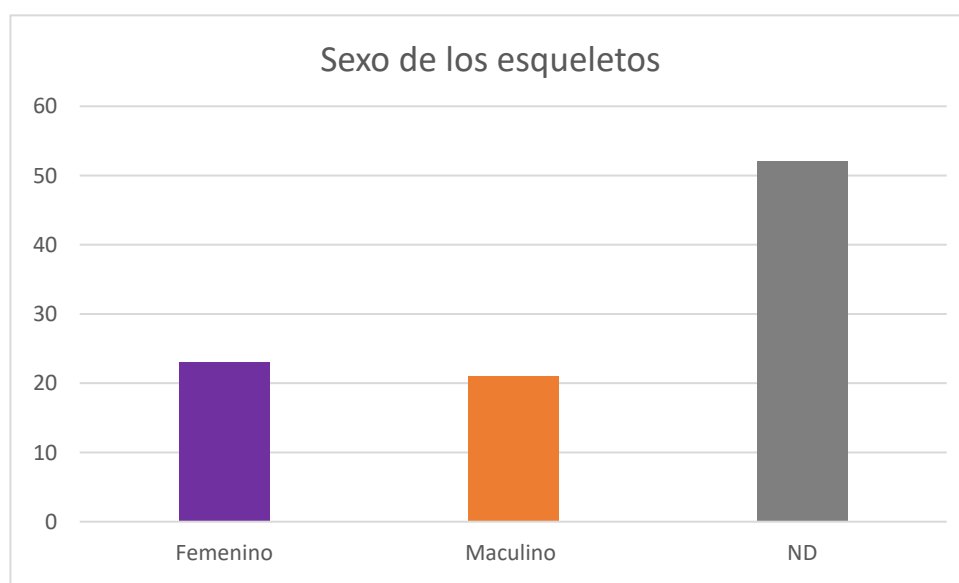


Fig. 137 Sexuación de los esqueletos utilizados en el análisis.

La primera variable que se valora es la cantidad de individuos sexuados de los que disponemos. En la muestra de 95 esqueletos encontramos que un 54% de estos no han sido categorizados en hombres o mujeres (Fig. 137). Entre los que sí están sexuados un 24% son mujeres y un 22% hombres. Hemos valorado por qué muchos de los cuerpos no han sido sexuados. Tenemos dos explicaciones para este fenómeno. La primera es que el esqueleto no está lo suficientemente completo o conservado para ser determinado a partir de la morfología. La segunda es que los esqueletos pertenecen a individuos neonatales o infantiles. Para probar esta última posibilidad necesitamos relacionar las variables de la edad y el sexo (Tabla 39, Fig. 138).

	ND	Feto	Infantil I	Infantil II	Juvenil	Adulto Joven	Adulto Pleno
Masculino	0	0	0	2	5	9	5
Femenino	0	0	0	0	2	8	12
ND	11	6	6	13	5	4	7
Total	11	6	6	15	12	21	24

Tabla 39 Tabla de contingencia entre el sexo y la ausencia o presencia de categorías de edad.

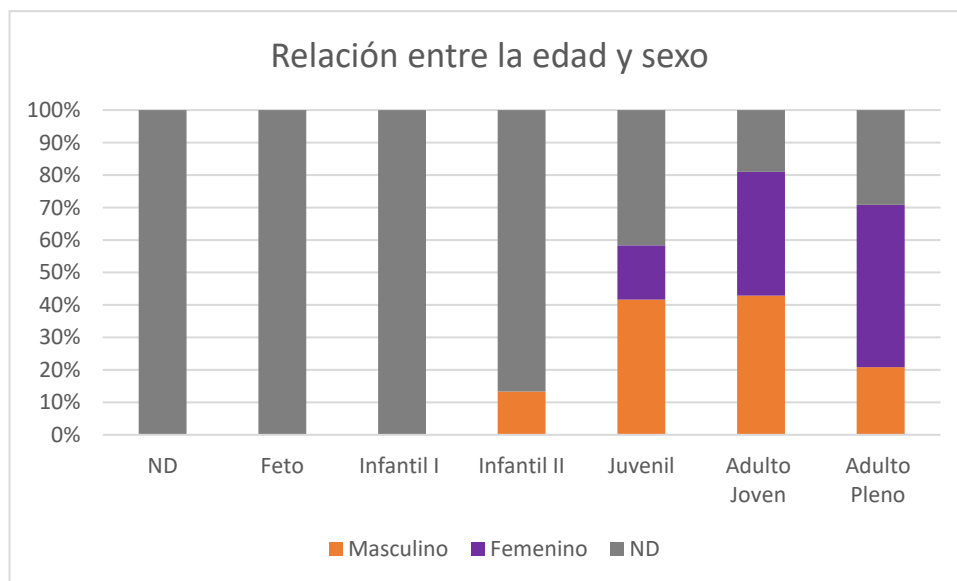


Fig. 138 Porcentajes entre las variables de edad y sexo.

Como podemos ver en la tabla y el gráfico (Tabla 39, Fig. 138) todos los esqueletos a los que no se les determinó la edad tampoco fueron sexuados, esto nos indica que no se les realizó ningún análisis o que estos no eran posibles. Las dos categorías siguientes representan fielmente el hecho de que es muy difícil o casi imposible sexar los esqueletos infantiles mediante técnicas morfológicas tradicionales. De hecho, solo encontramos dos individuos sexuados menores de 12 años. Uno es el Niño selk'nam, sexuado mediante un análisis de ADN, el otro, fue sexuado a partir del órgano reproductor, ya que se conservó momificado en la cueva de Isla Karukinka.

En cuanto a los individuos juveniles encontramos un porcentaje considerable de individuos no sexuados, probablemente debido a que son difíciles de sexuar. Pese a esto podemos ver como la mayoría de los sexuados son hombres. A partir de esta categoría encontramos una relación inversamente proporcional de hombres y mujeres. Con la edad vemos que el número de hombres sexuados disminuye mientras que el de mujeres aumenta. Una hipótesis que podemos plantar es que las mujeres vivieran más años que los hombres por distintas razones, ya sea esperanza de vida pasado cierto umbral de edad o bien por conflictos violentos en los que murieran los hombres. Esta curva demográfica es parecida a las que se encuentran normalmente en sociedades cazadoras-recolectoras (Olives, 2019).

5.4.2 Sexo y localización

El análisis de la localización de los yacimientos y el hecho de que se encuentren hombres o mujeres en ellos muestra algunas pequeñas tendencias como un mayor número de mujeres en conchales o abrigos, o un mayor número de hombres en la costa, pero no parece que estas sean fruto de la relación entre las dos variables (Tabla 40). De hecho, a pesar del bajo número de efectivos un tanteo con un análisis de χ^2 nos da un valor de 20,529 lo que nos indica que no hay relación. Sin embargo, tampoco podemos aportar ninguna explicación cualitativa a estas asociaciones.

	Costa	Estepa	Conchal	Abrigo	Cueva	Roquedal	Laguna
M	5	3	5	2	4	0	2
F	2	2	8	6	3	1	0
ND	3	1	23	12	11	2	0

Tabla 40 Tabla de contingencia entre el sexo y la localización del yacimiento.

5.4.3 La tipología funeraria en relación con el sexo

En cuanto a la variable de la tipología funeraria no vemos que haya ninguna diferencia entre hombres y mujeres, se distribuye uniformemente entre las categorías (Tabla 41).

	Entierro	Depositación	Superficial
M	16	4	1
F	17	4	1
ND	27	18	7

Tabla 41 Tabla de contingencia entre el sexo y la tipología funeraria.

5.4.4 Posición de los cuerpos en relación con el sexo

Una de las variables que muestra más complejidad por la variabilidad de su muestra es la posición de los esqueletos. La comparación de las variables de la posición y los individuos sexuados (n43) no muestra ninguna recurrencia o correlación aparente. Hay mucha variabilidad entre las posiciones y gran parte de la muestra (n52) son individuos que no están sexuados (Tabla 42). Este hecho nos lleva a pensar que quizás las recurrencias en la posición no están basadas en el sexo sino en la distribución en el territorio y la localización de los yacimientos. Como hemos podido ver anteriormente es más apropiado dividir las prácticas según el área y localización de los yacimientos, solo en este caso existen correlaciones entre las variables (Fig. 133, Fig. 134).

	FL	FLAC	FLD	FLIZ	FLSP	DLD	DP	DS	DSE	DSSFL	RM	ND	TOTAL
F	1	1	1	2	1		1	3	1		5	6	22
M	1			1		1	1	2	1	1	4	9	21
ND	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	52

Tabla 42 Relación entre el sexo y la posición del cuerpo. Los 52 individuos de sexo no-determinado no han sido incluidos. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).

5.4.5 Práctica funeraria individual o colectiva en relación con el sexo

En este caso hemos considerado que los entierros múltiples en un mismo espacio son de carácter colectivo, no se entiende por entierro múltiple dos o más entierros en un mismo yacimiento pero en fosas distintas. Tampoco en este caso se aprecia una diferencia entre los entierros individuales y colectivos si tenemos en cuenta los valores de hombres y mujeres.

También hemos analizado si los individuos neonatales o infantiles se encuentran asociados a hombres o mujeres de manera diferencial. Al parecer tampoco existe esta asociación, en todo caso destaca la asociación con ambos sexos o la asociación con otras criaturas (Tabla 45).

	Colectiva	No colectiva
F	8	14
M	9	12
ND	23	29

Tabla 43 Tabla de contingencia entre el sexo y la colectividad de la práctica funeraria

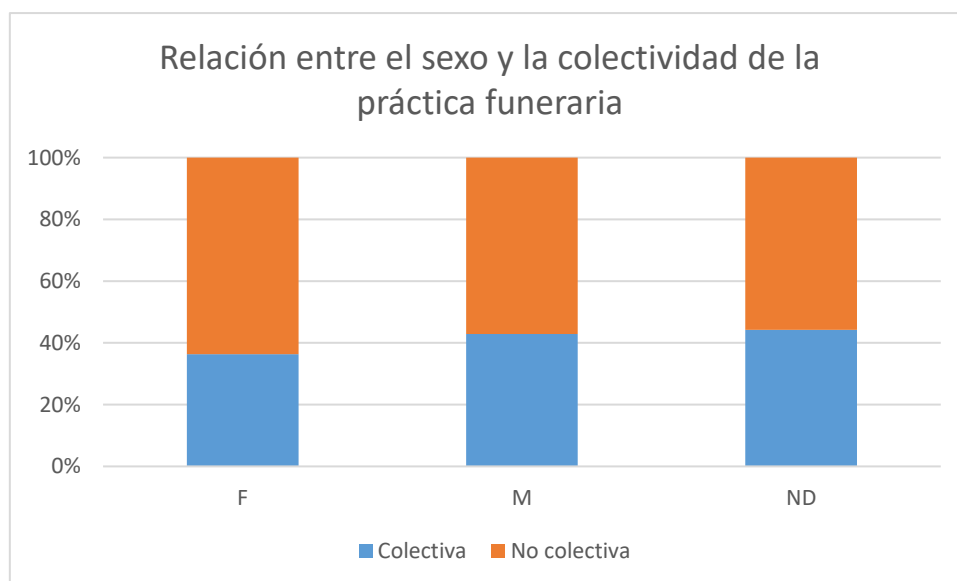


Tabla 44 Relación entre el sexo y la colectividad de la práctica funeraria.

Asociación	Con mujer/es	Con hombre/s	Ambos	Solo Criaturas	ND
Yacimientos	Imiwaia Entierro 1	Caleta Falsa 8	Shamakush Ent.	Isla Redonda	Cueva de la Cruz
	Cueva Canal Maule	Cueva Estrecho Trinidad	Isla Karukinka CSP1	Abrigo pintado en última esperanza	Canal Messier
			Chenque Bahía Felipe 28	Margen Sur	
Total	2	2	3	3	2

Tabla 45 Relación entre los individuos infantiles la asociación según sexo u otras criaturas.

En las variables analizadas hasta aquí no se encuentran diferencias en el tratamiento funerario entre hombres y mujeres. No se ve una asociación distinta en la localización, el tratamiento funerario, la posición de los esqueletos, ni en el hecho de que sean sepulturas individuales y colectivas. Esto nos permite plantear que no parece haber diferencias en el tratamiento funerario entre hombres y mujeres. Así, las variables utilizadas en muchos lugares para determinar diferencias en el tratamiento funerario entre hombres y mujeres no proporcionan en este caso de sociedades cazadoras-recolectoras-pescadoras ninguna diferencia significativa.⁶²

⁶² En otros trabajos ya se ha planteado que la ausencia de una estandarización (en nuestro caso presente en los conjuntos, posiciones, tipo u objetos) puede relacionarse con: estrategias de subsistencia especializadas pero «flexibles» que no se ven representadas en la estructura conceptual dual «collector» o «forager», es decir, una «especialización en la no especialización». (Briz-Godino et. al. 2009:5)

El hecho de que no haya diferencias en el tratamiento funerario no implica que no existiera una división sexual del trabajo en vida como sí es el caso en las sociedades que hemos estudiado aquí. Para lograr encontrar las diferencias e indicios de posible discriminación entre hombres y mujeres es necesario buscar otras variables. Estas pueden surgir a partir del análisis de los objetos asociados, las paleopatologías asociadas a los esqueletos y los análisis isotópicos de la dieta.

5.5 Los objetos asociados

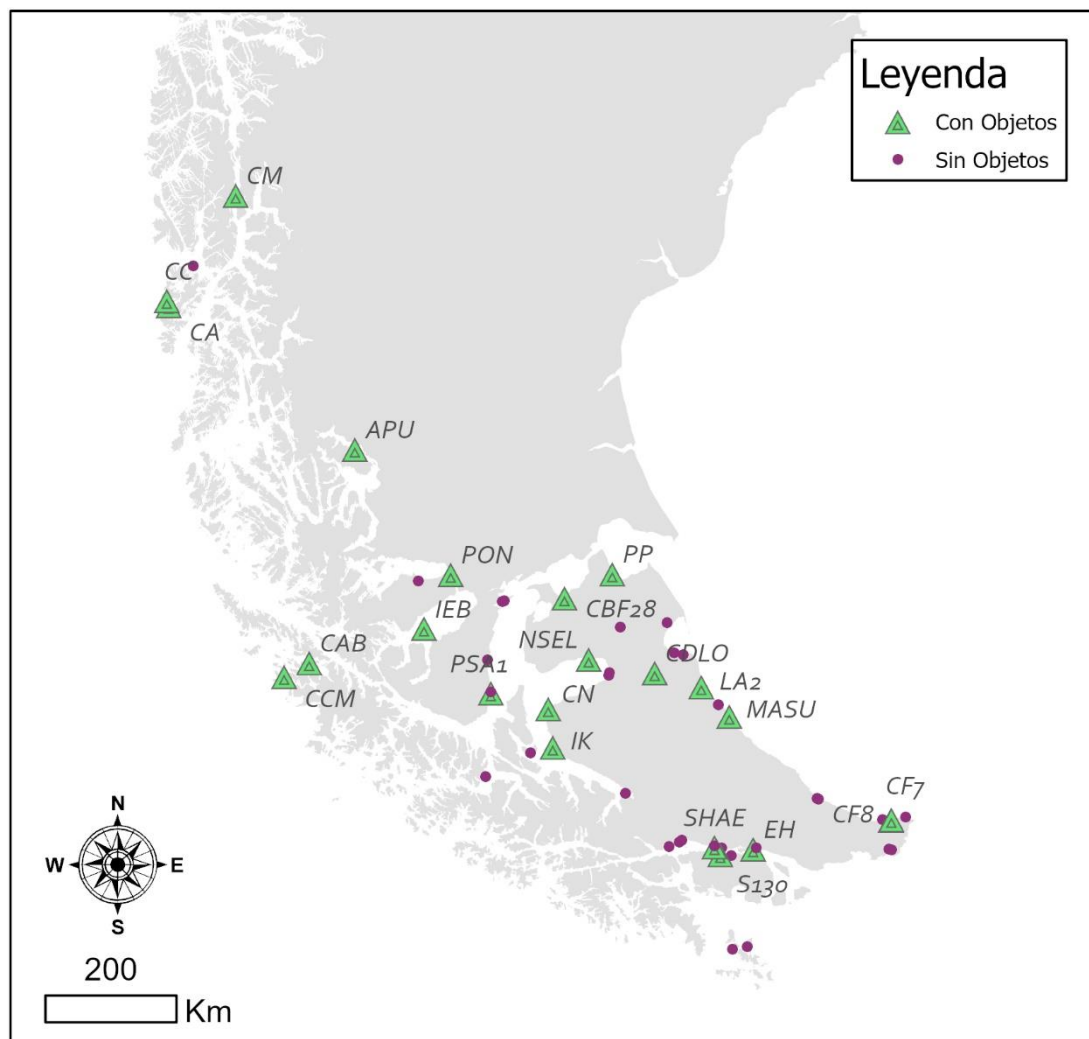


Fig. 139 Mapa con la presencia o ausencia de objetos asociados a las prácticas funerarias según los yacimientos. (Para listado completo de los yacimientos ver Tabla 46 debajo).

Para poder tratar con una variable compleja como son los conjuntos de objetos (en los que hemos incluido implementos y también fauna asociada) primero debemos considerar como se distribuyen en el espacio y si existen posibles sesgos en su presencia. En total se han encontrado objetos asociados en un total de 22 yacimientos de todas las áreas (Fig. 139). Es decir, un 61% de los yacimientos no disponen de prácticas funerarias con objetos asociados mientras que un 39% sí que los tienen. En

estos yacimientos se encuentran 41 individuos (43%), hombres, mujeres o criaturas, que están asociados a un total de 23 conjuntos de objetos (Tabla 46). Debemos destacar que en algunos de los yacimientos no se pudo determinar a qué individuo exacto estaba asociado el conjunto de objetos u objeto. Por esta razón algunos conjuntos se encuentran asociados a varios individuos.

Cód. Ind.	Cód.Obj.	Yacimiento	Localización	Sexo	Edad	Conser.	Trat.	Posición
CO03	OBJ01	Punta Santa Ana 1	CONCHAL	F	6	2	ENT	FLIZ
CO04	OBJ02	Isla Englefield Bahía Colorada	CUEVA	ND	1	2	DEP	FLAC
CO05	OBJ03	Abrigo Pintado Última esperanza	ABRIGO	ND	1	2	DEP	RM
CO06	OBJ03	Abrigo Pintado Última esperanza	ABRIGO	ND	1	2	DEP	RM
CO07	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	F	5	2	DEP	RM
CO08	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	F	4	2	DEP	RM
CO09	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	M	5	2	DEP	RM
CO10	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	M	4	2	DEP	RM
CO11	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	M	3	2	DEP	RM
CO12	OBJ04	Isla Karukinka CSP1	CUEVA	ND	1	ND	DEP	RM
CO13	OBJ05	Cueva Canal Maule	CUEVA	F	6	1	DEP	FLIZ
CO14	OBJ06	Cueva Canal Maule	CUEVA	ND	1	2	DEP	RM
CO15	OBJ07	Cueva de la Cruz	CUEVA	ND	0	2	DEP	RM
CO16	OBJ07	Cueva de la Cruz	CUEVA	ND	0	2	DEP	RM
CO17	OBJ07	Cueva de la Cruz	CUEVA	ND	0	2	DEP	RM
CO18	OBJ07	Cueva de la Cruz	CUEVA	ND	0	2	DEP	RM
CO19	OBJ07	Cueva de la Cruz	CUEVA	ND	4	2	DEP	RM
CO20	OBJ08	Cueva Ayayema	CUEVA	ND	5	2	DEP	FL
TF01	OBJ09	Cabo Nose	CONCHAL	M	4	3	ENT	DDSFL
CO23	OBJ10	Canal Abra	ABRIGO	ND	3	1	DEP	ND
CO24	OBJ11	Canal Messier	ABRIGO	ND	0	ND	ENT	ND
CO25	OBJ11	Canal Messier	ABRIGO	ND	0	ND	ENT	ND
CO26	OBJ12	Ponsonby	CONCHAL	F	6	ND	ENT	ND
CA08	OBJ13	Estancia Harberton	CONCHAL	M	5	3	ENT	DLD
CA09	OBJ14	Sitio 130	CONCHAL	ND	3	2	ENT	DLD
CA20_SHE6	OBJ15	Shamakush Ent.	ABRIGO	M	6	3	ENT	DS
CA27_7-2	OBJ16	Caleta Falsa 7	CONCHAL	F	6	2	ENT	DS
CA29_8-5	OBJ17	Caleta Falsa 8	CONCHAL	ND	2	2	ENT	DSE
TF05	OBJ18	Cerro de los Onas	ESTEPA	M	6	2	ENT	ND
TF08_A	OBJ19	Margen Sur	CONCHAL	ND	3	2	ENT	DS
TF09_B	OBJ19	Margen Sur	CONCHAL	ND	3	2	ENT	DS
TF10_C	OBJ19	Margen Sur	CONCHAL	ND	3	2	ENT	DS
TF11_D	OBJ19	Margen Sur	CONCHAL	ND	3	2	ENT	DS
TF14	OBJ20	Puesto Pescador 1	COSTA	M	5	2	ENT	DP
TF16	OBJ21	La Arcillosa 2	CONCHAL	F	5	2	ENT	FLD
TF17	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	ND	4	3	ENT	ND

TF18	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	F	5	3	ENT	ND
TF19	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	F	5	3	ENT	ND
TF20	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	M	5	3	ENT	ND
TF21	OBJ22	Chenque Bahía Felipe 28	ESTEPA	M	5	3	ENT	ND
TF22	OBJ23	Niño Selk'nam	COSTA	M	3	2	ENT	ND

Tabla 46 Repartición de los conjuntos de objetos entre los individuos. Conser. (Conservación) clasificado como; 1) Excelente, 2) Buena, 3) Erosión, 4) Muy Erosionado. ND) No determinado. Trat. (Tratamiento funerario) Dep. (Deposición) Ent. (Entierro). Las categorías de edad son (0) No determinada, (1) Feto. (Alrededor del nacimiento), (2) Infantil I (0-3 años), (3) Infantil II (3-12 años), (4) Juvenil (12-20 años), (5) Adulto Joven (20-35 años), (6) Adulto Pleno (35-50 años).

5.5.1 Relación entre los objetos y la localización del yacimiento

Hemos analizado si hay correlación entre la localización del yacimiento y el porcentaje de objetos asociados (Fig. 140, Tabla 47). Se puede observar que, en todos los yacimientos de la estepa, pese a que solo sean dos (Cerro Onas y Chenque Bahía Felipe), hay implementos y fauna asociada. La siguiente localización con más representación es la cueva, con más de un 80% de los yacimientos con objetos asociados. En este caso desconocemos si es que las prácticas funerarias de los Canales Occidentales (lugar donde se encuentran la mayoría de cuevas) habrían incluido el uso de objetos como un hecho común, o bien, que sea la buena conservación de estos lugares la que nos da una tasa tan elevada. Recordemos que en las cuevas se han encontrado multitud de restos vegetales y animales que no se conservan en otros lugares. Las localizaciones que vienen a continuación presentan valores más bajos. En los conchales y abrigos vemos que un 40% conservan o tienen implementos o materiales asociados, un porcentaje menor se encuentra en los yacimientos costeros. En los roquedales y lagunas no han aparecido objetos asociados a las prácticas funerarias, en este caso sí que podemos interpretar que es a causa de la erosión de tales lugares, que en muchas ocasiones solo dejan parte de los huesos conservados.

	Conchal	Cueva	Abrigo	Costa	Estepa	Roquedal	Laguna	Total
Con Objetos	9	5	4	2	2	0	0	22
Sin Objetos	16	1	7	6	0	2	2	34

Tabla 47 Yacimientos, localización y presencia o ausencia de objetos asociados en las prácticas funerarias.

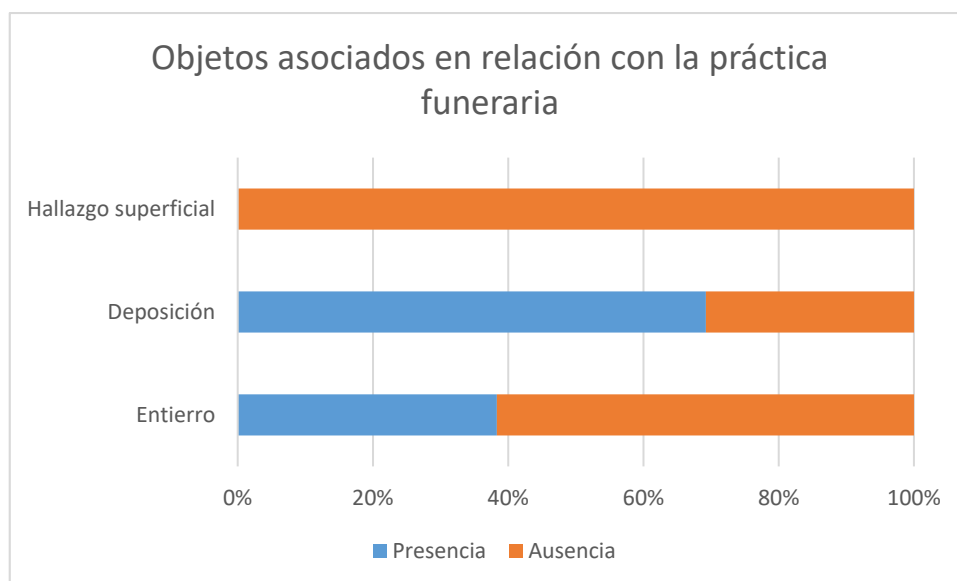


Fig. 141 Relación entre la práctica funeraria y la presencia/ausencia de objetos.

5.5.2 Relación entre los objetos y la Tipología funeraria

Si observamos la relación entre el tipo de práctica funeraria y la ausencia y/o presencia de objetos encontramos resultados esperables (Tabla 48, Fig. 141). En el caso de hallazgo superficial de los huesos humanos, no encontramos objetos asociados a causa de los procesos de erosión. En el entierro vemos que un 38% de los individuos tienen objetos asociados, en la deposición esta cifra es más grande porque un 69% de los individuos son encontrados con objetos asociados.

	Con objetos	Sin objetos	Total
Entierro	23	37	60
Deposición	18	8	26
Hallazgo superficial	0	9	9

Tabla 48 Tabla de contingencia entre la tipología funeraria y la presencia/ausencia de objetos.

5.5.3 Relación entre los objetos asociados y la conservación del esqueleto

Como ya hemos visto en el apartado de tafonomía hay una clara correlación entre la conservación del esqueleto y lugar donde se encuentra. Los procesos tafonómicos han afectado de maneras distintas según la localización y la tipología de entierro. Conociendo este hecho hemos analizado si la conservación del esqueleto está relacionada con la ausencia o presencia de los objetos (Tabla 49, Fig. 142). En la Fig. 142 podemos ver que cuando la erosión de los esqueletos es muy alta no se encuentran objetos asociados. Si están mal conservados (erosión) solo un 20% tienen objetos asociados. En cambio los esqueletos mejor conservados presentan más frecuentemente objetos asociados, lo que

sugiere que una buena conservación de los individuos iría ligada con la presencia de objetos asociados. Este hecho no queda totalmente probado en el caso de aquellos esqueletos que muestran una conservación excelente, ya que solo un 50% de los mismos tiene objetos asociados. Hay dos explicaciones para este fenómeno. La primera es que se trata de un hecho meramente casual fruto de las prácticas funerarias, algunos/as tenían y otros no. La segunda explicación es que los cuerpos mejor conservados pertenecen a momias, y muchas de ellas tienen objetos asociados, aunque otras fueron expoliadas antes de que se realizaran los rescates arqueológicos. En todo caso, la categoría de esqueletos bien conservados presenta un porcentaje muy elevado de objetos asociados.

En síntesis, podemos plantear la existencia de un posible sesgo en la presencia de los objetos asociados a las prácticas funerarias. Puede ser que haya habido más prácticas funerarias asociadas con objetos, pero que por problemas tafonómicos no se hayan conservado. Pese a esto no descartamos que parte de las prácticas no incluyeran la depositación de objetos junto al cadáver.

	Excelente	Buena	Erosión	Muy erosionado	ND	Total
Presencia	2	27	8	0	4	41
Ausencia	2	5	28	11	8	54

Tabla 49 Tabla de contingencia entre la conservación del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos

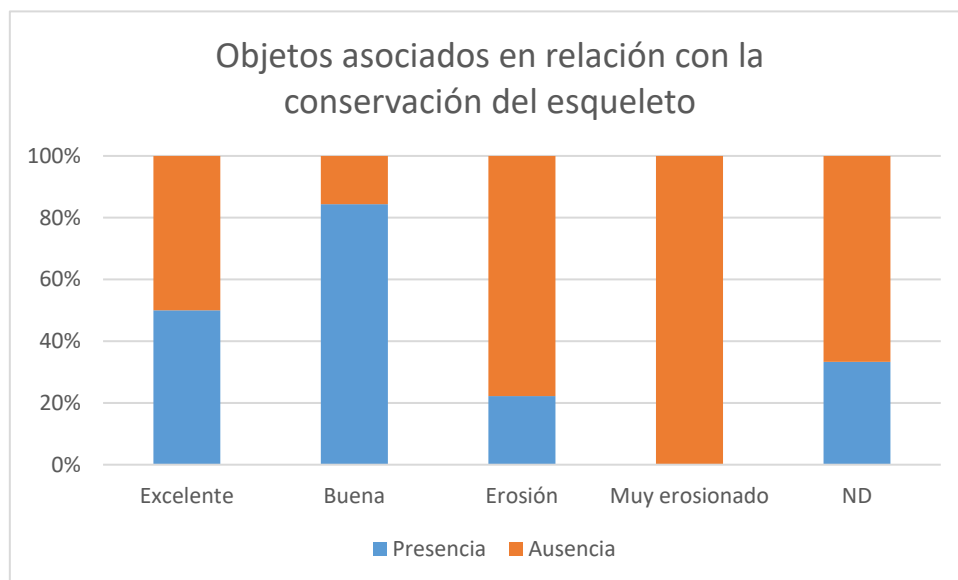


Fig. 142 Relación entre la conservación del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.

5.5.4 Relación entre la posición del esqueleto y los objetos asociados

Si juntamos las variables de la posición y la presencia o ausencia de objetos nos encontramos con que los efectivos de la tabla son demasiado bajos y a priori no parece verse ninguna relación (Tabla 50, Fig. 143). Es cierto, que en el caso del decúbito supino (DS) y la posición flexionada izquierda (FLIZ) encontramos que más de la mitad de los esqueletos tienen objetos asociados. No podemos afirmar que esta asociación tenga relación directa. Quizás la causa de la presencia se encuentre en el hecho de que estas posiciones están vinculadas a yacimientos de tipo conchal que presentan una buena conservación. Parte de la explicación recae en que en Margen Sur encontramos 4 individuos infantiles en decúbito supino. Todos estos han sido asociados a un mismo material a causa de la limitación de información que tenemos en cuanto la disposición de los objetos.

En el caso de los restos removidos, que no tienen su posición original, encontramos un gran número de objetos. Este hecho es debido a que estos catorce esqueletos se encuentran en yacimientos de tipo cueva o abrigo, donde hay muy buena conservación, pero han sido alterados por visitas de curiosos. En síntesis, podemos decir que la relación entre la posición y la asociación de objetos está influenciada por otras variables. El hecho de que haya cierta posición no implica la presencia de objetos.

	FL	FLAC	FLD	FLIZ	FLSP	DLD	DP	DS	DSE	DSSFL	RM	ND
Presencia	1	1	1	2	0	2	1	6	1	1	14	11
Ausencia	2	4	0	1	1	2	1	4	2	0	18	19

Tabla 50 Tabla de contingencia entre la posición del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.

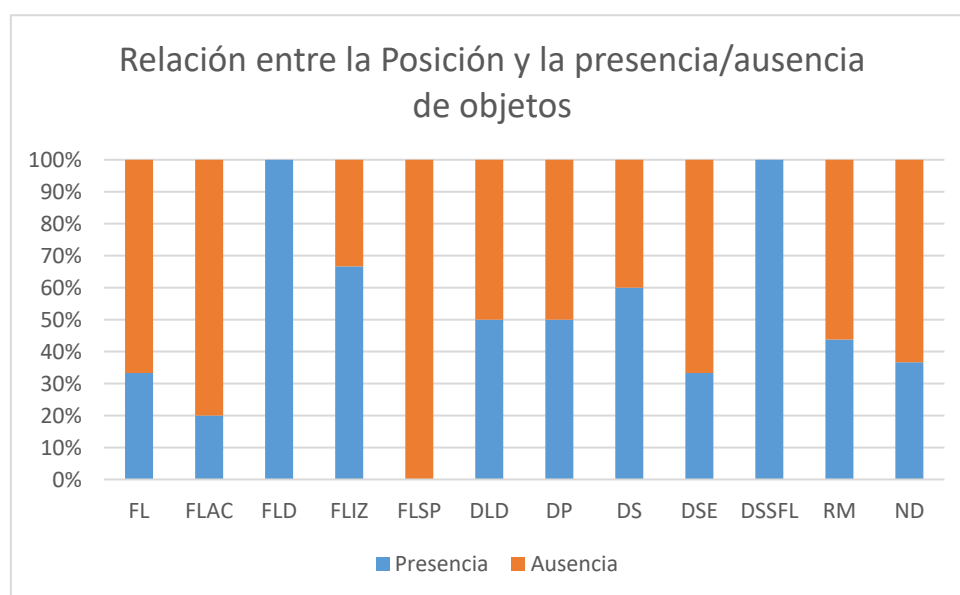


Fig. 143 Relación entre la posición del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.

5.5.5 Relación entre la edad y los objetos

La edad se trata de una de las variables más utilizadas en el análisis de las prácticas funerarias. En nuestro caso analizamos si tiene relación con la presencia o ausencia de objetos asociados. En el gráfico (Fig. 144) podemos observar que la mitad de los cuerpos no determinados (ND) tienen objetos asociados (Tabla 51, Fig. 144). En los ND parte del sesgo se debe al hecho de asignar un conjunto de objetos a varios individuos. Este es el caso del yacimiento de Cueva de la Cruz, donde se determinó la presencia de 5 individuos entre el conjunto de huesos removidos. Solamente uno de ellos pudo ser determinado como un adulto joven (de sexo no determinado) los otros 4 son de edad y sexo desconocido. El conjunto de objetos OBJ07 se encontró repartido entre el conjunto de huesos. La asociación de unos pocos objetos a un conjunto de dos individuos No determinados también lo encontramos en el abrigo de Canal Messier. Este hecho provoca un sesgo que lleva a que tengamos un porcentaje considerable de individuos ND asociados con objetos.

En la categoría referente a los neonatos (Feto) vemos que un 80% de la muestra tiene objetos asociados. Además, vemos que todos los casos se encuentran agrupados en la zona de los Canales Occidentales y mares interiores. Hemos analizado si los neonatos reciben objetos tanto si están solos como si están con un adulto/a, los resultados indican que un grupo sí que se encuentra asociado a adultos, pero en el otro los individuos aparecen solos con objetos o bien asociados a otros neonatales. Los individuos neonatales que tienen objetos asociados pero que a la vez se encuentran asociados individuos adultos se han encontrado en dos yacimientos. En la Isla Karukinka se halló un recién nacido asociado con otros cuatro adultos (dos masculinos y dos femeninos) y una criatura. Todos ellos estaban asociados con huesos de animales, plumas, una cuña de hueso y presuntos astiles de arpón. El otro caso es el de Cueva Canal Maule, donde la criatura aparece vinculada a una mujer que puede ser su madre, aunque los objetos asociados a cada uno se han distinguido muy bien a causa de la preservación excelente. La criatura solo está asociada a restos óseos de pescado y pequeñas conchas de gasterópodos.

El segundo grupo formado por otros dos yacimientos, es de neonatos que aparecen con objetos asociados y sin adultos que los acompañen. Dos de ellos fueron encontrados en Abrigo Pintado en Última Esperanza con objetos que incluían cuentas de collar, una pluma coloreada, fragmentos de cholga y ocre en el suelo. El otro neonato fue hallado en Isla Englefield (Bahía Colorada), asociado con setenta restos de pescado.

Viendo estos casos de individuos neonatales podemos afirmar que en los Canales Occidentales incluso los seres humanos de muy corta edad recibían un tratamiento funerario que implicaba el acompañamiento con objetos. En el resto de zonas, no podemos realizar tal afirmación, puede que se realizaran tales prácticas y que no se hayan conservado los restos. Por otra parte, si miramos los

objetos asociados a estos individuos vemos que son recurrentes los huesos de animales, entre ellos los restos de pescados y conchas, lo que indica que se utilizaron en algún tipo de práctica funeraria que incluía su posible uso (culinario o no) y depositación al lado de las criaturas. Sería interesante analizar la especie de pescado por si existiría alguna recurrencia.

En el caso del grupo Infantil I (0-3) solo disponemos un individuo con objetos, este es el del conchal de Caleta Falsa 8. Este individuo se encuentra asociado a una industria ósea de escápula de ballena, posiblemente una espátula. Pese a esto tiene un adulto muy cercano, se trata de una excavación antigua, y creemos que tal herramienta podría estar asociada al adulto.

En el grupo de los Infantiles II (3-12 años), encontramos una buena asociación de objetos con las criaturas. Otra vez, como en el caso de los neonatos, en la zona de los Canales Occidentales encontramos que algunas de los niños/as se encuentran asociadas a adultos. Este es el caso de Isla Karukinka donde el conjunto de objetos es compartido entre todos los individuos, entre los que se encuentra el neonato ya nombrado y la criatura de cinco años. En la zona de los canales también encontramos el yacimiento de Canal Abra, donde se encontró una criatura con un artefacto lítico y sin estar asociada con adultos.

En la zona Tierra del Fuego y Canales Australes encontramos tres yacimientos con Infantiles II repartidos en la isla. En la zona norte, en el sitio Margen Sur aparecieron cuatro individuos infantiles en conchal asociados a un conjunto de vértebras de pez y una valva. Con los que se repite el patrón que hemos visto con los individuos más pequeños en la zona Occidental. La otra criatura se encuentra en la zona del Canal Beagle, en el Sitio 130, en un conchal y asociada a un punzón y lascas. Finalmente, en Bahía Última esperanza nos encontramos con el Niño selk'nam en un entierro costero asociado a una cantidad ingente de material trabajado y ocre.

El hecho de que enterraran a los niños y las niñas en todas las zonas nos lleva a pensar que estas recibían cierta consideración social. En vista de los resultados, aunque escasos, se puede plantear que en la zona de los canales Occidentales las criaturas perinatales es posible que recibieran un tratamiento diferencial en cuanto a los objetos asociados, ya que no aparecen asociados a otros objetos como si lo están las adultas y adultos.

En Tierra del Fuego, los datos para la categoría de los niños/as son escasos, pero muestran conjuntos de objetos mucho más significativos, y además, están enterrados sin adultos asociados. Se puede proponer que en algunos casos existieran roles sociales en los niños/as que llevaran a los adultos a dejar objetos con los cuerpos. Con tan pocas evidencias sería difícil aventurarse a hablar de este hecho, e incluso de proponer que las criaturas ya tuvieran una consideración recibiendo las mismas prácticas funerarias que los adultos. Destaca el caso del niño selk'nam que según los análisis sobre este individuo ha quedado probado que desde edades muy tempranas (3,5 y 4,5 años) ya realizaban

tareas cotidianas (sujeción de objetos con la mandíbula), con lo que es esperable que tales sujetos formaran parte activa de la comunidad. Tanto el niño selk'nam como la citada anteriormente criatura del sitio 130, también asociado a instrumentos, recibieran unas prácticas funerarias iguales o similares a los adultos/as, por lo menos en lo relativo al depósito de objetos que se ven en el registro material final. Debemos recordar que etnográficamente está registrado que a partir de los 3 años eran integrados en distintas tareas:

Debido a la división del trabajo imperante en cada familia, se trata de modo distinto a los varones y a las mujeres; pues esta educación debe preparar para los deberes y el tipo especial de trabajo que espera a cada uno. Hasta el tercer año de vida queda todo niño sometido al cuidado de su madre. A partir de allí el padre toma a su cargo al hijo varón juega con él, le da órdenes, lo llama a menudo para que lo ayude, por poco que pueda hacer, para que no se separe de su lado. El niño aprende así a conocer todas las herramientas y trabajos de su padre [...].(Gusinde, 1986d:718-719)

Desde un punto de vista etnográfico sería esperable que a partir de la categoría de juvenil viéramos algún cambio en las prácticas funerarias que indicara la transición social a la vida adulta. Con los datos que tenemos no podemos ver este cambio, más bien parece que empieza en edades infantiles. Los individuos juveniles han aparecido en localizaciones variables (Conchal, Estepa, Cueva) y en entierros y depositaciones. Además, en el caso de Isla Karukinka, el Chenque de Bahía Felipe 28 y Cueva de la Cruz los huesos fueron encontrados mezclados con los objetos, por lo que estos se encuentran compartidos entre los individuos.

En el caso de los adultos jóvenes nos encontramos que el 50% tienen objetos y los otros no, en los adultos plenos esta proporción disminuye considerablemente hasta un 25% de individuos con objetos asociados.

	ND	Feto	Infantil I	Infantil II	Juvenil	Adulto Joven	Adulto Pleno
Presencia	6	5	1	8	5	10	6
Ausencia	5	1	5	7	7	11	18

Tabla 51 Tabla de contingencia entre la edad y la presencia o ausencia de objetos asociados.

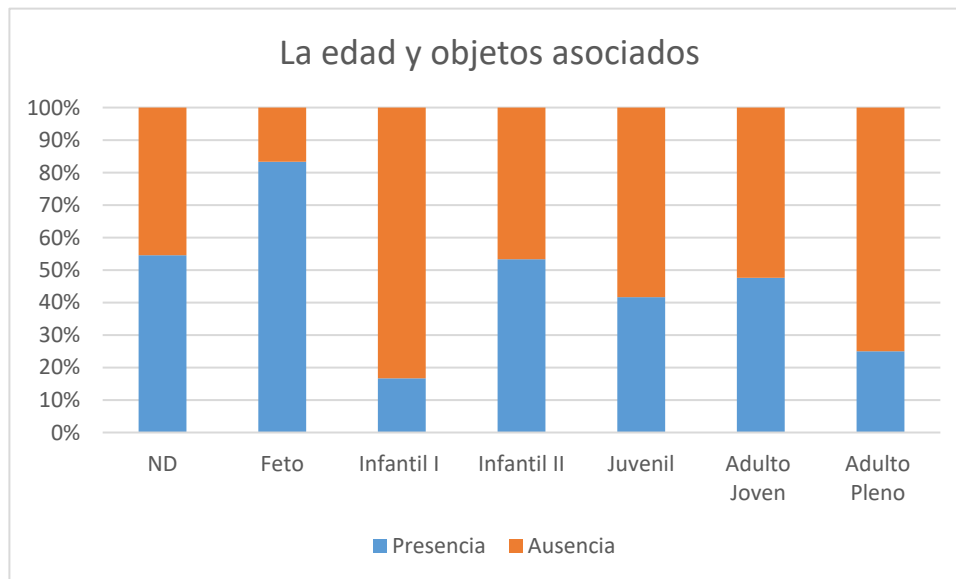


Fig. 144 Relación entre la edad y la presencia o ausencia de objetos asociados.

Como síntesis general podemos decir que los objetos normalmente se encuentran asociados de manera variable. Pese a esto, podemos hablar de una tendencia que se repite en el caso de los neonatos. Los materiales asociados a estos individuos pueden ser simplemente conjuntos pequeños de fauna marina o terrestre, y cuando se encuentran con implementos tienden a aparecer en el mismo lugar que un adulto o adulta. En el caso de los juveniles y los adultos los objetos asociados acostumbran a ser más numerosos y trabajados, aunque los fragmentos de fauna aparecen en una relación del 50% entre los individuos infantiles y los juveniles-adultos con lo que intuimos de que parte de las prácticas funerarias incluían algún rito relacionado con los alimentos (Tabla 52, Tabla 29).

Individuo	Edad	Conchas	Pescado	Huesos de Fauna diversa	Hueso Guanaco
CO04	1		OBJ02		
CO05/CO06	1/1	OBJ03			
CO07-12	1-5			OBJ04 (ND)	
CO13	6	OBJ05	OBJ05		
CO14	1		OBJ06		
CO15-19	4	OBJ07		OBJ07 (aves)	
TF01	4			OBJ09 (aves, lobo marino)	OBJ09
CO24-25	ND	OBJ11			
CO26	6		OBJ12		
TF08-11	3	OBJ19	OBJ19		
TF16	5	OBJ21			
TF17-20	4/5	OBJ22		OBJ22 (aves)	OBJ22
TF22	3	OBJ23			OBJ23

Tabla 52 Asociación entre la edad y los restos de fauna.

5.5.6 Relación entre la el sexo y los objetos

Si miramos la presencia y ausencia de objetos en relación con las categorías de mujeres, hombres y no determinados, encontramos muy poca variación (Tabla 53, Fig. 145). Esto nos lleva a plantear que las diferencias no sean tanto el hecho que tengan objetos o no, sino la cantidad, la forma y función de los objetos.

En primer lugar vamos a analizar la cantidad de objetos que se asocian solo a individuos masculinos o a individuos femeninos (Tabla 54). En este caso la cantidad se establece a partir de los implementos (p. ej. arpón, lasca, collar), en este análisis un grupo de conchas o huesos de guanaco no es considerado un objeto pese a ser un elemento asociado (podrían ser considerados elementos alimentarios).

	F	M	ND	Total
Presencia	9	11	21	41
Ausencia	13	10	31	54

Tabla 53 Tabla de contingencia entre el sexo y la presencia y ausencia de objetos.

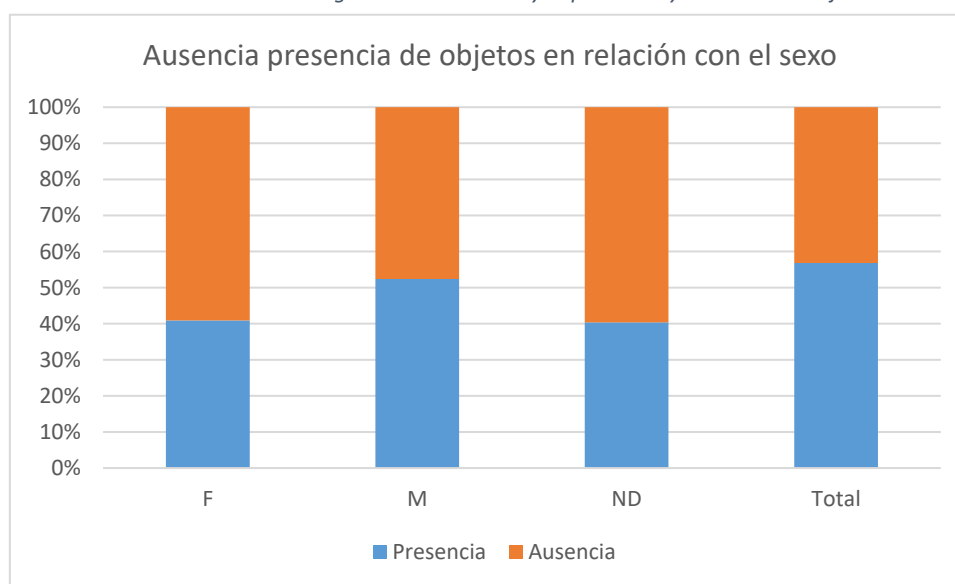


Fig. 145 Porcentajes de relación entre el sexo y la presencia y ausencia de objetos.

Cod. IND	Yacimiento	Cod. Objetos	Cantidad (implementos)
Femeninos			
CO03	Punta Santa Ana 3	OBJ01	1
CO13	Canal Maule	OBJ05	5
CO26	Ponsonby	OBJ12	1
CA27_7-2	Caleta Falsa 7	OBJ16	1
TF16	La Arcillosa 2	OBJ21	0

<i>Total Mujeres</i>			8
Masculinos			
TF01	Cabo Nose	OBJ09	5
CA08	Estancia Harberton	OBJ13	3
CA20_SHE6	Shamakush Ent.	OBJ15	28
TF05	Cero de los Onas	OBJ18	2
TF14	Puesto Pescador	OBJ20	2
TF22	Niño selk'nam	OBJ23	73
<i>Total hombres</i>			113

Tabla 54 Relación cuantitativa entre los objetos asociados a hombres y mujeres.

Del total de individuos masculinos y femeninos asociados directamente con el conjunto (sin estar mezclados con otros cuerpos) tenemos tan solo 5 mujeres y 6 hombres. Esto hace un total de 11 individuos asociados a implementos de forma directa frente a los 41 individuos que tienen algún tipo de objeto (implemento o fauna) asociada. Estas cifras no son nada esperanzadoras para realizar análisis cuantitativos, pero como podemos ver en la cantidad de objetos hay una clara distribución desigual en cuanto a los implementos depositados (Tabla 54). Entre los hombres son más abundantes, pero básicamente se debe a dos individuos, el hombre de Shamakush Entierro y el Niño selk'nam.

Categorías generales de los implementos

Aparte de ver como se agrupan cuantitativamente los implementos hemos analizado las categorías cualitativas que se agrupan con los sexos (Tabla 55).

De forma general los hombres están relacionados con la tecnología lítica, básicamente en la zona de Tierra del Fuego y Canales Australes. En el caso de las mujeres nos encontramos una asociación relevante, ya que dos de las mujeres CO03/CO26 están asociadas con arpones (Óseo-caza), además, las mujeres están relacionadas con, posible recolección (por su asociación con conchas) y trabajo de las fibras (cestos de junco). Entre las asociaciones relevantes por el conjunto de objetos destaca la cueva de Canal Maule (CO13) donde se encontró una depositación con objetos asociados de hace 1000 años AP. El conocimiento etnográfico que tenemos de la zona y el grado de conservación excepcional de los restos orgánicos vegetales y óseos permite asociarlos con las actividades femeninas. Desgraciadamente no en los otros casos no es así, el expolio o la degradación dificultan una identificación tan clara.

Pese a que los resultados son esperanzadores no proporcionan mucha información, el principal problema son los individuos no sexuados, pero también aquellos que se encuentran mezclados y asociados con objetos. En el primer caso no podemos solucionarlo por el momento, deberían hacerse

estudios de ADN. En el segundo, aunque los objetos no estén relacionados directamente con un individuo masculino o femenino podrían ser relacionados mediante una analogía etnográfica. Esto no sería válido en los yacimientos más antiguos, ya que se estaría haciendo una proyección, quizás falseada de la realidad, pero sí que es posible en los yacimientos de la época de contacto. En estos casos conocemos como se distribuía la división sexual del trabajo. Por otra parte, debemos recordar que muchas de las prácticas etnográficas documentadas implicaban la destrucción o dispersión de los objetos personales sobre todo en el área yámana y Tierra del Fuego, donde se podían repartir, quemar, intercambiarlos o arrojarlos al mar.

IND		Óseo Caza	Óseo Doméstico	Lítico	Lítico Caza	Lítico recolección	Vegetal
Femeninos							
CO03	OBJ01	1					
CO13	OBJ05		1			1	1
CO26	OBJ12	1					
CA27_7-2	OBJ16			1			
TF16	OBJ21						
<i>Total</i>		2	1	1		1	1
Masculinos							
TF01	OBJ09			1			
CA08	OBJ13			1			
CA20_SHE6	OBJ15		1	1	1		
TF05	OBJ18			1			
TF14	OBJ20				1		
TF22	OBJ23		1	1			
<i>Total</i>			2	5	2		

Tabla 55 Categorías generales de los implementos y su asociación con hombres y mujeres.

A modo de resumen podemos apuntar que, cuando se realizaban depositaciones de objetos, en estas sociedades no había una distribución habitual ni homogénea de los objetos personales. Por el momento solo podemos relacionar unos pocos hombres y mujeres de manera directa con los objetos asociados.

Por otra parte, en el análisis cuantitativo podemos ver que en el caso de algunos hombres es claramente sobresaliente en cantidad al de las mujeres. Se puede proponer, que al menos en la zona del centro Tierra del Fuego y Canal Beagle había individuos masculinos que recibían una especial

distinción basándose en su sexo. Decimos sexo ya que uno de ellos era adulto y el otro un niño por lo que la edad no parece ser un factor determinante en casos como este.

Como hemos visto, de manera general, no podemos hablar de un estatus adquirido en los niños y las niñas. En el caso de los neonatales no encontramos implementos asociados y en los infantiles, aunque recibirán prácticas funerarias como las de los adultos, en la mayoría de casos tampoco encontramos implementos aunque hay excepciones. En todo el registro no vemos diferencias relevantes, aunque estas pueden haberse dado en algunos momentos de la historia. En estos momentos podría haberse producido cierta jerarquización de la sociedad, donde los hombres tuvieran más poder. El caso del niño selk'nam sería interpretado, desde posiciones procesuales, como un claro caso de organización social claramente jerárquica. Esto es debido a que se trata de un individuo infantil con unos objetos que señalan un sistema de adscripción, de estatus heredado, con una diferencia muy grande de trabajo invertido en este individuo. Diciendo esto, no estamos siguiendo los postulados procesuales ni afirmamos que este sea un caso que denote la complejidad de la sociedad ni la existencia de unas élites masculinas. De hacerlo estaríamos adscribiendo esta zona a una tipología clasificatoria evolutiva y presuponiendo un conjunto de funcionamientos sociales que no se corresponderían con la realidad. Pero, sin embargo, es relevante un caso de estas características, y seguramente en el futuro podamos compararlo con otros casos similares y encontrar nuevas explicaciones.

En cuanto a la relación de las actividades con los objetos asociados se pueden establecer vínculos etnográficos entre los objetos utilizados y las patologías asociadas. El problema viene cuando lo comparamos con el registro arqueológico. En este caso, solo vemos algunas relaciones relevantes. En el de instrumental óseo y lítico de caza en la zona centro y norte de Tierra del Fuego asociado con patologías de trabajo manual y la caza con arco. También la relación entre el trabajo de fibras y la asociación con objetos de fibras vegetales. El principal problema recae, en la poca presencia de implementos asociados a las prácticas funerarias, este hecho puede ser consecuencia simplemente de que nunca llegaron a ponerse. Pero parece ser que el problema principal es la afectación tafonómica y el hecho de que gran parte de los esqueletos analizados bioantropológicamente pertenecen a colecciones sin contexto arqueológico. Con todo, no podemos culpar eternamente al registro cuando vemos que pueden encontrarse relaciones significativas, sino que debemos intentar relacionar y dar respuestas con lo que tenemos, siempre intentando construir un registro arqueológico mejor. Además, los indicios que se vayan encontrando habría que ponerlos en relación con el resto del registro arqueológico resultante del análisis de los asentamientos en los que se pueden poner de manifiesto áreas de trabajo específicas y especializadas.

5.6 Paleopatologías y el estudio de las actividades

En la recopilación realizada de los individuos con análisis paleopatológicos hemos hallado un total de 59 individuos repartidos en toda el área de estudio. De estos, 29 pertenecen a los individuos ya descritos y discutidos en los anteriores puntos. El resto son esqueletos que pertenecen a las colecciones de museos. Muchos de estos no cuentan con la ubicación exacta del lugar donde fueron recogidos ni ningún contexto asociado, es por esa razón que fueron excluidos de las anteriores comparaciones. Pese a sus características aún son útiles para ver cómo se distribuyen las paleopatologías y posibles actividades entre hombres y mujeres. En este análisis se incluirán todos los individuos disponibles para intentar ver diferencias en el registro de actividades. La única problemática subyacente es si la relación entre las patologías y las actividades hubiera sido posible a un nivel tan concreto de no haber existido la información etnográfica previa.

Individuos	Yacimiento	Sexo	Edad	Bibliografía
CO03	PSA1	F	Adulta	(Constantinescu, 2001)
CO13	CCM1	F	Adulta	(Constantinescu, 2001)
CO07	Isla Karukinka	F	30 años Adulta	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO08	Isla Karukinka	F	16-17	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO09	Isla Karukinka	M	Adulto	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CO10	Isla Karukinka	M	Adulto	(Aspillaga y Ocampo, 1996)
CA08 (CH95)	Estancia Harberton	M	Senil	(Kozameh y Testa, 2004)
CA20_SHE6	Shamakush Entierro	M	35 y 45	(Suby et al., 2011)
CA25	Mischiuen III	ND	13-17	(Suby et al., 2011)
CA15	Paishauaia I	F	35-45	(Suby et al., 2011)
CA22	Imiwaia Entierro 1	F	25-49	(Suby et al., 2011)
CA03 (Nº L2-288)	Seno Lautá	F	35-40	(Aspillaga et al., 1999)
CA30 (3.3)	Caleta falsa 3	ND	13-17	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA27_7-2	Caleta falsa 7	F	30-44	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA28_8-1	Caleta falsa 8	M	18-23	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA29_8-4	Caleta falsa 8	M	43-49	(Guichón y Suby, 2011; Tessone et al., 2011)
CA34	María Luisa 5	F	40 y 45	(Tessone et al., 2011)
CA36	Bahía San Valentín S8/86	M	40	(Tessone et al., 2011)
CA35	Aleph 3	M	30-39	(Tessone et al., 2011)
TF03	Marazzi 1	F	21-25	(Constantinescu, 1999; Guichón, 1993)
TF05	Cerro de los Onas (Tres arroyos)	M	Adulto joven	(Constantinescu, 1997a, 1999)
TF15	Myren 1	M?	16	(Constantinescu, 1999; Suby, 2004)

TF18	Chenque Bahía Felipe 28	M	Adulto	(Ocampo et al., 2000)
TF20	Chenque Bahía Felipe 28	F	Adulto	(Ocampo et al., 2000)
TF14	Puesto Pescador 1	M	21-25	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011; Suby et al., 2008)
TF16	La arcillosa 2	F	21	(Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011)
TF22	Niño selk'nam	M	3.5-4.5	(Prieto et al., 2020)
TF07	Santana 1	M	adulto	(Santiago et al., 2011)
TF13	Chorrillos 2	M	20-22	(Santiago et al., 2011)

Tabla 56 Tabla con los individuos de los yacimientos seleccionados que tienen estudios paleopatológicos. Si miramos la muestra que tiene análisis paleopatológicos relevantes encontramos 15 hombres, 12 mujeres y dos adolescentes ND.

Lo primero que nos planteamos es si se ven diferencias entre hombres y mujeres basándonos en las áreas e individuos codificados con contexto utilizados al largo de la Tesis (Tabla 57). En la zona de los Canales Occidentales vemos como las mujeres están claramente asociadas al remo de la canoa desde las cronologías muy antiguas como la del yacimiento de Punta Santa Ana 1. Al remo se le suma lo que hemos llamado “Gobierno de la embarcación”, que agrupa aquellas paleopatologías asociadas con la estabilización de la misma, posición acucillada continua y el impulso de la embarcación. Además, encontramos documentado también el posible buceo, seguramente para recolectar marisco y conchas. Las mujeres también se ven relacionadas con el trabajo de fibras. Un hecho que tiene sentido, ya que algunas de las momias encontradas estaban relacionadas con objetos hechos de junco. Por otra parte, los hombres están asociados al trabajo manual y las largas caminatas.

En la zona de los Canales Australes vemos un mayor reparto de tareas, aunque el remo y gobierno de la embarcación continúa estando asociado a las mujeres. Lo que es relevante es que los hombres se relacionen con paleopatologías relacionadas con la caza, en alguno de los miembros superiores.

En la zona centro y norte de Tierra del Fuego vemos como hay también una clara división de las mujeres, encargadas de gobernar y remar, pese a que esta es una zona supuestamente basada en la economía terrestre. Las mujeres también parecen ser las encargadas de cargar peso. Los hombres se encuentran asociados a las largas caminatas, la caza con arco y los episodios de violencia interpersonal o accidentes. En esta zona los hombres se asocian con el trabajo mandibular como el de alisar fibras con los dientes, que algunos autores han asociado con el trabajo de los astiles. Si se realizaran los análisis de incrustaciones de fitolitos en los dientes se podría verificar el uso de los mismos para el trabajo de la madera o de los juncos. Además, parece que eran aquellos que realizaban caminatas más largas. Viendo los datos nos podríamos plantear que en esta área estamos viendo los datos solapados que corresponden a una explotación marina y a una terrestre. Los hombres parecen asociados al

terrestre, pero las mujeres a una combinación marino-terrestre. Harían falta más análisis para poder hacer más interpretaciones de procedencia y movilidad.

	Canales Occidentales		Canales Australes y P. Mitre			Centro y Norte de TDF		Total	
	F	M	F	M	ND	F	M	Total F	Total M
Remar	4		1			2	1	7	1
Gobierno	3		1			2		6	0
Buceo	2			1				2	1
Trabajo Mandíbula			2	2			3	2	5
Trabajo con la Boca del Cuero			2	1				2	1
Trabajo con la Boca del Fibras	2		1				1	3	1
Violencia personal/Accidentes	1		1	2	1		2	2	4
Trabajo manual		2	1	1			1	1	4
Caminatas largas		2	1	2		1	3	2	7
Carga de Peso			1	1		3		4	1
Posible Caza (indet.)				3				0	3
Caza con arco							4	0	4

Tabla 57 Actividades realizadas según el sexo. Sobre la base de la muestra seleccionada en la Tesis.

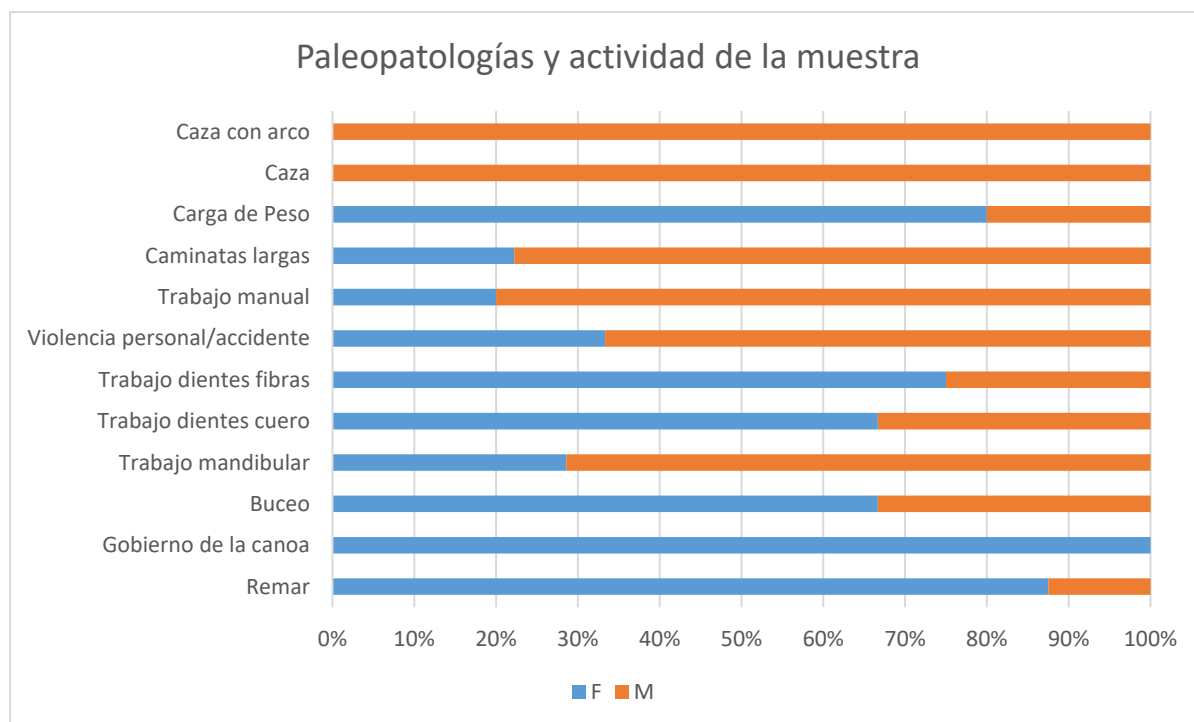


Fig. 146 Gráfico de porcentajes basado en la atribución de actividades a hombres y mujeres.

Si agrupamos todos los datos de forma conjunta podemos ver una imagen más general de la distribución de las actividades (Fig. 146). En el caso de la caza (aquella que requiere del uso de las extremidades superiores) se asocia claramente a los hombres, y así lo certifican las lesiones relacionadas con el tiro con arco y las posibles características del tiro con honda. De manera general

nos encontramos que la carga de peso estaba asociada a las mujeres sobre todo en la zona terrestre de la isla Grande. Las caminatas largas eran una actividad predominantemente masculina, así como el trabajo manual de distintos objetos. Los accidentes o violencia personal se ven repartidas entre hombres y mujeres, aunque es más significativa en los hombres. El trabajo de fibras y del cuero se ve asociado principalmente a las mujeres, aunque los hombres también realizaban trabajos con la mandíbula que no se han podido precisar. En las zonas canoeras se asocia el gobierno de la canoa y la recolección mediante buceo a las mujeres, aunque hay algunos individuos masculinos de dudosa atribución, como el adolescente de Myren 1, que se les asocia el uso del remo, o el hombre de Caleta Falsa 8, asociado a una lesión compatible con el buceo o contacto prolongado con el agua fría. Como podemos ver, aunque hay algunos patrones, la muestra es pequeña y presenta características de las actividades terrestres y marinas que sobrepasan las áreas geográficas seleccionadas. Viendo este solapamiento de actividades decidimos ampliar la muestra a todos aquellos esqueletos que tienen estudios paleopatológicos de todas las áreas. En este caso la discriminación básica no será el área geográfica, sino que serán las actividades relacionadas con una economía marina o terrestre.

5.6.1 Estudio según la adscripción productiva

Una vez analizados los individuos codificados con contexto utilizados al largo de la Tesis debemos incluir en el análisis todos aquellos restos que tengan análisis paleopatológicos. Los individuos han sido agrupados según su adscripción productiva, es decir, según si realizaron actividades canoeras/explotación marina o pedestres/explotación terrestre. En el caso de que las paleopatologías de los esqueletos fueran ambiguas se han adscrito al ambiente marino o terrestre basándonos en las divisiones etnohistóricas, características geográficas o del yacimiento.

Explotación de los recursos marinos

En este caso agrupamos todos aquellos esqueletos asociados con actividades basadas en la explotación de los recursos marinos. Corresponde a un total de 11 hombres (+2 posibles), 20 mujeres y 4 no determinados. Los individuos incluidos en este grupo son: ID.IP.859, ID.IP.6780, ID.IP.50103, ID.IP.50104, CO03, CO13, CO07, CO08, CO09, CO10, Nº OH 001, Nº OH 006 , Nº OH-21, Nº OH 023 , Nº OH 024, Nº OH s/ n, Nº 848, Nº 849, Nº 850, Nº 1249, Nº 1754 Nº 1863, Nº 6790, Nº 6795, Nº 6796, Nº 6788, Nº 27007, Nº 12490, CA03 (Nº L2-288), TF03, TF15, TF16, CA08, CA20_SHE6, CA25, CA15, CA22.

	F	M	ND
Remar	13	1	

Gobierno Embarcación	9	1	
Buceo	4	3	
Trabajo Mandibular	4	1	
Trabajo dientes Cuero	6	5	
Trabajo dientes Fibras	6	4	
Violencia personal/accidente	10	6	1
Trabajo Manual	3	4	1
Caminatas Largas	2	2	
Carga de Peso	3		
Caza		1	

Tabla 58 Relación entre las actividades de explotación del medio marino y el sexo.

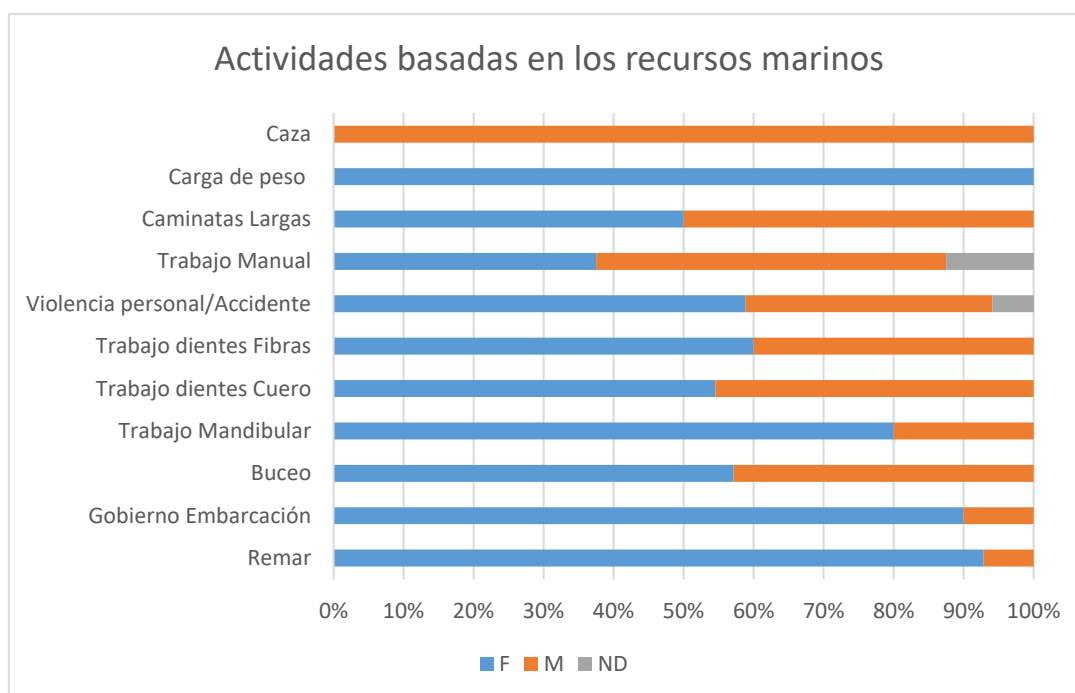


Fig. 147 Asociación entre el sexo y las actividades en individuos asociables a la explotación de los recursos marinos.

El modo de subsistencia basado en la explotación de los recursos marinos está asociado a actividades que únicamente pueden realizarse en las zonas marinas. Geográficamente estas actividades se realizan en las zonas costeras, las islas, los canales y los mares interiores. Pese a esto, el hecho de que vivieran en la costa no implica que realizaran todas estas actividades. Puede ser, como parece producirse en el caso del área de Península Mitre que tengamos una economía mixta.

Etnográficamente se documenta una división sexual del trabajo en las sociedades canoeras de la zona Austral y de los Canales Occidentales, pero al parecer esta también es visible en el registro arqueológico. Una de las actividades más notables que caracterizan los individuos femeninos es el hecho de que casi un 90% remarón en la canoa y un porcentaje similar realizó actividades relacionadas

con el gobierno de la embarcación. Es una actividad biológicamente estresante que requiere un esfuerzo considerable y por ello deja una señal bien identificable. La otra actividad estrechamente ligada a la explotación marina es la práctica del buceo para realizar la recolección. Este hecho fue visto en persona por distintos exploradores en el área de los Canales Occidentales, y se trataba de una tarea femenina. La evidencia que disponemos parece indicar que las mujeres serían las encargadas de esta actividad, pese a esto, nos encontramos con un porcentaje considerable de hombres que podría haberla realizado. Aquí se nos presenta uno de los problemas asociados a la identificación de la práctica del buceo mediante el estudio de los esqueletos. Si en los análisis bioantropológicos se hubiesen detectado osteomas auditivos externos no habría ninguna duda de que las mujeres o los hombres hubieran realizado esta práctica. El problema es que todas las evidencias que tenemos corresponden a otitis y mastoiditis, estas infecciones del oído suelen producirse por la exposición al agua fría y al viento frío, pero no confirman que sea fruto del buceo. Algunas autoras como Constantinescu proponen que las fracturas y artritis degenerativas en las vértebras cervicales sumadas a la mastoiditis sirvan para confirmar la práctica del buceo en los esqueletos femeninos. De hecho, la repetición en las paleopatologías en algunas mujeres ha sido definida como el “Modo de Vida Canoero Femenino”, vinculando, a la vez, los resultados arqueológicos con las crónicas etnográficas (Constantinescu, 2001). Por otra parte, Emperaire apunta que ni hombres ni mujeres eran buenos nadadores, desde el punto de vista occidental normativizado de los estilos. A los hombres no les gustaba sumergirse, pero lo hacían si debían ir a buscar, por ejemplo, una foca que se quedó en el fondo. Las mujeres buceaban con facilidad hasta profundidades de 8 metros aguantando la respiración (Emperaire, 1963:79). En este caso vemos como ambos sexos podrían tener representadas patologías relacionadas con el buceo. Pero, además existían otras actividades femeninas que pudieron originar tales patologías, como lanzarse al agua para volver a la playa una vez atada la canoa o estar en el agua de la orilla para recolectar. Podría buscarse la respuesta a la división sexual de la práctica del buceo en las adaptaciones biológicas, pero estas muestran que la adaptación al frío era igual entre hombres y mujeres, incluso parece que las mujeres sufrían más enfriamiento térmico que los hombres (Hammel, 1960). De confirmarse definitivamente en un futuro que las mujeres del registro arqueológico eran las encargadas de bucear podría tratarse de una cuestión de actividad/es discriminatorias fruto de las normas sociales, y no de una adaptación al medio.

En cuanto a la violencia interpersonal o accidentes la encontramos en 17 casos. En la muestra tenemos nueve mujeres, siete hombres y un ND. Lo primero que se debe apuntar es que no parece que la mayoría de lesiones sean fruto de accidentes. Se registran seis mujeres con lesiones en la cabeza y cinco hombres. Esto indica que el 65% de la muestra está formada por lesiones fruto de situaciones de violencia, esta podría deberse a episodios de violencia doméstica o machista así como encuentros

violentos intergrupales o exgrupales. Pese a esto debemos ser cuidadosos en relacionar las lesiones sin disponer de estudios detallados y específicos. No es lo mismo una lesión fruto de un accidente que una lesión violenta, existen patrones ya estudiados, también deberían considerarse las lesiones defensivas, como podría ser la fractura del brazo para parar un golpe, en este caso relacionada ampliamente con la violencia machista.

En el caso de la caza está solamente representada por un posible caso de modificación ósea. Se trata de un hombre situado en el Canal Beagle (CA08) que presenta lesiones compatibles con el tiro con honda. Sabemos que la caza se realizaba porque así lo muestran los múltiples conchales del área. Este hecho plantea que posiblemente exista un problema de invisibilización de esta actividad entre las paleopatologías de las personas que subsisten a base de una economía marina.

En cuanto a las caminatas encontramos evidencias en dos individuos masculinos y dos femeninos, todos en Tierra del Fuego o en la cercana Isla Karukinka. La mujer TF03 está asociada al yacimiento de Marazzi 1, en la costa, pero en una zona conocida por sus recursos terrestres. El individuo TF15, un adolescente de Myren 1, interpretado como mujer a causa de sus patologías relacionadas con los remos, se encuentra en el centro de la isla, por lo que está claro que también andaba habitualmente. Los dos hombres de CO09 y CO10 se encontraron en Isla Karukinka muy cerca de Tierra del Fuego, a unos escasos 800 m.

Además de las caminatas, nos encontramos que las mujeres eran las encargadas de cargar peso. Las mujeres que muestran tales patologías han sido encontradas en los yacimientos de Marazzi 1, la Arcillosa 2 y Paiashauaia 1.

Respecto al trabajo manual vemos que está repartido entre hombres y mujeres, en este caso se conoce que trabajaron con las manos, pero no lo que hicieron. Además, distintas autoras indican la posibilidad de que las patologías de las manos se confundan con las asociadas al remo. Es decir, podemos identificar que una persona ha trabajado con las manos, pero es más difícil decirlo si además remaba habitualmente.

En cambio el trabajo mandibular está más asociado a las mujeres. En este caso sí que es posible ir más allá y determinar si se trabajó material de cuero o fibras con los dientes. Hay más mujeres que realizaron tales tareas, aunque los hombres también realizaban tareas que han dejado desgastes similares. Pese a los individuos en los que se ven estas modificaciones dentales debemos preguntarnos si el registro es consistente. Es conocido que en las sociedades de economías basadas en la explotación de recursos marinos se producía un consumo habitual de mariscos y conchas. Esta alimentación se relaciona directamente con una dieta dura y abrasiva, asociada comúnmente con las ATM (Trastornos de la articulación temporomandibular) y con una musculatura mandibular muy desarrollada, y la aparición de múltiples abscesos dentales. Este hecho puede haber ocultado muchas evidencias

relacionadas con el tratado de las fibras o de la piel. Quizás otros análisis como el químico del sarro y fitolitos permitirían identificar evidencias más directas de estas actividades.

De forma general los resultados son coherentes, pero, a la vez, encontramos que algunos individuos se están en lugares y se asocian a actividades que no parecen corresponderse con los recursos próximos. Con esto queremos apuntar que no porque un esqueleto haya sido encontrado en la costa significa que realizara actividades de explotación marítima, o si se encuentra en el interior de la isla, que no hubiera vivido parte de su vida como canoera. Tenemos dos casos que ilustran bien esta situación, el primero es el o la adolescente de Myren 1, que presenta inserciones musculares relacionadas con el remo, pero que además realizaba largas caminatas por terrenos irregulares y tiene distintos traumas que los autores apuntan que fueron fruto de accidentes. Los otros dos casos se encuentran en la costa, en el yacimiento de la Arcillosa 2 y el de Marazzi 1. Se sabe que ambas mujeres realizaron la actividad de remo, pero, a la vez, cargaban peso y una de ellas caminaba largas distancias. Se pueden plantear distintas hipótesis para la explicación de estos casos. La primera es que se trate de mujeres que quizás fueron secuestradas o unidas con otros hombres pedestres y cambiaron de lugar y de economía. Se ha apuntado que este hecho era posible en el caso que fuese una mujer canoera la que pasase a la vida terrestre, pero no al revés, ya que la pedestre no sabe manejar la canoa (Gusinde, 1986b:131). La segunda es que se trate de comunidades con una alta movilidad y que simplemente pudiesen realizar ambas actividades, aunque esto parece menos probable. Estos casos demuestran que no se puede extrapolar mecánicamente la adscripción étnica a partir su ubicación dentro del presunto rango territorial de una división étnica. Y que, en cambio, hay que estar mucho más atentos a la información arqueológica, bioantropológica y etnohistórica que habla de ocupaciones canoeras dinámicas en zonas como la de Bahía Inútil. Además, se tiene noticia de ataques y secuestro de mujeres, por lo que sería esperable un consistente flujo poblacional entre comunidades con economías distintas (Vila-Mitjà, 2000).

Explotación de los recursos terrestres

El otro grupo corresponde a aquellos esqueletos asociados a una economía de producción basada en los recursos terrestres. Principalmente los individuos se encuentran en la zona centro y norte de Tierra del Fuego así como en la zona de Península Mitre. La muestra está formada por 14 (+2 posibles) hombres, 5 (+1 posible) mujeres y 3 no determinados. La lista completa de los individuos es: CA30, CA27_7-2, CA28_8-1, CA29_8-4, CA34, CA36, CA35, 860, 5831, 6789 TF05, 34039, 49074, 50100, 50102, 50116, S/N, 54888, 54885, TF18, TF20, TF14, TF22, TF07 y TF13.

	F	M	ND
--	---	---	----

Buceo	0	1	0
Trabajo mandibular	3	6	1
Violencia personal/accidente	0	4	0
Trabajo manual	1	0	1
Caminatas largas		7	0
Cargar peso	2	2	0
Caza con arco	0	8	0

Tabla 59 Relación entre las actividades de explotación del medio terrestre y el sexo.

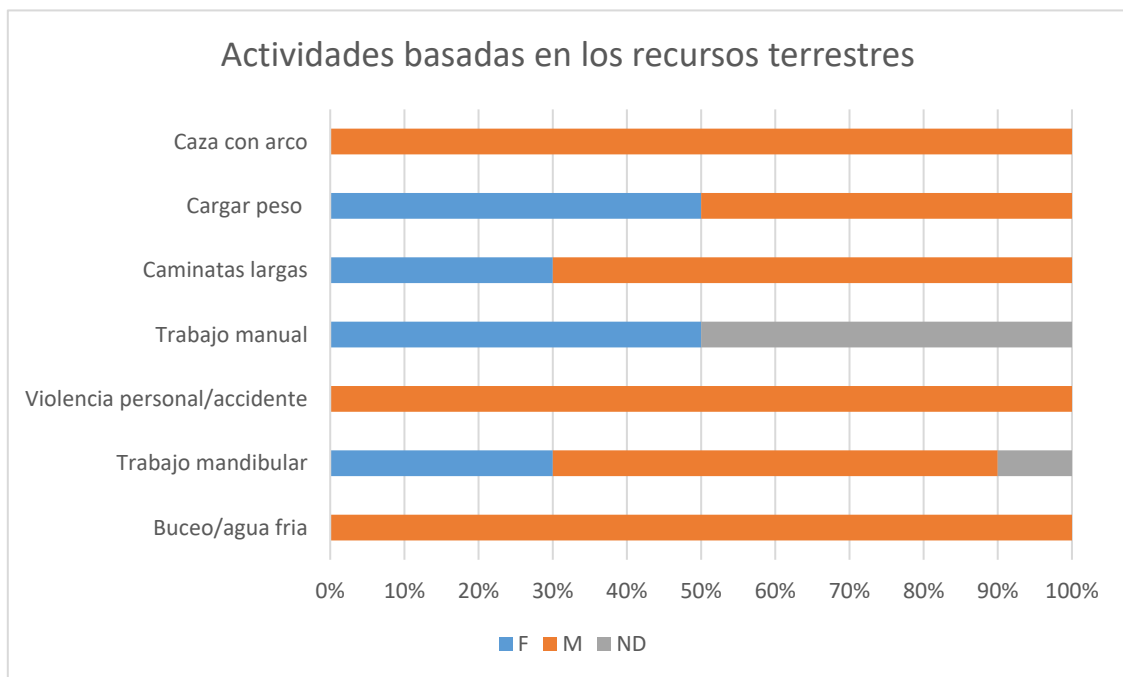


Fig. 148 Asociación entre el sexo y las actividades vinculadas a la explotación de los recursos terrestre.

Si en el caso de las actividades basadas en la explotación marina veíamos claramente aquellas que son femeninas, en el caso de las terrestres encontramos que las que realizan los hombres están muy bien representadas (Fig. 148, Tabla 59).

En primer lugar, encontramos que la carga de peso está compartida entre hombres y mujeres. Esto puede ser considerado normal, ya que los desplazamientos nómadas implican un equipaje considerable. Pero, sin embargo, esta división entra en contraposición con los relatos etnográficos, en los que los autores claramente apuntan que las mujeres eran las encargadas de cargar el peso durante los desplazamientos. Otros estudios basados en la craneología sugieren que las diferencias en la deformación no intencional de los cráneos puede mostrar diferencias de actividad entre hombres y mujeres, pero no se ha llegado a adscribir ninguna actividad (Lucea y Turbón, 2019:7).

La actividad que se presenta como abrumadoramente masculina es la de la caza, en la que todos los individuos muestran patologías o entesopatías asociadas son hombres. En el caso de las largas caminatas encontramos que la mitad de hombres (7 de 14) y de las mujeres (3 de 5) las realizaban, con lo que la relación continúa siendo importante en el caso de las mujeres. En este caso vemos como en las crónicas y según las paleopatologías los hombres eran los encargados de cazar, y por lo tanto de desplazarse ampliamente por el territorio. Pero está claro que en algún momento ambos sexos debían realizar desplazamientos.

En cuanto al trabajo manual vemos que solo se encuentra representado en una sola mujer. Por otra parte, encontramos que el trabajo mandibular parece más asociado a los hombres, pero la relación de 6 a 14 representa un 50% de los individuos. En el caso de las mujeres vemos que 3 de 5 evidencian este trabajo, con lo que continúa siendo un buen porcentaje. Etnográficamente encontramos que la pérdida de los molares era común entre los hombres, que utilizaban la dentadura para elaborar los astiles de las flechas.

Finamente vemos que la violencia o accidentes se encuentran representada únicamente entre los hombres. Dos podríamos apuntar que la mayoría son accidentes, las lesiones se encuentran en las rodillas y la espalda. Pero en dos casos podemos hablar de violencia interpersonal con lesiones en la cabeza. En el caso de Puesto Pescador incluso se cree que las lesiones en cráneo fueron la causa de la muerte.

En general vemos que el estudio de las paleopatologías, aunque presenta dificultades, sigue siendo una fuente de información imprescindible para la reconstrucción de las actividades. En los distintos artículos se ven algunos sesgos implícitos en la práctica científica. Según la formación o marco teórico de los autores/as se pone énfasis en algunos aspectos del esqueleto. En algunos casos pueden estar más resaltadas las enfermedades y en otros las entesopatías relacionables con las actividades. Pese a esto, vemos que es posible distinguir la división sexual de las actividades basándose en las paleopatologías. Unas actividades que no estaban determinadas biológicamente, sino que son fruto de un proceso histórico característico y que debe ser estudiado en profundidad.

Si pensamos en relación entre las paleopatologías y las actividades encontramos claras asociaciones con las fuentes etnográficas. Esto nos muestra que la división sexual de las actividades se retrotrae en el tiempo, a veces, durante milenios. En otras ocasiones esta relación no es directa, y vemos que se han producido cambios. Para construir una evolución de la división sexual de las tareas haría falta una muestra datada mayor en relación con individuos masculinos y femeninos con paleopatologías estudiadas, en la actualidad es tan poca que aún es imposible dibujar una evolución de los mismos.

5.7 La dieta a partir de los análisis isotópicos de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ en restos humanos

En este apartado se presenta la discusión de los resultados de los valores isotópicos de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ en restos humanos previamente publicados y recopilados en este trabajo. El análisis de isótopos estables proporciona las herramientas adecuadas para distinguir entre las posibles diferencias sexuales a partir del tipo de dieta y contexto geográfico. Se han analizado los resultados 45 muestras. Estas pertenecen a 15 esqueletos de mujer, 15 de hombre y 15 no determinados. Diecinueve de estas muestras corresponden a individuos con una dieta terrestre, diez con una dieta marina y 16 con dietas mixtas⁶³ (ver Tabla 60).

En primer lugar, remarcar que el colágeno es la principal proteína de los huesos y su composición isotópica de carbono y nitrógeno es indicativo de la dieta individual durante un período de tiempo relativamente corto (últimos 5-15 años, dependiendo de la edad del individuo) (Hedges, Clement, Thomas y O'Connell, 2007; Hedges y Reynard, 2007). La información dietética derivada de los valores de colágeno $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ generalmente está sesgada hacia la fracción de proteína en la dieta (Ambrose y Norr, 1993; Schwarcz y Schoeninger, 1991; Sealy, 2001). Los valores de isótopos de carbono difieren entre ecosistemas terrestres, marinos y de estuario (Bocherens et al., 1991; Bocherens, Fogel, Tuross y Zeder, 1995; Schoeninger y DeNiro, 1984) y entre las plantas con diferentes vías fotosintéticas (plantas C_3 y C_4) (O'Leary, 1988), proporcionando así un medio para discriminar entre los macronutrientes de las distintas fuentes isotópicas en la dieta. Los isótopos de nitrógeno se obtienen exclusivamente de las proteínas de los nutrientes, con valores de $\delta^{15}\text{N}$ que, generalmente, reflejan la posición trófica de la fuente de alimento (Ambrose, 1992; O'Connell, Kneale, Tasevska y Kuhnle, 2012; Schoeninger y DeNiro, 1984).

Cabe destacar que si la dieta combina una ingesta de recursos marinos y terrestres el valor isotópico resultante no reflejará una aportación equitativa de los nutrientes. Autores como Santiago et. al. (2011) resaltan que existe un distanciamiento isotópico del 5‰ entre la dieta y el resultado orgánico del hueso. Los resultados de una dieta únicamente terrestre expresarían valores de $\delta^{13}\text{C}$ iguales o superiores al -19,00‰. En el caso de la dieta marina, serían menores a este resultado. Estudios más recientes sitúan la media de los valores isotópicos de dietas de recursos terrestres en -23,04‰ para $\delta^{13}\text{C}$ y 5,90‰ para $\delta^{15}\text{N}$, y de dietas de recursos marinos en -13,89‰ para $\delta^{13}\text{C}$ y 17,01‰ para $\delta^{15}\text{N}$ (Santiago et al., 2011) (Fig. 149).

⁶³ Estas atribuciones son las realizadas por los diversos autores de los estudios basándonos en su bibliografía.

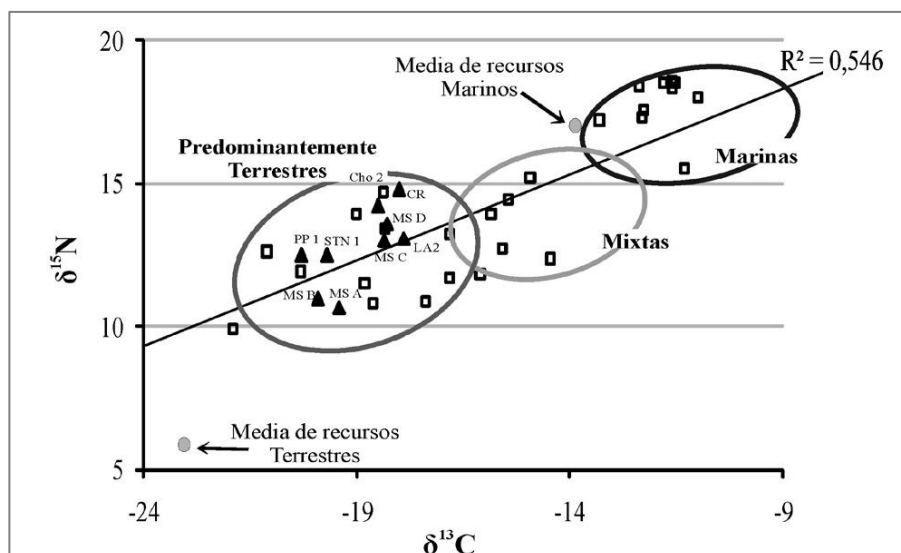


Fig. 149 Tabla con los valores isotópicos medios (Santiago et. al. 2011).

Los primeros estudios sobre la caracterización de la paleodieta en el centro y norte de la Isla Grande, Península Mitre y la zona del Canal Beagle se realizaron a mediados de 1991 (Tabla 60). En este primer estudio se analizaron un total de 14 muestras para comprobar si el patrón etnográfico de la división entre dietas marinas y terrestres se podía observar también en el registro arqueológico. Los resultados mostraron, sin embargo, una mayor variabilidad de la esperada (Yesner et al., 1991). El problema de estos primeros análisis fue que muchos de los restos no disponían de información cronológica asociada (Guichón, Borrero, et al., 2001). Cabe destacar el esfuerzo que con los años este grupo de investigación hizo para superar las clasificaciones paleodietarias no relacionadas con los contextos arqueológicos, que poco aportan a las discusiones generales, superando también las analogías etnográficas directas.

A partir de estos primeros estudios realizados para caracterizar la paleodieta, se puede clasificar el uso de los análisis de isotopos estables de carbono y nitrógeno en restos humanos en dos grandes temáticas: la primera, es la variación espacial-biogeográfica de los grupos. En este caso los datos han mostrado, a grandes rasgos, una división entre dietas marinas, terrestres y mixtas dependiendo de la población analizada (Borrero et al., 2001; Guichón y Suby, 2011; Zangrando et al., 2004). Es interesante ver como en algunos casos el contexto arqueológico económico no está relacionado con la dieta del individuo que allí se encuentra (p ej. Margen sur, 4 individuos subadultos encontrados en un conchal pero con valores terrestres) (Salemme, Santiago, et al., 2007). La segunda, se centra en la variación temporal. En este caso los estudios ponen el énfasis en ver cómo cambia geotemporalmente el aporte nutritivo de la dieta. En esta aproximación clasifican a los individuos en grupos y regiones basadas en características ecológicas y presencia de ciertos recursos (Barberena, 2004; Borrero et al., 2001).

Actualmente, el análisis de isótopos estables de carbono y nitrógeno sobre restos humanos ha aumentado su interés, proporcionando nuevos focos de debate (Estévez y Prieto, 2017; Guichón, Comparatore y Burry, 2003; Santiago et al., 2011).

Parte de esta nueva investigación se ha centrado en la ecología isotópica, realizando nuevos análisis más precisos para determinar el aporte de cada especie animal en áreas restringidas, así pudiendo caracterizar con mayor precisión la dieta de los individuos (Fernández y Tessone, 2014; Kochi, 2017; Tessone, 2012; Zangrando, Panarello y Piana, 2014).

Un ejemplo de los nuevos focos de debate es el estudio de la variabilidad según el tipo de recursos consumidos por hombres y mujeres en la isla de Tierra del Fuego Guichón et al. (Guichón et al., 2003) resaltan que la división sexual del trabajo puede evidenciar una diferencia en como los alimentos son repartidos en el campamento. Unas diferencias que podrían verse en el resultado isotópico. Pese a esto en el registro etnográfico no se han encontrado referencias a un consumo distinto o desigual. En el estudio, los autores pudieron diferenciar entre dietas según área geográfica, pero no la diferencia de dieta entre hombres y mujeres dentro de cada área. Estudios más recientes (Estévez y Prieto, 2017) muestran tendencias diferentes entre hombres y mujeres. En cuanto a las diferencias a nivel temporal, en el caso del Norte de Tierra del Fuego se han registrado valores similares desde el Holoceno medio, es el caso del individuo de La Arcillosa 2 (Santiago et al., 2011). En el Canal Beagle se ha documentado una dieta mayoritariamente basada en recursos marinos, pero que puede tener un componente terrestre mayor al reflejado en las fuentes etnográficas (Borrero et al., 2001). Estudios recientes en esta área, han criticado las categorías cerradas de dietas terrestres, marinas o mixtas en áreas de un aprovisionamiento más flexible como el Canal Beagle (Kochi, 2017). Los nuevos análisis junto con las estadísticas bayesianas indican variaciones naturales en dietas predominantemente marinas pero con un aporte regular de aves pelágicas y guanacos y un aporte pequeño de vegetales (Kochi, 2017).

Con el objetivo de documentar e incidir en la variabilidad de recursos consumidos por mujeres y hombres en la isla de Tierra del Fuego. Se han seleccionado los valores isotópicos de muestras previamente publicadas, que disponían de valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ en colágeno óseo⁶⁴. Únicamente se han seleccionado los individuos adultos y los subadultos (mayores de 6 años) que ya han sido destetados, de lo contrario los valores isotópicos saldrían enriquecidos por la leche materna con un $\delta^{15}\text{N}$ superior al de la madre (Wright y Schwarcz, 1998). Para alcanzar el objetivo propuesto, se han considerado en el análisis las variables: edad y sexo. La comparación entre los valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$

⁶⁴ Los valores presentados han sido previamente publicados. Se han seleccionado las muestras que disponían de datos más amplios sobre los valores isotópicos. La mayoría de las muestras se han seleccionado a partir de los valores propuestos por DeNiro (1985) y Van Klinken (1999) para los ratios C:N y la preservación de colágeno. En los casos en que no se ha podido acceder a esta información se han seleccionado los datos previamente publicados que indicaban que las muestras tenían buena preservación.

se ha realizado en PAST 3.0 (Hammer, Harper y Ryan, 2001). Se han utilizado gráficos de dispersión con elipse al 95%.

Código individuo	Código Isótopo	Yacimiento	Sexo	$\delta^{13}C$	$\delta^{15}N$	Edad	Alimentación	Bibliografía
CO03	ICO1	Punta Santa Ana 1	F	-13,24	20,02	6	Marina	(Barberena, 2002)
CA03	IBE1	Lauta 2	F	-12,3	17,3	6	Mixta	(Borrero et al., 2001)
	IBE2	Conchero de la ciudad de Ushuaia. M11	ND	-12,6	18,8	5	Mixta	(Yesner et al., 1991)
	IBE3	Isla Hoste. M12	ND	-13,3	17,2	5	Mixta	(Yesner et al., 1991)
	IBE4	Isla Hoste. M13	M	-16,8	13,2	5	Mixta	(Yesner et al., 1991)
	IBE5	Isla Navarino M14	M	-18,5	10,6	5	Terrestre	(Yesner et al., 1991)
CA20_SHE6	IBE6	Shamakush Ent. 6	M	-12,36	18,39	5	Marina	(Panarello et al., 2006)
CA08	IBE7	C Harberton	M	-11,58	18,56	5	Marina	(Panarello et al., 2006)
	IPM1	Bahía Policarpo	F	-11,6	17,2	5	Marina	(Yesner et al., 1991)
CA27_7-2	IPM2	Caleta Falsa 7.2	F	-11,8	18,5	6	Marina	(Guichón y Suby, 2011)
CA30	IPM3	Caleta Falsa 3.3	ND	-11,6	18,3	4	Marina	(Guichón y Suby, 2011)
CA29_8-4	IPM4	Caleta Falsa 8.4	M	-13,3	15,1	6	Marina	(Guichón y Suby, 2011)
	IPM5	María Luisa	F	-14,2	14,7	4	Marina	(Yesner et al., 1991)
	IPM6	María Luisa	F	-9,1	18	5	Marina	(Yesner et al., 1991)
CA36	IPM7	BVS8/86	M	-12,27	17,56	6	Mixta	(Panarello et al., 2006)
	IPM8	BVL2/3	ND	-11,51	18,51	5	Mixta	(Panarello et al., 2006)
	IPM9	BVL2/10	ND	-11,59	18,29	5	Mixta	(Panarello et al., 2006)
	IPM10	BVS11	ND	-15,44	14,14	5	Mixta	(Panarello et al., 2006)
	ITF1	N. Isla Grande	ND	-21,9	9,9	5	Terrestre	(Yesner et al., 1991)
	ITF2	N. Isla Grande	F	-21,1	12,6	4	Terrestre	(Yesner et al., 1991)
	ITF3	Río Grande	M	-20,3	11,9	5	Terrestre	(Yesner et al., 1991)
TF14	ITF4	Puesto Pescador 1	M	-20,3	12,5	5	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
TF08_A	ITF5	Margen Sur ind. A	ND	-19,41	10,67	3	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
TF09_B	ITF6	Margen Sur ind. B	ND	-19,9	10,97	3	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
TF10_C	ITF7	Margen Sur ind. C	ND	-18,35	13,04	3	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
TF11_D	ITF8	Margen Sur ind. D	ND	-18,29	13,6	3	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
TF07	ITF9	Santana 1	M	-19,7	12,5	5	Terrestre	(Santiago et al., 2011)

TF03	ITF10	Marazzi 1	F	-19	13,9	5	Terrestre	(Guichón, Borrero, et al., 2001)
TF06	ITF11	Las Mandíbulas	M	-18,8	11,5	5	Terrestre	(Guichón, Borrero, et al., 2001)
	ITF12	Punta María	ND	-18,6	10,8	5	Terrestre	(Yesner et al., 1991)
TF13	ITF13	Chorrillos 2	M	-18,5	14,2	4	Terrestre	(Santiago et al., 2011)
	ITF14	Bahía Gente Grande	F	-18,36	14,66	5	Terrestre	(Constantinescu, 1999; Guichón, Borrero, et al., 2001)
	ITF15	Punta Baxa	ND	-18,32	13,4	3	Terrestre	(Constantinescu, 1999; Guichón, Borrero, et al., 2001)
TF12	ITF16	Cantera Rhasa	F	-18	14,8	5	Terrestre	(Salemme, Santiago, et al., 2007)
TF16	ITF17	La Arcillosa 2	F	-17,9	13,1	5	Terrestre	(Salemme, Santiago, et al., 2007)
	ITF18	Tres Arroyos	M	-17,37	10,85	ND	Mixta	(Constantinescu, 1999; Guichón, Borrero, et al., 2001)
	ITF19	San Genaro 4 (S/n 1)	ND	-16,85	11,81	5	Mixta	(Guichón et al., 2003)
	ITF20	San Genaro 4 (S/n 2)	F	-16,8	11,67	5	Mixta	(Guichón, Borrero, et al., 2001; Martin et al., 2004)
	ITF21	Laguna Flamenco (54885)	F	-15,84	13,9	5	Mixta	(Borrero et al., 2001)
	ITF22	Bahía Felipe (50103)	M	-14,92	15,18	5	Mixta	(Guichón et al., 2003)
	ITF23	Bahía Felipe (50104)	F	-15,58	12,71	5	Mixta	(Borrero et al., 2001; Guichón et al., 2003)
	ITF24	Bahía Felipe	ND	-14,92	15,18	ND	Mixta	(Borrero et al., 2001)
	ITF25	Lengua de Vaca	F	-14,45	12,35	6	Mixta	(Borrero et al., 2001)
TF01	ITF26	Cabo Nose	M	-12,3	17,7	5	Marina	(Alfonso-Durruty et al., 2011)
	ITF27	Estancia San Julio	M	-18,2	14,4	6	Terrestre	(Suby y Guichón, 2010)

Tabla 60 La numeración de las muestras isotópicas es propia con tal de sintetizar la información de las gráficas. Los rangos de edad se corresponden a: (3) y (4) Subadultos (agrupa tanto infantiles como juveniles) (5) y (6) Adultos (agrupa tanto Adulto Joven como Adulto Pleno).

En primer lugar, se han seleccionado los datos disponibles de los valores de isótopos estables de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ según la edad. El objetivo de esta primera selección es documentar la existencia o no de diferencias en la dieta según la edad de los individuos analizados. Como se observa en el gráfico (Fig. 150), la mayoría de individuos subadultos presentan valores de $\delta^{13}\text{C}$ entre $-19,9\%$ y $-18,29\%$ y de $\delta^{15}\text{N}$ entre $10,97\%$ y $14,70\%$, aunque estos valores equivalen a una dieta mixta tendrían nutrientes predominantes de una dieta terrestre (Santiago et al. 2011). Un único individuo juvenil (IPM8, CA34

pertenciente al yacimiento del conchal de María Luisa y sexo mujer) presenta unos valores de $\delta^{13}\text{C}$ más empobrecidos (-14,2‰) que se pueden asociar con un aporte mayor de nutrientes de origen marino (media $\delta^{13}\text{C}$ 13,89‰ según Santiago et al. 2011). En los relatos de Gusinde vemos como los viejos y las mujeres jóvenes con bebe eran los primeros en recibir las porciones de comida:

Así como la primera mujer reparte la carne que él trae a las chozas vecinas así le sirve a la otra una presa especial. Por un sentimiento humanitario la primera se preocupa con particular interés por la más joven, cuando está alimentando a un bebe. (Gusinde, 1986d:645)

Los individuos de edad adulta se distribuyen de forma homogénea en el gráfico. Podemos diferenciar dos grupos a partir de los valores isotópicos: un primer grupo, al igual que los individuos subadultos, con una dieta mixta con mayor aporte de nutrientes terrestres y un segundo grupo con una dieta prácticamente exclusiva de recursos marinos. Este segundo grupo corresponde a individuos del yacimiento Margen Sur. Este yacimiento está situado en el norte de la isla y en un depósito eólico asociado a un conchero a 1500 m de la costa actual aunque antiguamente estaría más cercano mar (Salemme y Bujalesky, 2000).

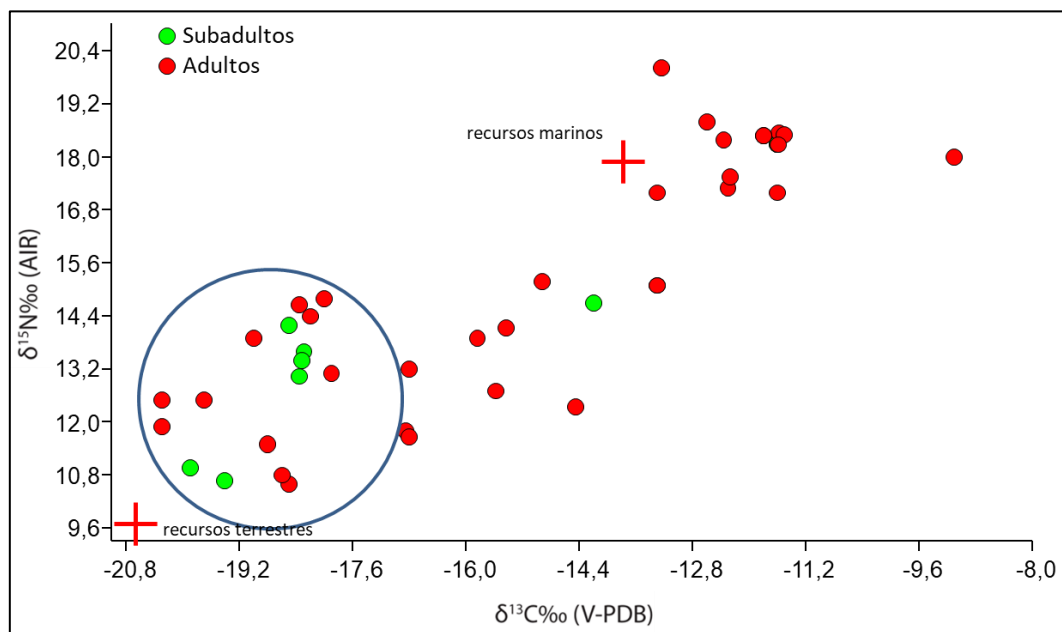


Fig. 150 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes de isla Tierra del Fuego. En color verde los individuos subadultos y en color rojo los individuos adultos.

En segundo lugar, a partir de los valores disponibles de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ se ha caracterizado la variabilidad dietética entre hombres y mujeres según las distintas áreas geográficas estudiadas.

Los resultados de las áreas del Canal Beagle, Islas Australes y Estrecho occidental de Magallanes muestran dos agrupaciones dependiendo del aporte de nutrientes en la dieta (Fig. 151). El primer grupo presenta dos individuos varones con valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ característicos de dietas mixtas con aportes recurrentes de recursos terrestres: IBE 4 (yacimiento Isla Hoste, $\delta^{13}\text{C}$ -16,8‰ y $\delta^{15}\text{N}$ 13,2‰) y

IBE5 (yacimiento Isla Navarino $\delta^{13}\text{C}$ -18,5‰ y $\delta^{15}\text{N}$ 10,6‰). Estudios recientes han recalcado el consumo de guanaco (Kochi, 2017). Existe la certeza de que la Isla Navarino albergó una gran población de nativa de guanacos en las épocas de pre-contacto hecho que explicaría el consumo de estos (Bird, 1938; Rozzi y Sherriffs, 2003). Aunque, Guichón et al. (2003) también propone que los hombres tuvieran una mayor movilidad que las mujeres. Existen también noticias de que los canoeros pasaban cazadores pedestres con las canoas desde Isla Grande a Navarino para cazar los guanacos de la isla. El segundo grupo presenta unos valores isotópicos característicos de dietas marinas (media $\delta^{13}\text{C}$ 13,89‰ según Santiago et al. 2011). En este grupo hay tanto mujeres como hombres.

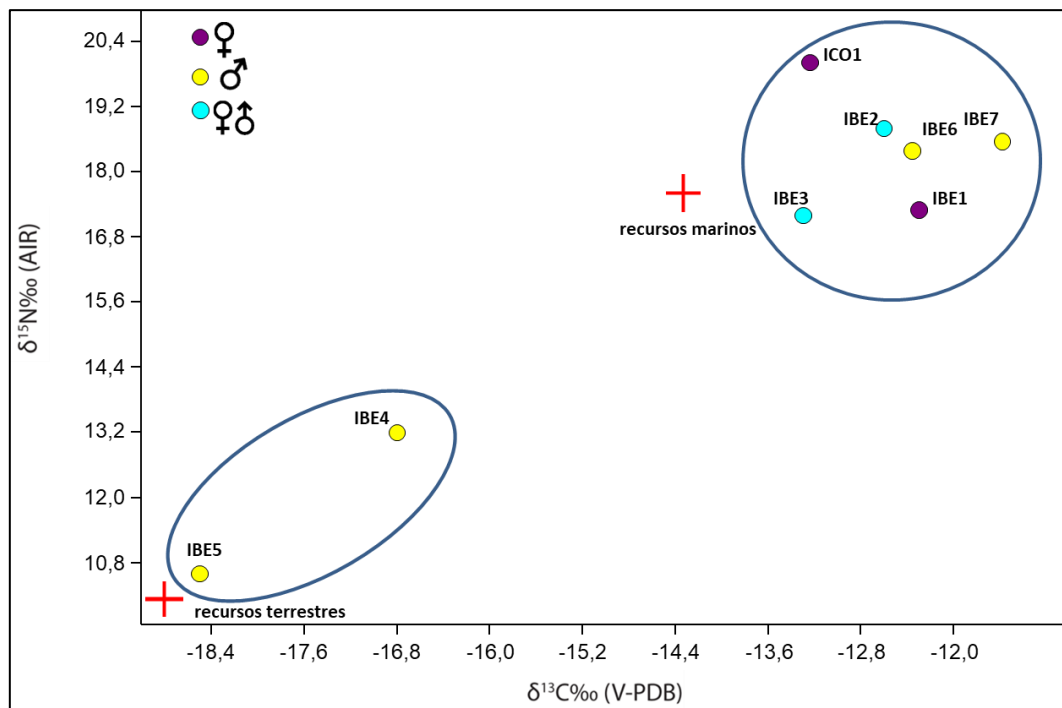


Fig. 151 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del Canal Beagle, Islas Australes y Estrecho occidental de Magallanes. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado.

La segunda área seleccionada corresponde a la Península Mitre. En este caso vemos que la dieta marina es la predominante en hombres y mujeres (Fig. 152). Aunque los valores isotópicos corresponden a una dieta con aporte de nutrientes marinos (media $\delta^{13}\text{C}$ 13,89‰ según Santiago et al. 2011), se observa una alta variabilidad entre los individuos analizados. En primer lugar, el grupo formado por IPM4 (un hombre del yacimiento de Caleta Falsa) e IPM5 (una mujer del yacimiento de María Luisa) presentan valores más próximos a los terrestres. En cambio, el otro resto humano analizado del conchal de María Luisa (IMP6), también clasificado como mujer, presenta unos valores isotópicos con aporte de nutrientes marinos muy altos. En resumen, el área de Península Mitre se

caracteriza por una alta variabilidad entre recursos de origen marino sin diferencias entre los restos procedentes de hombres y mujeres.

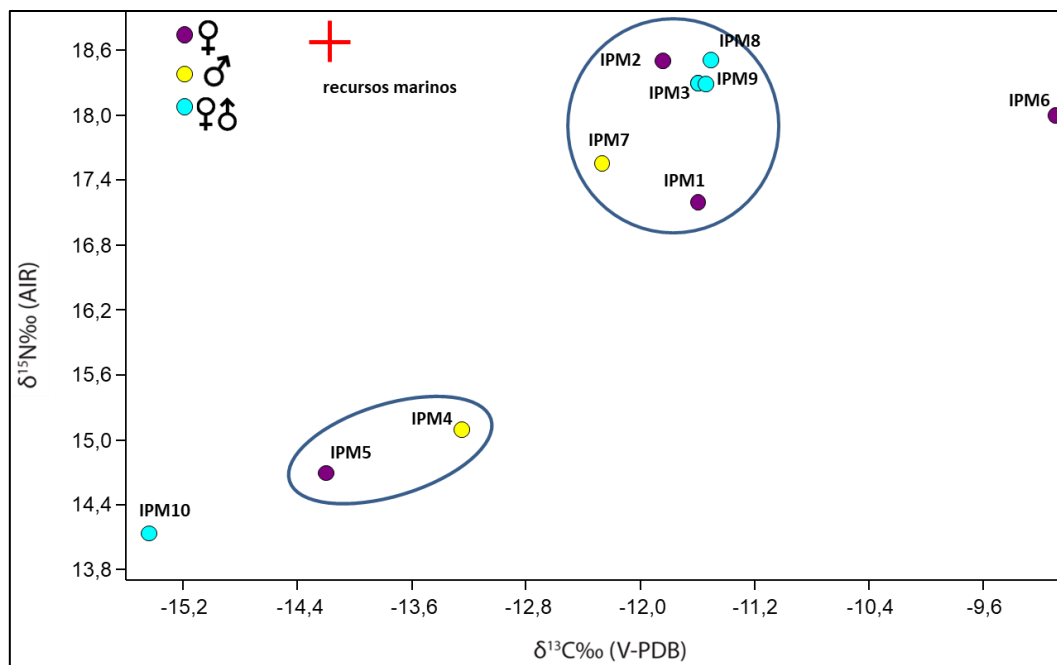


Fig. 152 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del área de Península Mitre. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado.

Por último, la tercera área seleccionada está situada en el centro y norte de Tierra del Fuego, una zona que etnográficamente ha sido atribuida a la explotación de recursos terrestres (Fig. 153). En la Figura 5 observamos los restos analizados de los yacimientos: Puesto Pescador 1 (ITF4), Margen Sur (ITF5-ITF8), Santana 1 (ITF9), Marazzi 1 (ITF10), las Mandíbulas (ITF11), Punta María (ITF12), Chorrillos 2 (ITF13), Punta Baxa (ITF15), Cantera Rahasa (ITF16), la Arcillosa 2 (ITF17), Tres arroyos (ITF18), San Genaro 4 (ITF18-19), Lengua de Vaca (ITF25), Cabo Nose (ITF26) y restos de los que solo disponemos una localización aproximada; N. Isla Grane (ITF3, ITF4), Río Grande (ITF5), Bahía Gente Grande (ITF14), Laguna Flamenco (ITF21), Bahía Felipe (ITF22-24), Estancia San Julio (ITF17). Todos estos corresponden a una dieta mixta (según los valores proporcionados por Santiago et al. 2011). En el gráfico se observan tres agrupaciones que dependen principalmente de la variabilidad proteica ingerida. La primera agrupación (1) presenta una media de valores de $\delta^{13}C$ de $-19,5\%$ y $\delta^{15}N$ de $11,5\%$. Estos valores muestran una dieta mixta con un mayor aporte de recursos terrestres (Santiago et al. 2011). En este grupo las cuatro muestras sexuadas pertenecen a hombres, y aparte, hay dos muestras más de individuos de sexo no determinado. Esta agrupación puede vincularse con la posibilidad de que fuesen cazadores, y obtuvieran un mayor aporte proteínico terrestre a partir de la carne cazada, pese a que en la mayoría de SCR la persona que ha obtenido una pieza de caza, no puede excluir a ninguna otra

del reparto del animal (ver. Hawkes, O'Connell y Blurton Jones, 2001). En algunas SCR la carne ha tenido una importancia ceremonial y mayor consideración que los aportes dietéticos vegetales (p. ej. !Kung) (Lee y Daly, 1987) y esto también se produce en las de Tierra del Fuego sobre todo en el caso de la caza y aprovechamiento del guanaco entre los selk'nam. Por otra parte, es conocido que cuando quedaba varada una ballena proporcionaba una gran fuente de recursos cárnicos y aprovechaba la ocasión para realizar grandes fiestas y ceremonias de iniciación como el Ciexaus y el Kina en los yámana o el Hain en los selk'nam (Massone y Prieto, 2005). Sin embargo, pese a la importancia simbólica, si tenemos en cuenta los datos etnográficos, los relatos apuntan a un reparto totalmente equitativo de la carne entre los "indios" presentes (Gallardo, 1910:188; Gusinde, 1982a:407), pero como hemos dicho en innumerables ocasiones no podemos caer en las analogías directas ni pensar en un pasado estático. Tampoco podemos fiarnos enteramente de los observadores masculinos europeos que tenían un claro sesgo androcéntrico y en sus observaciones no tuvieron demasiado en cuenta los posibles desequilibrios entre hombres y mujeres en las distribuciones de tareas y productos. La hipótesis de un antiguo reparto desigual podría justificarse por el simple hecho de los que tienen valores más altos fueron hombres y cazadores. La muestra ITF4 corresponde a TF14 de Puesto Pescador 1 (461-289 Cal AP). Los análisis paleopatológicos de este individuo han denotado un posible uso del arco y una muerte violenta fruto de una pelea o conflicto (Salemme, Santiago, et al., 2007; Santiago et al., 2011; Suby et al., 2008). La muestra ITF09, pertenece a otro adulto masculino del yacimiento de Santana 1 (446 Cal AP) (TF07). Los análisis paleopatológicos también indican el uso del arco (Santiago et al., 2011). ITF11 es el último caso en el que tenemos información contextual, esta muestra pertenece al individuo TF11 del yacimiento de las Mandíbulas. Pese a no disponer de análisis paleopatológicos conocemos que su cronología es de final del s. XIX, por lo que su vida coincide con las fuentes etnográficas, en las que está ampliamente documentado el uso del arco para cazar (Gallardo, 1910). Los tres casos coinciden relativamente en el tiempo, están en época de contacto. En cuanto a la segunda agrupación (2), los valores medios de $\delta^{13}\text{C}$ es de -18,2‰ y de $\delta^{15}\text{N}$ es de 13,8‰, valores pertenecientes a una dieta mixta (Santiago et al. 2011). En esta agrupación no se distingue ningún tipo de relación aparente entre hombres y mujeres. Sin embargo, vemos una mayor proporción de mujeres en la agrupación. Estas muestras clasificadas como mujeres pertenecen a yacimientos de la zona este de Tierra del Fuego, al igual que las muestras clasificadas como hombres de la primera agrupación (1). Basándonos en estos resultados proponemos dos hipótesis: la primera es que las muestras analizadas puedan ser de cronologías distintas entre ellas y por tanto, tengan distintos modos de explotación del medio y consumo de alimentos; y la segunda es que la ingesta de proteínas marinas o terrestres varíe de acuerdo al sexo de los individuos, de este modo una parte de la

población, mayoritariamente hombres tendrían una alimentación más rica en recursos terrestres, al contrario que las mujeres, que su dieta se basaría, mayoritariamente, en recursos marinos. Por último, en la tercera agrupación (3) se observa que la media de los valores isotópicos de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ corresponde con una dieta mixta enriquecida con un mayor aporte de nutrientes marinos ($\delta^{13}\text{C}$ - 15,5‰ y $\delta^{15}\text{N}$ 12,8‰). Las cuatro muestras sexuadas de este grupo son mujeres. Se han recuperado en los yacimientos costeros de Tierra del Fuego: en San Genaro y Laguna Flamenco, al este de la isla y Bahía Felipe y Lengua de Vaca, al oeste de la isla. En el caso de la muestra procedente del yacimiento de Lengua de Vaca (ITF25, Instituto de la Patagonia, nº 50104) se trata de una mujer con paleopatologías canoeras (Constantinescu 1999: 171). A partir de la información paleopatológica y dietética se puede hipotetizar que las mujeres de bahía Felipe pudieron tener relación con la explotación marítima y las actividades canoeras. Sin embargo, las otras dos muestras clasificadas como mujeres procedentes del yacimiento de Bahía San Sebastián, al este de Tierra del Fuego, también pudieron participar en actividades relacionadas con la explotación de recursos marinos. Cabe destacar que las muestras clasificadas como hombres procedentes de la misma costa este muestran valores mucho más enriquecidos de $\delta^{13}\text{C}$ y con valores más próximos a un consumo más recurrente de recursos terrestres que las muestras clasificadas como mujeres.

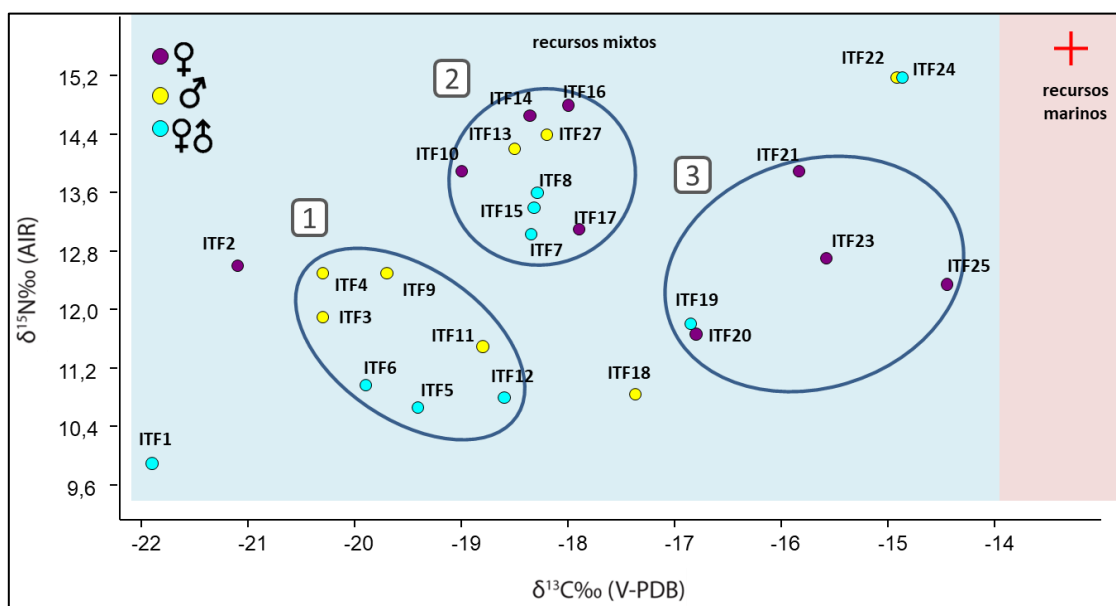


Fig. 153 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del área centro y norte de Tierra del Fuego. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado. 1=agrupación 1, 2= agrupación 2, 3= agrupación 3.

A modo de conclusión, a partir de los resultados de la zona centro y norte de Tierra del Fuego (Fig. 153) se pueden plantear dos hipótesis, a la espera de nuevos análisis y resultados: 1) un posible reparto desigual de los recursos marinos y terrestres en los cazadores del centro y Norte de Tierra del

Fuego. 2) una dieta más enriquecida de recursos terrestres a lo largo de la vida para los hombres y únicamente durante un tiempo determinado para las mujeres. Esta hipótesis se podría justificar a partir de los raptos de mujeres del área yámana (sur) por parte de grupos selk'nam mencionadas en la literatura etnográfica. Pese a que Gusinde menciona que «la mujer en cuestión había sido informada por su raptor y se hallaba más o menos de acuerdo con su proceder», otros autores apuntan de que eran raptos violentos (Gusinde, 1982a:302). Estos episodios servirían para entender el porqué de la existencia de valores con un mayor aporte marino en la dieta en la zona nordeste de la Isla Grande. Desgraciadamente, no se disponen de dataciones radiocarbónicas para comparar las muestras entre sí.

En tercer lugar, a partir de los valores disponibles de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ se ha caracterizado la variabilidad en la dieta de hombres y mujeres sin considerar las áreas geográficas.

En cuanto a los restos clasificados previamente con valores isotópicos de dietas de origen marino (media $\delta^{13}\text{C}$ 13,89‰ según Santiago et al. 2011) y dieta mixta (media $\delta^{13}\text{C}$ 18,5‰ según Santiago et al. 2011) observamos una distribución homogénea entre los restos clasificados como hombres y mujeres (Fig. 154). No obstante, cabe resaltar la agrupación de individuos con valores de $\delta^{13}\text{C}$ entre -13‰ y -8,6‰, y que corresponden con una dieta marina. Estos individuos, mayoritariamente mujeres, pertenecen a Península Mitre, Canal Beagle, Punta Santa y Cabo Nose. El resto de individuos, con una media de $\delta^{13}\text{C}$ -16‰, presentan valores característicos de dietas mixtas. Destacamos la presencia de tres restos clasificados como hombres con valores isotópicos más enriquecidos con nutrientes terrestres que el resto de individuos. Estos individuos hombre pertenecen a los yacimientos de Isla Navarino, y Punta María y Tres arroyos.

Si se tiene en cuenta únicamente los valores isotópicos clasificados como dieta terrestre (media -23,04‰ para $\delta^{13}\text{C}$ y 5,90‰ para $\delta^{15}\text{N}$ según Santiago et al. 2011) observamos que el número de individuos con este tipo de dieta es reducido (Fig. 155). Se documenta una agrupación de 3 restos clasificados como hombres en el centro del gráfico y dos restos clasificados como mujeres en los extremos. La mujer con valores de $\delta^{13}\text{C}$ -21,1‰ y $\delta^{15}\text{N}$ 12,6‰ pertenece a un yacimiento desconocido del interior del norte de la Isla Grande (Yesner et al., 1991); mientras que la otra mujer pertenece al yacimiento costero con evidencias de consumo de recursos marinos y terrestres de Marazzi 1.

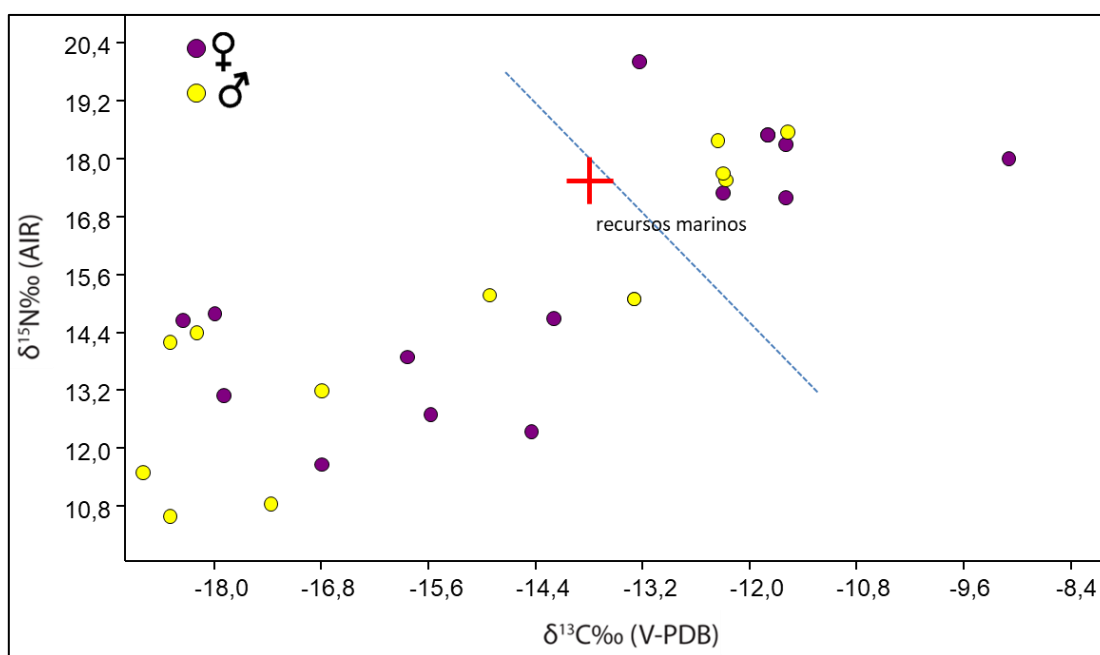


Fig. 154 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo de los restos humanos que se han caracterizado con dietas mixtas y marinas. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.

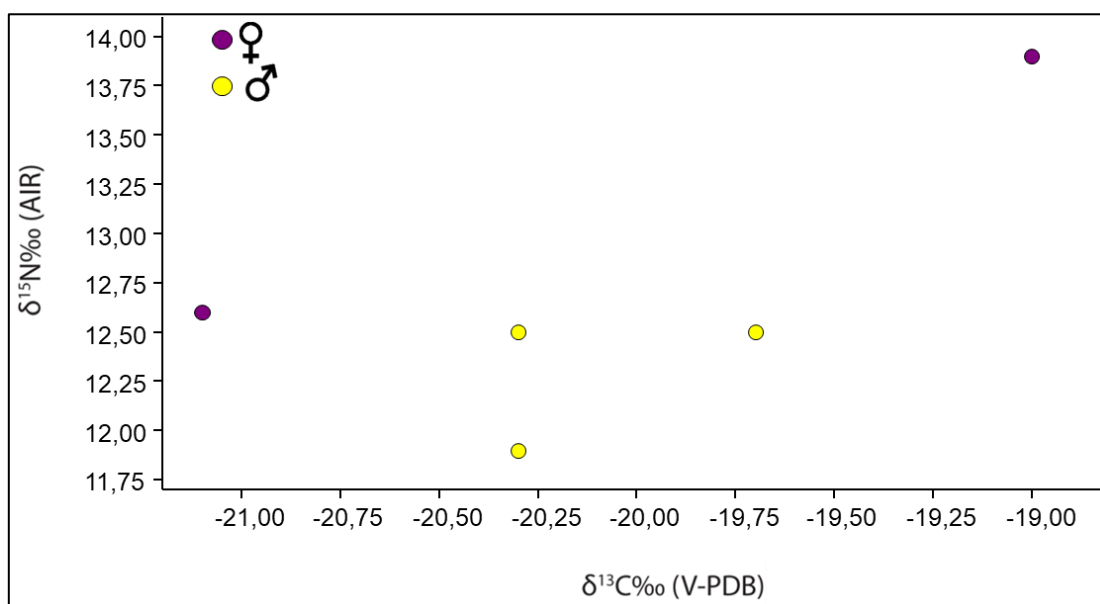


Fig. 155 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo de los restos humanos que se han caracterizado con dietas terrestres. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.

Por último, se ha comparado el total de valores disponibles para hombres y mujeres con el objetivo de establecer o no posibles agrupaciones significativas (Fig. 156). En el gráfico las muestras se distribuyen homogéneamente e indiscriminadamente entre hombres y mujeres. Destaca, una agrupación de restos clasificados como hombres con valores más próximos a los establecidos para

dietas terrestres, con mayor aporte de proteínas cárnicas. Se caracterizan por ser de edad adulta y subadulta y proceder de la zona nordeste de Tierra de Fuego, a excepción de uno de los individuos que procede de Isla Navarino (IBE5). Anteriormente, se han discutido diversas hipótesis sobre la posibilidad de que pueda ser el reflejo de un consumo de recursos desigual.

A modo de conclusión, apuntamos la gran variabilidad entre la dieta de los individuos de la zona de estudio. De este modo, se observa como la gran mayoría de los individuos analizados tienen una dieta mixta. Dependiendo de la zona geográfica de donde proceden las muestras, se observa una pronunciada variabilidad en el consumo de recursos terrestres, siendo más pronunciada en yacimientos como Isla Hoste, Isla Navarino o el Norte de Isla Grande. En cambio, en yacimientos como Margen Sur, Chorrillos 2, Bahía Gente Grande, Punta Baixa o Cantera Rhasa los valores terrestres son similares.

En cuanto a las diferencias entre sexo, podemos ver que en el ángulo del gráfico, que marca dieta más terrestre solo hay individuos sexuados masculinos, con la excepción mencionada antes de un yacimiento desconocido del corazón de la Isla Grande. Este hecho nos ofrece una hipótesis de partida basada en la diferenciación y posible discriminación que deberán ser exploradas un futuro, cuando haya una mayor disponibilidad de datos de entierros de la zona interior de Tierra del Fuego asociados a contextos y cronologías.

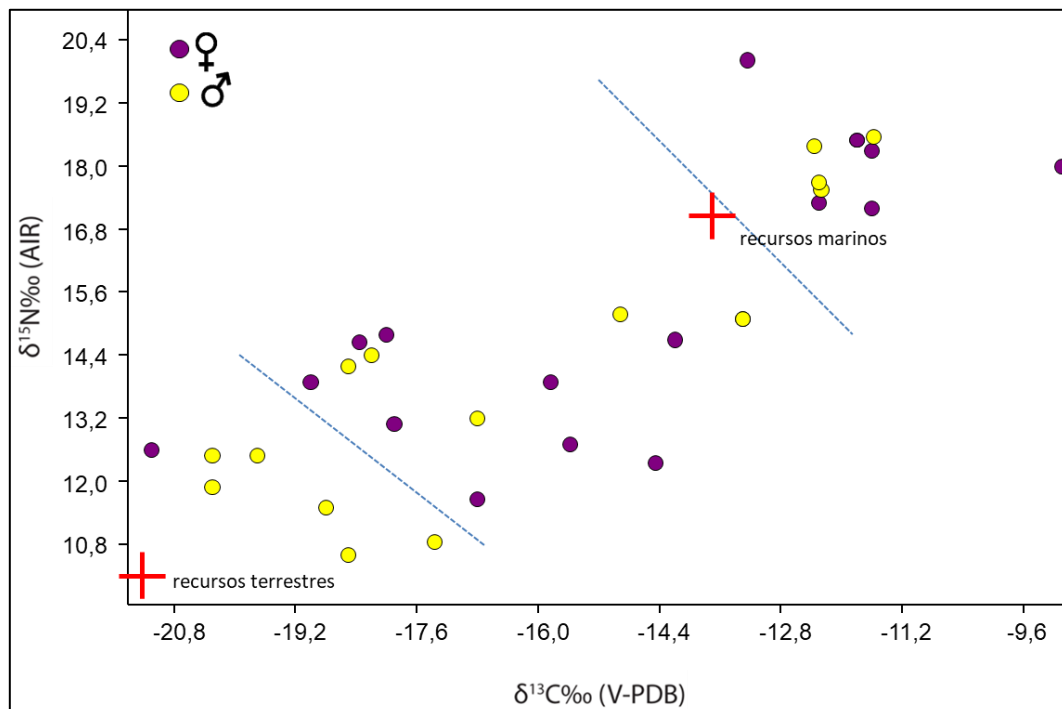


Fig. 156 Valores de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ de colágeno óseo. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.

Para finalizar hemos querido representar en un gráfico los promedios que representan la desviación estándar (Fig. 157), en este caso vemos una separación entre las categorías de hombres y mujeres.

Las mujeres presentan una alimentación enriquecida en nitrógeno, lo que las acerca más a los valores marinos. Además se han separado en Box plot o Diagrama de caja los valores de carbono y nitrógeno para ver la variabilidad, aunque en este caso es mínima, también se encuentra presente (Fig. 158).

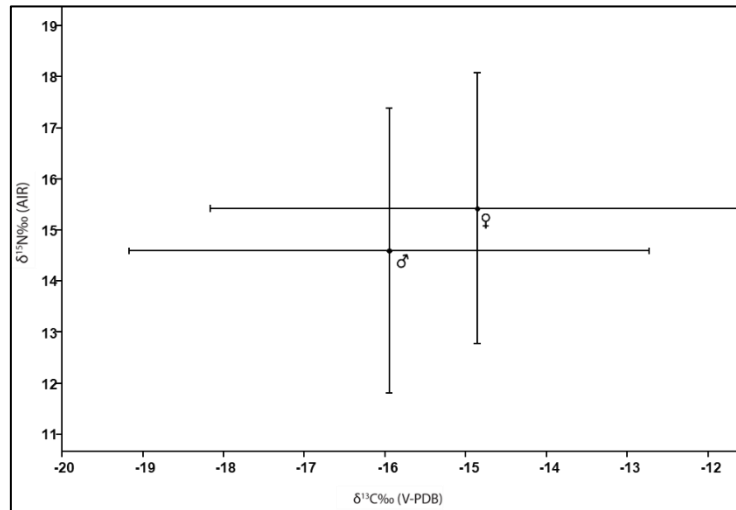


Fig. 157 Promedios de la desviación estándar de $\delta^{13}\text{C}$ y $\delta^{15}\text{N}$ entre hombres y mujeres.

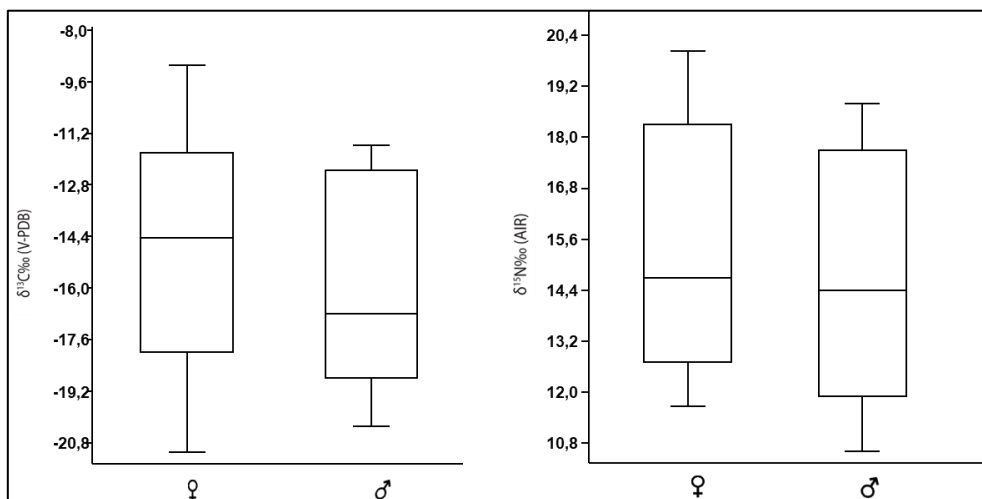


Fig. 158 Diagrama de caja con los valores de carbono y nitrógeno separados por hombres y mujeres.

6. Conclusiones

Historia de una Ida y de una Vuelta

Desde el inicio de la tesis, nos hemos planteado si era posible acceder arqueológicamente al conocimiento de las relaciones y normas sociales, más concretamente a la división sexual entre hombres y mujeres en las sociedades cazadoras recolectoras de las que, en la mayoría de casos, solo disponemos del registro arqueológico. Para tal propósito, hemos contado con dos herramientas para contrastar la metodología e investigar el caso de estudio: la etnografía y la arqueología. Ambas se unen en un único propósito en el estudio etnoarqueológico. La arqueología nos permite acceder a los restos materiales de las sociedades cazadoras recolectoras prehistóricas y crear nuevos conocimientos del pasado. La etnografía nos permite contrastar y expandir la metodología arqueológica dándonos nuevos puntos de vista, tanto a nivel local como global, sobre la configuración y materialización de las relaciones sociales. Esta combinación del saber etnográfico con el registro arqueológico ha sido una herramienta muy útil, ya que nos ha permitido repensar estrategias organizativas de reproducción y de explotación y relación de la SCR con el medio natural, tanto a nivel económico como ideológico, y cómo estas pueden haber quedado reflejadas en la materialidad.

Respecto a la pregunta concreta de la Tesis: ¿Es posible acceder a la división sexual del trabajo en las sociedades cazadoras recolectoras mediante el estudio de las prácticas funerarias? La respuesta es sí, es posible llegar a tal conocimiento, pero no a través de las prácticas funerarias en sí mismas, sino a partir de la materialidad que encontramos en ellas. Para llegar a esta conclusión nos hemos centrado en el caso de estudio de las sociedades magallánico-fueguinas de Chile y Argentina. Nuestra aproximación nos ha permitido ver que, mediante una nueva aproximación teórica y formulando nuevas preguntas, podemos llegar a presentar nuevas hipótesis a partir del mismo registro arqueológico ya existente. Pese a esto, se ha mostrado la necesidad de proponer nuevas analíticas que permitan mejorar el registro y así poder construir un mejor conocimiento histórico, uno basado en el estudio del cambio en las relaciones sociales, no en la creación y clasificación de tecno-complejos objetuales.

El estudio de las prácticas funerarias en la región ha demostrado que las variables utilizadas para otros periodos históricos pueden no ser útiles en las SCR. En las sociedades estudiadas existe un “problema” y es que uniformizan la población en el entierro o depositación final, no hay diferencias formales aparte de la variabilidad de las mismas prácticas. Parece ser que se pueden clasificar como sociedades especializadas en la no especialización, no existe tampoco una normativización estricta del proceso final que desemboca en la depositación o abandono del cadáver, a parte del hecho de “alejarse” del

ámbito y convivencia con las personas vivas (una inversión de trabajo en ocultarlo y que no sea perturbado) y recurrencias geomorfológicas.

En este punto, podemos decir que el énfasis no debe ser puesto en la forma, la posición o la localización, sino en los objetos asociados al cuerpo y en los análisis realizados al esqueleto, aunque estos últimos a veces no estén exentos de críticas y deberán refinarse más a nivel técnico, como han planteado algunas investigaciones críticas. En nuestro caso sólo en algunas ocasiones la estricta división sexual de los trabajos trasciende (aunque no siempre de manera inequívoca) en los objetos que acompañan las personas muertas.

Análisis como el paleopatológico nos han proporcionado herramientas de contrastación con las que comparar las actividades inferidas a partir de asociaciones significativas objetuales. Los isótopos estables nos han permitido ver un posible movimiento de mujeres entre distintas áreas y quizás indicios de desigualdad. En realidad, ya podíamos haber previsto que, si el cuerpo humano es en sí mismo un medio de producción y reproducción, las trazas de uso, desgaste y los estigmas de producción deberán ser perceptibles en ese mismo instrumento. En el cuerpo o esqueleto, como cualquier instrumento, se encuentra la evidencia más directa de su uso y desgaste, en este caso de su vida social y de las funciones de producción, reproducción y retorno que han cumplido en ella. Los restos humanos, más que las formas de las prácticas funerarias, serían la principal fuente de información, y esas segundas sólo una información complementaria o ratificador que, en nuestra muestra, en algún caso nos permite asociar los instrumentos de producción y utensilios a uno de los sexos.

Llegar a esta conclusión, tan diferente de la tendencia arqueológica común, no ha sido una tarea fácil y, a lo largo de la tesis, hemos visto muchos problemas concretos y generales que se interponen en la búsqueda de las respuestas. El primero que nos encontramos es el sesgo presente en los relatos etnográficos. Hemos comprobado que, sea cual sea el oficio de los que documentaron los distintos contactos, siempre debemos mirar los escritos desde una visión crítica y acotada en el contexto histórico. Esto no se restringe solo a los “occidentales”, sino también a las motivaciones y situaciones de los y las “informantes”. El segundo problema viene de la construcción del propio registro arqueológico actual. Este no ha sido creado por la investigación arqueológica, sino que es producto de siglos de conformación y fruto de distintas motivaciones. Esto nos ha dejado un corpus material con un valor contextual variable que hemos de utilizar y tratar de diferente modo. No todo el material sirve para ser utilizado en los mismos análisis ni para proponer las mismas hipótesis. Este hecho queda patente en la gran cantidad de esqueletos humanos en los repositorios de museos y centros de investigación de los que no disponemos casi información aparte de los análisis bioantropológicos que se les han realizado. Por suerte, prácticas como el coleccionismo de esqueletos han sido superadas

desde ya hace unas décadas. En la actualidad, nos encontramos con que se está construyendo un registro arqueológico más completo y relacionado contextualmente. Pese a esto, continúan existiendo casos relacionados con la arqueología de rescate o salvamento que, en ocasiones, provocan una pérdida de información.

La tercera gran problemática que ha tenido que afrontar el estudio de esta Tesis, y a la que deberá hacer frente cualquiera que quiera realizar un estudio basándose en las prácticas funerarias, es la afectación o afectaciones tafonómicas del registro. Existe, y se ha visto claramente, un sesgo importante en la muestra actual. Hay pérdida o degradación de parte del material en ciertas localizaciones (p. ej. zonas de estepa peor conservadas vs. cuevas mejor conservadas) y también existen distintas variables (p. ej. la edad o los objetos asociados). Debemos recordar que lo que excavamos arqueológicamente no son los restos estáticos producidos por una comunidad, sino que lo que hacemos es intervenir en los procesos de descomposición que llevan activos desde su abandono inicial. No se puede descartar, tampoco, que la evidencia arqueológica conservada o el registro obtenido sea una parcialidad sesgada e incluso excepcional, debido a los procesos tafonómicos o a las estrategias y vicisitudes del muestreo arqueológico (los restos en cuevas o aleros son más fáciles de detectar y de que se hayan conservado).

En cuanto a las prácticas funerarias, estas pueden ser utilizadas para conocer la vida de las personas yendo más allá del simple receptáculo. Es decir, el estudio de las prácticas funerarias, aunque interesante en sí mismo, nos sirve para conseguir información de las relaciones sociales. Unas relaciones que muestran indirectamente una estructura social dividida entre hombres y mujeres para el caso de las sociedades analizadas. Podemos hablar de ciertas recurrencias en las prácticas funerarias de las sociedades analizadas en esta Tesis. De manera general, tienen un tratamiento funerario que homogeneiza —a pesar de algún caso excepcional muy aislado—, es decir, no hay grandes diferencias ni recurrencias destacables que sirvan para hablar de jerarquías sociales; si existen, se trata de características que pueden ser relacionadas con el sexo de los individuos, pero en la mayoría de los casos desconocemos el porqué de tales diferencias. La cantidad o calidad de ciertos objetos encontrados abre las puertas a futuras investigaciones que hablen de una posible discriminación, pero por el momento solo puede apuntarse que hay posibles indicios.

Podemos ver que la característica principal que impera en las prácticas funerarias de las SCR es que la norma pasa por una amplia variabilidad en las tipologías de entierro y sus localizaciones. Esto está claramente relacionado con la movilidad de estas comunidades y la acomodación coyuntural al medio. Los distintos biotopos ofrecen unas posibilidades de tratamiento y materiales para utilizar limitados. En las SCRP las prácticas funerarias se adecuan al medio, a las circunstancias de la muerte y la localización, y no transforman el medio (ambiente, entorno). La afectación de las circunstancias

sociales, el clima, la orografía, el suelo y la cobertura es notoria en todas las zonas estudiadas, tanto en los relatos etnográficos como en las prácticas registradas mediante la arqueología. Existen patrones, pero se encuentran limitados y modelados por las circunstancias en que se hallan. Aparte, siempre quedan las circunstancias excepcionales como, p. ej., la muerte en una canoa que lleva a tirar el cadáver al mar. Estas son conocidas gracias a la etnografía, pero también sabemos que en la actualidad no se han conservado. De hecho, mediante los relatos etnográficos, podemos inferir que muchas de las prácticas funerarias han provocado que no se conserve ni el cuerpo ni los objetos asociados a causa de las afectaciones tafonómicas.

Por otra parte, debemos añadir que las prácticas funerarias en sí mismas actúan como un motor de mantenimiento y cambio de la sociedad. Deben ser entendidas como un proceso, no como eventos separados en el tiempo, ya que las prácticas se encuentran continuadas, a veces durante milenios, o así lo parece a partir del escaso registro arqueológico conservado. Además, según la variabilidad documentada en las fuentes etnográficas de las sociedades estudiadas, no debemos presuponer en ningún caso que los cuerpos encontrados hasta ahora, a partir de la investigación arqueológica, conforman el total de las prácticas funerarias. Pese a esta variabilidad y mala conservación en general, el hecho de que estén repartidas por muchas zonas del territorio y la homogeneización en el tratamiento permiten diferenciarlas de aquellas que corresponden a sociedades estratificadas. Sin embargo, esto no implica que no podamos ver relaciones y correlaciones entre categorías como la edad, el sexo, o el estatus que podrían ofrecer ciertas actividades. Después de todo, lo que estamos haciendo con la investigación es reconstruir la sociedad en su conjunto a partir de un registro arqueológico que está en continua reconfiguración.

Debemos volver a resaltar el principal propósito de esta Tesis, reconocer la organización social, cómo se dividía el trabajo en estas sociedades y cómo hemos podido acceder a este conocimiento. Las prácticas funerarias que se han conservado nos han dado la posibilidad de proponer hipótesis a partir de los restos materiales que contienen. A priori, las prácticas documentadas etnográfica y arqueológicamente ocultaban las diferencias entre hombres y mujeres. Aquí debimos barajar dos hipótesis: o no había diferencias, o debíamos reconfigurar el registro o exprimir el registro existente de otra forma para verlas. Gracias a los múltiples estudios analíticos que se han ido realizando en la región por parte de distintos equipos, investigadores e investigadoras, ha sido posible acercarnos a ese conocimiento. Según las fuentes etnográficas, sabíamos que había diferencias entre hombres y mujeres, que parecen reflejarse en la división sexual en las áreas domésticas, pero en cambio no se ven de forma clara en las prácticas funerarias. El hecho de que no fueran distinguibles de forma directa basándonos en el tratamiento funerario, no implica que no existieran. Los resultados nos han mostrado que hay división sexual del trabajo entre hombres y mujeres incluso en cronologías muy

antiguas, de cuando llegaron los primeros grupos en el caso de las sociedades canoeras al Estrecho de Magallanes. Pese a esto, no sabemos ni dónde ni cómo empezó la división sexual del trabajo, ni en qué momento se transforma en la discriminación hacia las mujeres que vemos en el registro etnográfico.

Lo que hemos demostrado, con la aproximación teórica y metodología propuesta, es la posibilidad de llegar a establecer de manera satisfactoria la existencia de una división sexual del trabajo basándonos en la materialidad arqueológica, pese a la aparente igualdad de las prácticas funerarias. El estudio de la división sexual del trabajo deberá ser ampliado para conocer sus orígenes en el continente y en las distintas sociedades. En el caso de los indicios de una posible discriminación hacia las mujeres, también hace falta ampliar el registro para contrastar de forma amplia las hipótesis propuestas.

Toda la Tesis no habría sido posible sin la información extraída y publicada de múltiples excavaciones arqueológicas realizadas por equipos de investigación muy competentes. Pero tampoco podemos olvidar las analíticas realizadas a los esqueletos encontrados en contextos primarios y aquellas realizadas a los esqueletos humanos de los depósitos de los museos con una casi nula información contextual. Aquí debemos resaltar que toda la información es útil para la investigación arqueológica si puede ser combinada de forma apropiada. Lo importante es que las investigaciones que se realicen en la actualidad produzcan un registro metódico, pero que, a la vez, tengan en mente preguntas distintas a las que la arqueología lleva ya muchas décadas realizándose. Si negamos que se pueda llegar al conocimiento social se perderá información de forma inevitable, ya que desde un inicio no se tendrán en consideración algunas de las características que hacen falta para poder llegar a tal objetivo. Se ha demostrado que el trabajo multidisciplinar es imprescindible, pero que, a la vez, debe estar relacionado y sustentado por una base teórica, así como una estructura general de distintas preguntas y problemáticas concretas. Durante la investigación, ha sido habitual ver informes bioantropológicos y analíticos separados de los contextos arqueológicos. En todos los casos, estaban orientados a un público científico muy especializado sin tener en cuenta, ni proponer, cuestiones de carácter social. Además, tampoco se preguntaron explícitamente la posible existencia de diferencias sociales entre los sexos ni hacia violencias específicas como la machista. Si tales cuestiones no se plantean en arqueología desde un inicio, se ven invisibilizadas; igual que como ocurre en las prácticas cotidianas y actuales, se ven como un hecho naturalizado, sin una explicación social.

Es necesaria una unión entre todas las partes (disciplinas auxiliares) para que los análisis bioantropológicos tengan, hoy en día, una perspectiva social comprensible. Es primordial la unión de áreas de especialización que, por motivos históricos de la investigación, no están acostumbradas a trabajar juntas.

Hemos podido comprobar que la culpa no es de la evidencia, sino de cómo se aborda la investigación y las preguntas que se hacen los distintos investigadores e investigadoras. Los sesgos siempre han estado y están presentes, pero si nos replanteamos la metodología, podemos utilizar la evidencia existente para crear una historia basada en las relaciones y la organización social, también, en las sociedades cazadoras recolectoras.

Bibliografía

- Acs, P., Wilhalm, T. y Oeggl, K. (2005). Remains of grasses found with the Neolithic Iceman "Ötzi". *Vegetation history and archaeobotany*, 14(3), 198-206.
- Acuña, Á. (2014). Memoria del Pueblo Kawésqar a través de una historia de vida. *Magallania (Punta Arenas)*, 41(1), 99-121. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442013000100005>
- Agarwal, S. C. y Glencross, B. A. (2011). *Social Bioarchaeology*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444390537>
- Aguilera, N. (2019). *Jérke-Tawón Una aproximación exploratoria a la navegación indígena en Jérke-Tawón (Tesis de Máster)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Aguilera, Ó. (1978). Léxico Kawésqar-Español , Español-Kawésqar (Alacalufe septentrional). *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, XXIX, 7-149.
- Aguilera, Ó. (1980). T-DIA.PE 060284B=9. Informante, Virgilio Renchi Sotomayor (Nombre kawésqar: Táltok). (edición limitada, fuera de circulación). *Textos Kawésqar, Vol. 1*.
- Aguilera, Ó. (1997). El tema de la muerte en la literatura oral kawésqar (alacalufe). *Anales de la Universidad de Chile*, 6.
- Aguilera, Ó. (2017). El Nombre Kawésqar, Un Problema No Solo Lingüístico. *Magallania (Punta Arenas)*, 45(1), 75-84. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442017000100075>
- Aguilera, Ó. y Tonko, J. (2011). *Guía etnogeográfica del parque nacional Bernardo O'higgins*. Punta Arenas: Fundación CEQUA.
- Aguilera, Ó. y Tonko, J. (2014). *Kawésqar Serie introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de Chile (Tesis de Licenciatura)*. (C. Gleisner y S. Montt, Eds.). Santiago de Chile: Imprenta Ograma.
- Aguilera, Ó. y Tonko, J. (2017). *Colección de Cuentos Kawésqar*. Punta Arenas: CONADI.
- Albero, M. C., Angiolini, F. E. y Piana, E. L. (1986). Discordant Ages Related to Reservoir Effect of Associated Archaeologic Remains from the Tunel Site, Beagle Channel, Argentine Republic. *Radiocarbon*, 28(2A), 748-753. <https://doi.org/10.1017/s0033822200007980>
- Alekshin, V. A., Bartel, B., Dolitsky, A. B., Gilman, A., Kohl, P. L., Liversage, D. y Masset, C. (1983). Burial Customs as an Archaeological Source [and Comments]. *Current Anthropology*, 24(2), 137-149. <https://doi.org/10.2307/2742572>
- Alfonso-Durruty, M. P., Calás, E. y Morello, F. (2011). Análisis bioantropológico de un enterratorio humano del Holoceno Tardío en Cabo Nose, Tierra del Fuego, Chile. *Magallania*, 39(1), 147-162. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442011000100009>
- Aliste, M. E. M. (2008). *Los impactos del Programa Gubernamental de Superación de la Pobreza 1994-2004, evaluado por sus propios habitantes (Tesis de Licenciatura)*. Departamento de

Antropología, Universidad de Chile.

- Alvarado, M. y Mason, P. (2005). Fuegia fashion. Fotografía, indumentaria y etnicidad. *Revista Chilena de antropología visual* N° 6, 2-18.
- Alvarado, M., Odone, C., Maturana, F. y Fiore, D. (2013). *Fueguinos: fotografías siglos XIX y XX: imágenes e imaginarios del fin del mundo*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Alvarez, M., Vázquez, M. y Piana, E. L. (2008). Prácticas mortuorias entre los cazadores-recolectores del canal beagle: el caso de shamakush entierro. *Magallania*, 36(2), 105-121. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442008000200007>
- Ambrose, S. H. (1992). Isotopic analysis of paleodiets: Methodological and interpretive considerations. En M. K. Sanford (Ed.), *Investigations of ancient human tissue: Chemical analysis in anthropology* (pp. 59-130). New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Ambrose, S. H., Buikstra, J. E. y Krueger, H. W. (2003). Status and gender differences in diet at Mound 72, Cahokia, revealed by isotopic analysis of bone. *Journal of Anthropological Archaeology*, 22(3), 217-226. [https://doi.org/10.1016/S0278-4165\(03\)00036-9](https://doi.org/10.1016/S0278-4165(03)00036-9)
- Ambrose, S. H. y Norr, L. (1993). Experimental evidence for the relationship of the carbon isotope ratios of whole diet and dietary protein to those of bone collagen and carbonate. En J. B. Lambert y G. Grupe (Eds.), *Prehistoric human bone* (pp. 1-37). Berlin: Springer.
- Andrés-Rupérez, M. T. (2003). El concepto de la muerte y el ritual funerario en la prehistoria. *Cuadernos de Arqueología*, 11, 13-36.
- Angelo del Campo, M. D. D., Laborde, P. G., Valenzuela, L. O. y Motti, J. M. B. (2018). Información bioantropológica publicada de Patagonia Austral. *Revista del Museo de Antropología*, 11(1), 153-170.
- Antonius, C. G. M. R. (2004). *Death, Mourning, and Burial*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Arenas, C., Cuadras Avellana, C., Lucea, A., Pérez-Pérez, A., Salicrú, M. y Turbón, D. (2020). Bibliografía y artículos generales sobre los estudios bioantropológicos de la antigua población de Tierra del Fuego derivados de los proyectos bioantropológicos en Tierra del Fuego. (IMF) ANAB. Etnoarqueología de Tierra del Fuego. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/200438>
- Argelés, T., Bonel, A., Clemente-Conte, I., Estévez, J., Gibaja, J. F., Lumbreras, L. G., Piqué, R., Ríos, M., Taulé, M. A., Terrades i Batlle, X., Vila-Mitjà, A. y Wünsch, G. (1995). Splendor Realitatis. *Atas dos Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XXXV(1), 6-9.
- Argelés, T., Piqué, R. y Vila-Mitjà, A. (1991). La importancia de llamarse hombre en Prehistoria. *Revista de arqueología*, 121, 6-9.
- Argelés, T. y Vila-Mitjà, A. (1993). De la contradicció, o de la diferència a l'exploració. *L'Avenç*, 1-3.

- Arney, W. R. y Walter, T. (1996). *The Revival of Death. Contemporary Sociology*.
<https://doi.org/10.2307/2077116>
- Arnold, B. y Wicker, N. L. (Eds.). (2001). *Gender and the Archaeology of Death*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Arnold, J. E. (1993). Labor and the Rise of Complex Hunter-Gatherers. *Journal of Anthropological Archaeology*, 12(1), 75-119. <https://doi.org/10.1006/jaar.1993.1003>
- Aspillaga, E. y Ocampo, C. (1996). Restos óseos Humanos de la Isla Karukinka (Seno Almirantazgo, tierra del Fuego) Informe Preliminar. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie de Ciencias Sociales*, (24), 153-161.
- Aspillaga, E., Ocampo, C. y Rivas, P. (1999). Restos óseos humanos de contextos arqueológicos del área de Navarino: Indicadores de estilo de vida en indígenas canoeros. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 26, 123-136.
- Azócar, P. A. (2003). Los Pueblos Indígenas del Extremo Sur (Aónikenk · Selk'nam · Yagán · Kawésqar). En M. Monasterios (Ed.), *Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Volumen 1*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- Badenes, D. (2016). Crónica de una restitución: La devolución de restos como parte del reconocimiento del genocidio Selk'man. *Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE*, 6(12), 1-11.
- Barberena, R. (2002). *Los límites del mar Isótopos estables en Patagonia meridional*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Barberena, R. (2004). Arqueología e isótopos estables en Tierra del Fuego. En L. A. Borrero y R. Barberena (Eds.), *Temas de Arqueología. Arqueología del norte de la Isla Grande de Tierra del Fuego* (pp. 135-169). Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Barceló, J. A. (1990). La arqueología y el estudio de los ritos funerarios: Métodos matemáticos de análisis. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 181-187.
- Barceló, J. A., Briz-Godino, Ivan, Clemente-Conte, Estévez, J., Mameli, L., Maximiano, A., Moreno, F., Pijoan, J., Piqué, R., Terradas, X., Toselli, A., Verdún, E., Vila-Mitjà, A. y Zurro, D. (2006). Análisis etnoarqueológico del valor social del producto. En A. Vila-Mitjà y Iván Briz-Godino (Eds.), *Etnoarqueología la Prehistoria: más allá la Analogía. Treballs d'Etnoarqueologia 6* (pp. 189-207). Madrid: CSIC.
- Barceló, J. A., Del Castillo, F., Mameli, L., Moreno, E. y Saez, A. (2011). Patagonia: Del Presente Etnográfico al Pasado Arqueológico. *Arqueología Iberoamericana*, 9(1), 5-39.
- Barclay, W. S. (1904). The Land of Magellanes, with Some Account of the Ona and Other Indians. *Geographical Journal*, 23(1), 62-79.

- Barnard, A. (2004). *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology*. Berg, Editorial offices.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Barrientos, G. (2002). The archaeological analysis of death-related behaviors from an evolutionary perspective: Exploring the bioarchaeological record of early american hunter-gatherers. *Perspectivas Integradoras entre Arqueología y Evolución. Teoría, método y casos de aplicación*, 1, 221-2253.
- Barrientos, Gustavo, Goñi, R., Zangrando, A., Del Papa, M., García Guraieb, S., Arregui, M. J. y Negro, C. (2007). Human taphonomy in southern Patagonia: A view from the Salitroso Lake Basin (Santa Cruz, Argentina). En M. A. Gutiérrez, L. Miotti, G. Barrientos, G. M. Goñalons y M. Salemme (Eds.), *Taphonomy and Zooarchaeology in Argentina* (pp. 187-202). Oxford: British Archaeological Reports, Internacional Series.
- Barrientos, Gustavo, Goñi, R., Zangrando, F., Del Papa, M., García Guraieb, S., Arregui, M. J. y Negro, C. (2007). Human taphonomy in Southern Patagonia: a view from the Salitroso Lake Basin (Santa Cruz, Argentina). En M. Gutiérrez, G. Barrientos, M. Salemme, L. Miotti y G. Mengoni-Goñalons (Eds.), *Taphonomy and Zooarchaeology in Argentina* (pp. 187-201). Oxford: British Archaeological Reports, Internacional Series.
- Bartel, B. (1982). A historical review of ethnological and archaeological analyses of mortuary practices. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1(1), 32-58.
- Bascuñán, M. G. (1897). *Memoria que el delegado del Supremo Gobierno en el territorio de Magallanes don Mariano Guerrero Bascuñán presenta al señor Ministro de Colonización*. Santiago de Chile: Imprenta y Librería Ercilla.
- Bate, L. F. (1986). El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo. *Boletín de Antropología Americana*, 13(13), 5-31.
- Bate, L. F. (2001). *Propuestas para la Arqueología*. México: Drake & Morgan Editores.
- Beaucage, P. (1976). Enfer ou paradis perdu: lessocietes chasseurs-cueilleurs. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 13(4), 397-412. <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1976.tb01202.x>
- Beauvoir, J. M. (1915). *Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Buenos Aires: Librería del Colegio Pio IX.
- Beck, L. A. (Ed.). (1995). *Regional Approaches to Mortuary Analysis*. Boston, MA: Springer US.
<https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1310-4>
- Begler, E. B. (1978). Sex, Status and Authority in Egalitarian Society. *American Anthropologist, New Series*, 80(3), 571-588. <https://doi.org/10.2307/677013>
- Belli, M. L., Caramelli, D., Moggi-ecchi, J., Zavattaro, M. y Manzi, G. (2011). Tierra del Fuego, its

- ancient inhabitants, and the collections of skeletal remains in the Museums of Anthropology of Florence and Rome. *Museologia Scientifica*, 5(1-2), 88-96.
- Belza, J. E. (1975). *En la isla del fuego: Colonización* (Vol. 2). Buenos Aires: Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas Tierra del Fuego.
- Bendann, E. (1930). *Death customs: An analytical study of burial rites*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bender, B. (1985). Emergent tribal formations in the American midcontinent. *American Antiquity*, 50(1), 52-62.
- Bentley, R. A., Tayles, N., Higham, C., Macpherson, C. y Atkinson, T. C. (2007). Shifting Gender Relations at Khok Phanom Di, Thailand: Isotopic Evidence from the Skeletons. *Current Anthropology*, 48(2), 301-314. <https://doi.org/10.1086/512987>
- Berbesque, J. C., Marlowe, F. W. y Crittenden, A. N. (2011). Sex differences in Hadza eating frequency by food type. *American Journal of Human Biology*, 23(3), 339-345. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21139>
- Berggren, A. y Stutz, L. (2010). From spectator to critic and participant: A new role for archaeology in ritual studies. *Journal of Social Archaeology*, 10(2), 171-197. <https://doi.org/10.1177/1469605310365039>
- Berihuete-Azorín, M. (2010). El papel de los recursos vegetales no leñosos en las economías cazadoras - recolectoras: Propuesta para el estudio de su gestión: El caso de Tierra de Fuego (Argentina) (Tesis Doctoral). *Departament de Prehistòria, Facultat de Lletres*.
- Berihuete-Azorín, M. (2013). First archaeobotanical approach to plant use among Selknam hunter-gatherers (Tierra del Fuego, Argentina). *Archaeological and Anthropological Sciences*, 5(3), 255-266. <https://doi.org/10.1007/s12520-013-0137-4>
- Berihuete-Azorín, M. y Huerta, R. P. (2006). Semilla, frutas, leña, madera: el consumo de plantas entre las sociedades cazadoras-recolectoras. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología social*, 8, 35-51. https://doi.org/10.25267/rev_atl-mediterr_prehist_arqueol_soc.2006.v8.02
- Berihuete-Azorín, M., Huerta, R. P. y Mansur, M. E. (2016). Plentiful scarcity: plant use among Fuegian hunter-gatherers. En K. Hardy y L. Kubiak-Martens (Eds.), *Wild Harvest: Plants in the Hominin and Pre-Agrarian Human Worlds* (pp. 301-317). Oxford: Oxbow Books.
- Bertelsen, R., Lillehammer, A. y Næss, J.-R. (Eds.). (1987). *Were They All Men?: An Examination of Sex Roles in Prehistoric Society: Acts from a Workshop Held at Utstein Kloster, Rogaland, 2. 4. November 1979 (NAM-forskningsseminar Nr. 1)*. Stavanger: Arkeologisk museum.
- Bertrand, A. (1886). *Memoria sobre la región central de las tierras magallánicas*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

- Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28(2), 217-225.
- Binford, L. R. (1965). Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity*, 31(2), 203-210. <https://doi.org/10.2307/2693985>
- Binford, L. R. (1971). Mortuary practices: their study and their potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, (25), 6-29. <https://doi.org/10.2307/25146709>
- Binford, L. R. (2019). *Constructing frames of reference: an analytical method for archaeological theory building using ethnographic and environmental data sets*. Berkeley y los Angeles: University of California Press.
- Binford, S. R. (1968). A Structural Comparison of Disposal of the Dead in the Mousterian and the Upper Paleolithic. *Southwestern Journal of Anthropology*, 24(2), 139-154.
- Bintliff, J. (2012). The Death of Archaeological Theory? En J. Bintliff y J. Pearce (Eds.), *The death of archaeological theory?* (pp. 7-22). Oxford: Oxbow Books. <https://doi.org/10.1179/146195712X13419103979719>
- Bird, H. (2012). *Through her eyes adventures of Margaret McKelvy Bird*. New York: Lulu Publishing.
- Bird, J. (1938). Antiquity and Migrations of the Early Inhabitants of Patagonia. *Geographical Review*, 28(2), 250-275. <https://doi.org/10.2307/210474>
- Bird, J. (1946). The Alacaluf. En *Handbook of South American Indians. Volume 1: The Marginal Tribes*. Washington (DC): Smithsonian Institution.
- Bird, J. (1980). Investigaciones arqueológicas en la isla Isabel, estrecho de Magallanes. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 11, 75-87.
- Bird, J. (1988). *Travels and Archaeology in South Chile*. Iowa: University of Iowa Press.
- Bitlloch, E. (2005). *Antiguos pueblos del extremo sur del mundo*. Buenos Aires: Libros del Heurquñen.
- Blasco Ibáñez, V. (2010). *Argentina y sus grandezas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Blau, P. M. (1970). A Formal Theory of Differentiation in Organizations. *American Sociological Review*, 35(2), 201-218. <https://doi.org/10.2307/2093199>
- Bloch, M. (1971). *Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar* (Vol. 1). Academic Press.
- Bloch, M. (1977). *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Bloch, M. y Parry, J. (Eds.). (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blumauer, R. (2017). Let's start with our academic past: the abandoned «Vienna Schol» and our hunter-gatherer pasts. En G. Warren y B. Finlayson (Eds.), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts* (pp. 98-109). Oxford: Oxbow Books.
- Bocherens, H., Fizet, M., Mariotti, A., Lange-Badre, B., Vandermeersch, B., Borel, J. P. y Bellon, G.

- (1991). Isotopic biogeochemistry (^{13}C , ^{15}N) of fossil vertebrate collagen: application to the study of a past food web including Neandertal man. *Journal of Human Evolution*, 20(6), 481-492. [https://doi.org/10.1016/0047-2484\(91\)90021-M](https://doi.org/10.1016/0047-2484(91)90021-M)
- Bocherens, H., Fogel, M. L., Tuross, N. y Zeder, M. (1995). Trophic structure and climatic information from isotopic signatures in Pleistocene cave fauna of southern England. *Journal of Archaeological Science*, 22(2), 327-340.
- Bocquentin, F., Chambon, P., Le Goff, I., Leclerc, J., Pariat, J. G., Pereira, G., Thevenet, C. y Valentin, F. (2010). De la recurrence a la norme: Interpreter les pratiques funeraires en prehistoire. *Bulletins et Memoires de la Societe d'Anthropologie de Paris*, 22(3-4), 157-171. <https://doi.org/10.1007/s13219-010-0017-8>
- Boeda, E., Clemente-conte, I., Fontugne, M., Lahaye, C., Pino, M., Felice, G. D., Guidon, N., Hoeltz, S., Lourdeau, A., Pagli, M., Pessis, A., Viana, S., Costa, A. Da y Douville, E. (2014). A new late Pleistocene archaeological sequence in South America: the Vale da Pedra The Vale da Pedra Furada site has been excavated in the framework of the Franco-Brazilian mission (Piauí, Brazil). *Antiquity Publications*, 88, 1-24.
- Bogler, D. (Ed.). (2013). *A companion to gender prehistory*. Chichester: John Wiley & Sons, Inc.
- Boix, J. y Briz-Godino, I. (2006). Etnoarqueología de la etnoarqueología: una reunión. En A. Vila-Mitjá y I. Briz-Godino (Eds.), *Etnoarqueología la Prehistoria: más allá la Analogía. Treballs d'Etnoarqueologia 6* (pp. 385–391). Madrid: CSIC-Institución Milá y Fontanals (IMF).
- Bolger, D. (2013). Introduction: gender prehistory-the story so far. En *A Companion to Gender Prehistory*. (pp. 1-19). Chichester: Wiley Blackwell.
- Bolt, H. M. (2012). Arsenic: an ancient toxicant of continuous public health impact, from Iceman Ötzi until now. *Archives of Toxicology*, 86(6), 825-830. <https://doi.org/10.1007/s00204-012-0866-7>
- Borgatello, M. (1921). *Nozze d'argento ossia 25 anni die Missione Salesiana nella Patagonia Meridionale et Terra del fuoco, della Prefectura Apostolica di Mons. (1887-1912)*. Torino: Societeta editrice internazionale.
- Bórmida, M. (1954). Los Antiguos Patagones: Estudio de Craneología. *Runa*, 6, 5-96.
- Borrero, L. A. (1993). Demography and colonization of cold habitats in Fuego-Patagonia. En T. I. of E. and Anthropology. (Ed.), *Seventh International Conference on Hunting and Gathering Societies* (pp. 83-100). Moscú: Russian Academy of Sciences.
- Borrero, L. A. (2000). Ten years after: esquema para una tafonomía regional de la Patagonia meridional y norte de Tierra del Fuego. En J. B. Belardi, F. C. Marina y S. Espinosa (Eds.), *Desde el País de los Gigantes. Perspectivas arqueológicas en Patagonia* (pp. 183-193). Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

- Borrero, L. A., Guichón, R. A., Tykot, R. H., Kelly, J., Prieto, A. y Cardenas, P. (2001). Dieta a partir de isótopos estables en restos óseos humanos de Patagonia austral. Estado actual y perspectivas. *Anales Instituto Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 29, 119-127.
- Borrero, L. A., Martin, F. M., Horwitz, V. D., Franco, N. V., Dubois, C. F., Borella, F., Carballo, F., Belardi, J., Campan, P., Guichón, R. A., Muñoz, S., Barberena, R., Florencia, S. y Borrazzo, K. (2006). Arqueología de la Costa Norte de Tierra del Fuego. En I. Cruz y M. S. Caracotche (Eds.), *Arqueología de la costa patagónica. Perspectivas para la conservación* (pp. 372-374). Rio Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Borrero, L. A., Morello, F., San Román, M., Mcewan, C. y Martin, F. M. (2019). Isla Isabel: Viajeros, registros arqueológicos y geografía cultural. *Magallania (Punta Arenas)*, 47(1), 117-144.
- Borrero, L. A. y Muñoz, A. S. (1999). Tafonomía en el bosque patagónico. Implicaciones para el estudio de su explotación y uso por poblaciones humanas de cazadores-recolectores. En J. B. Belardi (Ed.), *Soplando en el viento Actas de las III Jornadas de Arqueología de la Patagonia* (pp. 43-56). Neuquén-Buenos Aires: Universidad Nacional del Comahue Neuquén.
- Bouganville, L. A. de. (1921). *Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey la "Boudeuse" y la fusta la "Estrella" en 1767, 1768 y 1769. Tomo I*. Madrid: CALPE.
- Bourdieu, P. (2013). *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bove, G. (1883a). *Expedicion austral argentina. Informes Preliminares. Presentados a S.S.E.E. los ministros del interior y de guerra y marina de la república argentina*. Buenos Aires: Instituto Geográfico Argentino.
- Bove, G. (1883b). *Patagonia - Terra del Fuoco. Mari Australi. Parte I*. Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Muti.
- Bove, G. (1883c). Report of the Italian and Argentine Republic Antarctic Expedition. *The South American Missionary Magazine*, XVII.
- Bove, G. (1883d). Über die Feuerländer. *Globus, Braunschweig*, XLIII(Jan-June), 156-159.
- Brassey, A. (1892). *A voyage in the Sunbeam*. Boston: C.E. Brown & Co.
- Braun-Menéndez, A. (1969). Pequeña historia magallánica. *Santiago-Buenos Aires: Francisco de Aguirre*.
- Braun, D. P. (1979). Illinois Hopewell Burial Practices and Social Organization: A Reexamination of the Klunk-Gibson Mound Group. *Hopewell Archaeology: The Chillicothe Conference*, 66-79.
- Braun, D. P. (1981). A critique of some recent North American mortuary studies. *American Antiquity*, 46(2), 398-416. <https://doi.org/10.2307/280220>
- Bridges, L. (1952). *El último confín de la Tierra. Colección Patagonia*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Bridges, P. S. (1992). Prehistoric arthritis in the Americas. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 67-

- Bridges, T. (1866). Cartas publicadas en A Voice for South America X a XIII. (W. Macintosh, Ed.), *A Voice for South America*.
- Bridges, T. (1987). *Yamana-English: a dictionary of the speech of Tierra del Fuego*. (F. Hestermann y M. Gusinde, Eds.). Buenos Aires: Ediciones Shanamaim.
- Brightman, R. (1996). The Sexual Division of Foraging Labor : Biology , Taboo , and Gender Politics The Sexual Division of Foraging Labor : Biology , Taboo , and Gender Politics. *Comparative Studies in Society and History*, 38(4), 687-729.
- Briz Godino, I. (2004, diciembre 15). *Dinàmiques econòmiques de producció-consum en el registre lític caçador-recol.lector de l'extrem sud americà. La societat yámana. (Tesis Doctoral). TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Brosses, C. de. (1756a). *Histoire des navigations aux terres australes. Tome Premier*. Paris: Chez Durand, rue du Foin, ou Griffon.
- Brosses, C. de. (1756b). *Histoire des navigations aux terres australes. Tome Second*. Paris: Chez Durand, rue du Foin, ou Griffon.
- Brown, J. A. (1971). Approaches to the social dimensions of mortuary practices. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25, 39–57.
- Brown, J. A. (1981). The search for rank in prehistoric burials. En R. W. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The archaeology of death* (pp. 25-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, J. A. (1995). On mortuary analysis—with special reference to the Saxe-Binford research program. En L. A. Beck (Ed.), *Regional approaches to mortuary analysis* (pp. 3-26). Boston: Springer US.
- Buchanan, B., Collard, M., Marean, C. W., Yoshiko, A., Nilssen, P. J. y Stone, E. C. (2015). Supposing Hunter-Gatherer Variability. *Journal of Anthropological Archaeology*, 26(3), 366-393. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2007.02.005>
- Buikstra, J. E. (1976). Hopewell in the lower Illinois River Valley: a regional approach to the study of biological variability and mortuary activity. *Scientific Papers*, 2.
- Buikstra, J. E. (1977). Biocultural dimensions of archeological study: a regional perspective. En R. L. Blakely (Ed.), *Biocultural Adaptation in Prehistoric America*. (pp. 67-84). Athens: University of Georgia Press.
- Buikstra, J. E. (1981). Mortuary Practices, Palaeodemography and Palaeopathology: A Case Study from the Koster Site (Illinois). En R. W. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The Archaeology of Death* (pp. 123-132). Cambridge: Cambridge University Press.
- Buikstra, J. E. y Beck, L. A. (Eds.). (2006). *Bioarchaeology: The contextual analysis of human remains*.

USA: Elsevier.

- Buikstra, J. E. y Konigsberg, L. W. (1985). Paleodemography: Critiques and Controversies. *American Anthropologist*, 87(2), 316-333.
- Buikstra, J. E. y Ubelaker, D. H. (1994). Standards for data collection from human skeletal remains. *Arkansas archaeological survey research series*, 44.
- Burney, J. (1816). *A Chronological History of the Voyages and Discoveries in the South Sea or Pacific Ocean*. Oxford University (Vol. XXX). London: Printed by Luke Hansard & Sons.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter*. London: Routledge.
<https://doi.org/10.1177/0306312706056409>
- Butto, A. (2016). *Huellas visuales, huellas materiales. Sitios y artefactos de indígenas patagónicos y fueguinos registrados en las fotografías tomadas durante la conformación y expansión del estado-nación argentino (Tesis Doctoral)*. Universidad de Buenos Aires.
- Butto, A., Saletta, J. y Fiore, D. (2018). Cultura visual de cazadores Shelk'nam/Haush y Yámana/Yagán de Tierra del Fuego: una comparación entre fotografías, textos y artefactos arqueológicos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, 1-22.
- Byron, J. (1768). *A Voyage Round the World in His Majesty's Ship The Dolphin, Commanded by the Honourable Commodore Byron*. London: Newberry & Carnan.
- Calás, E. y Lucero, M. (2009). El sitio Marazzi 2 (Tierra del Fuego): una ocupación costera de cazadores terrestres. En M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. L. Piana, M. Vázquez y M. E. Mansur (Eds.), *Arqueología de la Patagonia - Una mirada desde el último confín* (pp. 913-931). Ushuaia: Editorial Utopías.
- Canady, M. A. (1996). *A Comparative Analysis of Middle Paleolithic and Ethnographic Mortuary Behavior (Tesis Doctoral)*. The University of Texas.
- Canclini, A. (1951). *Hasta lo último de la tierra. Allen Gardiner y las misiones en Patagonia*. Buenos Aires: La Aurora.
- Cárdenas, R. y Prieto, A. (1999). Entre los fueguinos: ¿una reacción antievolucionista de la escuela histórico-cultural? *Anales del Instituto de la Patagonia*, 27, 89-98.
- Carmelo-Rosato, G. (2015). Comunicare la morte. Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto ancora difficile. *Antichità Greche*, 1-26.
- Carr, C. (1995). Mortuary practices: Their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2(2), 105-200.
<https://doi.org/10.1007/BF02228990>
- Carracedo-Recasens, R. (2015). *La gestió de la mort en les societats caçadores recol·lectores pescadores. (Tesis de Máster)*. Universitat Autònoma de Barcelona.

- Carracedo-Recasens, R. (2017). Beyond the underground . An archaeo-social analysis for mortuary practices among Hunter-Gatherer Societies. En *UKAS 2017*.
- Carracedo-Recasens, R. y García-Piquer, A. (2016). Experimental Ethnoarchaeology: Studying Hunter-Gatherers at the Uttermost End of the Earth. En B. Finlayson y G. Warren (Eds.), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts* (pp. 110-131). Oxford: Oxbow Books.
- Carracedo-Recasens, R. y García-Piquer, A. (2018). En busca de la analogía perdida: una etnoarqueología experimental para las normas sociales en sociedades cazadoras-recolectoras. En L. A. Perez, C. Duarte, A. G. Ecarzaga, J. M. Geiling, A. H. Pliego, S. N. de la Fuente, F. J. R. Santos y R. S. Revilla (Eds.), *IX Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica. Santander 8-11 de junio de 2016* (pp. 97-106).
- Cartailhac, É. (1902). Les cavernes ornées de dessins. La grotte d'Altamira, Espagne. Mea culpa d'un sceptique. *L'anthropologie*, 13(1), 348-354.
- Casali, R. (2012). Contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego: la Misión Salesiana La Candelaria (Río Grande) y la salud de la población Selk'nam (1895-1931). *Nuevo mundo mundos nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64311>
- Casali, R., Fugassa, M. y Guichón, R. A. (2006). Aproximación apidemiológica al proceso de contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego. *Magallania (Punta Arenas)*, 34(1), 87-101. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442006000100006>
- Castillejo, A. M. (2008). *Teoría geoestadística aplicada al análisis de la variabilidad espacial arqueológica intra-site. (Tesis Doctoral). TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Castro, P., Chapman, R., Gili Suriñach, S., Lull, V., Micó, R., Rihuete, C., Risch, R. y Sanahuja-Yll, M. E. (1993). Tiempos Sociales de los Contextos Funerarios Argáricos. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 9-10, 77-105.
- Castro, P., Gili, S., Lull, V., Micó, R., Rihuete, C., Risch, R. y Sanahuja-Yll, M. E. (1998). Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el sudeste ibérico. *Boletín de Antropología Americana*, 33, 25-77.
- Castro, P., Lull, V., Micó, R. y Rihuete, C. (1995). La Prehistoria reciente en el sudeste de la Península Ibérica. Dimensión socio-económica de las prácticas funerarias. *Arqueología da Morte na península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo.*, 127-167.
- Chapman, A. (1977). Economía de los Selk'nam de Tierra del Fuego. *Journal de la Société des Américanistes*, 64(1), 135-148. <https://doi.org/10.3406/jsa.1977.2150>
- Chapman, A. (1987). *La Isla de los Estados en la Prehistoria. Primeros Datos Arqueológicos*. Buenos Aires: EUDEBA.

- Chapman, A. (1990). *Fin de un mundo*. Santiago de Chile: Taller Experimental Cuerpos Pintados.
- Chapman, A. (1993). *Los selk'nam. La vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Chapman, A. y Hester, T. R. (1973). New data on the archaeology of the haush; Tierra del Fuego. *Journal de la société des américanistes*, 62, 185-208.
- Chapman, R. (1983). La mort, les morts dans les Sociétés anciennes. Edited by Gnoli G. and Vernant J. P. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 49(1), 422-423. <https://doi.org/10.1017/S0079497X00008240>
- Chapman, R. (1987). Mortuary Practices: society, theory building and archaeology. En R. Chapman, A. Boddington, A. N. Garland y R. C. Janaway (Eds.), *Death Decay and Reconstruction Approaches to archaeology and forensic science* (pp. 198-213). Manchester: Manchester University Press.
- Chapman, R. (2003). Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices. *Mortality*, 8(3). <https://doi.org/10.1080/13576270310001599849>
- Chapman, R. (2004). Beyond the archaeology of death. *Historiae*, 1, 1-15.
- Chapman, R. (2010). *Arqueologías de la complejidad*. Bellaterra: Ediciones Bellaterra.
- Chapman, R., Kinnes, I. y Randsborg, K. (Eds.). (1981). *The archaeology of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapman, R. y Randsborg, K. (1981). Approaches to the archaeology of death. En R. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The Archaeology of death* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles, D. K. y Buikstra, J. E. (1985). Archaic Mortuary Sites in the Central Mississippi Drainage: Distribution, Structure, and Behavioral Implications. En J. L. Phillips y J. A. Brown (Eds.), *Archaic Hunters and Gatherers in the American Midwest* (pp. 117-144). New York: Academic Press. <https://doi.org/10.2307/280186>
- Charnov, E. L. (1976). Optimal Foraging : Attack Strategy of a Mantid. *The American Naturalist*, 110(971), 141-151.
- Childe, G. (1945). Directional Changes in Funerary Practices During 50,000 Years. *Man*, 45, 13-19.
- Childe, G. (1958a). *Man makes himself. The thinkers's library ; 87* (Vol. 128). New York: The New American Library.
- Childe, G. (1958b). *The dawn of European civilization*. New York: Alfred, A. Knopf, INC.
- Childe, G. (1995). *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clark, G. A. y Neeley, M. (1987). Social differentiation in European Mesolithic burial data. *Mesolithic Northwest Europe*, 121-127.
- Clark, G. y Piggott, S. (1965). *Prehistoric societies*. London: Hutchinson.
- Clarke, D. L. (1984). *Arqueología analítica. 2.ª edición* (trad. esp.). Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- Clemente-Conte, I. (1995). *Instrumentos de trabajo líticos de los yámanas (canoneros-nómadas de la Tierra de Fuego): una perspectiva desde el análisis funcional. (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Clinger, J. y Morgan, R. (2005). *Our Elders: six bay area life stories*. Bloomington: Exlibris Corporation.
- Cocilovo, J. A. y Guichón, R. A. (1986). Propuesta para el estudio de las poblaciones aborígenes del extremo austral de patagonia. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales*, 16, 111-123.
- Cocilovo, J. A. y Guichón, R. A. (1999). La variación geográfica y el proceso de microdiferenciación de las poblaciones aborígenes de Patagonia Austral y de Tierra del Fuego. *Revista Chilena de Antropología*, 15(January), 9-28. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.1999.17950>
- Cohen, M. N. (1985). Prehistoric Hunter-Gatherers: the Meaning of Social Complexity. En T. D. Price y J. A. Brown (Eds.), *Prehistoric Hunter-Gatherers: the Emergancy of Cultural Complexity* (pp. 99-119.). Orlando: Academic Press.
- Cojazzi, A. (1911). *Contributi al Folk-lore e all Etnografía Dovuti alie Missione Salesiana. Gli Indii dell'Arcipelago Fueghino*. Torino: Libreria Editrice internazionale della S.A. I.D. Buona Stampa. Corzo Regina Margherita, 176 e via Alfieri, 4.
- Cojazzi, A. (1914). Los indios del Archipiélago Fueguino. *Revista chilena de historia y geografía*, IX(IV).
- Collier, J. F. y Rosaldo, M. Z. (1981). Politics and Gender in Simple Societies. En S. Ortner y H. Whitehead (Eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (pp. 275-329). Cambridge: Cambridge University Press.
- Conkey, M. W. y Gero, J. M. (1991). Tensions , Pluralities , and Engendering Archaeology: An Introduction to Women and Prehistory. En M. W. Conkey y J. M. Gero (Eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory* (pp. 3-30). Oxford: Basil Blackwell.
- Conkey, M. W. y Spector, J. D. (1984). Archaeology and the Study of Gender. *Advances in archaeological method and theory*, 7, 1-38.
- Connor, M. y Slaughter, D. (1984). Diachronic Study of Inuit Diets Utilizing Trace Element Analysis. *Arctic Anthropology*, 21(1), 123-134.
- Constantinescu, F. (1997a). Hombres y mujeres de cerro de los Onas: presentes, ausentes ... Los relatos de los huesos. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 25, 59-74.
- Constantinescu, F. (1997b). Un puente para el encuentro de la arqueología y la bioantropología: el extrañamiento de los modos de vida. *Revista chilena de ...*, 14, 31-54.
- Constantinescu, F. (1999). Evidencias bioantropológicas para modos de vida cazador recolector terrestre y marítimo en los restos oseos humanos de tierra del fuego. *Anales Instituto de la Patagonia*, 29, 137-174.

- Constantinescu, F. (2000). Análisis de los restos humanos recuperados en un alero aledaño a Cueva de los Chingues. *Anales del Instituto de la Patagonia (Serie Ciencias Humanas)*, 28, 143-146.
- Constantinescu, F. (2001). Canal Maule y Punta Santa Ana: el habitus cazador recolector marítimo femenino (Patrones óseos característicos del modo de vida canoero en el extremo sur de Chile). *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales*, 29, 149-162.
- Cook, D. C. (1981). Mortality, Age-structure and Status in the Interpretation of Stress Indicators in Prehistoric Skeletons: A Dental Example from the Lower Illinois Valley. En R. W. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The Archaeology of Death* (pp. 133-144). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, J. M. (1917). *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory*. BAE Bulletin (Vol. 63). Washington: Government Printing Office.
- Copet, D. (1981). The life-giving death. En S. Humphreys (Ed.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*. London: Academic Press.
- Coppinger, R. W. (1884). *Cruise of the «Alert.»: Four Years in Patagonian, Polynesian, and Mascarene Waters (1878-82)*. New York: R. Worthington, 770 Broadway.
- Coriat, I. H. (1915). Psychoneurosis among primitive tribes. *Journal of Abnormal Psychology*, 10(3), 201-208. <https://doi.org/10.1037/h0072465>
- Coronato, A. (2014). Territorios fueguinos: fisonomía, origen, evolución. En J. Oría y A. Tivoli (Eds.), *Cazadores de mar y tierra* (pp. 43-63). Ushuaia: Museo del Fin del Mundo.
- Cox, M. y Mays, S. (2000). *Human osteology: in archaeology and forensic science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crass, B. (2001). Gender and mortuary analysis: What can grave goods really tell us? En B. Arnold y N. L. Wicker (Eds.), *Gender and the archaeology of death* (pp. 105-118). Walnut Creek: Altamira Press.
- Cucchiari, S. (1981). The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy. En B. Sherry y W. Harriet (Eds.), *Sexual Meanings* (pp. 32-79). Cambridge University Press.
- Cummings, V. (2013). Introduction: Can the study of modern hunter-gatherers help us understand the past? En V. Cummings (Ed.), *The Anthropology of Hunter-Gatherers: Key Themes for Archaeologists* (pp. 1-12). London: Bloomsbury.
- Cunningham, R. O. (1871). *Notes on the natural history of the Strait of Magelland and west coast of Patagonia made during the voyage of H. M. S. «Nassau» in the years 1866, 67, 68, & 69*. Edinburgh: R. Clark.
- Curry, P. J. (1991). Distribución de sitios e implicaciones para la movilidad de los canoeros en el canal

- Messier. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 20, 145-154.
- D'Agostino, B. (1985). Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile in Archeologia e antropologia. *Dialoghi di Archeologia Roma*, 3(1), 47-58.
- Dabbene, R. (1904). Viaje á la Tierra del Fuego y á la Isla de los Estados [sic]. *Boletín del Instituto Geográfico argentino*, 21, 3-78.
- Dabbene, R. (1911). *Los indígenas de la tierra del Fuego*. Buenos Aires: Tipo-Litografía «La Buenos Aires», 260, Calle Bolívar.
- Dahdul, M. (2013). *A Regional and Diachronic Study of Hunter-Gatherer Mobility and Mortuary Practices in the Salton Basin, Southeastern California (Tesis Doctoral)*. University of California.
- Dahlberg, F. (1983). *Woman the Gatherer*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Damas, D. (1984). *Handbook of North American Indians, Arctic*. (W. C. Sturtevant, Ed.) (Vol. 5). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Scholarly Press.
- Damm, C. (1991). From burials to gender roles: problems and potentials in post-processual archaeology. En D. Walde y N. D. Willows (Eds.), *The Archaeology of Gender. Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary* (pp. 130-135). Calgary: University of Calgary Archaeological Association.
- Darwin, C. (1839). *Voyages of the Adventure and Beagle (Vol. 3). Journal and Remarks. 1832-1836*. London: Henry Colburn, Great Marlborough Street.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by natural selection*. London: Murray.
- Darwin, C. (1988). *Charles Darwin's Beagle diary*. (R. D. Keynes, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, C. (2008). *The Voyage of the Beagle*. United Kingdom: Dodo Press. <https://doi.org/10.4324/9781315081519-3>
- Davidson, D. S. (1949). Disposal of the dead in Western Australia. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 71-97.
- Dekin, A. A. (1984). Retrospect and Prospect: Archaeology. *Arctic Anthropology*, 21(1), 149-151.
- Delphy, C. (1993). Sex and Gender. *Women's Studies International Forum*, 16(1), 1-9.
- Delphy, C. (2016). *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*. United States: Maple Press.
- Despard, G. P. (1863). Fireland; or, Tierra del Fuego. *Sunday at Home*, X, 676-680, 696-698, 716-718, 731-734 y 744-748.
- Díaz-Andreu, M. (2005). Género y arqueología: una nueva síntesis. En M. Sánchez Romero (Ed.), *Arqueología y género* (pp. 13-51). Granda: Universidad de Granada.
- Dincauze, D. F. (1968). *Cremation cemeteries in eastern Massachusetts* (Vol. 59). Peabody: Peabody

Museum.

- Dobkin de Rios, M. y Hayden, B. (1985). Odorous differentiation and variability in the sexual division of labor among hunter/gatherers. *Journal of Human Evolution*, 14(3), 219-228. [https://doi.org/10.1016/S0047-2484\(85\)80063-4](https://doi.org/10.1016/S0047-2484(85)80063-4)
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books.
- Duboscq, S. (2017). *Caracterización de las relaciones sociales de las comunidades del Nord-este de la Península Ibérica entre la segunda mitad del V y la segunda mitad del IV milenio cal BC a partir del estudio de las prácticas funerarias (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Duday, H. (2006). Archaeoethanatology or the archaeology of death. En R. Gowland y C. J. Knusel (Eds.), *Social archaeology of funerary remains* (pp. 30-56). Oxford: Oxbow Oxford.
- Duday, H., Cipriani, A. M. y Pearce, J. (2009). *The archaeology of the dead: lectures in archaeoethanatology*. Totton: Oxbow books.
- Duday, H., Depierre, G. y Janin, T. (2000). Validation des paramètres de quantification, protocoles et stratégies dans l'étude anthropologique des sépultures secondaires à incinération. L'exemple des nécropoles protohistoriques du Midi de la France. En *Archéologie de la Mort, Archéologie de la Tombe au premier Âge du Fer. Actes du XXI colloque International de l'AFEAF* (pp. 7-29).
- Duday, H., Le Mort, F. y Tillier, A. M. (2014). Archaeoethanatology and funeral archaeology. Application to the study of primary single burials. *Anthropologie (Czech Republic)*, 52(3), 235-246.
- Duplessis. (2003). *Périple de Beauchesne à la Terre de Feu (1698-1701): une expédition mandatée par Louis XIV*. (J. Boch y M. Foucard, Eds.). Paris: Transboréal.
- Durán, F. (1951). *Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego*. Valparaíso: Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elston, R. G. y Zeanah, D. W. (2002). Thinking outside the box: A new perspective on diet breadth and sexual division of labor in the Prearchaic Great Basin. *World Archaeology*, 34(1), 103-130. <https://doi.org/10.1080/00438240220134287>
- Ember, C. R. (1978). Myths About Hunter-Gatherers. *Ethnology*, 17(4), 439. <https://doi.org/10.2307/3773193>
- Embler, M. (2000). HRAF in the 21st century. New Haven, Connecticut: HRAF, INC.
- Empeaire, J. (1963). *Los Nómades del Mar*. Valdivia: Serindígena.
- Empeaire, J. y Laming-Empeaire, A. (1961). Les gisements des îles Englefield et Vivian dans la mer d'Otway (Patagonie australe). *Journal de la Société des Américanistes*, 50(1), 7-75. <https://doi.org/10.3406/jsa.1961.2477>

- Endere, M. L. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungara*, 44(1), 39-57. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000100004>
- Engels, F. (1975). *Karl Marx, Frederick Engels Collected works. Volume 25 Engels*. London: Lawrence & Wishart.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado. Archivo Marx-Engels de la sección en español del Marxists Internet Archive*. Moscú: Editorial Progreso.
- Estévez, J. (1979). *La fauna del pleistoceno catalan (Tesis Doctoral)*. Universitat de Barcelona.
- Estévez, J. (2000). Aproximación dialéctica a la Arqueotafonomía. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 3, 7-27.
- Estévez, J. y Carbonell, E. (1976). Avanz de la Teoria de la Bidirecció. *Cypsela*, (2), 1-5.
- Estévez, J., Gasull, P., Lull, V., Sanahuja-Yll, M. E. y Vila-Mitjà, A. (1984). L'arqueologia com a arqueologia. *L'Avenç*, 75-80.
- Estévez, J. y Mameli, L. (2000). Muerte en el Canal: Experiencias bioestratinómicas controladas sobre la acción sustractora de Cánidos. *Archaeofauna*, 9, 7-16.
- Estévez, J. y Prieto, A. (2017). Comparative analysis of the development of hunter-fisher-gatherer societies of Tierra del Fuego and the Northwest Coast of America. En B. Finlayson y G. Warren (Eds.), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts* (pp. 79-96). Oxford: Oxbow Books.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (1995a). Enterratorio de estancia harberton. *Reporte. CI1*-CT93-0015 "Marine Resources Prior to Industrial Exploitation: an archaeological Evaluation*.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (Eds.). (1995b). Etnoarqueología: el nombre de la cosa. En *Encuentros en los conchales fueguinos. Treballs d'Etnoarqueologia 1* (pp. 17-23). Madrid: CSIC-UAB.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2007). Twenty years of Ethnoarchaeological research in Tierra del Fuego: some thoughts for European Shell-Midden Archaeology. En N. Milner, O. E. Craig y G. N. Bailey (Eds.), *Shell Middens in Atlantic Europe* (pp. 183-195). Oxford: Oxbow Books.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2013a). Analysis of Palaeolithic Barbed Points from the Mediterranean Coast of the Iberian Peninsula: an Ethnoarchaeological Approach. En A. Pastoors y B. Aufermann (Eds.), *Pleistocene foragers on the Iberian Peninsula: Their culture and environment*. Mettmann, Germany: Neanderthal Museum.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2013b). Fum als ulls: etnografia i arqueologia a la Terra del Foc. *Perifèria*, 18(2), 10-18.
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2017a). Fotografías de brazaletes, tobilleras y colgantes fueguinos en museos europeos. (IMF) ANAME: Análisis arqueológico de materiales etnográficos fueguinos. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/159169>

- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2017b). Fotografías de collares fueguinos en museos europeos. (IMF) ANAME: Análisis arqueológico de materiales etnográficos fueguinos. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/159176>
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2017c). Fotografías de los adornos cefálicos fueguinos en museos europeos. (IMF) ANAME: Análisis arqueológico de materiales etnográficos fueguinos. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/159215>
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2019a). Enterratorio Harberton. (IMF) SORI-YAM: Sociedad y ritual en los últimos cazadores-recolectores del Canal Beagle, Tierra del Fuego. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/187320>
- Estévez, J. y Vila-Mitjà, A. (2019b). Enterratorio Mischiwen III. (IMF) SORI-YAM: Sociedad y ritual en los últimos cazadores-recolectores del Canal Beagle, Tierra del Fuego. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/187319>
- Estévez, J., Vila-Mitjà, A., Terradas, X., Piqué, R., Taulé, M. Á., Gibaja, J. F. y Ruiz, G. (1998). Cazar o no cazar, ¿es ésta la cuestión? *Boletín de antropología americana*, 33, 5-24.
- Fabian, J. (1972). How Others Die, Reflections on the Anthropology of Death. *Social Research*, 39(3), 543-567.
- Fahlander, F. (2006). Kön & Gender som seriekollektiv: sociala aspekter på korporealitet & handling, Det arkeologiske kjønn, Ed: I. En F. Skogstrand y L. Skogstrand (Eds.), *Det arkeologiske kjønn* (pp. 27-42). Oslo: University of Oslo.
- Fahlander, F. (2014). Djur och människor: Posthumanistiska perspektiv på yngre järnålderns gravar. En H. Alexandersson, A. Andreeff y A. Bünz (Eds.), *Med hjärta och hjärna: En vänbok till Elisabeth Arwill-Nordbladh* (pp. 237–250). Göteborg: Göteborg University.
- Fahlander, F. y Oestigaard, T. (2008). *The Materiality of Death: Bodies, burials, beliefs*. Oxford: Archaeopress, B.A.R. International Series 1768.
- Fahlander, F. y Oestigaard, Terje. (2008). The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs. En *The Materiality of Death: Bodies, burials, beliefs* (pp. 1-16). Oxford: Archaeopress, B.A.R. International Series 1768. <https://doi.org/10.1177/1206331207304356>
- Falcón, L. (1981). *La razón feminista*. Barcelona: Fontanella.
- Feliú Cruz, G. (1969). El padre Martín Gusinde y su labor científica en Chile. *Revista Historia*, 8, 19-41.
- Fernández, P. M. y Tessone, A. (2014). Modos de ocupación del bosque patagónico de la vertiente oriental de Los Andes: aportes desde la ecología isotópica. *Revista Chilena de Antropología*, 30, 83-89.
- Fiore, D. (2007a). Arqueología con fotografías: el registro fotográfico en la investigación arqueológica y el caso de Tierra del Fuego. En F. Morello, A. Prieto y M. Martinic (Eds.), *Arqueología de Fuego-*

- Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos.* (pp. 767-778). Punta Arenas: CEQUA.
- Fiore, D. (2007b). Painted Genders: The Construction of Gender Roles through the Display of Body Painting by the Selk'nam and the Yámana from Tierra del Fuego (Southern South America). En S. Hamilton, R. D. Whitehouse y K. Wright (Eds.), *Archaeology and women: ancient and modern issues* (pp. 373-403). Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Fiore, D. y Varela, M. L. (2009). *Memorias de papel: Una arqueología visual de las fotografías de pueblos originarios fueguinos*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Firth, R. (1927). The Study of Primitive Economics. *Economica*, 21, 312-335.
- Fitz-Roy, R. (1839). *Voyages of the Adventure and Beagle (Vol. 2). proceeding of the second expedition 1831-1836 under the command of Captain Robert Fitz-Roy*. London: Henry Colburn, Great Marlborough Street.
- Fleming, A. (1973). Tombs for the living. *Man*, 8(2), 177-193. <https://doi.org/10.2307/2800845>
- Floore, P., Gawronski, J., Hefting, O. y Zeeberg, J. (1999). *Holandeses en el Estrecho de Magallanes: a la búsqueda de las huellas de la invernada de la flota de Mahu y De Cordes en 1599*. Amsterdam: Fundación Olivier van Noort.
- Ford, C. S. (1979). *Human Area relation files 1949-1969 A Twenty Year Report* (HRAF, Inco). New Haven.
- Forde, D. (1962). Death and succession. En *Essays on the Ritual of social Relations* (pp. 89-123). Manchester: Manchester University Press.
- Foster, A., Buckley, H. R., Tayles, N., Spriggs, M. y Bedford, S. (2013). Gender, Labour Division and the Skeleton: A case study from the Teouma Lapita cemetery. *Pacific Archaeology: Documenting the Past 50,000 Years. Papers from the 2011 Lapita Pacific Archaeology Conference*, (25), 76-90.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality. Volume I: an Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Fox, C. L. (1996). Mitochondrial DNA Haplogroups in Four Tribes from Tierra del Fuego-Patagonia: Inferences about the Peopling of the Americas. *Human Biology*, 68(6), 855-871.
- Frazer, J. G. (1913). *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. London: Macmillan and Co.
- Freud, S. (2001). *Totem and taboo (1913)*. London and New York: Routledge.
- Fried, M. H. (1967). *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.
- Fuentes, M. y Soto, M. (2009). Un acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana. *Cuadernos de Historia Marxista*, 1(4), 1-69.
- Furlong, C. W. (1909). The Southernmost People of the World. *Harper's Monthly Magazine*, 119, 126-137.

- Furlong, C. W. (1910). The Vanishing People of the Land of Fire. *Harper's Monthly Magazine*, (January), 217-229.
- Furlong, C. W. (1911). Among the Titans of the Patagonian Pampas. *Harper's Monthly Magazine*, CXXII(DCCXXXII), 813-827. <https://doi.org/10.1525/aa.1931.33.4.02a00020>
- Gallardo, C. R. (1910). *Los onas*. Buenos Aires: Cabaut y Cia Editoriales.
- Galtés, I., Jordana, X., García, C. y Malgosa, A. (2007). Activity markers in skeletal remains. *Cuadro Médico Forense*, 13(48-49), 179-189.
- Gamboa, P. S. De. (1768). *Viage al estrecho de Magallanes por el Capitan Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- Gándara, M. (1980). La vieja "nueva arqueología": primera parte. *Boletín de Antropología Americana*, 2(2), 7-45.
- Gándara, M. (1990). La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad. En Y. Sugiura y M. C. Serra (Eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera* (pp. 43-82). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad autónoma de México.
- Gándara, M., López, F. y Rodríguez, I. (1985). Arqueología y Marxismo en Mexico. *Boletín de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, (11), 5-16.
- García-González, R., Carretero, J. M., Richards, M. P., Rodríguez, L. y Quam, R. (2015). Dietary inferences through dental microwear and isotope analyses of the Lower Magdalenian individual from El Mirón Cave (Cantabria, Spain). *Journal of Archaeological Science*, 60, 28-38. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.03.020>
- García-Moro, C., Hernández, M. y Turbón, D. (1988). Cráneos yámanas y de otros aborígenes de La Tierra del Fuego en colecciones europeas. *Trabajos de Antropología*, XXI(2), 129-136.
- García-Piquer, A. (2018). *Aproximación arqueológica al mantenimiento y transmisión de normas sociales en grupos cazadores-pescadores-recolectores mediante el análisis de las interrelaciones espaciales (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- García-Piquer, A., Carracedo-Recasens, R., Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (2018). Etnoarqueología en Tierra del Fuego (Argentina): una experimentación metodológica sobre las dinámicas sociales. *Complutum*, 28(2), 307-323. <https://doi.org/10.5209/CMPL.58432>
- García-Piquer, A., Lozano, J. M., March, R. J. y Estévez, J. (2018). An experimental ethnoarchaeology and analytical approach to fire-related management strategies in a hunter–fisher–gatherer society from the southern tip of Tierra del Fuego (Argentina). *Ethnoarchaeology*, 10(2), 121-140. <https://doi.org/10.1080/19442890.2018.1510609>
- García Laborde, P., Suby, J. A., Guichón, R. A. y Casali, R. (2010). El antiguo cementerio de la mision de Río Grande, Tierra del Fuego. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 12(1), 57-69.

- García, P. y Vila-Mitjà, A. (2016). *Beyond War: Archaeological Approaches to Violence*. Cambridge Scholars Publishing.
- Gargett, R. H. (1999). Middle Palaeolithic burial is not a dead issue: the view from Qafzeh, Saint-Césaire, Kebara, Amud, and Dederiyeh. *Journal of human evolution*, 37(1), 27-90. <https://doi.org/10.1006/jhev.1999.0301>
- Garson, J. G. (1886). On the Inhabitants of Tierra del Fuego. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 15, 141-160. <https://doi.org/10.2307/2841569>
- Gassiot, E. (2000). *Anàlisi arqueològica del canvi cap a l'explotació del litoral (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gassiot, E. (2002). Producción y cambio en las formaciones sociales cazadoras-recolectoras. *Boletín de Antropología Americana*, 38, 5-95.
- Gassiot, E. (2008). Arqueología de un silencio: arqueología forense de la Guerra Civil y del franquismo. *Complutum*, 19, 119-130.
- Geller, P. (2005). Skeletal analysis and theoretical complications. *World Archaeology*, 37(4), 597-609. <https://doi.org/10.1080/00438240500404391>
- Geller, P. (2008). Conceiving sex: Fomenting a feminist bioarchaeology. *Journal of Social Archaeology*, 8(1), 113-138. <https://doi.org/10.1177/1469605307086080>
- Geller, P. (2009). Identity and Difference: Complicating Gender in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 38(1), 65-81. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164414>
- Gennes, J. B. (1698). *Relation d'un voyage fait en 1695. 1696. & 1697. aux côtes d'Afrique, détroit de Magellan, Brezil, Cayenne & Isles Antilles, par une Escadre des Vaisseaux du Roy, commandée par M. de Gennes*. Paris: Imprimée per les foins et aux frais du fleur de Fer, Geographe de Monfeigneur le Dauphin.
- George J. Armelagos y Dennis P. Van Gerven. (2003). A Century of Skeletal Biology and Paleopathology: Contrasts, Contradictions, and Conflicts. *American Anthropologist*, 105(Biological Anthropology: Historical Perspectives on Current Issues, Disciplinary Connections, and Future Directions), 53-64. <https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.1.53>
- Giddens, A. (1993). *New rules of sociological method*. Oxford: Polity Press.
- Gifford-Gonzalez, D. (1998). Gender and early pastoralists in East Africa. En S. Kent (Ed.), *Gender in African prehistory* (pp. 115-137). Walnut Creek: Altamira Press Walnut Creek.
- Gilchrist, R. (1999). *Gender and Archaeology: Introduction*. London: Routledge.
- Gilchrist, R. (2009). The archaeology of sex and gender. En B. Cunliffe, C. Gosden y R. Joyce (Eds.), *The Oxford handbook of archaeology* (pp. 1029-47). Oxford: Oxford University Press.
- Gimbutas, M. (1965). *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*. Paris, London.

- Gleisner, C. y Montt, S. (2014). *Yagán. Serie introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ograma.
- Gluckman, M. (1962). *Essays on the Ritual of social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Gnoli, G. y Vernant, J. P. (1982). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme.
- Godelier, M. (1977). *Perspectives in Marxist Anthropology Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Godoy, A. G. (1998). *El Poblado de Ukika*. Informe.
- Goldstein, L. (1976). *Spatial structure and social organization: regional manifestations of Mississippian society (Tesis Doctoral)*. Northwestern University Evanston.
- Goldstein, L. (1980). *Mississippian mortuary practices: A case study of two cemeteries in the lower Illinois Valley. Scientific Papers (Vol. 4)*. Evanston, Illinois: Northwestern University Archeological Program.
- Goldstein, L. (1981). One-dimensional archaeology and multi-dimensional people: spatial organization and mortuary analysis. En R. W. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The Archaeology of Death* (pp. 53-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- González Morales, M. R. y Straus, L. G. (2000). La cueva del Mirón (Ramales de la victoria, Cantabria): Excavaciones 1996-1999. *Trabajos de Prehistoria*, 57, 121-133.
- González Morales, M. R. y Straus, L. G. (2015). Magdalenian-age graphic activity associated with the El Mirón Cave human burial. *Journal of Archaeological Science*, 60, 125-133. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1016/j.jas.2015.02.025>
- Goodman, A. H. y Leatherman, T. L. (1998). *Building a new biocultural synthesis: political-economic perspectives on human biology*. USA: University of Michigan Press.
- Goody, J. (1959). Death and Social Control Among the Lodagaa. *Man*, 59, 134-138.
- Goody, J. (1962). *Death, property and the Ancestors*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gould, R. A. (1963). Aboriginal California Burial and Cremation Practices. *University of California Archaeological Survey Reports*, 60, 149-168.
- Gould, R. A. y Watson, P. J. (1982). A dialogue on the meaning and use of analogy in ethnoarchaeological reasoning. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1(4), 355-381.
- Gowland, R. y Knüsel, C. J. (2006a). Introduction. En R. Gowland y C. Knüsel (Eds.), *Social archaeology of funerary remains* (pp. X-XIV). Oxford: Oxbow books.
- Gowland, R. y Knüsel, C. J. (Eds.). (2006b). *Social archaeology of funerary remains*. Oxford: Oxbow books.

- Grauer, A. y Stuard-Macadam, P. (1998). *Sex and Gender in Paleopathological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grier, C., Kim, J. y Uchiyama, J. (Eds.). (2012). *Beyond Affluent Foragers Rethinking Hunter-Gatherer Complexity*. Oxford: Oxbow Books.
- Griffin, J. B. (1930). *Aboriginal mortuary customs in the western half of the northeast woodlands area (Tesis Doctoral)*. University of Chicago.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply Into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. United States of America: University of California Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Guichón, R. A. (1993). Informe preliminar sobre el enterratorio con cremación del sitio Marazzi. *Anales Instituto Patagonia, Serie Ciencias Humanas, 21*, 109-112.
- Guichón, R. A. y Araujo, E. S. (1987). Restos óseos humanos de Isla Englefield, Magallanes (Chile). *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales, 17*, 113-117.
- Guichón, R. A., Barberena, R. y Borrero, L. A. (2001). ¿Dónde y cómo aparecen los restos óseos humanos en Patagonia Austral? *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas, 29*, 103-118.
- Guichón, R. A., Borrero, L. A., Prieto, A., Cárdenas, P. y Tykot, R. H. (2001). Nuevas determinaciones de isótopos estables para Tierra del Fuego. *Revista Argentina de Antropología Biológica, 3(1)*, 113-126.
- Guichón, R. A., Comparatore, V. y Burry, S. (2003). Inferencias paleodietarias mediante isótopos estables en restos óseos humanos provenientes de Tierra del Fuego, Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica, 5(2)*, 15-31.
- Guichón, R. A., Muñoz, S. y Borrero, L. A. (2000). Datos para una Tafonomía de restos óseos humanos en Bahía San Sebastián, Tierra del Fuego. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 25*, 297-313.
- Guichón, R. A. y Suby, J. A. (2011). Estudio bioarqueológico de los restos óseos humanos recuperados por Anne Chapman en Caleta Falsa, Tierra del Fuego. *Magallania, 39(1)*, 163-177. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442011000100010>
- Guichón, R. A., Suby, J. A., Casali, R. y Fugassa, M. H. (2006). Health at the time of Native-European contact in Southern Patagonia. First steps, results, and prospects. *Memorias do Instituto Oswaldo Cruz, 101(SUPPL. 2)*, 97-105. <https://doi.org/10.1590/S0074-02762006001000016>
- Gurven, M. y Kaplan, H. (2007). Longevity Among Hunter- Gatherers: A Cross-Cultural Examination. *Population and Development Review, 33(2)*, 321-365. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2007.00171.x>
- Gusinde, M. (1982a). *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam. Tomo Primero*. Buenos Aires: Centro

Argentino de Etnología Americana.

- Gusinde, M. (1982b). *Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam. Volumen II. Cuarta parte: El mundo Espiritual de los selk'nam* (Vol. II). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1986a). *Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Cuarta parte: El mundo espiritual de los yámana. Los indios de Tierra del Fuego* (Vol. II). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1986b). *Los Indios de Tierra del Fuego. Los yámana. Primera parte: Patria e historia de los Yámana* (Vol. I). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1986c). *Los Indios de Tierra del Fuego. Los yámana. Segunda parte: La vida económica* (Vol. I). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1986d). *Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Tercera parte: Orden social y costumbre tribales* (Vol. II). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1989). *Los Indios de Tierra del Fuego. Tomo IV (1 y 2). Antropología Física*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1991a). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Halakwulup Vol I*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (1991b). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Halakwulup Vol II*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Gusinde, M. (2008a). *Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam. El mundo Espiritual de los selk'nam. Vol I*. Valdivia, Chile: Serindigena Ediciones.
- Gusinde, M. (2008b). *Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam. El mundo Espiritual de los selk'nam. Vol II* (Vol. 1). Valdivia, Chile: Serindigena Ediciones.
- Gusinde, M. (2014). *El espíritu de los hombres de Tierra del Fuego. Selknam, yámanas, kawéskar*. (X. Barral, Ed.). Paris: Éditions Xavier Barral.
- Gutiérrez-Zugasti, I. y Cuenca-Solana, D. (2015). Ornaments from the Magdalenian burial area in El Mirón Cave (Cantabria, northern Spain). Were they grave goods? *Journal of Archaeological Science*, 60, 112-124. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.04.012>
- Hall, E. S. (1984). A Clear and Present Danger: The Use of Ethnohistoric Data for Interpreting Mound 44 at the Utqiagvik Site. *Arctic Anthropology*, 21(1), 135-139.
- Hamard, P. J. (1883). *L'âge de la pierre et l'homme primitif*. Paris: R. Haton.
- Hamilakis, Y., Pluciennik, M. y Tarlow, S. (Eds.). (2002). *Thinking through the Body Archaeologies of Corporeality*. Boston: Springer US. <https://doi.org/10.1007/978-1-4615-0693-5>
- Hamlin, C. (2001). Sharing the Load: Gender and Task Division at the Windover Site. En B. Arnold y N. Wicker (Eds.), *Gender and the Archaeology of Death* (pp. 119-135). Walnut Creek: Altamira Press.

- Hammel, H. T. (1960). Thermal and metabolic responses of the Alacaluf Indians to moderate cold exposure. *WADC technical report. Wright Air Development Center, 60*, 1-44.
- Hammer, Ø., Harper, D. A. T. y Ryan, P. D. (2001). Past: Paleontological statistics software package for education and data analysis. *Palaeontologia Electronica, 4*(1), 2-9.
- Harambour, A. (2019). Documentos inéditos para la historia de Magallanes. Punta Arenas y los kawésqar en 1869. Bitácora de Samuel Campbell (H.M.S. Nassau, 1866-1869). *Magallania, 47*, 205-221. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442015000200012>
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hardy, K. (Ed.). (2010). *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge*. Oxford: Archaeopress, B.A.R. International Series 2183.
- Harris, M. (2001). *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hartsock, N. (1983). The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. En S. Harding y M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology* (pp. 283-310). New York: Reidel.
- Hartsock, N. (1989). Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory. *Cultural Critique, 14*(1), 15-33. <https://doi.org/10.2307/1354291>
- Hawkes, C. (1954). Archaeological theory and method: some suggestions from the old world. *American Anthropologist, 56*, 155-168.
- Hawkes, K. y Bliege Bird, R. (2002). Showing off, handicap signaling, and the evolution of men's work. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews, 11*(2), 58-67.
- Hawkes, K., O'Connell, J. F. y Blurton Jones, N. G. (1997). Hadza women's time allocation, offspring provisioning, and the evolution of long postmenopausal life spans. *Current Anthropology, 38*(4), 551-577.
- Hawkes, K., O'Connell, J. F. y Blurton Jones, N. G. (2001). Hadza meat sharing. *Evolution and Human Behavior, 22*(2), 113-142. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(00\)00066-0](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(00)00066-0)
- Hawkey, D. E. y Merbs, C. F. (1995). Activity-induced musculoskeletal stress markers (MSM) and subsistence strategy changes among ancient Hudson Bay Eskimos. *International Journal of Osteoarchaeology, 5*(4), 324-338. <https://doi.org/10.1002/oa.1390050403>
- Hayden, B. (1992). Observing Prehistoric Women. En C. Claassen (Ed.), *Exploring gender through archaeology* (pp. 33-48). Madison, Wisconsin: Prehistory Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Hayden, B. y Villeneuve, S. (2010). Who Benefits from Complexity? A View from Futuna. En F. G. M. (eds) Price T.D. (Ed.), *Pathways to Power* (pp. 95-145). New York: Springer.

https://doi.org/10.1007/978-1-4419-6300-0_5

- Headland, R. K. (1989). *Chronological list of Antarctic expeditions and related historical events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedges, R. E. M., Clement, J. G., Thomas, C. D. L. y O'Connell, T. C. (2007). Collagen turnover in the adult femoral mid-shaft: Modeled from anthropogenic radiocarbon tracer measurements. *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 133(2), 808-816.
- Hedges, R. E. M. y Reynard, L. M. (2007). Nitrogen isotopes and the trophic level of humans in archaeology. *Journal of Archaeological Science*, 34(8), 1240-1251.
- Henry-Gambier, D. (2002). Les fossiles de Cro-Magnon (Les Eyzies-de-Tayac, Dordogne). *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 14(1-2), 89-112.
- Hernández, M., Fox, C. L. y García-Moro, C. (1997). Fuegian cranial morphology: The adaptation to a cold, harsh environment. *American Journal of Physical Anthropology*, 103, 103-117.
- Hernando, A. (2005). ¿Por qué la Historia no ha valorado las actividades de mantenimiento? En P. González Marcén, S. Montón-Subías y M. Picazo Gurina (Eds.), *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi* (pp. 115-133). Barcelona: UAB.
- Hertz, R. (1907). Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 48-137.
- Hildebrandt, W. R. y McGuire, K. R. (2002). The Ascendance of Hunting during the California Middle Archaic: An Evolutionary Perspective. *American Antiquity*, 67(2), 231-256. [https://doi.org/DOI: 10.2307/2694565](https://doi.org/DOI:10.2307/2694565)
- Hobbes, T. (1946). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Oxford: Blackwell Political Texts.
- Hockey, J. L. (1990). *Experiences of death: An anthropological account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hodder, I. (1977). A study in ethnoarchaeology in western Kenya. En M. Spriggs (Ed.), *Archaeology and Anthropology* (pp. 117-141). Oxford: British Archaeological Reports.
- Hodder, I. (1980). Social structure and cemeteries: a critical appraisal. En P. Rahtz, T. Dickinson y L. Watts (Eds.), *Anglo-Saxon Cemeteries 1979* (Vol. 82, pp. 161-169). Oxford: British Archaeological Reports.
- Hodder, I. (Ed.). (1982a). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1982b). Theoretical archaeology: a reactionary view. En I. Hodder (Ed.), *Symbolic and structural archaeology* (pp. 1-16). Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodder, I. (2005). *Theory and Practice in Archaeology*. London and New York: Routledge.
- Hodder, I. (2007). The "Social" in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective. En *A Companion to Social Archaeology* (pp. 23-42). Oxford: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470693605.ch1>
- Hoebel, E. A. (1966). Book Review: Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa. *American Anthropologist*, 68(4), 1039-1040.
- Hofman, J. L. (1986). *Hunter-Gatherer Mortuary Variability: Toward an Explanatory Model (Tesis Doctoral)*. The University of Tennessee.
- Hollimon, S. E. (1990). *Division of labor and gender roles in Santa Barbara Channel area prehistory (Tesis Doctoral)*. University of California.
- Holmberg, E. A. (1906). Viaje al interior de Tierra del Fuego. *Anales del ministerio de agricultura, sección de inmigración, propaganda y geografía*, 1(1), 96 pp.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1903). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 7, 1-146.
- Hull, K. L. (2014). Ritual as performance in small-scale societies. *World Archaeology*, 46(2), 164-177. <https://doi.org/10.1080/00438243.2013.879044>
- Hyades, P. (1884). Notes hygiéniques et médicales sur les Fuégiens de l'Archipel du Cap Horn. *Revue d'Hygiène et de Police Sanitaire*, 6(7), 550-590.
- Hyades, P. (1885). Le chasse et la pêche chez les Fuégiens de l'archipel du Cap Horn. *Revue d'ethnographie*, IV, 514-553.
- Hyades, P. (1887). Ethnographie des Fuégiens. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 10, 327-345.
- Hyades, P. y Deniker, J. (1891a). *Misión científica al cabo de Hornos (1882-1883) Tomo séptimo: antropología y etnografía (Traducción Personal L. A. Orquera)*. Ushuaia.
- Hyades, P. y Deniker, J. (1891b). *Mission Scientifique au Cap Horn (1882-1883) (Tome VII). Anthropologie, Ethnographie*. Paris: Gauthier-Villars.
- INDEC (Ed.). (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Irish, D. P., Lundquist, K. F. y Nelsen, V. J. (1993). *Ethnic Variations in Dying, Death, and Grief: Diversity and Universality*. Washington D.C.: Taylor & Francis.
- Isaac, G. (1989). *The archaeology of human origins: papers by Glynn Isaac*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janes, R. R. (1983). *Archaeological Ethnography among Mackenzie Basin Dene, Canada*. Calgary: Arctic

Institute of North America.

Jenness, D. (1926). *Report Of The Canadian Arctic Expedition, 1913-1918. Eskimo Folk-Lore. Southern Party 1913-16* (Vol. XIII). Ottawa, Ontario: F. A. Acland, Printer to the King.

Jevons, F. B. (1920). *An introduction to the study of comparative religion*. New York: The Macmillan Company.

Juan-Muns, N. (1992). *La pesca com alternativa econòmica per als Yàmana, nòmades canoers del Canal Beagle. (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.

Jurmain, R., Cardoso, F. A., Henderson, C. y Villotte, S. (2012). Bioarchaeology's Holy Grail: The Reconstruction of Activity. *A Companion to Paleopathology*, 531-552. <https://doi.org/10.1002/9781444345940.ch29>

Kehoe, A. B. (2011). Lewis Binford and His Moral Majority. *Arqueología Iberoamericana*, 10, 8-16.

Kelly, R. (1983). Hunter-Gatherer Mobility Strategies. *Journal of Anthropological Research*, 39(3), 277-306.

Kelly, R. (2013). *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176132>

King, P. P. (1839). *Voyages of the Adventure and Beagle (Vol.1). Proceedings of the first expedition, 1826-1830, under the command of captain P. Parker King*. London: Henry Colburn, Great Marlborough Street.

King, T. F. (1976). *Political Differentiation among Hunter-Gatherers: an Archaeological Test (Tesis Doctoral)*. University of California.

King, T. F. (1978). Don't that beat the band? Non-egalitarian political organization in prehistoric central California. En C. Redman (Ed.), *Social archaeology: Beyond subsistence and dating* (pp. 225-248). New York: Academic Press New York.

Kinnes, I. (1975). Monumental function in British Neolithic burial practices. *World Archaeology*, 7(1), 16-29. <https://doi.org/10.1080/00438243.1975.9979618>

Kirby, W. (Ed.). (1867). *The South American Missionary Magazine* (Vol. I). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

Kirby, W. (Ed.). (1868). *The South American Missionary Magazine* (Vol. II). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

Kirby, W. (Ed.). (1869). *The South American Missionary Magazine* (Vol. III). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

Knüsel, C. J. (2010). Bioarchéologie: Une approche synthétique. *Bulletins et Memoires de la Societe d'Anthropologie de Paris*, 22(1-2), 62-73. <https://doi.org/10.1007/s13219-010-0003-1>

Knüsel, C. J. y Robb, J. (2016). Funerary taphonomy: An overview of goals and methods. *Journal of*

- Kochi, S. (2017). Paleodietas en cazadores-recolectores del canal Beagle durante el Holoceno tardío. *Intersecciones en Antropología*, 18(3), 329-340.
- Koppers, W. (1924). *Unter Feuerland-Indianern*. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schöder.
- Koyama, S. y Thomas, D. H. (1981). *Affluent foragers: Pacific coasts east and west*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Kozák, V. (1963). The ritual of a Bororo Funeral. *Natural History*, 72(1), 38-49.
- Kozameh, L., Barbosa, J. E. y Vidal, H. (2000). Los cazadores de Bahía Valentín, Tierra del Fuego. Su status de salud y enfermedad. En J. B. Belardi, F. C. Marina y S. Espinosa (Eds.), *Desde el País de los gigantes. Perspectivas arqueológicas en Patagonia*. (pp. 123-139). Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia.
- Kozameh, L., López, M. y Testa, N. (2009). Estudio de rastros funcionales en la estructura ósea de los miembros superiores en tres poblaciones de cazadores-recolectores prehistóricos. En M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. L. Piana, M. Vázquez y M. E. Mansur (Eds.), *Arqueología de la Patagonia - Una mirada desde el último confín* (pp. 649-660). Ushuaia: Utopías.
- Kozameh, L. y Testa, N. (2004). Tierra del Fuego. Un poblador tardío del canal Beagle. Análisis esquelético y dentario. En M. T. Civalero, P. M. Fernandez y A. G. Guraieb (Eds.), *Contra viento y marea. Arqueología de Patagonia* (pp. 733-744). Buenos Aires: INAPL.
- Kroeber, A. (1927). Disposal of the dead. *American Anthropologists*, 29(3), 308-315.
- Kropotkin, P. (2012). *Mutual aid: A factor of evolution*. Mineola, New York: Dover Publications INC.
- L'Hermite, J., Walbeeck, J. van y Decker, A. (1626). *Journael vande Nassausche vloot, ofte beschryvingh vande voyagie om den gantschen aerdt-kloot, ghedaen met elf schepen: onder't beleyd vanden Admirael laques L'Heremite, ende Vice-Admirael Geen Huygen Schapenham, inde jaeren 1623, 1624, 1625, en 1626*. Amsterdam: Hessel Gerritsz y Iacob Pietersz Wachter.
- Lalueza, C., Pérez-Perez, A. y Turbón, D. (1996). Dietary inferences through buccal microwear analysis of Middle and Upper Pleistocene human fossils. *American Journal of Physical Anthropology*, 100(3), 367-387. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1096-8644\(199607\)100:3<367::AID-AJPA5>3.0.CO;2-R](https://doi.org/10.1002/(SICI)1096-8644(199607)100:3<367::AID-AJPA5>3.0.CO;2-R)
- Laming-Empeaire, A. (1951). Cuaderno de Excavación Nro.1. (No Publicado).
- Laming-Empeaire, A. (1962). *La signification de l'art rupestre paléolithique*. Paris: Picard.
- Laming-Empeaire, A. (1968). Missions archéologiques françaises au Chili Austral et au Brésil Méridional [datations de quelques sites par le radiocarbone]. *Journal de la Société des Américanistes*, 57(1), 77-99. <https://doi.org/10.3406/jsa.1968.2038>

- Laming-Empeaire, A. (1972a). Los Sitios Arqueológicos de los Archipiélagos de Patagonia occidental. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 3(1-2), 87-96.
- Laming-Empeaire, A. (1972b). Sites préhistoriques de Patagonie chilienne. *Objets et Mondes*, 12(2), 201-220.
- Laming-Empeaire, A., Lavallée, D. y Humbert, R. (1972). Le Site de Marazzi en Terre de Feu. *Objets et Mondes*, 12(2), 225-244.
- LaMotta, V. M. (2001). Behavioral Variability in Mortuary Deposition: A Modern Material Culture Study. *Arizona Anthropologist*, 14, 53-80.
- Laqueur, T. W. (1990). *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. United States of America: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/2167561>
- Larsen, C. (1997). *Bioarchaeology: Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larsson, Å. M. (2015). Opening Ancient Death Ways: Caring for the death. En K. Hackwitz y R. Peyroteo-Stjerna (Eds.), *Ancient Death Ways: Proceedings of the workshop on archaeology and mortuary practices. Uppsala, 16–17 May 2013* (pp. 11-18). Uppsala: Uppsala University.
- Leach, E. (1977). A view from the bridge. En M. Spriggs (Ed.), *Archaeology and Anthropology: areas of mutual interest* (pp. 161-166). Oxford: B.A.R. Supplementary Series 19.
- Leacock, E. (1983). Interpreting the origins of gender inequality: conceptual and historical problems. *Elsevier Scientific Publishing Company*, 263-284.
- Leacock, E., Abernethy, V., Bardhan, A., Berndt, C. H., Brown, J. K., Chiñas, B. N., Cohen, R., Leeuwe, J. De, Egli-Frey, R., Farrer, C., Giovannini, M., Hauser-Schäublin, B., Hellbom, A. B., Jørgensen, K., Mcelroy, A., Martinez Alier, V., Natarajan, N. y Wadley, S. S. (1978). Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, 19(2), 247-275.
- Leacock, E. y Lee, R. B. (1982). *Politics and History in Band Societies*. (E. Leacock y R. Lee, Eds.). United States of America: Cambridge University Press.
- Leclerc, J. (1990). La notion de sépulture. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 2(3), 13-18. <https://doi.org/10.3406/bmsap.1990.1738>
- Lee, R. B. (1968). What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources. En R. B. Lee y I. DeVore (Eds.), *Man the Hunter* (pp. 30-41). Chicago: Aldine Pub. Co.
- Lee, R. B. (1969). Kung Bushmen subsistence: An input-output analysis. En A. Vayda (Ed.), *Environment and Cultural Behavior* (pp. 73-94). New York: Natural History Press.
- Lee, R. B. (1980). Existe-t-il un mode de production forrageur? *Anthropologie et Sociétés*, 4(3), 59-74.
- Lee, R. B. (1992). Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter- Gatherer Studies. *American Anthropologist*, 94(1), 31-54.

- Lee, R. B. y Daly, R. (1999). Introduction: Foragers and others. En R. B. Lee y R. Daly (Eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (pp. 1-19). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, R. B. y Daly, R. . (1987). Man's Domination and Woman's Oppression: The Question of Origins. En M. Kauffman (Ed.), *Beyond patriarchy: Essays by men on pleasure, power and change* (pp. 30-44). Oxford: Oxford University Press.
- Lee, R. B. y Devore, I. (Eds.). (1968). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Lee, R. B. y DeVore, I. (1976). *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbours*. Cambridge: Harvard University Press.
- Legoupil, D. (1987). Un recién nacido de 17 siglos descubierto en la isla Englefield (Seno de Otway, Magallanes). *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales, 17*, 109-111.
- Legoupil, D. (1994). El archipiélago del cabo de hornos y la costa sur de la isla navarino: poblamiento y modelos económicos. *Anales Instituto Patagonia, Serie Ciencias Humanas, 22*, 101-121.
- Legoupil, D. (2002). Spéléologie en Patagonie: l'expédition 2000. Un premier bilan archéologique très positif. *Spelunca, 87*, 38-41.
- Legoupil, D. y Fontugne, M. (1997). El Poblamiento Marítimo en los Archipiélagos de Patagonia: Núcleos Antiguos y Dispersión Reciente. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas, 25*, 75-87.
- Legoupil, D. y Lira, N. (2017). Los canoeros del fin del mundo. En C. A. del Solar (Ed.), *Cabo de Hornos* (pp. 64-99). Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Legoupil, D. y Prieto, A. (1991). Sepultura de niños canoeros en un abrigo pintado en última esperanza. Chile. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie de Ciencias Sociales, 20*, 133-138.
- Legoupil, D., Prieto, A. y Sellier, P. (2004). La cueva de los niños (Seno Última Esperanza): nuevos hallazgos. *Magallania, 32*, 225-227.
- Legoupil, D. y Sellier, P. (2004). La sepultura de la cueva Ayayema (isla madre de dios, archipiélagos occidentales de Patagonia). *Magallania, 32*, 115-124.
- Leroi-Gourhan, A. (1964a). *Le geste et la parole: technique et langage. Technique et langage*. Paris: Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1964b). *Les religions de la préhistoire: paléolithique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Leroi-Gourhan, A. (1968). *The art of prehistoric man in Western Europe*. London: Thames & Hudson.
- Lévi-Strauss, C. (1956). The Family. En H. L. Shapiro (Ed.), *Man Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Lieverse, A. R., Bazaliiskii, V. I., Goriunova, O. I. y Weber, A. W. (2009). Upper limb musculoskeletal

- stress markers among middle Holocene foragers of Siberia's Cis-Baikal region. *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 138(4), 458-472.
- Lillehammer, G. (1987). Looking for individuals in archaeological burial data. An examination of sex roles in prehistoric society. En R. Bertelsen, A. Lillehammer y J. R. Næss (Eds.), *Were They All Men?: An Examination of Sex Roles in Prehistoric Society: Acts from a Workshop Held at Utstein Kloster, Rogaland, 2-4 November 1979* (pp. 78-97). Stavanger: Arkeologisk museum.
- Lira, N. y Legoupil, D. (2013). Navegantes del sur y las regiones australes. En C. A. del Solar (Ed.), *Mar de Chile*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Lista, R. (1880). *Mis exploraciones y descubrimientos en la patagonia 1877-1880 [sic]*. Buenos Aires: Imprenta de Martin Biedma.
- Lista, R. (1887). *Viaje al País de los Onas, Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Harvard college library.
- Livingstone, F. B. (1958). Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa. *American Anthropologist*, 60(3), 533-562. <https://doi.org/10.1525/aa.1958.60.3.02a00110>
- Lobdell, J. E. (1984). Harris Lines: Markers of Nutrition and Disease at Prehistoric Utqiagvik Village. *Arctic Anthropology*, 21(1), 109-116.
- Loeb, E. M. (1931). The religious organizations of north central california and tierra del fuego. *American Anthropologist*, 33(4).
- López, G., Munain, D. y Gondra, A. (2002). Encuentros con el otro. *Universitas Humanística*, 53(53).
- Lothrop, S. K. (1928). *Indians Of Tierra Del Fuego*. New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.
- Lovejoy, C. O. y Trinkaus, E. (1980). Strength and robusticity of the Neandertal tibia. *American Journal of Physical Anthropology*, 53(4), 465-470.
- Lovisato, D. (1883). Di alcune armi e utensili dei Fueghini e degli antichi Patagoni. En *Atti Reale Accademia dei Lincei CCLXXX (1882-1883)* (pp. 4-14). Roma: Coi Tipi del Salviucci.
- Lovisato, D. (1884). Appunti etnografici con accenni geologici sulla Terra del Fuoco. *Cosmos*, VIII, 97-108 y 129-151.
- Lozano Ciruela, J. M. (2018). *Anàlisi química de sediments arqueològics de fogars de jaciments de Terra del Foc (Argentina)*. (Tesis Doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Lubbock, J. (1865). *Prehistoric times: as illustrated by ancient remains and the manners and customs of savages*. London: Williams and Norgate.
- Lubbock, J. (1889). *The origin of civilisation and the primitive condition of man*. London: D. Appleton and Company.
- Lubbock, J. (1892). *The Beauties of Nature and the wonders of the world we live in*. Boston: Macmillan

and Company.

- Lucea, A., Salicrú, M. y Turbón, D. (2018). Quantitative discrimination of deformation in Fuegianian crania. *American Journal of Human Biology*, 30(6). <https://doi.org/10.1002/ajhb.23185>
- Lucea, A. y Turbón, D. (2019). Adaptación y origen de los pobladores del extremo Sur americano. *Revista Española de Antropología Física*, 40, 1-17.
- Lull, V. (1998). El Argar: La Muerte En Casa. *AnMurcia*, 13-14, 65-80.
- Lull, V. (2000). Death and Society: a Marxist approach. *Antiquity*, 74, 576-580.
- Lull, V. y Estévez, J. (1984). Propuesta metodológica para el estudio de las necrópolis argáricas. En *Homenaje a Luis Siret (1934-84)*. (pp. 441-452). Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Dirección General de Bellas Artes.
- Lull, V., Micó, R., Rihuete, C. y Risch, R. (2016). Sociología argárica: sexo muerte. *Complutum*, 27(1), 31-62. <https://doi.org/10.5209/CMPL.53216>
- Lull, V. y Picazo, M. (1989). Arqueología de la muerte y estructura social. *Archivo español de arqueología*, 62, 5-20.
- Lupo, K. D. y Schmitt, D. N. (2002). Upper Paleolithic Net-Hunting, Small Prey Exploitation, and Women's Work Effort: A View from the Ethnographic and Ethnoarchaeological Record of the Congo Basin. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9(2), 147-179. <https://doi.org/10.1023/A:1016578224794>
- Luquet, G.-H. (1926). *L'art et la religion des hommes fossiles*. Paris: Libraires de l'Académie de Médecine.
- Lyons, D. (2015). *Intangible Elements of Culture in Ethnoarchaeological Research*. Switzerland: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-23153-2>
- Maele, M. van de. (2000). Enterratorios Yamana: relato de las últimas memorias en Puerto Williams. *Manuscrito del Proyecto Fondecyt 1980654*.
- Magennis, A. L. (1977). *Middle and Late Archaic Mortuary Patterning : An Example from the Western Tennessee Valley (Tesis Doctoral)*. University of Tennessee.
- Maggiano, I. S., Schultz, M., Kierdorf, H., Sosa, T. S., Maggiano, C. M. y Tiesler Blos, V. (2008). Cross-sectional analysis of long bones, occupational activities and long-distance trade of the Classic Maya from Xcambó—Archaeological and osteological evidence. *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 136(4), 470-477.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science, and Religion*. Glencoe: The Free Press.
- Mameli, L. (2005). *La Gestión del recurso avifaunístico por las poblaciones canoeras del archipiélago fueguino. TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. Universitat Autònoma de Barcelona.

- Mameli, L., Estévez, J. y Piana, E. L. (2003). Deep impact: stones in bones. Some thoughts about the ethno-archaeology contrast. A view from Tierra del Fuego (Extreme south of America). En X. Terradas (Ed.), *L'outillage lithique en contextes ethnoarchéologiques*. B.A.R. British Series 1374.
- Mandelbaum, (1965). Social uses of funeral rites. En Feifel (Ed.), *The meaning of death* (pp. 189-217). New York: McGraw-Hill.
- Mansur, M. E. (2006). Los unos y los otros. El uso de fuentes etnográficas y etnohistóricas en la interpretación arqueológica. En A. Vila-Mitjá y I. Briz-Godino (Eds.), *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía. Treballs d'Etnoarqueologia 6*. (pp. 316-336). Madrid: CISC.
- Mansur, M. E. y Piqué, R. (Eds.). (2012). *Arqueología del Hain*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Manzi, M. L. (2009). Dinámica poblacional y desintegración territorial entre los Selk'nam de Tierra del Fuego. En M. Salemme (Ed.), *Arqueología de la Patagonia - Una mirada desde el último confín* (pp. 159-172). Ushuaia: Editorial Utopías.
- Marbach, G. (2016). *La Isla de los Glaciares de Marmol*. Punta Arenas: Ministerio de Bienes Nacionales.
- Marcel, M. G. (1890). Les fuégiens a la fin du XVII siècle. En *Congrès International des Américanistes* (pp. 485-496). Paris: Ernest Leroux.
- Marcel, M. G. (1891). Les Fuégiens au XVIIe siècle. *Revue de géographie*, 104-111.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and feminism. *Women's Studies*, 2(3), 279-288. <https://doi.org/10.1080/00497878.1974.9978359>
- María-Martin, F. (2002). La Marca del Zorro. Cerro Johnny, un caso arqueológico de carroñeo sobre un esqueleto humano. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 30, 133-146.
- Marín-Arroyo, A. B. (2015). Taphonomic study of the human remains from the Magdalenian burial in El Mirón Cave (Cantabria, Spain). *Journal of Archaeological Science*, 60, 57-65. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.03.032>
- Marsh, J. W. y Stirling, H. W. (1874). *The story of Commander Allen Gardiner* (Fourth Ed.). London: James Nisbet & Co.
- Marshall, L. (1976). *The! Kung of nyae nyae*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marshall, Y. (2008). Archaeological Possibilities for Feminist Theories of Transition and Transformation. *Feminist Theory*, 9(1), 25-45. <https://doi.org/10.1177/1464700108086361>
- Martial, L. F. (2005). *Misión al Cabo de Hornos. La expedición científica francesa en la Romanche julio 1882-setiembre 1883*. Ushuaia: Zagier & Urruty Publications.
- Martin, D. L. y Frayer, D. W. (Eds.). (1997). *Troubled times: violence and warfare in the past*. Amsterdam: Gordon and Breach.

- Martin, D. L., Harrod, R. P. y Pérez, V. R. (2013a). *Bioarchaeology: An Integrated Approach to Working with Human Remains*. New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6378-8>
- Martin, D. L., Harrod, R. P. y Pérez, V. R. (2013b). Formulating Research Projects Involving Human Remains. En D. Martin, R. Harrod y V. Pérez (Eds.), *Bioarchaeology: An Integrated Approach to Working with Human Remains* (pp. 57-92). New York: Springer Science+Business Media New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6378-8_3
- Martin, F. M. (2002). *Carnívoros y huesos humanos de Fuego-Patagonia (Tesis de Licenciatura)*. Unviersidad de Buenos Aires. Unviersidad de Buenos Aires.
- Martin, F. M., Ramiro, B. y Guichón, R. A. (2004). Erosión y huesos humanos. El caso de la localidad Chorrillos, Tierra del Fuego. *Magallania*, 32, 125-142.
- Martinić, M. (1976). Hallazgo y excavación de una tumba Aónikenk en Cerro Johnny. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 7, 95-104.
- Martinić, M. (1989a). El genocidio selknam: nuevos antecedentes. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales*, 19, 23-28.
- Martinić, M. (1989b). Los canoeros de la Patagonia Meridional. Población histórica y distribución geográfica (siglos XIX y XX). El fin de una etnia. *Journal de la Société des Américanistes*, 75, 35-61.
- Martinić, M. (1995). Cementerios y tumbas rurales en Magallanes. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 23, 5-40.
- Martinić, M. (2002). *Breve historia de Magallanes*. Punta Arenas: La Prensa Austral.
- Martinić, M. (2004). *Archipiélago Patagónico la última frontera*. Punta Arenas: La Prensa Austral.
- Martinić, M. (2005a). *Crónica de las tierras del sur del Canal Beagle*. Punta Arenas: La Prensa Austral.
- Martinić, M. (2005b). Périplo de Beauchesne à la Terre de Feu (1698-1701): une expédition mandatée par Louis XIV. *Magallania (Punta Arenas)*, 33(1). <https://doi.org/10.4067/S0718-22442005000100013>
- Martinić, M. (2012). Los holandeses en las islas de los pingüinos (1599-1615). *Magallania (Punta Arenas)*, 40(2), 7-22.
- Massa, L. (1945). *Monografía de Magallanes: sesenta años de acción salesiana en el sur, 1886-1946: recuerdo del Noveno Congreso Eucarístico Nacional de Magallanes, 6 al 10 de febrero de 1946*. Punta Arenas: Escuela Tip. del Instituto "Don Bosco".
- Massone, M. (1986). Conservación en arqueología, diagnóstico de la región de Magallanes. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie de Ciencias Sociales*, 16, 137-150.
- Massone, M. M., Jackson, D. y Prieto, A. (1993). *Perspectiva arqueológica de los Selk'nam* (Vol. 1). Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

- Massone, M. y Prieto, A. (2005). Ballenas Y Delfines En El Mundo Selk'nam: Una Aproximación Etnográfica. *Magallania (Punta Arenas)*, 33(1), 25-35. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442005000100002>
- Mauss, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments. *Journal de psychologie*, 18, 81-88.
- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32(3-4), 365-386.
- McCormick, F. (2000). Bereavement and Commemoration: The Archaeology of Mortality. By Sara Tarlow. *Archaeological Journal*, 157(1), 504-505. <https://doi.org/10.1080/00665983.2000.11079003>
- McGuire, K. R. y Hildebrandt, W. R. (1994). The possibilities of women and men: Gender and the California milling stone horizon. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 16(1), 41-59.
- McGuire, R. H. (2008). *Archaeology as Political Action*. *Historical Archaeology*. London: University of California Press.
- McGuire, R. H. (1988). Dialogues with the dead: Ideology and the Cemetery. En M. P. Leone y P. B. Potter (Eds.), *The recovery of meaning: Historical archaeology in the Eastern United States* (pp. 435-480). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- McGuire, R. H. (1992). *A Marxist Archaeology*. New York: Percher on Press.
- McGuire, R. H. (1993). Archaeology and Marxism. *Archaeological Method and Theory*, 5, 101-157. <https://doi.org/10.1287/mksc.l050.0151>
- Meillasoux, C. (1999). *Mujeres, graneros y capitales*. México D.F.: Siglo XXI.
- Meindl, R. S. y Lovejoy, C. O. (1985). Ectocranial suture closure: a revised method for the determination of skeletal age at death based on the lateral anterior sutures. *American Journal of Physical Anthropology*, 68, 57-66.
- Meindl, R. S. y Lovejoy, C. O. (1989). Age changes in the pelvis: implications for paleodemography. En M. Y. Iscan (Ed.), *Age markers in the human skeleton* (pp. 137-168). Springfield: Charles C. Thomas.
- Menghin, O. F. A. (1952). Fundamentos cronológicos de la prehistoria de la Patagonia. *Runa*, 5, 23-43.
- Menghin, O. F. A. (1971). Prehistoria de los indios canoeros del extremo sur de América. *Anales de Arqueología y Etnología, Mendoza, Argentina*, 26, 5-51.
- Merbs, C. F. (1983). Patterns of Activity-induced Pathology in a Canadian Inuit Population. *Archaeological Survey of Canada Paper Mercury Series*, 119, 120-128.
- Metcalfe, P. (1981). Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death. *Man*, 16(4), 563-578.
- Metcalfe, P. y Huntington, R. (1979). *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Middleton, J. (1982). Lugbara death. En M. Bloch y J. Parry (Eds.), *Death and the Regeneration of Life*

- (pp. 134-154). USA: Cambridge University Press.
- Miles, D. (1965). Socio-Economic Aspects of Secondary Burial. *Oceania Publications*, 35(3), 161-174.
- Mitford, J. (2000). *The American Way of Death*. New York: Vintage books.
- Mizoguchi, K. (2015). A Future of Archaeology. *Antiquity*, 89(343), 12-22.
<https://doi.org/doi:10.15184/aqy.2014.39>
- Molnar, P. (2010). Patterns of physical activity and material culture on Gotland, Sweden, during the Middle Neolithic. *International Journal of Osteoarchaeology*, 20(1), 1-14.
- Mónica, S. y Mansur, M. E. (2002). *Informe de impacto al patrimonio cultural provincial, Ley provincial 370, por hallazgo producido en el predio del Aeroclub de Ushuaia*. Proviincia de Tierra del Fuego, Argentina.
- Montané, J. C. (1981). Sociedades igualitarias y modo de producción. *Boletín de Antropología Americana*, 3, 71-89.
- Moore, H. L. (1995). *Feminism and Anthropology*. Great Britain: University of Minnesota Press.
<https://doi.org/10.1080/08164649.1990.9961683>
- Moore, H. L. (1996). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Moraga, M., Pierre, M. de Saint, Torres, F. y Ríos, J. (2010). Vínculos de parentesco por vía materna entre los últimos descendientes de la etnia kawésqar y algunos entierros en los canales patagónicos: evidencia desde el estudio de linajes mitocondriales. *Magallania*, 38(2), 103-114.
<https://doi.org/10.4067/S0718-22442010000200006>
- Moral, E. (2016). Qu(e)rying Sex and Gender in Archaeology: a Critique of the Third and Other Sexual Categories. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 23(3), 1-22.
<https://doi.org/10.1007/s10816-016-9294-y>
- Morello, F. (1999). *Cazadores Terrestres del Holoceno Medio y Temprano en Tierra del Fuego: Marazzi 1, una Discusión Abierta (Tesis de Licenciatura)*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Morello, F., Borrero, L., Massone, M., Stern, C., García-Herbst, A., McCulloch, R., Arroyo-Kalin, M., Calás, E., Torres, J., Prieto, A., Martínez, I., Bahamonde, G. y Cárdenas, P. (2012). Hunter-gatherers, biogeographic barriers and the development of human settlement in Tierra del Fuego. *Antiquity*, 86(331), 71-87. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00062463>
- Morello, F., Contreras, L., San Román, M. y Morello Repetto, F. (1999). La localidad de Marazzi y el sitio arqueológico Marazzi I, una re-evaluación. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 27, 183-197.
- Morello, F., San Román, M. y Prieto, A. (2004). Informe de actividades de sondeo en el sitio Marazzi 2

- sector 1 (Río Torcido, Tierra del Fuego). *Magallania*, 32, 233-238.
- Morello, F., Torres, J., Martínez, I., Rodríguez, K., Arroyo-Kalin, M., French, C., Sierpe, V. y San Román, M. (2012). Arqueología de la Punta Santa Ana: reconstrucción de secuencias de ocupación de cazadores-recolectores marinos del Estrecho de Magallanes, Patagonia Austral, Chile. *Magallania*, 40(2), 129-149. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442012000200008>
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient society or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Morin, E. (1970). *L'Homme et la mort*. Paris: Edition du Seuil.
- Morton, S. G. (1839). *Crania Americana; or, a comparative view of the skulls of various aboriginal nations of North and South America: to which is prefixed an essay on the varieties of the human species*. Philadelphia and London: John Penington, James Maddern & CO.
- Morton, S. G. (1844). *Crania Aegyptiaca: or, observations on egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments* (Vol. 9). Philadelphia and London: John Penington, James Maddern & CO.
- Murdock, G. (1949). *Social Structure*. New York: Macmillan Company.
- Murdock, G. y Provost, C. (1973). Factors in the Labor Division By Analysis Sex: A Cross-Cultural Analysis. *Ethnology*, 12(2), 203-225.
- Nadal, P. B. y Caravatti, C. O. (2003). Una revalorización del trabajo femenino: análisis de la reproducción biológica desde una perspectiva socio-económica. En D. Molas y S. Guerra (Eds.), *Morir en femenino: mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (pp. 51-80). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Nadal, P. B., Morador, I. F., Caravatti, C. O., Rihuete, C. y Olives, E. S. (2002). Indicadores de actividad física y cargas laborales en el esqueleto humano. Posibilidades y limitaciones para el estudio del trabajo y su organización social en sociedades extintas. En I. Clemente-Conte, R. Risch y J. F. Gibaja (Eds.), *Análisis Funcional: su aplicación al estudio de sociedades prehistóricas* (pp. 97-108). Oxford: Archaeopress, B.A.R, International Series 1073.
- Navarrete, D. V. (2019). *Análisis Arqueozoológico De Los Restos De Fauna De La Isla Diego Portales (Provincia De Última Esperanza, XII Región, Chile)*. Cerdanyola del Vallés.
- Navarrete, R. (2010). Excavando mujeres en y desde el sur: aproximaciones a la arqueología feminista en latinoamérica. *Revista Venezolana de estudios de la mujer*, 15(34), 75-104.
- Navarrete, V. (2017). *Domesticación animal y prácticas ganaderas iniciales en el NE peninsular (5500-4700 cal ANE)*. (Tesis Doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Neumann, G. K. y Griffin, J. B. (1952). Archaeology and Race in the American Indian. En J. B. Griffin (Ed.), *Archeology of the Eastern United States* (pp. 13-34). Chicago: University of Chicago Press.

- Newell, R. R. (1984). The Archaeological, Human Biological, and Comparative Contexts of a Catastrophically-Terminated Kataligaaq, House at Utqiagvik, Alaska (BAR-2). *Arctic anthropology*, 21(1), 5-51.
- Noort, O. Van. (1602). Description du penible voyage fait entour de l'univers ou globe terrestre. Amsterdam: Chez Corneille Nicolas.
- Nordenskjöld, O. (1902). La Terra de Feu. En E. Charton (Ed.), *Le Tour du monde* (Vol. VIII, pp. 13-58). Paris: Libraire Hachette et Cie.
- O'Connell, J. F. (1995). Ethnoarchaeology needs a general theory of behavior. *Journal of Archaeological Research*, 3(3), 205-255. <https://doi.org/10.1007/BF02231450>
- O'Connell, T. C., Kneale, C. J., Tasevska, N. y Kuhnle, G. G. C. (2012). The diet-body offset in human nitrogen isotopic values: A controlled dietary study. *American journal of physical anthropology*, 149(3), 426-434.
- O'Leary, M. H. (1988). Carbon isotopes in photosynthesis. *Bioscience*, 38(5), 328-336.
- O'Shea, J. (1981). Social configurations and the archaeological study of mortuary practices: a case study. En R. W. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg (Eds.), *The Archaeology of Death, New Directions in Archaeology* (pp. 39-52). Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Shea, J. (1984). *Mortuary Variability. An Archaeological Investigation*. Orlando: Academic Press INC.
- O'Shea, J. y Zvelebil, M. (1984). Oleneostrovski mogilnik: Reconstructing Economic Organization of Prehistoric Northern Russia the Social and Foragers. *Journal of Anthropological Archaeology*, 3, 1-40.
- Oakley, A. (1985). *Sex, gender and society*. London: Aldershot.
- Ocampo, C. y Aspillaga, E. (2001). *Entierros en Terrazas Altas, Ensenada Villarino (Sitio N° 130 isla Navarino)*. Informe Proyecto FONDECYT 1980654.
- Ocampo, C., Rivas, P. y Aspillaga, E. (2000). Chenke en Bahía Felipe, costa noroccidental de Tierra del Fuego. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 28, 215-224.
- Olalde, I., Allentoft, M. E., Sánchez-Quinto, F., Santpere, G., Chiang, C. W. K., DeGiorgio, M., Prado-Martinez, J., Rodríguez, J. A., Rasmussen, S., Quilez, J., Ramírez, O., Marigorta, U. M., Fernández-Callejo, M., Prada, M. E., Encinas, J. M. V., Nielsen, R., Netea, M. G., ... Lalueza-Fox, C. (2014). Derived immune and ancestral pigmentation alleles in a 7,000-year-old Mesolithic European. *Nature*, 507(7491), 225-228. <https://doi.org/10.1038/nature12960>
- Olives, J. M. (2019). *Social norms as strategy of regulation of reproduction among hunting-fishing-gathering societies (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Orlove, B. S. (1980). Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9, 235-237.
- Orme, B. (1981). *Anthropology for archaeologists: an introduction*. London: Duckworth.

- Orquera, L. A. (1985). Tradiciones culturales y evolución en Patagonia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 16, 249-267.
- Orquera, L. A., Legoupil, D. y Piana, E. L. (2011). Littoral adaptation at the southern end of South America. *Quaternary International*, 239(1-2), 61-69. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2011.02.032>
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (1995). La imagen de los canoeros magallánico-fueguinos conceptos y tendencias. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 22, 187-245.
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (1996). El sitio shamakush I (Tierra de Fuego, República Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI*, 215-265.
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (1999a). *Arqueología de la región del canal Beagle (Tierra del Fuego, República Argentina)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (1999b). *La vida social y material de los Yámana*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (2000). Composición de conchales de la costa del canal Beagle (Tierra del Fuego, República Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 25(249-274).
- Orquera, L. A. y Piana, E. L. (2009). Sea Nomads of the Beagle Channel in Southernmost South America: Over Six Thousand Years of Coastal Adaptation and Stability. *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, 4(1), 61-81. <https://doi.org/10.1080/15564890902789882>
- Ortiz-Troncoso, O. R. (1971). Antecedentes históricos y prospección arqueológica de las islas Isabel. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 2, 20-27.
- Ortiz-Troncoso, O. R. (1975). Los yacimientos de Punta Santa Ana y Bahía Buena (Patagonia Austral). *Anales del Instituto de la Patagonia*, VI(1-2), 93-122.
- Ortiz-Troncoso, O. R. (1979). Punta Santa Ana et Bahía Buena: deux gisements sur une ancienne ligne de rivage dans le détroit de Magellan. *Journal de la Société des Américanistes*, 66(1), 133-204. <https://doi.org/10.3406/jsa.1979.2175>
- Ortiz-Troncoso, O. R. (1991). Desarrollo histórico de las investigaciones arqueológicas en Patagonia Austral y Tierra del Fuego. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie de Ciencias Sociales*, 20, 20-44.
- Ortner, S. B. (1972). Is Female to Male as Nature Is To Culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5-31. <https://doi.org/10.2307/3177638>
- Ortner, S. B. y Whitehead, H. (Eds.). (1981). *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. New York: Cambridge University Press.
- Owens, D. y Hayden, B. (1997). Prehistoric rites of passage: A comparative study of transegalitarian Hunter-Gatherers. *Journal of Anthropological Archaeology*, 16(2), 121-161. <https://doi.org/10.1006/jaar.1997.0307>

- Ozán, I. L. y Tchilinguirian, P. (2015). Trabajos geoarqueológicos en Marazzi 2, Tierra Del Fuego: procesos postdepositacionales y modificación antrópica. *Revista Chilena de Antropología*, 31, 95-115. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2015.40610>
- Pabst, M. A., Letofsky-Papst, I., Bock, E., Moser, M., Dorfer, L., Egarter-Vigl, E. y Hofer, F. (2009). The tattoos of the Tyrolean Iceman: a light microscopical, ultrastructural and element analytical study. *Journal of Archaeological Science*, 36(10), 2335-2341.
- Pader, E. J. (1979). Material symbolism and social relations in mortuary studies. En P. Rahtz, T. Dickinson y L. Watts (Eds.), *Anglo-Saxon Cemeteries* (Vol. 82, pp. 143-159). Oxford: British Archaeological Reports.
- Pader, E. J. (1982). *Symbolism, social relations and the interpretation of mortuary remains*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Palacios, C. (2019). *Análisis bioarqueológico de un bebé anencefálico del sitio cueva de los niños: a 27 años de su hallazgo (Última Esperanza, Región de Magallanes, Chile)*. Universidad de Magallanes.
- Palgi, P. y Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13(1984), 385-417. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.13.1.385>
- Panarello, H., Zangrando, F., Tessone, A., Kozameh, L. y Testa, N. (2006). Análisis comparativo de paleodietas humanas entre la región del Canal Beagle y Península Mitre: perspectivas desde los isótopos estables. *Magallania*, 34, 37-46.
- Paoloni, R. (2004). Los Selk'nam: vida, mitos, ritos y muerte en un pueblo del «fin del mundo». *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*, 19(19), 497-516.
- Pearson, M. P. (1982). Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study. En I. Hodder (Ed.), *Symbolic and structural archaeology* (Vol. 1, pp. 99-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pearson, M. P. (1984). Social change, ideology and the archaeological record. En M. Spriggs (Ed.), *Marxist perspectives in archaeology* (pp. 59-71). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pearson, M. P. (2000). *The archaeology of death and burial*. Somerset: Texas A&M University Press. <https://doi.org/10.1086/342438>
- Pedraza-Marín, D. (2014). Las ceremonias y el mundo simbólico en la producción y reproducción sociales de las Sociedades Yámana y Selk'Nam de Tierra del Fuego. *Revista Atlántica-Mediterránea*, 15, 141-164.
- Pedraza-Marín, D. (2016a). ¿Qué queremos decir cuando hablamos de prestigio en arqueología prehistórica? *Vínculos de Historia. Revista del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha*, 5, 135-160. <https://doi.org/10.18239/vdh.v0i5.010>
- Pedraza-Marín, D. (2016b). *El concepto de prestigio en sociedades cazadoras-recolectoras: Una*

- aproximación etnoarqueológica (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Peebles, C. S. (1971). Society for American Archaeology Moundville and Surrounding Sites: Some Structural Considerations of Mortuary Practices II. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, (25), 68-91.
- Pérez-Bontes, S. (2018). *Transcripción musical de cantos del Pueblo Yagán*. Punta Arenas: Museo Antropológico Martín Gusinde.
- Pérez-Pérez, A. (1995). Dieta e indicadores de estrés ambiental en los aborígenes de Tierra del Fuego. En J. Estévez y A. Vila-Mitjá (Eds.), *Encuentros en los conchales fueguinos. Treballs d'Etnoarqueologia 1* (pp. 291-310). Madrid: CSIC-UAB.
- Pérez-Pérez, A. (1996a). Patología oral, indicadores de estrés y dieta en una muestra esquelética de aborígenes de Tierra del Fuego. En A. Pérez-Pérez (Ed.), *Salud, enfermedad y muerte en el pasado. Consecuencias biológicas del estrés y la patología*. (pp. 99-106). Barcelona: Fundació Uriach 1838.
- Pérez-Pérez, A. (1996b). Skeletal stress indicators in aborigines from Tierra del Fuego: human adaptation. En A. Pérez-Pérez (Ed.), *Notes on populational significance of paleopathological conditions* (pp. 107-122). Barcelona: Romargraf S.A.
- Pérez-Pérez, A., Lalueza, C. y Turbón, D. (1994). Intraindividual and intragroup variability of buccal tooth striation pattern. *American Journal of Physical Anthropology*, 94(2), 175-187. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330940203>
- Pérez-Rodríguez, M., Vila-Mitjà, A. y Estévez-Escalera, J. (2016). Inequalities in "Egalitarian" Societies: The Calculation of Real Value as a Way to Visualize Social Distance. En *The Intangible Elements of Culture in Ethnoarchaeological Research* (pp. 293-301). Switzerland: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-23153-2_24
- Pernety, A. (1769). *Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764 pour les reconnoître et y former un établissement. Tome II*. Berlin: Libraire du Roy & de la Cour.
- Pettitt, R. B. (1981). Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. By Richard Huntington and Peter Metcalf. 1979. *American Journal of Sociology*, 86(6), 1458-1460.
- Piana, E. L., Tessone, A. y Zangrando, F. (2006). Contextos mortuorios en la región del Canal Beagle... del hallazgo fortuito a la búsqueda sistemática. *Magallania (Punta Arenas)*, 34(1), 103-117. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442006000100007>
- Piana, E. L., Vázquez, M., Alvarez, M., Rúa, N., Álvarez, M. y Rúa, N. (2002). El sitio de Ajejí I: Excavación de rescate en la costa del Canal Beagle. En F. Oliva, N. de Grandis y J. Rodríguez (Eds.), *Arqueología argentina en los inicios de un nuevo siglo. Tomo I. Publicación del XIV congreso Nacional de Arqueología Argentina* (pp. 345-356). Rosario: Universidad Nacional de Rosario

facultad de Humanidades y Artes escuela de Antropología.

- Piana, E. L., Vila-Mitjà, A., Orquera, L. A. y Estévez, J. (1992). Chronicles of 'Ona-Ashaga': archaeology in the Beagle Channel (Tierra del Fuego–Argentina). *Antiquity*, 66(252), 771-783.
- Piggott, S. (1962). *The West Kennet Long Barrow Excavations, 1955-56*. London: HMSO.
- Piggott, S. (1973). Problems in the interpretation of chambered tombs. En G. Daniel y P. Kjaerum (Eds.), *Megalithic graves and ritual. III Atlantic Colloquium* (pp. 9-15). Moesgard: Jutland Archaeological Society.
- Piqué, R. (1997). *Paleoambient i gestió dels recursos forestals entre els canoeros de Tierra del Fuego (Argentina) a partir de l'anàlisi dels carbons arqueològics (Tesis doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Piqué, R., Vila-Mitjà, A., Berihuete-Azorín, M., Mameli, L., Mensua, C., Moreno, F., Toselli, A., Verdún, E. y Zurro, D. (2008). El mito de "la Edad de Piedra": Los recursos olvidados. En T. Escoriza, J. López y A. Navarro (Eds.), *Mujeres y arqueología: nuevas aportaciones desde el materialismo histórico* (Vol. 38, pp. 59-103). Granda: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562006000100011>
- Pollard, A. M., Batt, C. M., Stern, B. y Young, S. M. M. (2007). *Analytical chemistry in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ponce, V. (1788). *Relacion del ultimo viage al estrecho de Magallanes de la fragata de S. M. Santa Maria de la Cabeza en los años de 1785 y 1786*. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañia.
- Pope, R. (2011). Processual archaeology and gender politics. The loss of innocence. *Archaeological Dialogues*, 18(1), 59-86. <https://doi.org/10.1017/S1380203811000134>
- Powell, M. L. y Rogers, J. D. (1980). *Bioarchaeology of the McCutchan-McLaughlin Site (34Lt-11): Biophysical and Mortuary Variability in Eastern Oklahoma*. Oklahoma Archeological Survey.
- Power, R. C., Salazar-García, D. C., Straus, L. G., González Morales, M. R. y Henry, A. G. (2015). Microremains from El Mirón Cave human dental calculus suggest a mixed plant–animal subsistence economy during the Magdalenian in Northern Iberia. *Journal of Archaeological Science*, 60, 39-46. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.04.003>
- Price, D. y Brown, J. A. (1985). *Prehistoric Hunter-Gatherers: the emergence of cultural complexity. Studies in archaeology*. Orlando: Academic Press.
- Price, T. D. y Feinman, G. M. (1995). *Foundations of Social Inequality*. Boston: Springer US. <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1289-3>
- Price, T. D. y Feinman, G. M. (Eds.). (2010). *Pathways to Power*. New York, NY: Springer New York. <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-6300-0>
- Prieto, A. (1984a). Hallazgo de un colgante decorado en Morro Chico. *Anales del Instituto de la*

- Patagonia*, 14, 59-61.
- Prieto, A. (1984b). Los Selk'nam: una sociedad satisfecha. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Sociales*, 15, 71-79.
- Prieto, A. (1994). Algunos datos en torno a los enterratorios humanos de la región continental de magallanes. *Anales del Instituto de la Patagonia Serie Ciencias Humanas*, 91-100.
- Prieto, A. (2014). *Análisis del desarrollo de las sociedades cazadoras recolectoras en Fuego-Patagonia (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Prieto, A., Calás, E., Morello, F. y Torres, J. (2007). El sitio arqueológico Myren 2, Tierra del Fuego, Chile. *Magallania*, 35(2), 89-103.
- Prieto, A. y Cardenas, P. (2001). Ajuar de cueros en el entierro canoero en el Archipiélago de Tierra del Fuego. *Anales Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 29, 183-188.
- Prieto, A. y Cárdenas, R. (2002). Las colecciones etnográficas fuego/patagonicas en los museos europeos. *Anales Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 30, 65-77.
- Prieto, A., Morano, S., Cárdenas, P., Sierpe, V., Calas, E., Christensen, M., Lefevre, C., Laroulandie, V., Espinosa-Parrilla, Y., Ramirez, O., Lalueza-Fox, C., Hagelberg, E., Cárdenas, R. y Gibbons, J. (2020). A Novel Child Burial from Tierra del Fuego: A Preliminary Report. *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, 15(3), 436-454. <https://doi.org/10.1080/15564894.2019.1643429>
- Prior, L. (1989). *The social organisation of death: Medical discourse and social practices in Belfast*. London: Springer.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922a). *Andaman Islanders: A Study In Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922b). *The Andaman islanders: a study in social anthropology (Anthony Wilkin studentship research, 1906)*. Cambridge: The University Press.
- Rasmussen, K. (1929). *Report Of The Fifth Thule Expedition, 1921-1924. Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos (Vol. VII)*. Copenhagen: Glydendalske Boghandel.
- Ratnapalan, L. (2008). E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture. *History and Anthropology*, 19(2), 131-142. <https://doi.org/10.1080/02757200802320934>
- Ravdonikas, V. I. (1932). The cave cities of the crimea and the problem of the Goths in connection with the stage. By stage development of the Nothen Black Sea coastal region. *Izveshiya Gosudrstvenoni Akademii Materialnoi Kultury*, 12, 1-8.
- Reeves, N. (2015). The Burial of Nefertiti. *Amarna Royal Tombs Project Occasional Paper*, (1), 1-16.
- Reichlen-Barret, P. (1955). Un crâne du sud de la Patagonie. *Journal de la Société des Américanistes*, 44, 205-244.

- Reiter, R. R. (Ed.). (1975). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Renfrew, C. (1976). Megaliths, territories and populations. En S. J. Laet (Ed.), *Acculturation and continuity in Atlantic Europe* (pp. 198-220). Brugge, Belgium: Dissertationes Archaeologicae Gandenses, Ghent.
- Richard, N. (2013). Did Prehistoric Man Bury his Dead? En L. N. Stutz y S. Tarlow (Eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 27-46). Croydon: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0003>
- Rigaud, S., Vanhaeren, M., Queffelec, A., Le Bourdon, G. y D'Errico, F. (2014). The way we wear makes the difference: Residue analysis applied to Mesolithic personal ornaments from Hohlenstein-Stadel (Germany). *Archaeological and Anthropological Sciences*, 6(2), 133-144. <https://doi.org/10.1007/s12520-013-0169-9>
- Rihuete, C. (2003). Esqueletos humanos en la investigación arqueológica de la diferencia sexual. En D. Molas y S. Guerra (Eds.), *Morir en femenino* (pp. 1-22). Universitat de Barcelona.
- Robb, J. (2013). Creating Death: An Archaeology of Dying. En L. N. Stutz y S. Tarlow (Eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 450-509). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0024>
- Robb, J. E. (1998). The interpretation of skeletal muscle sites: a statistical approach. *International Journal of Osteoarchaeology*, 8(5), 363-377.
- Rodriguez, M. (2012). *Análisis intrapoblacional e interpoblacional de paleopatologías en la colección archipiélago de Chonos (Tesis de Licenciatura)*. Universidad de Chile.
- Rojas, F. A. (2000). *La misión salesiana en Isla Dawson (1889-1911)*. Santiago de Chile: Editorial Don Bosco S. A.
- Rosaldo, M. Z. (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(3), 389-417. <https://doi.org/10.1086/493727>
- Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (1974). *Woman, culture, and society*. *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenblatt, P. C., Walsh, R. P. y Jackson, D. A. (1976). *Grief and mourning in cross-cultural perspective*. New Haven: HRAF Press.
- Rothschild, N. A. (1979). Mortuary Behavior and Social Organization at Indian Knoll and Dickson Mounds. *American Antiquity*, 44(4), 658-675. <https://doi.org/10.1111/an.1961.2.6.4.5>
- Rowe, J. H. (1962). Worsaae's Law and the Use of Grave Lots for Archaeological Dating. *American Antiquity*, 28(02), 129-137. <https://doi.org/10.2307/278369>
- Rowley-Conwy, P. (2004). The Three Age System in English: new translations of the founding

- documents. *Bulletin of the History of Archaeology*, 14(1), 4. <https://doi.org/10.5334/bha.14102>
- Rozzi, R. (2018). Transformaciones del pensamiento de Darwin en Cabo de Hornos: Un legado para la ciencia y la ética ambiental. *Magallania (Punta Arenas)*, 46(1), 267-277.
- Rozzi, R. y Sherriffs, M. F. (2003). El visón (mustela vison schreber, carnivora: mustelidae), un nuevo mamífero exótico para la isla Navarino. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 31, 97-104.
- Sahlins, M. (1968a). Notes on the original affluent society. En R. B. Lee y I. DeVore (Eds.), *Man the hunter* (pp. 85-89). Chicago: Aldine.
- Sahlins, M. (1968b). *Tribesmen. S. Foundations of Modern Anthropology Series*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- Salemme, M. (2003). Ocupaciones arqueológicas en Río Grande (Tierra del Fuego). Rescate de un sitio arqueológico en la Margen Sur. En *Acta de Resúmenes. II Congreso Nacional de Arqueología Histórica, Río Grande, 10 al 12 de abril*. Río Grande.
- Salemme, M. y Bujalesky, G. (2000). Condiciones para el asentamiento humano litoral entre Cabo San Sebastián y Cabo Peñas (Tierra del Fuego) durante el Holoceno medio. En J. B. Belardi, F. C. Marina y S. Espinosa (Eds.), *Desde el País de los Gigantes. Perspectivas arqueológicas en Patagonia* (Vol. 2, pp. 519-531). Río Gallegos.
- Salemme, M., Bujalesky, G. y Santiago, F. (2007). La Arcillosa 2: la ocupación humana durante el Holoceno Medio en el Río Chico, Tierra del Fuego, Argentina. En F. Morello, A. Prieto y M. Martinic (Eds.), *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos* (pp. 723-736). Punta Arenas: CEQUA.
- Salemme, M., Santiago, F., Suby, J. A. y Guichón, R. A. (2007). Arqueología funeraria en el norte de Tierra del Fuego. En *Resúmenes ampliados. XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Jujuy, Tomo II. Tras las huellas de la materialidad* (pp. 71-77). Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Salerno, M. A. y Guichón, R. A. (2017). Sobre la memoria y el olvido: los difuntos selk'nam y el cementerio de la misión salesiana nuestra señora de la candelaria (río grande, tierra del fuego). *Magallania*, 45(2), 135-149. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442017000200135>
- Salius Gumà, J. (2014). *Etnoarqueomusicología: El rol de la producció de sons en la reproducció social de les societats caçadores-recol·lectores (Tesi Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- SAMS (Ed.). (1872). *The South American Missionary Magazine* (Vol. VI). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.
- SAMS (Ed.). (1874). *The South American Missionary Magazine* (Vol. VIII). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

- SAMS (Ed.). (1875). *The South American Missionary Magazine* (Vol. IX). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.
- SAMS (Ed.). (1876). *The South American Missionary Magazine* (Vol. X). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.
- SAMS (Ed.). (1885). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XIX). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.
- SAMS (Ed.). (1888). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XXII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.
- SAMS (Ed.). (1889). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XXIII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.
- SAMS (Ed.). (1897). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XXXI). London: Seeley, Jackson, and Halliday, 38, Gt. Russell St.
- Samsel, M., Kacki, S. y Villotte, S. (2014). Palaeopathological diagnosis of spondyloarthropathies: Insights from the biomedical literature. *International Journal of Paleopathology*, 7, 70-75. <https://doi.org/10.1016/j.ijpp.2014.07.002>
- San Román, M. y Morello, F. (2001). Canal Maule: nuevos antecedentes sobre prácticas funerarias en el archipiélago fueguino. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 29, 149-162.
- Sanahuja-Yll, M. E. (1998). Marxismo y Feminismo. *Boletín de Antropología Americana*, 31(31), 7-13. <https://doi.org/185.2.32.185>
- Sanahuja-Yll, M. E. (2002). *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Paracuellos de Jarama: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Santiago, F. (2007). Análisis tafonómico en La Arcillosa 2. *Intersecciones en Antropología*, 2, 301-313.
- Santiago, F. y Oría, J. (2007). Lo que el viento no se llevó. Análisis de sitios de superficie en la estepa fueguina. *Magallania*, 35(2), 121-132.
- Santiago, F., Salemme, M., Suby, J. A. y Guichón, R. A. (2011). Restos humanos en el norte de Tierra del Fuego. Aspectos contextuales, dietarios y paleopatológicos. *Intersecciones en Antropología*, 12(1), 147-162.
- Sarchet, P. (2015). Unveiling the Red Lady of El Mirón. *New Scientist*, 225(3013), 8-9. [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(15\)60522-X](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0262-4079(15)60522-X)
- Sassaman, K. E. (2004). Complex hunter-gatherers in evolution and history: a North American perspective. *Journal of archaeological research*, 12(3), 227-280.
- Saxe, A. (1970). *Social dimensions of mortuary practices (Tesis Doctoral)*. Department of Anthropology, University of Michigan.

- Saxe, A. (1971). Social dimensions of mortuary practices in a mesolithic population from Wadi Halfa, Sudan. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25(25), 39-57.
- Schiebinger, L. (1986). Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth- Century Anatomy. *Representations*, (14), 42-82.
- Schinder, G. y Guichón, R. A. (2003). Isótopos estables y estilo de vida en muestras óseas humanas de Tierra del Fuego. *Magallania*, 31, 33-44.
- Schmid, T. (1964). Misionando por la Patagonia Austral 1858-1865 Usos y costumbres de los indios patagones. En *Crónicas y viajeros del Río de la Plata* (Vol. I, pp. 13-251). Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Schmidt, W. (1973). *The culture historical method of ethnology: the scientific approach to the racial question*. New York: Greenwood Pub Group.
- Schoeninger, M. J. y DeNiro, M. J. (1984). Nitrogen and carbon isotopic composition of bone collagen from marine and terrestrial animals. *Geochimica et Cosmochimica acta*, 48(4), 625-639.
- Schroeder, S. (2001). Secondary Disposal of the Dead: Cross-Cultural Codes. *World Cultures*, 12(1), 77-93.
- Szwarcz, H. P. y Schoeninger, M. J. (1991). Stable isotope analyses in human nutritional ecology. *American Journal of Physical Anthropology*, 34, 283-321.
- Sealy, J. (2001). Body Tissue Chemistry and Palaeodiet. En D. Brothwell y A. Pollard (Eds.), *Handbook of Archaeological Sciences*. (pp. 269-279). Michigan: John Wiley & Sons.
- Segers, P. (1891). Tierra del Fuego. Hábitos y costumbres de los indios aonas. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XIII*(Cuadernos V y VI), 55-82.
- Seitz, J. (1883). Ueber die Feuerländer. *Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medicin*, 91(1), 154-189. <https://doi.org/10.1007/BF01926080>
- Sellier, P. (1999). Los restos óseos de los dos niños de la sepultura de última esperanza (magallanes, Chile): un feto anencefálico y uno nacido muerto. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 27, 99-122.
- Semenov, S. A. (1964). *Prehistoric technology: An experimental study of the oldest tools and artefacts from traces of manufacture and wear*. London: Cory, Adams & Mackay.
- Semenov, Y. I. (1975). Marxism and Primitive Society. *Philosophy of the Social Sciences*, 5, 201-213.
- Sept, J. D. (1990). Seasonality, Resource Stress, and Food Sharing in So-Called «Egalitarian» Foraging Societies. *Journal of Anthropological Archaeology* (Vol. 9).
- Serrano-Fillol, A. (2012). *La Casa Stirling: Misiones anglicanas entre los yaganes de Tierra del Fuego*. Santiago de Chile: Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo de Chile Santiago.
- Service, E. (1962). *Primitive social organization*. New York: Random House.

- Seva Román, R., Landete Ruiz, M. D., Juan-Juan, J., Biete Bañón, C., Straus, L. G. y González Morales, M. R. (2019). Sources of the ochres associated with the Lower Magdalenian "Red Lady" human burial and rock art in El Mirón Cave (Cantabria, Spain). *Journal of Archaeological Science: Reports*, 23, 265-280. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.10.024>
- Shanks, M. y Tilley, C. (1982). Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices. En I. Hodder (Ed.), *Symbolic and structural archaeology* (Vol. 1, pp. 129-154). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shanks, M. y Tilley, C. (1988). *Social Theory and Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Shanks, M. y Tilley, C. Y. (1987). *Re-constructing archaeology: theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silimperi, D. R., Alward, W. L., Feeley, J. C., Myers, W. W. y Heyward, W. L. (1984). Microbiologic Investigations of the Barrow Eskimo Specimens. *Arctic Anthropology*, 21(1), 117-121.
- Skottsberg, C. (1911). *The Wilds of Patagonia a narrative of the swedish expedition to Patagonia Tierra del Fuego and the Falkland Islands in 1907-1909*. London: Edward Arnold.
- Slocum, S. (1975). Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology. En R. R. Reiter (Ed.), *Toward An Anthropology of Women* (pp. 36-50). New York: Monthly Review Press.
- Slon, V., Hopfe, C., Weiß, C. L., Mafessoni, F., de la Rasilla, M., Lalueza-Fox, C., Rosas, A., Soressi, M., Knul, M. V, Miller, R., Stewart, J. R., Derevianko, A. P., Jacobs, Z., Li, B., Roberts, R. G., Shunkov, M. V, de Lumley, H., ... Meyer, M. (2017). Neandertal and Denisovan DNA from Pleistocene sediments. *Science*, 356(6338), 605 LP - 608. <https://doi.org/10.1126/science.aam9695>
- Smith, A. (1978). *Lectures on jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, E. A. y Smith, S. A. (1994). Inuit Sex-Ratio Variation - Population-Control, Ethnographic Error, or Parental Manipulation. *Current Anthropology*, 35(5), 595-624. <https://doi.org/10.1086/204319>
- Sofaer, J. D. (1997). Linking age and Gender as Social Variables. *Ethnographisch-archaeologische Zeitschrift*, 38(3-4), 485-493.
- Sofaer, J. R. (2006a). Gender, bioarchaeology and human ontogeny. En R. Gowland y C. J. Knüsel (Eds.), *Social archaeology of funerary remains* (pp. 154-167). Oxford: Oxbow Books.
- Sofaer, J. R. (2006b). *The Body as Material Culture: A Theoretical Osteoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sofaer, J. R. y Sørensen, M. L. S. (2013). Death and Gender. En *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 527-541). Oxford: Oxford University Press.
- Soler Mayor, B. (2012). ¿Eren Així les dones de la prehistòria? En P. J. Giner, C. I. P. Herrero y B. S. Mayor (Eds.), *Prehistòria i cinema* (pp. 83-100). València: Museu de Prehistòria de València.

- Sørensen, M. L. S. (1994). Thoughts on death and gender. *Archaeological Dialogues*, 1(2), 121-124.
<https://doi.org/10.1017/S1380203800000180>
- Spears, J. R. (1895). *The Gold Diggings of the Cape Horn*. London: G. P. Putnam's Sons.
- Spector, J. (1983). Male/Female task differentiation among the Hidatsa: toward the development of an archaeological approach to the study of gender. En P. Albers y B. Medicine (Eds.), *The Hidden Half* (pp. 77-99). Lanham: University Press of America.
- Spegazzini, C. (1882). Costumbres de los habitantes de la Tierra del Fuego. En *Anales de la Sociedad Científica Argentina* (pp. 159-181). Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.
- Spencer-Wood, S. M. (1991). Toward a feminist historical archaeology of the construction of gender. En D. Walde y N. D. Willows (Eds.), *The archaeology of gender: Proceedings of the 22nd [1989] Chacmool Conference* (pp. 234-244). Calgary: Calgary Archaeological Association.
- Spencer, S. B. (1931). *Spencer's last journey, being the journal of an expedition to Tierra del Fuego by the late Sir Baldwin Spencer, with a memoir*. (R. R. Marett y T. K. Penniman, Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Spier, L. (1930). *Klamath Ethnography* (Vol. 30). Berkeley: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.
- Spriggs, M. (1984). Another way of telling: Marxist perspectives in archaeology. En M. Spriggs (Ed.), *Marxist perspectives in archaeology* (pp. 1-9). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.2307/281820>
- Stambuk, P. (1986). *Rosa Yagán. El último eslabón. Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Stambuk, P. (2007). *El Zarpe Final: Memorias de los últimos yaganes*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Stange, M. Z. (1997). *Woman the hunter*. Boston: Bacon Press.
- Stéphane, J., Fage, L. H., Maire, R. y Tourte, B. (2009). Decouverte une grotte ornée d'dans l'archipel de Patagonie chilienne: la grotte du Pacifique. *Spelunca Mémoires*, 34, 189-199.
- Steward, J. (1946). *Handbook of South American Indians. Volume 1: The Marginal Tribes. Bureau of American Ethnology Bulletin 163* (Vol. 5). Washington (DC): Smithsonian Institution.
- Stickel, E. G. (1968). Status differentiations at the Rincon site. *University of California at Los Angeles, Archaeological Survey, Annual Report*, 10, 209-261.
- Straus, Lawrence G., González Morales, M. R., Carretero, J. M. y Marín-Arroyo, A. B. (2015). «The Red Lady of El Mirón». Lower Magdalenian life and death in Oldest Dryas Cantabrian Spain: An overview. *Journal of Archaeological Science*, 60, 134-137.
<https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.02.034>
- Straus, Lawrence Guy, González Morales, M. R. y Cuenca-Solana, D. (2015). The Magdalenian human burial of El Miron Cave (Ramales de la Victoria, Cantabria, Spain): Introduction, background,

- discovery and context. *Journal of Archaeological Science*, 60, 1-9.
<https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.02.018>
- Stutz, L. N. (2016). Building bridges between burial archaeology and the archaeology of death. Where is the archaeological study of the dead going? *Current Swedish Archaeology*, 24, 13-35.
- Suby, J. A. (2004). Densidad ósea y frecuencias de hallazgos en restos humanos en el Norte de Tierra del Fuego: Análisis exploratorio. *Intersecciones en Antropología*, (5), 95-104.
- Suby, J. A. (2014a). Nódulos de Schmorl en Restos Humanos Arqueológicos de Patagonia Austral. *Magallania*, 42(1), 135-147. <https://doi.org/10.4067/s0718-22442014000100008>
- Suby, J. A. (2014b). Porotic hyperostosis and cribra orbitalia in human remains from Southern Patagonia. *Anthropological Science*, 122(2), 69-79. <https://doi.org/10.1537/ase.140430>
- Suby, J. A. y Guichón, R. A. (2010). Los restos óseos humanos de la colección de la Misión Salesiana «La Candelaria» (Río Grande, Argentina). *Magallania*, 38(2), 151-164. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442010000200010>
- Suby, J. A., Guichón, R. A., Salemme, M. y Santiago, F. (2006). Possibilities and Limitations of Human Bone Record in Southern Patagonia. *FUMDHAMentos*, VII, 349-363.
- Suby, J. A., Santiago, F. y Salemme, M. (2008). Análisis paleopatológico de los restos humanos del sitio Puesto Pescador 1 (Tierra del Fuego). *Magallania*, 36(1), 53-64. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442008000100005>
- Suby, J. A., Zangrando, A. F. J. y Piana, E. (2011). Exploraciones osteológicas de la salud de las poblaciones humanas del canal Beagle. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 36, 249-270.
- Suby, J., Luna, L., Aranda, C. y Flensburg, G. (2017). First approximation to paleodemography through age-at-death profiles in hunter-gatherers from Southern Patagonia during middle-late Holocene. *Quaternary International*, 438, 174-188. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2017.04.035>
- Suttles, W. (1968). Coping with Abundance: Subsistence on the Northwest Coast. En B. Lee y I. DeVore (Eds.), *Man the Hunter* (pp. 56-68). Chicago: Aldine Pub. Co.
- Suzuki, H. (2002). *The price of death: the funeral industry in contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Tainter, J. A. (1973). The social correlates of mortuary patterning at Kaloko, north Kona, Hawaii. *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania*, 8(1), 1-11. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4453.1973.tb00161.x>
- Tainter, J. A. (1975). Social inference and mortuary practices: an experiment in numerical classification. *World Archaeology*, 7(1), 1-15. <https://doi.org/10.1080/00438243.1975.9979617>
- Tainter, J. A. (1977). Modeling change in prehistoric social systems. En L. R. Binford (Ed.), *For theory*

- building in archaeology* (pp. 327-351). New York: Academic Press.
- Tainter, J. A. (1978). Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 1, 105-141.
- Tainter, J. A. (1980). Behavior and Status in a Middle Woodland Mortuary Population from the Illinois Valley. *American Antiquity*, 45(2), 308-313.
- Tainter, J. A. (1981). Society for American Archaeology Reply to " A Critique of Some Recent North American Mortuary Studies ". *American Antiquity*, 46(2), 416-420.
- Tarlow, S. (1999). *Bereavement and commemoration: An archaeology of mortality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Tarlow, S. (2000). Emotion in archaeology. *Current Anthropology*, 41(5), 713-746. <https://doi.org/10.1086/317404>
- Terradas, X. (1996). *La Gestió Dels Recursos Minerals Entre Les Comunitats Caçadores-Recol·lectores (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Tessone, A. (2012). Arqueología y ecología isotópica. Estudio de isótopos estables de restos humanos del Holoceno tardío en Patagonia meridional. *Arqueología*, 18, 289-309.
- Tessone, A. (2014). Conductas Mortuorias en el Canal de Beagle, una visión desde el registro etnohistórico y etnográfico. En J. Oría y A. Tivoli (Eds.), *Cazadores de mar y tierra* (pp. 149-167). Ushuaia: Museo del Fin del Mundo.
- Tessone, A., Guichón, R. A., Suby, J. y Kozameh, L. (2011). Bioarqueología de Península Mitre. En A. F. Zangrando, M. Vázquez y A. Tessone (Eds.), *Los cazadores-recolectores del extremo oriental fueguino arqueología de Península mitre e Isla de los Estados* (pp. 231-270). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Tessone, A., Zangrando, F., Valencio, S. y Panarello, H. (2003). Isótopos estables del carbono en restos óseos humanos de la región del canal Beagle, Isla Grande de Tierra del Fuego. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 5(2), 33-43.
- Testart, A. (1982). *Les chasseurs-cueilleurs, ou, L'origine des inégalités* (Vol. 26). Nanterre-Paris: Société d'ethnographie Paris.
- Testart, A. (1986). *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en science sociales.
- Testart, A., Forbis, R. G., Hayden, B., Ingold, T., Perlman, S. M., Pokotylo, D. L., Rowley-Conwy, P. y Stuart, D. E. (1982). The significance of food storage among hunter-gatherers: Residence patterns, population densities, and social inequalities [and comments and reply]. *Current anthropology*, 23(5), 523-537.
- Thomas, L. V. (1991). *La muerte. Un estudio cultural*. Barcelona: Paidós Iberica.

- Toribara, T. Y. y Muhs, A. G. (1984). Hair: A Keeper of History. *Arctic Anthropology*, 21(1), 99-108.
- Torres, F., Moraga, M. y Ríos, J. (2009). Characterization of Genetic Markers of a Kawésqar Body and the Last Descendants of the Same Ethnic Group. *Profiles in DNA*, 12(1), 3-5.
- Trigger, B. G. (2007). Cross-cultural comparison and archaeological theory. En L. Meskell y R. W. Preucel (Eds.), *A companion to social archaeology* (pp. 43-64). Oxford, UK.
- Troncoso, J. M. H. (2014). *Difusión del Territorio Kawésqar: Cuatro Puntos Cardinales*. Punta Arenas: Universidad de Magallanes, Instituto de la Patagonia, Comunidad Kawésqar Puerto Edén.
- Trubowitz, N. (1977). A statistical examination of the social structure of Frontenac Island. En F. Funk y C. Haynes (Eds.), *Current perspectives in Northeastern archaeology* (pp. 123-147). New York: Research Transactions of the New York State Archaeological Association.
- Turbón, D. (1991). Antropología Física en aborígenes fueguinos. En *Seminario Internacional sobre Los Sistemas Naturales de Tierra del Fuego y su Ocupación por el Hombre*. Madrid: CSIC.
- Turbón, D. (1995). Antropobiología de los aborígenes fueguinos. En J. Estévez y A. Vila-Mitjá (Eds.), *Encuentros en los conchales fueguinos. Treballs d'Etnoarqueologia 1* (pp. 275-289). Madrid: CSIC-UAB.
- Turbón, D. (2019). Métodos, materiales y documentos vinculados a los proyectos bioantropológicos en Tierra del Fuego. (IMF) ANAB. Etnoarqueología de Tierra del Fuego. Análisis Antropobiológico de la población fueguina. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10261/200372>
- Turbón, D., Arenas, C. y Cuadras, C. M. (2017). Fuegian crania and the circum-Pacific rim variation. *American Journal of Physical Anthropology*, 163(2), 295-316. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23207>
- Turbon, D., Lalueza, A., Perez-Perez, A., Prats, E., Moreno, P. y Pons, P. (1994). Absence of the 9 bp mtDNA region V deletion in ancient remains of aborigines from Tierra del Fuego. *Ancient DNA Newsletter*, 2(1), 24-26.
- Tylor, E. B. (1866). The Religion of Savages. *Fortnightly*, 6(31), 71-86.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Vol. 2). London: John Murray.
- Tylor, E. B. (1878). *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. New York: Henry Holt and Company.
- Ubelaker, D. H. (1985). Mortuary variability. By J.M. O'Shea. *American Journal of Physical Anthropology*, 67(4), 423-425. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330670417>
- Ubelaker, D. H. (1989). *Human skeletal remains. Excavation, analysis, interpretation*. Chicago: Aldine Publishing Co.
- Ucko, P. (1969). Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World*

- archaeology*, 1(2), 262-280. <https://doi.org/10.1080/00438243.1969.9979444>
- Umezaki, M., Naito, Y. I., Tsutaya, T., Baba, J., Tadokoro, K., Odani, S., Morita, A., Natsuhara, K., Phuanukoonnon, S., Vengiau, G., Siba, P. M. y Yoneda, M. (2016). Association between sex inequality in animal protein intake and economic development in the Papua New Guinea highlands: The carbon and nitrogen isotopic composition of scalp hair and fingernail. *American Journal of Physical Anthropology*, 159(1), 164-173. <https://doi.org/10.1002/ajpa.22844>
- Valentin, F., Bedford, S., Buckley, H. R. y Spriggs, M. (2010). Lapita burial practices: Evidence for complex body and bone treatment at the teouma cemetery, vanuatu, southwest pacific. *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 5(2), 212-235. <https://doi.org/10.1080/15564891003648092>
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris: Librairie Critique.
- Varela, H. H., Cocilovo, J. A. y Guichón, R. A. (1994). Evaluación de la información somatométrica por Gusinde sobre los aborígenes de Tierra del Fuego. *Anales Instituto Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 22, 193-205.
- Vaulx, C. H. de la. (1901). *Voyage en Patagonie*. Paris: Librairie Hachette et Cie.
- Vázquez, M., Zangrando, F., Tessone, A., Ceraso, A. y Sosa, L. (2007). Arqueología de Bahía Valentín (Península Mitre, Tierra del Fuego): nuevos resultados y perspectivas. En F. Morello, A. Prieto y M. Martinic (Eds.), *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos ... y develando arcanos* (pp. 755-756). Punta Arenas: CEQUA.
- Vehik, S. C. (1983). Middle Woodland Mortuary Practices Along the Northeastern Periphery of the Great Plains: A Consideration of Hopewellian Interactions. *Midcontinental Journal of Archaeology*, 8(2), 211-255.
- Verdún, E., Briz-Godino, I., Camarós, E., Colonese, A. C., Estévez, J. y Zurro, D. (2010). Metodología de excavación y análisis de concheros: experiencias acumuladas después de 20 años de estudios etnoarqueológicos en la costa norte del Canal Beagle (Tierra de Fuego, Argentina). *Férvedes*, (6), 25-32.
- Verneau, R. (1903). *Les anciens patagons. Contributions a l'Etude des races Precolombiennes de l'Amerique du Sud*. Mónaco: Imprimerie de Monaco.
- Vicent García, J. M. (2007). *La arqueología a comienzos del siglo XXI. Ciencia, tecnología, valores y sociedad*. Lanzarote: Cabildo Insular.
- Vila-Mitjà, A. (1984). Análisis funcional de tres complejos industriales del postglaciar en Cataluña. En W. H. Waldren (Ed.), *Early Settlement in the Western Mediterranean Islands and the Peripheral Areas* (pp. 1315-1320). Oxford: Archaeopress, B.A.R. International Series 299.
- Vila-Mitjà, A. (1998). Arqueologia per imperatiu entològic. *Cota Zero*, 14, 73-80.
- Vila-Mitjà, A. (2000). Dadores de Nombres/Dadores de Identidad. Secuencia para la Tierra de Fuego.

- En P. G. Jordán, J. Gussinyer, M. Izard, J. Laviña, R. Piqueras, M. Tous y T. Zubiri (Eds.), *Estrategias de poder en América Latina* (pp. 44-59). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Vila-Mitjà, A. (2002). Viajando hacia nosotras. *RAMPAS Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 5.
- Vila-Mitjà, A. (2004). Proyectos etnoarqueológicos en Tierra del Fuego (Argentina). *Bienes Culturales* 3, 195-202.
- Vila-Mitjà, A. (2006a). Etnoarqueología de la prehistoria. ¿Más allá de la analogía? En A. Vila-Mitjà y J. Estevez (Eds.), *Etnoarqueología la Prehistoria: más allá la Analogía. Treballs d'Etnoarqueologia* 6 (pp. 7-9). Madrid: IMF-CSIC.
- Vila-Mitjà, A. (2006b). Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica. En A. Vila-Mitjà y I. Briz-Godino (Eds.), *Etnoarqueología la Prehistoria: más allá la Analogía. Treballs d'Etnoarqueologia* 6 (pp. 61-76). Madrid: CSIC.
- Vila-Mitjà, A. (2011a). ¿Es posible obtener una muestra etnográfica para trabajar en arqueología prehistórica? En E. Williams, M. García, P. C. Weigand y M. Gándara (Eds.), *Mesoamérica Debates y perspectivas* (pp. 95-114). Zamora (Michoacán): Colegio de Michoacán.
- Vila-Mitjà, A. (2011b). Política y feminismo en arqueología prehistórica. *Revista Atlántica-Mediterránea*, 9435, 17-32.
- Vila-Mitjà, A. (2013). Arqueología de 1800-1850: una mirada desde el otro lado de la frontera. *Vínculos de Historia.*, 2, 287-308.
- Vila-Mitjà, A. (2014). Limitaciones arqueológicas o la culpa es del registro. *Revista Arkeogazte*, 21-24.
- Vila-Mitjà, A., Casas, A. y Vicente, O. (2006). Mischiuen III, un contexto funerario singular en el Canal Beagle (Tierra del Fuego). *Revista española de antropología americana*, 36(1), 47-61.
- Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (1989). «Sola ante el peligro»: La Arqueología ante las ciencias auxiliares. *Archivo español de arqueología*, 62, 272-278.
- Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (1999). Etnoarqueología Como Experimentación. Reunión de experimentación en arqueología. En L. Mameli y J. Pijoan (Eds.), *Revista Treballs d'Arqueologia n° especial: Experimentación en Arqueología* (pp. 1-10). Bellaterra: Comunicat Ramu S.L.
- Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (2002). Sociedades fueguinas: ¿desapariciones inevitables? En R. Piqué y M. Ventura (Eds.), *América Latina, Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria.* (pp. 107-117). Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana Centre d'Estudis internacionals i interculturals UAB Departament d'Antropologia Social i Prehistòria UAB.
- Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (Eds.). (2010). *La excepción y la norma: las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología. Treballs d'etnoarqueologia* 8. Madrid: CSIC.
- Vila-Mitjà, A. y Estévez, J. (2016). Relatos de primeros encuentros: ¿arqueológicamente aprovechables

- o descartables? En A. Galera y V. Peralta (Eds.), *Historias Malaspinianas* (pp. 89-110). Madrid: CSIC.
- Vila-Mitjà, A., Estévez, J., Villatoro, D. y Sabater-Mir, J. (2010). Archaeological materiality of social inequality among hunter-gatherer societies. En K. Hardy (Ed.), *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge* (pp. 202-210). Oxford: Archaeopress, B.A.R. International Series 2183.
- Vila-Mitjà, A., García-Piquer, A. y Carracedo-Recasens, R. (2016). Silent violence: structural violence in the social management of reproduction. En A. García-Piquer y A. Vila-Mitjà (Eds.), *Beyond War Archaeological Approaches to Violence* (pp. 1-9). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Vila-Mitjà, A., Mameli, L., Terradas, X., Estévez, J., Moreno, F., Verdún, E., Zurro, D., Clemente-Conte, I., Piqué, R., Briz-Godino, I., Barceló, J. A., Clemente-Conte, Piqué, R., Briz-Godino, I. y Barceló, J. A. (2007). Investigaciones etnoarqueológicas en Tierra del Fuego (1986-2006): reflexiones para la arqueología prehistórica europea. *Trabajos de Prehistoria*, 64(2), 37-53.
- Vila-Mitjà, A., Piqué, R. y Mansur, M. E. (2004). Etnoarqueología de rituales en sociedades cazadoras-recolectoras. En L. Vidal-Folch y C. G. Dalla-Corte (Eds.), *Catalunya-América. Fonts i documents de recerca* (pp. 284-294). Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana.
- Vila-Mitjà, A. y Ruiz, G. (2001). Información etnológica y análisis de la reproducción social. El caso Yamana. *Revista Española de Antropología Americana*, (31), 275-291.
- Vila-Mitjà, A., Vicente, O., Castro, O., Casas, A., Estévez, J., Barceló, J. A. y Mameli, L. (2002). *Informe de la campaña de excavaciones inserta en el proyecto "Sociedad y Ritual de los últimos cazadores-recolectores del canal Beagle (Argentina)"*.
- Villagran, X. S. (2012). *Micromorfología de sítios concheiros da Ameroca do Sul: Arqueostratigrafia e processos de Formação de Sambaquis (Santa Catarina, Brasil) e concheros (Terra do Fogo, Argentina)*. (Tesis Doctoral). Universidade de São Paulo.
- Villotte, S. (2008). *Enthésopathies et activités des hommes préhistoriques: recherche méthodologique et application aux fossiles européens du Paléolithique supérieur et du Mésolithique* (Tesis Doctoral). Université Sciences et Technologies.
- Villotte, S., Churchill, S. E., Dutour, O. J. y Henry-Gambier, D. (2010). Subsistence activities and the sexual division of labor in the European Upper Paleolithic and Mesolithic: Evidence from upper limb enthesopathies. *Journal of Human Evolution*, 59(1), 35-43. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2010.02.001>
- Villotte, S. y Knüsel, C. J. (2013). Understanding Entheseal Changes: Definition and Life Course Changes. *International Journal of Osteoarchaeology*, 23(2), 135-146. <https://doi.org/10.1002/oa.2289>
- Villotte, S. y Knüsel, C. J. (2014). «I sing of arms and of a man...»: Medial epicondylitis and the sexual

- division of labour in prehistoric Europe. *Journal of Archaeological Science*, 43(1), 168-174. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.12.009>
- Vinsrygg, S. (1987). Sex-roles and the division of labour in hunting-gathering societies. En R. Bertelsen, A. Lillehammer y J. R. Naess (Eds.), *Were they all men? an Examination of Sex Roles in Prehistoric Society: Acts From a Workshop Held at Utstein Kloster, Rogaland 2-4 November 1979* (pp. 23-32). Stavanger: Arkeologisk museum.
- Viteri, L. y Briz-Godino, I. (2011). Arqueología de las Mujeres: ciencia para la acción social. El aporte de M.^a Encarna Sanahuja Yll. *Krei*, 16, 85-107.
- Voss, B. (2006). Sexuality in Archaeology. En S. Milledge Nelson (Ed.), *Handbook of Gender in Archaeology* (pp. 365-401). Walnut Creek: Altamira Press.
- VPSA (Ed.). (1854). *The voice of pity for South America* (Vol. I). London: J. Nisbet & Co.
- VPSA (Ed.). (1861). *The voice of pity for South America* (Vol. VIII). London: Wertheim, Macintosh and Hunt, 24, Paternoster-Row.
- VSA (Ed.). (1863). *A voice for South America* (Vol. X). London: William Macintosh, 26 Paternoster Row.
- VSA (Ed.). (1864). *A voice for South America* (Vol. XI). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.
- Waldron, T. (1994). *Counting the Dead. The epidemiology of skeletal populations*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Walker, P. L. (2001). A bioarchaeological perspective on the history of violence. *Annual Review of Anthropology*, 30(1), 573-596.
- Walker, P. L. y Cook, D. C. (1998). Brief communication: Gender and sex: Vive la difference. *American Journal of Physical Anthropology*, 106(2), 255-259.
- Wallis, W. D. (1931). Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites. Effie Bendann. *American Journal of Sociology*, 37(2), 339-340. <https://doi.org/10.1086/215708>
- Warren, K. B. (Ed.). (1951). Origin and evolution of man. Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology (Vol. 15). New York: Long Island Biological Association.
- Weedman, K. (2006). Gender and Ethnoarchaeology. En S. Milledge Nelson (Ed.), *Handbook of Gender in Archaeology* (pp. 247-294). Walnut Creek: Altamira Press.
- Weiner, A. (1976). *Women of Value Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Weiss, E. y Jurmain, R. (2007). Osteoarthritis revisited: a contemporary review of aetiology. *International Journal of Osteoarchaeology*, 17(5), 437-450.
- Whelan, M. K. (1991). Gender and archaeology: Mortuary studies and the search for the origins of gender differentiation. En D. Walde y N. D. Willows (Eds.), *The Archaeology of Gender:*

- Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary* (pp. 358-365). Calgary: University of Calgary Archaeological Association.
- White, T. y Folkens, P. (2005). *The human bone manual*. Burlington: Elsevier Academic Press.
- Whitehouse, R. (2002). Gender in the South Italian Neolithic: a combinatory approach. In *Pursuit of Gender. Worldwide Archaeological Approaches*, 15-42.
- Wiegardt, J. (1896). *El Territorio de Magallanes Tomo VI Indijenas Fuguinos i Patagones*. Santiago de Chile: Imprenta i Encuadernación Barcelona [sic].
- Wilkes, C. (1849). *Voyage round the world: embracing the principal events of the narrative of the United States Exploring Expedition in one volume: illustrated with one hundred and seventy-eight engravings on wood. United States Exploring Expedition in 1 volume*. Philadelphia: Geo. W. Gorton.
- Wilkinson, R. G. (1997). Violence Against Women: Raiding and Abduction in Prehistoric Michigan. En D. Frayer y D. Martin (Eds.), *Troubled times: Osteological and archaeological evidence of violence* (pp. 21-44). Amsterdam: Gordon and Breach.
- Wilkinson, R. G. y Norelli, R. J. (1981). A Biocultural Analysis of Social Organization at Monte Alban. *American Antiquity*, 46(4), 743-758.
- Wilmsen, E. N. (1983). The ecology of illusion: Anthropological foraging in the Kalahari. *Reviews in Anthropology*, 10(1), 9-20. <https://doi.org/10.1080/00988157.1983.9977617>
- Wilmsen, E. N. (1989). *Land filled with flies: a political economy of the Kalahari*. University of Chicago Press.
- Wissler, C. (1931). Death Customs; an Analytical Study of Burial Rites. Effie Bendann. *American Anthropologist*, 33(3), 451-451. <https://doi.org/10.1525/aa.1931.33.3.02a00250>
- Wobst, H. M. (1978). The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology. *American Antiquity*, 43(2), 303-309. <https://doi.org/10.1525/aa.1961.63.5.02a00100>
- Woodburn, J. (1980). Hunters and Gathers Today and Reconstruction of the Past. En E. Gellner (Ed.), *Soviet and Western Anthropology* (pp. 95-117). London: Duckworth.
- Woodburn, J. (1982a). Egalitarian Societies. *Man*, 17(3), 431-451. <https://doi.org/10.2307/2801707>
- Woodburn, J. (1982b). Social dimensions of death African hunting gathering societies. En M. Bloch y J. Parry (Eds.), *Death an the regeneraton of life* (pp. 187-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, L. E. y Schwarcz, H. P. (1998). Stable carbon and oxygen isotopes in human tooth enamel: identifying breastfeeding and weaning in prehistory. *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 106(1), 1-18.

- Wünsch, G. (1992). *L'estudi de les associacions d'elements de combustió (AEC) en el marc de l'anàlisi de les interrelacions espacials dels elements arqueològics (ANITES): Una reflexió teòrico-metodològica. (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Wylie, A. (1985). The Reaction against Analogy. En M. B. Schiffer (Ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory* (Vol. 8, pp. 63-111). New York: Academic Press.
- Wylie, A. (1991). Gender Theory and the Archaeological Record. En M. W. Conkey y J. M. Gero (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Blackwell.
- Wylie, A. (2007). The Constitution of Archaeological Evidence: Gender Politics and Science. En T. Insoll (Ed.), *The Archaeology of Identities: A Reader* (pp. 97-118). Abingdon: Routledge.
- Yesner, D. R., Figuerero Torres, M. J., Guichón, R. A. y Borrero, L. A. (1991). Análisis de isótopos estables en esqueletos humanos: confirmación de patrones de subsistencia etnográficos para Tierra del Fuego. *Shincal*, 3, 182-191.
- Yesner, D. R., Figuerero Torres, M. J., Guichón, R. A. y Borrero, L. A. (2003). Stable isotope analysis of human bone and ethnohistoric subsistence patterns in Tierra del Fuego. *Journal of Anthropological Archaeology*, 22(3), 279-291. [https://doi.org/10.1016/S0278-4165\(03\)00040-0](https://doi.org/10.1016/S0278-4165(03)00040-0)
- Zangrando, A. F., Panarello, H. y Piana, E. L. (2014). Zooarchaeological and stable isotopic assessments on pinniped-human relations in the Beagle Channel (Tierra del Fuego, southern South America). *International Journal of Osteoarchaeology*, 24(2), 231-244.
- Zangrando, A. F., Vázquez, M. y Tessone, A. (Eds.). (2011). *Los cazadores-recolectores del extremo oriental fueguino arqueología de Península mitre e Isla de los Estados*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Zangrando, F. y Tessone, A. (2009). El uso de espacios marginales en el archipiélago fueguino: implicaciones de la evidencia arqueológica de Bahía Valentín. En M. Salemme y E. Al. (Eds.), *Arqueología de la Patagonia - Una mirada desde el último confín* (pp. 47-62). Argentina: Utopías.
- Zangrando, F., Tessone, A., Valencio, S., Panarello, H., Mansur, M. E. y Salemme, M. (2004). Isótopos estables y dietas humanas en ambiente costeros. En J. F. Ortega, J. M. Calleja, M. C. Edreira Sánchez, C. F. Lorenzo, P. M. Brell, A. G. Montero y R. A. Puerto (Eds.), *Avances en Arqueometría* (pp. 91-97). Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Zegers, G., Fernández, M., Cáceres, B., Prieto, A., Carracedo, R. y Östlund, L. (2020). Reporte del hallazgo de árboles culturalmente modificados en bosques costeros de *Nothofagus Betuloides* (Mirb.) Oerst 1871 (Nothofagaceae) por pueblos canoeros de la Patagonia austral y Tierra del Fuego. *Antropologías del Sur*, 7(13), 245-253. <https://doi.org/10.25074/rantros.v7i13.1726>
- Zilio, L. (2013). Chenques en Patagonia Centro-meridional: análisis de los patrones de distribución espacio-temporales. *Comechingonia*, 17, 237-254.

- Zilio, L., Zubimendi, M. Á. y Hammond, H. (2013). Chenques en un paisaje costero: análisis de estructuras de entierro en Punta Medanosa. *Anuario de Arqueología*, 5, 253-267.
- Zimmerman, M. R. y Aufderheide, A. C. (1984). The Frozen Family of Utqiagvik: The Autopsy Findings. *Arctic Anthropology*, 21(1), 53-64.
- Zuckerman, M. K. y Armelagos, G. J. (2011). The origins of biocultural dimensions in bioarchaeology. En S. C. Agarwal y B. A. Glencross (Eds.), *Social bioarchaeology* (pp. 15-43). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Zurro, D. (2010). *Ni carne ni pescado (consumo de recursos vegetales en la Prehistoria) (Tesis Doctoral)*. Universitat Autònoma de Barcelona.

Índice de figuras

<i>Fig. 1 Esquema de Arnold Can Gennep (Sacado de Grimes, 2000:104)</i>	19
<i>Fig. 2 Se creía que los europeos blancos tenían unos cráneos más grandes, un marcador de superioridad racial (Schiebinger, 1987:63)</i>	46
<i>Fig. 3 Un modelo de investigación para los estudios bioarqueológicos (Buikstra, 1981:125)</i>	49
<i>Fig. 4 Dibujo del iglú que muestra la distribución de los objetos. En la zona noroeste se encuentran los masculinos y repartidos por el este los femeninos (Newell, 1984:24-25)</i>	139
<i>Fig. 5 Representación esquemática de la relación potencial entre la proporción de entierros secundarios y las diferencias en las estrategias de organización y movilidad CR (Hofman, 1986:121)</i>	155
<i>Fig. 6 Esquema conceptual de la metodología etnoarqueológica propuesta. Basado en las reflexiones surgidas durante la interfase de la etnoarqueología (Carracedo-Recasens y García-Piquer, 2018)</i>	162
<i>Fig. 7 Esquema general de la reproducción social en las SCR. Las prácticas funerarias forman parte de la reproducción social del grupo reforzando la ideología o cambiándola. Se enfatiza la diferencia entre la Reproducción Social (prácticas ideológicas) y la Producción (p. ej. de objetos o la obtención de comida) pese a que se encuentren estrechamente ligadas</i>	165
<i>Fig. 8 Esquema metodológico para identificar las diferencias entre hombres y mujeres a partir de las prácticas funerarias</i>	167
<i>Fig. 9 Reconstrucción de las áreas de distribución de las sociedades del sur del Cono Sur de América</i>	181
<i>Fig. 10 Mapa étnico de las zonas de circulación Kawésqar. Pese al grafismo no se trata de fronteras cerradas y existía circulación por los canales adyacentes</i>	186
<i>Fig. 11 Distribución de los antiguos territorios. En la zona norte, desde el Golfo de Penas hasta el Canal Adalberto, se encontraban los sáelam. Desde el Canal Adalberto hasta la Isla Jorge Montt y Estrecho Nelson los kčewíte (nombre no reconocido por la gente de Puerto Edén, seguramente era el nombre que les daban los sáelam). En la zona de Última Esperanza se encontraban los kelælkčes. Y, por último, los tawókser (tóu “otro” + aksér “desde”, “los provenientes de otro lugar”) habitaban en la zona del Mar de Skyring, seno Otway y ambos márgenes del estrecho de Magallanes. (Aguilera y Tonko, 2011)</i>	187
<i>Fig. 12 Vista actual de la Zona de Puerto Edén. Fuera de la línea de costa el suelo está formado por humedales donde la construcción de viviendas era inviable. En las partes altas se puede apreciar la nieve, presente incluso en verano</i>	188
<i>Fig. 13 Representación en forma de diorama de la labor de la misión Salesiana. Museo Salesiano de Museo Maggiorino Borgatello</i>	191
<i>Fig. 14 Gabriela Paterito enseñando la técnica de trenzado del Junquillo durante la campaña etnoarqueológica en Bahía Easter 2019</i>	197
<i>Fig. 15 Grupo de indígenas en los canales del oeste. Podemos ver como la mujer es la encargada de gobernar la embarcación y llevar a la criatura en la espalda (Cunningham, 1871:314)</i>	200
<i>Fig. 16 Reconstrucción de At kawésqar en Puerto Edén fruto de la celebración del congreso kawésqar el año 2013. Hoy en día ya bastante deteriorada</i>	201

<i>Fig. 17 Síntesis de las actividades y la producción de objetos realizada por las mujeres kawésqar según la información etnohistórica.....</i>	<i>202</i>
<i>Fig. 18 Fotografía de un kawésqar ensamblando una punta de lanza, Martin Gusinde, Instituto.....</i>	<i>204</i>
<i>Fig. 19 Marca de descortezamiento en la desembocadura del Rio Bachelor, seguramente fruto de la adquisición de material para hacer una canoa de corteza.....</i>	<i>205</i>
<i>Fig. 20 Síntesis de las actividades y la producción de objetos realizada por los hombres kawésqar según la información etnohistórica.....</i>	<i>206</i>
<i>Fig. 21 indígenas intercambiando pieles y otros objetos en English Reach, cerca del Canal Bárbara (Brassey, 1892:127).....</i>	<i>207</i>
<i>Fig. 22 Acuarela del ingeniero Duplessis donde se puede observar el encuentro entre la expedición francesa y los indígenas (1698-1701) (Lira y Legoupil, 2013).</i>	<i>209</i>
<i>Fig. 23 Escena de mujeres canoeras buceando para recolectar mejillones cerca de la Isla Carlos III. Acuarela de Duplessis (1698-1701) (Lira y Legoupil, 2013).</i>	<i>209</i>
<i>Fig. 24 Artefactos y género en el registro fotográfico kawésqar (Butto, 2016:271). Los números indican el número de objetos manipulados por hombres y mujeres en las fotografías.....</i>	<i>211</i>
<i>Fig. 25 Mapa numerado con los avistamientos de prácticas funerarias realizadas en los Canales Occidentales. El punto de Bynoe en Golfo de Penas está ubicado en la Península Forelius (Emperaire, 1963). El de Fitz Roy es una aproximación a partir de los descubrimientos en la Cueva del Ayayema. Los otros se encuentran en ubicaciones correctas, pero sería necesaria una exploración in situ para encontrar la cueva o grieta concreta.</i>	<i>213</i>
<i>Fig. 26 Localización de la Roca partida entre la latitud -51 y longitud -71. Al este de la actual Isla Diego Almagro. London Publisher W. Faden, geographer to His Majesty, Charing Cross, 1821.</i>	<i>215</i>
<i>Fig. 27 Supuesta Gran Bahía a la entrada del Canal San Jerónimo donde encuentran el campamento, al oeste zona rocosa donde estaría la choza mortuoria.....</i>	<i>216</i>
<i>Fig. 28 Mapa del estrecho de Magallanes por Jacques Beauchesne Gouin (1652-1730). En esta ilustración podemos ver que no navegaron más adentro de la boca del estrecho de San Jerónimo. Esto nos deja dos posibles bahías para ubicar el campamento y la choza mortuoria.</i>	<i>217</i>
<i>Fig. 29 Interpretación visual de las pinturas de duelo kawésqar a partir de Bougainville y Martín Gusinde. a) Hombres cercanos, b) Ahogamiento, c) Personas no cercanas, d) Mujeres cercanas, e/f) Asesinato. Representación de pinturas por Carracedo sobre dibujo de Gusinde (1986). Nota: los gorros de plumas que vemos forman parte de tradición yagán.</i>	<i>229</i>
<i>Fig. 30 Fotografía realizada por Gusinde al cuerpo momificado del viejo Manuel.</i>	<i>231</i>
<i>Fig. 31 Interior de una casita fúnebre donde se aprecia el sedimento formado por un antiguo conchal.....</i>	<i>233</i>
<i>Fig. 32 Casitas en la Isla de los muertos de Puerto Edén.</i>	<i>234</i>
<i>Fig. 33 Esquema de las prácticas funerarias Perimortem de los canoeros occidentales.</i>	<i>236</i>
<i>Fig. 34 Esquema de las prácticas funerarias Post Mórtem de los canoeros occidentales.</i>	<i>236</i>
<i>Fig. 35 Esquema de las prácticas funerarias a partir de la Muerte de los canoeros occidentales.....</i>	<i>237</i>

Fig. 36 Navegantes. SG: Pedro Sarmiento de Gamboa; GS: George Spilbergen; GB: Gouin de Beauchêne incluye Ingeniero Labat y Duplessis; BY: John Byron; DG: Alejandro Duclos-Guyot; AB: Louis Antoine de Bougainville; AC: Antonio de Córdoba; FR: Robert Fitz-Roy; WC: Richard William Coppinger; TB: Theodor Von Bischoff. Etnógrafos. MG: Martin Gusinde; JB: Junius Bird; JE: Emperaire.	238
Fig. 37 Escena del Beagle con un grupo de canoeros. Portrait Cove in Beagle Channel' 1 March 1834. Conrad Martens' fourth voyage sketchbook.	246
Fig. 38 Mapa etnográfico de distribución de la sociedad yámana.	246
Fig. 39 Principales núcleos de población e islas relevantes durante el periodo de funcionamiento de las misiones.	252
Fig. 40 Misión Tekenika: asentamiento, visto desde la bahía. South American Missionary Society 1898. (https://patfotos.org/esp/VwSAMS/sams3.html).....	254
Fig. 41 Mujer yámana confeccionando una cesta de junquillo. Foto de Charles Furlong 1907 (Darthmouth College London) (Alvarado et. al. 2013).....	261
Fig. 42 Diagrama de las actividades desarrolladas por las mujeres yámana.....	266
Fig. 43 El Fueguino Athlinata fijando el arpón con una tira de piel de foca y la ayuda de su mandíbula. Mission Scientifique. Anthropologie Planche II (Hyades y Deniker, 1891b).	267
Fig. 44 Diagrama de las actividades desarrolladas por los hombres yámana.....	270
Fig. 45 Canoas de corteza donde se puede ver una división del trabajo en las canoas. Button Island, cerca de Wulaia. Henry Colburn 1838.....	271
Fig. 46 Grabado de la masacre protagonizada por la expedición de Jaques l'Hermite. (L'Hermite, Walbeek y Decker, 1626:47).....	272
Fig. 47 Dibujo de Lemaître a partir de los dibujos de Conrad Martens. Vernier, 1840. Retrato de un yámana cerca de Isla Gable.	273
Fig. 48 Canoa yámana de tablas con mujer remando y dos hombres en posiciones de caza. Alberto de Agostini, 1910-1920, Recuperado en 2020 de www.precolombino.cl	275
Fig. 49 Mujeres en una Choza, una de ellas lleva pintura de luto. Seguramente se trata de un duelo individual y no de una ceremonia. En el centro se encuentra Asagyings y a la derecha su mujer con la pintura. Furlong 1917, (Alvarado et al., 2013).....	276
Fig. 50 Mujeres yámana con bastones, remos y pinturas de duelo preparadas para la lucha ceremonial del Yamalašemōjina (Koppers, 1924).	277
Fig. 51 Lucha ceremonial del Yamalašemōjina (Koppers, 1924).....	277
Fig. 52 Diseños de los diseños de duelo utilizados en la ceremonia de la Yamalašemōjina. Coloreados a partir de Gusinde (1986:1102) siguiendo sus descripciones.....	278
Fig. 53 Yámana hombre pintado en señal de duelo hacia 1920 en Punta Remolino (Gusinde 1919-1922) (Alvarado et al., 2013).....	279
Fig. 54 Pintura de Duelo, el tocado está hecho con piel de oca marina cubierto con plumón blanco (Gusinde, 2014).....	279

Fig. 55 Pintura de duelo con banda cefálica y arpón facetado utilizado en la caza del lobo marino (Gusinde, 2014).....	279
Fig. 56 Mujer yamana de 50 años de edad con banda cefálica y pinturas faciales de duelo del funeral público. (Gusinde 25561a, MVK Fotosammlung Welt museum Wien)	279
Fig. 57 Yayosh pintando el rostro de Lakutaia Le Kipa (Rosa Yagán) en Bahía de Mejillones, Isla Navarino. Fotograma de la Filmación realizada por Alberto De Agostini entre 1910-1920. Pese a que las mujeres son yaganes y la pintura de duelo también, los ropajes son selk'nam. La imagen muestra la composición del autor de la filmación y el sesgo que puede haber en las fotografías.	280
Fig. 58 Transcripción musical del canto del pueblo yagán de la "Yamalašemōjna" a partir de la grabación realizada por Gusinde en Puerto Mejillones en 1923 (Pérez-Bontes, 2018:28).	293
Fig. 59 Wilhelm Koppers, Aureliano Oyarzún, Martín Gusinde y P. Vera en la cumbre del cerro San Cristóbal, hacia 1920 (Museo Histórico Nacional id MC: MC0018456)	294
Fig. 60 Remo yámana (Bahía Orange) de la colección Mission Scientifique. Museo Quai Branly (https://digital.csic.es/handle/10261/159209).....	297
Fig. 61 Ejemplo de maza ritual usada en la yamalašemōjna. Podían llegar a los 190 cm. (Gusinde, 1986a:1103)	297
Fig. 62 Tocado de plumas de cuerpo de ave y tendón para cabeza. (https://digital.csic.es/handle/10261/159215)	298
Fig. 63 Esquema de las prácticas funerarias Perimortem de los yámana.	307
Fig. 64 Diagrama sintético de las prácticas funerarias perimortem que se producen etnográficamente en la sociedad yámana.....	308
Fig. 65 Diagrama sintético de las prácticas funerarias Post Mortem que se producen etnográficamente en la sociedad yámana.....	309
Fig. 66 Misioneros: DP: Despard; TB: Thomas Bridges. ST: Stirling; WK: Walter Kirby; LW: Lawrence; AS: Aspinall; BR: Burleigh. Exploradores y navegantes: FR: Fitz-Roy; CD: Charles Darwin; CW: Charles Wilkes; SP: Spegazzini; BV: Bove; LV: Lovisato; HD: Hyades y Deniker; MT: Martial; JW: Wieghardt; JS: J.R. Spears; RB: Roberto Dabbene; WF: Wellington Furlong; CS: Carl Skottsberg; WF: William Furlong. Etnógrafos: KO: William Koppers; SL: Samuel Lothrop; MG: Martin Gusinde; LB: Lucas Bridges.	310
Fig. 67 La sociedad selk'nam habitó la Isla Grande de Tierra del Fuego que compartían por el sudoeste con los grupos haush o selk'nam del este y por el sur con la sociedad yámana.....	317
Fig. 68 Grabado que muestra a los marinos holandeses atacando a la población nativa de cabo Orange en el año 1599. Theodor De Bry, Von der Neuwen IX, 1601. Según Martinić (2012) los atacados són kawésqar en la Isla Marta.	319
Fig. 69 Julius Popper de cacería de selk'nam (Título original: En busca de tesoros Etnológicos).....	320
Fig. 70. Puppup al centro trabaja en un astil con su carcaj a lado, a su lado se encuentra su sobrino y su amigo cercano Chalshoat. Ubicación: Najmish (Cabo Viamonte, Río Grande), (Charles Wellington Furlong, 1908), (Alvarado et al. 2013).	327
Fig. 71 Planta de la choza y distribución de su interior. W=Mujer, M=hombre, K=criaturas.....	328

Fig. 72 Mujer selk'nam limpiando la piel. Charles Furlong, 1908. (Alvarado et. al. 2013).....	331
Fig. 73 Diagrama de las actividades desarrolladas por las mujeres selk'nam.....	334
Fig. 74 Grupo selk'nam desplazándose en las cercanías de Río Grande. Se puede ver los hombres cargando con el arco, mientras que las mujeres cargan con las criaturas y los demás implementos. Charles Furlong, 1908 (Alvarado et. al. 2013).	335
Fig. 75 Diagrama de las actividades desarrolladas por los hombres selk'nam.	338
Fig. 76 Representación de un habitante «de la race d'Enoe» del Estrecho de Magallanes. Oliver du Noort 1602.	339
Fig. 77 Región de Río Grande. Conjunto de mujeres realizando actividades de cuidado y cestería. Se pueden observar múltiples bolsas igualmente cuya confección se encontraba adscrita a las mujeres. De Agostini, 1910-20 (Alvarado et al. 2013).	341
Fig. 78 Mujeres selk'nam marisqueando en Cabo Peñas, Charles Furlong 1908. (Alvarado et al. 2013)	341
Fig. 79 Amortajamiento del cuerpo mediante un cuero y correas. (Gallardo, 1910).....	346
Fig. 80 Selk'nam con la tonsura de duelo (Gusinde, 1982b:534)	354
Fig. 81 Fotografía realizada por Lothrop de un campamento ona abandonado después de la muerte de un ocupante (Lothrop, 1928:97)	355
Fig. 82 Síntesis de las prácticas perimortem de la sociedad selk'nam.....	356
Fig. 83 Síntesis de las prácticas funerarias Post-Mortem de la sociedad selk'nam	357
Fig. 84 Síntesis de las prácticas Post-Mortem en referencia al duelo y los objetos personales en la sociedad selk'nam.....	358
Fig. 85 TB: Thomas Bridges. PS: Polidoro Segers; RL: Ramón Lista; ON: Otto Nordenskjöld; WB: William S. Barclay; EH: Eduardo A. Holmberg; CG: Carlos Gallardo; AC: Antonio Cojazzi; RD: Roberto Dabbene WF: William Furlong; JB: José M. Beauvoir; MG: Martin Gusinde; SL: Samuel K. Lothrop; LB: Lucas Bridges; AC: Anne Chapman.....	362
Fig. 86 Yacimientos estudiados en el área de los canales occidentales y el Estrecho de Magallanes. APU: Abrigo pintado en última esperanza; CA: Canal Abra; CM: Canal Messier; CA: Cueva Ayayema; CCM: Cueva Canal Maule; CC: Cueva de la Cruz; CET: Cueva Estrecho Trinidad; ICA: Isla Capitán Aracena; IEB: Isla Englefield Bahía Colorada; II1: Isla Isabel 1; II2: Isla Isabel 2; IK: Isla Karukinka CSP1; IR: Isla Riesco; IW: Isla Wickham; PON: Ponsonby; PSA1: Punta Santa Ana 1; PSA3: Punta Santa Ana 3; RSM: Río Santa María; TM: Tres Mogotes.	368
Fig. 87 Tumba de Punta Santa Ana 1. La línea negra indica la posición de las piedras que funcionaron como cobertura (Troncoso, 1975).	371
Fig. 88 Sepultura colectiva de la cueva de la cruz (Legoupil, 2002).....	373
Fig. 89 Disposición de los restos óseos en la cueva Ayayema (Legoupil et al., 2004b).....	375
Fig. 90 Aspecto del bosque costero, casi impenetrable en la desembocadura del río Batchelor.....	381
Fig. 91 Ejemplo de preservación excelente, fotografía del alero y la momia de la isla Capitán Aracena. (Imagen cedida por Nelson Aguilera.).....	382
Fig. 92 Cuentas de collar de la cueva de la Cruz y reproducción del collar.	387
Fig. 93 Disposición de la mujer, la criatura y los objetos asociados en Canal Maule 153.	387

<i>Fig. 94 Mapa arqueológico de los yacimientos seleccionados para el estudio.....</i>	<i>393</i>
<i>Fig. 95 Izquierda Entierro correspondiente al esqueleto (S7-2). Derecha Entierro correspondiente al esqueleto (S8-4).....</i>	<i>395</i>
<i>Fig. 96 Principales yacimientos con contextos funerarios en el área de Península Mitre.....</i>	<i>396</i>
<i>Fig. 97 yacimientos encontrados y estudiados hasta el año 2000 (Kozameh et al., 2000).....</i>	<i>398</i>
<i>Fig. 98 Hallazgos de restos humanos dispersos en Bahía Valentín mayoritariamente en la zona de playa. Solo se muestran los encontrados entre 2005-2006. (Tessone et al., 2011).....</i>	<i>398</i>
<i>Fig. 99 Principales yacimientos con contextos funerarios de la zona del Canal Beagle. IRED: Isla Redonda; AJE: Aje 1; AER: Aeroclub; MIS: Mischiuen III; SHA1: Shamakush 1; PAI: Paiashauaia; S130: Sitio 130; LAU: Lautá 2; EH: Estancia Harberton; IE1: Imiwaia Entierro 1; IE2: Imiwaia Entierro 2. Los yacimientos de Shamakush Entierro y Shamakush X se encuentran superpuestos a Shamakush 1.</i>	<i>401</i>
<i>Fig. 100 Paiashauaia I (Foto cedida por Jordi Estévez).</i>	<i>403</i>
<i>Fig. 101 La caída de los árboles y levantamiento de grandes zonas de suelo afecta la conservación de los cuerpos enterrados.</i>	<i>407</i>
<i>Fig. 102 Fotos del Zorro Gris, el Carancho y del Chimango causantes de parte del carroñeo de los cuerpos como el del Guanaco situado en la parte superior derecha.</i>	<i>408</i>
<i>Fig. 103 Lascas de vidrio asociadas al entierro de Harberton (Estévez y Vila-Mitjà, 2019a).....</i>	<i>414</i>
<i>Fig. 104 Izquierda, conjunto de puntas líticas superpuestas. Derecha, mandíbula con fragmentos de huesos de ave decorados y cuatro cuentas de collar, se pueden apreciar el sedimento negro fruto de la cremación parcial. (Imagen cedida por Jordi Estévez).</i>	<i>414</i>
<i>Fig. 105 Entierro inferior de Shamakush Ent. 6. Izquierda vemos el esqueleto con los bifaces y a la derecha el detalle de las piezas (Imagen cedida por Jordi Estévez).</i>	<i>414</i>
<i>Fig. 106 Mapa de los principales yacimientos con contextos funerarios en la zona centro y norte de Tierra del Fuego. CN: Cabo Nose; CARA: Cantera Rhasa; CDLO: Cerro de los Onas; CBF28: Chenque Bahía Felipe 28; CHO2: Chorrillos 2; LA2: La Arcillosa 2; MAN1: Mandíbulas 1; MA1: Marazzi 1; MA38: Marazzi 38; MASU: Margen Sur; MY1: Myren 1; NSEL: Niño Selk'nam; PP: Puesto Pescador 1; SANA1 Santana 1.</i>	<i>419</i>
<i>Fig. 107 Localización de los restos en el cerro de los Onas (Massone et al., 1993).</i>	<i>422</i>
<i>Fig. 108 Foto de la excavación del locus E3 del cerro de los Onas referente al individuo 33950 (Martin, 2002:99).</i>	<i>423</i>
<i>Fig. 109 Yacimientos en la zona del municipal de Chorrillos. (Mapa base de ESRI2020, localizaciones Martin et al. (2004).....</i>	<i>425</i>
<i>Fig. 110 Reconstrucción de la disposición del esqueleto de Puesto Pescador 1. Detalle de las puntas de flecha asociadas al sitio de Puesto Pescador 1. Lesiones en el cráneo que muestran claros signos de violencia (Santiago et al., 2011).</i>	<i>428</i>
<i>Fig. 111 Entierro de la Arcillosa 2 (Santiago, 2013).....</i>	<i>429</i>
<i>Fig. 112 Perfil de la Arcillosa 2 mostrando las posiciones de las lentes de valvas y el enterratorio (Salemme et al. 2007).....</i>	<i>430</i>
<i>Fig. 113 Entierro de Cabo Nose, vista general y detalle del entierro (Alfonso-Durruty et al., 2011).</i>	<i>431</i>

Fig. 114 Dos fases de la excavación del entierro del niño selk'nam. En la izquierda se puede apreciar la cobertura con algunas piedras así como múltiples objetos asociados. En la derecha se ve el esqueleto, los objetos asociados y el abundante ocre del lugar. (Imágenes cedidas por Alfredo Prieto).	432
Fig. 115 Ejemplos de los numerosos objetos asociados recuperados con el esqueleto. (Imágenes cedidas por Alfredo Prieto. Fotografía: Thierry Dupradou).....	433
Fig. 116 Sitio de Santana 1, donde se puede observar cómo afecta la erosión eólica a la dispersión de los restos óseos humanos. (Santiago, 2013).....	436
Fig. 117 Conservación de los individuos en el área estudiada basándose en cinco categorías.	452
Fig. 118 Porcentajes de la localización del yacimiento y la conservación de los individuos.	453
Fig. 119 Porcentajes entre el tratamiento funerario y la conservación del individuo.....	455
Fig. 120 Porcentajes de la presencia y ausencia de amortajamiento y la conservación de los individuos.	457
Fig. 121 Porcentajes de la relación entre la conservación y la edad de los individuos.	458
Fig. 122 Representación cronológica basándonos en la localización de los yacimientos. En esta figura no se representa si son entierros o depositaciones. Yacimientos: PS1 (Punta Santa Ana 1), MA1 (Marazzi 1), LA2 (La Arcillosa 2), CA (Cueva Ayayema), IEB (Isla Englefield), SHAE6 (Shamakush Ent.6), PAI (Paiashauaia I), AJE1 (Aje I), BV8/86 (Bahía Valentín 8/86), BAY1 (Bayly 1), IE2 (Imiwaia Entierro 2), CARA (Cantera Rhasa), SHA1 (Shamakush I), PSA3 (Punta Santa Ana 3), CN (Cabo Nose), CCM (Cueva Canal Maule), MASU (Margen Sur), CF8 (Caleta Falsa 8), MA38 (Marazzi 38), SHAE1-4 (Shamakush Ent.1-4), IE2 (Imiwaia Entierro 1), TM (Tres Mogotes), MY1 (Myren 1), MIS (Mischiuen III), SHAX (Shamakush X), AL3 (Aleph 3), NSEL (Niño Selk'nam), ML5 (María Luisa 5), PP1 (Puesto Pescador 1), SANA1 (Santana 1), CHO2 (Chorrillos 2), APU (Abrigo Pintado Última Esperanza), CC (Cueva de la Cruz), CET (Cueva Estrecho Trinidad), ICA (Isla Capitán Aracena).	464
Fig. 123 Dataciones calibradas de los yacimientos de los Canales Australes y área de Península Mitre (ShCal20, Hogg et al. 2020). Todos los yacimientos son entierros (Color Marrón: Entierros). Yacimientos: SHAE6 (Shamakush Ent. 6), PAI (Paiashauaia I), BV8/86 (Bahía Valentín 8/86), BAY1 (Bayly 1), AJE (Aje 1), IE2 (Imiwaia Entierro 2), SHA1 (Shamakush I), CF8 (Caleta Falsa 8) (dos dataciones), SHAE1-4 (Shamakush Ent. 1 al 4), IE1 (Imiwaia Entierro 1), MIS (Mischiuen III), SHAX (Shamakush X), AL3 (Aleph 3), ML5 (María Luisa 5).....	468
Fig. 124 Dataciones calibradas del centro y norte de Tierra del Fuego. En el caso de SANA1 y CHO2 se extienden más allá de la curva de calibración (ShCal20, Hogg et al., 2020). (Color marrón: entierros, Color negro: hallazgos superficiales). Yacimientos: MA1 (Marazzi 1), LA2 (La Arcillosa 2), CARA (Cantera Rhasa), CN (Cabo Nose), MASU (Margen Sur), MA38 (Marazzi 38), MY1 (Myren 1), NSEL (Niño Selk'nam), PP (Puesto Pescador), SANA1 (Santana 1), CHO2 (Chorrillos 2).	469
Fig. 125 Dataciones calibradas del área de los Canales Occidentales. Los yacimientos de APU y CC se extienden más allá de la curva de calibración de la zona. (ShCal20, Hogg et. al. 2020). (Color azul: depositaciones, Color marrón: entierros). Yacimientos: PSA1 (Punta Santa Ana 1), CA (Cueva del Ayayema), IEB (Isla Englefield), PSA3 (Punta Santa Ana 3), CCM (Cueva Canal Maule), TM (Tres Mogotes), APU (Abrigo Pintado Última Esperanza), CC (Cueva de la Cruz).	469
Fig. 126 Porcentajes según el tipo de localización de los individuos en las distintas áreas. Los puntos indican los yacimientos.....	470

<i>Fig. 127 Distribución de los yacimientos según la tipología funeraria. Los Superficiales se refieren a hallazgos en superficie.</i>	472
<i>Fig. 129 Relación entre la localización de los individuos y la posición de los mismos en el área de los Canales Occidentales. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLIZ (Flexionada Izquierda), RM (Removida), ND (No Determinado).</i>	474
<i>Fig. 128 Relación entre la tipología funeraria y la posición en el área de los Canales Occidentales. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLIZ (Flexionada Izquierda), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	474
<i>Fig. 130 Relación entre la localización y la posición de los individuos en el área de los Canales Australes y Península Mitre. FLIZ (Flexionada Izquierda), FLSP (Flexionada Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino extendido), RM (Removida), ND (No Determinada)</i>	475
<i>Fig. 131 Relación entre la tipología funeraria y la posición de los individuos en el área de los Canales Australes y Península Mitre. FLIZ (Flexionada Izquierda), FLSP (Flexionada Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), (Decúbito) Decúbito Supino, DSE (Decúbito Supino Extendido), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	476
<i>Fig. 132 Análisis de la correlación según la localización y posición de los individuos en la zona centro y Norte de Tierra del Fuego. FL (Flexionada), FLD (Flexionada lado Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	476
<i>Fig. 133 Análisis de correspondencia entre las áreas CO (Canales Occidentales), CA (Canales Australes y Península Mitre) y TF (Centro y norte de Tierra del Fuego) y la posición de los individuos. Se han dejado fuera las variables de RM (Huesos Removidos) y los ND (No Determinados). FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada).</i>	477
<i>Fig. 134 Análisis de correspondencia entre la posición de los individuos y la localización de los yacimientos. Se han dejado fuera las variables de RM (Huesos Removidos) y los ND (No Determinados) ya que causaban mucha distorsión. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada).</i>	478
<i>Fig. 135 Porcentajes entre las categorías de edad y la posición del cuerpo. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	480
<i>Fig. 136 Yacimientos según el sexo de los individuos que se han encontrado. (F) Femenino, (M) Masculino, (ND) No determinado o (Ambos) sexos. Los yacimientos que muestran un sexo también pueden tener individuos no determinados.</i>	481
<i>Fig. 137 Sexuación de los esqueletos utilizados en el análisis.</i>	482
<i>Fig. 138 Porcentajes entre las variables de edad y sexo.</i>	483

Fig. 139 Mapa con la presencia o ausencia de objetos asociados a las prácticas funerarias según los yacimientos. (Para listado completo de los yacimientos ver Tabla 45 debajo).	487
Fig. 140 Relación entre la localización de los yacimientos y la presencia/ ausencia de objetos.	490
Fig. 141 Relación entre la práctica funeraria y la presencia/ausencia de objetos.....	490
Fig. 142 Relación entre la conservación del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.	491
Fig. 143 Relación entre la posición del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.	492
Fig. 144 Relación entre la edad y la presencia o ausencia de objetos asociados.	496
Fig. 145 Porcentajes de relación entre el sexo y la presencia y ausencia de objetos.....	497
Fig. 146 Gráfico de porcentajes basado en la atribución de actividades a hombres y mujeres.	503
Fig. 147 Asociación entre el sexo y las actividades en individuos asociables a la explotación de los recursos marinos.....	505
Fig. 148 Asociación entre el sexo y las actividades vinculadas la explotación de los recursos terrestre.	509
Fig. 149 Tabla con los valores isotópicos medios (Santiago et. al. 2011).	512
Fig. 150 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes de isla Tierra del Fuego. En color verde los individuos subadultos y en color rojo los individuos adultos.	516
Fig. 151 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del Canal Beagle, Islas Australes y Estrecho occidental de Magallanes. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado.	517
Fig. 152 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del área de Península Mitre. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado.	518
Fig. 153 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos procedentes del área centro y norte de Tierra del Fuego. Violeta= mujer, Amarillo= hombre, Azul= Indeterminado. 1=agrupación 1, 2= agrupación 2, 3= agrupación 3.....	520
Fig. 154 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos que se han caracterizado con dietas mixtas y marinas. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.	522
Fig. 155 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo de los restos humanos que se han caracterizado con dietas terrestres. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.....	522
Fig. 156 Valores de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ de colágeno óseo. Violeta= mujer, Amarillo= hombre.	523
Fig. 157 Promedios de la desviación estándar de $\delta^{13}C$ y $\delta^{15}N$ entre hombres y mujeres.....	524
Fig. 158 Diagrama de caja con los valores de carbono y nitrógeno separados por hombres y mujeres.	524

Índice de tablas

<i>Tabla 1 Avistamientos históricos de prácticas funerarias entre canoeros occidentales.</i>	214
<i>Tabla 2 Objetos adscritos basándonos en la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo (Fig. 17, Fig. 20).</i>	243
<i>Tabla 3 Asociación mayoritaria entre objetos y sexo en el registro fotográfico.</i>	274
<i>Tabla 4 Principales misioneros que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.</i>	281
<i>Tabla 5 Principales navegantes, exploradores y científicos que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.</i>	287
<i>Tabla 6 Principales etnógrafos y antropólogos que documentaron las prácticas funerarias en la sociedad yámana.</i>	294
<i>Tabla 7 Objetos adscritos según la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo.</i>	315
<i>Tabla 8 División sexual de los objetos según el registro fotográfico.</i>	342
<i>Tabla 9 Principales exploradores y misioneros que estudiaron la sociedad selk'nam</i>	343
<i>Tabla 10 Principales antropólogos y antropólogas que trabajaron con la sociedad selk'nam.</i>	350
<i>Tabla 11 Objetos adscritos según la actividad. La producción de estos queda representada en los esquemas de la división sexual del trabajo.</i>	366
<i>Tabla 12 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.</i>	383
<i>Tabla 13 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis. Están situados en la zona de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.</i>	384
<i>Tabla 14 Clasificación propia de los individuos del área de los canales occidentales y zona oeste del canal de Magallanes.</i>	385
<i>Tabla 15 Objetos asociados a los restos humanos de los canales occidentales y zona oeste del Estrecho de Magallanes.</i>	386
<i>Tabla 16 Tabla de los restos humanos con estudios paleopatológicos y actividades desarrolladas del área occidental y canal de Magallanes.</i>	391
<i>Tabla 17 Totalidad de los yacimientos donde se encontraron restos osteológicos humanos. (Kozameh et al., 2000; Tessone et al., 2011:242).</i>	399
<i>Tabla 18 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona de los canales australes.</i>	411
<i>Tabla 19 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias. Estos yacimientos pertenecen a la zona de los canales australes.</i>	412
<i>Tabla 20 Clasificación propia de los individuos de la zona de los canales australes.</i>	413
<i>Tabla 21 Objetos asociados a los individuos de los canales australes y Península Mitre.</i>	413
<i>Tabla 22 Tabla de los restos humanos con estudios paleopatológicos y actividades desarrolladas del área centro y norte de Tierra del Fuego.</i>	418
<i>Tabla 23 Yacimientos con restos humanos en superficie en la zona centro y norte de Tierra del Fuego.</i>	427

<i>Tabla 24 Hallazgos incluidos en el registro y posterior análisis de las prácticas funerarias de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.....</i>	<i>441</i>
<i>Tabla 25 Hallazgos excluidos en el registro y posterior análisis de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.</i>	<i>442</i>
<i>Tabla 26 Clasificación propia de los individuos del área centro y norte de Tierra del Fuego.</i>	<i>442</i>
<i>Tabla 27 Objetos asociados a los restos humanos de la zona centro y norte de Tierra del Fuego.</i>	<i>443</i>
<i>Tabla 28 Patologías más recurrentes en una economía terrestre y su asociación con las actividades.</i>	<i>444</i>
<i>Tabla 29 Tabla resumen de los individuos y yacimientos utilizados. La tipología funeraria es entierro, depositación y hallazgo superficial. Las categorías de edad son (0) No determinada, (1) Feto. (Alrededor del nacimiento), (2) Infantil I (0-3 años), (3) Infantil II (3-12 años), (4) Juvenil (12-20 años), (5) Adulto Joven (20-35 años), (6) Adulto Pleno (35-50 años). El estado de conservación va del 1 al 4 (ver debajo).....</i>	<i>451</i>
<i>Tabla 30 Tabla de contingencia entre la localización del yacimiento y la conservación del individuo.....</i>	<i>453</i>
<i>Tabla 31 Tabla contingencia entre el tratamiento funerario y la conservación del individuo.....</i>	<i>455</i>
<i>Tabla 32 Tabla de contingencia entre presencia y ausencia de amortajamiento y la conservación de los individuos.....</i>	<i>456</i>
<i>Tabla 33 Tabla de contingencia con la relación entre la conservación y la edad de los individuos.....</i>	<i>458</i>
<i>Tabla 34 Conservación y representatividad de la muestra según la localización y el tipo de práctica funeraria.</i>	<i>461</i>
<i>Tabla 35 Tabla con los yacimientos, la cronología calibrada, el material usado para el fechado radiocarbónico, la localización y el tratamiento funerario recibido. El efecto reservorio para la región del canal del Beagle puede estar presente en algunos especímenes, Orquera y Piana apuntan que en estos casos puede haber 600 años de diferencia. Pese a esto estudios más recientes apuntan que dependiendo de las condiciones microambientales los moluscos pueden generar distintas señales isotópicas e incluso no mostrar efecto reservorio alguno (Albero et al. 1986; Piana et al. 2006).....</i>	<i>463</i>
<i>Tabla 36 Tabla de contingencia entre las áreas y la posición de los esqueletos. CO (Canales Occidentales), CA (Canales Australes y Península Mitre) y TF (Centro y Norte de Tierra del Fuego). FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	<i>477</i>
<i>Tabla 37 Tabla de contingencia entre la localización del yacimiento y la posición de los esqueletos. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).....</i>	<i>478</i>
<i>Tabla 38 Tabla de contingencia donde se muestra la relación entre las categorías de edad y la posición del cuerpo. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	<i>480</i>

<i>Tabla 39 Tabla de contingencia entre el sexo y la ausencia o presencia de categorías de edad.....</i>	<i>483</i>
<i>Tabla 40 Tabla de contingencia entre el sexo y la localización del yacimiento.</i>	<i>484</i>
<i>Tabla 41 Tabla de contingencia entre el sexo y la tipología funeraria.</i>	<i>484</i>
<i>Tabla 42 Relación entre el sexo y la posición del cuerpo. Los 52 individuos de sexo no-determinado no han sido incluidos. FL (Flexionada), FLAC (Flexionada Acuclillada), FLD (Flexionada lado Derecho), FLIZ (Flexionada lado Izquierdo), FLSP (Flexionada posición Supina), DLD (Decúbito Lateral Derecho), DP (Decúbito Prono), DS (Decúbito Supino), DSE (Decúbito Supino Extendido), DSSFL (Decúbito Supino Semi-Flexionada), RM (Removida), ND (No Determinada).</i>	<i>485</i>
<i>Tabla 43 Tabla de contingencia entre el sexo y la colectividad de la práctica funeraria.....</i>	<i>485</i>
<i>Tabla 44 Relación entre el sexo y la colectividad de la práctica funeraria.</i>	<i>486</i>
<i>Tabla 45 Relación entre los individuos infantiles la asociación según sexo u otras criaturas.</i>	<i>486</i>
<i>Tabla 46 Repartición de los conjuntos de objetos entre los individuos. Conser. (Conservación) clasificado como; 1) Excelente, 2) Buena, 3) Erosión, 4) Muy Erosionado. ND) No determinado. Trat. (Tratamiento funerario) Dep. (Depositación) Ent. (Entierro). Las categorías de edad son (0) No determinada, (1) Feto. (Alrededor del nacimiento), (2) Infantil I (0-3 años), (3) Infantil II (3-12 años), (4) Juvenil (12-20 años), (5) Adulto Joven (20-35 años), (6) Adulto Pleno (35-50 años).</i>	<i>489</i>
<i>Tabla 47 Yacimientos, localización y presencia o ausencia de objetos asociados en las prácticas funerarias... </i>	<i>489</i>
<i>Tabla 48 Tabla de contingencia entre la tipología funeraria y la presencia/ausencia de objetos.....</i>	<i>490</i>
<i>Tabla 49 Tabla de contingencia entre la conservación del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos</i>	<i>491</i>
<i>Tabla 50 Tabla de contingencia entre la posición del esqueleto y la presencia/ausencia de objetos.</i>	<i>492</i>
<i>Tabla 51 Tabla de contingencia entre la edad y la presencia o ausencia de objetos asociados.....</i>	<i>495</i>
<i>Tabla 52 Asociación entre la edad y los restos de fauna.</i>	<i>496</i>
<i>Tabla 53 Tabla de contingencia entre el sexo y la presencia y ausencia de objetos.....</i>	<i>497</i>
<i>Tabla 54 Relación cuantitativa entre los objetos asociados a hombres y mujeres.....</i>	<i>498</i>
<i>Tabla 55 Categorías generales de los implementos y su asociación con hombres y mujeres.....</i>	<i>499</i>
<i>Tabla 56 Tabla con los individuos de los yacimientos seleccionados que tienen estudios paleopatológicos. Si miramos la muestra que tiene análisis paleopatológicos relevantes encontramos 15 hombres, 12 mujeres y dos adolescentes ND.</i>	<i>502</i>
<i>Tabla 57 Actividades realizadas según el sexo. Sobre la base de la muestra seleccionada en la Tesis.</i>	<i>503</i>
<i>Tabla 58 Relación entre las actividades de explotación del medio marino y el sexo.....</i>	<i>505</i>
<i>Tabla 59 Relación entre las actividades de explotación del medio terrestre y el sexo.</i>	<i>509</i>
<i>Tabla 60 La numeración de las muestras isotópicas es propia con tal de sintetizar la información de las gráficas. Los rangos de edad se corresponden a: (3) y (4) Subadultos (agrupa tanto infantiles como juveniles) (5) y (6) Adultos (agrupa tanto Adulto Joven como Adulto Pleno).....</i>	<i>515</i>

Anexos

Transcripciones

Índice

1.1 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad Kawésqar..... 609

- Gamboa, P. S. De. (1768). *Viage al estrecho de Magallanes por el Capitan Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta. 609
- Brosses, C. de. (1756). *Histoire des navigations aux terres australes. Tome Premier*. Paris: Chez Durand, rue du Foin, ou Griffon. 609
- Marcel, M. G. (1890). Les fuégiens a la fin du XVII siècle. En *Congrés International des Américanistes* (pp. 485-496). Paris: Ernest Leroux. 609
- Marcel, M. G. (1891). Les Fuégiens au XVIIe siècle. *Revue de géographie*, 104-111. 610
- Duplessis. *Périple de Beauchesne à la Terre de Feu (1698-1701): une expédition mandatée par Louis XIV*. Traducción al Español por Florence Constantinescu. 610
- Byron, J. (2013). *The narrative of the Honourable John Byron. En The Narrative of the Honourable John Byron, Commodore in a Late Expedition round the World: Containing an Account of the Great Distresses Suffered by Himself and his Companions on the Coast of Patagonia, from the Year 1740, till their Arrival in England* (pp. 1-257). Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9781107323889.002..... 611
- Pernety, A. (1769). *Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764 pour les reconnoître et y former un établissement et de deux voyages au détroit de Magellan avec une relation sur les Patagons. Tome II*. Berlin: Libraire du Roy & de la Cour. 612
- Bouganville, L. A. de. (1921). *Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey la " Boudeuse" y la fusta la " Estrella" en 1767, 1768 y 1769. Tomo I*. Madrid: CALPE..... 614
- Ponce, V. (1788). *Relacion del ultimo viage al estrecho de Magallanes de la fragata de S. M. Santa Maria de la Cabeza en los años de 1785 y 1786*. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía. 616
- Fitz-Roy, R. (1839). *Narrative of the Surveying Voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle Between the Years 1826 and 1836: Describing Their Examination of the Southern Shores of South America, and the Beagle's Circumnavigation of the Globe (Vol. 2)*. London: Henry Colburn. 617

Seitz, J. (1883). Ueber die Feuerländer. <i>Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medizin</i> , 91(1), 154-189. http://doi.org/10.1007/BF01926080	619
Coppinger, R. W. (1884). <i>Cruise of the «Alert.»: Four Years in Patagonian, Polynesian, and Mascarene Waters (1878-82)</i> . New York: R. Worthington, 770 Broadway.	620
Lucy-Fossarieu, P. (1884). <i>Ethnographie de l'Amérique antarctique: Patagons, Araucaniens, Fuégiens</i> . (Mémoires de la Société d'Ethnographie, 4 : 104-179)	622
Skottsberg, C. (1913). Observations on the Natives of the Patagonian Channel Region. <i>American Anthropologist</i> , 15(4), 578–616.	623
Cojazzi, A. (1914). Los indios del Archipiélago Fueguino. <i>Revista Chilena de Historia y Geografía</i> , IX(IV).	623
Bird, J. (1946). The Alacaluf. In <i>Handbook of South American Indians. Volume 1: The Marginal Tribes</i> . Washington (DC): Smithsonian Institution.	623
Cooper, J. M. (1917). <i>Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE Bulletin (Vol. 63)</i> . Washington: Government Printing Office.	624
Empeaire, J. (1963). <i>Los Nómades del Mar</i> . Valdivia: Serindígena. http://www.comunidad.serindigena.org/archivosdigitales/libros/nomades_mar.pdf	625
Gusinde, M. (1991). <i>Los indios de Tierra del Fuego. Los Halakwulup Vol II</i> . Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.	632

1.2 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad yámana..... 647

VPSA (Ed.). (1861). <i>The voice of pity for South America (Vol. VIII)</i> . London: Wertheim, Macintosh and Hunt, 24, Paternoster-Row.	647
Despard, G. P. (1863). Fireland; or, Tierra del Fuego. <i>Sunday at Home</i> , X, 676-680, 696-698, 716-718, 731-734 y 744-748.	647
VSA. (Ed.). (1864). <i>A voice for South America (Vol. XI)</i> . London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	648
Walter Kirby, R. W. (Ed.). (1867). <i>The South American Missionary Magazine (Vol. I)</i> . London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	653
Walter Kirby, R. W. (Ed.). (1869). <i>The South American Missionary Magazine (Vol. III)</i> . London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	653
SAMS (Ed.). (1872). <i>The South American Missionary Magazine (Vol. VI)</i> . London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	653

SAMS (Ed.). (1874). <i>The South American Missionary Magazine</i> (Vol. VIII). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	655
Marsh, J. W. y Stirling, H. W. (1874). <i>The story of Commander Allen Gardiner</i> (Fourth Ed.). London: James Nisbet & Co.....	656
SAMS (Ed.). (1875). <i>The South American Missionary Magazine</i> (Vol. IX). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	657
SAMS (Ed.). (1885). <i>The South American Missionary Magazine</i> . (Vol. XIX). London: Seeley, Jackson and Halliday.	660
SAMS (Ed.). (1888). <i>The South American Missionary Magazine</i> (Vol. XXII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.	661
SAMS (Ed.). (1889). <i>The South American Missionary Magazine</i> (Vol. XXIII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.	662
Spegazzini, C. (1882). Costumbres de los habitantes de la Tierra del Fuego. En <i>Anales de la Sociedad Científica Argentina</i> [sic] (pp. 159-181). Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.	663
Lovisato, D. (1883). Di alcune armi e utensili dei Fueghini e degli antichi Patagoni. En <i>Atti Reale Accademia dei Lincei CCLXXX (1882-1883)</i> (pp. 4-14). Roma: Coi Tipi del Salviucci.	666
Bove, G. (1883). Über die Feuerländer. <i>Globus, Braunschweig, XLIII</i> (Jan-June), 156-159....	667
Bove, G. (1883). <i>Expedicion austral argentina. Informes Preliminares. Presentados a S.S.E.E. los ministros del interior y de guerra y marina de la república argentina</i> [sic]. Buenos Aires: Instituto Geográfico Argentino.	670
Bove, G. (1883). <i>Patagonia Terra del Fuoco. Mari Australi. Parte I</i> . Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Muti.....	673
Hyades, P. y Deniker, J. (1891). <i>Mission Scientifique au Cap Horn (1882-1883) (Tome VII). Anthropologie, Ethnographie</i> . Paris: Gauthier-Villars.	676
Hyades, P. (1887). Ethnographie des Fuégiens. <i>Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris</i> , 10, 327-345.	679
http://www.persee.fr/doc/bmsap_0301-8644_1887_num_10_1_5311	679
Wieghardt, J. (1896). <i>El Territorio de Magallanes Tomo VI Indígenas Fuginos i Patagones</i> [sic]. Santiago de Chile: Imprenta i Encuadernación Barcelona.	681
Spears, J. R. (1895). <i>The Gold Diggings of the Cape Horn</i> . London: G. P. Putnam's Sons. ..	681

Furlong, C. W. (1909). The Southernmost People of the World. <i>Harper's Monthly Magazine</i> , 119, 126-137.	683
Skottsberg, C. (1911). <i>The Wilds of Patagonia a narrative of the swedish expedition to Patagonia Tierra del Fuego and the Falkland Islands in 1907-1909</i> . London: Edward Arnold.	685
Coriat, I. H. (1915). Psychoneurosis among primitive tribes. <i>Journal of Abnormal Psychology</i> , 10(3), 201-208. https://doi.org/10.1037/h0072465	686
Cooper, J. M. (1917). <i>Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory</i> . BAE Bulletin (Vol. 63). Washington: Government Printing Office.	686
Koppers, W. (1924). <i>Unter Feuerland-Indianern</i> . Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schöder. http://www.thomas-kunz.com/Feuerlandindianer.htm	688
Lothrop, S. K. (1928). <i>Indians Of Tierra Del Fuego</i> . New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.	709
Spencer, S. B. (1931). <i>Spencer's last journey, being the journal of an expedition to Tierra del Fuego by the late Sir Baldwin Spencer, with a memoir</i> . (R. R. Marett y T. K. Penniman, Eds.). Oxford: Clarendon Press.....	710
Cooper, J. M. (1946). The Yahgan. En J. H. Stewart (Ed.), <i>Handbook of South American Indians, The Marginal Tribes</i> (Vol. 1, pp. 81-106). Washington: U.S. G.P.O.....	711
Bridges, L. (1952). <i>El último confín de la Tierra. Colección Patagonia</i> . Buenos Aires: Emecé Editores S.A.	712
Gusinde, M. (1986). <i>Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Tercera parte: Orden social y costumbre tribales (Vol. II)</i> . Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.....	717
Gusinde, M. (1986). <i>Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Cuarta parte: El mundo espiritual de los yámana. Los indios de Tierra del Fuego (Vol. II)</i> . Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.	717
1.3 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad selk'nam	758
SAMS. (Ed.). (1876). <i>The South American Missionary Magazine</i> (Vol. X). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.	758
Segers, P. (1891). Tierra del Fuego. Hábitos y costumbres de los indios aonas. <i>Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XII</i> (Cuadernos V y VI), 55-82.	758

Nordenskjöld, O. (1902). La Terra de Feu. En E. Charton (Ed.), <i>Le Tour du monde</i> (Vol. VIII, pp. 13-58). Paris: Librairie Hachette et Cie.	759
Barclay, W. S. (1904). The Land of Magellanes, with Some Account of the Ona and Other Indians. <i>Geographical Journal</i> , 23(1), 62-79.	759
Holmberg, E. A. (1906). <i>Viaje al interior de Tierra del Fuego</i> . Anales del ministerio de agricultura, sección de inmigración, propaganda y geografía, I (1), 96 pp.	760
Gallardo, C. R. (1910). <i>Los onas</i> . Buenos Aires: Cabaut y Cia Editoriales.....	761
Furlong, C. W. (1910). The Vanishing People of the Land of Fire. <i>Harper's Monthly Magazine</i> , (January), 217-229.....	764
Dabbene, R. (1911). <i>Los indígenas de la tierra del Fuego</i> . Buenos Aires: Tipo-Litografía «La Buenos Aires», 260, Calle Bolívar.	765
Beauvoir, J. M. (1915). <i>Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua</i> . Buenos Aires: Librería del Colegio Pio IX.	766
Cooper, J. M. (1917). Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE Bulletin (Vol. 63). Washington: Government Printing Office.	767
Lothrop, S. K. (1928). <i>Indians Of Tierra Del Fuego</i> . New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.	768
Gusinde, M. (2008). Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam. El mundo Espiritual de los selk'nam. Vol I. Valdivia, Chile: Serindigena Ediciones.	769
Bridges, L. (1952). <i>El último confín de la Tierra</i> . Colección Patagonia. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.	794
Chapman, A. (1986). Los selk'nam. La vida de los onas. Buenos Aires: Emecé editores.	803

1.1 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad Kawésqar

Gamboa, P. S. De. (1768). *Viage al estrecho de Magallanes por el Capitan Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.

/XLVI/

“Soledades de todas aquellas costas”

Prosiguieron su viage, cansados ya de ver tantas Islas, con notables entrañezas naturales, sin gente. Solo en una, á que llamaron la Roca-Partida hallaron junto á una profunda cueva gran rastro de pies humanos, y una osamenta y armadura entera de hombre ó muger. De allí, con tormentas, por increíbles soledades pasaron adelante.

Brosses, C. de. (1756). *Histoire des navigations aux terres australes. Tome Premier*. Paris: Chez Durand, rue du Foin, ou Griffon.

XXIII GEORGE SPILBERG. En Magellanique. Son journal écrit en hollandois par Jean Cornelits de Maye.

/344/

Cap de Viane. Sepultures des saubages 1615.

L'endroit fut alors nommé cap de Viane. Nous vîmes aux illes *Pingouins* deux corps morts enterrés dans doute à la manière de ce pays-là, n'ayant qu'un peu de terre sur eux & des arcs tout autour. On les découvrit un peu, & on les vit enfevelis dans des peaux de pingouins : l'un étoit de la taille ordinaire d'un homme, & l'autre n'avoit pas plus d' deux pieds & demi de long. Ils avoient au ceu de petits colliers artistement faits de coquilles de limaçons, aulli lufrées que des perles. On remit ensuite fur eux toute la terre qu'on en avoit ôtée.¹

Marcel, M. G. (1890). *Les fuégiens a la fin du XVII siècle. En Congrès International des Américanistes* (pp. 485-496). Paris: Ernest Leroux.

/495/

¹ La isla es dudosa pues el autor dice islas de los pingüinos, si se encontraban en la colonia de pingüinos hacen referencia a la actual Isla Magdalena (Cooper, 1917:130) también defendió que es la Isla Magdalena). *Fue sin duda una choza mortuoria de este tipo la que vio Spilbergen en la Isla Isabel, a comienzos del siglo XVII. Ella contenía, “dos cadáveres, colocados a la manera de estas gentes entre arcos clavados en tierra y ramas de haya; estaban cubiertos con un poco de tierra. Uno era de talla ordinaria, y el otro no medía más de dos pies y medio. Estaban envueltos en pieles y, en torno al cuello, tenían collares, relucientes como perlas y confeccionados con arte”* (Emperaire, 1963:182).

Enfin de Labat n'en sait guère d'avantage. «Quant à leur religion, dit-il, on n'en peut parler pertinemment, n'ayant pu remarquer aucune cérémonie, sinon à la Baie Famine, un jour qu'il y avait trois jeunes indiens qui restèrent trois jours à bord.

/496/

Deux desquels étant un soir sur le gaillard d'arrière, voyant la Lune, se mirent les deux mains devant la face en les allongeant par deux et trois fois vers la lune et faisant chaque fois un cri : *ouf*, comme nous faisons quand nous voulons faire peur aux enfants. Et, à l'entrée du détroit de Saint-Jérôme, comme M. de La Perrière et moi allions reconnaître, nous aperçûmes, au pied d'un rocher barbouillé de rouge, plusieurs perches et branches d'arbres fraîchement coupées. Le dit Sr de la Perrière descendit à terre, avec un matelot, pour voir ce que c'était.

Ils trouvèrent, sous des branches, de grandes peaux de lion marin supportées par les perches et dessous un enfant mort, de l'Age de deux ou trois ans enveloppé dans des Peaux de loutre et enchassé dans un faisceau de petits bâtons liés avec des lianes en forme pyramidale. Et étant entrés dans une grande baie, au nord de l'embouchure dudit détroit, nous trouvâmes une troupe de ces Magellanistes qui avaient huit à dix cases dressées. Là, je vis dans une case un jeune homme seul auprès du feu. Il chantait, faisait des postures, et avait deux ailes d'oiseau en forme de couronne sur la tête et tout le corps blanchi avec de la céruse. Je voulus lui parler, eu même temps il se tut et me regarda avec un grand sérieux sans me rien dire et, deux ou trois des leurs s'étant approchés, me firent entendre que cet homme ne parlait point et, comme j'avais vu ce jeune homme et l'ai vu depuis et reconnu n'être pas muet, toutes ces façons me font croire qu'ils ont quelques cérémonies parmi eux.»

Nous aurions pu donner encore quelques extraits de ces relations inédites mais il vaut mieux nous arrêter. Nous estimons très précieux ces détails, parfois naïfs, mais toujours sincères sur une population dont il ne restera bientôt plus de représentants.

Marcel, M. G. (1891). Les Fuégiens au XVIIe siècle. *Revue de géographie*, 104-111.

/111/

Quand quelqu'un est mort, dit le journal anonyme d'un officier de l'expédition, ils font une fosse de la hauteur du défunt et, dès que le soleil se lève, ils mettent le mort dedans, avec sa peau, ses arcs, flèches, carquois et ses couronnes.

Duplessis. *Périple de Beauchesne à la Terre de Feu (1698-1701): une expédition mandatée par Louis XIV. Traducción al Español por Florence Constantinescu.*

/116/

Septiembre 1699

El tiempo cubierto, nivoso, poco viento y variable. Varios de nuestros oficiales fueron a cazar al río de la Massacre donde encontraron salvajes, y entre otros una mujer que estaba en el agua hasta las rodillas a restablecer su bote, la que sin duda hizo algún esfuerzo porque el mal de niño la tomó; no hizo más maneras que de agacharse a la orilla del mar, donde dio a luz a un niño muerto que podía tener tres meses, que lanzó enseguida al mar con todo lo que se sigue. Fue a lavarse los muslos y las piernas y luego cerca del fuego en su choza bien enferma, y varios de entre ellos se pusieron alrededor de ella como para calentarla.

/155/

Tres, nuestro bote fue enviado el 26 de septiembre a reconocer el estrecho de Saint-Jérôme durante la estadía que hicimos en la rada de la Massacre, y cuando estuvieron adentro una pequeña legua, los oficiales avistaron sobre lo alto de una roca a pique, pintada de blanco por todos lados en los alrededores, una pequeña choza rodeada de pieles y extraordinariamente hecha, lo que emocionó su curiosidad e hizo que cada uno quisiera ver lo que podía ser; encontraron ahí un niño de 4 a 5 años, muerto y envuelto en un cesto en pieles, y nada más. Continuaron su ruta hasta un cuarto de legua de ahí que encontraron una banda de salvajes, y entre otros un hombre joven de 20 años que estaba solo,

/156/

de rodillas en medio de una choza, pintado de blanco desde los pies a la cabeza, que mascullaba entre dientes como si hubiese rogado por el difunto, del que no se pudo sacar ninguna palabra de una manera u otra.

Byron, J. (2013). *The narrative of the Honourable John Byron. En The Narrative of the Honourable John Byron, Commodore in a Late Expedition round the World: Containing an Account of the Great Distresses Suffered by Himself and his Companions on the Coast of Patagonia, from the Year 1740, till their Arrival in England (pp. 1-257). Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9781107323889.002*

/89/

Upon returning up the Lagoon, we were so fortunate as to kill some seal, which we boiled, and laid in the boat for sea-stock. While we were ranging along (sore in detached parties, in quest of this, and whatever other eatable might come in our way, our surgeon, who

/90/

who was then by himself, discovered a pretty large hole, which seemed to lead to some den, or repository, within the rocks.

It was not so rude, or natural, but that there were some things of its having been cleared, and made more accessible by industry. The surgeon for some time hesitated whether he should

venture in, from his uncertainty as to the reception he might meet with from any inhabitant; but his curiosity getting the better of his fears, he determined to go in; which he did upon his hands and knees, as the passage was too low for him to enter otherwise.

After having proceeded a considerable way thus, he arrived at a spacious chamber; but whether hollowed out by hands, or natural, he could not be positive. The light into this chamber was conveyed through a hole at the top; in the midst was a kind of bier, made of flocks laid crossways, supported by props of about five foot in height.

/91/

Upon this bier, five or six bodies were extended; which, in appearance, had been deposited there a long time; but had suffered no decay or diminution. They were without covering, and the flesh of these bodies was become perfectly dry and hard; which, whether done by any art, or secret, the savages may be processed of, or occasioned by any drying virtue in the air of the cave, could not be guessed. Indeed, the surgeon, finding nothing there to eat, which was the chief inducement for his creeping into this hole, did not amuse himself with long disquisitions, or make that accurate examination which he would have done at another time ; but crawling out as he came in, he went and told the first he met of what he had seen. Some had the curiosity to go in likewise.

I had forgot to mention that there was another range of bodies, deposited in the fame manner, upon another platform

/92/

under the bier. Probably this was the burial place of their great men, called caciques; but from whence they could be brought, we were utterly at a loss to conceive, there being no traces of any Indian settlement hereabout.

Pernety, A. (1769). *Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764 pour les reconnoître et y former un établissement et de deux voyages au détroit de Magellan avec une relation sur les Patagons. Tome II.* Berlin: Libraire du Roy & de la Cour.

Español: Extracto del Diario de viaje del Sr. Alejandro Duclos-Guyot, en la Fragata "el Águila", en el Estrecho de Magallanes, 1766 [Pernety, 1769, vol. 2, pp. 653-684]
<http://patlibros.org/frm/ducl.php?lan=esp#mourning>

Observaciones cerca de Puerto del Hambre (marzo, 1765; mayo a junio, 1766)

Durante esas semanas, falleció un miembro del grupo káweskar. Los franceses observaron que, en señal de luto, la mayoría de los hombres dejaron sus cuerpos sin pintar, y otros se pintaron de negro; las mujeres se pintaron con puntos negros, y aparecieron rasguñadas como por espinas. A los tres días, todos se pintaron de negro.

[Puerto del Hambre: ritos fúnebres]

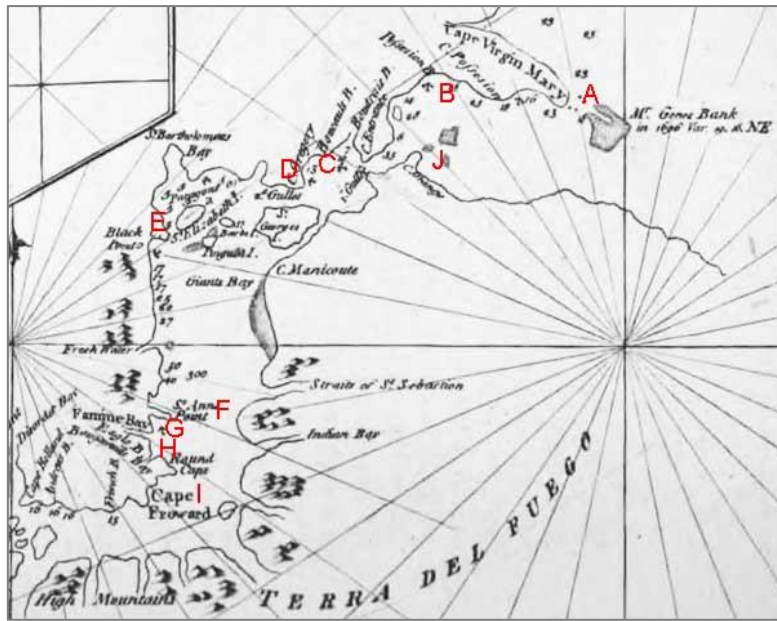
/677/

El jueves 12, a eso de las cuatro de la mañana, sentimos gritos de los salvajes. Tres de sus canoas con muchas mujeres y algunos hombres a bordo vinieron hasta nuestra fragata. Pedí que les dieran algunos pedazos de pan y aceite de lobo marino. Ellas pusieron la mayor parte de éste en una bolsa de tripas que habían traído para el fin y bebieron el resto. No quise que subieran a bordo, visto que son grandes y osados ladrones y que tenían grandes fogatas en las canoas. Hoy, contrario a lo normal, los hombres no estaban pintados: sólo algunos estaban pintados de negro, lo que los hacía verse realmente aterrorizadores. Las mujeres estaban todas con puntos negros, con la cara y pecho ensangrentados, como si se hubieran rasguñado con espinas. Dos de sus canoas pasaron la punta Santa Ana, rumbo al norte.

/678/

Domingo 15: esta mañana, visité a los salvajes. Al no ver al enfermo, les pregunté qué había pasado con él. Me hicieron entender que había muerto. Los gritos que habíamos sentido el jueves en la mañana al parecer eran su señal de duelo. Parecían todos muy afligidos y, contrario a lo normal, estaban todos pintados de negro y las mujeres todas rasguñadas como si se hubieran desgarrado con alfileres. Noté que sentían una gran pena por el muerto. Pregunté por señales qué habían hecho con él. La única respuesta fue elevar sus manos al cielo y repetir varias veces el mismo gesto, como para hacerme entender que allí estaba el difunto. De lo que se puede conjeturar que creen en otra vida después de esta. Nunca quisieron decirme qué hicieron con el cadáver. Me inclino a pensar que lo transportaron en una de las canoas que pasaron por punta Santa Ana. Les repartí unas galletas y aceite de lobo marino.

Sección oriental, Estrecho de Magallanes (Abate Pernety, 1771)²



Topónimos nombrados en los textos

A	Cabo Virgenes	F	Punta Santa Ana
B	Bahía Posesión	G	Puerto del Hambre
C	Bahía Boucault	H	Bahía Bougainville
D	Cabo Gregorio	I	Cabo Froward
E	Cabo Negro	J	Cabo Orange

Bouganville, L. A. de. (1921). *Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey la "Boudeuse" y la fusta la "Estrella" en 1767, 1768 y 1769. Tomo I.* Madrid: CALPE.

1768 Puerto y Cabo Galant (Cerca de la Isla Carlos III)

/200/

Accidente funesto que sobrevino a uno de ellos

/201/

Su alegría no fue de larga duración. Uno de sus niños, de unos doce años, el hico de toda la banda cuya cara fuese interesante a nuestros ojos, fue: de súbito acometido de un vómito de sangre, acompañado de violentas convulsiones. El desgraciado había estado a bordo de la Estrella, donde se le habían dado pedazos de cristal y de vidrio sin prever el funesto efecto que

² (Biblioteca Patagónica: <https://patlibros.org/frm/index.php?fun=mapa&lan=esp> [04/08/2020])

debía producir este presente. Estos salvajes tienen la costumbre de introducirse en la garganta y en la nariz pedacitos de talco. Acaso la superstición conceda alguna virtud a esta especie de talismán; tal vez lo miren como un preservativo de alguna incomodidad a que estén sujetos. El niño había probablemente hecho el mismo uso del cristal. Tenía los labios, las encías y el paladar cortados en varios sitios y echaba sangre casi continuamente. Este accidente extendió la consternación y la desconfianza. Creyeron, sin duda, en algún maleficio, porque la primera acción del juglar que se apoderó en seguida del niño fue despojarle precipitadamente de una casaca de tela que se le había dado. Quiso devolverla a los franceses; como rehusaban tomarla, la arrojó a sus pies. Es verdad que otro salvaje, que sin duda prefería los vestidos sin temor a encantamientos, la recogió bien pronto.

El juglar extendió desde luego al niño sobre la espalda en una de las cabañas, y habiéndose puesto de rodillas entre sus piernas, se inclinaba sobre él, y con la cabeza y las dos manos le apretaba el vientre con toda su fuerza, gritando continuamente, sin que se pudiese distinguir nada articulado en sus gritos.

/202/

De tiempo en tiempo se levantaba, y parecía tener el mal en sus manos juntas, y las abría de pronto en el aire, soplando como si hubiese querido expulsar algún mal espíritu. Durante esta ceremonia una vieja, llorando, daba alaridos en el oído del enfermo hasta ensordecer. Este desgraciado parecía sufrir tanto del remedio como de su mal. El juglar le dio alguna tregua para ir a tomar su investidura de ceremonias; en seguida, con los cabellos empolvados y la cabeza adornada de dos alas blancas bastante semejantes al tocado de Mercurio, volvió a sus funciones con más confianza y con tan poco éxito. Pareciendo entonces agravarse el niño, nuestro capellán le administró furtivamente el bautismo. Los oficiales habían vuelto a bordo y me habían contado lo que pasaba en tierra. Pronto me trasladé a tierra con M. De la Porte, nuestro cirujano mayor, que hizo traer un poco de leche y tisana emoliente.

Cuando llegamos el enfermo estaba fuera de la cabaña; el juglar, al que se había reunido otro adornado con los mismos ornamentos, había vuelto a su operación sobre el vientre, los muslos y la espalda del niño. Daba lástima verlos martirizar a esta infortunada criatura, que sufría sin quejarse. Su cuerpo estaba todo acardenalado y los médicos continuaban todavía este bizarro remedio con fuertes conjuros. El dolor del padre y de la madre, sus lágrimas, el interés vivo de toda la banda, interés manifestado por señales inequívocas, la paciencia del niño, nos dieron el espectáculo mis enternecedor. Los salvajes advirtieron, sin duda, que compartíamos su pena; al menos su desconfianza pareció disminuir. Nos dejaron aproximar al enfermo,

/203/

y el mayor examinó su boca ensangrentada, que su padre y otro pecherais chupaban alternativamente. Mucho trabajo costó persuadirles de que hicieran uso de la leche; fue preciso probarla varias veces, y a pesar de la invencible oposición de los juglares, el padre al fin se determinó a hacerle beber a su hijo y aceptó hasta el donativo de la cafetera llena de tisana emoliente. Los juglares demostraron envidia contra nuestro cirujano, que parecieron al fin reconocer como hábil juglar. Hasta abrieron para él un saco de cuero que llevan siempre pendiente de su costado, y que contiene su gorro de plumas, polvos blancos, talco y los demás instrumentos de su arte; pero apenas hubo lanzado una ojeada, lo cerraron rápidamente. Notamos también que en tanto que uno de los juglares trabajaba en conjurar el mal del paciente, el otro no parecía ocupado más que en prevenir por sus encantamientos el efecto de la mala suerte que suponían habíamos lanzado sobre ellos.

Volvimos a bordo a la entrada de la noche y el niño sufría menos; sin embargo, un vómito casi incesante que le atormentaba nos hizo temer que hubiese llegado vidrio a su estómago. Tuvimos en seguida ocasión de confirmar lo justo de nuestras conjeturas. Hacia las dos, después de media noche, se oyeron desde a bordo alaridos repetidos, y al despuntar el día, aun cuando hiciese un tiempo horrible, los salvajes aparejaron. Huían, sin duda, del lugar manchado por la muerte y de los extranjeros funestos que creían llegados para destruirles. No pudieron doblar la punta occidental de la bahía; en un momento de más calma

/204/

se pusieron a la vela; un chaparrón violento les lanzó a alta mar y dispersó sus débiles embarcaciones. Como se apresuraban a alejarse de nosotros! Abandonaron en la orilla una de sus piraguas, que tenía necesidad de ser reparada. *Satis est gentem effugisse nefandam*. Han llevado de nosotros la idea de seres maléficos; pero quien no les perdonaría el resentimiento en esta conjetura? ¡Qué pérdida, en efecto, para una sociedad tan poco numerosa; un adolescente escapado a todos los azares de la infancia!

Ponce, V. (1788). *Relacion del ultimo viage al estrecho de Magallanes de la fragata de S. M. Santa Maria de la Cabeza en los años de 1785 y 1786*. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía.

Febrero 1786. Bahía Forestescue.

/47/

En el Puerto de S. Joseph (Actual bahía Forestescue) se tuvo bastante trato con los Indios, que se llamaron de las Islas del Fuego, porque según parece son éstas su morada ordinaria, y porque los ha hallado Cook establecidos aun en lo mas de ellas. No se les notó mala inclinación alguna, ni aun la natural de querer hacerse dueños de algunas cosas, .que no se les podían proporcionar

sino robándolas ; pero léjos de atribuir este principio al freno de una virtud moral, miéntras mas se examinaban, mas crédito tomaba la opinión de que nada es capaz de mover sus indolentes corazones.

Várias veces se alejaron con sus Canoas, ya todos, ya parte, y el 24 abandonaron enteramente la Fragata, á lo que parece por la muerte de un muchacho, pues dexan los sitios en donde les sucede qualquier accidente siniestro. A este muchacho, que según el Cirujano seria de menos

/48/

de dos años, se le suministro el Bautismo con los nombres de Antonio Joseph, Julián. Sepultóse en la punta del Puerto de S. Joseph colocando en lo interior del bosque el cuerpo de un Marinero que de resultas de unas quartanas que, padecia desde principios del viage, que había muchos dias eran calentura continua, murió el último del mes.

Fitz-Roy, R. (1839). *Narrative of the Surveying Voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle Between the Years 1826 and 1836: Describing Their Examination of the Southern Shores of South America, and the Beagle's Circumnavigation of the Globe (Vol. 2)*. London: Henry Colburn.

Aunque Jemmy Button es yagán habla de los comportamientos de las distintas tribus. Los occidentales decían que era un mentiroso y que le salía más bien decir que sí a decir que no, este hecho se ve reflejado cuando le preguntan por el canibalismo y él afirma que lo practican.

/177/

Their white paint is added to the red when preparing for war; but the marks made are mere daubs, of the rudest, if of any design. Black is the mourning colour. After the death of a friend, or near relation, they blacken themselves with charcoal, and oil or grease. Any sort of clay is used, if their paint is scarce, to preserve warmth rather than as an improvement to their appearance.

/181/

Jemmy Button was also very superstitious, and a great believer in omens and dreams. He would not talk of a dead person, saying, with a grave shake of the head, "no good, no good talk; my country never talk of dead man. "While at sea, on board the Beagle, about the middle of the year 1832, he said one morning to Mr. Bynoe, that in the night some man came to the side of his hammock, and whispered in his ear that his father was dead. Mr. Bynoe tried to laugh him out of the idea, but ineffectually. He fully believed that such was the case, and maintained his opinion up to the time of finding his relations in the Beagle Channel, when, I regret to say, he found that his father had died some months previously. He did not forget to remind Mr. Bynoe (his most confidential friend) of their former conversation, and, with a significant shake of the

head said, it was “bad—very bad.” Yet those simple words, as Mr. Bynoe remarked, seemed to express the extent of his sorrow, for after that time he said no more about his father. This subsequent silence, however, might have been caused by the habit already noticed, of never mentioning the dead. When a person dies, his family wrap the body in skins, and carry it a long way into the woods; there they place it upon broken boughs, or pieces of solid wood, and then pile a great quantity of branches over the corpse. This is the case among the Tekecnica and Aukhoolip tribes, as well as the Pecheray; but how the others dispose of their dead, I know not, excepting that, on the west coast, some large caves have been found, in which were many human bodies in a dried state. One of these caves is mentioned in Byron’s narrative of the wreck of the *Wager*: and another was seen by Mr. Low, which will lie spoken of in describing the natives of the western coast of Patagonia (the Chonos Indians), who from their intercourse with the Spaniards may be supposed to have acquired ideas somewhat more enlarged than those of the southernmost regions — the Alikhoolip and Tekecnica. I prefer relating all that I know of these tribes, in consequence of the intercourse carried on with them by the *Beagle*’s officers and myself, and the visit of York, Jemmy, and Fuegia to England, before any of Mr. Low’s account is given; because, as his intercourse was chiefly with the Chonos tribe, and was quite unconnected with the *Beagle*’s visit, it will be more satisfactory to the reader to be enabled to compare accounts from different sources, which in some points are so strikingly similar, that their agreement give great weight to the whole.

/190/

[...]

The people of this tribe are by no means without ideas of a superior Being. They have great faith in a good spirit, whom they call Yerri Yuppon, and consider to be the author of all good: him they invoke in time of distress or danger. They also believe in an evil spirit, called Yaccy-ma, who they think is able to do all kinds of mischief, cause bad weather, famine, illness: he is supposed to be like an immense black man. After being hard pressed for food, and then obtaining a good quantity, much form is observed in distributing the first supplies. Mr. Low witnessed a ceremony of this kind, during which the greatest order prevailed. The whole tribe was seated round a fire, and the oldest man gave each individual a share, repeatedly muttering a short prayer, and looking upwards. Not one of the party, although nearly starved, attempted to touch the food, a large seal, until this ceremony was ended: one share was offered to Mr. Low.

At another time, on Madre de Dios Island, after having been detained in port upwards of three months, owing to very bad weather, during which time the natives were almost famished, being unable to reach the outer rocks in quest of food, Mr. Low went with his boats and procured a few seals, taking an Indian in each boat. At his return the carcasses of the seals were sent ashore,

but not one of the natives, ravenous as they were, attempted to touch a morsel until all was landed, till the ceremony above-mentioned had been duly performed, and till the natives who had been in the boats had chosen what they pleased for their share.

/191/

This tribe appears to have regular places for depositing their dead as on a small out-lying island, a little southward of Madre de Dios, Mr. Low found a cave which had been used for such a purpose: it was strewed with human bones, and the body of a native child was found in a state of putrefaction. The bodies seemed to have been placed in shallow graves, about a foot deep, which had been dug along the sides of the cave, and covered with twigs and leaves. Slips of a peculiar plant, resembling box, had been carefully planted along the outer sides of each grave, and those near the mouth of the cave had taken root and were growing, but all those in the interior had decayed. One evening, while at sea, Mr. Low called the boy to him, and said, "Bob, look at the sun it is going to be drowned." tomorrow The boy shook his head, saying, " No, no drown morning get up again. Sun go round earth come again tomorrow."

Seitz, J. (1883). Ueber die Feuerländer. *Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medicin*, 91(1), 154-189.
<http://doi.org/10.1007/BF01926080>

/166/

Mientras se muere

Die Dyspnoe ist stets sehr beträchtlich, doch schwankend; 42, 50, 66, 12 Respirationen in der : Minute; der Puls wird ganz klein und sehr rasch, steigt auf 120-132 Schläge; die Kräfte schwinden mehr und mehr; nur scheinbare Besserung für kurze Zeit stellt sieb an dem uod jenem Tage ein; einmal sogar ergötzt sich Pat. wieder am Tabakrauchen. Vorn bleiben die Lungen frei, in den Selten ragt trockenes Reiben über die Infiltrationen hinaus, hinten reichen diese rechts und links bis zur Schulterblattmitte. Der Auswurf ist zahe Scleimeitermasse, stets ohne Blut.

La muerte y análisis forense

Ganz entkräftet, mühselig nach Athem ringend, verschmäht der Kranke alles ausser Wasser und erwartet mit dem Ausdruck der Ergebenheit und Rahe sein Ende. Er stirbt am Abend des 12. März 4 Uhr 30 Min., eine halbe Stunde nach seiner Frau. Ich mache die Section den 13. März 1882 4 p. m. Leiche schwächig, eher klein, keine Todtenstarre. Hautfarbe schwärzlich-bräunlich Umbra mit Leinöl verdünnt, sagt eio anwesender Künstler, Scrotum und Penis duokel pigmentirt. Mässige Behaaruoog am Oberschenkel, Unterschenkel unbehaart. Mässige Behaarung an den Genitalien und in der Acbselhöble, Wenig Barthaare. Kopfhaare reichlich, dicht, schwarz. Brustwarzen von gewöhnlicher Beschaffenheit. Fettpolster äusserst spärlich, dunkel ockergelb

gefärbt. Muskeln ausserordentlich mager; dunkelröthlich. An den Bauchdecken beginnende Fäulniss.

Traducción

/166/

Mientras se muere

La disnea es siempre muy considerable, pero inestable; 42, 50, 66, 12 Respuestas en el: minuto; el pulso se vuelve muy pequeño y muy rápido, aumentando a 120-132 latidos; los poderes están disminuyendo más y más; solo una mejoría aparente por un corto tiempo se establece en ese día; Pat incluso una vez más se deleita fumando tabaco. Los pulmones permanecen libres en primer plano, en las áreas raras, el roce seco sobresale más allá de las infiltraciones, detrás, estos alcanzan a la derecha e izquierda hasta el medio de la escápula. El esputo es el resto de Schleimeitermasse, siempre sin sangre.

La muerte y análisis forense

Completamente exhausta, esforzándose por respirar, el paciente rechaza todo y espera su final con la expresión de la devoción y el matrimonio. Muere la noche del 12 de marzo a las 4:30 a.m., media hora después de su esposa. Hago la sección 13 de marzo de 1882 4 p. m. Cadáver esbelto, bastante pequeño, sin rigor mortal. Color de la piel negruzca pardusco Umbra diluido con aceite de linaza, dice un artista presente, el escroto y el pene pigmentados duocalmente. Behaarung moderado en el muslo, pierna inferior sin pelo. Moderada velloidad en los genitales y en el Acbselhöble, Little whiskers. Cabeza peluda copiosa, densa, negra. Pezones de la naturaleza ordinaria. Almohadilla de grasa muy escasa, de color ocre oscuro. Músculos excepcionalmente delgados; dunkelröthlich. Decaimiento en la pared abdominal.

Coppinger, R. W. (1884). *Cruise of the «Alert.»: Four Years in Patagonian, Polynesian, and Mascarene Waters (1878-82)*. New York: R. Worthington, 770 Broadway.

/54/

“The remains of the deceased, so far as we have known, are deposited in caves in out-of-the-way localities [...]. During the surveying cruise of H.M.S. *Nassau*, in 1866-1869, a diligent search was made for such burial places, but without success; but, on the other hand, no signs were observed of any other method of disposing of the dead, either by fire, as in the case of some of the southern tribes, or by covering the bodies with branches of trees, as described by Fitzroy. However, during our late survey of the Trinidad Channel, we found a small cave containing portions of two skeletons in a limestone islet, near Port Rosario, on the north side of Madre de

Dios Island; and this would seem to have been used as a burial-place, at some very remote period. The remains have been deposited in the British Museum."

/55/

It has been stated by the late Admiral Fitzroy, on the authority of Mr. Low, a sealing captain, that during times of great scarcity of food, these savages do not scruple to resort to cannibalism, and that for this purpose they select as victims the old women of the party, killing them by squeezing their throats, while holding their heads over the smoke of a green wood fire. Mr. Low's evidence on this point is so circumstantial, being derived from a native interpreter who served on board his ship for fourteen months, that it can hardly be doubted. On this subject I can only add that we noticed a singularly small proportion of old people, whether male or female, among the parties of natives with whom we met. This circumstance may support Mr. Low's opinion, or it may be the natural consequence of the short span of life which is allotted to these wretched people.

/69/

Native Burial-place

[...] When viewed from a distance, the limestone hills presented a whitish bleached appearance, which contrasted strangely with the sombre hues of the other greenstone and syenite hills. Of this description was "Silver-top," a lofty and conspicuous mountain on the south side of the Trinidad Channel, which was frequently used by our surveyors as a landmark. The next port to the eastward is Rosario Bay. It was named by Sarmiento "Puerto de Nuestra Señora Del Rosario." The rock formation here is limestone, and of the kind above mentioned, but "the effects of frequent rain in washing away the more soluble parts of the rock were not only manifested by the honeycombed appearance of exposed surfaces, but also by the prevalence of caves of most irregular shape. Soon after we had anchored, Sub-lieutenant Beresford and I, who had gone away in the skiff, were paddling around an islet with lofty and precipitous sides, when we noticed in the face of a bare rocky cliff a suspicious-looking dark opening, partly blocked up with stones, and situated about thirty feet above the sea level. We ran the boat alongside the rocks, and Beresford kept her from bumping while I climbed up the cliff to reconnoitre. On clearing away a heap of stones and rubbish, I laid bare a sort of niche in the rock, in which were portions of a human skeleton, the long bones lying together in a compact bundle, as if they had been so placed there when in the dried state. Not many yards from this crevice we soon discovered a small cave in the rock, and partly imbedded in the soil

/70/

which formed its floor were a human jaw-bone and fragments of smaller bones. On excavating the floor of the cave we found it to consist of a stiff pasty greyish-white marlclay, abounding in

small shells, amongst which were species of the genera *Patella*, *Fissurella*, *Chiton*, and *Calyptraea*. On reaching a depth of about one foot, we came upon a nearly complete human skull of immature age, an otter skull with bones of the same, and the tooth of an *Echinus*. The human bones obtained were part of the skeletons of two individuals, one of whom must have been young, for the epiphyses of the long bones were not quite cemented to the shafts. I noticed that the skull presented a completely ossified frontal suture, although, from the nature of the teeth and alveoli, the person to whom it belonged could not have lived for more than twelve years or thereabouts. A tibia found in the first depot bore marks of having been chopped by some sharp cutting instrument. From the fact of these bones being found interbedded with marine deposits, coupled with what we know of these islands having been elevated within recent times — I here refer to the evidence afforded by raised beaches and old highwater marks in the faces of cliffs — there is reason to believe that these bones were deposited in the cave at a time when it was under water, that they thus became surrounded by and imbedded in an ordinary marine shallow water deposit, and that eventually, on the island being elevated so as to raise the cave to its present position — thirty feet above sea level — the surface deposit was reinforced by the percolation of lime-charged water from the rock above, thus resulting in the formation of the marlclay surface-layer above mentioned. We made different attempts at dredging, but as the bottom was everywhere very rocky and the dredge in consequence continually getting foul, we were not successful in obtaining many objects of interest. However, among them there were specimens of a hydroid stony coral representing two species of the genus

/71/

Labiopora — one of which Mr. Stuart Ridley of the British Museum has ascertained to be a species new to science — and a fine orange coloured *Astrophyton* of a new species, recently described by Mr. F. J. Bell as *A. Lymani*.

Lucy-Fossarieu, P. (1884). *Ethnographie de l'Amérique antarctique: Patagons, Araucaniens, Fuégiens. (Mémoires de la Société d'Ethnographie, 4 : 104-179)*

/173/

"Après que le petit cadavre eut été roulé dans des fourrures et déposé à l'écart, ils [les Fuégiens] s'approchèrent du feu, et, d'un air grave jetèrent dans les flammes quelques morceaux de viande et de pain. Peut-être faut-il voir là la preuve d'une conception confuse de l'âme et d'un autre monde dans lequel elle passe"

Skottsberg, C. (1913). Observations on the Natives of the Patagonian Channel Region. *American Anthropologist*, 15(4), 578–616.

/595/

West Patagonians

Concerning the religious beliefs of this people, our investigations gave only negative results. We are not aware of any ceremonies they may exist for aught we know, but probably, as with the Yahgans, are of a non-religious nature. They seem to dread their dead comrades, against whom they try to protect themselves by carrying amulets, such as a small leather pouch worn round the neck and containing hair of a dead person. Such articles, however, they evidently did not value very highly, as they would part with one for a match-box or a piece of tobacco.

/605/

We are also certain that the channel Indians once used the boleadora, the well-known weapon of the pampa Indians. On an excursion to Cape Victory, in order to find an Indian cemetery reported to be situated in a large cavern, Captain Bordes found a beautiful boleadora of gray stone (fig. 147). This may perhaps be regarded as an indication that channel and pampa Indians once met on the eastern coast of Skyring water

Cojazzi, A. (1914). Los indios del Archipiélago Fueguino. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, IX(IV).

/125/

A. Alacaluf.-According to the Salesians, the Alacaluf "believe that the good after death go to a delightful forest where they eat to satiety what they liked in life: fish, sea food, seals, birds, etc.; while the wicked are plunged into a deep well from which they can not escape".

Bird, J. (1946). The Alacaluf. In *Handbook of South American Indians. Volume 1: The Marginal Tribes*. Washington (DC): Smithsonian Institution.

/77/

Death observances

—After a death, everyone at the encampment paints his face black. All the deceased's property is burned except the canoe, canoe equipment, and skins for covering the hut. A southern Alacaluf stated that immediately after a death, the men beat the outside of the hut with sticks, shouting "ey-yah-yu-ma." At a child's but not at an adult's death, baskets are thrown into the fire. The deceased, with the knees and hands against the chest, is wrapped in sealskins in as small a bundle as possible. Disposal depends on the situation. In the south, the body is interred if possible, but in much of the western channel area, any hole cut through the tangled roots fills

immediately with water, so that caves or protected places along the base of cliffs are sought or the body is hidden in the forest. Some meat and shellfish of all available kinds are placed beside the body and live coals are put in a miniature hut built nearby. If the grave is at the base of a cliff, the rock above or near the body is smeared with red paint.

After disposing of the body, the Alacaluf make a chepana, a braid of three leather thongs, about 5 feet (1'5 m.) long, which holds feathers of the carnegero hawk in each turn of a thong. They fasten the chepana across the top of the hut frame at right angles to its long axis and leave all of the deceased's possessions in the hut, taking only the canoe and the hut cover.

The next party to visit this place on seeing the chepana knows that a death has occurred. They are supposed to burn or otherwise destroy the hut frame and the objects in it. The newcomers will not camp here, and before going on must place a redbird snare pole upright in the ground to warn others that a death recently occurred and that the camp is not to be used. It is probably only immediate relatives who avoid the site permanently.

Archeological evidence lends some support to verbal accounts. No grave goods accompany bodies found in the position described; a few shells of several species, bird and fish bones lie near them, and in the south a red smear was seen on a nearby rock.

Cooper, J. M. (1917). *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE Bulletin (Vol. 63). Washington: Government Printing Office.*

/160/

DEATH, MOURNING, AND BURIAL

Sources

(a) Alacaluf. Bougainville, 2d ed., I, 302; Duclos-Guyot, * b, 678; Fitz-Roy, * a, 181, 191; Marcel, a, 496; c, * 110-111; Skottsberg, b, 271-273; d, 595; Van Speilbergen, * 1st ed., 34, and in de Brosses, 1, 344, probably Alacalufan.

/161/

Burial

A. Chonos and Alacaluf. Among the Chonos and Alacaluf cave burial is the common form. This use of caves may be due, as Dr. Dabbene suggests (b, 214), to the difficulty of digging in the hard, rocky ground of western Fuegia. Some cases of Chono (and Alacaluf O burial in embryonic posture or with knees flexed to shoulders or chin are reported by Alex. Campbell (62), Dr. Medina (a, 274), and Capt. Steele (Skottsberg, b, 271-272), and a kind of platform burial by Byron (a, 90-92) and Alex Campbell (loc. cit.).

The Alacaluf met by Duclos-Guyot at Fort Famine painted themselves black as a sign of mourning (b, 678) .

Disposal of property

The Alacaluf seemed to have buried some of the dead person's belongings with him, especially the bow and arrow (Van Speilbergen, 1st ed., 34; de Brosses, I,344; Marcel, c, 111).

Emperaire, J. (1963). *Los Nómades del Mar*. Valdivia: Serindígena.
http://www.comunidad.serindigena.org/archivosdigitales/libros/nomades_mar.pdf

/169/

Es necesario entenderse primero acerca del sentido que se da a la desaparición de un pueblo. Desde el punto de vista del individuo, no hay más que una sola manera de desaparecer, que consiste en morir. Más, desde el punto de vista del grupo, el alejamiento definitivo de un individuo tiene los mismos resultados que su muerte, puesto que no contribuirá ya a ninguna de las actividades de la colectividad, ni sobre todo a su renovación. En los párrafos que siguen, en los cuales nos hemos situado en el punto de vista del grupo alacalufe, el número de las partidas viene a incrementar en número de los muertos.

/178/

El paso de la vida a la muerte. El problema de los ritos que se refieren al nacimiento, a la enfermedad o a la muerte entre los indios de los archipiélagos de Magallanes son difíciles

/179/

de abordar. En los casos más simples, la observación directa de los hechos es suficiente. Cuando las enfermedades o las heridas son benignas, la eficacia de los gestos se adivina fácilmente y el fin curativo es visible. Sea eficaz o no, comprendemos el sentido de la aplicación de tal o cual decocción vegetal sobre una herida o una cortadura. Pasado este grado elemental, es claro que un simbolismo, es decir, el mundo del mito, entra en juego. La simple observación es, entonces, insuficiente, y se hace errónea si no nos ponemos en el plano de una mentalidad afectiva cuyas relaciones nos desconciertan y se nos escapan.

[...]

La observación y la descripción de las diferentes fases de la enfermedad y de la muerte permiten aproximarse mejor, y en cierta medida comprender el conjunto complejo, el mundo de los hechos religiosos que a ella se refieren, mundo infinitamente más variado y complicado que los actos mismos que suscita. Las actitudes psicológicas del individuo ante la enfermedad y la muerte revelan que el concepto de muerte no tiene para el indio alacalufe la misma acepción que para nosotros. y, sin embargo, este valor concedido al término muerte por los alacalufes actuales es probablemente diverso del que le concedían cuando eran un grupo étnico más

poderoso, cuando la desaparición de uno de los suyos no les afectaba socialmente. Como el grupo se ha empequeñecido, la noción de muerte ha llegado a ser diferente para ellos y, desde que están reducidos a una mínima minoría, ¿no se ha acercado a nuestra noción de la muerte? O bien, ¿se habrán superpuesto estas dos nociones? Son éstas otras tantas preguntas a las cuales no se puede responder sino por la descripción minuciosa de los hechos materiales, junto con tomar siempre en cuenta en su interpretación que está próximo el fin de este pueblo, que los sobrevivientes tienen conciencia de ello, y que para ellos las nociones y los valores tradicionales están a la vez casi extintos y en parte renovados. Tal vez, como en otro tiempo, la muerte continúa señalando el tránsito a una existencia total, real, fuera del mundo de los vivos. Pero a esta idea se agrega la que se impone: la desaparición. La lenta decadencia numérica del grupo que se produce a la vista de los sobrevivientes añade la idea de destrucción definitiva. En otro tiempo la muerte no afectaba sino a la familia, al campamento momentáneo; mas ahora, que el grupo está reunido, asiste a su propia desintegración. Y no se trata con esto de una simple hipótesis sino de una deducción fundada en síntomas evidentes, como son conversaciones escuchadas.

Los síntomas de la enfermedad grave no escapan al indio alacalufe. Cuando, a pesar de todas las incisiones curativas, el mal continúa empeorando, los cuidados son más y más

/180/

No se trata ya de devolver la salud al enfermo, sino de entregarlo a su destino. De todas maneras, es el fin y no queda más que esperarlo, cuidándose sólo de alejar a Ayayema por ciertos ritos. A partir de este momento, no existe ya distinción precisa entre la enfermedad, la agonía y la muerte real. El instante del tránsito no tiene importancia. El moribundo pertenece ya a otra esfera. Se toman disposiciones premortuorias mucho antes de los síntomas evidentes del fin, pero este ceremonial no tiene lugar seriamente sino en los casos de excepcional gravedad. Si se trata de una enfermedad que se prolonga sin mejoría, el enfermo es simplemente abandonado a sus propios recursos.

El estado de duelo se instaura en la choza y en el campamento por el ceremonial destinado a la vez a preservar al enfermo que pierde sus fuerzas del imperio de Ayayema, y a preservar de ello a los vivos. Tres piquetes de madera coloreados de rojo son hincados en tierra y se juntan sobre la cabeza del moribundo, formando las aristas de una pirámide, cuya base triangular reposará cerca de la cabeza y de los hombros. Si el moribundo es varón, los extremos superiores son ligados por un fragmento de cuerda de arpón. La cuerda misma es trenzada en torno a la parte inferior de esta especie de baldaquín, como para formar un emparrado cerca de la cabeza del moribundo. Si es una mujer, la cuerda de arpón es reemplazada por trenzas de plumas blancas

suspendidas de los piquetes, sobre los cuales se apoya la paleta que sirve para sacar las manchas de las rocas.

En la pared interna de la choza, cerca del moribundo, se tiende una tela blanca, sobre la cual se fija una cabeza disecada de albatros. En las dos entradas de la cabaña, y en exterior, se clavan hachas con sus mangos hacia tierra y los filos vueltos hacia afuera. En el centro de la cabaña arde un gran fuego claro. Todos estos dispositivos están destinados a ahuyentar a Ayayema. Es muy probable que en otro tiempo el interior de la choza estuviera pintado de blanco y que la tela blanca, fácilmente obtenida a bordo de los buques, no sea sino la sobre vivencia, bajo forma diferente, de una antigua tradición. En la actualidad, el papel de los vivos se detiene en la observancia de esos ritos. Por largo tiempo que la agonía se prolongue, el moribundo es abandonado a sí mismo, y no recibe ningún socorro. Los asistentes lo observan, consternados, debatirse en su última lucha con la muerte. No hacen nada, ni siquiera gestos de alivio, aun ilusorios, como tratar de limpiar la ceniza que vuelve a caer en capas espesas sobre la cara del agonizante. La apreciación del instante de la muerte no corresponde, por lo menos para los alacalufes de más edad, al instante del último suspiro. La muerte, desde el momento en que se producirá con certidumbre, ha empezado ya, apenas el enfermo comenzó a perder rápidamente sus fuerzas, y se acostó para no volver a levantarse. En ese momento ha terminado su papel entre los vivos. "Ya está muerto", dicen los alacalufes.

El luto. Si la muerte no sobreviene en una choza aislada, donde sólo los parientes desempeñan el papel de testigos y ordenadores de los ritos fúnebres, todos los miembros del campamento participan del luto, de la misma manera y con los mismos sentimientos que la familia del moribundo. Mucho antes de que sobrevenga la muerte, son las idas y venidas entre las chozas. Se establece un silencio consternado. Los rostros son graves y herméticos. Las ocupaciones de la vida cotidiana, caza, pesca, recolección de leña, se suspenden o se reducen a la indispensable necesidad. La participación en el duelo de un miembro cualquiera del grupo es absolutamente colectiva y se manifiesta con una sinceridad y una profundidad de sentimiento extraordinarias. Toda la comunidad está estrechamente ligada al suceso. ¿Qué pasaba en otro tiempo, cuando los alacalufes eran más numerosos y más dispersos y no tenían aún el sentido de su extinción numérica y espiritual? Tal solidaridad, ¿es un hecho tradicional o un

/181/

efecto de su declinación? Para un observador contemporáneo de una agrupación cercana a su fin, el pasado está lleno de oscuridades, y es difícil decir si la muerte de uno de los suyos ha tenido siempre sobre el grupo repercusiones tan profundas. Es posible que sea el sentimiento preciso de la decadencia el que haya creado un vínculo más estrecho entre los miembros de esta minoría. Es indudable que para cada fallecimiento los invade un verdadero pánico. Es posible

también que esta participación colectiva en el duelo sea de la misma naturaleza que el vínculo que existe entre comunidades familiares que viven aisladamente, sin ninguna jerarquía y que, por el tchas, se imponen la obligación de servicios recíprocos y de intercambios continuos de objetos. En el momento de la muerte, este lazo podría ser sentido con más intensidad por los vivos, haciéndose, a la vez, más estrecho, a consecuencia de su continua disminución. Cuando, por fin, llega la muerte, niños y grandes se amontonan en la choza hasta que ésta no puede contener más gente, formando un círculo en torno al cadáver. Este es extendido, sin ropaje fúnebre, por lo menos actualmente. Las viejas mujeres hacen su elogio, interminablemente, según el modo de la lamentación. Sus palabras, lentas y moduladas, son oídas en un silencio interrumpido sólo por los gemidos de uno u otro de los asistentes, o por las entradas y salidas fortuitas. El cuadro es de una tristeza desgarradora. Una gravedad angustiada se lee en los rostros. El campamento está más siniestro que de costumbre. En las chozas se observa el silencio y se escucha. Una atmósfera de terror se descarga sobre el grupo.

En la noche el aspecto cambia. Llega a ser aún más aterrador que las noches en alguna rada perdida de los archipiélagos. La obsesión de los misterios de la noche, habitual a los alacalufes, se intensifica. Ayayema ronda en torno a la choza mortuoria, invisible, pero activo. Escucha lo que se dice en las cabañas, observa lo que allí pasa, esperando el momento favorable para dejarse caer sobre uno de los vivos, así como ha tomado ya posesión de uno de los miembros del grupo. El ronda el campamento, cerca de la cabaña del muerto, donde los indios permanecen amontonados sin dormir ni comer. Mantienen toda la noche una gran fogata para que ningún rincón de la choza quede en la oscuridad, pues Ayayema no puede acercarse a la luz. Si logra atravesar sin daño la barrera de las hachas en el exterior, se quemará en las llamas. el mismo estado de vigilia reina en las otras cabañas. La lamentación de un viejo, murmurada en voz baja y casi ininteligible, es entrecortada por gemidos, quejas, y por el crepitar del fuego. La tristeza de los rostros revela una pena interior profunda. Esta intensa participación del grupo en el drama de uno de sus miembros cesa, por lo demás, de una manera bastante curiosa apenas se manifiesta la presencia de blancos. A veces, en la pequeña comunidad de Edén, se han interrumpido veladas fúnebres por la simple llegada del Jefe del Puesto, que obedeciendo a un movimiento de compasión, se dirigía a la cabaña. Esta aparición fortuita bastaba para que se hiciera desaparecer instantáneamente todo el aparato funerario, para que detuvieran las lamentaciones y cada uno se volviera a su casa, abandonando el cadáver al cuidado de los huéspedes habituales de la choza que, por lo demás, no tardaran en dormirse. Sucedió también que al día siguiente el Jefe del Puesto decidiera que el cadáver fuera transportado bajo un hangar. Allí lo exponían entre dos velas que se consumían en tarros de hojalata, lo cual pretendía ser un honor cristiano póstumo. Los indios venían de tiempo en tiempo a visitar furtivamente al

muerto, pero el verdadero duelo se verificaba en la choza de donde habían sacado al cadáver. Si sucedía que el muerto pasara una noche en el hangar, ellos no iban a visitarlo, y este abandono forzado de uno de los suyos los turbaba profundamente. "Nosotros velamos a los muertos a la luz de un gran fuego, sin dormir, ni comer", decían.

/182/

La última morada. El difunto que durante su vida se sustrajo como pudo a la persecución maléfica de Ayayema y a la miseria ambiente después de haber terminado con ésta, es defendido de la otra por los vivos, guardado por los bastones pintados, los collares de pluma, las telas blancas que rodean su cuerpo y las hachas plantadas a la entrada de la cabaña. Más en el día termina la procesión de los vivos, y el muerto va a ser abandonado a Ayayema. Según las circunstancias, será colocado bajo una pequeña choza, instalado en el horcón de un árbol, sumergido, o enterrado en el pantano o aun depositado en una grieta de rocas, al abrigo de la lluvia y del mar. Todos los indios que mueren en Edén son enterrados en un pequeño islote vecino al puesto, sembrado de cruces blancas, pero, cuando alguien fallece en cualquier punto de los archipiélagos, se observan los ritos ancestrales de la sepultura.

En la mañana, el muerto, retorcido sobre sí mismo en la posición fetal, es envuelto en un cuero de foca que a continuación se cose y se parte a edificar una cabaña mortuoria (lalat), pequeña y recubierta de pieles de la propia choza del difunto. Fue sin duda una choza mortuoria de este tipo la que vio Spilbergen en la isla Isabel, a comienzos del siglo XVII. Ella contenía, "dos cadáveres, colocados a la manera de estas gentes entre arcos clavados en tierra y ramas de haya; estaban cubiertos con un poco de tierra. Uno era de talla ordinaria, y el otro no medía más de dos pies y medio. Estaban envueltos en pieles y, en torno al cuello, tenían collares, relucientes como perlas y confeccionados con arte". Los bastones coloreados que protegieron al enfermo durante su agonía servirán para sostenerlo. Lo amarran sólidamente a ellos por los brazos y la cintura, Si se trata de una mujer, su bastón para machas es fijado por tierra, oblicuamente, sosteniendo a su canasta. Si es hombre, se colocan a su lado sus atributos de cazador, la cuerda y las puntas del arpón. Se enciende una pequeña fogata y algunos mariscos se ponen a un costado. Se recubre la choza y todos se retiran precipitadamente. A partir de este momento, el muerto se transforma en propiedad de Ayayema. Se convierte en un ser perverso, que va a asediar los sueños de los vivos, llevándoles la enfermedad. Todos lanzan piedras contra la choza, diciendo: *Ofsik tcawhs atktaal kuterek aloyerso tcaw yekwakar sekweker*: "Ahora vas a dejar que nos sentemos en paz en tu cabaña".

En adelante, el emplazamiento de kana kyeratlalat será maldito. Nadie vendrá a instalarse en esta playa, pues Ayayema viene a hacer causa común con el muerto. Los buitres vendrán a planear por encima, a montar su guardia silenciosa sobre los árboles vecinos, a estirar el cuello

y precipitarse sobre las carnes descompuestas. Ellos también son los pájaros malditos, que se llevan en su cuerpo fétido algo del muerto. Ni siquiera los perros querrán saber nada de ellos. Los huesos se hundirán poco a poco en el barro. Las hierbas, los arbustos y los musgos cubrirán todo eso, y no quedará sino el recuerdo de una playa tal vez acogedora, pero cerrada a todo campamento. El espíritu del muerto vagará siempre por esos lugares.

Para marcar una separación más nítida con el mudo de los vivos, el muerto es algunas veces sumergido. Parece que es éste el modo de sepultura más a menudo practicado. De esta manera, el muerto es substraído para siempre de Ayayema, espíritu de los pantanos, de las aguas gelatinosas y burbujeantes, del bosque y de las rocas. En el fondo del agua las grandes focas devoran el cadáver. ¿Hay en eso una forma de sacrificio propiciatorio, destinado a favorecer la caza? No es imposible. El cadáver, cosido en un gran cuero de foca, es colocado en su canoa. Dos grandes piedras se le amarran sólidamente en el pecho. Es sumergido en el agua profunda, lejos de la orilla. Lanzan piedras al sitio donde se ha hundido, y todas las otras Canoas se retiran precipitadamente la canoa del muerto es abandonada al azar del viento y las corrientes.

Otras veces, pero con menos frecuencia, un acantilado, a buena altura sobre el mar,

/183/

constituye el último refugio del muerto. Semejantes abrigos existen a lo largo de los acantilados que dominan el mar, pero su acceso es difícil y los árboles ocultan su entrada. El cadáver, envuelto en una piel de foca, es adosado contra la pared, los piquetes pintados de rojo son puestos a su lado, así como el bastón de machas y el canasto o, según el caso, las armas masculinas de caza. Se halla en el primer viaje de Byron la curiosa mención de una sepultura en gruta: "Nuestro cirujano, que estaba entonces solo, descubrió en las rocas un hoyo muy grande, que parecía conducir a algún cubil o refugio. No parecía natural, sino barrido y hecho más accesible por la mano del hombre. Durante algún tiempo, el cirujano vaciló en aventurarse adentro, pues temía la recepción que podría tener de sus habitantes, mas, como su curiosidad se sobrepusiera al miedo, se decidió a entrar. Debí de avanzar sobre las manos y las rodillas, pues la pasada era muy baja para poder entrar de otro modo. Después de haber recorrido un largo trecho de esta manera, llegó a una cámara espaciosa, que no supo bien si era natural o excavada a mano. La luz llegaba a esta cámara por un agujero abierto en lo alto. En el medio había una especie de ataúd hecho con bastones entrecruzados apoyados en piquetes de 5 pies de altura, más o menos. Sobre este ataúd habían tendido cinco o seis cuerpos, que en apariencia habían sido puestos allí desde hacía largo tiempo, pero no habían sufrido deterioro. No estaban cubiertos y la carne de sus cuerpos se había secado y endurecido perfectamente. Yo no podría determinar si esto sucedió gracias a algún artificio o secreto de los salvajes, o por alguna virtud desecante del aire de la gruta... He olvidado mencionar que había otra fila de cuerpos

depositados de la misma manera en otra plataforma, bajo el féretro" los loberos, que acostumbran explorar todos los rincones de los archipiélagos, han visitado esta gruta, que está probablemente situada en la Punta Cavernosa en la Península Forelius, al norte del Golfo de Penas. Como suelen ser saqueadores de restos y buscadores de tesoros, es probable que la hayan deteriorado. En todo caso, según ellos, los cadáveres extendidos serían de naufragos. El acceso de la península es muy difícil, y ninguna misión científica ha podido visitarla nunca. Aunque situada al norte del dominio de los alacalufes, el estudio de esta gruta proporcionaría tal vez datos interesantes sobre un antiguo modo de sepultura de los indios de los archipiélagos. Es excepcional enterrar al muerto en el pantano. ¿Es un homenaje directo a Ayayema el hundirlo directamente en su dominio? Los indios no parecen haber tenido conciencia de ello. En este caso, el muerto es acostado en un hoyo, sin bastones, sin arma, sin canasto. Otro modo de sepultura que no está ya en uso, pero que se encuentra algunas veces en los archipiélagos, es la acumulación sobre el cadáver de un enorme montón de grandes piedras. Una sepultura de esta clase, que databa de varios siglos, descubierta en un islote rocoso del Estrecho, contenía cuatro esqueletos, un hombre, dos mujeres y un niño, cuyos huesos estaban deshechos bajo la acumulación de varias toneladas de piedras. Al pie de los cuerpos, cuya posición fetal podía aún reconocerse, se notaban los restos de cuatro pequeñas fogatas, con ofrendas de mariscos, anchos cuchillos de piedra y algunos trozos de madera de tepu no calcinados. Bajo las osamentas, en una especie de nicho cavado en el suelo, había una ofrenda de instrumentos de piedra: grandes puntas de flechas finamente trabajadas, una punta de arpón y diversos guijarros de cuarzo coloreado. Una vez enterrado el difunto de una manera o de otra, había que hacer desaparecer todas sus pertenencias. La canoa no era quemada, sino abandonada al viento; el canasto de machas, el alimento del muerto, sus ropas, todo lo que era preciosamente guardado en el canasto o en el kyakyon, todo debía ser quemado. Se permitía, sin embargo, salvar de la destrucción a algunos de los mejores vestidos. La cabaña es abandonada. Sólo mucho más tarde podrá hacerse instalaciones en el mismo emplazamiento. Ayayema va a rondar varias lunas en torno de la antigua mansión. El muerto mismo llega a ser guía en el mundo de los

/184/

vivos. El vendrá en la noche a perseguir a los que duermen. Su sueño estará poblado de pesadillas y será impresionante escuchar los gemidos lastimeros de los que duermen. Se sueña en tal o cual de los desaparecidos. Es él quien viene a atormentar, a despertar de un sueño doloroso en el frío y la lluvia que gotea sin tregua sobre las mantas y las ropas. El muerto traerá el mal tiempo, la enfermedad, la caza infructuosa y la invalidez. El traerá el asedio y el miedo.

Gusinde, M. (1991). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Halakwulup Vol II*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

RESULTADO DE MIS CUATRO EXPEDICIONES EN LOS AÑOS 1918 HASTA 1924. Primera edición DIE FEUERLAND INDIANER (Módling-Wien, 1974).

/153/

"También la creencia en alguna forma de vida después de la muerte... se manifestó entre nuestros fueguinos, cuando en París uno de sus pequeños niños murió. Lo depositaron en una cajita, lo cubrieron con toda suerte de protección y lo proveyeron con pan y carne, con lo cual daban a entender que querían proporcionar lo necesario al niño..." Además, con la muerte del niño y muchos días después de ella, estuvieron abatidos y tristes, sin embargo, posteriormente parecieron haberlo olvidado.

/184/

Las nubes de humo, por así decirlo, convencionales, aquí descritas, proporcionan las siguientes comunicaciones: enfermedad grave, repentina; urgencia momentánea en la que se encuentre una familia, ya sea por pérdida de su canoa o por haber perdido sus pertenencias debido al incendio de la choza y, por último, ante una muerte inesperada se deja salir por horas una sola nube de humo gruesa desde el mismo punto, o se interrumpe súbitamente tres a cuatro veces la columna de humo ascendente. La familia que se encuentra relativamente cerca y recibe esta señal, se da por enterada del suceso y responde de la misma manera. Así, el primero que hace la señal ve alcanzada su meta y se ocupa de sus preocupaciones.

/414/

En lo que concierne al derecho de propiedad sobre la canoa familiar, parece que ambos esposos pueden disponer de ella, porque ambos se ocupan decisivamente de su construcción. De hecho, sin embargo, todo el uso de este vehículo está en manos de la mujer, en tanto ésta se haga responsable de su cuidado y mantenimiento, reme y timonee competentemente y, además, durante la travesía se preocupe de todo su cuidado y, por último, de su custodia segura tras el desembarco en cada lugar. Todo esto da cuenta de un derecho preferencial de la mujer respecto de la canoa, lo cual además es claramente acentuado por la circunstancia de que la embarcación, junto con los remos y algunas varas, es dejada por los sobrevivientes en la tumba de la indígena a su muerte (cf. p. 248). BIRD (a):71 en todo caso afirma: "Canoes and skin hut covers are family property". * Como sea, no se puede contradecir al que juzga a la respectiva canoa como una propiedad familiar, utilizada casi a diario por todos los miembros de la misma familia.

/418/

Sin embargo, BIRD (a):71 no omite mencionar que "some evidence of property rights appears at the time of death".

/457/

Según el firme convencimiento de todos los halakwulup, es su ser supremo el que convoca al alma individual desde la tierra hacia él, por encima de las estrellas, causando con ello la muerte, sin importar si la causa es una larga enfermedad precedente o un repentino accidente.

I. La agonía En la mayoría de los casos, una severa enfermedad o el deterioro total del cuerpo tras un largo y pesado padecimiento anuncia el próximo fin. Previendo esto, las personas más cercanas al enfermo de muerte preparan un sitio en lo posible cómodo y protegido, el cual muy a menudo visitan y donde pasan largo tiempo. Tan pronto como se presentan signos claros de un pronto final, se reúnen todos los que ocasionalmente se encuentran en la cercanía inmediata del moribundo, para comenzar primero con un gimoteo quedo que se hace más fuerte, acompañado de llanto, quejas y lamentos. Cuando se presenta la muerte, todos los circundantes irrumpen en fuertes gritos y hondos suspiros, que intermitentemente se prolongan a menudo por horas durante el día y la noche. El mismo candidato a la muerte espera con completa indiferencia y serenidad su partida de este mundo. En realidad no tiene nada que temer de la muerte, sus deudos serán bien cuidados por los miembros de la etnia, y tampoco necesita preocuparse por las cosas que deja, pues estas mismas no representan nada. El caso que SEITZ (a):166 describió y que atañe a la llamada CAPITANA, una fueguina de cuarenta años del grupo de París, del año 1881, que murió de neumonía catarral en Zurich, puede considerarse típico de la conducta general de sus congéneres agonizantes. El informe dice: "Muy debilitada, con grandes dificultades para respirar, la enferma rehusaba todo menos el agua, y esperaba con expresión de devoción y tranquilidad su fin". Las manifestaciones de pesar y dolor de los circundantes son una demostración de amor y apego por el agonizante.

EMPERAIRE (b):266 describe detalladamente de la siguiente manera la situación inmediatamente anterior y posterior a la muerte: "Tous les membres du campement participent au deuil, de la même façon et avec les memes sentiments que la famille du mourant. Bien avant que la mort survienne, ce sont des allées et venues entre les huttes. Il s'établit un silence consterné. Les visages sont graves et fermés. Les occupations de la vie quotidienne, chasse, peche, récolte du bois, sont suspendues ou réduites a l'indispensable nécessité. La participation au deuil d'un membre quelconque du groupe est absolument collective et se manifeste avec une sincérité et une profondeur de sentiment extraordinaire.

/458/

Toute la communauté est étroitement liée A l'événement".³ Sin duda el número actual, muy reducido, de los halakwulup sobrevivientes es decisivo para que estos pocos se reúnan junto a uno de sus moribundos. Sin embargo, se me informó que en la época antigua generalmente se reunían muchos miembros de la etnia en el campamento de un moribundo y lo lloraban de la manera señalada.

2. Formas de inhumación

Según la hora del día en que el moribundo daba su último suspiro, se comenzaba a prepararlo para la inhumación. Generalmente se elegía una posición horizontal. Al cuerpo extendido, recto, se le colocaba en ambos costados una varilla del ancho de un brazo, luego algunos trozos de piel encima, y el conjunto era envuelto en tiras de cuero, dando la impresión de un bulto cerrado. A menudo se cosían los bordes de los trozos grandes de cuero en toda su extensión longitudinal. En medio de llanto y lamentos de todos los presentes se elegía ahora la tumba apropiada. Cuando es posible, se limpia el suelo de ramas y hojas a unos metros de la orilla del mar, donde comienza el matorral, y se aplanan un lugar despejado lo suficientemente grande. A menudo es el sitio vecino a la choza, un lugar despejado anteriormente con una superficie blanda y arenosa. Luego se escarbaba simplemente con los palos cortos o con las usuales conchas de cholgás hasta unos 20 cm de profundidad. En este hoyo excavado se depositaba el atado recto con el cuerpo envuelto, y se tenía cuidado de que el rostro quedara hacia arriba. Ahora se cubría el hoyo con ramas largas y algunos trozos de cuero hasta que alcanzaba una altura de unos dos palmos desde el suelo. Encima colocaban algunas piedras del tamaño de una cabeza, que se encontraban en la cercanía. Se podría hablar entonces de una verdadera sepultura, que en su extensión horizontal correspondía más o menos al cadáver envuelto. Sin embargo tales condiciones favorables del terreno se encontraban sólo en lugares esporádicos en aquel territorio. En cambio, en casi todas partes, el suelo rocoso se extendía hasta el nivel del agua. En casi todo entierro faltaban las herramientas necesarias para excavar un hoyo apropiado; necesariamente se limpiaba entonces la superficie del bosque, y el cuerpo era depositado casi a nivel del suelo, el cual está en casi en todas las islas de los territorios central y septentrional de la Patagonia Occidental cubierto de arbustos y matorral. Sobre

/459/

³ N. del T.: "Todos los miembros del campamento participan en el luto, de la misma manera y con los mismos sentimientos que la familia del moribundo. Mucho antes de que sobrevenga la muerte, hay idas y venidas entre las chozas. Se establece un silencio consternado. Los rostros son graves y herméticos. Las ocupaciones de la vida cotidiana, caza, pesca, recolección de leña, se suspenden o se reducen a la necesidad indispensable. La participación en el duelo de un miembro cualquiera del grupo es absolutamente colectiva y se manifiesta con una sinceridad y una profundidad de sentimiento extraordinarias. Toda la comunidad está estrechamente ligada al suceso".

el atado con el cadáver se apilaban ramas y varas de las proximidades, también se ponían grandes trozos duros de cuero entremedio y se formaba una verdadera lomita de unos dos decímetros de altura, que simulaba la forma de una chozahabitación muy baja. Por último se ponían de peso sobre toda la estructura algunas piedras grandes y en torno se colocaban, además, una o dos tiras de cuero estiradas y tirantes para estabilizar el conjunto. Tal vez se podría dar a este modo de sepultar la denominación de "inhumación en tierra", aunque el cuerpo no era depositado en tierra, sino que era colocado sobre ella. Además de los dos tipos de entierro señalados aquí, he encontrado un tercero. Como muestra de amor especial y profundo apego por el muerto, se elegía excepcionalmente para éste la posición acucillada, en caso de que las condiciones del terreno lo permitieran. Se colocaba el cuerpo en la posición sentada usual, los muslos se levantaban y se dejaban a la altura del pecho y se ponían los pies completamente rectos en el suelo; los brazos se cruzaban de modo que la palma de las manos reposara sobre el pecho. Al acucillado se lo envolvía firmemente con una larga tira de cuero para que no cayera de su sitio; para ello se necesitaban además varas de más o menos 5 a 6 metros de largo, que se enterraban verticalmente alrededor del cadáver, a corta distancia la una de la otra. A menudo se colocaba además una segunda envoltura horizontal, de modo que el acucillado conservara una posición erguida; la cabeza era asegurada a una vara más larga con el propósito expreso de que no cayera. Se elegía esta preparación más o menos en el mismo sitio donde el muerto había terminado sus días, es decir, dentro de su choza. De ésta se arrancaban palos y varas, también ramas y trozos de cuero, y con estas partes se construía una nueva choza pequeña, sobre el acucillado y muy apegada a él, dentro de la choza grande. Sin embargo, se le daba una forma semiesférica y un contorno redondeado en el suelo. Tal vez la mitad de las partes vegetales y de cuero de la choza primitiva se utilizaban para la más pequeña y el resto se dejaba tal como quedaba. Se tomaba la precaución de que la pequeña choza quedara completamente cubierta en todas partes, de modo que ocultara constantemente al acucillado de los ojos de un observador. También las largas tiras de cuero circundantes se colocaban cuidadosamente con el fin de que cualquier abertura quedara bien cubierta. EMPERAIRE (b):268 denomina a esta choza accesoria "hutte mortuaire (lalat), toute petite et recouverte des peaux de la propre hutte du défunt. C'est sans doute une hutte mortuaire de ce type que vit SPILBERGEN A l'île Isabel au début du XVII^e siècle".⁴ En caso de que las condiciones locales fueran apropiadas, se limpiaba el suelo de hojas y ramas, se lo aplanaba y se trasladaba

⁴ N. del T.: "choza mortuoria (lâlat), pequeña y recubierta de pieles de la propia choza del difunto. Fue sin duda una choza mortuoria de este tipo la que vio SPILBERGEN en la isla Isabel, a comienzos del siglo XVII"

al acuclillado, ya preparado en la choza, a la entrada de la misma. Por último se enterraban en el suelo

/460/

cinco o seis varas horizontales, que debían mantener al difunto en posición erguida; se erigía sobre él la pequeña choza descrita y también esta vez se cuidaba de que estuviera bien cubierto por todas partes. De esta forma permanecía claramente visible para las canoas que pasaran en viaje. Las tareas mencionadas eran ejecutadas por los parientes cercanos y amigos del difunto, y durante ellas, las mujeres y niños lloraban y se lamentaban. No obstante, cuando un hombre estaba solo y moría su mujer, o al revés, se encendía una gran fogata, de modo que el grueso humo convocara a otros indígenas. Pronto se encontraban y lo ayudaban en el entierro. Tan pronto como terminaban las instalaciones, todos los nativos abandonaban el lugar del entierro y en el futuro se mantenían alejados de él. Los halakwulup no tenían ningún fundamento que explicara la razón por la cual los sobrevivientes debían evitar el sitio en el cual había sido enterrado uno de los suyos. Sólo me dijeron: "Porque allí yace enterrada una persona conocida por nosotros, por lo tanto no regresamos nunca más a este sitio". El cuerpo de un niño pequeño usualmente lo envolvía el padre en un trozo de cuero apropiado y lo llevaba a la espesura del bosque, donde lo cubría con abundantes ramas. Los cadáveres de niños recibían igualmente una posición horizontal; sus ropas y juguetes eran quemados. El cadáver de un perro no es arrojado al agua, sino que, en el bosque, se lo cubre superficialmente, sin ninguna ceremonia ni preparativos especiales. Los indígenas lamentan la pérdida de un perro únicamente porque el animal les es de gran utilidad en la caza. Una verdadera excavación en tierra y una inhumación del cuerpo en una fosa cavada no era usual en Ja Patagonia Occidental, porque era más o menos imposible; no existían palas ni herramientas similares para sacar la tierra en el espeso bosque; sobre todo los matorrales circundantes, las grandes piedras y los troncos que se alzaban a lo alto, impedían la excavación. Sólo rara vez se encuentra una playa arenosa, extensa, en cambio se alcanzan riberas rocosas, altas y empinadas que siempre son lisas y resbaladizas. Por consiguiente, lo más cómodo era colocar el cuerpo más o menos inmediatamente en tierra y cubrirlo con ramas. Los tipos de inhumación mencionados arriba eran usuales en todo el hábitat de los halakwulup. En informes anteriores se menciona aisladamente que los muertos eran inhumados en cavernas, lo cual quiere decir que en el territorio dialectal septentrional se encuentran, con mucha más abundancia que en las otras dos regiones, cavernas grandes o pequeñas, o bien farallones cubiertos. En estos últimos no es posible excavar una tumba; y DABBENE (b):213 menciona como "Modo de dar sepultura a los muertos, los cuales depositan [los indígenas] simplemente en las cavernas de las islas. Esta costumbre puede ser debida a la

dificultad de cavar el suelo muy duro y rocalloso, especialmente en la parte más occidental del territorio"; esto es, en la Patagonia Occidental septentrional.

/461/

Hace algún tiempo, específicamente en el año 1879, en el Canal Smith, COPPINGER:54 hizo las siguientes observaciones al respecto: "The remains of the deceased are deposited in caves in out-of-the-way localities. During the voyage of Sarmiento towards the latter end of the 16th century, a cave containing human remains was found in a small island called the 'Roca Partida', or cleft rock, and subsequently, when the shipwrecked crew of the 'Wager', one of Commodore Ansons's ships, were wandering about the gulf of Peñas, Mr. WILSON, the surgeon, discovered near the seashore a large cave which contained the skeletons of several human beings (vide BYRON's narrative of the loss of the 'Wager', BURNEY's Voyages). During the surveying cruise of H.M.S. 'Nassau' in 1866-9, a diligent search was made for such burial places, but without success; but on the other hand, no signs were observed of any other method of disposing of the dead, either by fire ... or by covering the bodies with branches of trees as described by FITZ-ROY". * Con las palabras de FITZ-ROY:181 se atestigua este informe: "When a person dies, his family wrap the body in skins, and carry it a long way into the woods; there they place it upon broken boughs, or pieces of solid wood, and then pile a great quantity of branches over the corpse ... On the west coast, some large caves have been found, in which were many human bodies in a dried state. One of these caves is mentioned in BYRON's narrative of the wreck of the 'Wager', and another was seen by Mr. Low ..."⁵ En los informes modernos se menciona repetidamente que un cuerpo se envuelve en pieles y se cubre con muchas ramas, por ejemplo, en CALVI:37. Precisamente este tratamiento lo recibe todo muerto entre nuestros fueguinos, nadie deja un cuerpo humano al aire libre.⁶

/462/

Rara vez sucedía que un indígena fuera sorprendido súbitamente por la muerte durante un viaje en canoa, por ejemplo cuando se cruzaba un canal ancho, como la región de la Bahía de Cuarenta Días, o en trechos más amplios ante las islas exteriores. Entonces el cuerpo del muerto era extendido, se le colocaban una o dos varas en los costados, por ejemplo el astil de un arpón o una varilla larga corriente, se envolvía a ambos, de modo que conservara la posición extendida

⁵ En KING y FITZ-ROY se apoyan los siguientes datos de WAITZ:III, 508: "Los muertos son envueltos en pieles, cubiertos con grandes montones de ramas y se evita luego hablar de ellos"

⁶ LUCY:173 hace una extraña observación acerca del entierro de una niña de dos años del grupo fueguino de París en 1881; yo por mi parte no he visto nada semejante: "Après le petit cadavre eut été roulé dans des fourrures et déposé il l'écart, ils [les Fuégiens] s'approchèrent du feu, et, d'un air grave jetèrent dans les flammes quelques morceaux déviance et de pain. Peut-être faut-il voir là la preuve d'une conception confuse de l'âme et d'un autre monde dans lequel elle passe"

y en esta postura era alzado sobre la borda de la canoa de corteza y puesto en la superficie del agua, donde se hundía de inmediato. Es decir, el cuerpo no se lleva a la orilla. Cuando el viejo SANTIAGO me explicó este procedimiento, agregó inmediatamente la observación: "también la muerte repentina es un castigo que de vez en cuando envía Xólas. Nadie está seguro de ello. El lo ve todo y vigila a cada uno!"

3. Ceremonias mortuorias

Para los familiares más próximos y parientes de un muerto adulto, existen, en ocasión del fallecimiento, algunas ceremonias mortuorias obligatorias. En tanto que el cuerpo no recibe ningún lavado ni tampoco ninguna pintura -está envuelto en trozos de cuero a excepción de la cabeza-, los parientes se apresuran a aplicarse la pintura corporal usual, la cual en parte ya se han colocado durante la agonía del moribundo. Los deudos más próximos están obligados a pintarse tanto la cara y el cuerpo de negro. Las otras personas trazan en su cara tres líneas verticales negras del ancho de un pulgar, una sobre el lomo de la nariz y las otras dos desde la comisura de cada ojo hacia abajo, y el resto del cuerpo igualmente negro. Este trazado es exigido en caso de una muerte común o natural. Si la muerte ha sido por inmersión, se traza una sola línea transversal blanca y una negra a la altura de la boca o, también, algunas líneas negras anchas en el cuerpo y en las piernas, de modo que la piel quedaba sin pintar y visible en extensiones de un palmo entre estas franjas. Desde la distancia este trazado daba la impresión de que se trataba de líneas blancas pintadas o anillos de color. Un asesinato es señalado mediante coloración roja simétrica de todo el rostro, o mediante una línea horizontal roja del ancho de un dedo, que va desde un lóbulo de la oreja al otro sobre el maxilar inferior; las piernas, si se veían fuera de la capa de piel, se las pintaban negras. Las pinturas señaladas⁷ se las ponían

⁷ Sobre esta pintura funeraria de los deudos no señala nada EMPERAIRE (b):263 en el capítulo "Le deuil" (= "El duelo"). En cambio el autor describe la preparación especial del cuerpo acucillado, mantenido erguido mediante algunas varas pintadas de rojo, que se entierran en el suelo verticalmente alrededor del cadáver: "Les bâtons colorés qui ont protégé le malade pendant son agonie vont servir il le soutenir. On l'y attache solidement par les bras et la taille. S'il s'agit d'une femme son bâton il mauchas est fixé en terre, obliquement, et soutient son panier. Si c'est un homme, on a placé à côté de lui ses attributs de chasseur, la ligne et les pointes de harpon. Un petit feu et allumé et quelques coquillages son déposés il côté. La hutte est recouverte et on se retire précipitamment. A partir de ce moment le mort est devenu la chose de Ayayema".

N del T. Esta reciente preparación del cuerpo por parte de la gente de Puerto Edén de un adulto indígena del grupo septentrional no me fue informada en ninguna parte; tampoco se me dijo nada sobre la denominación del espín tu Ayayema, del cual EMPERAIRE (b):268 narra: "Il est devenu un outre mauvais qui va hanter es rêves des vivants et leur apporter la maladie. Chacun lance des pierres contre la hutte en disant: 'Maintenant tu vas nous laisser en paix nous asseoir dans la hutte...' Ayayema vient de faire cause commune avec le mort ... ". *** Las características del Ayayema descrito por EMPERAIRE (b):249 parecen completamente ajenas al ámbito cultural espiritual de los halakwulup; según mi parecer tienen su origen en la concepción del mundo de otro pueblo o nuestro autor fue conducido al error por sus informantes. Curiosamente falta la clara y corriente indicación de todos nuestros indígenas sobre la persona de Xólas como el auténtico causante de la muerte.

todas las personas que se acercaban al muerto y asistían al entierro. Si la muerte ocurría en la tarde o en la no

/463/

che, la gente velaba y se lamentaba toda la noche junto al cadáver y se pintaba al amanecer. Ya en la época antigua, a saber en el año 1763, informaba DUCLOS-GAYOT (según COOPER:161) que los halakwulup cerca del recién fundado "Port Famine painted themselves black as a sign of mourning".⁸ Las personas renuevan casi diariamente su pintura facial; primero de manera regular y luego, tras uno o varios meses, sólo ocasionalmente, según la voluntad personal del deudo. Me dijeron expresamente que en la renovación de la pintura el organizador recuerda más o menos seriamente que "Xólas es el que única y exclusivamente causa la muerte; convoca al alma hacia él sobre las estrellas y de allí el alma no vuelve nunca más a la tierra". Otra ceremonia de manifestación de luto consiste en el corte del cabello, usual también en otras partes de Sudamérica. Este se lleva a cabo en toda la cabeza, así como en torno a la frente y hasta las patillas. Junto a los parientes más cercanos participan también diversos amigos del difunto en esta muestra de duelo por él. Una intensidad mayor experimenta esta manifestación de olor adicional mediante verdaderas heridas practicadas por cortes que se ocasionan en el antebrazo los padres .atribulados ante la muerte de un hijo querido; estos cortes son de algunos centímetros de largo y de ellos fluye visiblemente la sangre. Sin embargo esta costumbre no es la regla general, sólo se practica ocasionalmente cuando el dolor afecta profundamente a una u otra persona. Muy a menudo .se encuentra testimonio de este gran dolor entre algunas mujeres. Sin excepción, a continuación del fallecimiento de un halakwulup, todas sus posesiones materiales se destruyen. Dado que toda herramienta y todo utensilio

/464/

es claramente reconocido como propiedad privada, no era difícil separar los efectos del difunto y destruirlos. Apenas el moribundo daba su último suspiro en su choza, se preparaba el cuerpo para su entierro y éste comenzaba sin demora en la primera oportunidad. Al mismo tiempo se

⁸ * N del T.: "Puerto Hambre se pintaban de negro como señal de luto".

** N. del T.: "Los bastones coloreados que protegieron al enfermo durante su agonía servirán para sostenerlo. Lo amarran sólidamente a ellos por los brazos y fa cintura. Si se trata de una mujer, su bastón para manchas es fijado por tierra, oblicuamente, sosteniendo su canasto si es hombre se colocan a su lado sus atributos de cazador, la cuerda y las puntas de arpón. Se enciende una pequeña fogata y algunos mariscos se ponen a un costado. Se recubre la choza y todos se retiran precipitadamente. A partir de este momento, el muerto se transforma en propiedad de Ayayema",

*** N. del T.: "Se convierte en un ser perverso que va a asediar los sueños de los vivos, llevándoles la enfermedad. Todos lanzan piedras contra la choza diciendo: 'Ahora vas a dejar que nos sentemos en paz en la choza ... ' Ayayema viene a hacer causa común con el muerto ... "

reunían sus cosas, armas y utensilios, se los sacaba también de la canoa y se arrojaban todos al fuego de la choza. En esta oportunidad a menudo la choza también era igualmente consumida por las llamas. Más o menos por una hora se prolongaba la quema y ésta se llevaba a cabo definitivamente antes de que los acompañantes del duelo dieran su último adiós al muerto. Todos confirmaron al mismo tiempo, por haberlo observado personalmente, la destrucción de todos los bienes del recién fallecido y la completa extinción de todo recuerdo de él. Una vez que se daba el último adiós a un muerto, toda su ropa, arpones y lanza, arco y flechas, tocado de plumas y adornos, sogas y cuerdas de cuero, lazos para pájaros y otros utensilios de caza, cuchillo y punzón, todas las pieles y cualquier pequeñez, junto con los achicadores de cuero o de corteza, en caso de que él mismo los hubiera fabricado, eran arrojados al fuego para su destrucción. De la misma manera, a través de una gran hoguera, se destruían los bienes de una mujer fallecida, esto es, su ropa y adornos, los cueros todavía no preparados'. Junto a todos los canastos y bolsas de cuero con grasa de lobo, raspadores y achicadores, partidor de moluscos, horquilla para erizos y otros instrumentos de recolección, así como toda artesanía. El viudo o viuda la mayoría de las veces quemaba también los trozos de piel que cubren la choza familiar, y el hombre vivía desde entonces, por cierto tiempo, en la choza de una familia amiga, pues su esposa recién muerta era la encargada de cubrir la choza familiar con determinadas pieles. Según esto, yo fui testigo de la siguiente situación: En el día de mi llegada a Muñoz Gamero los indígenas habían enterrado a una de sus mujeres y su viudo recibió por la noche hospedaje por parte del cabo blanco del puesto de la marina chilena. La canoa de este indígena, junto con todos los trozos de piel para cubrir la choza y algunas otras cosas que habían pertenecido a la difunta yacían sin dueño y abandonadas en la playa, donde nadie las tocó. El viudo se fue al día siguiente en la canoa de otra familia, dejando tirados los objetos de la que fuera su esposa a merced de las olas. A menudo los indígenas que se ocupan de la sepultura colocan una señal peculiar que la da a conocer; se trata de cualquier remo que el muerto haya usado. Cerca del extremo de su lado ancho se enrolla un adorno de plumas usual entre los shamanes, de modo que los cañones de las plumas queden dirigidos al extremo del remo. El remo adornado de esta manera es enterrado verticalmente cerca de la sepultura, de modo que sea visible para los adultos que pasan en canoa a una distancia próxima. ¿Cómo se comporta, por consiguiente, el miembro sobreviviente del matrimonio respecto a la canoa que los miembros de su familia y el cónyuge fallecido han usado? El matrimonio es dueño en conjunto de la canoa y cuando una

/465/

de ambas partes muere, la otra abandona el vehículo; lo abandona, como en el caso recién mencionado, en la playa o lo destroza y lo deja a merced de las olas para su destrucción completa. El viudo o viuda con los niños menores se une a una familia amiga y vive con ella hasta

que se consolida una nueva boda. Por lo general el tiempo de viudez no era largo. La economía indígena ocasiona que los niños huérfanos sean acogidos por la misma familia en la cual el viudo o la viuda ha encontrado hospedaje inmediato. Los niños eran cuidados en la nueva familia con el mismo esmero y amor como si estuvieran en la propia. El viudo tenía la obligación ahora de construir lo más pronto posible una nueva canoa que le ofreciera a él, a sus hijos y a la nueva esposa el medio de movilización necesario. El hecho de que la canoa hasta el momento en uso se dejara destruir puede aclararse por la razón de que ésta constantemente recordaría al cónyuge sobreviviente la muerte del otro miembro del matrimonio. Así como toda familia tenía la obligación de acoger a los deudos de una persona fallecida en su propio círculo familiar, de igual modo se deseaba que los huéspedes extraños se valieran por sí mismos lo antes posible y salieran, de esta manera, del cuidado ajeno. También sucedía lo contrario, que después del fallecimiento del esposo, la reciente viuda siguiera utilizando la canoa anterior, y esto hasta que, por una boda que tarde o temprano se realizaría, ella entrara en posesión de otra canoa que su nuevo marido traería. Entre tanto, junto con sus niños, se unía a los viajes en canoa a otras familias y las acompañaba. La decisión correspondiente depende de la indígena misma; ella debe saber si la canoa común utilizada hasta la muerte de su esposo se lo recordará mucho o no; además toma en cuenta si el lugar que encuentra en el vehículo de sus parientes es cómodo o incómodo. Es evidente también aquí que la indígena viuda puede valerse por sí misma por un tiempo más o menos largo; no obstante un indígena no puede prescindir inmediatamente de la ayuda ajena en el caso de que su mujer le haya sido arrebatada por la muerte.

De la misma manera que una canoa, un perro también puede traer recuerdos de su dueño muerto. En general los perros no son sacrificados por los halakwulup, pues son su ayudante máspreciado en la caza. En caso de que la indígena posea su propio perro, tras su muerte el animal es usualmente regalado a un amigo o a parientes. También la indígena conserva para su propia necesidad a menudo el perro que su marido tenía como propiedad y que frecuentemente llevaba en sus cacerías; en su viudez le es útil y por último ella lo conserva también en su nueva unión matrimonial con su segundo marido. El comportamiento generalizado tendiente a evitar todo lo que traiga recuerdos de un muerto, explica la costumbre estrictamente conservada de no mencionar nunca el nombre de una persona fallecida; de esto se preocupan mucho los parientes cercanos y los amigos. Por ejemplo, el hermano fallecido de JULIA se llamaba *arxáluk*=Sol, lo cual yo no sabía. Cuando anotaba algunas palabras halakwulup, le pregunté la denominación de "sol", y ella discretamente le

/466/

pidió a ROSA, que estaba sentada junto a ella, que me diera la respuesta. Eso indicaba que JULIA debía callar, el nombre de su hermano muerto. Aquel que de improviso pisa una tumba

experimenta un claro malestar; los indígenas dicen al respecto: "Eso es grave y malo". Sin embargo, a menudo no se puede distinguir el sitio de sepultura antigua del medio ambiente. Tampoco nunca entran en una choza, por lo general semidestruida, en la cual murió una persona; un temor mágico indefinido contiene a cualquiera. En la Isla Longa hay unas riberas arenosas limpias y extensas, allí se encuentran algunas tumbas indígenas. Un día, cuando en compañía del contra maestro CHOUTTE visité esta isla, nos siguió el anciano JOSÉ VIEJO, sin duda sospechando que nosotros queríamos examinar las sepulturas. Estas mismas aparecían ya muy destruidas; eran pequeñas chozas en cada una de las cuales había un cuerpo en posición acuclillada. Cuando me aproximé a una y a otra tumba, el anciano me dijo con tono de advertencia: "¡Eso es malo, apártate!" Esta forma de tratamiento del cuerpo fue principalmente practicada por el grupo dialectal septentrional, aisladamente por el central y de ningún modo por el meridional. Una razón fundamental para esta forma de sepultura era sin duda la condición del terreno, que no permitía la excavación del suelo y la colocación horizontal del cuerpo; otro motivo no supieron darme los nativos; no creo que deba suponer que el procedimiento de los halakwulup septentrionales sea una imitación del entierro en posición fetal del norte de Chile y de la zona desértica del sur del Perú. En todo el período de la agonía del moribundo, y hasta el término de la preparación del cuerpo, las mujeres y los niños mayores repiten su canto fúnebre. Primero se acurrucan cerca del fuego, en lo posible como un círculo cerrado, y se lamentan en tono bajo, luego paulatinamente alzan el tono. Lentamente se levantan y tornan una posición inclinada: la parte superior del cuerpo se inclina profundamente hacia adelante y se balancea de atrás adelante en constante movimiento. Las palmas de la mano, extendidas posteriormente, se mantienen hacia arriba a la altura del ombligo, y mientras la mano izquierda extendida permanece en reposo, la mano derecha ejecuta muchos movimientos de uno a otro lado sobre la mano izquierda. Al mismo tiempo se mueve calmadamente la parte superior del cuerpo de arriba abajo. Conjuntamente la gente deja oír con la misma altura de tono un monótono *hawai, hawai, hawai...*, cuya intensidad disminuye y aumenta durante muchos minutos. Cuando los sentimientos de pesar se hacen más intensos y se amplifica la manera de cantar, también fluyen muchas lágrimas de los ojos de algunos de los dolientes. Mientras que la mano izquierda, como antes, conserva la misma posición quieta, alguna que otra persona se enjuga las lágrimas con el dorso de la mano derecha, el que pasa por la palma de la diestra de su vecino, el cual, a su vez, se la pasa por los ojos para que también fluyan sus lágrimas, pues debe participar igualmente en la pena de su vecino. Los dolientes repiten la ceremonia señalada varias veces, de modo que todos los participantes sean embargados por los mismos sentimientos de profunda aflicción. Además, para alentar

al canto constante, alguien trae en una bolsa de cuero algo de agua para beber, de la cual se vierte un poco en una concha de cholga, en la que beben, uno tras otro, para refrescar la garganta; la gente se anima y el canto prosigue. Mientras la mayoría continúa el canto ininterrumpido, muchos alzan la voz, uno tras otro, y dicen en voz alta algunas frases al grupo doliente, éstas contienen algunas características del muerto y recuerdos de él. Constantemente se lamentan, a ratos, de haberlo perdido. Según el ánimo general y las condiciones exteriores, se repiten estos cantos más o menos de dos a cinco días después del fallecimiento durante algunas horas. Al mismo tiempo todos los presentes se muestran con la pintura mortuoria usual; cada uno debe colocarse, al menos, la pintura facial, esto es, tres rayas negras horizontales transversales; algunas personas también llevan conjuntamente un tocado de plumas en la cabeza. Durante estos cantos junto al cadáver, los niños pequeños son cuidados por indígenas ancianas en las chozas familiares. Justo en el día del entierro o poco después, las familias se separan y evitan en el futuro buscar nuevamente tal sitio. En algunos puntos del archipiélago patagónico occidental se puede descubrir desde cierta distancia alguno que otro entierro indígena, de los cuales los nativos permanecen alejados por recelo natural y temor. Como conclusión de esta descripción reproduzco aquí algunos rasgos principales con una cita de CALVI:37, que sirve de resumen: "Il morto, ravolto in qualche pelle, o viene sepellito o collocato ritto nella cavita di qualche albero. Tutti i suoi oggetti vengono bruciati, il luogo abbandonato non si parla piu di lui. Alla Missione i ragazzi si sono sernpre rifiutati di palesare il norne del loro defunto genitore. Come segno del dolare causato della marte di quealche persona cara gli Alacalufi si tagliano i capelli".⁹ Aisladamente, también se le ponen al muerto algunas de sus armas y pequeños utensilios, lo cual, según ADELUNG:213, atestigua el siguiente informe de GEORG SPILBERG, de agosto de 1615: "En la Isla Pingüino [en la parte oriental del Estrecho de Magallanes] vimos dos cadáveres, que estaban enterrados según la costumbre del país, y tenían poca tierra encima, mas en torno a ellos tenían arcos y flechas. Se los descubrió un poco y se vio que habían sido enterrados en pellejos de pingüino; uno era el cuerpo de un hombre de estatura normal, el otro en cambio sólo tenía 2 1/2 pies de largo. En el cuello tenían pequeños y artísticos collares de caracoles, que relucían como perlas. Se les echó nuevamente encima tanta tierra como la que se había quitado". Debemos indicar, por último, que la gente del norte, como lo informa EMPERAIRE (b): 268, adornaba al muerto, colocado en cuclillas y envuelto completamente en trozos de cuero, con tres varillas pintadas de rojo del ancho de un brazo y

⁹ N. del T.: "El muerto, envuelto en algunas pieles; o es sepultado o colocado erguido en el hueco de algún árbol. Todos sus objetos son quemados, Juego de abandonar el sitio no se habla más de él. En la Misión los niños siempre se rehusaban revelar el nombre de su padre difunto. Como señal del dolor causado por la muerte de alguna persona querida, los alacalufes se cortan el cabello"

del mismo largo, colocadas en cruz. Sin embargo, nunca se depositaban alimentos junto o ante el cuerpo. Los perros del muerto se conservaban vivos y se repartían entre los miembros de la etnia.

/468/

4. La sepultura de Manuel

A riesgo de repetirme, creo que debo incluir aquí el siguiente informe, porque aclara la manera de sepultar usual entre los halakwulup. A comienzos de diciembre de 1923 había visto en Muñoz Gamero al viejo MANUEL, de unos 65 años, y en ese entonces me había expresado espontáneamente que pronto terminaría su existencia. Padecía desde hacía ya unos años de una manifiesta sífilis generalizada, lo cual se podía apreciar por las heridas abiertas en todo su cuerpo y que le causaban mucho dolor. Sus brazos y pecho estaban llenos de cicatrices de heridas de cortes pequeños que se había hecho para aplacar sus dolores. Cuando su hijo CHUMACERA había traído al chileno OVANDO junto con su padre -que vivía bajo la protección de su hijo, al aserradero Diego Portales en el extremo sur del paso Kirkey se encontraban allí en camino de regreso a Muñoz Gamero, el anciano murió. Fue sepultado inmediatamente en el mismo sitio, con la ayuda de la familia de JOSÉ, que ocasionalmente estaba en ese lugar. La viuda, todavía joven, y los hijos del desaparecido MANUEL, a excepción de CHUMACERA y su mujer, se embarcaron en la canoa de JOSÉ, dejaron la de CHUMACERA y pronto trajeron a Muñoz Gamero la noticia de la muerte, además de la del sepultamiento. El 9 de febrero de 1924 me hice conducir por el contraamaestre chileno CHOUTTE en una embarcación abierta de la marina a la tumba del viejo MANUEL, en el Paso Kirke. Este sitio era visible a considerable distancia y se podía reconocer claramente como tumba, porque se encontraba en el borde de una ribera arenosa y amplia; mostrando la usual forma de la choza, de la cual sin embargo no salía humo. Casi diez semanas de exposición a la constante lluvia y al viento habían actuado sobre la tumba, además se veía guano de aves, y roedores de diferentes tipos habían contribuido a la destrucción del cuerpo. Sin embargo se podían reconocer bien todavía algunas partes del acucillado. La parte interna ocupaba la mitad de la totalidad y la cabeza, sobresaliente, había quedado completamente vaciada por el clima. El cráneo, sobre el cual un trozo de cuero había caído, sin duda hacía poco, me contemplaba; toda la carne que había contenido en vida ya no era visible. La gruesa envoltura del tronco hecha con tiras de cuero, se había soltado un poco con la lluvia caída, no obstante mantenía a to o el cuerpo ajustado como en un comienzo.¹⁰

¹⁰ Gracias a condiciones de tiempo favorables pude fotografiar este acucillado (cf. Fig. 45). Para ello bajé considerablemente y abrí completamente la gruesa envoltura, de cuero en la que estaba metido el cuerpo, con el fin de dejar a descubierto el pecho.

A pesar de la muy gruesa envoltura, se podía reconocer claramente la posición erguida del cuerpo; la pierna derecha estaba doblada en la articulación de la rodilla, tocando el suelo, en tanto que el talón derecho tocaba el tronco; la

/469/

pierna izquierda, igualmente doblada en la articulación de la rodilla y levantada hacia arriba, mostraba el muslo apoyado cerca del tronco, la pierna en contacto con el muslo y el pie izquierdo en toda su extensión colocado en el suelo. Esa era la posición usual que el muerto había tenido en vida siempre que se sentaba en el suelo. Ambos brazos pendían sueltos desde el pecho hacia abajo, el izquierdo estaba sobre la pierna izquierda tesa, doblada y levantada, y la mano derecha reposaba sobre los genitales. El acucillado estaba sostenido por cinco palos rectos, de los cuales uno ya estaba en tierra; con una liana del grueso de un dedo estaban unidos entre sí y así se sostenían. La cabeza del cadáver mostraba una pequeña inclinación hacia adelante; era evidente que originalmente había sido inclinada un poco hacia atrás y apoyada en el palo a sus espaldas. Al parecer, el acucillado había sido colocado en el mismo sitio donde el difunto había entregado su alma, y no fue necesario para los sobrevivientes hacer cualquier traslado del cuerpo, al cual se colocó simplemente en posición acucillada. Después de haberlo cubierto con jirones de cuero y de envolverlo con un largo lazo del mismo material, se comenzó a erigir una pequeña choza directamente encima del acucillado. Para tal finalidad se utilizaron varas y ramas de la propia choza-habitación que había ocupado el viejo MANUEL hasta su último momento. Se colocaron las varas y varillas verticalmente en el suelo cerca del acucillado, se las ató con lianas, como de costumbre, y se cubrió la armazón con ramas provistas de hojas, que se tomaron asimismo de la choza-habitación, junto con grandes trozos de cuero. Así surgía la pequeña choza accesoria en forma de cúpula dentro de la choza-habitación primitiva, la cual podría designarse como "choza mortuoria". Sobre esta choza mortuoria quedaba parte de la armazón de la antigua choza-habitación, en tanto que no se hubieran utilizado sus varas y ramas para la construcción de la otra. Alrededor del acucillado había todavía restos de ropa del muerto, algunos pocos utensilios que no habían sido quemados, una cajita con tabaco. La choza accesoria era de 87 cm de altura y exhibía un perímetro promedio de 48 cm en el suelo. En la playa todavía se podían ver restos de tablas provenientes de la canoa; las inquietas olas la habían destrozado ya casi en su mayor parte. En las semanas y meses siguientes, sin duda los animales atraídos por el cadáver, junto con el constante movimiento de las olas y las mareas, habían terminado la obra de destrucción del muerto.

/550/

"Otra consecuencia de la conciencia humana de sí mismo, es la creencia en cualquier continuidad personal después de la muerte... También entre nuestros

/551/

fueguinos se ha manifestado, cuando en París murió uno de sus pequeños niños"; y BISCHOFF informa sobre la ceremonia de inhumación. "La conciencia de la muerte futura y con ella la unión de un permanente temor a la muerte, es como consecuencia de la conciencia de sí mismo, también una característica sólo del hombre, en tanto que los animales sólo temen un peligro, pero no manifiestan un conocimiento de las consecuencias para su vida. Ahora bien, entre los fueguinos a menudo se ha manifestado el temor a la muerte desde el comienzo de su permanencia entre los blancos... Por lo demás, cuando murió el niño y muchos días después, estuvieron abatidos y tristes. Huellas de un temor a los espíritus o a fantasmas entre los fueguinos, no se pudieron determinar en su ambiente [europeo]. De hecho no tienen esta creencia, lo cual, fue expuesto anteriormente (cf. p. 534).

/562/

Black is the mourning colour. After the death of a friend, or near relation, they blacken themselves with charcoal, and oil or grease. Any sort of clay is used, if their paint is scarce, to preserve warmth rather than as an improvement to their appearance"

1.2 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad yámana

VPSA (Ed.). (1861). *The voice of pity for South America* (Vol. VIII). London: Wertheim, Macintosh and Hunt, 24, Paternoster-Row.

In the Falklands, Keppel Island, Rev. G. P. Despard's Journal.

/179/

“Service at 11. Matt. VIII. 13. Copaniscolas, all three present. Afternoon, Ookokko enlarged upon the many deaths that happen in 'my uncle country,' and then described some of the concomitants —“Men come—many come—sing much—Hah—yang—ho,v—yi—ya—,say. Hawa—hya—gya—owaticca loopen—wota weneewan. Then yacomosh (doctor) is beaten on head—'tell lie,' say live—no live—die—man put on much black face. Out face with finger nail—make blood—rub over face—cut hair head top, put on red—make body here red, here black—white round legs, all same tie stocking. Cry much —water run down face—make lines in black, red. Our men cry very much. My friend throw fire—burn much.” He ascribed: many deaths to inflammation of lungs.

Despard, G. P. (1863). Fireland; or, Tierra del Fuego. *Sunday at Home*, X, 676-680, 696-698, 716-718, 731-734 y 744-748.

/698/

The dead are sometimes carried away far back into the woods, covered up with branches, and left; at others they are burned. This is the case with dead doctors, possibly to make sure that they may never return to trouble survivors, since in their lifetime these practitioners have been ever active in mischief. Loud lamentation is made after death; the yac-co-mosh being foremost in wail for the dead. After this nothing must be said or heard of them. Should a child say, “Where is my father or mother?” response is “Esh—shetataccay-csh-imma” (“Silence don't speak bad words.”). They sorrow as those who have no hope. Christ has not to them brought the life of immortality to light through the gospel. The aged have no hope to renew their youth; the dying no vision of happy land opening beyond the dark valley; and the bereaved have no consoling hope of happy reunion in a world without death. Christians have eaten the fat and drunk the sweet of gospel promises and hopes, and sent no portions to those that have none!

/717/

The dextrons spear, paddle, and canoe-maker, is held in honour, and called yersh-man-oa, or handyman, from *yersh* a hand, and *oa* a man; but the yac-co-mosh has most influence. His business is to allay the storm; his distinguishing mark—white down on the head, and pipe-clay

lines across his face; and as he must lead in funeral ceremonies, his qualifications must be to weep whenever he desires.

[...]

Nevertheless, because the roaring of the wind sometimes ceases simultaneously with the wearied-out voice of yacomosh, the latter takes glory to himself of conquest over Auster, and demands his fee. When yacomosh dies, his body is burned to ashes, and those ashes thrown to the winds he rules so mightily, for them to make sport withal. Firelanders have a dread of a being called Cushpeec, and are loath to hear his name mentioned. He seems to be a very lean man, who for mania, idiotcy, or daring crime, is condemned to a life of solitude. When met with, he makes doleful cries, at which folks are very much scared, and run away without looking behind them. They have a tradition, that many years ago a man having thrown a large stone into the sea, it there waxed a great man; came forth from its watery cradle and landed, when it immediately attacked and killed men right and left; took away many wives for itself, and was a very tyrant; till one day in the woods, a wood-nail (thorn or splinter) pierced its foot, and death ensued, when its body, "*all same a tree,*" was burned, and men were glad and got back their dear own. Perhaps, this is the distorted tradition of a wrecked sailor, who for a while played the part of king among them. In connection with tradition I am reminded of a fact, interesting to note, that the natives have names of numbers, however derived, only to *seven*; whilst *four* stands for many, seven represents a very great number.

VSA. (Ed.). (1864). *A voice for South America (Vol. XI)*. London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/193/

"The day was spent in visiting different points of the neighbouring coasts, within this spacious harbour, and from the heights of Packsaddle Island, which some of us climbed, we could see the smoke rising from quarters where the Indians were encamped. While at this anchorage we had a couple of days of stormy, and wet weather, and one night it blew a fearful gale; but, excepting the disturbance of our daily interviews with the natives, we experienced little inconvenience. I should not omit to mention that a gloom was cast over the minds of the natives on board by rumours of a fatal malady, which in the past summer had carried off large numbers of the people. Every one of our party was said to have lost relations. T. Button had lost two brothers; Three boys his father, and other relations; all Camilenna's relations had died, and Lucca too had lost uncles, and cousins; Uroopa's father had become a widower, &c. An un-affected grief took possession of our lately happy company of natives -the saddest of all was, perhaps; Three boys, whose father, James Button, was now reported to be dead. Poor Camilenna, too, had one long

night of weeping; and Ookokko's eyes in the morning looked swollen, and heavy. Tom Button came to me more than once, saying, 'Mr. Stirling, I very unhappy *by and by* happy,' and his face bore traces of a saddened spirit. We were requested not to allude to the deceased by name; for the Fuegians, like the Patagonian, and other Indians, bury in silence the names of the departed. Our sympathy was expressed in words of kindness, coupled with Christian exhortation; but I longed for a larger utterance of the love.

/194/

and life, which are in Christ, to cheer, and quicken the mourners' hearts. A desire to proceed quickly to Woollya was of course the result of the above intelligence, and on Monday, the wind being fair, the Captain got the vessel under weigh. Uroopa's father had not appeared; the weather had been adverse to his coming; but in fact the canoe-party, who undertook to fetch him, never fulfilled their contract, and Chingaline was not aware of the Allen Gardiner', presence with his son on board. The vessel, however, returns to Packsaddle Bay after visiting Woollya. On March the 7th we reached the latter place. On our passage thither we saw several canoes in snug corners, some moored to the kelp, and the natives in them fishing, some paddling along in shore, while one more bold than the rest attempts to intercept us, and a voice, as we hasten by, (the Captain letting the ship go off a little, so as to avoid running the canoe down) -remonstrates with us for not taking the venturesome craft in tow. It was dark, and a drizzling rain falling, when we anchored in Woollya. The approach of the vessel was the signal for a burst of mournful news; and loud and melancholy sounded the tidings of death. There had been a malignant sickness, and old and young, very many, had been swept away by it. James Button was dead. On the following morning, we were early visited by the people, but their number, was not large. As the day advanced, however, canoes kept coming in, yet not numerously, as a fresh breeze agitated the waters in the sound too much to allow canoes comfortably to cross it. On the third, or fourth day, the

/195/

entire Woollya party had probably assembled, and forty canoes were reckoned at one time in the harbour. Poor Jamesina, as Mr. Despard used to call James Button's wife, visited the ship the day after its arrival, and in her canoe, were eleven persons, mostly young. Her face was visibly impressed with sorrow; and, pointing with her finger toward the sky, she gave, me to understand by looks, more than words, the cause of her grief, and how great it was. A majority of the native had the hair cut short on the crown of the head, and other evidences of mourning were frequent. Our presence among them, however, produced daily a more cheerful tone; and the return of the Keppel-Island, visitors was as good as the publication of a new code of manners. I see at a glance that these people feel the force of what others think, and that they appreciate the value

of our friendship, and opinion. Ookokko has quietly expressed his disapproval of the old clamour for gifts-the noisy cries of 'yamma schoona.' This is why the people are so well behaved; why the approach of a canoe is unheralded with shouts; and why that man, who for some time past has been looking up to the ship's rail with open mouth, and thoughts intent, doubtless, on 'bis-kit,' or 'close,' or a knife, perhaps, for which he has not yet asked, suddenly finds that his neck is stiff with the effort, and rises in the canoe to stretch himself, amid the laughter of all his friends. I do not mean that we are not plied with petitions for all sorts of things; but there is decidedly a less exacting spirit than of old, a pleasanter manner in asking, a more gracious tone. We miss many once familiar faces. It is remarkable that the sickness,

/198/

Here is the funeral pyre on which the body of one of Maccoallan's brothers was recently burned. Here the "Wigwam, or framework of branches, where for a day the body lay in state. The body of James Button has not yet been burned: it is merely interred. The return of his brother from Keppel Island has been "Waited for, and now the remains will be submitted to the flames. This information is given to us in a subdued voice by Ookokko. A half a mile from where, we leave the boat there is a lake. It is muffled round with woods, through which we have approached it. From the trees the boys have gathered two kinds of fungus, which we taste, and while tasting think the natives not so badly off after all. I may here say that there are some six different sorts of fungus, and these come in distinct seasons, so that for several months in the year, at least food of that kind is plentiful. Berries, too, in summer are abundant, and of various kinds. In fact, whilst staying at Woollya, it is an almost daily matter to see files of men and boys, returning from the woods, laden with these fruits of the season. We retrace our steps to the landing-place, thinking, we can do no better than determine on this place for the establishment of Ookokko. There is a curious fact connected with it, too. Just off this little creek, or harbour, Captain Snow anchored, and discovered J. Button in 1855. Slowly, but surely since then, the objects of the Mission have been working themselves out.

/226/

That loud wail proceeding from a wigwam yonder tells to five hundred ears, at once, that a child is dead. Again and again, by day, by night, the piercing cry rends the air, and you feel the deep black edge of, grief, which the sun's ray fails to dissipate, and the tranquil, moonbeam to assuage. That man shouting over there is a yacamoosh, a doctor, the head, no doubt he is, of the meteorological department. As printers are scarce, and newspapers not available to spread abroad the news, he has come out of his wigwam to proclaim aloud, and very loudly too, his predictions on the weather.

/257/

Mr. Bridges writes:

When the Allen Gardiner left us for Stanley on the 27th of April, most of us had colds, and during her absence, some of the natives were very poorly, and confined to their beds for several days, being very subject to headache and giddiness. (...)

/258/

His mother is still living, but his father is dead. He is a very quick and tidy boy, and much liked by the others, who were much afraid for themselves if he should die: for the lad's kindred, on their return to their country, not believing that he died a natural death, would ascribe his death to them, and would seek to be revenged on them. The four bigger boys live in the cottage where poor Maraquita¹¹, the Patagonian woman died, and whilst the two boys were so ill, they would have been very glad (that is, those, who were well), if they could have changed their quarters, for they were almost afraid to live in their house. A short time ago, they heard, two nights running, an unaccountable noise in their porch, among the pots and pans; they were afraid to come down and ascertain what it was, but they ascribed it to Maraquita's ghost, and this belief, I could not induce them to cast away. It appears that the sickness from which the natives here have now recovered is common in their own land, and the pain in the left side, is ascribed to Yecoosh, which signifies the sharp bit of flint they point their arrows with, which they suppose is driven into their bodies by some ill-disposed doctor or other. This (Yecoosh) which can only be seen by a doctor, and can only be held by him, the doctors pretend to suck out of the body of the sick person, who afterwards is supposed to recover his health quickly. Now, this superstition and belief in the doctor's power, even Lucca and Three boys still firmly believe; I tried to shake their faith, but could not. Most of the older men are doctors, but very seldom a young man, unless he is particularly cunning and clever.

/259/

"Dreaming of a doctor is much dreaded by these natives, since they believe it surely forebodes ill either some sad disaster, or deaths caused by the doctor dreamt of. Uroopatoosh told me that his mother, the day she died, told him that she had dreamt of a doctor. When she died, he cried very much, and his father buried her, which is, among his clan, the usual way of disposing of their dead; all that belonged to her, her fish-baskets, ornaments, fish-lines, his father threw into the sea. In fact, these natives do all they can to blot out all remembrance of the departed. The

¹¹ Se mezclan las distintas prácticas funerarias cuando muere Mariquita cada una con sus características. Los relatos de Bridges nos muestran un sincretismo cultural forzado ya que canoeros y pedestres se encontraban en la misión de Keppel desplazados de sus tierras viviendo juntos.

name of the dead is sacred for a long time after, and it is a great provocation to mention the name of the, dead. If two persons have the same name, and one of them dies, the name of the surviving one is generally changed. Again, doctors are believed to have great power in their dreams, even to eat persons, that is, to kill them; and from what I hear, I should think that some doctors have considerable influence.

"I believe the natives gather together, in considerable numbers, for hostile purposes. If a man kills another, the friends of the dead man combine together, and hunt the murderer till they find him. If they are the stronger party, they demand the murderer to be given to them by his nearest male relative, which, if it is in his power to grant, and he refuses to comply, the avengers will take, if they can, his life, and let the murderer go free, and no more molest him. But if the murderer is given into their power, they kill him, and it may be, cut him up in pieces afterwards. These natives say there is a tribe speaking their language, but with a peculiar accent,

/260/

they call them Ishawa, who are cannibals, but they strenuously deny any such enormities among themselves. A single combat often ends in two whole families fighting together, when they try not to kill, but to merely subdue.

"A murderer is generally disliked, but they very often escape their merited end. Whilst we were lying at anchor in Woollya, there was a poor woman, whose son had been killed, vociferating to the utmost extent of her voice, calling for vengeance on the murderer. It was very sad to hear a poor woman so speaking; I should think, for half-an-hour. After she had finished, a man renewed the cry. If a man kills another causelessly, his relations are greatly displeased, since it brings each one of them in danger. This is a great preventive to blood-shedding. The greater part of the skins we saw on the natives, were Otter skins; there were very few Guanaco skins. I saw the squirrel skin, pointed out to me by one of the boys on board. I heard that most of these skins were got from York Minister's country people, that there had been a great excursion to York's country, and another was intended shortly. Seal skins, both fur and hair, were numerous. "Many of the skins were sufficiently large to cover the whole person, and I think there was scarcely a person, young or old, who could not muster a skin. A thorny shrub which bears an eatable berry, purple in colour, is very abundant, and almost precludes the poor shoeless natives from walking any distance inland. (...)"

/290/

KEPPEL ISLAND, Aug. 1, 1864.

"The letters you sent to me in February and April I have received, and for which I am very thankful to you.

Again, a considerable step of time of our Keppel Island life has glided away, accompanied with mercy and blessing from above, though, on the whole, more interruption of illness took place than at any time before. A short time after the arrival of the natives on Keppel Island, a serious illness broke out amongst them, and particularly among the four elder boys under my care. Two of them I thought would never more recover. Three of them got well again, but the fourth remained ill, whose name was Coocooanenges; he died on the 29th of July, and at four o'clock on the next day, in the afternoon, he was buried; the Fuegians carried the bier to the grave. On the whole the Fuegians take great interest in farming and cultivating the ground.

Walter Kirby, R. W. (Ed.). (1867). *The South American Missionary Magazine* (Vol. I). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/49/

Visited the grave-yard with Ookokko. I told him how glad I was at the progress he was made. He dwelt on the fact that one of his countrymen was buried in that grave-yard. I told him I had heard that his country people did not like to talk about the dead. He said, but he did. He talked of his little child that was dead. Did I believe it was: alive now? I told him, yes; and that if he only followed Jesus, and looked to Him who was dead, and rose again, he would rejoin his child. I could not but be struck with his conversation at the graveyard rails enclosing the grave of Ellis. Bartlett's child, Jones, Maraquita, and Ookokko's country-boy. I trust God will bless this conversation, and make it the means of bringing Ookokko on in his search after the truth.

Walter Kirby, R. W. (Ed.). (1869). *The South American Missionary Magazine* (Vol. III). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/117/

As soon as a man dies, his wives are married to others. Brothers often take their deceased brothers' wives, sons never their fathers'.

/119/

"It is a common practice for near kindred to wound and cut themselves, as well as to make long-continued mourning and incantation for the dead. The dead are generally burnt to ashes, their name is not mentioned for years, and they seek to utterly forget them. Young children are frequently buried."

SAMS (Ed.). (1872). *The South American Missionary Magazine* (Vol. VI). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/125/

T. Bridges:

"On April 13, a large party left for Cunagoosh, among them Stephen and George. They returned on the 21st with better success than the first lot. George and Stephen: worked hand in hand in speaking to the people on three occasions about their souls, and were listened to very attentively.

"I must now tell you of a very serious event, viz., the death of Hatooshwianjiz. On the morning of March 21, when all were in a hurry preparing 'to mucca,' as the native term is, i.e., to go for whale blubber, the above Hatooshwianjiz was in Couilik's wigwam, cooking and eating some mussels. Couilik was jealous of him for his young wife, Joseph's sister, and suddenly seized the lad and, as is the usual practice here, bent back the poor lad's head, with apparent intent to break his neck. After the departure the lad told me that Couilik had hurt him, and that he was not guilty, but I little guessed the extent of the injury. He was desirous of employment, so I occupied him cutting grass, and he cut well that afternoon. The day after the weather was bad, but he, with those who were employed, received supplies. The third day he kept in, until he died, very early on March 20. We buried him decently the same day, and had an impressive service over the grave. The poor lad was in a very depressed state, and had evidently received much injury in the neck and chest. We did not expect he would die; Those who were in the wigwam with him were very kind, especially Allen and his wife Elizabeth. "The lad, I afterwards heard, told them not to get up any disturbance about his death. Couilik returned with the rest of the whalers on March 21, and escaped into the woods when he heard of what had taken place. He, however, presented himself the same day, and had to make distribution of his blubber, and received some personal injury from family connexions of the lad.

"On April 8, a party of sixteen canoes arrived, prepared to avenge the death of Hatooshwianjiz. After morning prayers, I was taking the eight regular woodcutters over to the north shore, to commence cutting a fresh lot of wood. Couilik had made his escape, and passed the boat without speaking. His plan was to walk down the coast eastward, and to make himself scarce till the storm had blown over. The men in the boat asked me to take them back again, as it was necessary for them to be at home to defend their friends, and to ensure the safety of their things. They asked me to speak to the people for them, which I promised to do; and, accordingly, when they landed went to meet them, to candidly explain matters to them if I could, and to restrain them from injuring innocent persons.

Every native that could be present attended, and everyone who felt it was possible for him to become concerned in the affray, presented him or herself armed with a paddle, a stout stick, or other weapon, as spears, stones, and slings. On landing, the men and women from the canoes

lost no time, but went straight towards the wigwams, where they met those who, being relatives or family connexions of Couilik's, were exposed, according to Fuegian usage, to the revenge of the avengers. "The two parties are known to each other by their painted faces, the avengers having their faces covered with white spots on a black ground, the others white bands across the face on a red ground. First Stephen Lucia met them, and they stopped a second to bar a sentence or two from him. Then I intercepted them, and laid hold of the arm of the foremost one, and they listened a very short time whilst I told them that only one was guilty, and he was away; and that as the lad's death happened so long after the injury was given, and as he was kindly treated by al

/126/

who were here, they should not injure innocent persons. Then they accused William Bartlett Wigellin, with whom the lad had long lived, and whom I accordingly excused. Then they hurried on to where they saw the natives met to receive them. About six of them, the principal actors, had le round stones in their hands. Stirling Macoli, being the son of Couiliks sister, was, in his absence, the principal object of their attention. He separated from the other natives and presented himself. The avengers made straight for him, and threw the stones on this side and on that side of him, and he making as though he avoided them by his agility, leaping about with his hands placed against his ears. The stones being thrown the two parties joined, the avengers threatening, and the others bearing their threats, but always ready to defend themselves if need be. Three persons were only very slightly hurt, and with a great deal of fuss and pretence the affair passed over, much to our comfort. "The avengers had evidently arranged the forehand to do nothing very bad, but they appeared savage enough to do any dreadful deed. " When it was all over I came up, and the afternoon was given as half a holiday. Couilik has not since returned. Hatoosbwianjiz's mother and her husband arrived shortly after his death; she and her little son gave Couilik a great beating before he escaped. Couilik's two wives have been here ever since, as he made his escape alone. The eldest is about sixty years of age, and the other not more than seventeen.

SAMS (Ed.). (1874). *The South American Missionary Magazine* (Vol. VIII). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/92/

Mr. Lawrence, Ushuwia, Jan. 15th, 1874

We have now been residing at Ushuwia between three and four months, during which time we can truly say we have felt much more in need of the wisdom and grace of God to enable us to labour successfully among the aborigines of Tierra del Fuego. We bad never seen them at Keppel

Island as they are here. They are always clothed before sent there. There is a great contrast in the conduct of those who are baptized and many who are not; it is specially evident in those who have previously received instruction at Cranmer Station. A short time since, one whose name had become familiar among us was removed by death. During his residence at Keppel he was a hopeful young man; he came with us in the *Allen Gardiner* to his native land, in a very weak state, and in twelve days afterward he died. We did not anticipate his death so soon, but, as is usual at such times, a great number of the natives assembled at the wigwam, where he lay until removed to the under apartments of our house, in which he remained till the time of his burial. This was approved of by the Indians, as they have a great antipathy even to the name of any being mentioned after they are dead. This has been the first opportunity we have had of witnessing the gestures performed by them at such times. Most of those who only occasionally reside at Tushcapalan mark their faces with the different sorts of clay, which gives them various appearances. This has formerly been a prevailing custom among them whenever death occurs, and continues some time, but is not practised now by those who have a knowledge of the will of God. I could not help observing the submissive, calm, and solemn manner of the people who live around us, and the opposite behaviour of others, whose yells and cries were almost inhuman. There are other absurd doings which are becoming obsolete. We hope as our work advances, and the knowledge of God's will becomes better and more extensively known, we shall see many and great changes among these people, both in moral sense and spiritually.

Marsh, J. W. y Stirling, H. W. (1874). *The story of Commander Allen Gardiner (Fourth Ed.)*. London: James Nisbet & Co.

/119/

T. Button had lost two brothers; Three-boys his father, and other relations. All Camilenna's relations had died and Lucca, too, had lost uncles and cousins; Uroopa's father had become a widower, &c. An unaffected grief took possession of our lately happy company of natives: the saddest of all, perhaps, was Threeboys, whose father, James Button, was now reported to be dead. Poor Camilenna, too, had one long night of weeping, and Okokko's eyes in the morning looked swollen and heavy. Tom Button came to me more than once, saying, ' Mr Stirling, I very; unhappy by and by happy,' and his face bore traces of a saddened spirit. We were requested not to allude to the deceased by name, for the Fuegians, like the Patagonians, and other Indians, bury in silence the names of the departed. Our sympathy was expressed in words of kindness but I longed for a larger utterance of the love and life, which are in Christ to cheer and quicken the mourners' hearts. A desire to proceed quickly to Woollya was, of course, the result of the above intelligence, and on Monday, the wind being fair, the captain got the vessel under way.

Uroopa's father, who belongs to this neighbourhood, was absent; the weather had been adverse to his coming; but, in fact, the canoe party, who undertook to fetch him, never fulfilled their contract, and Chingaline was not aware of the Allen Gardiner's presence with his son on board. On March the 7th we reached Woollya. On our passage thither we saw several canoes in snug corners, some moored to the kelp, and the natives in them fishing, some paddling along in shore, while one more

/120/

bold than the rest attempted to intercept us, and a voice, as we hastened by (the captain letting the ship go off a little, to avoid running the canoe down)—remonstrated with us for not — taking the venturesome craft in tow. It was dark, and a drizzling rain falling, when we anchored in Woollya. The approach; of the vessel was the signal for a burst of mournful news and loud and melancholy sounded the tidings of death. There had been a malignant sickness, and old and young, very many, had been swept away by it. James Button was dead. “On the following morning we were early visited by the people, but their number was not large. As the day advanced, however, canoes kept coming in, yet not numerously, as a fresh breeze agitated the waters in the Sound too much to allow canoes comfortably to cross it. On the third, or fourth day, the entire Woollya party had probably assembled, and forty canoes were reckoned at one time in the harbour. Poor Jamesina, as Mr Despard used to call James Button's wife, visited the ship the day after its arrival, and in her canoe were eleven persons, mostly young. Her face was full of sorrow; and, pointing with her finger toward the sky, she gave me to understand, by looks more than, words, the cause of her grief, and how great it was. A majority of the natives had the hair cut short on the crown of the head, and other evidences of mourning were frequent. Our presence among them, however, produced daily a more cheerful tone. “We miss many once familiar faces. It is remarkable that the sickness of which I have spoken should not have occurred until after the return of the Allen Gardiner, subsequently to the massacre, and as a pledge of the forgiveness of their enemies which Christians can show; but there are so many suggestive providences in the history of our Mission, that to dwell on them would destroy the character of this letter as a chronicle of facts. I therefore forbear.

SAMS (Ed.). (1875). *The South American Missionary Magazine* (Vol. IX). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/191/

Southern mission. Ushowia, extracts from the Rev. T. Bridges journal.

/192/

Saturday, August 8th --Weather still remarkably fine. Attendance at morning prayers good. Was enabled to speak very earnestly for our Lord Jesus, setting forth His power and willingness to receive sinners, and His supreme right over our hearts and lives. A girl of twelve years, of whom my wife and sister are very fond, is seriously ill. Visited her today, and was able to give seasonable instruction to the many persons in the wigwam. Reproved their habits of destroying the property-of the dead, and of the custom of the chief mourners making a general distribution of all their native goods.

SAMS (Ed.). (1876). *The South American Missionary Magazine* (Vol. X). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

Bridges, Ushuwia, Tierra del Fuego.

/80/

“Another occasion was in connexion with a young Eastern called Hidugalagoon. He came here with a wife, that had been the wife of a man who had been very violent to her. Her mother was her fellow wife, as is frequently the case in the Eastern parts. She has two children by her former husband. The young fellow seemed very fond of her, and she of him; he had many friends here whom he was diligent to move in his favour by descanting upon the cruelties of the man, he feared, to his wife. He was for several weeks employed, and regularly came to our meetings for worship and instruction; as payment, he received a sufficiency of food and a shirt. By-and-bye a company of Easterns arrived, they brought sad news; a canoe had been lost, with a large number of persons on board, among whom was the uncle and brother of this young fellow. He was very much troubled, yet mourned and grieved quietly.

All those who came, and were in any way related to any of the lost party, had their faces painted in imitation of the waves of the sea, and all here, similarly circumstanced, did the same.

This is their way of mourning and noting events. The Easterns soon came up, and clustered around Philip's dwelling, where Ildugalagoon and his wife lived. They began speaking quietly, and becoming more excited, gradually became vociferous and beat the woman, and compelled her to return to her former husband. But she would not stay, and then took shelter with Stephen. Thence again she was forced to wine, but she was determined, and in great vengeance her late husband threatened to kill her child; several evenings there was turmoil over this matter, and once considerable fighting. I took up the matter, and stated Cod's holy will on the subject, but the woman was very obstinate and would not return. Her

/150/

Southern mission, Ushuwia

The following pages are made up of extracts taken from the Rev. T. Bridges' journal extending from December to the end of March. They will be found well worthy of perusal:

Death of a Native

"This evening, after having finished preparations for the ' Alien Gardiner's' departure, we had a social meeting for prayer and instruction, in connexion with the interment of Oosiahgoo, an Ushuwian, aged about fifty. He died on Sunday morning, and only preparing for the vessel's departure prevented an earlier interment. The poor man had been ailing for months, in fact had never recovered from the effects of a fall he had when gathering fungus in the forest early in October. He was instructed

/151/

in the blessed knowledge of Christ Jesus, which, together with other influences, certainly had a happy improving effect upon his character. Before time he had been a noted ' Yecamoosh,' i.e., a wizard, or medicine man. This means that he was a great cheat and deceiver, and he was specially devoid of natural affection, and spoken of, by his, by no means truthful people, as specially untruthful. But as in the case of many men and women, so in his, great improvement was manifest. He entirely gave up his lying pretensions and practices as a Yecaanoosh, and acknowledged that he deceived and was deceived. He grew in desire for a better state, became more truthful, and more affectionate to his wives and son. Whilst from time to time there have been private confessions made to me by him of obedience to Jesus Christ, and a forsaking of stealing and lying, yet, though I always sought to improve all such occasions and strengthen every good impression and purpose, he never appeared to me clearly to have understood and accepted the truth concerning Christ Jesus as his Saviour. He never clearly professed faith in Jesus and love to Him, and there was no apparent joy and peace in his heart, though he felt the love of Jesus. But I could not say I have no hope; on the other hand I have hope, that through the abounding love of God, through Jesus Christ, the partial light of Jesus Christ as his Saviour and Lord, was sufficient to guide him to the throne of God and of the Lamb; it was I know sufficient to humble him in this world, for he certainly was a humble sinner. A good number gathered in the schoolroom, and with rapt attention heard earnest exhortation to flee to Jesus Christ as our Saviour and God, and to serve Him faithfully in all things.

The Burial

THE BURIAL. "The scene of his interment was in every way interesting and hopeful. There was good order, quiet sorrow by friends, but no loud wailing and frantic gesticulations and dancing. The future resurrection of the people of Christ to glorious life was clearly announced, and the resurrection of the impenitent and unbelieving to eternal shame and death, as well as the decree of God our Maker, which, because of our wickedness, requires our return to earth, i.e., the decay of our sinful bodies. Having spoken a few kind words to one and another, whilst the grave was being filled in, we separated. It was now dusk. Apart from painted and weeping faces there were

no signs of the loss of a friend and relative: no cutting off the hair of the head, no woundings with sharp shells, no destruction by fire of the wigwam and belongings of the dead, no bespeaking the wives of the dead, who are still widows and likely to be so for some time. They used to be snatched up immediately; yea, before a man died he often knew who would take his wives. The manner of interment is to sew up the corpse in abundant wrappings, to open a grave from 3 to 4 ft. deep, to lay grass in it; on this the corpse is placed, more grass is then laid over the corpse, and, thus prepared, the grave is filled in, with prayer to God for His grace to the survivors, and friendly words to the mourners. Till the grave can be

/152/

made three hours' hard work with pick and shovel) the corpse lies on a dresser in our cellar, as work have as yet no other place so fitting. The people value the privilege of being thus interred; it relieves them of a disagreeable duty, which, moreover, was very inefficiently done, and the burning of the dead by these people was a horrible thing. For the future I am hopeful, for my hope, O Lord, is staid on Thee, and Thou will never fail him that trusteth in Thee. Thou canst and will supply all my need, and give Thy humble servant grace to glorify Thee, and will yet make me a source of blessing to many. I feel life, especially at this season of its prime vigour, to be a very solemn matter, and right earnestly do I desire and pray that I may live in Christ and to Christ, after the manner of all His true and faithful servants. My heavenly Master can alone make me or any of His servants a blessing to mankind; His Spirit alone quickens men's dead souls to life in Himself and for Himself. Now does it behove me to live earnestly, prayerfully, wisely.

SAMS (Ed.). (1885). *The South American Missionary Magazine*. (Vol. XIX). London: Seeley, Jackson and Halliday.

Nos encontramos con un caso de sincretismo cristiano-indígena.

/222/

Crammer Station, Keppel Island. R. Burleigh writes. "May 15, 1885"

"You will be sorry to hear that poor C. Bartlett (Shucatukcuefrijir) died last week after an illness of several months. It was truly heartrending to see him wasting away day by day, until at last he became a mere skeleton. Poor fellow, all through he expressed himself as not afraid to die, but I could see from the way in which he would look up into my face, as if to read my thoughts, that he was clinging to life as eagerly as a drowning man clutches at a straw. On the evening before his death I spent a long time with him, and felt satisfied that all was well. At 4 A.M. he awoke and told A. Willis (who was very kind to him): "I have seen the gate of heaven, and One inside was clothing those outside with beautiful white garments, and to my great joy I was clothed and

told to enter in, and I saw the beautiful home and heard the angels singing, "Holy, holy," as we sing on earth. And, Allen,' he said, 'I want to die now to go and be with Jesus, and be happy for ever.' Dear lad, you, too, can join in that heavenly song and praise Him for ever. I am sure you will feel with me that we have great cause for rejoicing, as we see in this instance, 'that our labour is not in vain in the Lord.'

"But by the Spirit He to us
The secret doth reveal,
Faith sees and hears, but oh for wings
To touch and taste and feel.

/223/

"We have often felt that God has in a very marked way manifested Himself to those people, and by His Word and presence cheered and comforted them in the hour of death, supporting them in passing through the dark valley, and more than once has such a foretaste of the joys of heaven been vouchsafed them that they have entered into life eternal with an everlasting song upon their lips. The Fuegian is naturally reticent, and slow to volunteer to speak or betray his emotions or feeling; one cannot, therefore, but remark such exceptions as these, and praise God that the knowledge of His love is able to fill the heart with joy and the lips with praise. It is very sad to see the poor people passing away one after another; at the same time it is a great comfort to one if they are ready for Heaven."

"L. H. Burleigh."

SAMS (Ed.). (1888). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XXII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.

/77/

Extracts from Mrs. Ince's letter: Ooshooia, January 20, 1888:

/78/

"One Sunday afternoon, on going to her wigwam (about two weeks before her death), she seemed so exhausted that I said, 'My talking will tire you.' She said, 'No, I like it.' I asked her if I should pray with her. She said 'Yes,' so I knelt down and in my feeble words asked God to prepare her for Himself, and I am confident she is now with Him. One day, when Mrs. Willis visited her, she said, 'Pray, pray; I always pray much in night.' Of course we cannot expect these poor creatures to say much, but I write this thinking the little incident may cheer you.... I am now about to ask you to do me the favour to spend for me in any warm material for clothes for my class.... please to get me as much as you can for the money; the quality does not matter so

long as the material is warm and dark the women destroy their clothes so much by crouching on the ground, round the fires in their wigwams. Perhaps, therefore, you may get something cheaper than serge, and if any of our kind friends should be disposed to increase the sum I send, I shall indeed be truly thankful for the additional quantity.

/192/

Southern Mission

The following extracts are taken from Mr. Aspinall's despatch of date May 31, 1888

“On inquiry, we found that seven had been to Ooshooia. When we arrived they were all painted, and, on asking the cause, we found that on the morning of our arrival a canoe had upset and *two children* were drowned. The nearest relatives had their faces quite black, the chief friends had streaks of red radiating from the eyes over the cheeks, while one woman, to tell the cause of death, had two lines of white drawn from ear to ear across the bridge of the nose, with white spots between of graduated sizes from the nose to the ears. I was very glad to see them, as, save those who had been to the Mission, they were entirely untouched by civilisation, and, therefore, I saw them in quite their native simplicity.”

SAMS (Ed.). (1889). *The South American Missionary Magazine* (Vol. XXIII). London: Seeley, Jackson, and Halliday, Essex Street.

/98/

Mr. Burleigh writes: Bayly Island, Wollaston, December 26, 1888.

/99/

“His death, though sad, was interesting. It would seem as if he felt that his end was near when we first landed, for he would sit about and watch us at our work, and one day I heard him heave a great sigh, and went over and asked him what was the matter. He said he was afraid of the evil spirit, and was troubled. I told him that God was stronger than the evil spirit, and if he would turn to Him He would protect him. The same evening he came to the evening prayers, and as we were exposed to the rain, and he had a bad cough, I advised him to go into a wigwam. However, he preferred to stay, and asked me to tell him where this God lived, and whether he was coming to Wollaston soon. You may be sure that I did all I could to enlighten his understanding, and encouraged him to begin to pray. Some days after, when suffering fearful agony, he broke forth quite intelligently in earnest prayer to God to save his soul and take him to heaven. "I made every inquiry respecting his past life, and found that he had been a most peaceable, good-living man, had one wife and three children, for whom he manifested great

affection. "I therefore felt it my duty to further instruct him, and, if he desired it, baptise him, which I did when I felt sure that he must die. I named him Samuel (Aniswulacetryiz). He passed quietly away some days later, and was buried decently, followed by nearly all at the station a striking contrast to the funeral or burial of a little child a week before. "Fever in this case followed the disturbance caused by the putrid fish, and the poor little thing hung for days, its life trembling in the balance. I visited, and did all I could in the way of nourishment, medicine, &c., but we could not stay the hand of death. "I reached the house, i.e. wigwam, just as the little thing breathed its last, and found it crammed with mourners, with painted faces and powdered heads, all joining in a pitiful lamentation, above which the real grief and sobs of the poor mother rose painfully. "The poor child, which all through its illness (according to custom it seems) had been kept quite naked, was now covered with everything it possessed, even to bits of flannel and linen I had used for it during the past few weeks, and was bound around and around with bits of hide and sinew, until it had lost all resemblance of anything like a human body; indeed it looked more like a small wicker chair carefully packed for removal than anything else. Of course I could not interfere. "I went, however, so far as to ask whether they would like me to

/100/

assist in its burial, and I understood them to wish it. T accordingly went home to make arrangements for it, and started immediately with two men to dig a grave; but on mounting a hill at the back of our house I saw the poor mother rushing off with her baby, without a creature to help her, and she almost in a dying state. I was astounded, and, bounding after her, relieved her of the burden, when just in front appeared a native who had gone on to scratch out a hole for it. No one knows how far he would have led us, had I not (seeing the fainting condition of the poor woman) called upon him to stop. He was like a man demented, but with firmness I got him to be reasonable, and we found a place near at hand. "A grave having been dug and the body deposited, I offered prayer and spoke a few words of comfort to the poor mother, and, much saddened by the sorrowful sight, made my way home. "We often say in England that you must live with people in order to know them, so it is with these natives. They are certainly interesting, but I find that they are as able to scheme &c. as most people, and scarcely a week passes without something happening to call forth your powers of circumvention.

Spegazzini, C. (1882). Costumbres de los habitantes de la Tierra del Fuego. En Anales de la Sociedad Científica Argentina [sic] (pp. 159-181). Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.

/166/

El amor maternal está profundamente arraigado, y aunque, como lo he dicho, el amor no tenga las manifestaciones ni del beso ni de las caricias, todavía aparece muchísimo, por el cuidado y el gusto que tienen los padres y las madres de adornar y tener bien mantenidos á sus hijitos; los afectos familiares como el cariño por los padres, por los hermanos, por las esposas no falta, y se declara por las terribles

/167/

venganzas, muchas veces hasta la herencia, que tienen contra los que ofendieron ó mataron á sus parientes, bien que no se manifieste mucho en las relaciones familiares, donde parece que domine un bárbaro egoísmo. El fueguino, como todos los indios, y pueblos orientales, es muy callado, poco expansivo, especialmente con el extranjero, cubre con una capa de indiferencia todos sus sentimientos, todas sus pasiones. Referiré aquí un ejemplo de sus relaciones sociales. Un padre de familia, que habia salido para un largo viaje, vuelve á su casa; cuando llega, toda su familia sale, deja vacia la choza, llama á los vecinos, y se sienta cerca de la puerta. El recién llegado baja á tierra, entra á su casa y se sienta al fuego; una de sus mujeres, la más vieja, aviva el fuego, le lleva algo de comer y sale; entonces, afuera, el hijo ó hija mayor, ó la mas joven de las esposas hablando con voz fuerte á alguno de los vecinos, le relata todos los sucesos de la familia; cuando concluye, el padre llama al individuo con quien habló la mujer afuera, lo hace sentar en la choza frente á él, y á su vez le refiere con voz alta, para que oigan los de afuera, las aventuras de su viaje; concluida la narración se levanta, y empieza los trabajos que tiene que hacer, como si hubiera estado siempre en ella .

Como se vé, estos individuos no tienen ningún cumplimiento, ninguna de las tantas barbaridades de nuestro convencionalismo social, que muchas veces se hacen con el odio en el corazon: el *Apa-sa?* (¿cómo estás?) no se usa mas que con los enfermos; el *C-tégata* es más una exclamacion de satisfacción, que equivalente á nuestro gracias; abandonan, vuelven, salen, se acercan á una persona sin una palabra, sin un saludo, pero si son parientes, se entrecambian miradas tan elocuentes como cualquier discurso, y he visto muchas veces á una esposa, ó á una madre mirar á su marido ó á su hijo, que salia con nosotros, seria, fija, como indiferente mientras lo veia, pero unas lágrimas surcaban sus mejillas. Me ha llamado la atención que allí nunca lloren los niños; están siempre alegres, contentos, haga frió ó calor, con su traje adamítico completo, ¡qué beatitud seria, y cuántos matrimonios mas habría entre nosotros si tal virtud la tuviera también nuestra prole!

Cuando un fueguino muere, los que sobreviven no hacen grandes ceremonias; si ha fallecido en su casa, la mujer ó un hijo sale á dar la noticia á todos los vecinos, y estos vienen y se sientan callados delante de la puerta; el mismo individuo que dio el aviso, que casi

/168/

siempre es el pariente mas cercano, ó el mas querido del difunto, lo pinta de nuevo, y pinta también de un modo especial á todos los miembros de la familia, que salen á cazar y reunir comestibles, mientras los vecinos cuidan al muerto; de noche, familia y vecinos están despiertos y comen todo lo reunido hasta la mañana. Me dicen que antes quemaban á los cadáveres inmediatamente, pero que ahora no lo hacen mas. A la madrugada los convidados salen y van á buscar una gran piedra en cuya base cavan la tumba, si no hay piedra hacen el agujero en el lugar mismo de la choza; este es muy poco profundo y regular, y el tamaño varia según la dureza del terreno; depositado en él el muerto, le ponen al lado algunas lanzas que rompen, algunos collares, un *tucu*, algunas canastitas, y después lo cubren de pedregullo, y si hay, de gruesas piedras. Todo el dia los parientes están sentados cerca de la tumba, pintados según sus reglas y al anochecer queman la morada donde murió, dirigiendo palabras al finado, diciéndole que son sus amigos, y que su espíritu no les haga ningún daño; desde aquel momento ninguno habla más de él; tiran todos los objetos que le pertenecieron, y todas las personas que llevaban su nombre, lo mudan.

He visto á una jovencita, que se le habia muerto un hijo, tomar el cadáver é ir al monte, donde limpiado y pintado cuidadosamente el cuerpecito, después de habérselo estrechado al pecho varias veces, envolverlo en cueros de zorro, y encerrarlo en una reja de gajitos, que en seguida enterró bajo las hojas de un árbol. Al salir dio una mirada al lugar donde estaba su chiquito, una de aquellas miradas que para explicarlas necesitarían escribir todo un libro y que solo una madre herida así sabe lo que quieren decir.

Como he dicho, una vez sepultado un muerto, ninguno habla más de él, se trata de olvidarlo completamente; pero es curiosa la circunlocución que tiene un padre para indicar á un hijo muerto, si alguno sin saber le habla de él; si ha muerto naturalmente ó ahogado, le llamará simplemente: mi primer amigo ó mi amigo verdadero; si ha sido matado lo indicará con el nombre de Wataua (arco-iris), espresion poética, pero que encierra una idea de amenaza, porque para ellos este fenómeno es el símbolo de una venganza jurada.

Guerras, propiamente dichas, no existen en estos pueblos; son ordinariamente peleas por cuestiones particulares. Es interesante notar que los límites de una tribu estén bien definidos; nunca una canoa Alucáluf vá al territorio lajan, si no es por un asunto particular é importante; observándose que las relaciones de los habitantes de la **/169/** frontera son cordiales, y á veces hasta amigos, efectuándose matrimonios entre lajan y Alucáluf.

/170/

...;una serie de rayitas coloradas verticales bajo los párpados indican lágrimas y es signo de dolor como la salida ó enfermedad de un pariente, la muerte de un perro, etc.; si estas rayas son negras indican luto, y se agrega entonces otro signo indicándola clase de muerte que ha tenido

el finado, es decir, muerte natural, por una línea de puntitos colorados que cruza horizontalmente toda la cara de una oreja á la otra; muerto ahogado

/171/

ó por caída, una raya negra ondulada en la misma posición; si ha sido muerto violentamente, simple raya recta negra, que arriba lleva, en los hombres, los dos puntos blancos amenazadores. Los demás modos de pintarse son caprichosos y vagos y sirven de cumplidos entre los habitantes de chozas cercanas, ó amigos.

/172/

de los espíritus de los muertos, pero tampoco muy desarrollada ni definida.

Creen que después de la muerte el espíritu (cäspik) va á vivir en el lugar donde está sepultado el cadáver, ó que permanece errante por el monte, especialmente de noche; me parece que creen que se encarnan en el mal, y que persiguen á todos los que después de la caída del sol, turben la quietud de sus sombrías selvas; un indio difícilmente sale de su choza y por nada se atrevería de noche á dar un paseo por el bosque. Creen también que los remolinos de las numerosas corrientes, que hacen tan peligrosos los canales de aquellas tierras, sean producidos por espíritus malos, y para apaciguarlos echan al agua algunas brazas y pedazos de madera, superstición fácilmente derivada del primitivo uso de observar de tal modo la dirección y la fuerza de las corrientes para poderlas esquivar. Existe también entre los Alucáluf una de aquellas historias muy parecida á las del dios Pan y de los Faunos entre los romanos; creo empero que sirve simplemente para que las mujeres y las niñas no se alejen demasiado entre el monte.

Lovisato, D. (1883). Di alcune armi e utensili dei Fueghini e degli antichi Patagoni. En *Atti Reale Accademia dei Lincei CCLXXX (1882-1883)* (pp. 4-14). Roma: Coi Tipi del Salviucci.

/8/

L'egregio nostro Bove nel disepellire alcuni scheletri fueghini rinvenne nella poco profonda fossa assieme alle ossa una bellissima cuspide (fig. 7), altra cui manca la punta (fig. 8) e la parte superiore di una terza, che poscia andò smarrita. Sono di dimensioni non ordinarie e tali che non si rinvencono attualmente né presso gli Ona, né presso gli Älaculuf, di selce impura, una bionda oscura, l'altra quasi nera, con moschette metalliche, le quali potrebbero essere di pirite di ferro, che in alcuni punti manifesta con qualche macchia giallo-ruggine la già avvenuta decomposizione in limonite. Queste interessantissime cuspidi sono molto somiglianti a quelle che si trovano nei paraderos di Patagonia, che in seguito avrò a descrivere. Sarebbe questa oltre a tante altre prova luminosissima che gli Ona sono veri Patagoni e che la Terra del Fuoco è l'ultima patria dell'uomo primitivo americano. È risaputo che i Fueghini assieme ai loro morti

pongono nella fossa punte di freccia, di arponi, di lance, di fiondo, ecc., se uomini; cestelli ed attrezzi da pesca, se donne.

Bove, G. (1883). Über die Feuerländer. *Globus, Braunschweig, XLIII*(Jan-June), 156-159.

/159/

Wenn nun auch blutige Gefechte unter den Jagan heutzutage zu den Ausnahmen gehören, so sind doch Streitigkeiten und Schlagereien etwas gewöhnliches, sogar in Uschuwaia selbst, so daß man, wenn man sich einige Tage dort aufgehalten hat, über das Vorkommen derselben sich gar nicht mehr verwundert. Herr Bridges erzählt, daß bis vor einigen Jahren nur sehr wenige eines natürlichen Todes starben, und die schrecklichen Narben, welche die Körper der ältesten bedecken, beweisen, wie kriegerisch die Feuerländer waren und noch sind. Das jus talionis lebt bei ihnen noch in ganzer Kraft, Zahn um Zahn, Auge um Auge, Arm um Arm, Leben um Leben. Die Familie und Freunde des Beleidigten sind es, welche die Rache ausüben. Sicher ist es aber nicht die Liebe zu den Beleidigten, welche einen Stamm dazu bringt, die Waffen zu ergreifen, sondern der Geist der Rache herrscht übermächtig in ihrem Gemüthe. Es ergibt sich dies aus dem Vorhergegangenen deutlich; wie schon gesagt, ist Selbstsucht der herrschende Zug ihres Charakters, und hieraus erklärt sich auch die Gleichgiltigkeit gegen die Todten. Die Schreie, welche sie ausstoßen, die Schläge, die sie sich beibringen, die Zerstörung der Hütte, in welcher der Verstorbene seine Seele ausgehaucht hat, sind mehr Eingebungen der Gewohnheit als wirklicher Ausdruck des Schmerzes. Wenn nun auch damit nicht geleugnet werden soll, daß es wirklich Personen giebt, welche den Verlust sehr lebhaft fühlen, so muß doch in Fülle, wie der folgende, das Bild des Verstorbenen im Geist mit nur wenig tiefen Zügen eingegraben sein. Die Frau Macool, die liebevollste unter den Gattinnen, die keuscheste unter den Frauen, hatte ihren Gatten seit 48 Stunden begraben und tröstete sich — sie eine Frau von 45 Jahren — indem sie einen jungen Mann von 13 Jahren heirathete, dem wahrscheinlich das eheliche Bett weniger unbequem erschien, wenn er an die zwölf oder fünfzehn Kühe, welche die Macool besaß, und ihr schönes Haus, ihren schönen Garten dachte, die sie ihm als Mitgift darbot. Der Eifer übrigens, den reife Frauen an den Tag legen, um Jünglinge zu heirathen, muß wirklich überraschend genannt werden und dabei erreichen sie beinahe immer ihr Ziel. Von den fünf oder sechs Heirathen, die Bove hier schließen sah, war die Frau bei dreien um 10 bis 12 Jahre älter als der Mann, bei einer war die Frau sechzig, der Bräutigam zwanzig Jahre die letzten Augenblicke eines Sterbenden werden durch schreckliches Geheul angekündigt; alle Anwesenden nehmen am Schmerz der Familie Theil. Frauen und Männer färben sich Gesicht und Hände schwarz und die nächsten Verwandten raufen sich gar die Haare aus und zerschneiden ihren Körper mit Muscheln und Messern. Das dauert aber nicht lange; man hüllt den fast noch warmen Körper

des Verstorbenen in einige Lumpen, bringt ihn aus der Hütte und verscharrt ihn. In dem Grabe werden, wenn es ein Mann ist, Stücke von Harpunen, von Wurfspießen, Schleudern n. s. w., wenn es eine Frau ist Netze und Fischgeräth mit der Leiche begraben; früher verbrannte man r die Feuerländer die Todten auch wohl, doch heutzutage findet das nur noch selten statt. Es ist vorgekommen, daß ein angeblich Todter nur in Ohnmacht lag, der die Feuerländer häufig unterworfen sind. Die Verwandten des Verstorbenen verbrennen die Hütte, die sein letzter Aufenthalt war, und verlassen auf einige Zeit die Gegend.

Die Leichtigkeit, mit der Bove Skelete erhielt, steht im Widerspruch zu der Ehrfurcht gegen die Todten, welche ihnen sowohl FitzRoy, als die Missionäre nachrühmen. Einer der Begleiter verkaufte fogar das Skelet des eigenen Vaters, dem er folgende Anrede hielt: „ Lebe wohl, thenrer Vater! Du, der Du im Leben nur unfern Schnee gesehen hast und unsere Stürme, jetzt, nun Du tobt bist, gehst Du sehr weit. Lebe wohl ! Möge Deine Reise glücklich sein. “Die Feuerländer sind im Allgemeinen nicht sehr abergläubisch; wenn einer tobt ist, glauben sie, daß der Geist den Körper verläßt und durch die Wälder und über die Berge irrt, unruhig und leidend, wenn er im Leben böse war, freudig und ruhig, wenn er gut war. Sie kennen einen guten und einen bösen Gott; der eine wird aber nicht mehr und nicht weniger geachtet als der andere. Curspi, der Teufel, rächt sich aber gelegentlich durch Sturm, Schnee und Regen. Der Regenbogen ist ein Zeichen seines Zornes; die Frauen und Kinder fürchten fein Erscheinen, die Männer aber fchimpfen und spucken ihn an. Die Sprache ist sehr reich; die der Jagau ist ohne Zweifel eine der ältesten und reinsten; sie zählt ungefähr 30 000 Worte und ist durch Agglutination einer großen Vermehrung fähig; Zeitwörter und Fürwörter sind sehr zahlreich und ersetzen gewissermaßen die Armnth an Adverbien und Präpositionen. Das Jagan ist wohl lautend, angenehm und voller Vokale, dagegen ist die Sprache der Alakalus und der Ona hart, guttural und voller Konsonanten. Die Feuerländer besitzen eine erstannliche Rednergabe; sehr häufig nimmt ein Alter in den Hütten das Wort, um stundenlang ohne Aufhören von Kämpfen, heftigen Stürmen, Zusammentreffen mit dem böfen Geiste und Jagdabenteuern zu erzählen.

Traducción

/159/

Si ahora sangrientas batallas entre el Yagán hoy en día se encuentran entre las excepciones, el paso todavía en disputa y tocó tierra son algo común, incluso en la propia Ushuaia de manera que, si se ha quedado allí unos días, en la ocurrencia de la misma ya no es de extrañar , El Sr. Bridges dice que hasta hace pocos años, muy pocos murieron por causas naturales, y las terribles cicatrices que cubren el cuerpo de las más antiguas, demuestran cómo bélico fueron los

Fenerländer y todavía lo son. El jus talionis vive con ellos en toda su fuerza, diente por diente, ojo por ojo, brazo por brazo, vida por vida. La familia y los amigos de los ofendidos son los que buscan venganza. Por supuesto, no es el amor de los ofendidos lo que lleva a una tribu a tomar las armas, pero el espíritu de venganza prevalece abrumadoramente en sus mentes. Esto es claro de lo anterior; Como ya se dijo, el egoísmo es el rasgo dominante de su personaje, y esto explica su indiferencia hacia los muertos. Los gritos, los cuales emiten, los golpes que enseñan a sí mismos, la destrucción de la cabina en la que el alma del difunto se fue ha insuflado son más inspiraciones el hábito como una verdadera expresión de dolor. Si no por lo que ahora es negar que hay personas que realmente da que sienten la Verlnst muy animada, así que debe todavía en el llenado, la imagen del difunto para ser enterrado en la mente con pequeñas respiraciones profundas como las siguientes. La mujer MACCOOL, la más amorosa entre las esposas, la más casta entre las mujeres, había enterrado a su marido durante 48 horas y consoló a sí misma que es una mujer de 45 años por matrimonio a un joven de 13 años, probablemente el lecho conyugal menos Parecía inconveniente pensar en las doce o quince vacas que poseía el Macool, y en su bella Hans, su hermoso jardín, que ella le presentaba como dote. Por cierto, el celo que muestran las mujeres maduras por casarse con jóvenes es realmente sorprendente, y casi siempre llegan a su destino. De los cinco o seis matrimonios que parecían cerca de aquí Bove, la mujer fue de alrededor de 10 a 12 años más que el hombre en tres, con una mujer de sesenta, el novio tenía veinte años, los últimos momentos de un moribundo se anuncian mediante horrible aullido; todos los presentes toman el dolor de la familia. Las mujeres y los hombres vuelven sus rostros y manos negros y sus parientes más cercanos se quedan sin pelo y cortan sus cuerpos con conchas y cuchillos. Pero eso no toma mucho tiempo; envuelves el cuerpo casi tibio del difunto en algunos trapos, lo sacas de la cabaña y lo entierra. En la tumba, si es un hombre, piezas de arpones, jabalinas, hondas, n. s. w., si hay una mujer enterrada redes y utensilios de pescado con el cadáver; En el pasado, la Tierra del Fuego se incendió bien, pero hoy en día es raro. Sucedió que un supuesto mortal solo se desmayó, a lo que los países Fener suelen estar sujetos. Los familiares del difunto queman la cabaña, que fue su última estancia, y abandonan el área por un tiempo.

La facilidad con la que Bove recibió a Skelete está en desacuerdo con la reverencia por los muertos, que ambos alaban a Fitz-Roy y a los misioneros. Uno de los compañeros también vendió el esqueleto de su propio padre, a quien le dio la siguiente dirección: "¡Adiós, padre! Tú, que solo has visto nuestra nieve en la vida y nuestras tormentas, ahora, ahora estás furioso, vas muy lejos. ¡Adiós! Que tu viaje sea feliz. "Las Tierras de Fuego generalmente no son muy supersticiosas; si uno se está librando, creen que el espíritu deja el cuerpo y deambula por el bosque y las montañas, inquieto y sufre cuando estaba mal en la vida, alegre y tranquilo cuando

él era bueno. Conoces a un dios bueno y malo; pero uno no es más ni menos respetado que el otro. Curspi, el diablo, de vez en cuando se venga por tormenta, nieve y lluvia. El arcoíris es un signo de su enojo; las mujeres y los niños temen su apariencia, pero los hombres le maldicen y le escupieron. El lenguaje es muy rico; el Yagán es indudablemente uno de los más antiguos y puros; cuenta alrededor de 30,000 palabras y es capaz de un gran aumento por aglutinación; Las palabras temporales y los pronombres son muy numerosos y en cierta medida reemplazan la pobreza de adverbios y preposiciones. El Yagán es bueno, agradable y lleno de vocales, mientras que el lenguaje del Alakaluf y el Ona es duro, gutural y lleno de consonantes. Los fueguinos tienen un discurso por primera vez; muy a menudo un anciano en las cabañas toma la palabra para hablar durante horas sin parar las peleas, las tormentas violentas, los enfrentamientos con los espíritus malignos y las aventuras de caza.

Bove, G. (1883). *Expedición austral argentina. Informes Preliminares. Presentados a S.S.E.E. los ministros del interior y de guerra y marina de la república argentina [sic]. Buenos Aires: Instituto Geográfico Argentino.*

/95/

Mayo de 1882

El 21 de Mayo volvimos á landagalli. Era mi objeto señalar la estremidad del meridiano que constituye el limite entre las Repúblicas Argentina y Chilena. Una corta triangulación me condujo á reconocer (con diferencia de pocos centenares de metros la punta mas oriental de la bahía como tal estremidad. A este punto lo designé con el nombre de Cabo Argentino, mientras al cabo opuesto lo llamé Cabo Chile. La bahía corriendo hácia el N. O. resultó ser completamente chilena y constituye un no'menos seguro anclaje de lo que son sus vecinos Lapataia y Usciuaia. Desgraciadamente los landagases en número de cerca de cuarenta, no gozan de buena fama y son considerados entre los mas turbulentos del Canal de Beagle. Mi experiencia me conduce á conclusiones contrarias, porque los landagases fueron conmigo biendistintamente primorosos, guiándome en dos ó tres escursiones, cediéndome sin resistencia alguna sus muertos y tratando de venderme aun sus vivos en las personas de dos ó tres recién nacidos. La fácil conquista de los landagases se la debía sin embargo á la influencia de Ococco, un usciuuancs de no común ingenio y al mismo tiempo un orador, de valia. Conservaré siempre un buen recuerdo de este bravo hombre, el que en diversas ocasiones fue de grande utilidad para la expedición, sea granjeándonos la buena voluntad de los otros nativos, sea con el suministro de datos respecto á sus compatriotas. Mi petición de esqueletos humanos suscitó al principio alguna resistencia entre los fueguinos, pero Ococco, penetrado del objeto de mi solicitud, tanto hizo y tanto dijo,

que, no me atrevo á decirlo!.....algunos me vendieron hasta los huesos de sus padres. Para los que sientan horror por la conducta de los fueguinos, repito aquí lo que Azeglio decia para excusar la venta de dos de su estirpe: «Si los cirasianos venden á sus hijos vivos y bellos, no podemos los fueguinos vender nuestros antepasados momificados ó en esqueleto? Pobres muertos! Por ellos nuestro buque dejó sus restos en la Tierra del Fuego y á la «Alien Gardiner» poco le faltó para seguir la suerte de la infortunada «San José». Mientras que esta bailaba esa infernal danza en la bahía de Slogett fué que se creyó ver los muertos en consejo en la estiva de la nave. Qué conjuraban en nuestro daño, no nos fué dado saberlo, pero se sintieron bien pronto los efectos de la diabólica reunión: un golpe de mar desembarazó la cubierta de la poca agua que aun quedaba, el escoben de babor fué destruido y la cadena empezó á cortar lentamente el buque, obligándonos á embicarlo en la playa. Y todo esto en el mes de Mayo del año de gracia mil ochocientos ochenta y dos.

/133/

Muertos. Ceremonias fúnebres

/134/

—Fácilmente se esplica la indiferencia por sus muertos. Los gritos, los golpes que se dan á la muerte de un pariente, la destruedon del wigam, adonde vivió el difunto, etc., provienen mas bien de la costumbre, que del dolor. No niego que haya alguien que sienta de veras; pero la imagen del difunto debe estar impresa en el ánimo con caracteres poco indelebles, pensando que la viuda Macool, la mas cariñosa de las esposas, la mas casta entre las mujeres, despues de haber llorado 48 horas la pérdida del marido, se consoló casándose con un joven de 18 años, teniendo ella 43. Pero al esposo no le era tan pesado el tálamo nupcial, pensando en las vacas que la Macool poscia, en el hermoso jardin y casa que tenia en dote. Debe de ser sorprendente la maestría que tienen las mujeres fueguinas para casarse con jóvenes. De cinco ó seis matrimonios que presencié, las mujeres llevaban todas mas de diez años de edad á los maridos. Presencié también uno, entre una vieja de 60 años (Fueguia-Basket) y un joven de 20 años. La última hora de un paciente se anuncia con gritos terribles.

'Lodos los presentes participan del dolor de la familia. Las mujeres y los hombres se tiñen el rostro y las manos de negro, y los parientes mas cercanos se sacan los cabellos y se hieren el cuerpo con conchas y cuchillos. Esto dura poco tiempo, porque el cuerpo del difunto, aun caliente, bien envuelto en unos trapos es enterrado con las propias armas, si es hombre, y con cestos y utensilios de casa, si es mujer. Hace pocos años que los muertos se quemaban en el bosque mas cercano al lugar del fallecimiento. La precipitación con que algunas veces se quemaban los cadáveres traía desagradables sorpresas. Ococco (el fueguino, que nombré muchas veces en mis relaciones anteriores) acompañaba á su última morada á un pariente, que

creía muerto. El Jakamusch despues de pronunciar el extremo adiós, prendió fuego al monlon de madera en que estaba el cadáver; cuando ¡oh sorpresa! las llamas llegaron á tocar las carnes, él da un salto y se va á colocar en medio de los llorones. La muerte no era sino

/135/

un desmayo, á que están sujetos los Fueguinos mas que ninguna otra persona. La Misión no ahorra trabajo para que se suprima la costumbre de enterrar o quemar los cadáveres apenas fallecidos, y empieza á obtenerlo, haciéndolos trasportar á sus mismas casas y encargándose ella misma del pesado trabajo de darles sepultura. Los parientes del difunto queman el wigam, que ha sido su última morada, y abandonan por algun tiempo el lugar donde dejó de existir.

La facilidad con que obtuve varios esqueletos contrasta algo con la repugnancia que les atribuye Fitz-Koy y los misioneros de recordar los propios cadáveres.

Ococco, Ascapan, Coostri, Fred, etc. no tuvieron ninguna dificultad en indicarme adonde tenian sepultados sus parientes, y me acompañaron ellos mismos muchas millas para proveerme de cráneos y huesos humanos.

Fred á mas, me vendió espontáneamente el cadáver del mismo padre, y el adiós que él dió al cráneo del que le habia dado el ser¹², cuando lo encajonaban, dió á conocer que la memoria de los muertos no turba en nada el ánimo de los que sobreviven.

Superstición y creencia

—Los Fueguinos son muy poco supersticiosos. Creen que despues de muerto, el espíritu abandona el cuerpo y vaya vagando por los bosques y montañas. Si en su vida fué malo, será inquieto y tendrá que sufrir, y si bueno, será tranquilo y gozará. Las creencias relijiosas son muy limitadas: un Dios benigno y otro maligno; pero ambos son igualmente respetados. Curspic (demonio) se venga de esta su indiferencia castigándolos con vientos, lluvia y nieve. Se considera el arco iris como el mensajero de sus iras. Cuando aparece, las mujeres y los niños tiemblan, pero los hombres lo insultan y le escupen. La presencia de los misioneros ingleses en la tierra del Fuego, ha

/136/

sin duda modificado el carácter de una gran parte de los habitantes del Canal de Beagle, y el progreso es tan rápido, y son tantos los sacrificios de los misioneros, que creo, entre pocos años se podrá decir de todos los fueguinos lo que hoy se dice de Pallalaia; él fue uno de los mas belicosos, de los mas deshonestos, de los mas supersticiosos de la Tierra del Fuego; pero hoy vive á la sombra de la cruz, modelo de virtud, ejemplo de trabajo.

¹² Adiós, querido padre, tú, que en tu vida no has visto sino nuestras nieves, nuestras tempestades, ahora después de muerto vas lejos, lejos. Adiós, que el viaje te sea feliz.

Bove, G. (1883). *Patagonia Terra del Fuoco. Mari Australi. Parte I. Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Muti.*

/137/

Ma se le scaramucce avvengono oggidì tra i lagani assai raramente, le querele e le percosse sono così abituali, anche nella stessa Usciuaia, che dopo qualche giorno di permanenza in quella stazione, finì per non farne più caso alcuno. Il Signor Bridges mi raccontò che ben pochi, sinu agli ultimi anni, morivano di morte naturale, e le tremende cicatrici che cuoprano il corpo dei più vecchi, attestano quanto bellicosi fossero ed ancora sieno i fuegini.

[...]

Di qui si spiega l'indifferenza per i loro morti. Le grida, le percosse che s'infliggono per la morte di un parente, il distruggere il Wigam, ove esso ha cessato di vivere ecc. sono più detami dell'abitudine che sincere espressioni di dolore. Non nego che possa esservi alcuno che senta vivamente la perdita, ma l'immagine del defunto deve esservi impressa nell'animo a tratti ben poco indelebili, quando si pensi che la vedova Macool, la

/138/

più amorevole fra le spose, la più casta fra le donne, dopo aver pianto per quarant'otto ore la morte del marito, si consolò, lei vecclua di quarantacinque anni, risposando un giovane di diciotto, al quale certamente il talamo nuziale gli sarà parso meno pesante, pensando alle dodici o tredici vacche che la Macool possiede, ed al bel giardino e casa che Ella gli ha portato in dote. Lo studio che le donne fuegine si fanno per sposare giovanotti deve essere veramente sorprendente, ed esse raggiungono quasi sempre il loro scopo. Di cinque o sei matrimoni da me presenziati, o intesi, tre erano tra donne di dieci ai dodici anni più ecchie dello sposo, ed uno tra una vecchia di sessant'anni (Fuegia Basket) ed un giovine di venti....

Il momento dell'ultima partenza di un sofferente è annunziato da urli terribili. Quanti sono presenti prendono parte al dolore della famiglia, donne e uomini si tingono il viso e le mani di nero, ed i parenti più prossimi si strappano i capegli e si feriscono il corpo con conchiglie o coltelli. Si ha cura però che questi segni di esterno dolore durino il meno possibile, poichè il corpo del defunto, pressochè caldo, è avvolto in alcuni cenci, tolto dal Wigam e sotterrato. Nella stessa fossa si sotterramo teste di arponi, di dardi, fionde ecc. se uomo; cestelli ed da pesca se donne.

Sino a pochi anni or sono, i morti si bruciavano nel bosco vicino al Inogo di decesso, ma oggidì questa cerimonia non si pratica più che raramente. La precipitazione con cui si abbruciavano i trapassati conduceva talvolta a delle spiacevoli sorprese. Qeocco (il fuegino da me più volte nominato ne' precedenti rapporti) accompagnava al rogo un suo parente morto (o creduto morto)

poche ore prima. Molte furono le lacrime e le disperzioni allorchè il *lacumusch* diede al trapassato l' estremo vale e pose fuoco alla catasta , sul quale era disteso il cadavere; ma piu spettacolo; non appena le fiamme cominciarono ad abbrustoarne le carni il morto sbalzò tra i piagnolenti. Il calore lo aveva fatto rinvenire: la morte non era stata che un lungo deliquio, al quale pare che i fuegini vadano molto soggetti. La Missione tenta con ogni mezzo di sradicare la brutta

/139/

consuetudine di dar sepoltura ai morti poche ore, e tal fiata pochi minuti, dopo la loro dipartita da questa terra, ma ottenne ciò solamente facendo trasportare i cadaveri ne' proprii locali, ed assumendosi il duro lavoro della sepoltura.

I parenti del trapassato bruciano il Wigam che fu sua ultima dimora, ed abbandonano per alcun tempo la località ove cessò di vivere.

La facilità con cui ottenni alcuni scheletri, contrasta alquanto col ribrezzo di ricordare i propri morti, che tanto Fitz-Roy, quanto i Missionari loro attribuiscono. Ococco, Ascapan, Cowschi, Fred ecc. non ebbero alcuna difficoltà nell'indicarmi i loro sepolti , che anzi in diverse occasioni essi stessi percorsero miglia e miglia per procacciarmi crani ed altre ossa umane. Fred, poi non si mostrò neppure restio a vendermi il proprio padre, e l'addio (1) che egli diede al cranio del suo genitore , allorchè io l' incassavo, fece chiaramente vedere come la memoria dei morti non turbi menomamente l'animo de' sopravvivenenti.

I fuegini sono, del resto pochissimo superstiziosi. Morti credono che lo spirito abbandoni il corpo, e vadi vagando per i boschi e per le montagne; irrequieto, sofferente se in vita fu cattivo; gaudente, tranquillo, se in vita fu buono.

Traducción

/137/

Pero si hoy en día ocurren escaramuzas entre los Yagán muy raramente, las quejas y las golpizas son tan habituales, incluso en la propia Ushuaia, que después de unos días de estar en esa estación, acabé por no prestarles atención. El señor Bridges me dijo que muy pocos, desde los últimos años, han muerto de muerte natural, y las terribles cicatrices que cubren los cuerpos de los ancianos atestiguan lo belicosos que eran y siguen siendo los fueguinos.

[...]

De ahí la indiferencia hacia sus muertos. Los gritos, los golpes que se infligen por la muerte de un familiar, la destrucción del Wigam, donde ha dejado de vivir, etc. son más detalles de costumbre que expresiones sinceras de dolor. No niego que puede haber quien sienta la pérdida

con mucha fuerza, pero la imagen del difunto debe quedar impresa en el alma en momentos no muy indelebiles, cuando uno piensa que la viuda Macool,

/138/

la más cariñosa de las esposas, la más casta de las mujeres, después de haber llorado la muerte de su marido durante cuarenta y ocho horas, se consoló, tenía cuarenta y cinco años, volviéndose a casar con un joven de dieciocho años, a quien sin duda habría visto el lecho matrimonial como menos pesado, pensando en las doce o trece vacas que tiene Macool, y en el hermoso jardín y la casa que ella le trajo como dote. El estudio que hacen las mujeres fueguinas para casarse con hombres jóvenes debe ser realmente asombroso, y casi siempre logran su objetivo. De los cinco o seis matrimonios a los que asistí, o pretendía, tres fueron entre mujeres de diez a doce años mayores que el novio, y uno entre una (Fuegia Basket) de sesenta años y un joven de veinte....

El momento de la última partida de un enfermo se anuncia con terribles gritos. Los presentes participan del dolor de la familia, mujeres y hombres se tiñen el rostro y las manos de negro, y los familiares más cercanos les arrancan el pelo y lesionan el cuerpo con conchas o cuchillos. Se cuida, sin embargo, que estos signos de dolor externo duren lo menos posible, ya que el cuerpo del difunto, casi caliente, se envuelve en algunos trapos, se saca del Wigam y se entierra. En el mismo hoyo enterraremos cabezas de arpones, dardos, hondas, etc. Para los hombres; cestas y pesca para las mujeres.

Hasta hace unos años, los muertos quemaron en el bosque cerca del arrendamiento de la muerte, pero hoy en día esta ceremonia no se practica con poca frecuencia. Las precipitaciones con las que abrazaban a los difuntos llevaron a veces a sorpresas desagradables. Qeocco (el fueguino que he mencionado a menudo en el informe anterior) acompañó a un pariente de sus muertos (o creído muerto) a la hoguera unas horas antes. Hubo muchas lágrimas y desesperaciones aludidas, el lacumusch dio a la perforada el valle extremo y puso el avión no tripulado a la pila, sobre la cual el cadáver yacía; pero más espectáculo; tan pronto como las llamas comenzaron a tostar su carne, el muerto saltó entre los gemidos. El calor lo había hecho encontrar de nuevo: la muerte no había sido más que una largo desmayo, a lo que parece que los Fuegini van muy sujetos. La Misión intenta por todos los medios erradicar la

/139/

costumbre de enterrar a los muertos a las pocas horas, y tan pocos minutos, después de su salida de esta tierra, pero lo logró sólo mediante el transporte de los cadáveres a sus propias dependencias y asumiendo el arduo trabajo del entierro.

Los familiares del fallecido queman el Wigam que fue su último hogar, y dejan por algún tiempo el lugar donde dejó de vivir.

La facilidad con la que obtuve algunos esqueletos contrasta un poco con el disgusto de recordar los propios muertos, que tanto Fitz-Roy como los Misioneros les atribuyen. Ococco, Ascapan, Covschi, Fred etc. no tuvieron dificultad en señalar a sus súbditos enterrados, quienes en varias ocasiones viajaron ellos mismos millas y millas para procurarse cráneos y otros huesos humanos. Fred, entonces ni siquiera se mostró reacio a venderme a su padre, y la despedida (1) que le dio al cráneo de su padre, cuando lo recogí, mostró claramente cómo el recuerdo de los muertos no perturba el alma en lo más mínimo de los supervivientes.

Los fueguinos son, además, muy poco supersticiosos. Los muertos creen que el espíritu abandona el cuerpo y va deambulando por bosques y montañas; inquieto, sufriendo si fue malo en la vida; alegre, tranquilo, si en la vida fue bueno.

Hyades, P. y Deniker, J. (1891). *Mission Scientifique au Cap Horn (1882-1883) (Tome VII). Anthropologie, Ethnographie. Paris: Gauthier-Villars.*

Hyades como doctor en medicina nos habla bastante de las distintas enfermedades que mataban los indígenas. También de la morfometría ósea y corporal.

/252/

Si l'on envisage la mémoire au point de vue de l'âge ou du sexe des Fuegiens examinés, on arrive à cette conclusion que l'homme adulte paraît le mieux doté. La mémoire des morts est celle qui se conserve le plus longtemps: nous pensons qu'elle persiste, en s'atténuant plus ou moins, pendant toute l'existence des adultes survivants. La faiblesse de la mémoire, chez les Fuegiens, peut être due, en partie, à ce qu'ils n'ont aucun procédé mnémotechnique, et que, par suite, ils n'ont pas de moyens suffisants de développer cette faculté. Non seulement l'écriture leur manque, mais encore ils n'utilisent aucun signe conventionnel pour exprimer des idées.

/253/

Il n'y a ni poésies, ni histoire, ni traditions quelconques du passé touchant les origines de la peuplade, ses migrations, ses guerres avec les tribus voisines. « Leur passé leur est presque aussi inconnu que l'avenir; ils n'ont ni espoir ni crainte après cette vie; pour eux, il n'y a ni Dieu, ni bien, ni mal, ni esprits à craindre à l'exception des fantômes qui peuvent leur nuire en cette vie; la mort est le dernier terme de l'existence, et ils n'ont pas de notion d'une vie spirituelle ou de l'homme composé d'une âme et d'un corps. (T. Bridges, *Mémoire inédit*)

/255/

De quelques-unes des explications contradictoires, il semblerait résulter que ces hommes sauvages sont des morts qui reviennent sur terre pour manger ses vivants; on ne peut les voir, si ce n'est, peut-être, au moment où ils vous saisissent, mais ils font tout le temps un bruit qui imite, sans toutefois qu'on puisse s'y méprendre, la voix de certains animaux: phoques, oiseaux,

pour effrayer la proie qu'ils convoitent et s'en emparer plus aisément quand la terreur la paralyse. Le soir on nous montre une femme (une Alakalouf mariée a un Yahgan), saisie hier par un *oualapatou* qui lui aurait, avec un couteau, coupe les cheveux au-dessus de l'oreille et éraflé la joue: celte femme présente en effet une section des cheveux au-dessus de l'oreille droite et une légère égratignure sur la joue «le ce côté; elle se serait débarrassée, dit-elle, par ses cris de l'agresseur qui était «le très haute taille et tout barbouillé de sang. Les Fuégiens croient communément que ces oualapatou ne sont autres que les Alakalouf, et qu'on peut les tuer, à coups de fusil par exemple.

/349/

On peut ranger dans la catégorie des ornements la peinture du visage, principalement employée par les femmes. Elle est rouge, blanche ou noire, disposée en traits ou en points (Pl. VII, Fig. 2, et Pl. XIV). M. Bridges considère cette peinture comme un passe-temps: il affirme cependant qu'elle annonce, par sa disposition, certaines nouvelles aussi sûrement que le feraient des informations verbales: par exemple, on pourrait savoir indubitablement, à la seule vue de la peinture, si celui qui la porte pleure la perte d'un ami ou d'un parent et dans quelles conditions le défunt a trouvé la mort. D'après M. Bridges, les Fuégiens ont des peintures spéciales du visage pour les différents liens d'amitié qu'ils forment entre eux, et pour les grandes visites

/374/

Il n'y a jamais chez les Yahgan d'expéditions de guerre, mais ils sont très susceptibles, et par conséquent enclins aux querelles, aux rixes.

Celles-ci n'entraînent pas une mortalité considérable, carde 1871 à 1888 il n'y a pas eu plus de vingt-deux cas de meurtres¹³, ce qui constitue une moyenne au-dessous de deux par année, et cela dans un pays où chacun est redresseur de torts et se fait justice soi-même, sans connaître aucune loi. L'explication du petit nombre d'homicides dans l'archipel du cap Horn se trouverait dans la coutume invétérée des indigènes de considérer la vie humaine comme sacrée (Bridges, *Mémoire inédit*). Aussi s'occupent-ils de leur mieux d'empêcher les querelles, les injures: les amis de l'insulteur cherchent à le calmer, lui enlèvent ses armes, et l'emportent même de force s'ils ne parviennent pas à l'apaiser. Mais quand, malgré tout, une rixe a éclaté entre deux individus, elle devient bientôt plus ou moins générale, les parents ou les amis de chaque combattant accourant à son secours. Toutes les armes sont alors bonnes pour se battre: coups de poing, coups de pierre ou de bâton, frondes, harpons, flèches. Il ne coutume très répandue consisterait à prendre l'adversaire par les cheveux et par la tête, et à chercher à lui tordre le cou.

¹³ Hyades, Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, p. 721; 1884.

Les causes ordinaires des rixes sont les insultes, le vol, l'adultère, la vengeance pour n'importe quel motif, et surtout pour le décès d'un parent ou d'un ami, homme ou femme, dont on attribue la mort à de mauvais traitements.

/379/

d. Deuil

Lorsque les Fuegiens apprennent le décès d'un parent ou d'un ami, ils manifestent immédiatement leur douleur avec une grande véhémence, par des pleurs et des gémissements. Ils lacèrent leur visage avec des éclats tranchants de coquille et coupent leurs cheveux ras sur le sommet de la tête. Ce grand chagrin ne tarde pas s'apaiser; cependant les femmes gardent le deuil pendant plusieurs mois, en renouvelant presque chaque jour les scènes de gémissements et de larmes. Les parents du défunt distribuent à ses amis tout ce qu'il avait, montrant leur douleur par aversion de posséder un objet ayant appartenu à celui qu'ils pleurent. Le nom du mort devient sacré; il cesse d'être appliqué à une localité ou à toute personne homonyme: celle-ci, pendant plus ou moins longtemps, est désignée sous l'appellation uniforme de *Ouçilouchwua*. En général, la hutte où un indigène a trouvé la mort est brûlée, et l'endroit où elle était établie est abandonné pour longtemps par les amis du défunt.

e. Funérailles

Immédiatement après la mort, on procède aux funérailles: le corps est enveloppé dans de vieilles peaux de loutre ou de phoque; il est ensuite enseveli, couvert de branches feuillues, dans l'amas de coquilles à l'entrée de la hutte, ou bien brûlé dans le bois voisin. Dans le dernier cas, la crémation est complète, les os calcinés sont réduits en poudre et dispersés aux alentours, pour qu'on ne les voie plus jamais. On a recours, de préférence, à la crémation si le défunt est mort loin de sa résidence ordinaire, pour que les autres indigènes ne puissent pas profaner ses os en les exhumant, et en les transformant en pointes de harpon, comme cela est arrivé pour les ossements des missionnaires protestants massacrés à Woollya en 1859, inhumés longtemps après par d'autres Anglais, puis exhumés par les Fuégiens.

/380/

Il n'existe aucune cérémonie spéciale pour l'ensevelissement, pas plus que pour la crémation. Dans les deux cas, les funérailles seraient quelquefois prématurées; du moins M. Bridges cite des exemples d'indigènes en état de mort apparente, ressuscités sur le bûcher funéraire, et ayant vécu ensuite de longues années.

Hyades, P. (1887). Ethnographie des Fuégiens. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 10, 327-345.

http://www.persee.fr/doc/bmsap_0301-8644_1887_num_10_1_5311

/332/

VIE AFFETIVE

[...]

F. Rites funéraires. — 1. R. On prépare, immédiatement après le décès, les morts pour les funérailles.

2. R. Les morts sont inhumés.

3. R. Quelquefois, ils sont brûlés; surtout quand le décès a eu lieu loin de la résidence habituelle de la famille.

4. R. Il n'y a ni cérémonies, ni monuments funéraires.

5. R. Il n'y a pas de clergé.

6. R. Il n'y a pas d'autre signe de deuil que la section des cheveux au ras sur le sommet de la tête

RELIGION. — VIE FUTURE

A. Vie future. — 1. R. On croit seulement aux ombres des criminels, et on les craint beaucoup sans chercher à se les concilier.

2. R. L'idée de vie future n'existe pas.

3. R. On suppose que les criminels, après leur mort, pourraient passer quelques années à errer misérablement, sous des formes fabuleuses, en cherchant à nuire aux vivants.

A. R. Ces ombres seraient matérielles.

5. R. On croit à la mort naturelle.

/334/

VIE SOCIALE

A. Famille [...]

7. R. L'héritage se transmet à l'époux survivant ou, à défaut, au fils aîné. — Voir ce que nous disons plus loin au mot *Propriété*.

/335/

C. Propriété. — R. La propriété est individuelle et héréditaire sans aucun testament, mais elle ne peut s'entendre ici que des effets personnels: pirogue, ustensiles de chasse ou de pêche, peaux d'animaux, chacun n'ayant de ces objets que ce qui lui est nécessaire. En outre, le plus souvent, l'héritier partage entre les amis du défunt ce qui a appartenu à celui-ci, comme si les parents les plus proches ne voulaient pas tirer un profit quelconque de la mort d'un des leurs.

Martial, L. F. (2005). *Mision al Cabo de Hornos. La expedición científica francesa en la Romanche julio 1882-setiembre 1883*. Ushuaia: Zagier & Urruty Publications.

/239/

Cuando el enfermo ha fallecido, los parientes y los amigos prorrumpen en gemidos y en lamentos, acompañados a menudo por una melodía suave y lastimera. La sepultación tiene lugar poco después de la muerte; se enterra el cadáver el mismo día si la muerte ha ocurrido con luz: en caso contrario eso se hace antes de 24 horas. La sepultura se cava con el auxilio de palos y de remos a inmediaciones de la choza, en el punto donde termina el montículo de conchas que siempre hay delante de aquella. El cadáver, vestido con las prendas de su pertenencia, es llevado sobre canaletas, depositado en la fosa y cubierto con tierra; enseguida se concluye esta sepultura con ramas de árboles y grandes piedras, para impedir que el cuerpo sea desenterrado por los perros o por los zorros y también con el objeto de reconocer el sitio. Terminado todo, abandonan la choza y se abstienen siempre de comer las plantas silvestres que crecen allí. Los yahganes entierran pocas veces sus muertos en las cavernas, como lo hacen con frecuencia los alacalufes, y aún esto sólo lo hacen en invierno, cuando el suelo endurecido por las heladas no permite cavar la fosa. Cuando el finado ha dejado algún recuerdo en la memoria de los suyos, desentierran y queman sus huesos uno ó dos años después, costumbre que se observa también en los patagones. El luto es llevado solamente por los parientes consanguíneos, y consiste en ennegrecerse el rostro; se lleva también en ciertos aniversarios. Es difícil saber si el fueguino profesa mucho respeto a los restos de sus parientes; hemos encontrado en la misión de Ushuaia varios esqueletos que los indígenas entregaban sin dificultad; en cambio, en otras circunstancias, hubo que proceder con mucha circunspección para desenterrar los objetos necesarios para los estudios de nuestros médicos. Sucedió aún que nuestro intérprete, acusado de haber ayudado a exhumar un cadáver recién enterrado, fue objeto de injurias y de amenazas, que por lo demás no parecieron hacerle mucha impresión. Sea lo que fuere del respeto profesado por estos individuos hacia sus muertos, les desagrada hablar de lo que se relaciona con la muerte. Nunca pronuncian el nombre de una persona difunta cuando hablan con alguno de la familia, valiéndose para ello de alguna perífrasis como estas: "el que vivía en este lugar", o bien: "¿ha muerto el hijo de un tal...?"

/240/

La repulsión que manifiestan los fueguinos para hablar de la muerte y de todo lo que se relaciona con ella, agregada a las dificultades provenientes de la diferencia de lenguaje, no permite darse fácilmente cuenta de sus creencias respecto de la divinidad y la vida futura. Fitz Roy, lo mismo que la mayor parte de los viajeros que han observado a estos seres, opina que creen en los

espíritus buenos y malos, y los datos que hemos podido recoger sobre esto confirman en parte esta suposición.

Wieghardt, J. (1896). *El Territorio de Magallanes Tomo VI Indígenas Fuginos i Patagones* [sic]. Santiago de Chile: Imprenta i Encuadernación Barcelona.

/48/

Muerte i ceremonias fúnebres

Cuando un indio está enfermo, los compañeros de choza se ponen a cantar con un tono triste i monótono, siempre repetido durante horas, i lloran largas horas con un llanto monótono, pero derramando abundantes lágrimas. Ese llanto se oye desde larga distancia i causa impresión por su misma monotonía a la vez que tristeza. Además, las mujeres se rasguñan las piernas, haciéndose una serie de largos tajos que en realidad solo comprometen la epidermis, pero de los que mana sangre en abundancia. La última hora de un paciente se anuncia con gritos terribles. Todos los presentes participan del dolor de la familia. Las mujeres i los hombres se tiñen el rostro i las manos de negro, i los parientes mas cercanos se sacan los cabellos i se hieren el cuerpo con conchas i cuchillos. Esto dura poco tiempo. Caliente aun, bien envuelto en unos trapos i despues de haberle dado una postura como en cuclillas mediante amarras de cordeles, es enterrado con las propias armas, si es hombre, i **con cestos i utiles de casa, si es mujer**. Hace pocos años que los muertos se quemaban en el bosque mas cercano al lugar del fallecimiento. La precipitación con que algunas veces se quemaban los cadáveres traía desagradables sorpresas. Des pues de haberle enterrado mui superficialmente, los parientes del difunto quemaban la choza que ha sido su última morada i abandonan por algun tiempo el lugar,

/49/

aunque sea a unos cuantos metros de donde dejó de existir. Si alguna persona perece en el mar, se pintan los deudos del difunto la cara, alternando líneas onduladas, blancas con negras. Para su sepultura prefieren pequeñas islas. Vida futura. —No les gusta mencionar los nombres de los difuntos. Creen que las almas de los difuntos vagan por los bosques, i cualquier ruido o sonido extraordinario, por ejemplo, el grito de ciertos pájaros, el ruido de un ventisquero, etc., es considerado por ellos como el grito de las ánimas. Además, creen que si un hombre durante su vida fué malo, su alma estará inquieta i tendrá que sufrir; al contrario, si fué bueno, entónces su alma estará tranquila i gozará despues de muerto.

Spears, J. R. (1895). *The Gold Diggings of the Cape Horn*. London: G. P. Putnam's Sons.

/69/

These Yahgans had no knowledge of God or of a life to come. That they should have faced certain death in a frightful form thus calmly when they were young, and life was still sweet, and a loved wife and children would be left to other hands, is one of their most interesting characteristics.

/71/

In their thoughts of death the Yahgans were perhaps unique. They had word which meant dead. When a seal had been harpooned, or a tree cut down, or a fish beheaded, they said that death ensued. The thing killed was dead. They had another word which meant lost. If a tool were mislaid so that it could not be found, or if a dog were left somewhere on the coast so that he could not find his way to his master's but, the tool or the dog was lost. In times of sickness or of wounds, the Yahgans gathered about an afflicted one and with rude incantations strove to save the ebbing life until the spirit had gone forever. Then they quickly took up the body, and, carrying it out of the wigwam, buried it where it could be most easily put out of sight. This done, they returned and painted their faces in such fashion that all other Yahgans who beheld them could tell how closely the dead one had been related to the living, and the cause of the death-whether by disease, by accident, or by murder. This was their only way of showing they were in mourning. They rarely spoke of the one who had passed away, and when they did so speak they never said he was dead. They said he was lost.

This also was a matter of grief to the missionaries. When they would have spoken to the Yahgan of his dead relatives they could not without offending him seriously; at least that was the condition of affairs when the missionaries first came.

They had a folk-lore that is now for the most part forgotten

/72/

but one of their traditions was at the foundation of a cruel custom. Long ago, they said, a Yahgan woman chose a great rock instead of a husband, and, in consequence, bore a child that was at once a human being and a stone. When this hybrid grew to man's estate it turned against the tribe, because, perhaps, of indignities suffered by its mother, who was ostracized. No Yahgan man could stand against it, though numbers could temporarily overpower it. They, therefore, combined and thrust harpoons through it; they chopped it to pieces; they weighted it with rocks and cast it into a lake; but after each apparent death it appeared again in another part of the coast as healthy as and rather more malicious than before. The monster was rapidly becoming an invincible terror, when, by chance, it stepped on a thorn, which pierced its heel and the monster was unable to extract it. Its heel was the one part of its body where a mortal wound could be inflicted. From the effects of this thorn it became gradually weakened, and they were eventually able to destroy it altogether. The memory of the deeds done by this being was so terrifying, that the tribe determined that no such thing should ever come again to wreck their

peace. To prevent such a coming they invariably destroyed at birth any infant that came into the world not perfectly formed. The Yahgan's stature was not such as to meet the approval of the British explorers from whom Americans have obtained their ideas of Yahgan forms, but there never was a natural-born cripple to be seen among them.

Furlong, C. W. (1909). The Southernmost People of the World. *Harper's Monthly Magazine*, 119, 126-137.

/132/

Early in the morning of my arrival at Rio Douglas the sun had shone for a while, but the clouds soon closed over, enshrouding everything with a damp, cloudy chill, accentuating the gloom and unrest which had settled over the camp because of the death of the two Yahgans. Even the dogs seemed imbued with the gray silence, broken only now and again by a longdrawn out wail. Indescribable in its gruesome pitiableness. During the night before, four Yahgans, one a woman, were journeying from Wulyia south to Rio Douglas. Early in the morning a solitary Indian paddled up to the camp and told how the canoe had capsized in the darkness and storm of the night; how he alone had managed

/133/

to climb back into it, but that perhaps the woman, who was a good swimmer, had been able to reach a near-by point. Whatever may be the gullibility of the Yahgan, he will not swallow with offhand credulity any such unconfirmed statement. Furthermore, the man in question was known to be treacherous, and a recent episode in which he and his father had cl one away with two white men was still fresh in their minds. Consequently an atmosphere of suspicion and distrust permeated the entire camp, for the dead men were mourned. This was evidenced by their relatives cutting their hair in a round spot on top of their heads, with knives, mussel shells, or sharp stones; painting their faces with *yupooshug*, a black soot or charcoal, and with white pigment, *toomoorahboo*, from a shell-like composition picked up along the beach.

This painting rendered their expression them up on the beach. This painting rendered their expression hideous as I glimpsed them in passing the opening of their wigwams. As the forenoon drew on, the murky sky sent drizzling showers of rain sifting across land and water, through which emerged the returning canoes. The acute sight of the camp Indians detected something wrong. The occupants of the canoes were struggling, and the men of the village made for the shore, some armed with heavy sticks; several seized the paddles from their beached craft, and as the other canoes, half-paddled, half carried by the current, came in, dragged them up on the beach. Augmented by numbers, the fight became general.

It was a weird sight, those struggling Yahgans. In surging, swaying groups and pairs they strung out over the dreary landscape between the river and the village. Their wild yells, reinforced by the barking dogs and the shouts and cries of the excited women in the camp, echoed and re-echoed from the wooded slopes which flanked the valley. In the mêlée I occasionally traced the course of a heavy paddle as, raised high aloft, it crashed down upon some black head, /134/ and the sickening sound of the dull impact of wood on bone reached me.

/135/

During this operation both Athleenatah and his wife swore death revenge on the perpetrator of the wounds, and in the same breath childishly begged for some rice. Vengeance is indiscriminately practised on the entire family of a manslayer, all such being laid under tribute to all the friends of the murdered person that they may purchase exemption from bodily injuries. The death revenge is generally achieved by stealth and hidden methods; otherwise openly in large numbers.

In the latter case they arrive on shore in war paint, and the opposing factions first mingle together, shaking their spears and paddles, and for perhaps two or three hours yelling their grievances and derision before beginning the fight. Even the twilight, which holds on in summer in these antarctic regions late into the night, seemed, like the gray, wet canopy of storm and cloud, to have settled with an oppressive heaviness over everything.

There had been a certain weirdness about the day, but the night was uncanny. I sat alone for a long time before a wood fire. The driving storm without seemed to have joined with these people in the wild symposium of grief. The rain beat fiercely on the corrugated iron roof, and in spasmodic, driving gusts the wind souged through the forests, and sifted through the cracks in the eaves, bearing in from the wigwams of the mourners, with its own wild lament, that long-drawn minor wail, starting from a pianissimo, then reaching a crescendo almost at D flat, and ending in a curtailed diminuendo again, the tone dropping slightly. Occasionally from another wigwam would drift to my ears, in the same doleful note, "Hi muttuwahgoo!" (I am sorrowful!). Again and again through the dark night the wild gusts blew aside the little rifts of ashes, and fanned the flames in fitful starts as those piercing cries of grief rent the air. And so for days and nights at frequent intervals the bitter lamentation went on. With these children of nature, as with all uncivilized peoples, a noise is not without its value, for that single cry proclaims to an entire village, visiting or passing canoes, that death has laid its hand on the camp. Sometimes this form of proclamation sounds out at intervals for months, its cause generally being the arrival of strangers. The next morning, carried from the camp on the winds of the storm, still unabated, came a weird momitonous half-cry, half-chant, strongly aspirated in its staccato movement. It was the Yahgan

/136/

death-song, and I was soon to see one of their ceremonies, grotesquely fascinating in its ghoulish character-the death dance, rarely witnessed by a white man. At this time the death-song is sung singly or by many, and their faces are blackened with soot, which before the recent acquisition of clothes, was also smeared over their bodies.

Recently about forty Yahgans came in ten canoes from Mussels Bay on the death of one of their number. Upon arriving they at once cut sticks and, accompanied by the Rio Douglas Indians, went into the forests and held a dance. This visit was later returned upon which occasion, I presume, the same ceremony was repeated.

Both sexes usually take part. Most of the men were in their wigwams, laid up from yesterday's fight or in a drunken stupor, so that from the outskirts I looked into the camp at a swaying, rotating circle of unkempt Yahgan squaws, their black hair hanging in stringy strands heavy masses about their broad faces, each holding a long thick pole in either hand. These they pounded on the earth in slow cadence, alternating or together with the treading of their bare feet. In slow rotation they stepped back and forth, back and forth, constantly swaying their squat, heavy frames, and with their broad mouths murmuring the while, or singing the death-song, some chanting in a higher pitch than others. Later in the day the climax of this orgy was reached. A sudden bedlam reverberated throughout the valley, hoarse shouts and cries intermingled with the wailing chant. Hurriedly reaching my vantage-point again, I looked upon a crowd of furies circling around one another, keeping up only a semblance of the dance. The ring had now shrunk toward its centre, where the majority of the women stabbed and pounded viciously at a bundle of rags. A shudder passed over me when the bundle of rags tried to stagger to its feet, to be at once felled flat to the earth again by a savage blow. There it writhed, turned, and twisted in vain endeavor to extricate itself from the infuriated onslaught of the frenzied harpies. For a second I caught sight of the face-it was that of the survivor of the canoe accident, a wiry fellow of about

/137/

thirty, and in the vanguard of his assailants were the two wives of the drowned men. After having suffered a horrible pounding, he managed, more dead than alive, to wriggle outside the ring, where he half-crawled, half-dragged himself to his wigwam.

Skottsberg, C. (1911). *The Wilds of Patagonia a narrative of the swedish expedition to Patagonia Tierra del Fuego and the Falkland Islands in 1907-1909*. London: Edward Arnold.

/98/

[...] The Yahgan tribe was not without them. They have no religious ideas, they do not worship anything, but it is clear that they must fear powers of nature, which they cannot explain. They also seem to have some sort of idea that dead persons may hurt them; twice we saw natives carrying a small leather

/99/

pouch with hair from a dead person, and Emiha declared them to be amulets. Anyhow their owners parted with them for a match-box.

Coriat, I. H. (1915). Psychoneurosis among primitive tribes. *Journal of Abnormal Psychology*, 10(3), 201-208. <https://doi.org/10.1037/h0072465>

La información se la proporciono el Dr. Furlong.

/205/

"I am unable to supply any direct data as to the relation of love, hunger, sexuality, death of relatives or absent relatives to an attack. On the death of a relative the Yahgans go through incantations in the form of a sort of weird death chant, which they often sing in unison at certain times of the day and night. They paint their faces to show the death to strangers, but they rarely mention the name of the dead, in fact by most it is considered an offence to do so. They say simply 'He is gone,' 'He is no more'; they feel the loss of relatives very keenly and sorrow for them, and sometimes become violent with grief and rage.

Cooper, J. M. (1917). *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE Bulletin (Vol. 63)*. Washington: Government Printing Office.

/149/

Suprahundane Beings

When a man dies, the natives have been heard at times to say "Un tel a ete pris par Gopoff," an evil spirit (Martial, 212). The medicine-men address a; mysterious being called Aiapakal or Yahpahchel, the son of a deceased medicine-man, and receive from a spirit called Hoakils or Hvachiella power over life and death (Th. Bridges, *a*, Fr. tr., 182; *i*, in Hyades, *J*, 256; *k*, 238). The spirits who were evoked during the boy initiations were believed in only by the women and children (cf. *infra*, under Initiations). There seems, too, to have been a certain fear of ghosts (cf. *infra* under Death and Burial)

/153/

Prayer

C. Yahgans. — Dr. Spegazzi states (*a*, 12) that at the death of a Yahgan the relatives stay around the grave all day; when dark comes, "diciéndole que son sus amigos, y que su espíritu no les haga ningún daño." The Rev. Mr. Bridges also describes what may be prayer: The medicine-men "font de fréquentes incantations, dans lesquelles ils paraissent s'adresser a un être mystérieux, nomme Aiapakal; ils disent tenir, d'un esprit appele Hoakil, un pouvoir surnaturel de vie et de mort" (*i*, in Hyades, *q*, 256; cf. also Bridges, *fc*, 238).

/154/

Negative cult

A. Yahgans. -The Kachpikh or malevolent spirits of the woodbmd caves are avoided lest they inflict illness or death (Hyades, *q*, 255). The Yahgan has a dread of Cushpeec and is loath to hear his name mentioned (Despard, *b*, 717; cf. also Furlong, *b*, 137). It is dangerous to name the dead (Th. Bridges, *a*, Fr. tr., 177).

/160/

DEATH, MOURNING, AND BURIAL

Sources

(c) Yahgans. Bove,* *a*, 780-800; *b*, 107, 141-142; *c*, 133--135; *d*, *Arch.*, 296-297; *e*, 159; Th. Bridges, *a*,* Fr. tr., 176-177; *b*, Nov. 1, 1875, 192, July 1, 1876, 151; *e*, 332; Coriat, 205; Despard, *b*, 698; Fitz-Roy, *a*, 179, 181; Furlong, *b*,* 133, 135-136; Hyades, *p*, 332; *q*,* 379-380; Lawrence, June 1, 1874, 92; Lovisato,* *a*, 199; *b*, 146-149; Marsh, *a*, 119-120; Martial,* 206-207; Mission Terre de Feu, 311; Spegazzini,* *a*, 11-12.

/161/

Mourning

Among the Yahgans and Onas mourning is expressed by (1) the tonsure; (2) scarification, but only by the widows or women among the Onas (C. Gallardo; 317; Segers, 75; Dabbene, *b*, 262); (3) painting, usually with black among the Yahgans (Th. Bridges, *e*, -332; Martial, 188; Furlong, *b*, 133), though sometimes with other colors, too (Th. Bridges, *h*, 209; Lawrence, June 1, 1874, 92), with red or black among the On.as (C. Gallardo, 149, 319-320; Cojazzi, 72, 74; Popper, *d*, 138). Mourning lasts for many months among both tribesamong the Yahgans sometimes two years (Th. Bridges, *a*, Fr. tr., 176), among the Onas sometimes two or even three years (C. Gallardo, 320; Barclay, *a*, 77).

Burial

Yahgans. The Yahgans either interred or cremated. The latter custom was followed especially when death occurred far from home, and was apparently intended to prevent desecration of the remains by enemies or by foxes and dogs. A case of Yahgan burial in squatting posture is

mentioned by Dr. Lovisato (*b*, 147). He may, however, have been mistaken, as he was in hypothetically attributing this custom to the Onas (*b*, 148).

Disposal of property

Among the Yahgans the belongings of the deceased are given away destroyed, the Yahgans "manifesting their sorrow by their aversion to possess any object that belonged to the deceased whom they mourn (Hyades, *q*, 379; cf. also *p*, 335).

Most of the authorities on the Yahgans and Onas make no mention of such a custom in use by these two tribes, or else deny outright its existence. It is nevertheless affirmed for the Yahgans by Dr. Lovisato (*a*, 199; *b*, 148), Capt. Bove (*a*, 799; *b*, 141; *c*, 134; *d*, Arch., 297), and Dr. Spegazzini (*a*, 12), and for the Ones by Mr. Barclay (*a*, 76), Dr. Dabbene (*b*, 262), and Dr. Holmberg (*a*, 59).

Koppers, W. (1924). *Unter Feuerland-Indianern*. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schöder. <http://www.thomas-kunz.com/Feuerlandindianer.htm>

/46/

Wenn du "das Folgende richtet sich wieder an Knaben und Mädchen „die im Tschiehaus erhaltenen Vorschriften nicht befolgen willst, so tun wir dir nichts; denn du wirst jetzt groß und selbständig. Auch ist es deine Sache, ob du die Vorschriften im geheimen beobachten willst oder nicht. Aber glaube nicht, daß du weder in dem einen noch in dem anderen Falle ohne Strafe davonkommen würdest. Denn der da oben (Watauinewa) sieht dich ja doch, und er wird dich strafen, vor allem strafen mit einem frühen Tode. Und straft er nicht gleich dich, so wird er dir doch die Kinder sterben lassen.

/71/

Beinahe die Hälfte aller Formeln, die wir so sammeln und festlegen konnten, sind Klagegebete. Auch die Yagan ringen stark mit dem Problem des Übels in der Welt, und besonders der Tod, der auch ihnen als der Übel größtes erscheint, birgt für sie so viel des Dunkeln und Rätselhaften. Warum schickt Watauinewa das alles, warum läßt er so oft selbst die lieben Kleinen schon sterben? Dieser Gedanke vor allem ist es, den die einzelnen Klagegebete so oder so variieren.

/73/

Kein Zweifel besteht darüber, daß die Yagan Watauinewa als einen Geist auffassen. Der Geistbegriff erscheint bei ihnen überhaupt relativ hoch entwickelt. Gefragt, was sie denn unter Geist verstanden, gingen sie bei der Erklärung immer wieder vom Winde aus. Watauinewa ist der höchste und größte Köšpik (=Geist). Als Geist ist er dann natürlich auch unsichtbar. Diejenigen, welche ihm zürnen ob des Todes lieber Angehörigen, möchten ihn gerne irgendwo treffen und mit ihm sprechen, aber er ist unsichtbar und daher auch unerreichbar.

/75/

TOTENBESTATTUNG UND UNSTERBLICHKEITSGLAUBE

Die am meisten übliche Bestattungsart scheint früher das Verbrennen gewesen zu sein. So wenigstens berichteten uns übereinstimmend die Alten, und mehrere von ihnen hatten die eine oder andere Verbrennung, sei es der Leichname von Er-wachsenen, sei es von Kindern, noch miterlebt. Dem Einfluß der englischen Mission, wie überhaupt der Berührung mit der Zivilisation, dürfte es zuzuschreiben sein, daß seit einer Reihe von Jahren ausschließlich das Erdbegräbnis herrschend ge- worden ist.

Nach den Mitteilungen von Fred Laurence, der gerade über diesen Punkt vieles noch hatte erleben bzw. erfragen können, wurde die Verbrennung bald nach dem Tode vorgenommen. Ob diese in der Hütte oder an einem anderen Platze voll-zogen wurde, das hing von den gerade gegebenen Umständen ab. Mit dem Toten wurde vielfach auch dessen persönliche Habe den Flammen überantwortet; so folgten z. B. dem Manne Speer und Harpune, der Frau Ruder und Binsenkörbchen. Als Motiv der Verbrennung dieser Utensilien wußten sie immer wieder nur anzugeben, daß es geschehe, um durch deren Anblick und Gebrauch im Schmerze über den Verlust des lieben Verstorbenen nicht ständig erneuert zu werden.

/76/

Die Verbrennung der Gegenstände fand jedoch keineswegs immer statt. Auch den Yagan lag doch manchmal daran, daß gute Geräte und Waffen nicht ohne weiteres der Vernichtung überantwortet würden. Sie schufen sich daher einen Ausweg. Er bestand darin, daß die Angehörigen die Gegenstände, welche die lieben Verstorbenen im Gebrauche hatten, gegen diejenigen eines Fernstehenden vertauschten. So war beidem, der stetigen Wiederholung des persönlichen Schmerzempfindens und der Vernichtung der ihnen wertvollen Objekte glücklich ausgewichen.

Drei Feuerbzw. Rauchsäulen bildeten das Trauersignal. Sie gaben auch der Nachbarschaft Kunde davon, daß der Tod ein Opfer gefordert hatte.

Neben der Verbrennung scheint hin und wieder auch ein Erdbegräbnis vorgenommen worden zu sein. Man schaufelte dann das Grab mit Hilfe der Ruder meistens in den großen verhältnismäßig lockeren Muschelhaufen, wie sie so charakteristisch sind für die Hauptlagerplätze der Yagan. Vorzugsweise Kinder-leichen fanden laut der Versicherung der Alten eine derartige Bestattung.

Verbrennung oder Bestattung des Leichnams wurde auf jeden Fall bald nach Eintritt des Todes vorgenommen. Hernach wurde die Stätte möglichst unkenntlich gemacht, mit Steinen und Zweigen bedeckt, so daß der Fremde nicht ahnen konnte, daß hier die Asche eines Yagan ruhte. Der Platz wurde dann unter allen Umständen verlassen und, wenn es sich um einen

Erwachsenen handelte, für die nächsten fünf bis sechs Jahre wenigstens, nicht wieder zum Lagerplatz gewählt. Bedeutend früher kehrte man gegebenenfalls zurück, wenn es die Leiche eines Kindes gewesen war.

Als Motiv für die Verbrennung der Toten scheint die Furcht, daß sonst bestimmte Tiere, wie Füchse, Ratten, Hunde von dem Leichnam fressen möchten, stark mitwirkend gewesen zu sein. Der Gedanke nämlich, daß der menschliche Kadaver von den genannten Tieren gelegentlich benagt oder angefressen werden könnte, macht die Yagan direkt erschauern. Das beste Mittel, dem vorzubeugen, war jedenfalls die Verbrennung. Denn bei dem Mangel geeigneter Werkzeuge und bei dem vielfach steinigen Boden hatte es naturgemäß seine Schwierigkeit, ein tieferes Grab zu schaufeln.

Ratten, Mäuse, Füchse, welche also bei den Yagan stark im Verdachte stehen, gelegentlich an den menschlichen Kadaver heranzugehen, sind deshalb auch absolut von ihrem Nahrungshaushalt ausgeschlossen. „Wie kann man diese Tiere essen, so wiederholten uns stets von neuem die Alten, man käme dann ja in Gefahr, Menschenfleisch zu verzehren. Und das geht doch nicht!“ Daß Darwin die Yagan zu Unrecht der Menschenfresserei beschuldigt hatte, war von den englischen Missionaren wiederholt schon bekanntgegeben worden. Hier offenbarte sich uns ein neuer schöner Beweis dafür, wie tief ihnen der Abscheu vor dem Genuß des Menschenfleisches im Blute sitzt.

Gegen Schluß unseres Aufenthaltes erzählten wir übrigens einigen Männern, daß man die Yagan früher als Kannibalen hingestellt habe. Die

/77/

Antwort darauf war ein traurig-schmerzvolles Schweigen. Sie blickten zu Boden, und uns war es, als wollten sie sagen: „Also auch das noch haben uns die Weißen angedichtet, das, was wir seit jeher so ganz besonders verabscheuen!“

Irgendein Weiterleben der Seele kennen die Yagan unzweifelhaft. Ululufdala heißen die Seelen (die Köšpiks) der Verstorbenen. Sie sprechen besonders auch von den Seelen der Zauberdoktoren und der im Wasser Umgekommenen. Ja, es ist auch die alte Anschauung vorhanden, daß die Seelen der Toten zum Osten fliegen und von dort besonders bei Nacht zurück-kommen in den Beagle-Kanal hinein, was vor allem die Medizinmänner wahrnehmen zu können vorgeben.

Aber wo und wie existieren diese U l u l u f o l a? Das ist das große Problem, wo den Yagan die klare Antwort und Anschauung fehlt.

Auf jeden Fall konnten wir wiederholt auch feststellen, daß ihnen die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten die größten Schwierigkeiten bereitet hatte. Die Missionare hatten zumal bei Gelegenheit des großen Kindersterbens, wie es zu

verschiedenen Zeiten wütete, den trauernden Eltern immer wieder gesagt: „Tröstet euch, denn ihr seht die Kleinen später so wieder, wie sie jetzt von euch ge-gangen sind!“ Das, so meinten sie, sei doch nicht möglich, denn man sehe doch, wie der Leib der Verstorbenen zergehe, zu Staub und Asche werde.

Aber die Köpiks, die Seelen der Verstorbenen, was geschieht mit ihnen? Auf diese Frage erhielten wir stets wieder die oben schon erwähnte ziemlich unbestimmte Antwort. Der Glaube an irgendein Weiterleben nach dem Tode ist ganz klar vorhanden. Aber wie ist es beschaffen? Das wußten sie nicht. „Und darum“, so sagte uns z. B. Gertie, „sind wir ja so traurig, wenn einer von uns stirbt. Denn wir wissen ja nicht, was nach dem Tode sein wird, ob unsere Köpiks sich sehen und sprechen können oder nicht, ob sie glücklich sind oder nicht. Alles das wissen wir nicht, und darum trauern wir so beim Tod der Lieben.“

Hier angelangt, führten wir die Leute vorsichtig auf das Problem der Vergeltung. Sie selber sprachen doch von guten und von schlechten Leuten. „Wird nun ein schlechter Mensch dasselbe Los haben wie ein guter?“ Darauf erwiderten sie: „Ob's nach dem Tode noch eine Belohnung oder eine Strafe gibt, das wissen wir nicht. Aber andererseits ist auch sicher, daß ein schlechter Mensch nicht ohne Strafe davonkommt. Ein schlechter Mensch wird nicht alt, sondern stirbt früh: Watauinewa verkürzt ihm bzw. seinen Kindern zur Strafe für seine Schlechtigkeit das Leben.“

DIE YAGAN IN IHRER TRAUER UM DIE TOTEN

Die Yagan kennen eine mehr private, einzelne und eine öffentliche allgemeine Trauer. Alles was zur Totentrauer irgendwie Bezug hat, faßt der Ausdruck Talauwaia zusammen

/78/

Wie stark den Yagan der Schmerz um die lieben Toten an die Seele greift, das offenbarten bereits die oben aufgeführten Klagerufe und Trauergebete zu Watauinewa.

Die Yagan benennen einen jeden nach dem Orte, wo er das Licht der Welt erblickte. Dieser Umstand hatte zur Folge, daß gewöhnlich mehrere denselben Namen tragen. Nun gilt aber, daß der Name eines Verstorbenen mehrere Jahre lang nicht genannt wird. Stirbt daher einer, der mit anderen gleichen Namens ist, so werden die überlebenden Namensvettern künftighin mit neuen Namen angerufen. Herr Fred Laurence erzählte uns, wie er z. B. auf diese Weise schon zweimal im Munde der Eingeborenen zu einem neuen Namen kam. Gefragt nach dem Grunde, warum sie die Namen der Toten nicht mehr nennen wollen, antworteten die Yagan stets nur: „Aus Respekt!“

Die ersten Tage nach dem Tode eines der Anverwandten pflegten die Yagan mehr oder weniger strenge zu fasten. Daß dieses heute von der jüngeren Generation manchmal so genau nicht mehr genommen wird, das ist den Alten wenig recht. Ja die stammestreue Gertie z. B. meinte,

daß früher in solchem Falle selbst die kleinen Kinder schon hätten mitfasten müssen, und sie konnte gar nicht einsehen, warum so etwas in der Gegenwart nicht mehr als zeitgemäß erscheinen sollte.

Der Tod der Kleinen durchwühlte mitunter so die Seelen von Vater und Mutter, daß diese sich mit scharfen Steinen die Brust aufritzten und das Blut zum Zeichen ihrer namenlosen Trauer herunterströmen ließen.

Eine große Rolle im gesamten Trauerwesen spielte auch die Bemalung. Früher bemalten sich die Yagan meist den ganzen Körper, heute beschränkt man sich im allgemeinen auf eine Bemalung des Gesichtes.

Eine ganz einzige Stellung auch im Trauerwesen behauptet der Trauergesang, den sie meist kurzweg Talauwaia nennen. Nachdem wir schon sozusagen alle, an die dreißig Gesänge der Yagan mit Hilfe des Phonographen hatten festlegen können, fehlte uns nur noch der Trauergesang. Alle anderen Gesänge waren sie bereit, uns auszuliefern, selbst die Mediziner hielten schließlich mit ihren Spezialgesängen nicht mehr zurück. Indes den Trauergesang zu singen, das wollte ihnen lange einfach nicht in den Kopf hinein: „Wie kann man denn so traurig sein, wenn keiner gestorben ist!“ Wir verstanden, was die Leute sagen wollten. Trauerstimmung bildet die Voraussetzung des Trauergesanges. Eine solche aber zu Demonstrationszwecken gewissermaßen künstlich zu erzeugen, das erschien den Yagan als eine schwer erfüllbare Zumutung. Unser Ansinnen mußte ihnen etwa so vorkommen, wie wenn man bei uns einen plötzlich veranlassen wollte: „Bitte, machen Sie mir einmal vor, wie Sie getan haben, als Sie hinter dem Sarg Ihrer Mutter oder Ihres Vaters einhergegangen sind!“ Gewiß würde man darauf auch bei uns die Antwort erhalten: „Danke schön, da verlangen Sie in der Tat zu viel von mir.“

Nun, daß wir den Trauergesang schließlich doch auch der Wissenschaft erobern konnten, das verdanken wir vor allem dem Eingreifen von Fred Laurence. Nach unserer Rückkehr von Navarin nach Punta Remolino am 17. März mußten wir ihm am gleichen Tage noch von unseren schönen Erfolgen erzählen. Als er dann aber hörte, daß der Trauergesang noch fehlte, da beauftragte er selber sogleich seine Frau Gemahlin, die gute Señora Laurence, daß sie uns unbedingt auch in dieser Angelegenheit zum Ziele verhelfen müßte. Señora Laurence versprach ihr Bestes zu tun, bezweifelte aber doch noch, ob der Plan gelingen werde. Am 20. März meldete sie uns früh morgens schon, daß zwei Frauen, Gertie und Peine, sich dazu bereit erklärt hätten. Aber es komme ihnen das so schwer an, es affiziere diese Trauer so das Herz, daß ein Gegendruck nötig sei. Wir möchten jeder der Frauen mindestens zwanzig argentinische Pesos in Aussicht stellen, dann würden sie es wohl leisten können. Wir kannten unsere großen Yagankinder. Eine Halsabschneiderei lag ihnen auch in diesem Falle sehr ferne. Aber Señora Laurence nützte die

Gelegenheit. Die Bedürfnisse ihrer Stammesgenossen sind auch die ihrigen. Gertie und mehr noch die betagte und alleinstehende Peine kommen sonst so schwer zu einem neuen Kleid! Natürlich ver-sprachen wir gerne das Gewünschte. Und Fred Laurence stellte bei der Menschenfreundlichkeit, die ihn und sein ganzes Haus auszeichnet, den beiden auch seinerseits noch ein besonderes Geschenk in Aussicht, wenn sie ihre Sache gut machen würden.

Gegen elfeinhalb Uhr fanden wir uns erwartungsvoll im üblichen Sitzungsraum, in dem zur Farm gehörigen Waschhause ein. Wir richteten alles her und glaubten nun bald den so heiß ersehnten Trauergesang hören und festlegen zu können. Aber da hatten wir wieder einmal so ganz schnelllebig-europäisch gedacht. Die Frauen bedeuteten uns: Aja, jetzt noch nicht; wir sind ja noch gar nicht in Stimmung!“Also geduldig

Warten Und Harren im Dienste der Wissenschaft, das war unsere nächste Losung. Die Frauen hockten und meditierten gut drei Stunden lang Endlich gegen drei Uhr erklärten sie: „So, jetzt kann es losgehen

Über den Hergang beim Talauwaia-Gesang waren wir bereits unterrichtet worden. Während eine Person singt, spricht die andere Trauerworte, bzw. hält eine Trauerrede. Gertie wollte zunächst die Sängerin und Peine die Sprecherin sein. Calderón, als gewandter Dolmetsch, war bei uns und instruiert, gut acht zu geben auf das, was Peine im höchsten Traueraffekt alles sagen würde, damit er es uns sofort nachher genauestens wiedergeben könnte. Gertie sang nun wirklich den Trauergesang, und Peine sprach. Folgendes war der Inhalt ihrer Trauerrede:

„Oh, wie arm sind wir doch daran, daß diese beiden (Gusinde Koppers) uns zwingen, Talauwaia (den Trauergesang) zu singen. Diese kommen von einem Volke, das sehr zahlreich ist, und wir sind so wenige. Die wenigen, welche von uns übrig sind, sind wie wenige Vögelchen, die durch Zufall dem Jäger entwischt sind. Und Watauinewa hat uns hinweggenommen die Guten, nur die Häßlichen und Unansehnlichen blieben bis auf diesen letzten Tag des Yaganvolkes. Wir Schlechte, wir Kranke blieben bis heute. Uns ließ er noch leben, uns, die wir die Schwachen sind, die wenigen. Mir hat er die Kinder hinweg-genommen, meine ganze Familie. Und die zwei Binder (Sarmiento und Balfour), die mir blieben, die werden auch bald wohl denselben Weg gehen müssen [beide sind nämlich schwach, be-sonders Balfour ist lungenkrank], den die

/79/

anderen gegangen sind. Meine Base [Señora Laurence] hat auch verschiedene Anverwandte verloren, aber sie besitzt doch noch einen Bruder [den Calderón], der zahlreiche Familie hat. Aber ich stehe ganz allein und besitze nur noch eine entfernte Verwandte [Señora Laurence]. Diese Verwandtschaft kommt aber von einem anderen Manne, von weit her. O wehe, o wehe, mein Vater, du läßt mich schwer leiden, du hast mich schwer gestraft. Wie viele Leute gab es einst im Westen [Peine ist da zu Hause]. Jetzt sind wir höchstens nur noch zwei oder drei übrig.

Und mir hat er nur noch eine Verwandte [Señora Laurence] von dort ge-lassen, um sie schließlich wohl auch hinwegzuraffen!'

Darauf ließen wir die beiden Frauen die Rolle wechseln: Peine sang, und Gertie sprach. Ihre Trauerworte lauteten wie folgt: „Diese beiden (Gusinde-Koppers) kommen und lassen uns hier Talauwaia singen. Obwohl wir diesen Gesang schon längere Zeit nicht mehr wiederholten, so wünschen ihn diese beiden doch. Sonst hat uns Watauinewa zum Gesang gezwungen durch irgendein Unglück. Jetzt wünschen ihn diese beiden. Die Weißen glaubten bisher, daß dieses nur eine Art Spiel wäre. Für uns ist das aber ein ernster Gesang. Wenn ich Mann wäre, würde ich leiden unter der schweren Arbeit, die die Männer im Walde, auf See usw. zu verrichten haben. Aber als Weib bin ich mehr im Hause beschäftigt. Wenn alle meine Verwandten sterben würden, dann würde auch ich den Mut haben zu leiden wie ein Mann. Und ich würde dann arbeiten und leiden wie sie im Walde, auf See usw. Ich würde dann arbeiten, bis schließlich auch ich zugrunde gehen müßte. Aus meiner Verwandtschaft sind nur noch Weiber übrig. Die Männer aus meiner Verwandtschaft hat er hinweggenommen.

Ich bin nicht wie die alten Frauen unseres Volkes. Diese sangen und sprachen sehr gut und schön, viel schöner und besser, als wie wir es heute tun. Und all die schönen Worte sind uns verlorengegangen, uns, die wir jetzt englisch und spanisch zu sprechen so vielfach gezwungen sind. So vergessen wir unsere schönen alten Yaganworte. Unsere Zunge hat nicht mehr die alte Sicherheit. Oh, wie arm sind wir daran. Und siehe, wie leiden wir in dieser Welt! Wie wenig sind wir! Aber in der anderen Welt, wo die Europäer sind, da sind viele. Wenn da auch mal einer stirbt, so ist das nicht schlimm, da bleiben dann immer noch ,viele übrig. Aber bei uns ist es anders. Stirbt einer von uns, so gilt der mehr als tausend bei den Europäern, die so zahlreich sind. Wie schlimm sind mein alter blinder Vater und meine Mutter daran! An dem Tage, wo sie sterben, da werde ich in den Wald laufen, werde mich verlieren, werde weder essen noch trinken, werde zugrunde gehen aus Betrübniß. Wenn ich Mann wäre, so ginge ich dann hinaus, um alle Tiere draußen totzuschlagen und brächte nichts davon nach Hause. Alles würde ich zerschlagen. Würde es ebenso machen wie der da oben, der auch alles vernichtet und zerschlägt, als wollte er es essen. Dann könnte ja auch er einmal zuschauen, wie ihm das gefiele. Und dann freilich hätte er schließlich auch wirklich Grund, mich zu strafen."

Wir glauben, daß diesen beiden Menschheitsdokumenten von Feuerland ein ganz besonderer Wert innewohnt. Gesprochen im höchsten seelischen Affekt, offenbaren sie wirklich das, was tief im Herzen drin an Gedanken und Empfindungen lebt und webt bei jenen Menschen, die so lange die Anerkennung, vollwertige Menschenkinder zu sein, nicht finden konnten. Die Dokumente sprechen für sich. Sie lassen gewiß keinen Zweifel darüber, daß auch die Yagan auf

Feuerland mit vollem Recht das Wort in den Mund nehmen können: Nichts Menschliches ist mir fremd.

Eine Trauerfeierlichkeit öffentlichen allgemeinen Charakters besitzen die Yagan im Yamala Šemoina (Taf. XVIa). Hat der Tod seine Ernte gehalten, dann vereinigen sich bald alle Anwesenden, um gemeinsam zu klagen und zu trauern. In Puerto Mejillones führten sie uns im März 1922 diese Veranstaltung einmal vor.

Männer sowohl wie Frauen nehmen daran teil. Alle bemalen sich, und dann nehmen die Frauen ihre Ruder (Taf. XVIb) und die Männer eigens hierfür gefertigte etwa zwei Meter lange Stabkeulen (Abb. 22), die zum Erschlagen der Seehunde und als Zeremonienkeulen bei der allgemeinen Trauerfeier dienen, in die Hände. In diesem Aufzug stürmt alles unter Weinen und Schluchzen, man gedenkt ja der Toten, hinaus auf einen freien Platz. Hier bilden sich zwei gleich große Parteien, auf beiden Seiten Männer und Frauen beliebig miteinander vermischt. Zwischen den beiden Gruppen beginnt sofort ein Scheingefecht. Man erhebt und schwingt die Keulen bzw. die Ruder und schlägt zum Schein aufeinander ein. Dabei weinen und stöhnen die einzelnen weiter. Man macht sich auch gegenseitig den Tod der Lieben zum Vorwurf. Die einen sagen: „Ihr seid schuld daran!“ Diese aber replizieren und sagen: Nein, ihr seid schuld daran!“ Der Hauptsache nach richten sich ihre Worte an Watauinewa, bei dem sie sich beklagen und mit dem sie streiten, weil er die Lieben sterben ließ. Haben sie so eine Zeitlang ausgetobt und sind müde geworden, dann schließt die eigenartige Trauerfeier; den gedrückten und gequälten Herzen ist Luft verschafft.

EIN WIRKLICHES YAMALAŠEMOINA (ALLGEMEINE TRAUERFEIER) MÄRZ 1923

M. Gusinde weilte von Mitte Februar 1923 ab abermals auf Feuerland. Die Zeit bis Mitte April verbrachte er bei den Yagan in Puerto Mejillones. In der Zeit starb die Frau des alten Thomas. Die Frau kränkelte schon stark im März 1922, und wir glaubten, daß sie den bevorstehenden Winter kaum noch überleben werde. Infolge ihres großen Schwächezustandes konnte sie damals bei den Festen schon gar nicht mehr mittun. Sie saß fast immer in ihrer elenden Hütte freilich keineswegs von ihrem Manne noch von den Yaganfrauen vernachlässigt. Ein volles Jahr hat sie doch noch weitervegetiert, bis sie schließlich langsam dahingesiecht ist. Der Tod bedeutete nicht nur für sie, sondern auch für ihre Umgebung eine Erlösung. Das ist unsere Auffassung. Daß die Yagan dieselbe nicht teilen, zeigt die erschütternde Trauerfeier, welche sie am Tage nach dem Tode der Frau veranstalteten und die Gusinde miterleben konnte. Da fällt auch das richtige Licht auf die Äußerung, die wir 1922 so oft, wenn wir sie zum Trauergesang und Yamalašemoina aufforderten, von ihnen zu hören bekamen: „Wie kann man denn so traurig sein, wenn keiner gestorben ist Gusinde berichtet über das Ereignis von Feuerland aus unter dem 2. April 1923 wie folgt:

Als ich auf der Insel Navarino war und mit den Männern gerade die Feier des Loima-Yekamuš (Doktorenschule) beendet hatte, starb in der folgenden Nacht, es war am 24. März, die etwa fünfundfünfzigjährige Frau des alten Thomas, die schon seit vielen Jahren an einem schmerzlichen Übel (wohl einem Frauen-leiden) krankte und langsam dahinsiechte. Bald nach erfolgtem Dahinscheiden jener Frau wurde ich durch lautes Blagen, Weinen und Wimmern geweckt, das man in allen Hütten hören konnte. Als ich am Morgen aufgestanden war, ging ich auch zu der Hütte, wo die Tote lag, und da merkte ich schon, wie in das Wimmern und Heulen die mir aus dem letzten Jahre bekannten alten Formeln und typischen Wendungen, an den Watauinewa gerichtet, eingestreut wurden. Ich spielte den stummen, teilnahmsvollen Zuschauer, und die Leute nahmen von meiner Gegenwart kaum Notiz; so war es ja auch von mir beabsichtigt.

Allgemeine Trauerstimmung hatte nun dieses kleine Indianer-lager befallen; auf das möglichste hielt ich mich persönlich pietätvoll ruhig und sehr zurück zu dem Zwecke, um die Leute gänzlich unbeeinflusst und unbehindert ihren eigenen Gefühlen zu überlassen, damit sie selbst sich gäben und aufführten, wie sie dies im gleichen Falle zu tun pflegen, wenn sie ganz allein nur unter ihresgleichen sind; tatsächlich war ich auch der einzige Weiße unter dieser Indianergesellschaft. Nachdem sie nun gegen Mittag jene Verstorbene beerdigt hatten nach der Art, wie sie das bei den Christen gesehen, traten sie sofort, der Verpflichtung der alten Sitte folgend, zum Yamalašemoina, der großen Totenfeier, zusammen. Aber da es sehr stark regnete, hatten sie sich im Häuschen eines der ihrigen versammelt. Als schon der Gesang und die üblichen kurzen Reden begonnen hatten, kam ein Mann zu mir und fragte, ob ich auch in jene Versammlung kommen wollte; -in mitleidigem Ton fügte er bei, daß alles, was sie da machen, für mich wenig Anregung und Freude bedeuten wird, denn sie sind ja alle in großer Tauer; aber wenn ich käme, würden sie es mir hoch anrechnen, daß ich mit ihnen fühle und Teilnahme zeige für alle! Der gute Alte, er wußte gar nicht, wie sehr ich auf seine Einladung gewartet hatte, denn ich gab mir wohl Rechen-schaft von den wichtigen Beobachtungen, die ich gerade bei dieser Feier würde machen können, und sofort begab ich mich zur Trauerversammlung der Leute.

Alle sonstigen Einzelheiten dieser Feier, wie Bemalungen, Gesang, Bewegungen der Sprecher und Sänger usw., lasse ich hier beiseite; ich will nur hervorheben, daß es für mich tatsächlich eine große Überraschung war, zu sehen, wie diese Leute ganz spontan ihren so ganz und gar menschlichen Gefühlen und Empfindungen freien Lauf ließen, ohne Menschenfurcht oder Verschämtheit, und wie sie mit ungeahnter

Selbstverständlichkeit immer und immer wieder von dem großen Geist da oben, von Watauinewa sprachen; jede Person, die das Wort ergriff und das taten alle Anwesenden zu

wiederholten Malen -, wandte sich stets und öfters und längere Zeit an Watauinewa, ihm schrieben sie alle die Schuld an diesem Todesfälle zu; er ist der Mächtigere, gegen dessen Gewalt niemand ankommen kann; und so glaubte jeder in seiner Trauer und in seinem großen Schmerz sich vollauf berechtigt, sich bei Watauinewa zu beklagen, ihm Vorwürfe zu machen, mit ihm sich zu erzürnen, auf ihn zu schimpfen und von ihm Rechenschaft zu fordern über diese seine Tat usw. Und dabei wiederholten sich die alten, üblichen Formeln, die ja obige Ideen ausdrücken, Formeln, die allen Anwesenden sehr geläufig waren; und alle fanden den Sprecher in vollem Recht, wenn er den Watauinewa anklagte und ihm Vorwürfe machte. Alle schlossen sich seiner Ansicht und Äußerung mit rührender Natürlichkeit an.

Ich muß wiederholen, überraschend war für mich die Gelegenheit hier, diese spontane Äußerung ihres tiefeingewurzelten Gottesglaubens mit solcher Gewalt sich Luft machen zu sehen; ihre religiöse Überzeugung, der Glaube an ihren Watauinewa saß wirklich tief drinnen im Herzen dieser Leute. Hier kam zum Vorschein, daß er eine felsenfeste, sichere Überzeugung war und daß alle sie auch hatten. Dabei kam fernerhin zum Ausdruck, daß sie die Allgewalt des Watauinewa anerkennen, seine Allgegenwart, sein unbestreitbares Eigentumsrecht über alles Sichtbare, seine unnahbare Größe, die niemand antasten kann, und schließlich die Hilflosigkeit und Ohnmacht der menschlichen Kreaturen, die ganz und voll in seiner Gewalt stehen und überhaupt ihm gegenüber keine Rechte geltend machen dürfen.

Da sie nun in dieser Versammlung sich sehr mit ihm erzürnt und auseinandergesetzt hatten sie schreiben das dem eigenen großen Trauerschmerze zu und entschuldigen damit auch ihr Benehmen -, regte sich dann doch ihr Gewissen am Abend, wenn jeder in seiner Hütte etwas ruhiger geworden ist. Reue-voll wendet er sich dann wieder an Watauinewa und bittet ihn um Verzeihung für die in der großen Erregung ausgesprochenen Worte: ein Beweis dafür, daß nach der Anschauung der Yagan allem Tun und Walten des Watauinewa die höchste Ehrfurcht gebührt, daß alle ihm Anerkennung zollen müssen und keiner gegen seine Handlungsweise sich auflehnen darf!

Sieben Stunden währte dieses Yamalašemoina, die Leute hatten sich dabei etwas ermüdet und gingen still ein jeder in seine Hütte. Aber jeder einzelne gab sich hier seiner Trauer noch weiter hin, und das Weinen und Wimmern hörte man Tag and Nacht."

/84/

Nun glaubten wir so weit zu sein, unsere Yagan fragen zu können nach dem Verhältnis des Yekamuš zu Watauinewa. Für diese Frage nun zeigten sie wenig Verständnis, sie schien ihnen offensichtlich überflüssig zu sein. Denn, so meinten sie, der Yekamus stehe zu Watauinewa wie alle übrigen auch. Wir bedeuteten den Leuten, der Yekamuš könne die Geister zwingen und könne noch so manches andere mehr. Vermöge er da nicht auch etwas über Watauinewa? Der

Gedanke war ihnen vollkommen neu. Daran war überhaupt nie gedacht worden. Der beste Beweis dafür lag darin, daß sie ausdrücklich betonten: „Auch der Yekamuš kann z. B. keinen umbringen, wenn Watauinewa es nicht will.“ Watauinewa ist und bleibt denn auch in einem jeden solchen Falle der eigentlich Verantwortliche für den Tod eines der lieben Angehörigen.

/98/

Wie der Tod eingeführt wurde. Die Mutter der Yoaloch: war schon sehr alt und gebrechlich geworden; von Tag zu Tagschwanden ihre Kräfte immer mehr. Ihre Mattigkeit und Widerstandslosigkeit nahm ständig zu, und schließlich blieb sie eines Tages regungslos liegen vor Altersschwäche und Ermattung und gänzlichem Kräfteverlust. Da trugen die beiden Brüder sie hinaus aus der Hütte und legten sie auf einen guten Platz, wo viel Gras war, damit die Sonne sie bescheinen könnte.

Der ältere Yoaloch setzte sich neben die Mutter hin und schaute sie ständig an; immer hielt er seine Augen auf sie gerichtet; aber er sprach nichts zu ihr. Nur war er überaus traurig, weil er seine Mutter so regungslos daliegen sah; doch störte er sie nicht in ihrem tiefen Schläfe und hoffte, sie würde sich bald wieder erheben.

Und da der ältere Yoaloch seinen starren Blick von der Mutter nie abwandte und sie ständig anschaute, da begann sie wieder langsam sich zu regen und die Augen zu öffnen und wieder etwas lebhafter zu werden; sie hatte den Schlaf beendet und langsam kam sie wieder zum Bewußtsein nach dem so überaus tiefen Schläfe. Nur wenig regte sie sich noch; denn nur ganz allmählich schien die große Ermattung und Altersschwäche von ihr zu schwinden.

/99/

Aus Vogelstimmen wird mancherlei herausgehört. Die einen verkünden schlechtes, die anderen gutes Wetter. Der Schrei der Eule meldet Mord und Totschlag, zum mindesten aber einen Todesfall an.

/100/

Ein bestimmter Seevogel (Töska) soll nicht über ein Baby wegfliegen, und die Eltern sollen auch diesen Vogel nicht essen. In beiden Fällen könnte das dem Kleinen den Tod bringen.

/107/

Fragt man nach dem Temperament des Yaganvolkes, so meine ich, daß es im besonderen als eine fast gleichwertige Mischung von Melancholie und Sanguinismus zu kennzeichnen ist, wozu dann noch ein gutes Stück Phlegma sich hinzugesellt. Zur Melancholie erzieht schon die weltentlegene und wilde Region in der sie ihr Dasein fristen. Aber bei den heutigen Resten des Yaganvolkes tritt dazu ohne Frage noch die Wirkung des furchtbaren Schicksals, das ihm in den letzten fünfzig Jahren beschieden war. Wie schwer diese Entwicklung auf der Volksseele lastet, das offenbarte sich uns oft in geradezu erschütternder Formen. Aber auch damit sind die

Momente, welche die Melancholie der Yagan bestimmen, noch nicht erschöpft. Es blieb uns nicht verborgen, daß auch das Dunkel der großen Daseins und Lebensfragen, das Rätsel von Tod und Jenseits, das Gemüt der Yagan einem schweren Schatten gleich überlagert. Was ist was wird nach dem Tode? „Das wissen wir ja nicht und darum sind wir ja auch so traurig, wenn einer von uns stirbt!“ Natürlich erneuern sie sich oft in dieser namenlos großen Trauer, und die Folge kann keine andere sein, als eine gewisse tiefe seelisch(Schwermut, die freilich nur derjenige richtig zu analysieren ver. mag, dem entsprechende Einblicke in das Geistesund Seelen leben der Yagan zu tun vergönnt war.

Das ist die eine Seite der Medaille; die andere zeigt uns ein freundlicheres Bild. Kein Zweifel, daß trotz allem auch das Füllhorn kindlichanguinischen Frohsinns über die Yagan aus. gegossen erscheint. Und in der Tat, mit dem, Zu Tode betrübt“ fand sich das „Himmelhoch jauchzend“ nicht selten sehr eng vereint. Das kam besonders dann zum Ausdruck, wenn sie uni ihre Trauergesänge in das Grammophon hineinzusingen hatten Um die zu singen, war Trauerstimmung nötig. Sie meditierten zu dem Zwecke erst einige Minuten lang, und gewöhnlich flossen diesen und jenen dabei bald die hellen Tränen über die Wangen. Aber sehr tief saß in solchen Fällen die Trauer meistens nicht; irgendeine witzige Situation, die lustige Bemerkung eines Teil-nehmenden genügte, um an Stelle der hellen Tränen ein helles Lachen zu erleben.

Traducción

/46/

Si "lo siguiente se dirige nuevamente a niños y niñas -" no quiero obedecer las normas recibidas en el Tschiechau, no le hacemos nada; porque ahora te estás volviendo grande e independiente. También depende de usted si desea observar las regulaciones en secreto o no. Pero no piense que no podría bajar sin castigo en un caso o en el otro. Para el que está allá arriba (Watauinewa) te ve, después de todo, y él te castigará, sobre todo castigándote con una muerte prematura. Y si él no te castiga, te dejará morir.

/71/

Casi la mitad de las fórmulas que podemos recolectar y comprometer son demandas. Los yagan, también, lidian con el problema del mal en el mundo, y especialmente la muerte, que también les parece ser el peor mal, les tiene tanto de oscuro y enigmático. ¿Por qué Watauinewa envía todo esto, por qué a menudo deja que incluso los pequeños queridos mueran? Es este pensamiento, sobre todo, que varía las demandas individuales de una forma u otra.

/73/

No hay duda de que los Yagan Watauinewa son percibidos como un fantasma. El concepto de espíritu parece estar relativamente altamente desarrollado. Cuando se les preguntó qué querían decir con el espíritu, utilizaron la explicación para ir del viento una y otra vez. Watauinewa es el Köšpik más grande y más grande (= espíritu). Por supuesto, como un fantasma, él también es invisible. Aquellos que están enojados con él por la muerte de sus seres queridos, quisieran encontrarlo en alguna parte y hablar con él, pero él es invisible y, por lo tanto, inalcanzable.

/75/

MUERTE E INMORTALIDAD

El tipo más común de entierro parece haber estado ardiendo. Al menos así nos lo dijeron los viejos, y varios de ellos habían sido testigos de una u otra de las quemaduras, ya fuera la muerte de niños o de niños. Probablemente se deba a la influencia de la misión inglesa, así como al contacto con la civilización, que durante varios años exclusivamente el entierro de la tierra se ha vuelto dominante.

De acuerdo con los informes de Fred Laurence, que acababa de tener mucho que experimentar o preguntar sobre este punto, la quema se realizó poco después de la muerte. Si se hizo cumplir en la cabaña o en otro lugar dependía de las circunstancias que acaba de darse. Con frecuencia, las pertenencias personales de los muertos se entregaban a las llamas; entonces z. Por ejemplo, el hombre lanza y fusil, los remos de la mujer y las cestas de la escoba. Como un motivo para quemar estos utensilios, ellos sabían una y otra vez solo para afirmar que se hizo para no ser constantemente renovados por su vista y uso en el dolor por la pérdida del querido difunto.

/76/

Sin embargo, la quema de los objetos no siempre tuvo lugar. A los yagan también les preocupaba a veces que un buen equipo y armas no serían destruidos fácilmente. Por lo tanto, crearon una salida. Consistió en que los parientes intercambiaban los objetos que el querido difunto tenía en uso para los de un lejano. Tal era tanto, la repetición constante de la sensación de dolor personal y la destrucción de sus propiedades valiosas felices esquivaron.

Tres columnas de fuego o humo formaron la señal fúnebre. También informaron al cliente del vecindario que la muerte había reclamado un sacrificio.

Además de la combustión, de vez en cuando parece haberse hecho un cementerio. Uno entonces traspalada la tumba usando el timón sobre todo en grandes basureros relativamente sueltas, ya que son tan característico de las principales áreas de almacenamiento de Yagan. Preferiblemente, los cadáveres de los niños encontrados de acuerdo con el seguro de los antiguos como un entierro.

La incineración o el entierro del cadáver se hizo en cualquier caso poco después de la muerte. A partir de entonces el sitio fue desfigurado de lo posible, cubierta de piedras y ramas, por lo que

el desconocido no podría haber imaginado que aquí descansó las cenizas de una Yagan. A continuación, el sitio fue abandonado bajo ninguna circunstancia y si fueran un adulto, no elegidos por los próximos cinco o seis años, al menos, de vuelta al campamento. Si es necesario, uno regresó antes, si hubiera sido el cuerpo de un niño.

El motivo de la quema de los muertos parece ser el temor de que de lo contrario quiere comer ciertos animales, tales como zorros, ratas, perros del cadáver que ha sido en gran medida de forma cooperativa. El pensamiento saber, que el cadáver humano de vez en cuando puede ser roído o comido por los animales, hace que el Yagan encogerse directamente. La mejor manera de prevenirlo era quemarlo. Debido a la falta de herramientas adecuadas y el suelo a menudo pedregoso, era naturalmente su dificultad para cavar una tumba más profunda.

De vez en cuando para acercarse a ratas, ratones, zorros, que son tan fuertes en la Yagan en sospecha de cadáveres humanos, son por lo tanto absolutamente fuera de sus presupuestos de alimentos. "¿Cómo se puede comer estos animales, por lo que siempre nos repetía una vez más el viejo, a continuación, lo haría de hecho en peligro de comer carne humana. Y eso no puede ser! "Que Darwin había acusado injustamente de canibalismo Yagan se vuelven a pasar por los misioneros ingleses ya han sido anunciadas. Aquí una nueva evidencia hermosa nos revela la profundidad de la repugnancia sentado en su sangre antes de que el consumo de carne humana. Hacia el final de nuestra estancia la forma en que le dijo a algunos hombres que tenían la Yagan anteriormente descrita como caníbales. La

/77/

La respuesta fue un triste y doloroso silencio. Bajaron la vista y fue como si quisieran decir: "¡Bueno, eso es lo que los blancos nos han dicho, a lo que siempre hemos temido!"

Cualquier vida adicional del alma es indudablemente conocida por los yagan. Ululufdala son las almas (kospiks) del difunto. Hablan especialmente de las almas de los doctores mágicos y de aquellos que perecieron en el agua. Sí, también existe la vieja visión de que las almas de los muertos vuelan hacia el este y desde allí, especialmente de noche, regresan al Canal Beagle, algo que los médicos, sobre todo, pretenden percibir.

Pero, ¿dónde y cómo estas cosas? Ese es el gran problema donde a Yagan le falta la respuesta y visión claras.

En cualquier caso, repetidamente hemos encontrado que la doctrina cristiana de la resurrección corporal de los muertos al final de los tiempos les causó las mayores dificultades. Los misioneros, especialmente con motivo de la gran muerte de los niños, cuando estalló en diferentes momentos, les decían a los padres que lloraban: "¡Consolárense, porque luego verán a los pequeños como se fueron de ustedes ahora!" pensaban que no era posible, porque se puede ver cómo el cuerpo del difunto se convertirá en polvo y cenizas.

Pero los köpiks, las almas de los difuntos, ¿qué les sucede? A esta pregunta, siempre recibimos la respuesta más bien vaga antes mencionada. La creencia en cualquier vida después de la muerte es muy clara. ¿Pero cómo es? Ellos no sabían eso. "Y es por eso", nos dijo Gertie, "estamos tan tristes cuando uno de nosotros muere, porque no sabemos qué sucederá después de la muerte, si nuestras cabezas se pueden ver y hablar o no". Si son felices o no, no sabemos todo eso, y es por eso que lamentamos la muerte de nuestros seres queridos".

Una vez allí, guiamos cuidadosamente a las personas al tema de la retribución. Usted mismo habló de personas buenas y malas. "¿Un mal hombre tendrá el mismo destino que uno bueno?" Ellos respondieron: "No sabemos si habrá una recompensa o un castigo después de la muerte. Pero, por otro lado, también es cierto que una mala persona no escapará sin castigo. Una persona mala no envejece, pero muere temprano: Watauinewa corta la vida para él o para sus hijos como castigo por su maldad".

EL YAGAN EN SU ALEGRÍA A LOS MUERTOS

Los Yagan conocen un luto general más privado, único y público. Todo lo relacionado con el duelo funeral se resume en Talauwaia

/78/

Cuán fuerte el dolor de Yagan para los muertos queridos llega al alma, que ya reveló las quejas antes mencionadas y el luto a Watauinewa.

El nombre de Yagan cada uno después del lugar donde vio la luz del día. Esta circunstancia significaba que generalmente varios tenían el mismo nombre. Ahora bien, es cierto que el nombre de una persona fallecida no lleva varios años. Por lo tanto, si alguien muere con otro del mismo nombre, en el futuro los nombres sobrevivientes serán llamados con nombres nuevos. El Sr. Fred Laurence nos contó cómo Por ejemplo, de esta manera, dos veces en la boca del hijo único nació con un nuevo nombre. Cuando se les preguntó por qué no querían nombrar a los muertos, los yagan siempre contestaron: "¡por respeto!"

Los primeros días después de la muerte de uno de los parientes, los yagans solían ayunar más o menos severamente. El hecho de que a veces hoy esto ya no sea tomado por la generación más joven es muy malo para los ancianos. Sí, la tribu Gertie z. B. pensó que, en tal caso, incluso los niños pequeños pronto habrían tenido que reír entre dientes, y no podía entender por qué tal cosa ya no debería aparecer en el presente como algo actualizado.

La muerte de los pequeños a veces saqueaba las almas de su padre y su madre, quienes tallaban sus pechos con piedras afiladas y dejaban que la sangre corriera como señal de su dolor sin nombre.

La pintura también jugó un papel importante en todo el servicio funeral. En el pasado, los yagans solían pintar todo su cuerpo, pero hoy en general se limitan a pintar la cara.

Una posición muy singular también en el sistema de luto reclama la canción funeraria, que por lo general solo llaman Talauwaia. Después de que pudimos arreglar todo, por así decirlo, a las treinta canciones de Yagan con la ayuda del fonógrafo, todo lo que nos faltaba era la canción funeraria. Todas las otras canciones estaban listas para entregarnos, incluso los médicos no se contuvieron con sus canciones especiales. Cantando el canto fúnebre, simplemente no querían entrar en su cabeza durante mucho tiempo: "¿Cómo puedes estar tan triste cuando nadie murió?" Entendimos lo que la gente quería decir. El estado de ánimo de luto es el prerrequisito de la canción de duelo. Sin embargo, producir tal cosa artificialmente con fines de demostración le parecía a Yagan una realización difícil. Nuestra sugerencia debe haberles parecido como si alguien quisiera inducirnos repentinamente: "¡Por favor, pretenden cómo lo hizo cuando se fue detrás del ataúd de su madre o su padre!". Ciertamente uno insistiría. También recibimos la respuesta: "Gracias, de hecho estás pidiendo demasiado de mí".

Bien, que finalmente conquistamos la canción funeraria de la ciencia, la debemos principalmente a la intervención de Fred Laurence. A nuestro regreso de Navarino a Punta Remolino el 17 de marzo tuvimos que contarle acerca de nuestros grandes éxitos el mismo día. Pero cuando se enteró de que aún faltaban los funerales, él mismo ordenó inmediatamente a su esposa, la buena señora Laurence, que también nos ayudara a lograr sus objetivos en este asunto. La señora Laurence prometió hacer todo lo posible, pero aún dudaba si el plan funcionaría. En la mañana del 20 de marzo, ella ya nos dijo que dos mujeres, Gertie y Peine, habían aceptado hacerlo. Pero es tan difícil para ellos, afecta esta tristeza así que el corazón, que es necesaria una contrapresión. Nos gustaría que cada una de las mujeres tenga por lo menos veinte pesos argentinos en perspectiva, entonces probablemente podrían permitirselo. Conocíamos a nuestro gran Yagankinder. Un asesino también era muy distante en este caso. Pero la Señora Laurence aprovechó la oportunidad. Las necesidades de sus miembros de la tribu también son suyas. ¡Gertie y aún más, los ancianos y solitarios Peine se ponen tan duros de lo contrario con un vestido nuevo! Por supuesto, prometimos gustosamente lo deseado. Y Fred Laurence, con la filantropía que lo distingue a él y a toda su casa, también prometió a los dos un presente especial si iban a hacerlo bien.

Alrededor de las once y media nos encontramos expectantes en la sala de reuniones habitual, en la lavandería perteneciente a la granja. Hicimos todo aquí y pronto pensamos que podríamos escuchar y arreglar la tan esperada canción de luto. Pero, una vez más, habíamos pensado tan rápido europeo. Las mujeres significaban para nosotros: Aja, todavía no; todavía no estamos de humor! "Esperar pacientemente Y esperar al servicio de la ciencia, ese fue nuestro próximo eslogan. Las mujeres se agacharon y meditaron durante más de tres horas. Finalmente alrededor de las tres, declararon: "Entonces, comencemos ahora. Ya hemos sido informados sobre la

canción de Talauwaia. Mientras una persona canta, la otra habla palabras de luto o celebra una oración fúnebre. Gertie primero quería ser la cantante y Peine la portavoz. Calderón, como un consumado intérprete, estaba con nosotros y nos ordenó que cuidáramos bien lo que Peine diría en el evento de luto más elevado, para que él pudiera dárnoslo en detalle inmediatamente después. Gertie realmente cantó el funeral, y Peine habló. El siguiente fue el contenido de su discurso funeral:

"Oh, qué pobres somos porque estos dos (Gusinde Koppers) nos obligan a cantar Talauwaia (la canción funeraria). Estos provienen de un pueblo que es muy numeroso y somos muy pocos. Los pocos que nos quedan son como unos pocos pájaros que, por casualidad, han escapado del cazador. Y Watauinewa se llevó lo bueno, pero lo feo y antiestético permaneció hasta este último día del pueblo Yagan. Estamos mal, los pacientes nos quedamos hasta hoy. Nos dejó vivir, nosotros, los débiles, los pocos. Se llevó a los niños lejos de mí, a toda mi familia. Y los dos Binder (Sarmiento y Balfour), que se quedaron conmigo, pronto tendrán que ir de la misma manera [ambos son débiles, especialmente Balfour está afligido por los pulmones]

/79/

otros se han ido. Mi prima [la señora Laurence] también perdió varios parientes, pero todavía tiene un hermano [el Calderón] que tiene muchas familias. Pero estoy solo y tengo un solo pariente lejano [Señora Laurence]. Pero esta relación proviene de otro hombre, desde lejos. O ay, oh ay, mi padre, me haces sufrir mucho, me castigaste severamente. Cuántas personas existieron alguna vez en Occidente [Peine está en casa]. Ahora solo nos quedan dos o tres. ¡Y él solo dejó a uno de mis parientes [Señora Laurence] de allí para finalmente deshacerse de ellos! Luego dejamos que las dos mujeres cambien de papeles: Peine cantó, y Gertie habló. Sus palabras de duelo fueron las siguientes: "Estos dos (Gusinde Koppers) vienen y vamos a cantar Talauwaia aquí. Aunque no hemos repetido esta canción durante mucho tiempo, estos dos lo quieren. De lo contrario, Watauinewa nos obligó a cantar por alguna desgracia. Ahora estos dos lo quieren. Los blancos creían hasta ahora que esto sería solo una especie de juego. Pero para nosotros esa es una canción seria. Si fuera un hombre, sufriría por el duro trabajo que los hombres deben hacer en el bosque, en el mar, etc. Pero como mujer, estoy más ocupado en la casa. Si todos mis parientes murieran, yo también tendría el coraje de sufrir como un hombre. Y luego trabajaría y sufriría como ellos en el bosque, en el mar, etc. Trabajaría hasta que finalmente yo también tuviera que perecer. De mi relación solo quedan mujeres. Se llevó a los hombres de mi relación.

No soy como las ancianas de nuestra gente. Cantaron y hablaron muy bien y hermosamente, mucho mejor y mejor que nosotros hoy. Y todas las bellas palabras se nos han perdido, y ahora nos vemos obligados a hablar en inglés y en español, a menudo forzados. Así que nos olvidamos

de nuestro hermoso viejo Yagangorte. Nuestra lengua ya no tiene la seguridad anterior. Oh, qué pobres estamos en eso. ¡Y mira cómo estamos sufriendo en este mundo! ¡Qué poco somos! Pero en el otro mundo, donde están los europeos, hay muchos. Si alguien muere, eso no está mal, aún quedan muchos. Pero es diferente con nosotros. Si uno de nosotros muere, entonces más de mil de los europeos son tan numerosos. ¡Qué malo es mi viejo padre ciego y mi madre! El día que mueran, correré al bosque, me perderé, no comeré ni beberé, pereceré de tristeza. Si fuera un hombre, saldría a matar a todos los animales del exterior y no traería nada a casa. Yo aplastaría todo. ¿Haría lo mismo que allá, que también destruye y destroza todo, como si quisiera comérselo? Entonces, incluso pudo ver cómo le gustaba. Y luego, por supuesto, él realmente tendría motivos para castigarme".

Creemos que estos dos documentos humanos de Tierra del Fuego tienen un valor muy especial. Se habla en la mayor efecto emocional, que revelan realmente lo más profundo del corazón no vive en los pensamientos y sentimientos y teje en aquellas personas que no pudieron encontrar el tiempo que el reconocimiento sea totalmente los niños humanos. Los documentos hablan por sí mismos. Ciertamente, no dejas ninguna duda de que incluso el Yagan en Tierra del Fuego puede muy bien poner la palabra en la boca: nada humano es extraño para mí.

Los Yagan en Yamala Šemoina (lámina XVIa) tienen una ceremonia fúnebre de chakra general público. Cuando la muerte ha guardado su cosecha, toda la gente pronto se une para quejarse y llorar juntos. En Puerto Mejillones nos presentaron a este evento en marzo de 1922.

Tanto los hombres como las mujeres participan en él. Todo ser-pintura, y luego las mujeres toman los remos (Pl. XVI ter) y los hombres piernas varilla que fabricaban especialmente de unos dos metros de largo (Fig. 22), que se utilizan para matar las focas y como mazas ceremoniales en el funeral en general en las manos. En este ascensor, todo tormentos llorando y sollozando, uno piensa en los muertos, en un lugar libre. Aquí hay dos partes iguales, en ambos lados de hombres y mujeres mezclados arbitrariamente. Entre los dos grupos, un derecho de burla comienza de inmediato. Uno levanta y balancea los palos o los timones y se golpea en apariencia. El individuo llora y gime más. También se culpan unos a otros por la muerte de sus seres queridos. Algunos dicen: "Usted es el culpable" Pero replicar esto y dicen: "No, tú tienes la culpa" Pero lo más importante para enfocar sus palabras a Watauinaiwa, en los que se quejan, y con la que argumentan, porque él los seres queridos murieron. ¿Se han enfurecido durante tanto tiempo y se han cansado, y luego concluye la peculiar ceremonia fúnebre? Los corazones deprimidos y atormentados se ven privados de aire.

UNA YAMALAŠEMOINA REAL (CONTRIBUCIONES GENERALES) MARZO DE 1923

M. Gusinde estaba nuevamente en Tierra del Fuego desde mediados de febrero de 1923 en adelante. El tiempo hasta mediados de abril, pasó con el Yagan en Puerto Mejillones. Con el

tiempo, la esposa del viejo Thomas murió. La mujer estaba gravemente enferma en marzo de 1922, y pensamos que apenas sobreviviría el próximo invierno. Como resultado de su gran estado de debilidad, ya no pudo unirse a las festividades en ese momento. Casi siempre estaba sentada en su miserable cabaña, aunque su marido o las mujeres yagan nunca lo descuidaron. Un año completo, todavía estaba en estado vegetativo, hasta que finalmente se hundió lentamente. La muerte significaba salvación no solo para ellos, sino también para su entorno. Esa es nuestra opinión. Que los Yagan no comparten lo mismo se demuestra por el devastador servicio funerario que organizaron el día después de la muerte de la mujer y que Gusinde pudo presenciar. Dado que la luz adecuada cae en la cuenta de que en 1922 tan a menudo cuando nos pidieron canto y Yamalaše-Moina, llegamos a saber de ellos, "¿Cómo puedes estar tan triste si nadie murió Gusinde informa sobre la Evento de Tierra del Fuego del 2 de abril de 1923 de la siguiente manera:

/80/

Cuando yo estaba en la isla Navarino y directo con los hombres, la celebración de Loima-Yekamuš (Escuela de Doctorado) había terminado, murió la noche siguiente, que era el 24 de marzo, que es de unos cincuenta y cinco mujeres de la edad de Thomas, que durante muchos años sufre de un mal doloroso (probablemente una mujer sufriendo) y lentamente babeando. Poco después del fallecimiento de esa mujer, me despertaron fuertes gritos, llantos y gemidos que se escuchaban en todas las cabañas. Cuando llegué por la mañana, fui a la cabaña donde el hombre muerto yacía, y pude ver como se indica en los gemidos y aullidos me conoce a partir de los últimos años fórmulas viejas y giros típicos de los Wa-tauinewa, fueron intercalados Interpreté al espectador silencioso y comprensivo, y la gente apenas notó mi presencia; así es como fue mi intención.

El luto general había llegado ahora a este pequeño campamento indio; en la mayor posible sostuve personalmente con reverencia tranquila y muy reservada al efecto, para que la gente no se encuentran afectados y sin obstáculos sus propios sentimientos, para que ellos mismos se dan por vencidos y aufführten ya que tienden a hacerlo en el mismo caso, cuando todo solo están entre sus pares; de hecho, yo era el único hombre blanco entre esta compañía india.

Después de haber enterrado al difunto al mediodía, tal como lo habían visto entre los cristianos, inmediatamente se unieron al Yamalašemoina, el gran funeral, siguiendo la vieja costumbre. Pero como estaba lloviendo fuertemente, se habían reunido en la cabaña de uno de los suyos. Cuando comenzaron los cantos y los discursos cortos usuales, un hombre se me acercó y me preguntó si yo también quería asistir a esa reunión; En un tono comprensivo, añadió que lo que hagan significará poca emoción y alegría para mí, ya que todos están en grandes lágrimas; pero si yo viniera, ¡me acreditarían por sentirme con ellos y mostrar simpatía por todos! El buen viejo,

no sabía cuánto había esperado su invitación, porque era muy responsable de las importantes observaciones que haría en esta celebración, e inmediatamente fui a la reunión fúnebre de las personas.

Todos los demás detalles de esta celebración, como la pintura, el canto, los movimientos de los hablantes y cantantes, etc., los dejo a un lado; Sólo quiero hacer hincapié en que para mí fue realmente una gran sorpresa ver cómo estas personas fueron espontáneamente sus sentimientos y emociones tan completamente humanos en el desenfreno, sin gente tiene miedo o timidez, y como con inimaginable

Por supuesto, una y otra vez, por el gran espíritu que estaba allí arriba, de Watauinewa habló; Cada persona que habló -y todos los presentes lo hicieron repetidamente recurrió a Watauinewa con más frecuencia, con más frecuencia y durante más tiempo, culpándolos por la muerte; él es el más poderoso contra cuyo poder nadie puede llegar; y así todo el mundo creía en su tristeza y en su gran dolor se justifica plenamente a quejarse en Watauinaiwa reprocharle a la ira con él hasta regañarlo y para pedirle cuentas por sus acciones, etc. y esto aquí se repitieron las fórmulas antiguas y habituales, que expresan las ideas anteriores, fórmulas que todos los presentes conocían muy bien; y todos encontraron al orador correcto acusar a los Watauinewa y culparlo. Todos se unieron a su punto de vista y declaración con una naturalidad conmovedora. Debo repetir que fue sorprendente para mí ver esta expresión espontánea de su creencia profundamente enraizada en Dios con tal violencia; sus creencias religiosas, la creencia en su Watauinewa realmente se sentó profundamente en el corazón de estas personas. Aquí salió a la luz que era una convicción firme y segura, y que todos la tenían. Aquí en adelante se expresó que reconocen la omnipotencia de Watauinaiwa, su omnipresencia, su indiscutible derecho de propiedad sobre todo lo visible, su tamaño inaccesible que nadie puede tocar, y, finalmente, la impotencia y la impotencia de los seres humanos-unió completamente lleno de mantenerse firme en su poder y no hacer valer ningún derecho en su contra.

Y cuando ellos se habían muy enfurecido y discutido en detalle en esta reunión con él que escriben a su propio gran dolor y tristeza se disculpan su comportamiento pero luego añade su conciencia por la noche cuando todo el mundo se ha vuelto más tranquilo en su cabaña. Luego regresa a Watauinewa con arrepentimiento y le ruega su perdón por las palabras pronunciadas con gran entusiasmo: una prueba de que, de acuerdo con la intuición, el Yagan hace todo y todo

/84/

Ahora pensamos que estábamos listos para preguntarle a nuestro Yagan sobre la relación de Yekamuš con Watauinewa. Para esta pregunta ahora mostraban poca comprensión, parecían obviamente superfluas. Porque, dijeron, el Yekamus estaba junto a Watauinewa como todos los demás. Le dijimos a la gente que Yekamuš podía obligar a los espíritus y podía hacer muchas

otras cosas. ¿No puede decir algo sobre Watauinewa? La idea era completamente nueva para ellos. Eso nunca se había pensado. La mejor prueba de esto fue que enfatizaron: "El Yekamuš también puede. Por ejemplo, no mate a nadie si Watauinewa no lo quiere". Watauinewa es y seguirá siendo siempre el responsable de la muerte de uno de los parientes queridos en cada caso.

/ 98 /

Cómo se introdujo la muerte La madre de Yoaloch: se había vuelto muy vieja y frágil; día a día sus poderes disminuyeron. Su cansancio y falta de resistencia aumentaron constantemente, y eventualmente ella permaneció inmóvil un día por la vejez y la fatiga y la pérdida total de poder. Luego los dos hermanos los sacaron de la cabaña y los colocaron en un buen lugar donde había mucha hierba para que el sol brillara sobre ellos.

El mayor Yoaloch se sentó al lado de su madre y siguió mirándola; Él siempre mantuvo su mirada en ella; pero él no le habló. Solo que estaba muy triste porque vio a su madre tan inmóvil; pero él no la molestó en su sueño profundo, esperando que ella pronto se levantaría otra vez.

Y como el Yoaloch mayor nunca se apartó de su madre y la miró fijamente, lentamente comenzó a moverse otra vez y abrir los ojos y volverse un poco más animada de nuevo; ella había terminado su sueño, y lentamente recuperó la conciencia después del profundo sueño. Poco ella se movió; solo muy gradualmente desaparecieron de ella la gran fatiga y la debilidad de la vejez.

/ 99 /

De las canciones de pájaros se escuchan muchas cosas. Algunos anuncian mal tiempo, los otros, buen tiempo. El grito del búho anuncia asesinato y homicidio, pero al menos una muerte.

/ 100 /

Un cierto ave marina (Töska) no debe sobrevolar a un bebé y los padres tampoco deberían comerlo. En cualquier caso, eso podría matar al niño.

/ 107 /

Cuando se le preguntó sobre el temperamento de los Yaganvolkes, creo que tiene que ser designado, en particular, como una mezcla casi igual de melancolía y Sanguinismus, que entonces era todavía una buena flema complemento se une a la melancolía ya se educa weltentlegene y salvaje región en la que para terminar su existencia Pero con los restos actuales del pueblo Yagan, no hay duda del efecto del terrible destino que les había sucedido en los últimos cincuenta años. Lo difícil que este desarrollo pesaba sobre el alma del pueblo a menudo se nos revelaba en formas casi impactantes. Pero aun así, los momentos que determinan la melancolía de Yagan aún no están agotados. No se nos ocultó que incluso la oscuridad de la gran existencia y las cuestiones de la vida, el misterio de la muerte y el más allá, la mente yagan,

quedaban eclipsados por una sombra pesada. ¿Qué es lo que sucede después de la muerte? "No sabemos y por eso estamos todos tan triste cuando muere uno de nosotros!" Por supuesto, a menudo renovarse a sí misma en este gran dolor sin nombre, y el resultado puede ser otro que un alma profunda (infelicidad que Por supuesto, solo el que fue capaz de analizar correctamente lo que se le había permitido al derecho Yagan era poder analizar las ideas correspondientes sobre la vida mental y espiritual.

Ese es un lado de la moneda; el otro nos muestra una imagen más amigable. No hay duda de que, a pesar de todo, la cornucopia de alegría sanguínea infantil sobre el Yagan aparece. Y, de hecho, con los "afligidos hasta la muerte", el "Himmelhoch jauchzend" a menudo estaba muy unido. Esto fue especialmente evidente cuando tuvieron que cantar sus canciones fúnebres en el gramófono. Cantarlas era un estado de ánimo triste. Solo meditaron durante unos minutos para este propósito, y era habitual que estos y para ellos fueran seguidos por lágrimas ligeras que corrían por sus mejillas. Pero en tales casos, el luto generalmente no era muy profundo; alguna situación divertida, el comentario alegre de un participante fue suficiente para experimentar una risa brillante en lugar de las lágrimas ligeras.

Lothrop, S. K. (1928). *Indians Of Tierra Del Fuego*. New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

/164/

The causes of quarrels among the Yahgan were such as are found among all primitive tribes, namely, insult, theft, adultery, and the death of a relative.

/173/

Death when death took place the corpse was wrapped in old seal-skins and buried outside of the house within twenty-four hours. If the ground were frozen, the corpse might be covered with stones and shrubs to keep off dogs and foxes, or it might be buried in a cave or on a small island. Hyades (1891, p. 379) says that when death occurred far from home the body was carried into the woods and cremated. This was done that the bones might not fall into the hands of enemies and be made into harpoon-points. For mourning the family of the defunct covered themselves with

/174/

black paint and indulged in formal ululation. They summoned their friends and relatives to the death-dance known as yamalashemoina, which might be repeated at intervals for several months. For it the men and women donned the white kelp-goose headband; the men supplied themselves with clubs of unusual length (fig. 95), and the women carried paddles. As with many primitive tribes, the Yahgan believed death due to some positive and active force, visible or

invisible. Hence the mourning ceremony carried the threat of revenge and assumed the character of a sham battle. It has been both asserted and denied that the Yahgan believed in the immortality of the soul. Testimony on this point secured in recent years from mission-reared Indians might not be considered conclusive, but mythological tales clearly indicate belief in survival. As among the Ona, only unusually powerful and bold spirits, such as those of shamans, were able to maintain contact with the visible world.

/179/

Like the Ona, the Yahgan did not speak of the dead or camp on a spot where death was known to have occurred. So certain house-pits on any given site must at times have remained unoccupied during many decades until the memory of one who died there had passed. The other pits were occupied but intermittently by the ever-roving Yahgan. Rarely did they pass even a few weeks at any given spot. This factor makes difficult any attempt to estimate the age of these great shellheaps by calculating their cubic contents in relation to the probable number of inhabitants.

/196/

That house-sites were tabooed where death had occurred would not affect this calculation over many years, because these places were reoccupied when the deceased had been forgotten.

Spencer, S. B. (1931). *Spencer's last journey, being the journal of an expedition to Tierra del Fuego by the late Sir Baldwin Spencer, with a memoir.* (R. R. Marett y T. K. Penniman, Eds.). Oxford: Clarendon Press.

/62/

May 18, Saturday. Fine calm day. Morning till 12, Spanish. 12.45 P.m., on little cutter with Ken and Jean some four or five miles up the Sound to little cove where landed. Beech Forest lined with bank of dead beech leaves; very rough travelling, roots seem to trail along the ground. Little bridge over the creek broken away. Dug about four feet into old kitchen midden in search of two skeletons of men whom Ken knew were buried there. These two were drowned. Four Yaghans and two children were out in boat. Two men began fighting and boat capsized. These men were drowned, but woman, George's present wife Shibnau-naua-laka-kippa, swam ashore with her youngest child. Bodies of two drowned men washed on shore later, and buried at this place in a kitchen midden. These bodies had been placed in a rough coffin, and evidently when recovered were decomposed, because coffin was only four feet long, and much too small to hold two adult bodies. Burial not in native Yaghan fashion; always buried lying on back with head towards west. To our disappointment, the skeletons had evidently been removed, and only traces were frontal bone of one skull, very soft and decayed, and two rib bones. Whole midden and grave very

sodden with water. Shells of midden were as usual largely mussels, with a few volutes and patellas. A few seal bones. Only rounded stones, and no chipped ones of any kind. One peg on the surface of the ground indicated the position of the feet underneath. Back to Rio Douglas at four.

Cooper, J. M. (1946). The Yahgan. En J. H. Stewart (Ed.), *Handbook of South American Indians, The Marginal Tribes* (Vol. 1, pp. 81-106). Washington: U.S. G.P.O.

/95/

Ownership of personal property, such as weapons, clothing, adornments, and baskets, was vested in the individual. Women and children, as well as men, had well-recognized rights to such things. The ownership of certain other things —food, hut, canoe—appears to have been vested in the biological family. Food was looked upon as the property and gift of the Supreme; Being wasting it was disrespectful to Him. Title to personal property was acquired through occupation, labor, donation, and barter. Barter took two forms plain, or exchange of goods for goods; and by exchange of presents. There 96

Inheritance played a very minor role. Much or most of the deceased's property was burnt with the body. The person's dog fell to the oldest son or other near relative or acquaintance. Some of the more valuable or useful property might be bartered or given away to distant persons. Such burning, bartering, and giving away were intended to take from sight what would cause sorrow to the survivors by reminding them of the beloved departed, and to signify the survivors' desire not to profit by the death.

/99/

Death and burial

—Mourning was expressed by fasting, body painting, gashing of the breast with sharp stones, and a special mourning dirge accompanied by a mourning speech. Angry complaints were directed to *Watauinéwa* for letting the person die. A general mourning rite in which the men and women painted themselves, wept, hurled complaints at *Watauinéwa*, and engaged in a mock battle, the men with clubs and the women with paddles, was also held.

The more common form of disposal of the body, up until recent times, was cremation—lest foxes, rats, or dogs should eat the body, so the natives said. The dead person's personal property, or some of it, was burned with the body. In some cases, especially of children, the body was buried in a kitchen-midden. The burial spot was avoided as a camping place, for several years where the deceased was an adult. The name of the dead was never spoken.

/102/

Most of the religious life of the Yahgan centered around theism and shamanism. There was a distinct fear of the dead; there were also the mourning observances previously noted; the souls of dead shamans entered into the beliefs and practices of the medicine men. But no organized ancestral cult existed, and the dead were not prayed to. Animistic beings and observances appeared marginal to the theistic cult and focal in shamanism. There were a number of miscellaneous magico-religious conceptions and observations. Each Yahgan had a *yefáčel*, as a sort of guardian spirit. Various omens were believed in: for instance, the call of the owl was supposed to portend a murder or at least a death. A number, too, of taboos were observed: for instance, when traveling by canoe people had to throw waste into the fire kept burning in the canoe, and not into the water, lest the children should cry. There does not appear to have been any form of divination. The kina rite, to be described, had religious features to it, but its purpose and function were primarily social. The great bulk, therefore, of Yahgan religion having been taken up with theism and shamanism, in summarizing Yahgan theistic and shamanistic phenomena, we shall be summarizing Yahgan religion as such.

Bridges, L. (1952). *El último confín de la Tierra. Colección Patagonia. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.*

/25/

Estos jóvenes yaganes que vivieron entre ingleses durante más de tres años, pasaron la mitad de ese tiempo a bordo, logrando convencer a Fitzroy y a los otros tripulantes de que los indios eran caníbales. Hasta ese investigador de la verdad que fué Carlos Darwin, y que estuvo durante los doce meses de viaje a bordo del Beagle, conviviendo con los fueguinos, aceptó esas especies como veraces. Nos otros, que hemos vivido largos años en contacto diario con los aborígenes sólo podemos explicarnos esta burda equivocación del siguiente modo: suponemos que York Minster y Jimmy Button, al ser interrogados, no se preocupaban lo más mínimo en contestar la verdad; sólo les importaba dar la contestación que les parecía que se esperaba de ellos. Al principio, su conocimiento limitado del Ingles no les permitía dar explicaciones, y bien se sabe, que es mucho más fácil contestar sí que no. Los testimonios que se atribuían a estos Jóvenes y a la pequeña Fuegia Basket no eran más que respuestas afirmativas a las sugerencias de quienes los interrogaban. Así, es fácil imaginar su sorpresa, por ejemplo, ante preguntas tan ridículas como ésta:

-¿Matan ustedes hombres y se los comen después?

Pero cuando, al repetírseles la pregunta, captaban al fin su significado y comprendían la contestación que se esperaba de ellos, no hay duda de que asentían. Y al proseguir con las preguntas:

-¿Qué clase de gente comen ustedes?

Ninguna respuesta.

-¿Comen ustedes gente mala?

-Sí.

-¿Qué hacen cuando no hay gente mala?

Ninguna respuesta.

-¿Se comen ustedes a sus ancianas?

-Sí.

Una vez empezado este juego y habiendo mejorado sus conocimientos del inglés, es fácil imaginar el placer que sentirían estos muchachos irresponsables al ver el crédito que merecían sus patrañas. Alentados por los oyentes, que tomaban nota de estos relatos, los fueguinos siguieron inventando. Nos han contado que describían con lujo de detalles cómo se comían a sus enemigos muertos en el campo de batalla, y cómo llegaban a devorar a las ancianas a falta de otras víctimas. Cuando se les preguntaba si comían a los perros cuando tenían hambre contestaban negativamente, pues los perros eran útiles para cazar nutrias, mientras que las ancianas no servían para nada. Según ellos se mantenía a las ancianas en un humo espeso, hasta que morían asfixiadas. Aseguraban que de esa manera la carne era muy sabrosa. [...]

/27/

La creencia de que eran caníbales no fue la única equivocación de Carlos Darwin con respecto a los fueguinos. Al escuchar sus conversaciones le impresionó la constante repetición de las mismas frases y llegó a la conclusión de que su idioma no podía abarcar más de un centenar de palabras. Nosotros, que lo hemos hablado desde niños, sabemos que esta lengua, dentro de sus propios límites, es infinitamente más rica y expresiva que el inglés o el español. El "Diccionario Yagán o Yamana-Inglés", escrito por mi padre, y al que me referiré más adelante, contiene no menos de treinta y dos mil palabras e inflexiones, que podrían haber sido considerablemente aumentadas sin apartarse del idioma correcto. [...]

Desde que Darwin y Fitzroy sostuvieron el canibalismo de aquellos indígenas otros han abundado en la misma teoría. Es probable, por ejemplo, que al descubrir un pueblecito desierto se encontraran restos de una gran hoguera y se hallaran entre las cenizas huesos humanos carbonizados, algunos de ellos carcomidos. ¿No constituía eso la mejor prueba de que eran caníbales? Sin embargo, la explicación puede ser otra: supongamos que un indio haya muerto en invierno, cuando la tierra está endurecida como roca, por la helada; por este motivo y careciendo de herramientas, les fué imposible a sus amigos cavar una fosa. Tampoco arrojarían el cadáver al mar, sobre todo si eran yaganes que se alimentaban de pescado. Seguramente los

/28/

indios encendieron un gran fuego y quemaron el cadáver dentro de la misma choza. Luego abandonaron el lugar y evitaron acercarse allí durante el mayor tiempo posible, no por temor a los fantasmas, sino por no recordar el triste acontecimiento. Luego, los zorros pueden haber roído los huesos. Los parientes y amigos detestan que se les recuerde en modo alguno a sus muertos. Al llegar a un campamento después de una larga ausencia, se debe tener sumo cuidado de no preguntar por ninguno que no esté presente, pues en el caso de que hubiera muerto, sus deudos se considerarían gravemente ofendidos.

Cuenta mi padre en su diario que, en épocas de hambre, cuando era imposible pescar debido al prolongado mal tiempo, ha visto comer a los indios guascas o cueros de mocasines, con los que los hombres se abrigan a veces en invierno, pero que nadie propuso nunca comer carne humana. Hasta rechazaban la idea de comer carne de zorro o de buitre. Hubieran censurado severamente a cualquiera que aguijoneado por el hambre hubiera comido un buitre por más sabroso y bien asadita que estuviera. Alegaban que el buitre podía alguna vez haber comido carne humana. Se indignaban más aún, como yo mismo he comprobado, si alguno los convidaba a compartir que ellos consideraban un repugnante festín. Por el mismo motivo rehusaban comer carne de zorro, aunque después se comprobó que otra tribu, la ona, consideraba un buen zorro como manjar de lujo.

/71/

"El 8 de abril llegaron dieciséis canoas con indígenas decididos a vengar la muerte de Hatushwaianjiz. Se me pidió que hablase con aquella gente y prometí hacerlo. Cuando desembarcaron les salí al encuentro para explicarles el asunto y tratar de impedir que atacaran a personas inocentes. Cowilij se había escapado nuevamente al bosque. "Todos los indios, hombres o mujeres, que esperaban verse complicados en la pendencia, se habían armado con garrotes, lanzas, hondas y piedras. Los vengadores se encaminaron directamente a las chozas donde se encontraban los parientes o personas allegadas a Cowilij, los cuales, según la costumbre fueguina, estaban expuestas al castigo. "Un grupo se distinguía del otro por la peculiar pintura de la cara; los vengadores la tenían cubierta de puntos blancos sobre un fondo negro; los otros, cruzada por rayas blancas sobre un fondo rojo. Me interpose entre ellos y cogí del brazo al primero que se adelantó. Les expliqué que no había más que un solo culpable y que éste se había ido; que la muerte del muchacho había ocurrido mucho tiempo después de haber sido golpeado; que luego había sido tratado bondadosamente por todos los que estaban allí y que no había por qué atacar a personas inocentes. Me escucharon un momento y luego se dirigieron al sitio donde estaban esperando los otros indios. Seis de éstos, los principales actores, tenían grandes piedras redondas en las manos. Meakol, por ser hijo de una hermana de Cowilij, era, en ausencia de éste, el principal objeto de atención. Separándose de sus compañeros se

presentó ante ellos. Los vengadores se adelantaron hacia él y le tiraron piedras desde todos lados. Meakol con sus manos colocadas contra sus orejas las evitaba saltando ágilmente. Después que hubieron tirado

/72/

todas las piedras se juntaron los dos grupos. Los vengadores, siempre en actitud amenazante; los otros, listos para defenderse si fuera necesario. Sólo tres personas fueron levemente heridas y después de un gran tumulto y de fingido alboroto, todo terminó, con gran alivio de nuestra parte. "Los vengadores reclamaron airadamente su botín; los otros, especialmente Meakol, se vieron obligados, para apaciguarlos, a cederles todo aquello que codiciaban y de lo que se apoderaban como si les correspondiera por derecho. "En lo concerniente a la familia, el asunto estaba terminado, pero Cowilij estaría expuesto durante años a ser atacado, si se encontraba con algún pariente cercano del muchacho asesinado, aunque no llegarían al extremo de atentar contra su vida."

/75/

A poco más de un kilómetro de la Misión y cerca del camino

/76/

había una enorme roca; después de haber pasado, mi madre vió acercarse a unos indígenas con sus antorchas primitivas. Aullaban como solían hacerlo cuando había un muerto. Mi madre se dió cuenta de que llevaban un cadáver. Temió que lo peor hubiera sucedido; sus rodillas se aflojaron; ya no podía sostenerse en pie. Uno de los deudos, un yagán llamado Juan Marsh (nombre que le había puesto probablemente algún benefactor de Inglaterra) que hablaba algo de inglés, se adelantó a tranquilizarla diciéndole: -Él no morir, Mam, él volver mañana. Le entregó una hoja de papel arrancada de la libreta de mi padre que ella leyó a la luz de la antorcha. En la nota le decía que no debía preocuparse, que había resuelto quedarse a pasar la noche allí donde estaba porque temía que volvieran a pelearse si él se ausentaba. La comitiva, formada por algunos de nuestros indios de Ushuaia volvía al establecimiento llevando a uno de los suyos a quien le habían quebrado el pescuezo en una lucha salvaje. Después de haber leído con gran alivio la nota de mi padre, mi madre volvió a Ushuaia con los aborígenes.

A medida que transcurrían los años iba creciendo nuestro establecimiento, no sólo en tamaño, sino también en la esfera de sus actividades. La influencia moral de la Misión sobre los indios se hacía más notoria. Eran frecuentes los casos de arrepentimiento y de confesión y no por temor al castigo en este mundo o en el otro. Los yaganes viven al día, sin pensar en el mañana; mucho menos se preocuparían por algo que pudiera ocurrirles después de muertos.

/78/

Mi padre le habló en yagán y así se enteró que habían muerto a su marido, York Minster, en represalia por el asesinato de un hombre, y que ella se había casado después con un joven de unos dieciocho años que estaba allí a su lado.

/79/

Finalmente mi padre tuvo que alejarse, pero se fué tranquilo sabiendo que estaría bien cuidada; además de su hija, que la atendía cariñosamente, estaba rodeada de su gente: sus dos hermanos y los hijos de éstos; no le faltaría nada de lo que podría necesitar en esas circunstancias, y era poco probable que fuera víctima del Tabacana. El Tabacana era un acto de misericordia, que consistía en apresurar el fin de los parientes enfermos, por medio de la estrangulación. Se practicaba abiertamente y con la aprobación de todos, pero sólo en los casos de extrema debilidad o prolongada insensibilidad que preceden a la muerte.

/124/

Mientras tanto, en Ushuaia los acontecimientos dieron razón a sus temores. Después de la salida del *Paraná* y el *Comodoro Py*, uno tras otro los indígenas enfermaron de esa fiebre, y en pocos días murieron en tal cantidad, que no había tiempo para cavar sus fosas, y los muertos de los distritos eran simplemente sacados de sus chozas o, cuando los otros ocupantes tenían suficientes fuerzas, arrastrados hasta los arbustos más cercanos. En la Casa Stirling y en la de los Lawrence, sobre el camino, todos los niños enfermaron al mismo tiempo. En el orfanato la señora Whaits debía atender treinta niños yaganes atacados de la misma epidemia. Mi madre y Yekadahby, no sabiendo nada de tifoidea neumónica, se formaron una opinión diferente a la de los doctores Alvarez y Fenton, y nos prestaron los cuidados que consideraron adecuados. La señora Lawrence y su hermana, la señorita Martin, que se había venido a vivir con ellos a la Misión, estaban de acuerdo con ese diagnóstico, y la señora Whaits lo confirmó. Todas decidieron que era sarampión.

/152/

En estos lugares apartados, cuando al fin llega el médico, el paciente ya ha muerto o se ha restablecido, y Despard no estaba muerto. El doctor diagnosticó fiebre tifoidea, motivada por el agua del lago; tenía razón. En el invierno anterior un enorme pescado muerto, probablemente un tiburón, fué arrastrado hasta la playa al Este de Lanushwaia (Puerto Pájaro Carpintero). Un grupo de indios aush se dió con él un gran banquete, con el resultado de que muchos de ellos y algunos de sus perros murieron. Durante uno de los viajes que efectuaba el Comodoro Py para suministrar ayuda, se comprobó que los sobrevivientes habían arrojado los cadáveres al lago, debido a que el suelo estaba demasiado endurecido como para cavar fosas. No es de extrañar, entonces, que Despard contrajera la enfermedad.

/165/

Como he dicho anteriormente, los yaganes creían en los hombres salvajes de los bosques, cuyos dos jefes principales, los Hanush y los Cushpij eran sumamente fuertes. Se decía que tenían una región calva en la parte posterior de la cabeza debido a que se frotaban contra la áspera corteza de los árboles. Los yaganes creían también en la existencia de fantasmas, que eran los espíritus de los muertos y se parecían más a los concebidos por los seres civilizados que a los fantasmas onas, de cuya existencia debía enterarme más adelante. Cuando los tripulantes de alguna canoa se ahogaban no muy lejos de la costa, uno de sus parientes acudía al lugar de la playa más cercano al del accidente, encendía una fogata cerca del agua y esperaba, sentado. Cuando las llamas se extinguían, los espíritus de los ahogados, transparentes pero reconocibles salían del mar en perfecto silencio, a calentarse junto a los rescoldos. Es probable que un indio supersticioso, solo junto al fuego moribundo y pensando en sus parientes desaparecidos, los conjurase en su mente y creyese firmemente haberlos visto, o que, al comprobar el fracaso de su experimento inventaría una historia para no defraudar a los amigos que le esperaban en las chozas, historia que con el correr del tiempo, él mismo llegaría a creer.

Gusinde, M. (1986). *Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Tercera parte: Orden social y costumbre tribales (Vol. II)*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

/671/

Pero es inimaginable hasta qué punto la muerte de un hijo aflige a la madre y al padre. Sienten el dolor más hondo y mientras viven no se pueden reponer de esa aflicción. Destruyen todo lo que pueda recordarles a su tesoro perdido, aunque este no haya tenido más que unos meses. Nunca más vuelven a mencionar su nombre, para no recordar la brecha que abrió la muerte implacable. La madre dirige ruegos angustiosos a HIDABUAN, el dios de los yamana, para obtener la curación de su hijito enfermo y lo llena de duros reproches si, a pesar de ellos, él se lo arrebató con la muerte. Los lamentos de una madre por sus hijos no enmudecen nunca. La mujer de WALTER, a la que de once hijos solamente le quedaron dos con vida [...]

Gusinde, M. (1986). *Los indios de tierra del fuego. Los yámana. Cuarta parte: El mundo espiritual de los yámana. Los indios de Tierra del Fuego (Vol. II)*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

/1034-1044/

δ Lamentaciones y expresiones de duelo

/1065/

B. Creencia en las almas y duelo

/1066/

a. El alma humana

/1068/

b. Creencia en el más allá

/1073/

c. Duelo y ceremonias fúnebres

Reiteradamente hemos mencionado que el dolor de nuestros fueguinos por la pérdida de un miembro de la tribu, o sea por su fallecimiento, es desacostumbradamente profundo y duradero. Esto lo causa ante todo la inseguridad acerca del destino posterior del alma que ha partido, pues estar separado de ella dura para siempre. Por razones comprensibles, los yámana no hablan de sucesos que estremecen su interior y lo revuelven hasta sus fibras más profundas. Con más razón retienen sus expresiones de dolor ante extraños. Los viajeros de las décadas pasadas y los misioneros sólo pudieron aportar relatos breves y fragmentarios. Favorecido por la suerte, tuve la oportunidad de asistir tanto al duelo de un pequeño grupo de parientes, así como también a un funeral comunitario. De este modo, en las páginas siguientes se relatan vivencias propias. Desde un principio hacemos constar en forma absolutamente general que las expresiones de duelo de estos indígenas no son por cierto meras manifestaciones formales carentes de contenido, por el contrario, surgen de sus sentimientos más profundos. Con esta afirmación ha de ser rechazado de plano y desde un principio un cierto grupo de juicios provenientes de otros autores¹⁴. Quien se tome el trabajo de comparar las costumbres funerarias de nuestros yámana con los usos vigentes entre los selk'nam (Tomo I, pág. 518), encontrará considerables coincidencias entre ambas tribus.

/1074/

Este hecho debe aceptarse tal cual se presenta y, aunque es menester mencionar relaciones históricas como única explicación válida para esas coincidencias, las mismas ya no pueden aclararse en detalle hoy en día, ni analizarse, por ende, debidamente.

L La muerte

El fueguino se enfrenta a todo lo incierto con sorprendente indiferencia y tranquilo dominio sobre sí mismo. Con los ojos abiertos, y sin demostrar miedo ni temor, es capaz de esperar a muerte. HYADES (p): 328 se expresa ciertamente con moderación y solamente dice: "On ne craint pas beaucoup la mort"; pero con eso admite demasiado. Más correctamente se expresa

¹⁴ Por ejemplo, Lovisato (b):146 se sirve de palabras casi ofensivas: "Non esiste vero dolore pei defunti: il tingersi la faccia, le grida, le percosse, le ferite che si fanno i Fueghini per la morte d'un loro parente, il distruggere il wigwam dove l'individuo ha cessato di vivere, ecc.... sono piú consuetudini, dettami delle abitudine, che sincere espressioni di dolore."

BRIDGES (i): 14: "They feared death because of the suffering and misery attending it and because it was the end of life." Ciertamente, todos se aferran a la vida y la aman mucho; por eso también todas las amenazas de *Watxinējwa* respecto de una muerte anticipada, tienen un seguro efecto sobre la conducta de cada uno en la vida. Pues ni bien el individuo ve que ya no le queda escapatoria posible, se somete sin quejas y sin titubeos. Nunca se escucha que alguien lamente tener que dejar esta vida, aunque no conoce la forma existencial que entonces comenzará.

Al igual que en épocas actuales, también en los siglos pasados casi todos los yámana morían de una muerte natural. Accidentes fatales, y más aún el asesinato, eran la excepción. Puede demostrarse que sólo desde que están en contacto más estrecho con los europeos han tenido lugar epidemias diezmatantes entre las comunidades indígenas. Prescindiendo de la mortandad infantil, la gran mayoría de los yámana sucumben a la debilidad senil. "¡La gente anciana muere porque es vieja!" A pesar de que los indígenas acentúan en esta frase el proceso natural como inevitable, no por ello eliminan totalmente de su conciencia la idea de la muerte causada por *Watxinējwa*.

Los indicios que señalan una disolución próxima se presentan por lo general en forma repentina. Cuando alguien siente que sus fuerzas lo abandonan, se extiende sobre su lecho miserable y hace saber su estado a los presentes. Por otra parte, éstos se percatan por sí mismos del real estado de las cosas. Los parientes más próximos permanecen desde entonces en su cercanía, con el fin de observar el curso de los acontecimientos pues, por lo general, alcanzado este estado, la muerte se produce en el término de pocas horas. Sorprendentemente no se esfuerzan por aliviar la situación del enfermo con prestaciones de algunos servicios, sino se acurrucan alrededor del fuego en una aparente indiferencia total. El moribundo mismo no desea nada ni exige nada, pues su debilidad aumenta rápidamente. En realidad los presentes esperan el pronto desenlace y ni siquiera observan bien al moribundo, pues se saben imposibilitados de prestar ayuda. Cuando comienza la agonía, los presentes inician un perceptible gemir y llorar. Todo este desarrollo de los acontecimientos se produce casi siempre en un lapso muy breve.

/1075/

Por supuesto que la noticia del hecho ha llegado rápidamente a las chozas más cercanas. Los vecinos guardan silencio. Solamente hablan entre ellos con voz amortiguada y paralizan todo trabajo que cause molestias. Cuanto más tiempo permanecen así, tanto más silenciosos, pensativos y tristes se ponen. El recuerdo de la muerte afincada en la vecindad inmediata pone serio a cualquier yámana. Son también los vecinos los que mediante mensajeros transmiten a otra gente en un amplio radio a la redonda la infausta noticia. Las personas así informadas se mantienen preparadas para aparecer en el momento oportuno en el lugar del duelo. Entre los yámana no es usual que mucha gente se reúna alrededor del moribundo; los parientes más

lejanos y los vecinos recién se acercan después de la defunción; cada moribundo desea que se encuentren a su lado, en sus últimas horas, sus parientes más cercanos¹⁵.

Sea como fuere, los parientes más cercanos observan al moribundo lo suficiente como para poder apreciar el momento en que comienza la verdadera agonía. El pobre enfermo ya está inconsciente o al menos insensibilizado (para impresiones exteriores). Los circundantes inician entonces un fuerte aullar y un gemir lastimoso. Gritan y se quejan como desesperados porque éste su pariente se aleja ahora para siempre de ellos. No es que expresen su sentir con palabras inteligibles, sino que repiten ininterrumpidamente, en diferente amplitud y cambiante registro, sonidos alargados, aullantes y suspirantes, mientras vierten abundantes lágrimas. Se levantan y se acurrucan, se arrojan también sobre el moribundo y ruedan por el suelo con terribles distorsiones de todo el cuerpo. Al producirse el fallecimiento, cosa que generalmente pueden establecer con facilidad y certeza, gritan repentinamente en forma muy estridente y chillona, cosa que conmueve hasta los tuétanos. Más de uno actúa desenfrenadamente como un delirante, se desgarran con las uñas toda la piel del cuerpo, se desgrena el cabello, golpea violentamente a su alrededor, rueda con movimientos convulsos por encima del cadáver, sacude la estructura de la choza, desparrama con sus manos el fuego y está totalmente fuera de sí. Recién cuando lo vence el cansancio se desploma virtualmente, temblando en todo el cuerpo. Observar a una persona así es una experiencia estremecedora. Muy excitada y salvaje es también la conducta de los demás presentes; llorando y gimiendo arquean el cuerpo, se mesan una y otra vez los cabellos y tiran furiosamente de ellos, mientras un torrente de lágrimas corre sin impedimentos por las mejillas hasta el cuello para llegar al piso. El estridente grito ha alertado a los vecinos notificándolos del fallecimiento del moribundo. Llorando y lamentándose, éstos se acercan¹⁶.

/1076/

Poco diferente es el desarrollo de los acontecimientos cuando la muerte libera a alguien que ha estado sufriendo una larga enfermedad. Sus parientes han seguido de cerca su estado y han intercambiado ideas acerca de éste con sus vecinos y visitantes. El enfermo ha tenido que quedarse casi ininterrumpidamente en el mismo lugar, acompañado de uno u otro de sus parientes más cercanos. Alternativamente, se presentaban amigos que se informaban acerca de

¹⁵ Como se expresa BRIDGES (i): 14, "at the last closing scene all friends and relations were expected to be present and to make the occasion important by their united lamentations. It was a great gratification to the sick to have their friends around them and so much honour showing them."

¹⁶ Solamente BOVE (e): 159 se refiere a esto, y lo hace brevemente: "Los últimos momentos de un moribundo se anuncian a través de una gritería horrorosa; todos los presentes participan del dolor de la familia. Hombres y mujeres se pintan la cara y las manos de negro, y los parientes más cercanos incluso se producen heridas en el cuerpo con valvas y cuchillos."

su estado de salud y le agasajaban con víveres o con objetos de uso corriente. Entretanto, el postrado perdía gradualmente sus fuerzas. Verlo sufrir tanto tiempo desmoralizaba a aquellos que se habían hecho cargo de su cuidado. Cuanto más se acercaba el desenlace, tanto más irritables e impacientes se volvían también éstos, de modo que al iniciarse la agonía, se comportaban como enloquecidos. Es que fue demasiado el tiempo durante el que han visto sufrir y atormentarse a su querido pariente. Si la agonía dura mucho más de lo normal, y si alguien pierde por último el dominio sobre sí mismo, no parece para nada imposible que estrangule al moribundo, con el fin de liberarlo de las angustias de la muerte (3, G, c, 2). Gritos fuertes y estridentes anuncian el fin a los vecinos y éstos se acercan sin pérdida de tiempo a la choza del difunto. Yo mismo he participado, ocasionalmente, de los dos casos aquí narrados.

No son raros los accidentes fatales. Ante todo suelen afectar a una familia entera cuando zozobra una canoa. El cadáver de alguien que ha perecido ahogado o que se ha despeñado de una roca es cargado por algunos hombres hasta la choza donde vivía, siempre que sea fácil llegar a ella. Caso contrario, cuando los hombres se han alejado mucho de sus familias para cazar cormoranes, entierran al accidentado en el mismo lugar y se dirigen rápidamente al campamento de sus familias para llevar la noticia.

Durante la agonía misma e inmediatamente después comienzan las manifestaciones de duelo. Todos los vecinos se presentan en o ante la choza del difunto y comienzan a gemir fuerte y desordenadamente. Abundantes lágrimas fluyen por el dolor que los embarga y manifiestan una sincera participación. Cada uno recuerda nuevamente, con vivacidad, a *Watūinējwa*, que ha llamado a esa persona. Ya se sabía desde tiempo atrás por intermedio de Bridges (a): 206: "When a person is very ill and likely to die, great grief is shown, and the near relatives keep near, so as to act as mourners at the decease of the sick. They show much grief and when the sick actually dies great lamentation is made, and the mourners weep profusely."

2. El sepelio

Es sorprendente la cantidad de informaciones existentes respecto de la forma en que nuestros fueguinos disponen del cadáver aunque todas ellas son siempre muy breves. Apenas el moribundo ha dejado de respirar, los presentes se acercan a él y comienzan con su labor. "Se envuelve al cuerpo del difunto así caliente aún en un

/1077/

par de harapos", como se expresa, correctamente esta vez, BOVE(e):159. Se utilizan grandes trozos de cuero y, actualmente, también pedazos de arpillera. Por lo general se deja el cadáver en la posición que ha adoptado al morir. Todo el envoltorio se asegura y se ata con tiras de

cuero, que en diferentes direcciones se enrollan tensamente¹⁷. Esto se hace en todos los casos; "the dead are always wrapped up in skins either when buried or burned", como confirma BRIDGES (a):206. Hoy en día se endereza el cadáver y se le colocan los brazos a los costados, porque en la actualidad se usa exclusivamente el sepelio en tierra. Al muerto ni se le cierran los párpados, ni se le levanta el maxilar inferior para cerrarle la boca. Rápidamente se tapa el rostro con el envoltorio destinado a cubrir todo el cuerpo. Éste no recibe ni pintura ni adornos. El cadáver de un *yékamuš* en cambio tiene un tratamiento especial, al menos se le pinta el rostro y se coloca alrededor de su cabeza el habitual adorno de plumas.

Algunos indicios y afirmaciones precisas de gente anciana no dejan lugar a dudas de que antiguamente la cremación del cadáver era una práctica al menos más generalizada que ahora, tal vez exclusiva. Como tal es confirmada por varios viajeros y misioneros¹⁸. Sin ninguna limitación y con absoluta certeza lo afirma por ejemplo BRIDGES (MM:III, 119; 1869): "The dead are generally burnt to ashes". Es posible que esta costumbre haya sido usualmente preferida en algunas comarcas, pues muy tempranamente ya había asegurado BRIDGES (VP:XI, 259; 1864) que en la región de Wulaia la cremación del cadáver era "the usual way of disposing of their dead". Limitar esta práctica a los *yékamuš* no es correcto¹⁹. De todos modos algunos informes antiguos admiten que ambas formas de disposición del cadáver eran conocidas y practicadas simultáneamente. Señalaremos a STIRLING (VSA:XVI, 198; 1864) y DESPARD (b):698.. BRIDGES (a):206 dice primero: "Adult persons both male and female when they die are burned shortly after by the nearest male relatives, but sometimes (especially the females) are buried. Little children are generally buried when they die." Más tarde escribe: "Habitualmente entierran a sus muertos, pero a menudo también los queman." No encontré otros informantes que comprobaran la costumbre de elegir la cremación de los cadáveres conforme al sexo del adulto; por el contrario, para ambos sexos predominaban las circunstancias del lugar en esta decisión. OUTES (g): 56 planteó una cierta restricción, que en esta forma tan generalizada seguramente no se justifica; dijo: "Si la muerte se ha

/1078/

¹⁷ HYADES (q):379 dice brevemente que "le corps est enveloppé dans de vieilles peaux de loutre ou de phoque, il est ensuite enseveli"; igualmente LOVISATO (b):147 y DABBENE (b):193.

¹⁸ Solamente mencionaremos: BOVE (e):159, BRIDGES (a):206, (c):332 y (h):209, DESPARD (b):698, HYADES (f):585, (p):332 y (q):378, ÜUTE (g):56, SPEGAZZINI(a): 168 y SPENCER: 74. Pero ninguno de estos hombres asegura con certeza haber asistido a una cremación.

¹⁹ El único que supuso esto fue DESPARD (b):698, y menciona como razón de ello: "Possibly to make sure that they may never return to trouble survivors, since in their life-time these practioners have been ever active in mischief." Para formular esta afirmación se ha basado exclusivamente en las inseguras afirmaciones de J. BUTION (VP:VI, 129; 1859).

producido como consecuencia de una lucha o por asesinato, general mente no se quema al cadáver, el cual queda abandonado." Por último fue HYADES (f): 585 el que se esforzó por aclarar "dans quel cas ils pratiquaient de préférence la crémation. Ils m'ont dit souvent que leur habitude était de toujours brûler les ossements des indigènes inhumés, au bout d'un certain temps de sépulture, mais assurément la crémation est quelquefois plus rapide..." Estas palabras insinúan incluso una doble sepultura, para lo que se carece totalmente de evidencias. La mayoría de mis informantes de avanzada edad habían participado de cremaciones propiamente dichas. Bajo la influencia de los misioneros y de los colonos europeos, esta costumbre tuvo que ceder rápidamente a la sepultura en tierra, que se practica con exclusividad desde hace unas pocas décadas. Para los años en que BOVE (e):159 recorría el sur aún dominaba la regla: "Antiguamente también se cremaba a los muertos, pero hoy en día eso sucede muy de vez en cuando." Según mis propias investigaciones, en tiempos antiguos se practicaba la cremación de los cadáveres no con exclusividad ciertamente, pero como una costumbre habitual y preferida. Ninguno de los informantes mencionados ha descrito los pormenores de una cremación. También yo debo basarme en las evidencias aportadas por mis indígenas, que me contaron que algunos hombres emparentados de cerca con el difunto sacan de la choza el cadáver fuertemente atado y envuelto en grandes trozos de cuero, lo llevan hasta unos arbustos próximos o hasta un bosque cercano donde lo depositan sobre un arbusto bajo, de ramaje ancho y frondoso. Ramas ardientes se insertan en el arbusto y se apoyan en él leños secos. Con ramas frondosas se da aire rápidamente y pocos minutos después se elevan ya altas llamaradas. El arbusto, ya incinerado, se desploma normalmente después de un breve lapso. Ahora se cubre el cadáver ardiente con una buena cantidad de leña. Los primeros pasos corresponde, exclusivamente, a los hombres, pero es función de las mujeres y de las muchachas aportar continuamente leña y mantener el fuego con la misma intensidad hasta que todos los fragmentos óseos hayan quedado destruidos hasta lo irreconocible. Con palos y remos se acerca pedregullo o tierra del bosque, que se esparce irregularmente sobre el montoncito de cenizas que ha quedado de la hoguera ya apagada. Por último se cubre el lugar con hojarasca y ramas caídas. Al cabo de unos meses nada lo distingue del resto del suelo. Mientras sucede todo esto, la demás gente de las chozas vecinas está parada alrededor de la hoguera, observa lo que ocurre y todos lloran desconsoladamente cantando su *tālaywāja*. La cremación de un cadáver no se realiza en la playa abierta precisamente porque allí sus huellas no pueden ser borradas confiable y rápidamente. Se colocaba el cadáver sobre un arbusto tupido y fuerte porque era mucho más fácil encender ese arbusto que iniciar un fuego en el suelo 'siempre húmedo del bosque. En aquellas comarcas donde la cremación era preferida al entierro, se acostumbraba, no obstante, sepultar en tierra el cadáver de un niño. Me decían: un solo hombre cargaba este cadáver y lo llevaba al bosque.

Allí abría rápidamente un hoyo poco 'profundo en la tierra, que luego cubría con terrones y desbrozo.

/1079/

Este trabajo era fácil y nada complicado; para abrir la fosa era suficiente sacar un poco la tierra suelta del bosque con un palo. También BRIDGES (MM: III, Ü9; 1869) acentúa que "young children are frequently buried", contrariamente a la costumbre de cremar a los adultos.

Durante cada una de aquellas cremaciones regía sin excepción la regla de que el cortejo fúnebre se retiraba del lugar recién cuando los huesos más grandes del cadáver se habían incinerado hasta quedar convertidos en polvo fino. En ese momento se convertía en irreconocible el lugar de la cremación y todos juntos lo abandonaban para continuar sus lamentaciones en las chozas, lo que duraba hasta muy avanzada la noche. Resulta sorprendente, y difiere de los conceptos generales de los yámana, que cada hombre y cada mujer que había colaborado de alguna manera en la cremación del cadáver recibía de los parientes del difunto un obsequio. Éste no provenía en absoluto de la propiedad del muerto, a guisa de recuerdo. Eran ellos mismos, los parientes, los que deban algo; ese obsequio debía considerarse como retribución de los servicios prestados y como agradecimiento de los deudos por esta obra de caridad. Lo que impulsaba a nuestros fueguinos tan fuertemente a la cremación del cadáver de cada adulto era el temor a que determinados animales, sobre todo ratas y nutrias, perros y zorros, pudieran comer de él o roerlo²⁰. Al pensar en la conducta repugnante de estos animales los hacía estremecerse y, con la mayor precaución, deseaban preservar el cadáver de esta profanación. Otras razones, sustentadas por algunos viajeros, carecen de fundamento. HYADES (p): 332, por ejemplo, escribe: "Quelquefois (les morts) sont brillés; surtout quand le décès a eu lieu loin de la résidence habituelle de la famille."

Cabe aclarar aún lo expresado en los siguientes informes. El 9 de marzo de 1864, STIRLING (VSA:XI, 198; 1864) y sus acompañantes tocaron tierra en la Isla Button. Lo que allí observó, lo expresa con las siguientes palabras: "Here is the funeral pyre on which the body of one of MACOOALLAN's brothers was recently burned. Here the wigwam, or framework of branches, where for a day the body lay in state. The body of JAMES BUTTON [que había fallecido poco antes] has not yet been burned: it is merely interred. The return of his brother from Keppel Island has been waited for, and now the remains will be submitted to the flames. This information is given for us in a subdued voice by ÜOKOKKO" [que ha participado de este viaje].

²⁰ El temor de que "personas ajenas a la tribu utilicen los huesos para confeccionar puntas de arpón", según KNICKEBERG:322 carece de toda base.

HYADES (c):142 generaliza la afirmación de aquél²¹. De aquellas palabras citadas podría deducirse que el cadáver, luego de un entierro temporario, era extraído de la tumba y cremado. Esta suposición es totalmente errónea, y ni STIRLING ni HYADES han sido informados correctamente. So lamente es cierto que se entrega a la destrucción por el fuego para su completa incineración cualquier hueso humano que luego de su

/1080/

entierro queda al descubierto por alguna razón. Es cierto que SPENCER: 74 aparece como testigo de una cremación, pero su fundamentación es errónea: "Old woman says that in olden times bodies were burned, which agrees with remnants of large fires met with in deeper parts of old middens, three and four and five feet down, where also are no shells, or very few and only calcined light-coloured earth." La ceniza contenida en los conchales, en sus capas más profundas, procede, como es sabido, de los fuegos de las chozas que por supuesto fueron encendidos recién más tarde sobre esa capa de valvas (2 G, 3). Esto, por supuesto, no se contradice con el hecho de que más de un cadáver habría sido enterrado en un conchal.

En épocas muy antiguas también se utilizaba, de vez en cuando la sepultura entierra al margen de la cremación. Esto acontecía al menos con los cadáveres de niños, pero probablemente también con los de algunos adultos. FITZ-ROY (a): 181 asigna esta costumbre a todos los nómades acuáticos del archipiélago fueguino²², y tampoco se carece de testimonios de épocas recientes. Por cierto Lo VISATO (b): 148 merece crédito cuando afirma que "il seppellimento dei cadaveri in quella tribu data dal tempo della Missione di Ushuwaia", en contraposición a la cremación como una "costumanza usata ancora oggi da alcuni, ma rarissima e combattuta accanitamente dai Missionari". De hecho la antiguamente casi generalizada cremación de los cadáveres ha debido ceder sin excepción a la sepultura en tierra desde la incursión de los europeos. Es inexacto afirmar que los indígenas se habían trasladado expresamente a ciertos lugares para aquel fin. Según BRIDGES (a): 206, en el que se basa LOVISATO (b):147, "small islands are preferred for burying-places, as there are no foxes to disturb the dead... Sometimes also the dead are buried at the foot of cliffs among the rocks, in places save from foxes." Los yámana no se deciden a someterse al esfuerzo que ello significa, sino que entierran al cadáver en todos los casos no lejos de la choza.

Poco después de la defunción se envuelve al cuerpo en trozos de cuero o en harapos de cuero muy fuertes, y se ata todo con largas tiras de ese material. Solamente en pocos casos se colocaba

²¹ Este dice: "Les Fuégiens n'ont pas de rite funéraire; ils enterrent le corps près de leur habitation a une faible profondeur du sol et brûlent plus tard les ossements."

²² Éste asegura: "When a person dies, his family wrap the body in skins, and carry it a long way into the woods; there they place it upon broken boughs, or pieces of solid wood, and then pile a great quantity of branches over the corpse."

al difunto sobre algunas varas cortas, que asimismo quedaban incluidas en el envoltorio; con ello se aseguraba una posición extendida. Algunos hombres, que se ofrecen para esta tarea, están ocupados en ella aproximadamente una hora, mientras los demás presentes gimen y lloran. Luego levantan el cadáver, lo sostienen apoyado contra la cadera y asiendo el otro lado con el brazo; así lo cargan hasta el lugar convenido. Como pude observar personalmente, son cuatro los hombres que se colocan alrededor del cadáver de modo tal que de cada lado se ubican dos en forma alternada. Pocas décadas atrás se elegía un conchal suficientemente grande. Con ramas y remos es cómodo y rápido escarbar un hoyo relativamente grande, que se tapa asimismo rápida y cómodamente. En estos últimos tiempos nuestros indígenas

/1081/

prefieren enterrar el cadáver en un apartado banco de arena o en una baja colina de pedregullo grueso. El cuerpo se coloca en todos los casos en posición dorsal²³ posición que es fácil de establecer y de mantener, y luego se cubre con tierra o pedregullo o con la mezcla de arena y valvas de moluscos. Sólo ocasionalmente se intercalan algunas ramas cortas. Encima se ubican piedras grandes en buena cantidad, pues con ello se quiere evitar que perros o fieras tengan acceso al cadáver. Si no obstante algún animal lograra poner el cuerpo al descubierto, lo matan inmediatamente, tal es la repugnancia que les causa a los yámana ver un cadáver desenterrado. Por último, el sitio en cuestión se iguala exactamente al resto del lugar y se hace irreconocible²⁴. Quien lo conoce, se mantiene alejado de él por temeroso respeto. Otra gente, que ni siquiera está emparentada de cerca, acompaña y presta ayuda a esos hombres que sepultan al cadáver. Una vez que estos últimos han terminado con su cometido vuelven, queda y disimuladamente, al grupo de aquellos que se habían reunido en una choza para quejarse en voz alta.

Inmediatamente de producido el deceso, como ya se dijo, comienzan los primeros preparativos para el entierro, salvo el caso de que por estar próxima la noche deba esperarse la claridad del día siguiente. Excepcionalmente se sepulta el cadáver también en una cercana cueva o en un hueco de la roca, si allí se encuentra tierra o pedregullo para cubrirlo. Aún recientemente, el cadáver era destruido ocasionalmente en la misma hoguera de la choza. Si un matrimonio vivía completamente aislado en algún paraje alejado y, por ejemplo, fallecía el hombre, era la mujer sobreviviente la que debía ocuparse de todo lo necesario, si por la marejada gruesa las demás personas se veían impedidas de acudir a pesar de haber sido notificadas por las usuales tres señales de humo. Sin prepararlo especialmente, la mujer arrastraba el cadáver a las brasas del

²³ Solamente SPENCER: 62 afirma que el cadáver "always buried lying on back with head toward west". Para ello se carece de todo fundamento.

²⁴ HYADES (g): 33 narró algo más detalladamente el desarrollo de un entierro (ver también el Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile, tomo X-I, pág. 506 Santiago 1888). Breves referencias se encuentran en LOVISATO (b):147. DESPARD (b):698, BRIDGES (a):206, (h):209 y SPEGAZZINI (a):168.

fuego de la choza, cubriéndolo abundante mente de desbrozo y leña. Pronto las llamas se elevaban a gran altura, de modo que incluso la choza era presa de ellas. La mujer alimentaba el fuego el tiempo necesario para que todas las partes del cadáver quedasen destruidas. Este procedimiento se aplicaba siempre que el camino al bosque quedaba cortado o se dificultaba de alguna manera la usual sepultura en tierra. Los sobrevivientes siempre procuran des hacerse lo más rápidamente del cadáver, y eso lo puede hacer incluso una persona que se encuentra aislada.

Desde tiempos inmemoriales es usual entre los yámana, al igual que entre los selk'nam (Tomo I, pág. 527) destruir todo el patrimonio personal del difunto, ya sea arrojándolo al fuego, echándolo al mar o enterrándolo junto con el cadáver. BRIDGES (a): 206 confirma que "the property [of the dead] is either cast into the sea or burned", y BOVE (e): 159 complementa esto diciendo: "A la tumba se agregan,

/1082/

tratándose de un hombre, trozos de arpones, de venablos, de hondas, etc.; tratándose de una mujer, se agregan redes y utensilios de pesca." Estos objetos de ninguna manera tienen el significado de ofrendas funerarias: los sobrevivientes se ajustan sola y exclusivamente al deseo de destruir de alguna manera absolutamente todo lo que pertenecía al muerto. Por esta razón es natural para ellos, repitiendo las palabras de BOVE (e): 159, "quemar la choza del difunto, que fue su última morada, y abandonar la región por un tiempo."

Comúnmente es el viudo o la viuda quien, luego de poner a buen recaudo sus propias pertenencias, prende fuego a la choza inmediatamente después del sepelio, "setting fire to the grass and bushes of the neighbourhood" (BRIDGES (i): 1). Los sobrevivientes tienen con ello la intención de "do all they can to blot out all remembrance of the departed"; según BRIDGES (VSA:XI, 259; 1864). Nada ha de recordar les y la sensible pérdida que han sufrido por el hecho de que aquella amada persona ha sido arrancada de su lado. Esto vale, ante todo, para padres e hijos y asimismo para ambos cónyuges. Más de uno se comporta como enloquecido, y en su salvajismo a veces ni siquiera se detiene ante objetos imprescindibles de su propio patrimonio. No es necesario nombrar especialmente uno por uno los objetos, pues son destruidos sin distinción. El cónyuge supérstite incluso destruye la canoa, si tiene la posibilidad de escapar de este lugar funesto en otra embarcación. Es que la canoa es el lugar, el ámbito de trabajo preferido de toda mujer, y haría recordar continuamente a la difunta al esposo sobreviviente. Especialmente despiadada es una madre con las pequeñeces que había usado su hijo muerto. Vestimenta, juguetes, canastillas y todo lo demás lo arroja violentamente al fuego; ella misma se ve como expulsada de la choza, ya que encuentra vacíos los sitios donde su hijo había estado sentado, había dormido o jugado. Un profundo dolor acosa durante mucho tiempo a los padres.

Si un padre, al que la muerte arrebatara una hija, tiene éxito en la cacería, observa atentamente el botín y abandona en el lugar pájaros y leones marinos hembras, pues le recuerdan a su hija. Una conducta similar observa el cazador que llora a un hijo; de los animales abatidos sólo recoge las hembras y arroja al mar a los machos. Para estos animales que por recordarle un hijo o hija muertos el cazador desdeña, trátense [de animales machos o hembras, los yámana tienen el nombre especial de *Ciyellaara*, que podría estar relacionado con el vocablo *ciyor cella* en El BD: 129. Solamente se hace una excepción con el perro, pues por compasión no se desea darle muerte, y además porque es muy valioso; por lo tanto pasa a ser propiedad del hijo mayor, o de la hija, o de algún pariente del difunto.

Quien ha colaborado en el sepelio y en la destrucción de los bienes del difunto es recompensado asimismo por los parientes más cerca nos de éste con obsequios que le entran por propia voluntad (4 B, c, 2). BRIDGES (a): 206 ya señaló que "liberal presents are made to those who assist at the burning of the burial." HYADES (p): 335 y (q): 379 interpreta inexactamente esta costumbre: "L'héritier partage entre les amis du défunt ce qui a appartenu a celui-ci, comme si les parents les plus proches ne voulaient pas tirer un profit quelconque

/1083/

de la mort d'un des leurs." A nuestros fueguinos les resulta extraña la idea de transmitir por herencia a otros los bienes de un difunto. Es más, ellos acentúan que sólo el propietario tiene sobre ellos un derecho personal; por consiguiente debe destruirse el patrimonio de todo aquel cuya vida se ha extinguido. BD:127 registra *éiyellta*, to give away things specially those left by the dead, as a sign of sorrow for the dead, as near relatives were expected to do to those who were not connected by kin with the dead. Esta información parcialmente inexacta sólo se ajusta a la realidad en el sentido sugerido por mí más arriba; me remito al significado de *cíyellaara* que me han proporcionado los yámana actuales.

Todos los indígenas desarrollan una actividad intensa cuando se trata del cadáver de un *yékamus*. Éste se destruye casi sin excepción por medio del fuego. Antes de encender la hoguera, colocan sobre el cadáver todos los utensilios y bienes del muerto y, mientras las llamas consumen todo eso, los presentes acostumbran arrojar al fuego variados objetos que llevan casualmente consigo, o sea canastillos, adornos, herramientas y otras cosas por el estilo. Con ello desean testimoniar su aprecio por el *yékamus*, al sacrificar desinteresadamente incluso herramientas y utensilios imprescindibles de uso personal.

3. Manifestaciones menores de duelo

Puesto que nuestros fueguinos nada saben acerca del destino de las almas después de la muerte, y como consideran la separación entre los vivos y las almas de los difuntos como algo definitivo, cada caso de fallecimiento les causa un indecible dolor. Éste es tan sin cero y sentido tan

profundamente, que en ello superan a muchos europeos. No todos los que recorrieron aquellas regiones han tenido la oportunidad de convencerse de ello, pues nuestros indígenas reservan ante terceros y extraños la expresión de su luto. En cambio yo he podido ser varias veces testigo de él y puedo remitirme a los juicios coincidentes de los misioneros. BOVE (e): 159, que ni siquiera insinúa haber observado un funeral con sus propios ojos, habla no obstante o tal vez por eso mismo de la "indiferencia de los indígenas hacia los muertos. Los gritos que dejan oír, los golpes que se propinan, la destrucción de la choza en que el difunto ha entregado su alma, son más bien sugerencias de la costumbre que verdadera expresión de dolor." A pesar de lo dicho admite que "realmente existen personas que sienten intensamente la pérdida". La conducta de aquellos padres a quienes la muerte arranca un hijo disipa cualquier duda. De vez en cuando se comportan realmente de una manera que hace pensar que han perdido la razón. Según HYADES (g): 39 "la pérdida de niños es sentida con gran pesar, y en no pocos casos vieron los franceses [de la MISSION SCIENTIFIQUE] oscurecerse los semblantes de los salvajes e incluso prorrumpir en llanto y lamentos a las mujeres cuando casualmente se aludía a un caso fatal de este tipo." La observación individual de SPEGAZZINI (a): 168 nos informa acerca de aquello por **/1084/**

lo que debe pasar cualquier madre fueguina que está obligada a desprenderse del cuerpecito inánime de su hijo²⁵. Son precisamente los padres los que prorrumpen en las amenazas más fuertes y graves contra *Wat̄uinējwa*, los que lo insultan y le juran venganza (4ª A, b 2, δ). Es que el dolor del luto aflora en estos genuinos hijos de la naturaleza con fuerza arrolladora. La primera expresión, por lo general, supera toda medida; pero el profundo dolor se mantiene por meses y años, y de vez en cuando renace con el ímpetu inicial. "The mourning lasts long, sometimes far two years, but it gradually becomes less, till the memory of the dead passes from the mind" (BRIDGES (a):206).

²⁵ Éste escribe: "He visto a una jovencita, a la que se le había muerto un hijo, tomar el cadáver el al monte -donde limpió y pintó cuidadosamente el cuerpecito, después de haberlo estrechado al pecho varias veces-, envolverlo en cueros de zorro y encerrarlo en una reja de gajitos, que enseguida enterró bajo las hojas de un árbol. Al salir dio una mirada al lugar donde estaba su chiquito, una de aquellas miradas que para explicarlas se necesitaría escribir todo un libro y que sólo una madre herida así sabe lo que quiere decir." Ya antes de eso se había enterado FITZ-ROY (a): 179: "MATTHEWS sometimes heard a great howling, or lamentation, about sun-rise in the morning; and upon asking JEMMY BUTTON what occasioned this outcry, he could obtain no satisfactory answer; the boy only saying, 'people very sad, cry very much'. Upon one occasion, when some canoes were alongside the 'Beagle', a sudden howl from one of the Fuegians aroused several others who were near, had at the opposite side of the vessel, when a general howl of lamentation took place, which was ended by a low growling noise. By this, as well as by pulling their hair, and beating their breasts, while tears streamed down their faces, they evinced their sorrow for the fate of some friends who had perished, some time before the 'Beagle's arrival, by the upsetting of a loaded canoe."

Mientras el moribundo aún está luchando contra la muerte, sus parientes más cercanos ya están llorando y aullando. Pero el verdadero y más fuerte estallido de su dolor comienza después de haber exhalado aquél el último suspiro. Con breves intervalos se suceden gritos estridentes, penetrantes, y pareciera que uno pretende superar al otro en esto. Con los gritos mencionados se entremezcla el aullar y suspirar desenfrenado de los otros. La pequeña choza se llena de una cacofonía indescriptible y bulliciosa. Cuanto más dura ésta, tanto más vecinos se acercan, pues nadie se mantiene a distancia. Cada uno se acucilla en el suelo y a veces están tan apretados que apenas pueden moverse. Una vez observé que por falta de lugar incluso se quitaba del medio el fuego de la choza. Cada uno de los presentes intenta estar lo más cerca posible del cadáver, o al menos dentro de la choza. Largas horas transcurren entre gemidos y sollozos, entre aullidos y lamentos, horas durante las que algunos hombres comienzan en un momento indeterminable a envolver al cadáver en trozos de cuero. Cuando se arrastra el cuerpo fuera de la choza se incrementa el aullar de todos a su expresión máxima y más salvaje. Individualmente se comportan de manera tal que se hace palpable en forma patente la convicción de que el muerto ha partido ahora para siempre. Se retuercen de dolor, se arrojan al suelo y se levantan otra vez, presas de la mayor desesperación golpean furiosamente con los brazos por el aire y se hacen mutuamente como si quisieran desgarrarse. Con incansable resistencia siguen así hora tras hora, aunque la intensidad

/1085/

de sus sonoros lamentos suba y baje. Entretanto, el cadáver ha sido sepultado. Para el caso de que éste sea cremado, no por eso cesa, entretanto, el aullar y gritar.

Sea cual fuere la forma en que el cadáver haya sido eliminado, sólo a causa de un agotamiento total se retiran con el mayor disimulo, uno tras otro, aquellos vecinos no emparentados con el difunto. Cuando la choza de éste ha sido presa de las llamas, sus parientes más cercanos se apretujan en otra vivienda. Allí continúan por muchas horas con sus lamentos, despreocupados por la noche tal vez muy avanzada. Estos lamentos estimulan a algún vecino, que se agrega nuevamente al coro de gritos. Al menos durante veinte horas a partir del fallecimiento del indígena no hay un solo momento de silencio total, sino que, en mayor o menor medida, se mantiene ininterrumpidamente la cacofonía. Aún al segundo y al tercer día, los que estaban unidos al difunto por los lazos más estrechos apenas interrumpen sus aullidos para hacer breves pausas, en tanto la demás gente se agrega a las lamentaciones en varios períodos de dos a tres horas cada uno. Todo eso depende de la predisposición personal e individual y de algunos factores desencadenantes indeterminables. Casi todos los adultos quedan sensiblemente agotados. Como destrozado, como disuelto por el dolor, cada uno se mantiene casi ininterrumpidamente en su choza. Sólo de vez en cuando se traslada a la de aquellos que son

víctimas inmediatas de la desgracia; allí se queda cerca de los deudos al menos por dos horas y llora con ellos, tal cual lo exige la participación del duelo según la concepción de nuestros indígenas. Por esa misma consideración todo el mundo debe permanecer silencioso y quieto, aun a la mayor distancia de la familia enlutada; incluso a los niños les está vedado hablar en voz alta o reírse.

Durante los primeros días después de una defunción reina en todo el campamento un profundo silencio. Por eso me era completamente imposible, durante ese breve período, lograr que la gente se acercara al fonógrafo y se colocara ante el aparato fotográfico. Rechazaban decididamente toda insinuación al respecto, que incluso consideraban como una ofensa y violación de sus sentimientos más íntimos. Clara mente señalaban: "¡Ahora estamos de duelo!" Con esto me daban a entender, sin lugar a dudas, que no estaban dispuestos para otras cosas. Repetidamente se ha mencionado la costumbre de comunicar in mediatamente un caso de defunción por medio de señales de humo (3 G, b, 2). Para ello se hace ascender muy próximas una de otras tres densas nubes de humo. Éstas deben interpretarse ante todo como un llamado destinado a otras familias, para que éstas acudan rápidamente en ayuda de aquellos que experimentaron una grave pérdida por el fallecimiento ocurrido y a veces se hallan en un verdadero aprieto. La obligación de prestar una ayuda altruista, que ante la señal de humo comprensible para todo el mundo surge fervorosamente en todas las almas, los arrastra poderosamente hacia el lugar de la desgracia. Los dolientes mismos lo estiman mucho si una buena cantidad de miembros de la tribu dan pronto cumplimiento a su llamado.

/1086/

Una vez que el paroxismo al principio muy intenso se ha calmado un poco, el doloroso acontecimiento ahuyenta con fuerza incontenible a todos los presentes de aquel sitio de infortunio. A más tardar el cuarto día, contado a partir del deceso, se cambia de lugar el campamento luego de haberse quemado la choza del difunto. Por lo general, cada familia de las que participaron del funeral parte en su propia dirección, pues cada una desea estar, en lo posible, a solas, para que la presencia de los demás no le recuerde nuevamente lo ocurrido. Esta conducta, que nuestros yámana comparten con los selk'nam (Tomo I, pág. 541), es mencionada varias veces, ante todo por los misioneros²⁶. También lo confirma HYADES (q):379: "En général, la hutte ou un indigène a trouvé la mort est brûlée, et l'endroit où elle était établie est abandonné pour longtemps par les amis du défunt." Desde luego se mantienen alejados de

²⁶ Solamente citaremos un ejemplo, que mencionó BRIDGES (VSA: XII, 53; 1865) el 10 de noviembre de 1864. En Wulaia falleció el menor de los hijos del conocido UKOKKU, y éste abandonó inmediatamente esta región. "For it is an ascertained fact that the Fuegians will not, sometimes for a long time, return to the place where their relatives have died."

ese lugar por cierto tiempo, y en el ínterin éste es modificado por las ciegas fuerzas de la naturaleza. Una vez que la sepultura o el lugar del sepelio han quedado irreconocibles por el crecimiento de las plantas y por otras circunstancias, ya nadie siente aversión a radicarse allí.

Existe una regla rigurosamente obligatoria que coincide perfecta mente con la intención de que nada recuerde ya al difunto. Se trata de fa regla de no mencionar más el nombre de éste. Este hecho lo confirman varios testigos; como primero FITZ-ROY (a): 181, que a su vez puede remitirse directamente a JEMMY BUT TON: "He would not talk of a dead person, saying, with a grave shake of the head, 'no good, no good talk; my country never talk of dead men' ". También DARWIN (d): 247 asegura: "Los fueguinos ni siquiera gustan de mencionar a sus amigos fallecidos"; asimismo BRIDGES (MM: III, 119; 1869): el nombre de los difuntos "is not mentioned for years, and they seek to utterly forget them". Más aún; según BRIDGES (VSA:XI, 259; 1864), "the name of the dead is sacred for a long time after, and it is a great provocation to mention the name of the dead."²⁷. Dado el caso de que un sobreviviente lleve el mismo nombre que el difunto, aquél debe cambiarlo²⁸. Por ejemplo, cambia

/1087/

el nombre que por la costumbre vigente deriva de su lugar de nacimiento por aquel derivado del lugar en el que ha participado de su primera ceremonia de iniciación a la pubertad; o bien se toma en cuenta para el cambio de nombre una llamativa particularidad física. Incluso los parientes más próximos de un difunto se caracterizan en forma especial durante algún tiempo a partir del fallecimiento de aquél; la comunidad debe ser informada que ellos están de luto. El BD: 104 registra *üsiluswonji* a name given a boy instead of his natal name in respect to the recent dead, when both bore the same name; en más *usiluswakípa*, a name given the surviving female who bore the same natal name as a person lately dead; por último *usiluswa*, a term given to a place instead of its proper name in respect to the dead who was named after it. Estos nombres siguen en uso aún hoy en día y me fueron explicados en este sentido. También me mencionaron el vocablo *ikaskan*. Con él se designa a alguien que lleva el mismo nombre de una persona que

²⁷ En otra parte (a):206 repite: "The name of the dead is not mentioned to the mourners, as it is considered very offensive, and would endanger a person's life." Cuando STIRLING (VSA: XI, 193; 1864) permaneció en marzo de 1864 en la región de Wulaia, se le pidió "not to allude to the deceased by name; for the Fuegians, like the Patagonians and other Indians, bury in silence the names of the departed". Otras referencias confirmatorias se encuentran en HYADES (g):39 y (q):379, LOVISATO (b):149, SPENCER: 102 y otros.

²⁸ Esta costumbre no sólo es cumplida por los vecinos selk'nam (Tomo I, pág. 540) sino también por otras tribus sud y norteamericanas. Citaremos aquí un juicio de estos últimos tiempos. H. BALDUS: Erbfolge der Hauptlinge bei den Tereno ("Ethnologischer Anzeiger", Vol. IV, págs. 38-42; Stuttgart 1935) informa de los indígenas mencionados, que habitan en el sur del Matto Grosso: "Cuando uno de "los padres muere, todos los niños de la familia reciben otro nombre, para que estos nombres no hagan recordar lo pasado al sobreviviente de los padres, cosa que lo entristecería. "

perció ahogada; no figura registrado en el BD. Cuando al cabo de un tiempo se ha consolidado el nuevo nombre, modificado por la razón mencionada²⁹, también queda fuera de uso la denominación transitoria, ya que no es más necesaria³⁰. De tanto en tanto, sin embargo, es menester hablar del difunto, y los yámana se sirven en este caso de circunloquios, que inventan con la misma facilidad con que los interpretan. Si, por ejemplo, los padres utilizan una perífrasis como: mi primer niño, mi hija menor, entonces todos los presentes están informados en forma inequívoca, pues conocen a la perfección la cantidad de hijos de esa familia. SPEGAZZINI (a): 168 también habla de esa costumbre³¹. FRED LAWRENCE aseguraba que en el término de pocos años había sido cambiado dos veces el nombre con que los aborígenes lo habían identificado, pues una, y después otra persona que había fallecido tenía el mismo nombre que él. Aquí cabe señalar de qué manera se dificulta la investigación, por la costumbre de los yámana de no hablar de los difuntos. Me contaron que un tal *PILASAIKANA*, de las Islas Wollaston, había asesinado a cinco hombres que vivían allí a la manera de los selk'nam. Sólo él tenía conocimiento de la forma de vida de estos hombres e hizo breves alusiones acerca de ello a sus compatriotas. Pero estos últimos se negaron

/1088/

a repetir estas alusiones, disculpándose así: "¡De los difuntos no hablamos, el respeto a ellos así lo exige!"³². Puesto que nuestros fueguinos dependen enormemente de todo lo que salta a la vista, no resultan menos significativos para ellos los símbolos exteriores de luto, propiamente dichos. El primer lugar lo ocupa la pintura del cuerpo. Se exige como requisito -y nadie se haría culpable de alguna negligencia al respecto que todo aquel que se entera del fallecimiento, se aplique algún tipo de pintura alusiva. Queda librado a su propio criterio elegir algún modelo especial de diseño o no, solamente se exige que se presente pintado. Con esto expresa su participación en el suceso y su pésame a quienes están más afectados. Es precisamente esto lo que la comunidad valora particularmente. El moribundo no ha exhalado aún su alma y ya todos

²⁹ SPENCER: 99, 105 menciona ciertos detalles: "'Küsh' is a berry now called 'Aman'. Burry used to be called 'küsh', but man of this name died, so changed name of burry... 'Lappa', musel, was name of man who died; now called 'Ca chuing'. 'Tawella' is name of man who died, so changed to 'Stab'".

³⁰ Señalaremos aún la extraña tendencia de asignar a los niños sólo un nombre propio cuando ya tienen unos cuantos años de vida. Dada la elevada mortalidad infantil que impera entre estos indígenas, la frecuente mención del nombre recordaría una y otra vez su pérdida a los padres. Puesto que, como ya lo reconoció BRIDGES (a):176, "it is considered evil to name the dead, if the child had no name the parents are not vexed by hearing it named."

³¹ En vista de todo ello, resulta sumamente extraño que COOPER: 162 haya podido afirmar: "The Yahgan prayer to the deceased." Los yámana ciertamente recuerdan a menudo a sus muertos y los mencionan ocasionalmente durante una ceremonia fúnebre pública, aunque sin citar su nombre.

³² Esta grave desventaja también fue reconocida por HYADES (g):39: "En lo posible evitan hablar de sus difuntos antecesores y, en especial, es muy difícil lograr que mencionen el nombre de éstos, lo que naturalmente hace casi imposible establecer una tradición histórica."

los presentes se hacen de un trozo de carbón de leña, lo trituran entre las manos y se frotan el polvo por todo el cuerpo. Cuando los gritos estridentes provenientes del lecho del enfermo señalan que éste ha expirado, nadie en las chozas vecinas vacila en frotarse asimismo la cara con polvo de carbón. Cuando una canoa se acerca a la costa y sus ocupantes llevan la pintura de luto, la gente en la playa no espera siquiera la llegada de aquélla y las noticias que traen sus ocupantes, sino que se pintan sin pérdida de tiempo y así preparados corren a recibir a los recién llega dos para oír ansiosos las novedades. Es decir, de una u otra manera, y de inmediato, debe pintarse cualquiera que por tal o cual vía recibe la noticia de una defunción.

Los parientes más próximos suelen aplicarse, sin excepción, sólo el polvo de carbón seco, sobre todo el cuerpo. Se frota el rostro con el polvo varias veces al día y sobre todo cuando su dolor entra en efervescencia. Dada la excitación que los embarga, ni siquiera se fijan mucho para distribuir en forma pareja el colorante. Franjas irregulares y grandes manchas cubren el cuerpo y el rostro, lo que les da un aspecto tremendamente desfigurado. Esto condice con sus sentimientos. Durante muchos días deben pintarse nuevamente todas las mañanas y lo hacen poco después de despertar, antes de comer algo. Asimismo inician inmediatamente su canto fúnebre, que acompañan con lloros en alta voz. Con esto pasan el tiempo entre las cuatro y las seis, aproximada mente. Alguna gente comienza de esta manera regularmente su día durante muchos meses después del fallecimiento de su pariente; esta incansable demostración de luto tiene un efecto estremecedor sobre los ocupantes de las chozas vecinas. Por supuesto que mantienen su usual pintura de luto también durante el día.

Pero existe más de un deudo que, aproximadamente después de tres semanas, comienza a prestar mayor atención a su pintura facial, elaborándola con más cuidado. El diseño preferido es asimétrico. Es que en una mitad de la cara se esparce uniformemente colorante rojo, en la otra colorante negro, desleídos previamente con aceite de pescado.

/1089/

En esta capa uniforme se rasgan con las uñas de los cuatro dedos largos delgadas rayas paralelas verticales, que arrancan desde el párpado y recorren la mejilla para terminar en el borde del maxilar inferior. Estas rayas han de señalar los vestigios de las muchas lágrimas, como si éstas hubieran lavado allí el colorante.

En forma generalizada los parientes más cercanos del difunto, como asimismo todos los amigos y vecinos, esparcen polvo seco de carbón sobre todo el cuerpo, y lo hacen durante los días inmediatamente posteriores al deceso. Algunas mujeres se conforman con embadurnarse la cabeza y el torso superior. Algunos hombres van más lejos, pintándose una raya arqueada blanca, de un palmo de ancho, desde un hombro al otro; otros complementan incluso este diseño con otra raya similar vertical desde la garganta hasta el ombligo. Todo esto vale para los

parientes más cercanos. En tanto éstos se atienen habitualmente a la forma descrita más arriba, existe para los demás absoluta libertad de adoptar tal o cual diseño. Por lo general llevan en el rostro, sobre el fondo negro, puntos, líneas punteadas y rayas blancas o rojas dispuestas de variadas maneras³³. Este tipo de pintura del cuerpo es válida para todos los casos de defunción causados por enfermedad o por debilidad senil; simboliza en sí una muerte natural³⁴.

Al margen de ello, y con el fin de indicar desde un principio un tipo de muerte violenta, se utilizan, además, diseños especiales. Si alguien se ha despeñado de una roca o se ha caído de un árbol, se frota primero el rostro con el polvo de carbón de leña finamente desmenuzado y encima se pintan tres rayas verticales blancas, es decir: desde la parte superior del lomo de la nariz hasta la punta de ésta, y desde el centro de la boca hasta la barbilla, y a cada lado desde la comisura exterior de los pómulos hasta el borde inferior del maxilar. Este diseño se complementa en algunos casos con una franja transversal blanca sobre los ojos y la nariz. Hay otro diseño algo más variado. Todo el rostro se cubre primero con un fondo negro; sobre ese fondo, y en una mitad de la cara, se trazan tres rayas blancas verticales, comenzando en el ojo, hasta el borde del maxilar, y una cuarta raya desde la parte superior del lomo de la nariz hasta la punta del mentón; la otra mitad de la cara permanece uniformemente negra o recibe tres rayas transversales blancas, que parten de la comisura de los labios, de la aleta de la nariz y de la comisura exterior de los párpados. Las rayas blancas, que simbolizan la roca o el árbol, se aplican a veces también

/1090/

sobre fondo negro; de vez en cuando se pintan las mencionadas rayas también con una mezcla de polvo de cal blanco y polvo negro de carbón aplicada luego de desleírlos en aceite de pescado. Este último procedimiento es utilizado casi siempre por los mensajeros que tienen a su cargo llevar la noticia del accidente; los demás ya reconocen desde lejos el contenido de su informe. Una considerable cantidad de yámana parece ahogada. Para indicar este tipo de muerte, la gente mezcla colorantes blanco y negro y los aplica sobre la parte inferior del rostro hasta el nivel de la boca. La mezcla de color gris se parece al lodo sedimentado en el fondo del mar, lodo con el que se llena la boca de un ahogado. Además, la gente se coloca una tira de piel con

³³ Esta costumbre puede explicarse con el ejemplo de un pequeño grupo de deudos, que ASPINALL (MM:XXII, 192; 1885) observó el 31 de mayo de 1885. "When we arrived they were all painted, and, on asking the cause, we found that on the morning of our arrival a canoe had upset and two children were drowned. The nearest relatives had their faces quite black, the chief friends had streaks of red radiating from the eyes over the cheeks, while one woman, to tell the cause of death, had two lines of white drawn from ear to ear across the bridge of the nose, with white spots between of graduated sizes from the nose to the ears."

³⁴ Probablemente ésta sea asimismo la causa de que otros observadores mencionan en forma general al negro como el color de luto. Así, por ejemplo, escribe HYADES (g):39: "Ellos también llevan los atributos exteriores del luto, una pintura negra del cuerpo."

edredones blancos alrededor de la cabeza; ésta simboliza las coronas blancas de espuma que adornan las olas en que ha perecido aquel infortunado. Esta pintura de superficie uniforme, que llega hasta la altura de la boca sin sobrepasarla, pretende indicar que mucha agua ha penetrado en la boca³⁵. A veces se pinta adicionalmente la parte superior del rostro uniformemente de negro, aplicando líneas blancas horizontales muy juntas, que también pueden ser líneas de puntos. Con estas líneas transversales se desea simbolizar que el accidentado se ha hundido cada vez más profusamente, por lo que el nivel de agua se ha ido dibujando en su rostro, "ascendiendo poco a poco por encima de la boca.

De tanto en tanto se produce un asesinato. Los parientes y amigos del infortunado recuerdan esto mediante varias líneas verticales rojas en el rostro, líneas que desde el nivel de los ojos parten en forma de rayos, pues aquéllos se ponen en camino para buscar al autor y reúnen ayudantes para castigar a los causantes del crimen; ésta, su intención, ya la desean indicar de lejos. Las rayas rojas rectas recuerdan las huellas que ha trazado la misma sangre que manaba de la herida. Si a raíz de este hecho se inicia una lucha (3, F, c), los parientes y amigos se pintan todo el cuerpo uniformemente de negro, pero los adversarios lo hacen de rojo; cada grupo aplica los mismos colores también a las armas y palos.

/1091/

De ninguna manera nuestros yámana se atienen escrupulosamente y en todos los casos a éstos distintos especiales de pintura. Muy a menudo ceden a ocurrencias imprevisibles del momento. Durante una ceremonia fúnebre pública pude observar que una tarde todos los presentes, dando cumplimiento a las indicaciones de un anciano, se pintaron una mitad de la cara uniformemente de negro, en tanto cubrían la otra con finas rayas rojas verticales; el primero de los motivos debía recordar una defunción común acaecida pocas semanas atrás y el segundo recordaba un asesinato considerablemente anterior. En realidad, es función de los parientes

³⁵ BRIDGES (MM:X, 80; 1875) menciona ciertamente que este accidente se caracteriza mediante una pintura propia, pero no la describe en detalle: "By and by a company of Eastern arrived, they brought sad news; a canoe had been lost, with a large number of persons on board, among whom was the uncle and brother of this young fellow. He was very much troubled, yet mourned and grieved quietly. All those who came, and were in any way related to any of the lost party, had their faces painted in imitation of the waves of the sea, and all here, similarly circumstanced, did the same. This is their way of mourning and noted events."

En calidad de "señal de duelo por un niño que pereció ahogado" vio ASPINALL: 270 entre la gente de Wollaston "rayas rojas en el rostro de los hombres, así como una línea transversal oscura con puntos claros en el rostro de las mujeres". Es que aquí se trataba simplemente de una pintura de validez general, no una propia para este caso especial de accidente. LOVISATO (b): 147 señaló una pintura especial para los diferentes casos de muerte, basada en la causa, con lo que probablemente utilice observaciones de BRIDGES (i): 14. Éste dice claramente: "There were regular systems of painting by which the nature of the death of the departed was indicated. Thus, for death by drowning the pattern was black bands with white edges, if by violence it was black or red with white spots, if natural a plain black."

más próximos aplicarse el diseño especial de pintura característico para una determinada causa de muerte; pero así como éstos prescinden de este diseño especial para aplicarse otro de su preferencia, así los amigos y extraños pueden elegir aquél. También me mencionaron la siguiente regla: los parientes más cercanos del difunto se pintan el rostro y el torso sólo hasta la altura del ombligo uniforme mente con polvo seco de carbón de leña; los vecinos y amigos en cambio cubren todo su cuerpo con rayas negras verticales muy juntas una a otra, sobre y entre las cuales corren hileras de puntos blancos. Pero de hecho hoy en día se encuentra sólo ocasionalmente este antiquísimo diseño y, aún en esos pocos casos, la gente lo limita exclusivamente al rostro. Pero, en estos últimos tiempos todos, casi sin excepción, se colocan alrededor de la cabeza la tira de piel con edredones. Nunca se aplica pintura a un cadáver, como ya lo hemos mencionado; sólo se distingue con ella al cuerpo de un *yékamuš* fallecido, cosa que se explicará más adelante.

En tanto las pinturas mencionadas se han mantenido hasta el día de hoy, dejó de practicarse la antiguamente muy generalizada tonsura de duelo. Mucho tiempo atrás BRIDGES (h): 209 mencionó que "los deudos se cortan el cabello en la coronilla en señal de duelo". Las mujeres y los niños -no tan regularmente los hombres se dejaban rapar con una valva filosa de molusco el cabello en la zona de la coronilla; alrededor de la cabeza solamente quedaba una ancha corona de pelos. Esto lo hacían el mismo día en que ocurría una defunción. Así es que, como se expresa HYADES (g): 39 y (p): 330, estas personas "exhibían por un cierto tiempo en la coronilla el pelo cortado al ras, a guisa de una tonsura". La cabeza se rapaba una sola vez, luego se dejaba crecer de nuevo el cabello libremente. Se designaba al hombre que llevaba esa tonsura con el vocablo *kespikun*, a la mujer con *kespikipa*. También el BD: 175 registra esta última expresión de la misma manera y la primera en una forma levemente diferente. Los selk'nam (Tomo I, pág. 533) se han aferrado con más fidelidad a esta costumbre. Desde que los europeos se afincaron permanentemente en aquella región, nuestros indígenas no desean llamar la atención mediante una gran tonsura y se conforman con cortarse el cabello alrededor de la cabeza a la altura de los lóbulos de las orejas. Pero incluso esta señal de duelo fue abandonada últimamente. En repetidas ocasiones los yámana me aseguraron que otrora todo el mundo se aplicaba rigurosamente la verdadera tonsura de duelo, pero hasta ahora todos se colocan en lugar de aquélla la tira de piel con edredones *apawjm* alrededor de la cabeza.

/1092/

Por último, los dolientes más entristecidos por un caso de defunción se practican heridas superficiales. Con esto desean dar una expresión especial a su dolor. Para lograr su propósito, el deudo toma esquirlas filosas de una valva o un fragmento de una pizarra y con él se rasga primero los brazos y piernas, también el pecho, de modo que mane algo de sangre. BRIDGES

(MM:III, 119; 1869), y con él HYADES (q):379, LOVISATO (b):147 y SPENCER:104 asegura: "It is a common practice for near kindred to wound and cut themselves." Hoy en día, entre nuestros fueguinos es casi exclusivamente la madre la que a causa de la defunción de su hijo se produce tales heridas; entre los selk'nam (Tomo I, pág. 531) este rito lo practican muchas más personas. Durante las primeras horas que siguen al desenlace fatal de un amigo o pariente, horas durante las que se crema o se entierra el cadáver, los presentes profieren estridentes gritos y lastimosos aullidos. Una vez que los espíritus se han serenado un poco, se comienza en lugar de las lamentaciones con cantos fúnebres de tono moderado. Otros observadores se han referido sólo superficialmente a estos cantos: así HYADES (q):379: "Lorsque les Fuégiens apprennent le décès d'un parent ou d'un ami, ils manifestent immédiatement leur douleur avec une grande véhémence, par des pleurs et des gémissements." BRIDGES (MM: III, 119; 1869) habla de "long-continued mourning and incantation for the dead." Antes de ello DESPARD (VP: VIII, 179; 1861) había informado: "Afternoon, Ookokko enlarged upon the many deaths that happen in 'my uncle country', and then described some of the con comitants. Men come, many come, sing much. *Hah yang how yi ya say. Hawa hya gya owaticca loopen wota weneewan ... cut face with finger nail, make blood rub over face, cut hair head top, put on red, make body here red, here black, white round legs, all same tie stocking. Cry much, water run down face, make lines in black, red. Our men cry very much.*"³⁶. Como lo sé por propia experiencia, los parientes más próximos del difunto evitan cualquier tipo de distracción en los tres o cuatro días iniciales y permanecen casi ininterrumpidamente en la choza-vivienda. Es éste el período de máximo duelo, que ocupan con inacabables la mentas y durante el que casi no consumen alimentos. Acurrucados junto al fuego, lloran y sollozan ininterrumpidamente. Con gesto afligido y voz fúnebre repiten una melodía sumamente monótona, basada en un ritmo muy simple, usando palabras sin contenido, como ser *awái awái*, o como *oyioi*, y otras más. Cuando se excitan un poco, su canto resulta más fuerte e intenso; cuando están agotados, la intensidad decrece y se transforma en un murmurar uniforme. Por lo general mueven el torso, al compás del ritmo, de un lado a otro o hacia adelante y atrás; ponen los ojos en blanco, se mesan los cabellos, se producen con las uñas heridas poco profundas en la cara, desencajan el rostro, se

/1093/

arrojan a veces al suelo e incluso se comportan como poseídos. Esto no debe sorprender a nadie, pues al cabo de los largos esfuerzos deja de funcionar por último cualquier dominio sobre sí

³⁶ Poco antes DESPARD (VP:VI, 111; 1859) había observado algo similar en el Canal de Beagle: "We noticed one lady, with a face deepened to a fine black by charcoal, and were informed she was in mourning. Afterwards a wailing and a monotonous dirge proceeded from her uccr [choza], being her funeral wail for two men and a boy belonging to her family, who have recently died, somewhere along the Beagle Channel."

mismo y toda presencia de ánimo. Esta conducta extraña ha sido, posiblemente, la causa por la que se designa a esa persona que cumple un duelo riguroso con el vocablo *hannúsun* o bien *hannuskípa*. El BD:265 registra para ello la explicación: A man, a woman like a *hannus*, i.e. insane, senseless.

A los deudos más directos se agregan varias veces al día las personas de las distintas chozas vecinas; no todas al mismo tiempo, sino irregular mente, sin plazo fijo, en diferentes grupos. Estas últimas aún conservan buena parte de sus fuerzas, se agregan al canto de los presentes y los animan nuevamente. Por esta razón aquel canto no languidece ni de día ni de noche. Aunque de dos a cuatro días después de la muerte todas las familias se han alejado del lugar de la defunción, los deudos siguen llorando en aquel sitio donde construyen su choza. Aquí inducen a los nuevos vecinos para que los acompañen en éstos sus lamentos fúnebres. En los primeros tiempos les dedican muchas horas al día, luego menos; pero lo hacen incluso dos o tres años después, aunque entonces con intervalos mayores³⁷.

Por lo general, se acostumbra intercalar durante el canto las conocidas y antiquísimas formas de lamento y los reproches contra *Watūinējwa* (4, A, b, 2, II). Esto no sólo lo hacen los parientes más próximos, sino también los amigos y vecinos que ocasionalmente participan de estos cantos fúnebres. Por supuesto que todo el mundo se presenta con una de las acostumbradas pinturas de duelo. Es una obligación insoslayable para todo yámana adulto acompañar a los deudos diariamente por algunas horas, mientras estos últimos se quitan del alma su dolor mediante gemidos y quejidos en alta voz. Esto dura día y noche, y despierta la compasión de todo el mundo en las chozas vecinas.

Cuando muere alguien durante una celebración del Ciexaus o del kina y los participantes se enteran del hecho, dedican también ellos muchas horas, durante algunos días, al acostumbrado canto fúnebre. Como me aseguró NELLY LAWRENCE, los yámana occidentales habían incluido por costumbre en cada una de sus celebraciones del *ciexaus* una ceremonia fúnebre, parecida a un *yamalašemōjna*, aunque ese período no hubiera fallecido nadie. Durante ese funeral recordaban fervientemente ante todo a aquellas personas que en años pasados habían participado con llamativa actividad de esa celebración. Los otros grupos imitaron de tanto en tanto esa costumbre. En su transcurso los participantes recordaban, cada uno por su lado, al muerto cuya pérdida más le dolió, colocándose la pintura fúnebre correspondiente a la muerte que aquél tuvo. Es que un auténtico yámana no puede olvidar a sus muertos, aunque ya no pronuncie el nombre de éstos.

³⁷ HYADES (q):379 se muestra conforme con ello: "Ce grand chagrin ne tarde pas a s'apaiser; cependant les femmes gardent le deuil pendant plusieurs mois, en renouvelant presque chaque jour les scènes de gémissements et de larmes."

Anteriormente se mencionó que los parientes más próximos del difunto casi no consumen alimentos por unos pocos días.

/1094/

Sus amigos y vecinos siguen este ejemplo casi por unanimidad, con mayor razón aún si se trata de exequias en un caso de asesinato. Antiguamente incluso se estimulaba a los niños a la abstinencia y por doquier reinaba el silencio más riguroso. Con el fin de abandonarse a sus lamentaciones sin ser molestados los deudos también se retiraban al bosque cercano y aquí permanecían por unos pocos días y no ches, llorando y lamentándose junto a un fuego abierto. Luego regresaban otra vez a sus chozas. Las mujeres que me contaron esta costumbre no disimulaban su admiración por la resistencia de sus compatriotas de entonces, y admitían, sin ambages, que ellas mismas carecían de fuerza y perseverancia para realizar tales proezas.

Si bien cualquier persona participa solícita de un canto fúnebre, existe sin embargo una especie de plañidera cuyos servicios alguno que otro deudo se asegura ocasionalmente. Las invita cuando él mismo carece de parientes cercanos, pues con la pérdida que la muerte le ha infligido siente doblemente dolorosa su soledad. Pero en uno u otro caso también desempeña cierto papel la vergüenza, pues el afectado siente personalmente, y los demás se lo recuerdan, que el caso de defunción que lamenta es un castigo por una conducta errónea. Durante los primeros días la naturaleza exige, imperiosamente, sus derechos y el deudo expresa sin restricciones su dolor; más adelante lo vence ocasionalmente la avergonzante conciencia de sí mismo, pues según la antigua costumbre los lamentos y suspiros, los lloros y cantos deben continuar por espacio de algunas semanas. El afectado pide entonces socorro a parientes lejanos o a los primeros amigos que se le cruzan por el camino. Éstos colaboran con él, dado el caso, incluso con una dedicación especial y excepcional. Estas personas son las así llamadas *arnemutu tālaywāja*. También puede tratarse de hombres, que aceptan una invitación especial, es más, son incluso reclutados por así decirlo para ese fin, y reciben una cierta retribución por sus servicios. También estas así llamadas plañideras (y "pañideros" en su caso) repiten solamente las usuales melodías uniformes y cuando se sienten cansadas se conforman con susurrar en forma sostenida y apenas audible *háā háā...*, siempre en el mismo registro. Son precisa mente estas plañideras las que en no pocas ocasiones señalan a *Watūinējwa* [como autor del fallecimiento] y citan incansablemente una y otra de las antiguas fórmulas fúnebres. En el BD:653 se registra *yinuua* y *yinukipa*, en el sentido de: mourner; el vocablo *arnemutu tālaywāja* tiene el sentido especial de plañidera.

No se le escapará a un observador atento que los yámana piensan mucho y vívidamente en sus difuntos y que, como se expresó concisa mente BRIDGES (e):332, "se observaba rigurosamente el duelo", pues a menudo se reúnen algunas personas para entonar un canto fúnebre, incluso

cuando no había ocurrido en el período anterior inmediato ningún caso de defunción. La denominación más usual para esta reunión es *tālaṡwāja* o también *tāllauwaia*, que acentúa expresamente el carácter privado, cotidiano, poco llamativo del acto. Por lo general se trata de pocas personas, es decir, de los parientes y de los amigos más íntimos, los que se reúnen para entonar un *tālaṡwāja*. No se emiten para ello invitaciones especiales, ni se requieren preparativos

/1095/

propios o complejos; para todos resulta suficiente la usual pintura fúnebre y su participación del canto. Así pues, quien es vencido por el dolor por un querido difunto, comienza un *tālaṡwāja* y puede confiar plenamente en hallar pronto eco entre sus vecinos." El BD: 398 registra *tellaia* being mourners or in mourning for the dead. Si el *tālaṡwāja* se refiere entonces también a una persona que está de duelo, resulta comprensible que sea repetido a menudo este vocablo en los lamentos dirigidos a *Watṡinējwa* y que a guisa de suspiro deba señalar a la persona de luto. Por lo general se ubica al final de la oración y podría ser traducido aproximadamente como: ¡ay de mí!, cuán triste estoy, ésta es la razón de mi duelo, y giros similares (4, A, b, 2, o). De tanto en tanto es también el vocablo *lóima* el que toma el lugar de *tālaṡwāja*. Según el sentido estricto de la palabra, el primero es el canto mediante el que alguien se pone en contacto con cualquiera de los espíritus. Quien llora a los difuntos, evoca de alguna manera sus almas, las siente cerca de sí, les dedica toda su atención y se reúne nuevamente con ellos. Pero una comunicación con ellos, COIDÜ la de los seres humanos entre SÍ en la vida cotidiana, ya nunca más se logra; por eso el dolor por la separación definitiva de aquellos espíritus prevalece nuevamente, y eso es lo que el doliente expresa en su desesperación con ese grito de *lóima*.

Cierto grupo de viajeros ha señalado abiertamente y con insistencia que nuestros fueguinos no sienten aversión o repugnancia a los cadáveres. HYADES (g):39 afirma: "No parecen tener la menor aversión a la muerte y a los cadáveres" y se remite a un hombre que "abrió para los franceses la tumba de su esposa reciente mente fallecida". Aquí aparentemente se trata del mismo asunto que también menciona en otra parte (i):618: "Je n'ai encare qu'un sque lette. C'est celui d'une femme d'environ trente ans, que j'ai acheté au mari, sept ou huit jours après la mort." No puede generalizarse la conducta de un único indígena. Poco después llegó a la Misión en Ushuaia, donde se encontraba circunstancialmente HYADES que había establecido allí un pequeño hospital, otro yámana con sus dos mujeres. Este fueguino declinó terminantemente ser internado allí, no obstante su grave enfermedad; "le motif de son refus, non dissimulé, a été la crainte de subir le sort de la femme exhumée". También LOVISATO (b): 149 expresa su extrañeza ante el hecho de que un tal FRED "non mostro alcuna ritrosia nel venderci le scheletro di suo padre". No obstante lo dicho, no faltó la resistencia, como lb reconoce sincera mente

BOVE en (b): 107 y en (MM: XVII, 262; 1883): "At first my request for human skeletons met with some remonstrance from the Fuegians, but Oococco, understanding what my object was in making a collection, successfully arranged this matter. Some of them sold me offhand the bones of their fathers." Según mis averiguaciones, BOVE extrajo los esqueletos exclusivamente del cementerio de la estación misionera en Ushuaia. Dado que es sabido que todos los indígenas se mantenían conscientemente alejados de esa estación si la muerte les había arrebatado allí a un pariente, es bien explicable que -sea bajo presión o por la promesa de una buena recompensa algún fueguino se haya declarado dispuesto a ayudar al nombrado BOVE si se trataba

/1096/

de tumbas que a él personalmente no le importaban. La forma de actuar de unos pocos no refuta, empero, el hecho cierto de que los yámana muestran una marcada aversión a los restos humanos. Ésta llega a tal extremo que destruyen inmediatamente en el fuego aquellos restos puestos casualmente al descubierto por las ciegas fuerzas de la naturaleza³⁸. Es sabido que borran todo rastro que indique una tumba (4, B, c, 2).

Desde tiempos anteriores existe un ejemplo estremecedor que documenta la sinceridad del duelo por un difunto. DESPARD encontró el 27 de noviembre de 1858 junto al Canal de Beagle a un hombre tuerto y le preguntó por la razón de esa desgracia. Éste respondió que por la muerte de una persona muy cara a él había llorado tanto que había perdido el ojo. "Man die, here ashore, be very sorry, cry very much, eye ran away in water all over cheek; yes, sir!" Nuestros fueguinos nunca borran de su memoria a las personas amadas que la muerte ha arrancado de su lado.

Es sabido que el *tālawwāja* es para los yámana una bien apreciada oportunidad para quitarse del alma todo aquello que los oprime. Mientras el grupo cerrado sostiene la usual melodía de aburrida uniformidad, alguno de los presentes habla por un tiempo más o menos largo y se refiere a asuntos que en ese momento conmueven fuertemente su ánimo y su espíritu. Por lo general se siente intensamente excitado, lo que también manifiesta su expresión vivaz e inquieta. En todos los casos se refiere en sus discursos a recuerdos tristes y terribles temores.

³⁸ En la obra de BOVE (e): 159 se puede leer: "La facilidad con que BOVE obtuvo esqueletos está en contradicción con el respeto por los muertos que les certifican tanto FITZ-ROY como los misioneros. Uno de los acompañantes (guías) incluso vendió el esqueleto de su propio padre, por el que pronunció el siguiente discurso: '¡Adiós, caro padre! Tú que en vida nunca has visto otra cosa que nuestra nieve y nuestras tormentas, ahora que estás muerto te irás muy lejos. ¡Adiós! ¡Que tu viaje sea feliz!'"

En la actualidad sólo podemos asombrarnos por la audacia con que hasta hace pocos decenios pudieron ponerse en circulación semejantes narraciones fantásticas. Los hermanos LAWRENCE, a quienes presenté esta narración, la consideran como puro invento. Por otra parte nunca debe olvidarse que BOVE no podría haber reunido su considerable colección de esqueletos y cabezas, si éstos no le hubieran sido facilitados por el cementerio de la misión. Ciertamente él no afirma que le hubieran sido abiertas tumbas individuales ubicadas fuera de aquél, casi irreconocibles y muy dispersas.

Las palabras de uno incitan al otro y así se suceden periódica mente tales interrupciones con breves intervalos. Aquí se re produce el contenido de dos discursos de *tālaṡwāja* que fueron obtenidos de una manera algo inusual. Ya había registrado con mi fonógrafo unos treinta cantos, repetidos para las ocasiones más diversas, pero mis esfuerzos por obtener un canto de *tālaṡwāja* habían fracasado una y otra vez hasta ahora. La gente había rechazado fríamente mi pedido con la observación: "¡Cómo podríamos cantar ahora *tālaṡwāja* si nadie ha fallecido!" Cuando FRED LAWRENCE se enteró que aún" me" faltaba esa pieza, encargó a su esposa NELLY que me ayudara a conseguirla. Ésta se mostró gustosamente dispuesta a ello. Pocos días después, el 20 de marzo de 1922, me avisó que las indígenas GERTIE y PEINE,

/1097/

deseaban hacerme escuchar hoy el canto de *tālaṡwāja* y por cierto que esperaban por ello una apreciable recompensa. Rápidamente decidido acepté, además FRED LAWRENCE les había prometido un hermoso obsequio. Las dos llegaron hacia las once de la mañana al gran cuarto de aseo para los peones que poseía la estancia en Punta Remolino, donde nada nos molestaba. Yo dispuse todo lo necesario para hacer el registro en el fonógrafo, pero las mujeres objetaron: "Todavía no, ¡si aún no estamos dispuestas!" Pasó un buen tiempo de paciente espera. Las dos fueguinas se acurrucaron y permanecieron inmóviles y silenciosas en el suelo, ocupadas solamente con sus propias ideas y en un profundo recogimiento. Hacia las tres de la tarde finalmente declararon: "¡Ahora puede comenzar el *tālaṡwāja*!" De su conducta y de sus exteriorizaciones se podía deducir que, interiormente, estaban sumamente excitadas y embargadas totalmente por la idea del duelo. CALDERÓN se mantenía atentamente dispuesto para traducir una por una las frases que eran pronunciadas con sentimiento vivaz y fuerte emoción.

Ambas comenzaron primero con la melodía monótona. Unos diez minutos después continuó con ella exclusivamente GERTIE y PAINE dijo, mientras tanto, con mucha emoción: "Ah, que miserable es nuestra situación, para que estos dos [GUSINDE y KOPPERS] nos induzcan a cantar *tālaṡwāja*. Ellos provienen de un pueblo que es muy numeroso, de los nuestros en cambio quedan ya muy pocos. Estos pocos que han quedado hoy en día de los nuestros se parecen a unos pajaritos que por casualidad han logrado escapar al cazador. *Watṡinējwa* se ha llevado a los buenos y sólo ha dejado hasta el último día del pueblo de los yámana a los feos y a los insignificantes. Nosotros los inútiles, los enfermos hemos quedado aquí hasta hoy. Nos deja vivir, a nosotros, que somos débiles, que somos pocos. Me ha quitado a mis niños, es más, a

toda mi familia. Y los dos hijos que me han quedado pronto habrán de seguir el camino³⁹ de los otros. Mi [lejana] prima [NELLY LAWRENCE] también ha perdido a varios de sus parientes; de todos modos aún posee un hermano [CALDERÓN], padre de muchos hijos. Yo, en cambio, estoy completamente sola y únicamente me ha quedado está lejana pariente (NELLY LAWRENCE). Este parentesco viene a través de otro hombre y es muy intrincado. ¡Ay de mí, *Hidábu*, Tú me haces sufrir intensamente, Tú me has castigado muy duro"! Cuán numerosa era otrora la gente en el occidente del país [de donde era oriunda PEINE]; nada más que dos o tres hemos quedado. Solamente a una de mis parientes de allí ha dejado con vida, y a la larga también la arrebatará." Al cabo de una breve pausa, PEINE se reincorporó al canto de GERTIE. Más tarde, esta última dijo vivamente emocionada: "Estos dos [GUSINDE y KOPPERS] han llegado aquí y nos invitan a entonar *tālawāja*. A pesar de que hace mucho que no entonamos este canto, esos dos desean oírlo. Hasta ahora era *Wat̄inējwa* quien nos obligaba a cantar *tālawāja* por una defunción; ahora nos apremian estos dos. Los blancos siempre pensaron que *tālawāja* era una diversión para nosotros

/1098/

No, para nosotros es un canto triste. Si yo fuera un hombre, sufriría por el pesado trabajo que nuestros hombres deben realizar en el bosque, en alta mar y por doquier. Pero como soy mujer, estoy casi siempre ocupada en la choza. Si todos mis parientes murieran, tal vez tendría el valor de sufrir como un hombre. También trabajaría y sufriría como ellos en el bosque, en alta mar y por doquier. Me esforzaría en exceso, para que también yo tuviera que perecer final mente. De entre todos mis parientes sólo quedan unas pocas mujeres, los hombres que fueron mis parientes han sido arrebatados por 'Aquél allá-arriba'. Yo no puedo compararme con las mujeres de mi pueblo que vivían otrora. Éstas cantaban y bailaban muy bien, mucho mejor y más bonito de lo que lo podemos hacer nosotras ahora. Todas estas hermosas palabras [de antigua tradición] se han perdido ahora; es que hoy en día estamos a menudo obligados a hablar español o inglés. De este modo olvidamos nuestras propias, antiguas y hermosas palabras yámana. Ya no podemos manejar nuestra lengua con tanta seguridad como lo hacían nuestros mayores. ¡Ah, qué lamentable es nuestra situación! ¡Cuánto tenemos que sufrir! ¡Cuán pocos quedamos aún! En otras regiones donde viven los blancos, los hombres son numerosos. Cuando allí muere alguien, eso no tiene ninguna importancia; quedan aún muchos de ellos. Entre nosotros, en cambio, la situación es muy diferente. Si muere uno sólo de nosotros, eso pesa más que la muerte de mil europeos, que son muy numerosos. Qué mal lo pasan mi anciano padre ciego y

³⁹ Se refiere a SARMIENTO y a BALFOUR, pues ambos tienen una salud muy frágil; el segundo una vez ya había sido desahuciado durante una seria enfermedad.

mi madre. El día en que ellos mueran, yo misma correré al bosque y me perderé allí, no comeré ni beberé, y pereceré por mi gran pena. Si en cambio yo fuera hombre, entonces sí me abanzaría sobre lo que me viene encima y mataría todos los animales, pero no traería nada a mi choza. Reduciría a astillas todo lo que estuviera a mi alcance. Haría lo mismo que 'Aquél-allá-arriba', que también todo lo destruye y destroza todo, como si lo necesitara para alimentarse⁴⁰. Entonces también él tendría que sentir por una vez cómo se siente uno [una persona indefensa] en una situación así. Después sí tendría –ciertamente razón valedera para castigarme." Durante mucho tiempo más permanecieron las dos mujeres en un profundo y meditabundo silencio. Los discursos de *tālaṃwāja* hacen aflorar a la luz del día lo más profundo del alma y descubren los aspectos más íntimos del corazón, en ellos se refleja toda la condición humana de los yámana. En la forma que supieron dar a su duelo se reconoce con máxima claridad y sin interferencia de ninguna especie todo su ser, su esencia y su carácter natural.

4. Ceremonia fúnebre general y pública

Si se tiene en cuenta que toda la tribu yámana se encuentra dispersa por un amplio territorio y que además se divide en numerosos

/1099/

grupos familiares minúsculos, sorprende justificadamente que resulte posible celebrar una ceremonia a fúnebre general y pública⁴¹, de la que participan muchas personas. No sólo los impulsa a reunirse la conciencia de su unidad como pueblo y la convicción de que la partida de un adulto tiene como consecuencia un notorio debilitamiento del pueblo como todo, también desean a menudo quitarse del alma oprimida el peso del dolor personal junto con el luto por los propios seres queridos. Para este fin resulta especialmente adecuado el así llamado *yamalašemōina*. Comparado con el *tālaṃwāja*, que por decirlo así está reservado a un pequeño círculo más bien privado, resulta aquél una ceremonia más amplia y pública; de ella participan, según la oportunidad, muchas familias. Se puede hablar de *tālaṃwāja* incluso cuando una sola persona repite el canto fúnebre en su "choza o en la soledad del bosque; el *yamalašemōina* en cambio presupone la realización de preparativos específicos y una participación numerosa.

Esta denominación ya aparece muy temprano, en primera instancia en los trabajos del misionero DESPARD (b):746, que escribe: "Murder is punished by the *yamma-shoo-moyna*, or blood avenger." En el BD:640 aparece esta palabra *yamala sumaiina*. Ambas citas mencionadas limitan

⁴⁰ GERTIE utiliza aquí un giro idiomático que se repite en algunos de los lamentos dirigidos al Ser Supremo, y que ya fue explicado detalladamente (4a.A, b, 2, δ).

⁴¹ Observadores poco confiables, juntamente con SPEGAZZINI (a): 167, afirmaron apresurada y erróneamente: "Cuando un fueguino muere, los que sobreviven no hacen grandes ceremonias."

la interpretación exclusivamente a "venganza de sangre", pero en realidad debe ser considerada de sentido más amplio. Recurriendo al sentido original, según BD:640 significa yámala, immense, terrible, tremendous, awful. El vocablo *šemōjina*, también *šumōjina*, me fue traducido como: punzadas agudas y dolores profundos en el pecho. En la raíz de esta palabra efectivamente debe estar el significado de "punzar", lo que surge del hecho de que en el ejemplo *šumajina sir* sólo se habla según el BD:160 de flecha y lanza, de venablo y puñal.

Para la celebración de un *yamalašemōjina*, que reúna a mucha gente, ciertamente puede ser 1 a c a u s a cualquier caso de defunción, pero un homicidio genera sin excepción una reunión de este tipo en el plazo más breve. En detalle, en cambio, los yámana no se atienen a una determinada regla, sino que hacen depender sus decisiones al respecto de si se reúne una cantidad razonable de miembros de la tribu. Un ejemplo lo explicaré. En marzo de 1923, varios hombres se habían reunido en la Isla Navarino para establecer una "escuela de hechiceros". Durante la noche siguiente al día de su clausura, el 24 de marzo, falleció la esposa del anciano THOMAS, que, finalmente, sucumbió a una larga enfermedad. Fuertes gemidos y lamentos que salían de todas las chozas me arrancaron del sueño. Pero recién al alba me dirigí al lugar donde yacía la difunta, rodeada de mucha gente que sollozaba y lloraba embargada de un dolor sincero. Deliberada mente, me mostré como un observador, si bien compasivo, totalmente silencioso; el hecho de que yo no molestara para nada hizo visible mente bien a todos. Un estado anímico de duelo hondamente sentido cubría como un pesado manto a la pequeña colectividad indígena.

/1100/

Mi conducta era de piadoso silencio y extrema reserva, con el fin de que esta gente no sufriera ningún tipo de influencia y pudiera expresar con total libertad sus sentimientos; es que yo era el único blanco entre estos fueguinos. Observaba atentamente a cada uno de ellos y a la comunidad como totalidad; tuve la impresión de que la excitación y el estado de ánimo agitado de todos se intensificaban de hora en hora. Hacia las once de la mañana SANTIAGO pasó casualmente a mi lado; sin prestar verdaderamente atención a lo que decía y con voz llorosa me dirigió las siguientes palabras: "¡Todos nosotros es tamos sumamente entristecidos, por eso pronto comenzaremos con el *yamalašemōjina*!" Y así sucedió efectivamente. Aquí resultó favorable y probablemente también decisiva la circunstancia que de todos modos se había reunido en el lugar una considerable cantidad de familias. En otra oportunidad la gente tendría que haber esperado, hasta que se hubiera avisado a las familias una tras otra. Hallándose reunida suficiente cantidad de gente y desarrollándose el estado de ánimo adecuado, ya sea durante los intercambios de ideas entre los ancianos o en vista de un caso de defunción cercano, están dadas las condiciones para un *yamalašemōjina*.

Para mí fue inapreciablemente valioso haber vivido personalmente en aquella oportunidad esa gran ceremonia fúnebre (1ª, B, c, 4). La esposa de THOMAS fue sepultada hacia el mediodía, exactamente según el rito que nuestros fueguinos habían conocido entre los europeos; luego se reunieron en una amplia casita, mientras yo mismo me retiré polo a la vivienda de SANTIAGO. Pronto comenzó en aquella casa el cantó fúnebre y el aullar ya conocido para mí.

Participaba mucha gente de esto, como pude deducir de la maraña de voces diferentes que me llegaba desde el lugar de reunión. Aproximadamente una hora ya había durado este movimiento cuando se presentó ante mí un hombre, para preguntarme en tono suplicante si querría acercarme a ellos. Lamentándose, me dio a entender que todo aquello que allí podría ver y oír no me alegraría personalmente, pues toda la gente estaba en un estado de ánimo extremadamente tris te, pero que me haría acreedor de su gratitud si yo compartiera con ellos su dolor y les demostrara mi compasión. El buen anciano ni sospechaba con cuánta impaciencia había esperado yo esta invitación, pues cómo podría yo dejar que se me escapara una oportunidad en la que los fueguinos abandonan tan completamente su reserva para desnudar ante los ojos de todos sus sentimientos más íntimos. In mediatamente seguí al viejo a la reunión fúnebre. Ciertamente, mis esperanzas fueron ampliamente superadas, y aquí logré conocer a estos indígenas integralmente en su manifestación espiritual más íntima. Sin temor a los presentes y sin la más mínima vergüenza expresaron en alta voz su pensar y su sentir; con una naturalidad que me sorprendió y que parecía ser costumbre cotidiana hablaban de su ser Supremo, y lo trataban como si fuera uno de ellos. Durante esa ceremonia, y como un obsequio especial, cayeron en mis manos una buena cantidad de aquellos antiquísimos lamentos y fórmulas oratorias, algunas de las cuales ya conocía, pero aquí pude observar cómo 'las emplean los indígenas en momentos de máxima angustia y excitación anímica.

/1101/

Indeciblemente me sorprendió la espontánea naturalidad con que hombres y mujeres clamaban a su Ser Supremo y le hacían reproches. Más de uno de ellos me pareció de alguna manera como un alumno impertinente que ha sido castigado y que, consciente de su impotencia, discute enfadado con su maestro; todos parecían haberse desprendido completamente de cualquier inhibición.

De todo lo que se ha informado hasta aquí puede extraerse que se carece de disposiciones concretas relativas a los participantes del yamalašemōjna. Por razones obvias, los parientes cercano y lejanos, los amigos "y vecinos, acuden a la choza de la familia que llora la pérdida de una persona recientemente fallecida. A todos embarga el deseo de consolar a los deudos y acompañarlos en su cotidiano *tālaṃwāja*, pues rápidamente ha corrido la noticia de quién es el difunto y nadie deja de visitar a los deudos. Todos dicen para sí:

"Quien está de luto espera la participación de los demás. Un día también yo estaré de luto ¡y entonces desearé yo mismo que muchos me consuelen con su asistencia!" Si la casualidad quiso que se encuentren reunidas muchas personas, el *tālaḡwāja* se transforma casi automáticamente en *yamalašemōina*. Como queda dicho, los parientes de un asesinado citan a la gente "especialmente a esta ceremonia, pues están obligados a cumplir con la venganza y deben reclutar ayuda. El impulso que falta para la celebración de un funeral comunitario lo dan algunos ancianos cuando se expresan en el sentido de que el estado de cosas y el ánimo de la gente es el adecuado para una ceremonia de este tipo. Quien se encuentre en el lugar, participa; nadie, aunque pertenezca a una región apartada, sería excluido. A veces se notifica a familias residentes en las cercanías y éstas acuden sin pérdida de tiempo.

Si de esta sencilla y poco formal manera se ha decidido rápida mente la reunión, se comienza de inmediato con los preparativos. En realidad éstos consisten en nada más que una pintura de cuerpo que debe ser realizada con más belleza y riqueza de detalles que la pintura del poco llamativo *tālaḡwāja*. Cada participante elige un diseño a su gusto y se pinta en él rostro, en el torso y en los brazos rayas y rayitas, líneas punteadas y líneas simples de diferentes colores y con múltiples variaciones de distribución. Por lo general la gente toma como base los diseños conocidos del *tālaḡwāja*, los elaboran más y los transforman en combinaciones más complejas y completas.

Es que el gusto por la abigarrada multiplicidad y la abundante variación de formas no se detiene tampoco ante la pintura de luto. En todos los *yamalašemōina* he visto diseños desde los más sencillos hasta los más complejos; algunos han sido reproducidos en la figura N^o 88. El hombre (a) solamente exhibe tres rayas verticales negras. La mujer (b) tiene todo el rostro cubierto con una base roja uniforme y encima de esa base líneas verticales negras. También el hombre (c) lleva rayas negras sobre fondo rojo. En la cara de la mujer (d) se han pintado sobre el fondo rojo anchas líneas negras, y estas últimas se enmarcan además mediante líneas quebradas blancas. El hombre (e) también está provisto de una base de pintura roja; sobre cada

/1102/

mitad del rostro muestra cinco líneas verticales, otra sobre el dorso de la nariz y una idéntica entre las comisuras palpebrales. Por último se ven en la mujer (f) cinco delgadas rayas rojas que en forma de rayos se abren a partir del párpado inferior; la pintura restante, o sea todo el rostro inferior, está en negro. Otras pinturas, no menos adornadas, se muestran en la figura N^o 85 (3 D, c, 4, y). Ciertamente, es posible reducir todos los diseños a unas pocas formas básicas.

Casi todos los participantes dan preferencia al diseño que simboliza la causa de muerte de aquel que ha de ser llorado. Los participantes aplican, en verdad, mucho trabajo y cuidado; con ello quieren demostrar con cuánta honestidad y sinceridad participan de la ceremonia. Una cierta

obligación existe para los presentes cuando ha ocurrido un homicidio; éste se expresa claramente en la pintura facial, pues todo está supeditado a la intención de amedrentar al malhechor y a sus parientes. Para este fin se prefiere el siguiente diseño: una mitad del rostro se mantiene uniformemente de negro, en la otra se alternan líneas de puntos rojos y blancos, verticales y muy juntas.

Un buen tiempo ya están ocupados los participantes en la preparación de la pintura facial; también se atan alrededor de la cabeza el *hapakêl*. Éste, también llamado *hapaxêl*, es un trozo triangular

/1103/

de piel relativamente grande, con edredones del ganso de Molinas macho –*šekuš*– (*Chloephaga hybridá*). Se obtiene este adorno para la frente en la época en que anidan los gansos; en ese período están flacos y la piel carece de la grasa, en otras épocas muy abundante. Un *hapakel* se parece en forma y tamaño al *kocel* de los selk'nam (Tomo I, pág. 197). Últimamente no todos los adultos se esfuerzan por obtener este adorno, que en realidad se utiliza muy poco. En lugar de éste se colocan en la ceremonia fúnebre la delgada tira de piel con edredones, asimismo llamada *hapaxel*, que siempre tienen a mano y utilizan frecuente mente.

Parte del equipamiento de aquellos que participan de la así llamada lucha del *yamalašemōjina* es la maza. Justificadamente se la considera un arma de adorno u ornamento. Nadie se atrevería a acercarse con un simple garrote que momentos antes ha recogido y con el que se podría liquidar a un león marino; de la misma manera no se utiliza aquella maza para otros fines que la ceremonia fúnebre. Ha sido tallada cuidadosamente de un pequeño tallo impecable, tiene un largo de unos 160 a 190 centímetros, muestra una superficie poligonal o redondeada y se engrosa suavemente de un extremo al otro (figura N°89). Por lo general se la pinta de blanco, y ocasional mente de rojo si se rememora un asesinato. En realidad también las mujeres deberían equiparse con una maza, pero a menudo carecen de ella, y entonces la reemplazan por un remo común, al que aplican la pintura correspondiente. Durante las danzas en la choza todo el mundo se sirve del corto bastón de danzas que se usa durante la celebración del *ciexaus*, pues éste ayuda a acentuar ostensiblemente el movimiento rítmico de todo el cuerpo.

Lo esencial para el *yamalašemōjina* a guisa del *lóiima*, es un prolongado cantar y lamentar suspirar y sollozar. Los deudos más cercanos de todos modos pasan su tiempo en esto. Aquel de los vecinos y amigos que con la pintura recién aplicada ingresa a su choza se sienta junto a ellos y los acompaña en su cantar. El grupo de tantas voces canta de una manera terriblemente caótica; cada uno elige ritmo y registro, melodía y timbre según su propio parecer, finaliza y retoma el hilo como le place. Por cierto que el canto de cada uno es muy serio y triste, de una tristeza auténtica; su semblante evidencia un profundo dolor del alma y toda la conducta pone

de manifiesto su grave pena. Cada uno repite, constantemente, los mismos sonidos según una melodía uniforme y lo hace con voz aullante, al igual que en el *tālawāja*. Todo el grupo dedica a esta manifestación comunitaria de duelo unas cuantas horas, ni siquiera se intercala una pequeña pausa general.

/1104/

Cada uno de los presentes interrumpe de vez en cuando sus suspiros y cubre tal o cual vacío con interrupciones. Por lo general se trata de palabras dirigidas al Ser Supremo. Debe tenerse en cuenta que cada participante se refiere en esta ceremonia no sólo a la persona que acaba de fallecer -ésta tal vez le resulta indiferente-, sino a aquellos seres queridos que él mismo ha perdido recientemente o tiempo atrás. El recuerdo de éstos revuelve nuevamente todo su interior y le hace sentir otra vez amargamente su grave pérdida: su propia pena lo emociona. Por eso nuevamente, como ya lo había hecho antes, se enfrenta a *Watūinējwa*, para discutir con él y protestar, para inculparlo e insultarlo. Furiosamente envía en dirección al Ser Supremo uno u otro de los lamentos antiquísimos, a pesar de ser completamente consciente de su impotencia ante el *Abáila* allá arriba tras las nubes. Está convencido de que su desmedido dolor le da derecho a pronunciar los irreverentes improprios contra aquel violento *Welapatux* inabordable. Como me lo confirmaron con firmeza, estas irritadas discusiones con *Watūinējwa* constituyen una parte importante del *yamalašemōjina*. "¡Una y otra vez cada uno debe dirigirse a 'Ése-allá-arriba' y repetir constantemente las antiguas oraciones!" Reiteradamente me señalaron esto con absoluta convicción. Así llegué a la conclusión de que las palabras individuales no son más que un auténtico protestar y un enojoso negociar con el Ser Supremo. Mediante múltiples alusiones se relaciona esto con la persona reciente mente fallecida, con la persona misma del orador, con los propios parientes y amigos fallecidos, con el pueblo *yámana* como totalidad. Con sobreexcitada pasión GERTIE me hizo saber reiteradamente en aquella oportunidad: "¡Cada uno de nosotros debe discutir en esta ocasión incansable y firmemente con *Watūinējwa*!" Así se alternaban constantemente reproches y diatribas con las antiguas oraciones de lamentación; todos los presentes consideraban que cada orador tenía pleno derecho de expresarse libremente y aprobaban abiertamente sus palabras.

Hasta entonces nunca se me había dado la oportunidad de observar con cuánta vehemencia aflora desde los rincones más íntimos de su alma la exteriorización de su creencia en Dios, profundamente arraigada en su mente, y con cuánta violencia incontenible llega a expresarse. ¡Ciertamente, su fe en Dios está firme y profundamente amarrada en su espíritu y en su corazón! Aquí se hizo evidente que todos los adultos están dominados por ella. Quisiera describir en este lugar un rasgo enternecedor de su sentir religioso. Se consideran con derecho a dirigir a *Watūinējwa* los reproches más amargos con total desenfreno, cuando los embarga

una gran excitación. Pero cuando al finalizar el *yamalašemōjna* cada uno se ha dirigido a la quietud y al sosiego de su vivienda particular, y cuando allí, bien entrada la noche, ha logrado recuperar el equilibrio anímico, en su interior aparece algo así como un remordimiento. Lo estremece la sensación de que por sus protestas y su furia ha herido al Ser Supremo y ha faltado gravemente al respeto que le corresponde. Arrepentido se recoge en sí mismo, en silencio repiensa el desarrollo del día y su situación actual. Sus labios temblorosos balbucean una oración

/1105/

reconciliatoria llena de, arrepentimiento, pero también de confianza en el Ser Supremo: "*Hidábulan*, Tú lo sabes, ¡hoy me he enfadado extra ordinariamente contra ti"! Pero el dolor por mis amados muertos era tan fuerte que perdí el dominio sobre mí mismo. ¡Perdóname, *Hidábulan!*" Tranquilizado y con el alma totalmente en equilibrio, el fueguino se acuesta a descansar, la máxima excitación que por horas había atormentado su interior ha pasado.

Siguen ahora algunas frases que pude registrar durante aquel *yamalašemōjna*. A menudo varias personas hablaban simultáneamente en diverso sentido, de modo que no podía seguir a todos en sus discursos.

SANTIAGO: "Hoy al amanecer murió aquella mujer. Todos nosotros nos sentimos muy mal, nadie se siente bien. Yo también pasé ya por lo que ahora le ocurre a ese viudo, que se encuentra de repente sin esposa. Yo en persona ya sentí lo que significa perder a sus parientes. ¡Entonces se le va a uno todo el deseo de vivir!"

HALUPENS: "Ciertamente, así es como tú [SANTIAGO] lo has dicho: todo aquel que pierde a su pariente más cercano siente con mayor fuerza [el dolor]. ¡Los otros lo sienten menos, ellos sólo acompañan al doliente! Tenemos que esforzarnos para entendernos bien, para no hacernos mutuamente mal. Pues algún día *Watxinējwa* también nos llevará [de la tierra]. Si hemos vivido en desacuerdo con alguien y ese alguien muere, lamentaremos eso [nuestra forma de actuar]. ¡Por eso vivamos en paz los unos con los otros! Después de una desavenencia cada uno de los adversarios debe reconciliarse rápidamente con el otro y arreglar sus diferencias."

WALTER: "También yo recuerdo a los muchos seres queridos que he perdido. Hoy me siento algo aliviado [con la idea] de que no soy yo mismo quien ha perdido a su pariente. En aquel entonces, empero, cuando perdí a mis propios hijos, fui inmensamente infeliz. Otros habrán pensado en ese momento que no es una desgracia tan grande; pero yo pasé días y noches enteras en el bosque y sufrí lo indecible. ¡Cuántas veces me ha castigado *Watxinējwa*. ¿Por qué lo habrá hecho? Ahora sólo nos quedan dos hijos [A mi esposa y a mí]. Posiblemente me quite pronto otro hijo. ¿Por qué será así? ¿Me volverá a castigar pronto? Yo no lo sé. En aquel entonces estuve verdadera mente triste de una manera indecible, y más de lo que otra gente pue da creerlo. Una

y otra vez me sucedió esto⁴². Aquí, en este momento, todos los que son parientes de la difunta comprenderán cabalmente cuánto sufrí yo en aquellos momentos. De la misma manera yo comrendo cuánto sufren los parientes de la mujer fallecida, y por qué se lamentan tanto."

MARY: "Poca tranquilidad me queda ahora. Pues en momentos en que debemos sepultar a uno de los nuestros decimos sin reserva todo lo que nos oprime el corazón."

/1106/

CLARA: "Cuando yo era aún muchacha, no nos comportábamos como lo hacen hoy en día las chicas. No nos alejábamos de nuestros padres, sino nos quedábamos fielmente en su choza con ellos. Pero hoy en día las muchachas observan la conducta de los blancos; han visto en ellos muchas cosas que ellas imitan. Por eso escapan incluso de al lado de los propios padres [y a raíz de su conducta censurable], molestar a otros compatriotas y causan a sus padres situaciones muy embarazosas. ¡Esto es avergonzante para nosotros, es nuestra vergüenza!"⁴³.

SANTIAGO: "No te he causado daño alguno [HALUPENS]."

HALUPENS: "Esto es cierto, no quise tampoco reprocharte nada."

SANTIAGO: "Bien, entonces estamos de acuerdo."

HALUPENS: "Si no hubiera sido por los blancos [que nos lo impiden], hubiéramos declarado la guerra a esa gente, y los hubiéramos ultimado a todos. Pero [dadas las condiciones actuales] no podemos intentar algo así."

SANTIAGO: "Ciertamente, ésa es la verdadera razón. En la actualidad estamos atados de pies y manos [carecemos de libertad de acción]."⁴⁴

LUISA: "Todas las veces que antiguamente estábamos de duelo atrapábamos muchos animales, los matábamos a todos, los descuartizábamos o los despedazábamos. Luego desparramábamos todos los trozos por el suelo o los arrojábamos al mar. Esto lo hacíamos por que nos habíamos enfadado con *Waṭinējwa*, pues deseábamos infligirle un serio daño. Mis suegros se destacaban llamativamente en este menester."

HALUPENS: "No, sospeché que hoy estaría inmerso en un profundo duelo. *Waṭinējwa* lo dispuso así. Yo personalmente no he causado daño a nadie; no ultimé a nadie. Es cierto que abatí algunas aves y cacé varios leones marinos; éstos los consumí para preservarme del hambre y mantenerme con vida. Pero nunca ultimé a un hombre. Por eso *Waṭinējwa* no tiene ninguna razón para ofenderme de tal manera que hoy debo estar de luto, al hacer morir hoy a esa mujer.

⁴² Alude a su triste suerte, ya que de sus once hijos ha perdido en total nueve.

⁴³ Ella recuerda que hace poco tres muchachas se habían ausentado del campamento a una hora tardía y sin conocimiento de sus padres, yendo además solas. (3. B, a, 1)

⁴⁴ SANTIAGO alude a un homicidio cometido cierta vez por el hermano de HALUPENS.

Pues yo no he hecho más que cazar algunos de sus animales que él ha creado en *Yáiaasága*, ¡a éstos los comí porque tenía hambre!"

SANTIAGO: Hoy *Wat̥inējwa* causó un grave daño a todos nosotros aquí reunidos. Estamos "sin" excepción en profundo duelo. Hubiera sido mejor si *Wat̥inējwa* hubiera hecho varar una ballena; mañana nos hubiéramos trasladado allí y todos nos hubiéramos cortado grandes trozos de carne. En lugar de esto hizo morir a esta mujer, ¡y el viudo se lamenta ahora amargamente!"

/1107/

Según puede demostrarse, la totalidad de los participantes ha repetido durante este *yamalašemōjina* reiteradamente las fórmulas de oración y las lamentaciones registradas anteriormente (4, A b, 2, II), aunque en la mayoría de los casos solamente entienden su sentido general y su significado básico. Mientras el cadáver era envuelto para la sepultura, yo me hallaba presente y casualmente pasaba por esa choza el anciano ASIKANSIS. Se detuvo por algunos instantes y, como diciendo para sí mismo, señaló a la muerta: "¡*Wat̥inējwa* lo ha causado, así es, 'Ése-allá-arriba' ha hecho esto!" Y siguió su camino. Similares giros, de boca de los presentes, se repitieron a menudo.

Señalamos expresamente que esta ceremonia fúnebre pública está inspirada ciertamente en un caso de defunción reciente, y a él está dedicada principalmente; pero cada participante evoca a todos aquellos muertos que él personalmente se vio obligado a llorar. De ellos habla abiertamente y en alta voz, sin mencionar nunca su nombre. Los caracteriza como: mi padre, mi hija, etcétera. Acordándose de ellos alude a detalles de su vida, menciona ciertos rasgos característicos y la causa de su muerte. De este modo proporciona a su alma atormentada una total liberación de la profunda aflicción causada por los recuerdos de sus difuntos.

La reunión de tantas personas de duelo durante tantas horas se clausura por regla general con una especie de simulacro de lucha. Durante todo el transcurso de un *yamalašemōjina* alguno de los hombres ancianos, actuando a la manera de un *tiámuna*, hace valer su influencia. Son ante todo ellos los que, de todo corazón, de sean llamar la atención de los presentes sobre *Wat̥inējwa*, y lo señalan como aquel que es y será responsable de la suerte "de ésta y de cualquier otra persona. Ellos conocen bien las fórmulas de oración y los lamentos heredados, por eso los repiten a menudo. Por estas constantes repeticiones tales fórmulas también se graban en la memoria de las personas jóvenes, que aprenden a comprender suficientemente el sentido de éstas. Los ancianos, ciertamente, nunca analizan detalladamente el significado de las palabras; aquellas fórmulas sólo brotan de un alma apenada, mientras que en la vida diaria ni se 'mencionan ni se comentan. Cuando según la impresión de esos ancianos ha llegado el momento favorable, exhortan al simulacro de lucha. Los presentes se levantan, toman en sus manos las mazas o los remos y abandonan la choza. Sollozando y llorando fuertemente se

distribuyen afuera en un lugar libre de modo tal que se forman dos grupos, sin que se a posible reconocer en ello un determinado orden. Con más claridad en cambio se produce la separación cuando el *yamalašemōjina* está dedicado a llorar un homicidio reciente, pues en los dos bandos se enfrentan los seguidores de la víctima con los del asesino. Cada adulto está equipado con una maza; las mujeres que carecen de ella echan mano de su remo (4, B, c, 4). Estas piezas han sido previamente pintadas.

Mientras ambos bandos se acercan lentamente uno al otro, hablan, sollozando fuertemente, del difunto al que está dedicada la ceremonia; mencionan sus buenas cualidades y sus virtudes con cálido reconocimiento y sincero dolor. Dejan de lado esta oratoria apenas los dos

/1108/

grupos se enfrentan a corta distancia. Inmediatamente comienza el verdadero simulacro de lucha. Cada uno se abalanza sobre alguien del otro bando y trata de asestarle golpes. Éste esquivo hábilmente el mazazo y a su vez trata de ubicar alguno de los suyos. De esta manera los dos grupos se disuelven en muchas parejas individuales trabadas en lucha. Cada una de éstas continúa ahora el duelo por considerable tiempo. No es su intención lastimar al adversario; por eso frenan el golpe inmediatamente antes de que éste llegue a destino. De todos modos, uno que otro se lleva algún golpe considerable, cuando una pareja entra "en calor" durante la lucha o casualmente se encuentran dos adversarios que deben saldar varias otras cuentas entre sí.

Más significativos -sin embargo son los reproches mutuos formulados durante este simulacro de lucha; a éstos se les da una forma tal como si el otro fuera el responsable de la defunción, como si fuera el culpable del profundo dolor que embarga a todo el mundo. Aquel que recibe un sinnúmero de estos reproches de parte de su adversario se defiende con la misma vehemencia y rechaza las acusaciones, haciéndolas recaer sobre el otro. Si uno de ellos dice: "¡Tú has causado la muerte de aquél, por eso ahora todos estamos de duelo!", entonces responde el otro: "¡Precisamente Jo contrario es cierto!: ¡Tú has causado todo esto!" O bien uno afirma: "¿Por qué no te ocupaste mejor de aquél [que acaba de fallecer] y le prestaste la ayuda necesaria?" Esta acusación merece la siguiente defensa de parte del adversario: "Precisamente eres tú quien tendría que haber prestado mayor ayuda, ¡Entonces no hubiera sido arrancado de nuestro medio!" Otro grita: "¡Tú no le has dado a ése nada de tu botín, y por eso murió de hambre!" La réplica: "Yo siempre cedí a ese hombre una buena parte de nuestro botín. ¡Si tú hubieras hecho otro tanto, aún estaría entre nosotros!" En otra parte se escucha: "¿Por qué no has acudido con tu canoa en ayuda de aquél, cuando se estaba ahogando?" El adversario retruca: "Yo estuve mucho más lejos de él que tú, pues estuve en las Islas Wollaston. Para ti era incomparablemente más cómodo socorrerlo, tú estabas cerca de él." Haciendo alusión al asesinato, dice uno: "¡Cómo pudiste ser tan negligente y despreocupado! ¡Tendrías que haber

sabido que aquel asesino tenía intenciones homicidas!" A esto se replica de inmediato: "La mayor culpa es tuya. Pues si tú sabías de estas intenciones, hubiera sido asunto tuyo notificar de ello a toda la gente, ¡y aquél [asesinado] aún estaría con nosotros!" De esta manera se suceden por largo rato los intercambios de reproches. Muchas parejas pasan rápidamente a ataques a la conducta personal, a alusiones a disputas anteriores y a diferencias de opinión personales. En este caso más de uno entra en calor y los golpes caen con toda intención. A uno que otro esta oportunidad le viene bien, pues sin temer castigos ulteriores puede saciar su largamente reprimida sed de venganza. Durante la lucha se produce una gran batahola, a veces algo salvaje, según si los ánimos se caldean en mayor o menor grado. Los adversarios que se van enfrentando cambian a menudo; también ocurre que tres o cuatro personas se abalanzan sobre una sola, que entonces está en un grave aprieto. Al cabo de una hora la lucha

/1109/

se da por finalizada, cosa que indica uno de los ancianos influyentes al retirarse a la choza de reunión. La gente restante le sigue.

Una vez adentro, se retoma el canto fúnebre habitual. De acuerdo con la hora del día y el estado de ánimo de los presentes la ceremonia se extiende por un tiempo mayor o menor a partir de entonces. Una que otra persona se levanta y se desliza bailoteando por la choza; con los movimientos del cuerpo y las leves oscilaciones del bastón de danza acompaña el sencillo ritmo del canto. Por último se clausura el *yamalašemōjina*. Esto se hace mediante una señal precisa, inequívoca, dada a instancias de uno de los ancianos líderes. Consiste en que todos los presentes colocan en el suelo con un golpe audible sus mazas, remos y bastones de danza, pues mientras entonaban el canto fúnebre todas las personas han tenido en la mano estos objetos. A partir de ahora cada uno pasa aún varios minutos sumido en serias reflexiones. Sólo entonces se desliza silenciosamente fuera de la choza. Se dirige a su vivienda y retoma calladamente sus trabajos habituales.

Por regla general esta ceremonia dura ocho horas o más. Sola mente participan de ella los adultos. Para que de ninguna manera puedan ser molestados o distraídos por los niños, tanto propios como ajenos, éstos no pueden abandonar las viviendas, ni jugar o alborotar.

Si en algún lugar se prepara un *yamalašemōjina* o ya se ha celebrado esta reunión, la noticia se esparce en un amplio radio. Todos se ven impulsados a participar. En no pocas ocasiones arriban al campamento de los deudos algunas familias retrasadas en mayor o menor medida. Aquéllos de por sí siempre están dispuestos a esta ceremonia, e insinuada por ellos, los recién llegados la ponen en marcha sin pérdida de tiempo. Si se llora a una persona ampliamente apreciada e influyente, se suceden con escasa diferencia uno tras otro los *yamalašemōjina*, tal vez durante todo un año. Tal vez nunca se realice una ceremonia del *ciexaus* sin que en un día determinado

se intercale un *yamalašemōjina* conforme a todas las reglas; lo mismo vale también para una prolongada celebración del *kina*. Los participantes, empero, permanecen dentro de la Choza Grande de reunión y la usual lucha simulada tiene lugar en forma restringida.

Entre nuestros fueguinos tiene plena vigencia la ley de la venganza (3, F, c), ley que obliga a parientes y amigos del asesinado. Éstos se agrupan y atacan al homicida junto con sus seguidores. La lucha de estos dos grupos. Se llama *yamalašemōjina yákuna máia* y es consecuencia obligatoria de cada homicidio. No es del todo descartable, aun que se carece de pruebas fehacientes -imposibles de reunir por otra parte-, que el simulacro de lucha que se produce durante el *yamalašemōjina* público después de cada defunción normal o de cualquier rememoración comunitaria de los difuntos, desde hace muchos años, sea derivación de aquella primera lucha luego de un asesinato. Con el transcurso del tiempo puede haberse convertido poco a poco en un componente estable de aquella ceremonia fúnebre comunitaria. La particularidad del simulacro, especialmente las recriminaciones y los reproches entre los componentes de cada pareja antagónica, induce a esta suposición.

/1110/

La ceremonia fúnebre general y pública reúne en cada caso a varias familias y, puesto que se repite frecuentemente, cada familia individual participa al menos tres veces al año de estas ceremonias. Su extraordinario valor intrínseco o es evidente. Cada *yamalašemōjina* obliga invariablemente a una profunda y severa introspección y a la meditación sobre el tema de la muerte. En la memoria reviven todos aquellos que ya han concluido su paso por esta tierra. Se comentan sus virtudes y sus defectos y, con absoluta sinceridad, se caracteriza el delito al que se atribuye una muerte prematura. Todo esto sacude la propia conciencia hasta sus fibras más íntimas a través de la autoconfesión. Al margen de ello -y se trata de algo no menos efectivo durante el duelo se pone en tela de juicio, a voz en cuello, la conducta del individuo. Tal o cual adversario tiene entonces en esta ocasión la libertad y oportunidad de hacer conocer sin consideración alguna los reproches que a su juicio debe formular. Nadie puede tomar a mal ser colocado así en la picota. Muchas cosas salen así a la luz del día y llegan a oídos de la comunidad: acontecimientos pasados, desavenencias y delitos de un homicida y de toda su familia son sacados a la luz detalladamente y sin compasión alguna; el mal trato que un hombre ha proporcionado a su esposa fallecida es reprochado a él y a sus parientes por enésima vez en alta voz; las comprobadas o supuestas relaciones extramatrimoniales de una mujer deshonesto le son echadas en cara sin reserva alguna. Todo aquel que siente aversión contra otro o se ha enemistado con él se le enfrenta en el simulacro de lucha y le dice su opinión sin tapujos. Incluso se ventilan y se caracterizan, detalladamente, las desavenencias entre grupos enteros de familias. ¡Como se ve, los reproches a voz en cuello durante el combate simulado son un

verdadero examen de conciencia del otro, efectuado delante de la comunidad entera, y por alguien que no tiene en absoluto la intención de disimular algo! La firme advertencia que se extrae de la misma defunción próxima y muy próxima sacude el ser de cada participante, y lo impulsa nuevamente a llevar una vida inobjetable y ordenada, lo obliga a extremar los esfuerzos en su trato con los demás y en la plena armonía con los miembros de su familia, lo lleva a practicar el altruismo y la disposición para ayudar a quien lo necesite y, en general, lo compromete a aspirar a aquellas virtudes que son parte esencial de un yámana hecho y derecho. Eso significa que la conducta personal del individuo y el orden público reciben un impulso invaluable de cada yamalašemōjina. Con la ayuda de esta institución probablemente, es que la moralidad general de este pueblo se ha mantenido en todos estos siglos de existencia de los yámana en el mismo nivel tan sorprendentemente alto. Es probable que la razón que impulsa a más de uno a poner en la picota a su adversario no sea ni noble ni digna, pero de todos modos esta inculpación pública no queda sin producir sus efectos.

Los yámana no pueden abandonar la realización de su ceremonia fúnebre pública en tanto persistan en su antigua e insegura idea acerca de la vida de ultratumba que espera a las almas humanas. Para ellos la despedida de alguien a quien la muerte ha arrancado de su lado es una separación para siempre. Con palabras firmes me aseguró una

/1111/

y otra vez NELLY LAWRENCE: "Los misioneros nos acosaron continua mente para que dejáramos de una vez por todas las largas y excitantes reuniones que celebramos después del fallecimiento de uno de nosotros. Ellos nos aconsejaban: 'No llorar tanto, ¡pues después de la muerte nos veremos nuevamente!' Pero nadie ha creído en sus palabras. ¿Cómo habría de materializarse eso de vernos nuevamente? El cuerpo se descompone. ¡Entonces no hay un reencuentro ulterior!" Esta noble mujer hablaba con una pasión que denotaba desesperación cada vez que me revelaba algún detalle de las creencias en las almas que profesaba su pueblo. Por eso la uniforme y pesada melodía fúnebre del *tālaṃwājia* y del *yamalašemōjina* no expirará hasta el instante mismo en que en el distante Archipiélago del Cabo de Hornos se cierre el túmulo sobre la tumba del último de los yámana.

1.3 Transcripciones de las prácticas funerarias en la sociedad selk'nam

SAMS. (Ed.). (1876). *The South American Missionary Magazine* (Vol. X). London: William Macintosh, 24, Paternoster-Row.

/56/

USHOWIA. Rev. T, Bridges, on his return to Ushuwia from Keppel, where he had been to obtain medical advice, writes as follows:

“Tuscápalan, Uahuwia, Firelands, Oct. 25th, 1875”

/60/

This politeness they have certainly learnt from the canoe natives to the west of them, who visit Ooshooia from time to time. Our own people are far more suspicious than the poor races whom we disdainfully and wrongfully call 'savages.' They met us with Confidence, and without offensive or defensive weapons. The habits and customs of these Ona are very similar to what prevails among the Yahgans. There are the same habits of painting the face and; the same custom of cropping the head in sign of mourning for near relatives. In appearance,

/61/

I could perceive no difference between the two races of very distinct origin I gathered from them that there are very few Ona on the east coast of Onaland, but more in the western parts. They readily assisted us in launching and hauling up the boats. These Ona live almost entirely on the shores. They gave the Western Ona a bad name; they say that they are fierce, but I don't believe this. It is the custom here to speak of all others as worse than themselves. We took a walk up one of the highest mountains, ahead from the top had a good view of the country toward Capel San Diego, and St. Vincent, A young Ona went with us for guide, but would only bring up the rear.

Segers, P. (1891). *Tierra del Fuego. Hábitos y costumbres de los indios aonas. Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XII(Cuadernos V y VI), 55-82.*

/65/

Muerto un miembro de la tribu, lo entierran en una fosa bastante profunda que cavan con la escápula del guanaco, tapando por completo el cadáver con cueros del mismo animal; sobre estos cruzan palitos en forma do techo á todo lo largo del cuerpo, los que cubren con hojas secas y tierra y por fin con piedras pesadas para evitar que los perros se sacien en los cadáveres. Hecho esto, amontonan todo lo que ha pertenecido

/66/

ni difunto y le prenden fuego, echando después las cenizas al viento.

/75/

Era en vano, toda la noche las pobres chinas no cesaron en sus lamentaciones, reforzadas por los aullidos del perro que velaba á su dueño y en estas condiciones nos encontró la mañana siguiente en que nos dispusimos á dar sepultura al cadáver. Desde lejos todavía se divisaba al perro sentado al lado de su extinto amo, pero parecía ya calmada su desesperación; cuando nos acercamos para apartarlo del cadáver, contemplamos con espanto que los muslos, la piel del vientre, 'os brazos y la cara de este no presentaban sino una masa informe. Toda la noche el perro se había lmitado con sus carnes y repleto esperaba sin duda que la digestión se verificase para seguir su banquete macabre! Mientras los preparativos se hacían para seguir la marcha, las pobres mujeres no cesaban de lamentarse y se rasgaban las piernas en líneas verticales con una astilla de piedra, muy cortante, haciendo manar de las heridas sangre en abundancia. Este acto sangriento es una de las manifestaciones de duelo, puesto en práctica sólo por las mujeres.

Nordenskjöld, O. (1902). La Terra de Feu. En E. Charton (Ed.), *Le Tour du monde* (Vol. VIII, pp. 13-58). Paris: Libraire Hachette et Cie.

/38/

Ces Indiens ont des rites funéraires très simples : ils enterrent l'homme enveloppe dans son manteau à l'endroit oil il est mort et ensuite déplacent la hutte. Les survivants, tout au moins les veuves, témoignent de leur douleur en pra-tiquant sur leurs jambes un tatouage avec des pierres pointues, opération qui leur fait perdre une grande quantité de sang.

Certes, la vie des Fuegiens est rude et penible, notamment l'hiver, alors que la famine les decime parfois ; nean-moins, ces pauvres gens pourraient soutenir la lutte pour la vie sans l'hosti-lite des blancs. A l'époque du voyage de M. Nordenskjold, l'état de guerre entre les colons et les naturels durait toujours, barbare et cruel.

Barclay, W. S. (1904). The Land of Magellanes, with Some Account of the Ona and Other Indians. *Geographical Journal*, 23(1), 62-79.

/76/

When an Ona dies, his more valuable possessions, such as the bow, the arrows, and his fur robes, become the property of his relations; small personal effects, such as fire-stone, scraping flints, pigments, etc., are buried with him. Saplings are bound to the body with raw-hide thongs, which is buried deep, lying flat and straight. The grave is then stamped down, the sods which have been removed are once more carefully fitted to their place, and a fire is kindled over them to remove all trace of the interment. The chief mourners express their grief

/77/

during and after this ceremony by long-drawn howls, repeated at intervals, much as a dog might. Yet if their rites are few, their grief is sincere. Recently an old Indian clasped the body of his son, who had died from the effects of a dog-bite, in his arms, and, refusing comfort, deliberately starved himself to death. The period of mourning lasts from one year to three, during which time the head is tonsured. This operation is effected by passing a bone comb close to the scalp, and burning off all protruding hair with a live ember. The dead are never mentioned by name, but always in some roundabout way. Their spirits are vaguely supposed to exist after death under the name of Meh'n; but as these spirits, though they are supposed to know what passes on earth, are unable to influence the course of events, this practical race pays them little heed. Of gods, as we understand that term, the Onas have none. The men are as devoid of any faith as they are of fear or superstition. But they recount by the fireside tales of a mighty hunter and "doctor," called Coanyipe, in whom is embodied all their admiration of manly skill and prowess. Moreover, their imagination has given personal attributes to the sun and moon, to hill and wood, bird and beast—in a word, to all that nature to which they lie so close. The following legends, chosen from many, will sufficiently illustrate their mental range. They are noticeably free from the disgusting animalism which taints every Yaghan tale.

Holmberg, E. A. (1906). *Viaje al interior de Tierra del Fuego. Anales del ministerio de agricultura, sección de inmigración, propaganda y geografía, I (1), 96 pp.*

/59/

Cuando la muerte llega, los deudos y los amigos hacen una fosa de 1 á 2 metros de profundidad, de forma alargada, y en la que depositan el cuerpo acostándolo boca arriba.

Primero, en el fondo, ponen una capa de pasto, y sobre esta colocan envuelto en su quillango, poniéndole el arco y la flecha, luego otra capa de pasto y encima ramas pequeñas. Una vez hecha esta operación lo tapan con tierra.

Si es el cacique quien ha muerto, además de lo anotado dejan en su fosa todo lo que le pertenecía, haciendo una colecta de flechas en la tribu para colocarlos con las de él.

Eligen para la tumba un lugar en el que el terreno sea duro, —de preferencia las alturas. No levantan túmulo, ni hacen señal alguna. Los suyos, y los de su tribu, son los únicos que saben dónde está sepultado, como si temieran que, aun después de muerto, viniese el hombre blanco a perseguirlo.

Y allí lo dejan para siempre, bajo los bosques de robles en que arrastró su vida, desgraciada al par que feliz, allí lucho por la más hermosa de sus quimeras.... su libertad.

Gallardo, C. R. (1910). *Los onas*. Buenos Aires: Cabaut y Cia Editoriales.

/317/

Rito Fúnebre

El ona tiene en presencia de la muerte una estoicidad que nos admira; la idea de su proximidad no lo preocupa mayormente y la acepta como una cosa fatal, sabiendo que no hay poder humano capaz de desviarla.

Cuando alguno muere, sobre todo si es un hombre apreciado toda la tribu exterioriza su dolor por medio de gritos horribles; el sistema nervioso se excita á tal punto que parecen haberse enloquecido: se tiran entre las piedras y dejan oír un lamento que sube y baja de tono y que apena. Si es un hijo el muerto, sus padres son los que más gritan, acompañándolos en un tono algo menor los demás parientes. Las viudas ponen de manifiesto su dolor con gritos y llantos, se arañan y cortan las carnes con pedazos de vidrio ó de hueso, dándose tajos en los senos y los brazos causándose á veces heridas de medio centímetro de

/318/

profundidad. Estas mismas manifestaciones de dolor se ven cuando hay un enfermo grave. Creo que debemos ver en estas demostraciones un simple testimonio de afecto hacia el muerto y no un medio de propiciarse su buena voluntad. Los groenlandeses, los comanches, los australianos, los tongas, tienen la misma costumbre de herirse en ocasiones análogas y hasta de mutilarse en algunos casos, pero donde la semejanza es mayor es con los tasmanios á quienes vamos usar conchas y piedras para desgarrarse las carnes como muestra de cariño hacia los muertos. Los onas llegan hasta tajearse por la muerte de un amigo.

Las manifestaciones de dolor son siempre mayores cuando se trata de un varón. Así es que los llantos, gritos y demás demostraciones adquieren mayor importancia si el muerto es padre, esposo, hijo, hermano o amigo, que si se trata de una madre, esposa, hermana hija ó amiga. Entre los onas no se tiene la costumbre de algunos salvajes que cantan en honor de sus muertos, antes de ser enterrados, ni se hacen sacrificios de ninguna clase, ni hay oraciones, ni se relatan sus proezas.

/319/

Según los onas, una vez muerto el animal ó la planta van desapareciendo poco á poco hasta que se vuelven nada. En cuanto al hombre dicen que su espíritu llamado MEHN sabe lo que pasa en la tierra, pero que no puede tomar participación alguna en las cosas mundanas. Llegan hasta decir que los truenos sordos, lejanos, son la voz de tal ó cual doctor ya muerto.

Para demostrar que están de luto, los indios, indias y niños se cortan el pelo del centro de la cabeza dejando una corona alrededor de ésta, y se pintan la cabeza, la cara y el cuello con

pintura bien colorada, según ya lo hemos dicho. Esta pintura se usa generalmente unos seis meses, pero á veces se encuentran indios que á

/320/

los dos años llevan aun luto. Entre los indios del Norte tienen la costumbre de hacerse con pintura negra rayas y puntos en la frente, pómulos y carrillos. Apenas fallece alguno se le envuelve bien y por completo en su propia capa, colocándole algunos palos á lo largo del cuerpo para conseguir que quede bien derecho; luego se le liga cuidadosamente con lonjas de cuero de lobo ó guanaco, teniendo cuidado de que se distinga bien la forma de la cabeza. Nada puede dar una idea de la algarabía que se forma durante este acto de vestir al muerto.

Si la muerte ha acaecido de noche el entierro se hace al otro día por la mañana, y si de día, la operación se efectúa poco después de haber expirado el o la india. Generalmente la sepultura del ona es nuestra madre común, la tierra, pero como excepciones pueden citarse casos de haber sido depositado el cuerpo del difunto en alguna caverna y hasta dentro del tronco hueco de un árbol, según vine á saberlo durante mi estadía en la isla de Dawson, donde fué hallado un cadáver envuelto en su capa, bien ligado y conservado en el interior de un precioso ejemplar de la flora fueguina. Lo que si podemos asegurar es que jamás se quema á los muertos.

No puede decirse que entierran muy bien á sus muertos, porque muchas veces solo los cubren con palos y piedras, y en algunos casos llegan hasta ponerlos al pie de una barranquita, y luego hacen que caiga la tierra sobre el cadáver hasta cubrirlo completamente. Cuando cavan la sepultura, lo hacen con palos y con piedras cortantes. Lo que si siempre tratan es de disimular bien el sitio en que entierran un muerto y lo consiguen de tal modo que pasado algún tiempo

/321/

es sumamente difícil reconocer el lugar en que se halla depositado el cadáver, cosa que no dicen por nada del mundo. Todo lo que era de uso del muerto se destroza y se quema, menos los perros. Si bien no saben lo que se hace el muerto, no creen que emprenda un viaje y en consecuencia no le ponen provisiones al lado, ni armas, ni ropas. A pesar de las precauciones tomadas no siempre quedan el cuerpo bien enterrado y entonces los zorros lo destapan y se lo comen. De ahí que el que haya visto esto jamás coma carne de este animal. Cuando falta al cuerpo el calor que le da la vida, aumenta y algunas veces recién comienza el respeto del hombre por sus semejantes dignos de ser respetados. Y este respeto perdura aún cuando hayan desaparecido las carnes que daban forma. Los músculos que daban fuerza, los ojos que miraban, la lengua que modulaban palabras, es decir, todo lo que en vida podía hacer temible al hombre. Y así es como vemos que los huesos de los muertos son respetados y hasta temidos, á tal punto que si accidentalmente el ona toca un hueso humano, se lavar las manos, las refregará con tierra

y hará todo cuanto pueda para adquirir el convencimiento de que ha desaparecido hasta el último vestigio de contacto y de olor. Llega su respeto ó temor á los

/322/

mueertos al extremo de que evita pasar por un sitio en que haya perecido alguna persona. A pesar de lo expuesto, entre ellos no existe el culto de los antepasados, que sería la consecuencia lógica y natural del respeto que profesan á sus muertos. El ona indudablemente teme al muerto, temor que vemos generalizado entre todos los salvajes del mundo, pero no exterioriza este temor, el respeto ó el cariño en la forma que lo hacen en otras partes que llegan hasta considerar sagrado el sitio en que se entierra un jefe, como entre los tongas ó entre los neozelandeses en que se declara *tabú* al pueblito donde se le entierra. Los onas más bien siguen, en cierto modo, la práctica de los antiguos veddahs trogloditas que abandonaban al muerto el sitio en que sus restos descansaban, y ellos iban á vivir á otra caverna. Los sobrevivientes se apartan respetuosamente del sitio en que entierran á uno de los suyos y si su vida nómada los lleva de nuevo a tener que pasar cerca de ese mismo sitio, darán un rodeo tratando de alejarse de él. Cuando una tribu se ve obligada á acampar cerca del lugar en que se encuentra enterrado uno de los suyos, los parientes y amigos pasan toda la noche cantando en recuerdo del muerto. Este canto es monótono é impregnado de melancolía.

Las grandes manifestaciones de cariño, de dolor y hasta de simple recuerdo, son sólo hechas 5 los hombres que han sido merecedores de amor y respeto. Es curiosa esta costumbre, pues sabemos que nada de ello sucede en presencia del muerto, ni en ello se busca ó espera beneficio alguno. Refiriéndome á los parientes del muerto diré que para ellos no hay palabras de consuelo, ese formulismo

/323/

que vemos tan generalizado entre los pueblos civilizados. La viuda es ayudada por sus parientes, quienes le suministran la carne que necesita para su alimentación y la de sus hijos, hasta que después de guardar luto por algún tiempo es tomada por esposa, según ya lo hemos explicado, llegando á veces á convertirse en mujer del matador de su esposo, si lo ha muerto en pelea.

/326/

Sin embargo, el ona asegura que las estrellas son hombres que han muerto, lo que no impide que también haya algunas estrellas que son grandes hombres que aún viven. Este último dato parece autorizar á creer que las estrellas son la representación de hombres buenos, estén ó no vivos. El ona no teme á la muerte, pero si sabe que ii medida que el tiempo pasa él se acerca al término de la vida, cosa que lo disgusta á causa de que tendrá que dejar las cacerías y separarse de sus mujeres. Tienen, aunque vagas, nociones sobre el bien y el mal, pero, ya lo hemos visto, no esperan ni premios ni castigos después de muertos. El premio á las buenas acciones lo

tendrán en esta vida, traducido por el aprecio de sus semejantes, y el castigo por las malas será el desprecio de los compañeros.

El oná no que tampoco en la existencia de otro mundo donde se va después de la muerte. B recibir el premio por las buenas acciones y el castigo de las malas, como lo hemos dicho, y esto lo vemos claramente en el hecho de que matan á sus enfermos

/327/

graves los abandonan, así como á los viejos, para que mueran de hambre, cuando no pueden seguirlos en sus viajes; en que tienen la mayor despreocupación por sus muertos, ti los que entierran sin grandes precauciones en cualquier sitio que jamás vuelven á visitar⁴⁵; en no dejar á los muertos sus armas, alimentos, etc., para hacer el viaje después de haber dejado este mundo, y en muchos otros detalles, lechos todos que autorizaría á suponer que el oná Cree que todo ha concluido cuando el hombre muere. Se puede agregar que el oná actual tiene la creencia de que después de la muerte su ser se hace impalpable y por eso lo llama en ese estado mm, es decir, sombra, y de que, ti pesar de que su espíritu sabe todo lo que pasa en la tierra, no toma intervención alguna en la vida humana.

/234/-/235/

Hace una disertación profunda sobre el cambio de nombres con la muerte.

/355/

Es impropio pronunciar el nombre de un muerto delante de sus parientes; cuando se tenga que

/356/

hablar de él se dirá: nuestro amigo, el gran cazador, el amigo de mi padre, etc., con la seguridad de que se comprenderá bien pronto de quien se trata.

Furlong, C. W. (1910). The Vanishing People of the Land of Fire. *Harper's Monthly Magazine*, (January), 217-229.

/225/

While camped at Najmish, an Ona girl lay sick in a wigwam near Pupup's, and

/226/

a *j'ho'on* came in from a distant *t'ai'i* (tent). Hour after hour there emanated from the wigwam sounds strange; and weird; "*shish-sh-sh,*" strongly aspirated and sustained, forced burring through the lips, and other noises indescribable, all to scare and foree out of the patient the pain the thing. Such disturbance in the very cars of the sick seemed an atrocity, but was nothing to what I witnessed on visits to the wigwam. Seated on the ground was the old *j'ho'on*. holding

⁴⁵ En la pág. 296 habla del abandono en la choza.

back to him the limp figure of the dying girl, his burly arms wrapped around her body, his black head over her shoulder, and giving vent to gruesome noises, which were accompanied by desperate squeezing and jerking. This awful ordeal lasted for hours, and to the *j'ho'on's* mind the more persistent and strenuous the procedure, the more efficient the cure he literally squeezed out of her the little life that was left. But it would not have done to interfere with a *j'ho'on*. What pathos in this futile, primitive contest with nature! When the girl died, her people disappeared with her body into the forest, cut short the beautiful long black hair from the tops of their heads, and gave vent to their mournful death-song. If one would see the Onas in the full picturesque majesty of their primitiveness, see them on the march. Here they *come!* -big hounds sniffing in the vanguard, then powerful warriors with fur mantles flapping in the wind, and, bows and quivers aslant, held ready in the hollow of their left arms, they step straight-footed, with a stride easy and long.

Dabbene, R. (1911). *Los indígenas de la tierra del Fuego*. Buenos Aires: Tipo-Litografía «La Buenos Aires», 260, Calle Bolívar.

/80/

Cuando un Ona muere, los miembros de la familia se reúnen entorno del cadáver y atestiguan su dolor con una serie de triste aullidos lanzados á breves intervalos y durante largo tiempo.

EL cadáver es después envuelto con quillangos, alrededor de los cuales ponen unes palos que atan fuertemente al cuerpo por medio de tientos de cuero y á fin de que no se doble. Así estrechamente amortajado, sus compañeros caban en el lugar donde murió una fosa bastante profunda, ayudándose para esto con una paleta de guanaco y ponen en el fondo el cadáver sobre el cual cruzan unos palitos en forma de techo y á lo largo de todo el cuerpo. Cubren todo con hojas secas, tierra y ponen encima algunas piedras pesadas a fin de que los zorros o los perros no lleguen a desenterrar el cadáver y devorar su carne. Después procuran de borrar las huellas de la sepultura y á este objeto encienden grandes fuegos sobre la tumba. Nadie, sino los suyos ó los de su grupo conocen el lugar en donde descansa el compañero cuyo nombre no se pronunciará más. Para recordarle, solo se sirven como los Yahganes de una frase más ó menos como esta: << el que vivía en tal lugar >> ú otra cosa por el estilo. Los objetos que pertenecían al difunto son repartidos entre los parientes y solo algunos de los menudos objetos son depositados al lado del cadáver.

En seguida la familia cambia de domicilio, y ese lugar es abandonado por mucho tiempo.

El duelo consiste por los hombres en afeitarse con una valva de molusco afilada sobre un borde, la parte superior de la cabeza en forma circular y las mujeres se hacen tajos verticales en las piernas por medio de astillas de piedra.

Beauvoir, J. M. (1915). *Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Buenos Aires: Librería del Colegio Pío IX.

/209/

Primera sepultura cristiana entre los onas

Fallecido que hubo, *Velch*, nos fué menester no abandonarlo sino velarlo aquella noche, porque, según acostumbran los Indios apenas ha fallecido uno, lo envuelven (*Eccherr*) con sus capas y lo atan con sus lazos y lo llevan a enterrar, ordinariamente, un valle o a los pies de un monte, cavan una fosa de un metro casi de profundidad, para esconderlo y defenderlo de la voracidad de los perros y de los zorros. Entre tanto el Hermano Carpintero hizo el ataúd y al día siguiente, encajonado el difunto, presentes sus hijos, Pablo primero y Sebastián el segundo, (aquel que había prestado para aplicarle el nefando servicio de estrangularlo), le cantamos las exequias, y luego los demás Indios con religiosa observancia, al sepulcro que de antemano habíamos hecho preparar. Esta fue la primera sepultura de Indios Cristianos.

El finado, entre los suyos había sido Capitán y se llamaba *Tron-niah*. Hombre de alta y bien formada estatura, a la fecha rayaba entre los 15 y 80 años de edad, llevaba el distintivo de capitán, la capa de zorro, el *wuash-sor*, con lo que fue envuelto y sepultado.

Es costumbre de estos indios que apenas uno ha muerto y llevado a la sepultura, quemarle la casa y todo cuanto le había pertenecido, lo que sabiendo nosotros tratamos de impedir que incendiasen la choza en que había muerto, lo que en efecto habían tentado hacer, sólo sim se les permitió que quemasen los trastos que le habían pertenecido. La cruel y execranda operación del *Kootchen*, es ordinariamente el Joon, que la ordena y por lo regular, el que la cumple.

/210/

Sepultura

Apenas espirado (Jojen) uno, lo envuelven (*Eiccher*) en su capa (*toul-sor*) si es de guanaco o (*wuash-sor*) si es de zorro, (la que es distintivo del capitán, como la de *Tronniah*), atándolo de pies a la cabeza con lazos, luego los hombres lo llevan al pie de un cerro y cavando una fosa como de un metro de profundidad lo entierran boca abajo.

La privación de la sepultura es tenida como un gran desprecio, lo que vimos hecho con una pobre anciana, creída una bruja, y habiéndola encontrado nosotros, la sepultamos (*Wuiwakentohot!*) su cadáver.

Pocos días antes en la *toldería*, de la que habíamos traído el viejo *Tron-niah*, un padre había prestado el abominable y nada piadoso oficio de ahogar a un hijito suyo de tres a cuatro años de edad, por que, afectado de una tos maligna de algunos días lo atormentaba horriblemente, amenazando estrangularlo por momento. Lo habíamos visto pocos minutos antes ese niño,

lleno de vida y muy lindo, nos habíamos propuesto bautizarlo pronto y hasta le habíamos dado el nombre, llamándole Marcelino, abrigando la esperanza que el padre nos lo habría entregado para educarlo. Al momento de dejarlo, diciéndole que íbamos a casa, distante unos doscientos metros, para buscarle un remedio, y, que nos esperara, pues no tardaríamos en volver, él, (el padre) se había demostrado contento. Mas; ¡Oh desdicha! En la breve ausencia, habiéndole dado uno de estos trances, que lo había dejado horrendamente amoratado y poco menos que concluida, el desoladísimo padre, no pudiendo ya sufrir de verlo padecer tanto, ya creyendo aliviarlo y quitarle esa horrible pena le pone dos dedos en la garganta y tanto lo apretó, que lo ahogo, espirando en sus brazos. Después de esa trágica escena, el infeliz padre, ciego de dolor, agarra el exánime cuerpecito y se huye a toda carrera. Cuando llegamos nosotros, ya estaba muy lejos, había ido a sepultarlo. ¡Cuál sentimiento tuviéramos! Quién lo pudiera decir!.... Pues la tos es sanable.

/210/

Unas Preguntas

¿Adónde va uno cuando muere? Preguntamos yo y el Hno. Ferrando al Indio Matías (**Checher**) luego a Tobías (**Turun-kante**) y a otros separadamente y más tardes juntos. R. No se nada (**Yataixon.**) – Entonces, añadimos, *porque* cuando morir uno, llorar mucho? **Koneswa? Oljenkar?** R. **Wirikaken** = querer muchos. Preguntados varias veces separada y juntamente varios individuos si tenían alguna idea del Ser Supremo, de Dios? R. **Risowen** = Nada. El muerto adónde va? R. Tierra no más. **Wiwaken**, Sepultar.

Nada sabían, todo esto lo ignoraban completamente, porque antes que llegásemos nosotros los Misioneros, nadie nunca les había hablado de estas cosas.

Cooper, J. M. (1917). Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE Bulletin (Vol. 63). Washington: Government Printing Office.

/160/

DEATH, MOURNING, AND BURIAL

Sources

(d) Onas. Barclay,* *a*, 76-77; Beauvoir,* *b*, 209-210; Benignus, 233-234; Cojazzi,*72--75, 102 (Mánekenkn); Dabbene, *a*, 74; *b*,* 260--262; Furlong, *d*,*226; C. Gallardo,* 317-323; Holmberg, *a*, 59; Lista, *b*, 55; O. Nordenskjold, *h*, *Tour du monde*, 38; Segers,* 65-66, 75.

/161/

Mourning

Speaking of the Onas, Dr. Gallardo adds (318): "Creo que debemos ver en estas demostraciones un simple testimonio de afecto hacia el muerto y no un medio de propiciarse su buena voluntad." The point, however, is worthy of further investigation.

Lothrop, S. K. (1928). *Indians Of Tierra Del Fuego*. New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

/97/

Beliefs Concerning the Dead

When an Ona died his personal possessions were thrown away or burned in the house where he died (fig. 39), and his dogs were given to distant relatives. This was done partly in the belief

/98/

that the dead man's property was not a good thing to keep and partly because its presence would constantly have reminded his family of their loss. For instance, the large arrowshaft polisher illustrated in fig. 27 had belonged to the father of old Halimink, from whom it was obtained. When the father died it was buried and abandoned. Years passed, but Halimink remembered the stone because it was a particularly fine one, so at length he dug it up and used it himself.

When death occurred, a certain amount of formal ululation was expected of the female relatives, and at times the breast and arms were lacerated. Among the men no set performance was expected; however, their grief was obviously genuine. For instance, Halimink often spoke of his wife (number seven) who had died three years previously, and said that he missed her greatly. But he never mentioned her name. All her property was burned on the spot shown in fig. 39. Yet in spite of his sincere grief, Halimink was rather regretful that the property had been destroyed because if the things had been kept he could have sold them to the writer and profited by the transaction.

The Ona believed in the future existence of the soul, yet thought the spirits of ordinary persons had no contact with this world. Only the souls of super-shamans had influence after death. The body of the dead was wrapped in skins and lashed between saplings; it was then placed in a hole in the ground which was filled; the sod was carefully replaced, and finally a fire was built over the grave to remove all traces of interment.

Gusinde, M. (2008). Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam. El mundo Espiritual de los selk'nam. Vol I. Valdivia, Chile: Serindigena Ediciones.

http://beingindigenous.org/archivosdigitales/libros/selknam_1_bibliotecavirtual.pdf

/119/

d. Muerte, sepultura y duelo

Las prácticas funerarias y el tipo de sepultura de los selk'nam han sido relatadas por unos pocos viajeros. Si bien lo han hecho brevemente, los relatos delimitan algunas características esenciales (ver COOPER: 160). Aquí seguirá una descripción más extensa basada en mis propias observaciones, porque –al menos que yo sepa– ninguno de los informes anteriores ha surgido de la experiencia propia de sus autores.

1. La muerte

En la conducta y en el estado de ánimo de un indígena que ve ante sí la muerte inminente se refleja una buena parte de la

/120/

Mucho de lo que en los capítulos precedentes se ha expuesto breve o extensamente, encuentra su confirmación a través de estas particularidades tan extrañas para nosotros.

α. Conducta del moribundo

Sea cual fuere la causa de su muerte, el selk'nam espera su destino con total serenidad y completa impasibilidad. De su boca no salen lamentaciones, y ningún indicio permite saber si su partida de este mundo le produce algún tipo de pesar. No obstante, es consciente de que transita hacia una forma existencial oscura, desconocida para él. Se me dijo, ciertamente, que una madre piensa afligida en sus hijos aún menores cuando siente la proximidad de la muerte; pero así hablaban personas sanas, que se deshacían en amor por sus retoños. Por eso vale decir en general que “el ona tiene en presencia de la muerte una estoicidad que nos admira” (GALLARDO: 317).

1.–Tanto en época antigua como más reciente, la muerte natural era lo corriente. Sucumbir por un accidente, por asesinato y guerra era la excepción. El verdadero morir natural era por debilidad senil. La persona cargada de años sentía repentinamente la decadencia de sus fuerzas y buscaba su lecho, para permanecer en él; las facultades mentales cesaban casi repentinamente, y los allegados se daban cuenta claramente de esa rápida transformación. A partir de ahora ya no cabía pensar en trasladar la choza o continuar la migración. Los parientes pasaban a estar más serios y callados, se arrojaban a menudo miradas elocuentes, y sus corazones se llenaban de tristeza. De ninguna manera rodeaban el lecho del moribundo, sino se

ponían en cuclillas alrededor del fuego, sin dirigir a aquél una atención evidente. Nadie se sentía impulsado a

/121/

proporcionarle una posición más cómoda, o a consolarlo. El moribundo quedaba librado a sí mismo. Si expresaba algún deseo, éste le era satisfecho, por cierto, gustosamente. La apatía del mismo gustosamente. La apatía del mismo moribundo respecto de las personas que lo rodeaban solía incrementarse de tal manera, que durante las largas horas de vigilia apenas se escapaba de sus labios un débil gemido.

En el ínterin se acercan los vecinos. A intervalos cortos, éste o aquél echa una mirada fugaz al moribundo. En la choza reina un silencio general; sólo después de pausas prolongadas, alguien dice suavemente, como para sí: “Respira con mucha dificultad, ¡pronto estará muerto!”... Entretanto han llegado casi todas las personas que viven en las cercanías, y se han acurrucado junto al fuego. Se omiten las conversaciones. Tampoco se avisa a un pariente cercano o a un amigo especial del moribundo, que se encuentre en un lugar lejano, ni se va a buscarlo.

Al acercarse el desenlace, el estado de ánimo deprimido y la tristeza de los presentes se manifiesta en llantos y sollozos. Todo esto comienza en forma apenas perceptible y con grandes pausas, pero se va incrementando hasta fortísimas erupciones de sentimiento. Primero comienza una persona, que está sentada junto al fuego. Esta persona se incorpora brevemente, y a través de la entrada a la choza mira hacia afuera, dando la espalda al moribundo. A veces sale de la choza y se sienta en el suelo, con la cara en dirección opuesta a la choza. El llorar de los demás pone a cada uno de los presentes en un estado de intranquilidad nerviosa, y también se abandona al impulso irregular de los sentimientos. De este modo la reunión se convierte en una confusión desordenada. El aspecto es extraño: algunas mujeres se acurrucan junto al fuego y esconden sus

/122/

rostros entre las manos, al mismo tiempo, sollozan amargamente y lloran con estridencia.

Otras dos o tres están paradas en la choza y lanzan gritos a toda voz hacia el exterior, en tanto las lágrimas les corren por las mejillas. Entre ellas se sientan o se paran los hombres; éstos expresan más raramente sus quejas en viva voz: unos y otros entran y salen nerviosos⁴⁶.

A todo esto se agregan todavía los ladridos y aullidos de los perros y los gritos de los chicos. Sería inexacto ver en esta escasa comunicación con el moribundo una falta de comprensión hacia su

⁴⁶ BORGATELLO (SN: IV, 199) opina: “Todo eso forma una escena tan extraña y melancólica, como no se la puede ver ni oír en otra parte, y que despierta compasión y risa al mismo tiempo”.

situación, o una insensibilidad del mundo circundante. ¡Allá en la fría Tierra del Fuego no se conoce la vivaz exteriorización de los sentimientos, tan común para nosotros!

Este morir por senilidad solía desarrollarse muy rápidamente. Quien a media mañana se acostaba –cansado de vivir y con presentimientos de muerte– por lo general ya era cadáver al anochecer. Con esto se explica también la total indiferencia del moribundo respecto de su suerte. En estos casos no era usual solicitar el auxilio de un hechicero. Sin quejas y sin oposición, el moribundo entregaba su alma. 2 En un sentido diferente al morir por senilidad, se interpreta como muerte natural el fallecimiento a causa de una enfermedad; porque el *kwáke*⁴⁷ siempre es originado en la influencia de un hechicero malintencionado. Cuando el *xon* llamado al lecho del enfermo ha acabado con su ciencia, y –no obstante– debe anunciar un desenlace fatal, el enfermo se resigna estoicamente con su destino. Por lo general está tan debilitado por la larga duración de su enfermedad, que ya no está en condiciones de acompañar a los que lo rodean en sus ocasionales exabruptos de ira contra su presunto enemigo.

/123/

3 – Era menos frecuente que alguien perdiera la vida en un accidente fatal. Esto les sucedía casi exclusivamente Ahogarse, *cowh tetan* = “devorado por el agua”, era un peligro que acechaba sobre todo a los habitantes costeros y a todos aquellos que debían vadear ríos o atravesar lugares pantanosos. Si al ocurrir el accidente se encontraban en el lugar otras personas, éstas trataban de rescatar el cadáver. No menos frecuentemente, un cazador encontraba la muerte al despeñarse por una ladera durante la búsqueda de cormoranes. Los demás hablaban entonces de *tarsen tetan* = “devorado por la ladera empinada”.

Cuando ocurren estos u otros accidentes similares, con desenlace fatal, nadie piensa en un *xon* como causante. Sin preocuparse mentalmente o a través de comentarios con otros, de las causas hecho lamentable, los parientes se resignan calladamente –nunca es agradable hablar de un fallecido–. En épocas antiguas, cuando aisladamente algún hombre se desangraba bajo las manos de un asesino, cuando alguno perdía la vida en las pequeñas luchas e incursiones, sus parientes pensaban sobre todo en venganza.

Nuestros indígenas nunca se dejan atemorizar por la idea de una pronta muerte. Pero cuando ésta ha llegado tan cerca que la evasión ya parece imposible, entonces cada uno se entrega sin quejas a su suerte. “El ona no teme a la muerte” (GALLARDO: 326).

β. Conducta de los circunstantes

De alguna manera ya se ha tocado tangencialmente el estado de ánimo y la conducta de los deudos presentes poco antes del fallecimiento de un pariente, amigo o vecino.

⁴⁷ Las palabras indígenas transcritas por Gusinde han sido simplificadas debido a su complejidad.

1 – Contrastando con la resignación estoica del moribundo que abandona este mundo por debilidad senil, se incrementa agitación de los presentes. Ora más rápido, ora más lento se ha cristalizado un irregular aullar y sollozar, un entrar y salir de la choza, un ponerse de pie y sentarse, sin que en realidad alguien se ocupe del moribundo. En medio de todo aquello, de vez en cuando algún pariente cercano del enfermo entremezcla un fuerte grito y deja correr libremente las lágrimas. Este movimiento excitado no sólo se mantiene por horas, sino que se va incrementando a medida que se acerca el momento del desenlace (ver BORGATELLO (c): 64. Por lo general la cantidad de circunstancias aumenta constantemente. La agitación general y los sollozos alcanzan su punto máximo al producirse el fallecimiento.

2 – La agitación es mucho más viva cuando la causa de la muerte se atribuye a un *kwáke*, y el hechicero presente nombra al causante. A veces la actitud de los hombres ya toma formas sumamente amenazadoras, y se deciden por una venganza terrible. De vez en cuando dirigen alguna observación al enfermo y le aseguran que aquel crimen, por el que debe sucumbir ahora, no quedará impune. O bien es el mismo *xon* el que se ofrece voluntariamente para la empresa de la venganza. Entretanto, las mujeres, sentadas junto al fuego o en un costado de la choza, se abandonan a su dolor con muchos sollozos.

3 – Si en un campamento se tiene noticia de un accidente, o a raíz de la larga ausencia de una persona se llega finalmente a la conclusión de que ésta puede haberse accidentado, rápidamente se juntan algunos hombres que van a buscar al desaparecido. Esta gente emprende la búsqueda con el principal objetivo de rescatar el cadáver. Si el desaparecido es localizado muerto, suele ser enterrado en el mismo lugar del hallazgo. Se lleva la noticia al campamento, noticia ésta esperada ya por todos con temor. De inmediato comienzan con los aullidos y los sollozos, a los que siguen los habituales usos fúnebres.

Si alguien ha sido asesinado y la noticia se esparce entre sus parientes, prontamente corren algunos hombres al lugar del crimen. En el camino comentan con excitación cargada de deseos de venganza las medidas a adoptar para la reparación del daño.

Pocos días después de finalizado un combate, la parte vencida trata de regresar cuidadosamente al lugar del hecho, para buscar y enterrar a los caídos. Los vencedores entierran a los muertos de su grupo inmediatamente después de la lucha.

y. El causante de la muerte

Nuestros indígenas no permanecen completamente indiferentes antes las distintas causas que ponen fin a la vida de algunos de ellos. Diferencian si ha caído a manos de un asesino o en la lucha, si hubo una imprudencia o mala intención de un *xon*. También se menciona a *Təmáuke*

como causa, y lo hacen en la gran mayoría de los demás casos de muerte. Una muerte prematura es considerada como castigo que aquél suele emplear.

Aquí se repite lo contradictorio de algunas concepciones. Creen ellos que, al morir el hombre, el Ser Supremo llama el alma hacia sí, más allá de las estrellas. Al margen de ello admiten que la muerte por debilidad senil es una conclusión puramente natural de la vida, y que también los hechiceros

/126/

causan la muerte de algunas personas determinadas. En parte sostienen que alguien a causa de una culpa anterior encuentra la muerte en un accidente, en la guerra o a manos de un asesino; el alma de este muerto también “torna el camino que va hacia *Kəṇós*”. Nadie puede relacionar sin contradicciones a *Təmáukel* con todos estos casos; porque sólo en forma muy general se dice que éste causa la muerte. Esta convicción se mantiene fija en la memoria de la gente, aun cuando el recuerdo del Ser Supremo en sí haya pasado a un lejano segundo plano. TOIN decía: “A raíz de un fallecimiento, todos vuelven a recordar a *Təmáukel*.”

Antes que el moribundo haya expirado, algunos de los presentes se atreven esporádicamente a comentar: “¡‘Aquél– allá–arriba’ ha causado esto (= hace morir a éste aquí)!” El respeto tributado (al Ser Supremo) le impide –también ahora– expresar de viva voz sus sentimientos más íntimos. Nadie se atreve a expresar su convicción consciente: “‘Aquél–allá–arriba’ deja morir a éste aquí. Por eso la gente está la enfadada con aquél, están desconformes y le hacen reproches...” Todos reprimen su rabia; “¡pues somos demasiado débiles contra ‘Aquél–allá–arriba’!” Siendo conscientes de su impotencia, todos se someten, se abandonan al dolor y reprimen su indignación.

Alrededor del lecho mortuorio de un miembro de la tribu, especialmente si ha fallecido un anciano influyente o un hechicero famoso, siempre se reúnen varias personas. La cantidad de personas es tanto mayor, si en la cercanía inmediata existen muchas chozas. Si, en cambio, alguien muere durante

2. El sepelio

Alrededor del lecho mortuorio de un miembro de la tribu, especialmente si ha fallecido un anciano influyente o un hechicero famoso, siempre se reúnen varias personas. La cantidad de personas es tanto mayor, si en la cercanía inmediata existen muchas chozas. Si, en cambio, alguien muere durante

/127/

una cacería o una peregrinación, si se accidenta en el río o en la costa, entonces tal vez sean apenas dos las personas presentes en su fallecimiento. Relatare ahora los casos habituales

fallecimiento y la preparación usual del cadáver, todo ello basándome principalmente en mis propias observaciones directas.

α. Preparación del cadáver

Los presentes reconocen que el fallecimiento ha tenido lugar por la inmovilidad y por la falta de respiración. De inmediato comienza un aullar y gritar crecientes. Por breves instantes todos miran fijamente al muerto, pero pronto vuelven a quitar la mirada de él y se abandonan totalmente a las explosiones desacostumbradas de su dolor. Siempre transcurren algunas horas antes de que se proceda al entierro⁴⁸. Si la muerte sobreviene al atardecer o noche, se comienza recién al amanecer con la preparación del cadáver (ver GALLARDO: 320). Esta misión sólo compete a los hombres; tal vez porque se necesita mucha fuerza física, en tanto las mujeres no son de fiar para ello a causa de su dolor. Cuando un adulto, hombre o mujer, ha cerrado para siempre sus ojos, son algunos hombres los que se ocupan de su cadáver. Si se trata de niños pequeños, a veces también ayuda una mujer. Bajo determinadas circunstancias es la madre la que se ocupa de todo, pero en la mayoría de los casos es el padre el que ofrece sin ayuda este último servicio a su hijo muerto.

Antes de preparar el cadáver para la sepultura, se espera que las turbulentas erupciones de dolor se diluyan algo. Para

/128/

comenzar con este trabajo, no se realiza una exhortación especial. Obedeciendo a su arbitrio personal, algún pariente cercano se acerca al cadáver. Otros se ven entonces animados a ayudar, o son invitados con un gesto de la mano. Siempre permanece una buena cantidad de gente en la choza en que la muerte acaba de realizar su faena. Si la muerte sobreviniese en plena noche, lo que se señala con un aullar y vocear especialmente intensos, todos los vecinos se apersonan al instante y permanecen allí casi inmóviles hasta la mañana siguiente. Durante estas horas siempre se observa una atmósfera sumamente seria. Las mujeres gimen y sollozan, los hombres están sentados calladamente. Sólo de vez en cuando alguien deja oír alguna breve observación, que se refiere al modo de vida, al carácter y a los logros del fallecido: “Aquél fue un certero tirador, un temible luchador, un hombre laborioso. Tenía una excelente constitución física. Sabía contar muchas cosas. Con él perdemos a un *xon* muy capaz. Sabía fabricar armas muy bellas”; y otras cosas por el estilo. No se acostumbra ni lavar al muerto, ni ordenar su cabello, ni cerrarle los ojos o la boca. No se realiza ningún tipo de pintura del cuerpo, ni aún de la cara⁴⁹. En tanto

⁴⁸ BORGATELLO (c): 64 exagera cuando dice: “Il cadavere viene sepolto subito mentre è ancora caído”. En líneas generales, sin embargo, se prepara para al cadáver para la sepultura ya pocas horas después del fallecimiento.

⁴⁹ El cadáver de cada hechicero recibe un tratamiento especial, al que nos referiremos más adelante.

parte de los hombres pone el cadáver en posición extendida, con el rostro dirigido hacia arriba, los otros buscan de cuatro a seis tronquillos, de unos dos dedos de espesor y aproximadamente del largo de un hombre. El abrigo de pieles del difunto se extiende –dentro de la choza– sobre el piso, generalmente de manera tal que la lana quede hacia arriba. Sobre su línea central se extiende el cadáver. Alrededor de éste se colocan.

/129/

–equidistantes– los tronquillos mencionados. Alrededor de todo, y por tanto alrededor del cadáver, se arrolla en espiral una correa de cuero, para que las varillas no pierdan su orientación. La misión de estas últimas es garantizar una posición extendida del cadáver. Por esta razón se cuida especialmente que las varillas tengan una posición exacta. Cuando el cadáver está bien envuelto en el abrigo, se coloca otra correa muy fuerte alrededor de todo, en arrollamiento espiral desde la cabeza hasta los pies; se aprieta bien y se ata⁵⁰. Con sumo cuidado se cubren la cabeza y los pies; no obstante, es posible reconocer la posición de la cara.

Dado que en la mayoría de los casos el abrigo del hombre es más corto que el largo total del eje del cuerpo, se colocan dos abrigos, uno a continuación de otro. Nadie me supo decir por que motivo especial se coloca hacia adentro la cara del abrigo que lleva la lana⁵¹. Nunca pierden de vista que el cadáver quede en posición dorsal.

β. Sepultura

Nuestros aborígenes nunca practicaron la cremación de los cadáveres (ver GALLARDO: 320). Esto sólo lo afirma el irrelevante LISTA (b): 80. Tampoco existen cementerios comunes, institución ésta que sería imposible por su vida vagabunda. Cada cadáver recibe su sepultura individual a poca

/130/

distancia del lugar donde se ha producido la muerte. Los deudos nunca acompañan al cadáver hasta su última morada. Toda la gente permanece en el campamento, en tanto que una partida de dos a seis hombres sepulta al difunto en un lugar donde no pueda ser encontrado fácilmente. La inhumación se realiza con la mayor sencillez. Una vez que el cadáver está envuelto y fuertemente atado, algunos hombres lo llevan afuera. En esto siempre participa un pariente cercano del muerto. Si se trata de un niño, es entonces el propio padre o hermano quien carga el cadáver, y se interna con él totalmente solo en el bosque. Cuando se trata de adultos, dos o tres hombres se colocan a cada del envoltorio que contiene el cadáver, pasan todos el mismo

⁵⁰ Ver al respecto: BARCLAY (a): 76, BEAUVOIR (b): 209, BORGATELLO (c): 64 y (SN: IV, 199; 1898), COJAZZI: 72, DABBENE (): 260, GALLARDO: 320 y otros.

⁵¹ Que para un “capitán” se use un abrigo de piel de zorro, como afirma BEAUVOIR (b): 210, resulta totalmente impensable por el simple hecho de que entre nuestros selk’nam ni siquiera existe un cargo de ese tipo, o cualquier sistema de cacicazgo

brazo por encima de aquél, lo toman desde abajo, lo levantan, apoyan el bulto en la propia cadera y lo sostienen con la mano ahuecada, oprimiéndolo fuertemente, y con el brazo arqueado. Así pasan apretadamente a través de la estrecha abertura de la choza, para ganar el exterior. Con paso acompasado toman el rumbo convenido de antemano entre ellos. El transporte se ve facilitado porque los tronquillos mantienen al cadáver en posición rígida y derecha. En estos momentos comienza un gemir y aullar desmesurado de todos los presentes. Algunos se producen heridas y se muestran totalmente abatidos por el dolor. Pueden pasar horas antes de que la calma renazca. Esta exteriorización totalmente autóctona, casi salvaje, de los sentimientos de dolor me causó, a pesar de todo, una impresión más bien conmovedora que repulsiva.

En la Isla Grande sólo se practicaba la sepultura en tierra. En el sur se elegía un adecuado lugar en el bosque; en el norte,

/131/

carente de árboles, se buscaba alcanzar, en lo posible, algún arbusto o el pie de una colina ⁵². Nunca eran exigentes en la selección del lugar; estaban ya conformes cuando enterraban el cadáver a una buena distancia de las viviendas. Si por casualidad había en el lugar un campamento grande, los hombres recorrían un trecho mayor que para el caso de un campamento compuesto de dos o tres chozas. Nunca se sepultaba el cadáver en la propia choza del muerto⁵³ sería contrario a la realidad si en esta descripción asignara especial valor a la disposición de la sepultura: el paisaje de la Isla Grande es demasiado variado, ¡y la muerte puede alcanzar a una persona cualquier lugar! Precisamente por eso se usa sepultar en el lugar fallecimiento, porque el traslado del cadáver a otro lugar sería demasiado dificultoso. Los hombres –entre tres y seis– que han sacado al difunto de la choza toman cualquier dirección; cuando llegan a un adecuado, depositan su carga en el suelo.

Con algunos palos puntiagudos se separa en primer lugar el follaje y luego se excava una capa poco profunda de tierra, correspondiente al tamaño del cuerpo envuelto. Para quitar la tierra se utilizan –a guisa de pala– la mano ahuecada o lajas filosas, y a veces también un omoplato de guanaco o de lobo marino. La profundidad de la excavación está determinada por la tierra misma. En la pampa abierta y en la arena es más fácil trabajar; aquí la excavación debe ir más abajo que en el

/132/

⁵² Es incorrecta la opinión de HOLMBERG (a): 59 -que sostiene él solo- en el sentido de que los aborígenes “eligen para tumba un lugar en que el terreno sea duro, de preferencia las alturas”. A nadie se le ocurre cargar el cadáver a través de largas distancias.

⁵³ Erróneas o exageradas son las opiniones de DABBENE (a): 74 y (b): 260, BENIGNUS: 233, BORGATELLO (c): 64 y (SN: IV, 199;1898), HOLMBERG (a): 59, BEAUVOIR (b): 209, y otros.

bosque, donde se dispone de buena cantidad de ramas, troncos y follaje para tapar la sepultura. Por lo tanto, en los lugares boscosos sólo se excava una capa de tierra de pocos centímetros de profundidad; en los lugares arenosos de la llanura abierta, el cadáver debe ser enterrado a una profundidad tal que luego de concluido el trabajo el lugar quede a igual altura que la superficie circundante.

Nunca se cubre al cadáver con un montículo de tierra. Porque de esta manera la sepultura sería reconocible como tal, cosa que el indígena evita por principio. En el bosque, en cambio, un pequeño montículo de piedras y ramas no llama la atención, pues las inclemencias climáticas y las estaciones pronto borran todas las huellas. Al pie de una escarpada ladera de cantos rodados, los sepultureros se pueden ahorrar la molestia de excavar la tierra; se acerca lo más posible el cadáver a la ladera, generalmente sobresaliente, y se hace caer encima tanta tierra como sea necesaria para tapar el cadáver⁵⁴. Para ello se punza con palos puntiagudos, o se escarba con cuchillos de piedra. No se presta especial atención a la construcción de la fosa; pues se carece de las herramientas necesarias. La gente del sur coloca el cadáver en una fosa poco profunda; porque, por las varillas, no ha modificado su postura extendida. El cuerpo se coloca con el rostro arriba⁵⁵, a pesar de que no se presta atención temerosa a esta circunstancia. “¡Así es la costumbre!”, me decían.

Inmediatamente, los hombres preparan una capa de tronquillos pequeños y ramas cortas, que cubre casi por completo al cadáver; sobre esto se colocan piedras pesadas y, encima, abundante y espeso follaje. Algunas ramas se arrojan

/133/

en forma desordenada en las cercanías, con el fin de borrar todas las huellas de pisadas⁵⁶. Pocas semanas después, esta tumba ya no sería localizable; sólo los pocos hombres que la han hecho se acordarían del lugar.

Puesto que la gente del norte, en la mayoría de los casos, no tenía a su alcance follaje, enterraba más profundamente al cadáver y lo cubría con una capa más gruesa de piedras y casquijo. Como única razón para estas capas de piedras, ramas y follaje por un lado, arena y casquijo por el otro, la gente menciona su intención de evitar que los zorros destierren el cadáver⁵⁷. Los selk'nam muestran una generalizada y fuerte repugnancia natural por los huesos humanos. La cuidadosa eliminación de todo rastro que delate una tumba es fundamentada por la gente con el deseo de

⁵⁴ GALLARDO: 320 ha descrito algunas formas de tumba...

⁵⁵ BEAUVOIR (b): 210 hace enterrar erróneamente el cadáver ‘boca abajo’, cuando en realidad los indígenas toman la precaución de que el rostro del difunto quede hacia arriba en la tumba

⁵⁶ Ver BARCLAY (a): 77, BORGATELLO (c): 64, COJAZZI: 72, DABBENE (b): 260, HOLMBERG (a): 59, SEGERS: 65, y otros.

⁵⁷ La misma práctica es expresada por BEAUVOIR (b): 209, COJAZZI:72, DABBENE (b): 260 y SEGERS: 65.

que “Nada nos ha de recordar a nuestro difunto”⁵⁸. Esta noción se halla en completa coincidencia con algunos otros usos; sobre todo, dejan de pronunciar el nombre de su pariente o amigo fallecido. Por consiguiente, aquellos hombres que han oficiado de sepultureros no revelan a nadie el lugar de la sepultura. ¿Quién preguntaría, por otra parte su ubicación? Esa sepultura quedará incógnita para siempre y para todos ⁵⁹. Nuestros indígenas no tienen la costumbre de agregar a la tumba objetos de cualquier tipo. No se acostumbra enterrar junto con el difunto vestimenta, armas, utensilios o comida. Después de un cierto tiempo, alguno de aquellos sepultureros

/134/

acostumbra a regresar al sitio de la sepultura, con el fin de inspeccionarla brevemente. Lo que haya que arreglar, se hace de inmediato. Si los zorros o los perros hubieran desenterrado el cadáver, la tumba vuelve a ser puesta en condiciones. El selk’nam que ha tocado huesos humanos durante este trabajo, se lava lo más prontamente posible, por una necesidad de higiene.

Si el indígena calla ante sus propios paisanos el lugar donde ha dado a uno de los suyos su última morada, no puede extrañar, entonces si, ante un europeo, se mantiene más firmemente aun en su silencio. GALLARDO: 321 también había sabido que aquí se trata de un asunto “que no dicen por nada del mundo”⁶⁰.

Fuera de la sepultura en tierra, el selk’nam no conoce otro tratamiento del cadáver. GALLARDO: 320 menciona como excepción que un cadáver sea sepultado en “alguna caverna”; pero allí no hay cavernas. O también “dentro del tronco hueco de un árbol, según vine a saberlo durante mi estadía en la Isla de Dawson”; a esta isla nuestros indígenas habían sido llevados a la fuerza. La “privación de la sepultura..., tenida como un gran desprecio”, mencionada por BEAUVOIR (b): 210 no puede demostrarse como hecho o costumbre. No obstante, el cadáver de aquel que había caído en manos de un asesino o había sido derribado en el campo de batalla no era enterrado por los mismos autores de su muerte, pero sí por los parientes del fallecido. Antropofagia y profanación de cadáveres eran aquí desconocidas.

/135/

⁵⁸ En lugar de eso, BORGATELLO (c): 64 y HOLMBERG (c): 59 mencionan algunas interpretaciones muy particulares, que están totalmente alejadas del estado de cosas real y contradicen ostensiblemente las verdaderas intenciones de los indígenas.

⁵⁹ Nunca se enciende en ese lugar un fuego, como lo afirman BARCLAY (a): 77 y DABBENE (a): 74; pues los “sepultureros” tienen mucho interés en realizar su trabajo de modo tal que ni la más mínima huella conduzca a la tumba.

⁶⁰ Esta circunstancia, como también las fuertes influencias del tiempo, crean al investigador graves dificultades para hallar restos de esqueletos de los indígenas de aquellas regiones, reunidos en cantidades mayores y llevarlos a casa sin ser molestado.

y. Los bienes del difunto

Es regla general vigente entre los selk'nam que lo que poseía el difunto en calidad de patrimonio personal, se quema⁶¹. Puesto que es el dueño exclusivo de estas cosas, nadie más tiene derecho a poner en ellas sus manos. Por otra parte, el nuevo dueño recordaría permanentemente al anterior, lo que constituiría para aquél continuo motivo tristeza. Sólo muy de vez en cuando se espera el regreso de los hombres que han dado al muerto su última morada. Apenas salen aquéllos de la choza con el bulto, los parientes comienzan a arrojar al fuego todos los utensilios del difunto. Todos los presentes participan de esta incineración, y, de vez en cuando, también es presa de las llamas algún objeto que no le pertenecía. Si el fuego no se alzara lo suficiente como para poner en llamas la choza misma, los dueños ayudan para que ello suceda. La incineración de la choza va acompañada del fuerte llanto de los gritos de los circunstantes.

Si la muerte ha alcanzado al mismo jefe de la familia, su esposa se preocupa poco por las cosas del patrimonio de ella misma que puedan llegar a ser presa de las llamas. Lo mismo vale para el caso inverso. Porque al cónyuge supérstite le resulta muy deseable que desaparezcan de su vista objetos que puedan haber servido, aunque sea ocasionalmente, al uso común, y que, por eso, despertarían demasiado a menudo los recuerdos del ser fallecido. Así se queman más cosas de lo necesario.

/136/

Mientras la choza se va consumiendo, los deudos la rodean llorando y gimiendo. Cuando el fuego se extingue, se dispersan o vuelven a reencontrarse en la choza de un pariente cercano del difunto⁶².

Con los perros se hace una excepción (a la regla mencionada). Dicen: “¡No es grato al difunto que se mate a su animal, que fue un fiel acompañante y una ayuda muy útil!” Un pariente cercano entrega el perro generalmente a aquella persona que muestre por él. En caso contrario, también suele llevárselo un pariente lejano, probablemente porque ya tiene familiaridad con el animal. El esposo o la esposa de una persona fallecida nunca se queda con el perro del cónyuge muerto, pues no quiere que algo le recuerde a la persona fallecida. No se conocen reglas fijas para la distribución de los perros de un difunto⁶³ 80. Hasta ahora he relatado cómo se procede cuando fallece una persona adulta. Cuando el difunto es un niño, sus objetos de uso personal

⁶¹ Confirman este hecho BEAUVOIR (b): 209, BORGATELLO (SN: IV, 199; 1898), FAGNANO (BS: XXIV, 46: 1900), GALLARDO: 321 y WOLMBERG (a): 75. Las restricciones que hacen BARCLAY (a): 76 y DABBENE: 262 son su propia e irrelevante opinión, que se aleja muchísimo de la concepción indígena

⁶² Que la ceniza de esta hoguera sea arrojada luego al aire, como lo afirma SEGERS: 65, no lo pude confirmar. Además, ¿para qué alguien iba a tomarse esta molestia?

⁶³ Sólo GALLARDO: 321 menciona esta costumbre: “Todo lo que era de uso del muerto (se) destroza y se quema, menos los perros”

también van a parar a la hoguera. Al margen de ello, el padre y la madre entregan algunos de sus propios objetos a otras personas, o los queman con sus propias manos, como arco, flechas, carcaj, honda, cuchillo de piedra y cosas similares. Porque nada debe quedar que pueda recordarles a aquel amado niño que la muerte ha arrancado de su lado. Es que el padre considera que con aquellos utensilios y armas se ha procurado todo lo que sirvió de alimento y de vestido para su niño mimado; por eso ahora no quiere volver a ver esas cosas. Durante el primer período de duelo, el padre es

/137/

socorrido y mantenido por parientes u otras familias presentes, hasta que, lentamente, comienza a confeccionarse nuevas armas y a procurarse el sustento la familia.

Si el niño ha fallecido muy pequeño, entonces es la madre la que acostumbra a incinerar todas las pertenencias del pequeño, tales como su vestimenta, juguetes, adornos; poco después también las cosas que estaban en cierta relación con el niño, sobre todo el usual bastidor para niños de pecho; por último también algunas pertenencias propias, que había tocado su hijito. Porque si la madre viera todos estos objetos, también recordaría su amarga pérdida.

Aquí se pone de manifiesto cuán profundamente arraigado se encuentra el amor a los hijos en el corazón de los padres. Por esta razón, los padres reciben durante los primeros días del duelo un solícito apoyo de toda la gente que vive en el mismo campamento. Así pueden abandonarse a su dolor sin tener que preocuparse por el alimento diario. No constituyen una carga para nadie, y todos comprenden su estado de ánimo. En caso de producirse un fallecimiento cuando una familia vive completamente asilada y lejos de los demás, se llama en lo posible a algunos miembros de la tribu. De no ser ello posible, todos los miembros de la familia, sin excepción, deben ayudar en la preparación del cadáver y en su sepultura. No debe perderse nunca de vista que las acciones y omisiones de estos hijos errantes de la naturaleza están regidas por reglas generales, pero su aplicación individual depende de las circunstancias de cada caso. Eso tiene vigencia también para el tipo de entierro.

/138/

1. Manifestaciones de duelo

Si un extraño observa a un grupito de selk'nam en duelo, probablemente no esté en condiciones de individualizar, exclusivamente por su conducta exterior, a las personas unidas al difunto por lazos más estrechos de amor y parentesco. Porque todos los presentes sienten la pérdida con enorme pesar. También en la Tierra del Fuego los hombres son mucho más moderados en la exteriorización visible de sus sentimientos que la parte femenina de la población. Pero también por las mejillas de los hombres, curtidas por la intemperie, corre de vez en cuando un torrente de lágrimas, y sus corazones pueden ablandarse tanto como el de una niña.

α. Duelo en presencia del cadáver

La conducta y la expresión de una persona gravemente enferma permiten adivinar a los circunstantes que le ha llegado su última hora. El dolor y la compasión pronto se manifiestan bajo la forma de suspiros prolongados, que se transforman en gemidos y lamentos en alta voz. Poco a poco van llegando los ocupantes de las chozas vecinas. Estos se hacen partícipes del estado de ánimo existente, y todo el campamento reunido en torno del moribundo se convierte inmediatamente en una reunión de duelo. Cuanto más se acerca el desenlace fatal, tanto más vívidamente conmovidos se muestran todos, y tanto más se incrementa la inquieta excitación de todos los presentes. Al sobrevenir el fallecimiento, las mujeres lanzan repentinamente un grito y aúllan largamente. Los hombres son más medidos, a pesar de su profunda participación.

Aquella

/139/

manifestación general y ruidosa de los sentimientos de pesar puede durar –con todo su desenfreno– hasta tres horas, con altibajos. Si la muerte se produjo al atardecer o durante la noche, los lloros siguen hasta la mañana siguiente. Los parientes más próximos muestran una resistencia a toda prueba; su expresión facial y su conducta se parecen a las de chicos que gritan. Aunque el moribundo pueda no haber muerto aún, los parientes más cercanos ya comienzan a frotarse en polvo de carbón de leña el rostro, los brazos y el torso. Esto se realiza con algunos movimientos bruscos, de modo que pueden verse las trazas de los dedos, con toda su irregularidad, en todas las direcciones. La madre que llora un retoño, aquellos niños que ven morir a uno de los padres, se producen a sí mismos algunos rasguños en el pecho y en los miembros, utilizando piedritas filosas. Por sus gestos algo salvajes, los cortes son a veces bastante profundos y sangran mucho. Si, además, se observa el rostro desgarrador de una persona en ese estado de luto, todo su aspecto causa –incluso en los europeos– un efecto impresionante e indescriptible, que trasunta vívidamente el dolor salvaje.

Junto al cadáver todo es llorar, aullar y gritar, acompañado de movimientos de cuerpos más o menos excitados. Los deudos que han retornado nuevamente a su choza, continúan allí sus expresiones de queja y suspiro, al menos por un tiempo. Las mujeres son tan compasivas y demuestran poseer tanto tacto, que el primero y segundo día nunca dejarían sola a la principal víctima del dolor; dos o tres quedan con ella y la acompañan en su llanto.

/140/

β .La conducta personal

Sobre todo los parientes más cercanos de un difunto son los que se sienten estimulados a cumplir con las usuales exteriorizaciones de luto, cuyos tradicionales símbolos se colocan

inmediatamente después del sepelio. De ello participan también los habitantes del campamento y los visitantes ocasionales.

1– Las manifestaciones de duelo más comunes son los lamentos llorosos o los quejidos aullantes, que a veces pueden hasta pueden durar hasta dos años, pero en la mayoría de los casos sólo se extienden un año. Una madre que ha perdido a su hijo es la más perseverante en este sentido. Ello se da con una regularidad tal que en los primeros tres meses que siguen al fallecimiento, seguramente no deja un solo día de hacer sus lamentaciones.

Cuando en un atardecer de enero de 1919 llegué, por primera vez, al campamento junto al Río del Fuego, no tuve ese mismo día tiempo suficiente para visitar todas las chozas. Cansado por la larga cabalgata, me acosté a descansar. Pero con las primeras luces del alba, alrededor de las cuatro, me despertó un gemido uniforme e ininterrumpido, cargado de profunda tristeza. Parecía el lamento quejumbroso de un perro y duró unos cuarenta minutos. Sólo al romper el día logré saber que se trataba de la anciana esposa de SAIPOTEN, que, desde hacía ocho meses, descargaba de esta manera –casi todos los días– su dolor de madre por la pérdida de su hijo fallecido.

Estos quejidos se asemejan, como ya se dijo, al prolongado aullido lloroso de un perro. Los sonidos individuales se

/141/

producen intermitentemente⁶⁴; comienzan apenas perceptibles, crecen y se pierden suavemente. Por lo general al comienzo se puede distinguir indubitablemente una *u*, que poco a poco se transforma en *o* y finaliza con una *a*. Cada uno de estos quejidos dura de cinco a ocho segundos; las pausas entre ellos duran al principio apenas tres segundos, pero poco a poco se estiran hasta diez segundos, a causa del inevitable agotamiento. Este llorar se extiende como mínimo por treinta minutos, porque la mujer de luto primero canta para entrar en un estado de ánimo adecuado, y luego debe salir otra vez de él, visiblemente aliviada. Pero por lo general tal desbordamiento de dolor se extiende por una hora completa.

En las primeras semanas después de un fallecimiento se acostumbraba oír los llamados de la madre o de la esposa de tres a cinco veces diarias, tantas como la vence el sentimiento de dolor⁶⁵.

⁶⁴ BARCLAY (a): 77 describe estos lamentos como “long-drawn howls, repeated at intervals, much as a dog might”. Esta descripción es parcialmente cierta, aunque todo el canto fúnebre no se compone sólo de eso. Ver al respecto COJAZZI: 74 y DABBENE (b): 260.

⁶⁵ Ver BORCATTELLO (SN: IV, 199; 1898). Los indígenas que se habían establecido cerca de la estación misionera y lloraban a un muerto, “continuerebbero anche la notte se non si proibisse loro”, como lo informa FAGNANO (BS: XXIV, 46; 1900).

En todos los casos, los lamentos se escuchan al amanecer y al atardecer. Una vez que las primeras semanas de luto hayan pasado, la mujer limita sus lamentos públicos a una hora temprana de la mañana. Esta hora de total silencio en el campamento es para ella la más expresiva; además, nadie la interrumpe en ese momento. Por lo general está afuera, en cuclillas, apoyada contra su choza, salvo que el mal tiempo le impida salir. En este caso se acurruca en su lecho o junto al fuego, mientras los demás habitantes de la choza permanecen

/142/

acostados; en sus lamentos la acompaña a menudo una hija adulta o una parienta (ver COJAZZI: 74). Un padre que llora a su hijo se deja oír habitualmente sólo durante las primeras dos o tres semanas; pero mientras deja oír su canto fúnebre monótono, siempre permanece sentado dentro de la choza. En cambio se lo encuentra durante meses con el semblante sumamente triste. Mudo e inmóvil, se está sentado a veces por horas en el mismo lugar, reflexionando acerca de su pérdida.

Los gritos fúnebres, descriptos según su, característica fonética, son los mismos para la muerte de una persona adulta que para un funeral comunitario, Aquel aullar hueco, tenebroso, que me había despertado al amanecer después de mi primera noche en el campamento de los selk'nam, sonaba inquietante, angustiante. Me conmovió hasta los tuétanos.

2- Como expresión de luto se practican heridas cortantes o rasguños en la piel; estas heridas suelen causárselas parientes cercanos tanto de sexo masculino como femenino⁶⁶. Ya se comienza con esta práctica en el momento en que el moribundo deja esta vida. Para los indígenas se producen rasguños rectilíneos a lo largo de brazos piernas, o a lo largo y a lo ancho del pecho, usando como herramienta un cuchillo de piedra, esquirlas de valva o un pedazo de vidrio. No se presta especial cuidado en producir líneas exactamente trazadas, pues los movimientos son bruscos y apasionados. Sólo cesan de producirse rasguños cuando corren delgados hilos de sangre, o caen gotas más o menos grandes⁶⁷.

/143/

Las mujeres, entre quienes las explosiones de sentimiento se desarrollan sin ningún freno, se comportan a veces como si hubieran perdido la razón. Se desgarran los pechos y la cara interna de las piernas, de modo que estas partes aparecen cubiertas de arañazos. A los niños menores de doce años no se exige la práctica de tales autotorturas. Una madre que llora la muerte de su hijito es la que más despiadadamente procede contra sí misma. En todos los casos, las mujeres se producen estos arañazos mientras emiten aullidos quejosos y sollozantes, o lloros constantes.

⁶⁶ Ver BORGATELLO(c): 52, 65. LISTA(b): 138 limita estacostumbre erróneamente a las mujeres

⁶⁷ Discrepan parcialmente con esta explicación BORGATELLO (SN: IV, COJAZZI:72, DABBENE (b): 262 y DEL TURCO (SN: X , 144; 1904).

No sólo el día del sepelio de su hijo o de sus padres los deudos practican esta autotortura. En algunos casos aislados dura más de tres años. El patrón de medida para la duración es la intensidad del afecto y el temperamento. He observado que en las mujeres el llorar dura más tiempo y la autotortura se concluye antes; en los hombres la situación es a la inversa. Al viejo SAIPOTEN todavía lo vi ocupado con este sangriento “diseño de luto” en febrero de 1922, aunque su hijo había fallecido dos años antes. Los hombres ancianos se muestran aquí más perseverantes que los de edad media.

Se practica además otra autotortura de tipo similar: bajo el imperativo de un estado de ánimo fuertemente entristecido, o luego de una pesadilla, el hombre se acurruca en el borde de su lecho; en este caso prefiere que nadie se encuentre en la choza. Con una esquirra filosa de piedra se corta, mediante movimientos horizontales de vaivén, una herida poco profunda de unos veinte mm de largo y cinco mm de profundidad, inmediatamente debajo de la rótula. Con la esquirra mencionada y mediante un trazado superficial en la piel, se

/144/

pone ahora a señalar el camino hacia el pie a las gotas de sangre que brotan lentamente. A partir de la herida, y guiando lentamente al delgado hilo de sangre, dibuja primeramente una línea longitudinal de dos de ancho por el borde anterior de la tibia, línea ésta que llega casi hasta el tarso. Esto puede demorar hasta quince minutos. Ahora la herida o bien debe ser rasguñada nuevamente, o bien se masajea con los dedos su contorno de manera tal, que brota más cantidad de sangre. Con ella, el hombre se dibuja una nueva línea, al lado de la línea central ya seca. En la misma forma que éste, también el otro lado recibe luego un hilo de sangre. En lo posible se mantiene la simetría a ambos lados. Esta tortura se continúa hasta que la pierna está adornada con siete o nueve franjas delgadas de sangre coagulada, de modo tal que se abren hacia abajo como rayos.

Durante este proceso observé al viejo SAIPOTEN que me había permitido sentarme en su choza. Noventa minutos estuvo ocupado de esta manera, y en todo este tiempo no separó la vista de su herida ni pronunció palabra alguna, y dejó caer algunas lágrimas, todo con un semblante de aspecto profundamente triste. Había dibujado sobre su pierna siete líneas de sangre. Por fin levantó nuevamente la cabeza y quedó con la mirada perdida, ensimismado. Mantenía ambas piernas recogidas, con la rodilla flexionada, de modo que cualquier visitante u ocupante de la choza podía observar en su pierna derecha la obra de autotortura. Pero nadie fijaría en ella su mirada con curiosidad; sólo fugazmente se echaría una mirada, y se evitaría todo lo que pudiera incomodar a aquel viejo en sus sentimientos. Desde las ocho de la mañana hasta las cuatro de la tarde había permanecido SAIPOTEN en su choza

/145/

ocupado en las exteriorizaciones de su dolor. Luego se levantó y caminó un poco por fuera. Por fin comió algo. Pero todo el día estuvo muy callado, ocupado sólo con su aflicción por la pérdida de su hijo.

Este juego de efusión de sangre causado sobre sí mismo, sólo usual entre los hombres, no es practicado por las mujeres, que se conforman con algunos rasguños irregulares y fugaces que suben y bajan por los pechos y las piernas. Las mujeres se causan estos arañazos durante su canto fúnebre, y ante todo les interesa una consciente sensación de dolor (ver GALLARDO: 317). Al día, siguiente observé, desde una choza en que me había escondido, a la anciana KOSYIPEN, que me había despertado con sus gemidos la primera noche de mi estadía en el campamento del Río del Fuego. Hacia las 4 de la mañana salió nuevamente de su choza, se colocó del lado opuesto a la entrada, se quitó su abrigo de piel acurrucó en el suelo. En seguida empezó a gemir lastimosamente; al cabo de un tiempo se levantó, se agachó hacia adelante, y se aplicó los primeros rasguños en las piernas, frotando con una piedra puntiaguda desde el tarso hasta la mitad de los muslos. Luego se acurrucó nuevamente, sin dejar de lamentarse. Dos veces más se enderezó para aplicarse esta tortura, pero también en cucullas se aplicaba continuamente nuevas heridas. Así estuvo dedicada casi una hora entera a sus lamentos. Al cabo de una breve pausa, se levantó nuevamente y se puso su abrigo. En silencio entró a la choza. Allí permaneció una hora más sentada junto al fuego, completamente ensimismada. Sólo entonces consumió algo de carne y comenzó con sus trabajos. Las mujeres salen de sus chozas a una hora tan temprana, con el fin de dedicarse

/146/

a sus costumbres de luto, probablemente porque para ello se desprenden de sus abrigos de pieles y no quieren ser molestadas en su desnudez por miradas curiosas.

Cuanto más tiempo ha pasado desde el fallecimiento, tanto menos frecuente es el ejercicio de estas ceremonias de duelo; pasado el tercer año, prácticamente ya no se aplican. La gente de edad se ocupa de ello con mayor frecuencia y por más tiempo que la gente joven.

3 – Otras señales de luto, el corte del cabello de la coronilla, es especialmente llamativa por su curiosidad. Tanto los adultos de ambos sexos, como también niños, se practican este corte el día del fallecimiento de su pariente, o poco después. Se parece exactamente a la tonsura de un monje franciscano, y se designa con el nombre de kekoit (ver Fig. 82).

/147/

La cabeza se prepara de la siguiente manera: el cabello largo se recorta en primer lugar con cuchillos de valva. Para hacerlo, el “peluquero” toma uno tras otro mechones de cabello de su cliente, de un dedo de grosor, y los coloca sobre la cara interna de una valva puesta debajo. Luego serrucha con el filo de otra valva hasta cortar el mechón. Esta valva se afila, lo que se hace

necesario a menudo, en una piedra blanda y áspera. Concluida esta parte, la cabeza tiene un aspecto sumamente hirsuto. El proceso no se realiza sin producir al cliente tirones y pellizcos dolorosos. Luego se coloca en el pelo un peine chato de barba de ballena, que se aprieta contra el cuero cabelludo; los restos de cabello que asoman entre los dientes se chamuscan hasta la altura del peine, utilizando para ello una ramita en brasas de *Chiliodendron diffusum*⁶⁸. Pedazo a pedazo se realiza entonces el chamuscado que resta de los cabellos. Por último se forma, con gran exactitud y regularidad, el límite entre el cabello recortado y el que ha quedado con su longitud natural. Los restos de los pelos chamuscados también sobresalen del cuero cabelludo con longitud pareja, como si hubieran sido cortados con una tijera mecánica. No se modifica nada en el borde del cabello que circunda la cabeza. Entre hombres y mujeres hay personas con la mano tan segura, que se atreven a llevar la ramita en brasa, sin usar el peine, sobre la parte media de la cabeza cubierta de pelo, muy cerca del cuero cabelludo; su trabajo resulta totalmente regular. Por lo general se puede observar que se chamuscan unos dos tercios de la superficie provista de cabello, distribuida alrededor de la coronilla.

Como los parientes más cercanos suelen mantener esta señal de luto al menos durante un año⁶⁹, resulta necesario

/148/

acondicionar a menudo esta tonsura, porque no se permite que los cabellos alcancen a tener más de quince mm.

4 – Una especial pintura del cuerpo también sirve como señal de luto. Fuera de unos pocos diseños determinados, específicos para ese fin, se utiliza por lo general sólo pintura negra y roja. La pintura de luto en general se llama *k'armán*. Ya antes de producirse el fallecimiento de la persona llorada por ellos, los parientes más cercanos se frotan la cara y el torso con polvo de carbón de leña (ver POPPER [d]: 138), en tanto los demás presentes usan polvo rojo (ver BORGATELLO [c]: 65). De todos modos no resulta extraño si, en otra ocasión, todos sin distinción se aplican sólo tierra colorada sobre cabeza y cuello. Parece que prefieren mucho más usar el rojo. En algunos casos individuales un hombre doliente se cubre todo el cuerpo con colorante rojo; pero no lo haría con colorante negro.

Cada una de las personas que están junto al lecho mortuario considera su obligación proveerse de una pintura de luto; incluso los niños se aprestan a ello. Quien debe llevar la noticia de la

⁶⁸ Este procedimiento revela gran similitud con el exacto bordeado cuando se desbarban las plumas para la confección de flechas (ver pág. 218), trabajo éste que todos los hombres realizan con gran habilidad.

⁶⁹ BARCLAY (a): 77 escribe que “the period of mourning lasts from one year to three, during which time the head is tonsured”. De ninguna manera limita esta costumbre a los hombres, como lo hizo erróneamente DABBENE (b): 262.

muerte a otro campamento renueva su dibujo facial antes de la partida, para poder ser reconocida ya desde cierta distancia. Aun antes de que el mensajero tenga oportunidad de hablar, esa gente toma sus colorantes para concretar su participación en el duelo.

Aparte de ello, parecen haber estado en uso diseños especiales dedicados exclusivamente a la expresión del duelo. GALLARDO: 320 asigna al grupo del norte la costumbre “de hacerse con pintura negra rayas y puntos en la frente, pómulos y carrillos”. Otra particularidad es señalada por BORGATEL lo (c): 65: “Se il defunto fosse morto nell’acqua, i parenti si dipingono la faccia alternando linee ondulate bianche e nere”.

/149/

En esto veo una influencia de los yámana, porque entre éstos la pintura de la cara —específica para cada caso— expresa por sí misma la causa de la muerte, como si fuese una etiqueta. Entre los selk’nam, en cambio, los amigos y los parientes —incluso después de cualquier accidente— se pintan la cara uniformemente de rojo, se practican la tonsura y lloran amargamente.

Depende de cada individuo llevar las señales de duelo todo el tiempo que quiera. Mientras inmediatamente después del fallecimiento los parientes más cercanos se pintan la cabeza, la cara y el cuello con colorante rojo, después de algunas semanas se limitan a colorearse solamente la cara, si bien GALLARDO: 319 opina que “esta pintura se usa generalmente unos seis meses, pero a veces se encuentran indios que a los dos años llevan aún luto”. Pero en este lapso puede haber fallecido otro amigo o pariente, de modo que podría no siempre ser tan sencillo determinar con cual caso de fallecimiento relaciona una persona sus atributos de luto.

4 – En el luto personal se conjugan también algunas representaciones morales y religiosas fundamentales. Es sumamente difícil lograr de los indígenas una aclaración al respecto. Por un lado, el respeto impide hablar del Ser Supremo y, por otro, sería infinitamente inoportuno interrogar acerca de sus pensamientos persona que está de luto.

Cuando alguien muere, a los circundantes les viene nuevamente a la memoria la creencia general de que es *Temáukel*, quien causa la muerte. En relación con el caso presente surgen recuerdos de otros casos de fallecimiento y de las sensibles brechas que la parca ha causado en las filas de los amigos. Por eso, en el fuero íntimo de cada alma se cierne

/150/

un grave encono contra ‘Aquél—allá—arriba’, que es el único culpable de tanto dolor.

Tales pensamientos y reproches son callados profundamente por los deudos, que sólo muy raras veces hablan de ello, con voz queda y actitud esquiva⁷⁰. Cada caso de muerte obliga a la gente, de alguna manera, a una interiorización reflexiva.

y. Honras fúnebres comunitarias

Puede resultar extraño⁷¹ que entre los selk'nam no se hayan establecido actos fúnebres generales, desarrollados según un plan de ordenamiento exactamente delimitado, ni reuniones formales de cualquier tipo. La reunión de los deudos es aquí totalmente informal y desprovisto de todo ceremonial. Todo ello se llama simplemente *wiwaiyen*; y es indiferente si con esta palabra se quiso señalar el acercamiento de los vecinos durante el mismo fallecimiento, o para la preparación del cadáver, que sigue al desenlace, o una reunión ocasional poco después del sepelio.

1 – El acercamiento de los vecinos al fallecer un moribundo, su conducta al producirse la muerte y durante la preparación del cadáver, siempre se mantienen dentro de las formas muy generalizadas que hemos descrito. Se escuchan entremezcladas, exclamaciones que se refieren al difunto: “Aquél no está más. Ahora estamos sin él. Él se ha ido y nosotros nos quedamos. Ha fallecido demasiado pronto. Todos lo echamos de menos, era un hombre bueno. Qué amable era. Lloramos porque ya no está entre nosotros...” Con observaciones en voz baja, dirigidas sólo al vecino más próximo, más de uno se expresa

/151/

acerca del mismo Ser Supremo; pero se nota que modera sus palabras y su excitación interior, como si se cuidara. “‘Aquél– allá–arriba’ lo ha hecho morir. ‘Aquél–allá–arriba’ nuevamente ha llamado a uno; (sólo) observamos esto, pero no podemos hacer nada (para evitarlo). El ‘habitante del cielo’ mata a quien él desea...”. Ningún selk'nam se arrebata tanto como para expresar verdaderas o graves acusaciones, como se pueden escuchar entre los yámana. La intensidad de la voz siempre es sorprendentemente moderada cuando se trata de tales suspiros referidos a *Ṭemáukel*.

El día que alguien ha sido sepultado, no se escucha ni alegría ni risa franca en todo el campamento. Todos están en un estado de ánimo de profunda tristeza, de modo que hasta los niños deben detener sus juegos. En la choza donde se encuentran los parientes más cercanos

⁷⁰ En esto, nuestros indígenas se diferencian de los yámana, que protestan abiertamente contra su Ser Supremo, y se pelean con él en arranques de ira.

⁷¹ Los yámana organizan a menudo un funeral comunitario, que se llama *yamalasemoina-loima* (ver GUSINDE (n): 975).

del difunto, se produce un constante ir y venir de gente, para no dejarlos solos en su choza⁷² 90. Una y otra vez comienza de nuevo el gemir y aullar. A la noche se reúnen allí nuevamente los habitantes del campamento. Postrados por la tristeza común, se agachan alrededor del fuego y se abandonan a las manifestaciones de su pesar hasta mucho después de la medianoche. Queda y disimuladamente, sin saludos ni palabras de consuelo dirigidos a los deudos directos, uno tras otro se retiran nuevamente. Todos consideran que es su obligación natural acompañar al compañero de tribu en su dolor.

Sea cual fuere la forma en que se juzgue esta costumbre indígena, de todos modos cabe admirar el hecho de que el dolor y la participación de todos es sincera y profunda. *“Yet if their rites are few, their grief is sincere”* (BARCLAY[a]:77).

/152/

2 – Las reuniones ocasionales organizadas en lo sucesivo se desarrollan casi exactamente igual que la reunión de duelo junto al lecho del muerto. Estas reuniones también se llaman wiwaiyen y se convocan expresamente. La invitación parte de un pariente del muerto o de un anciano influyente del campamento. El arreglo final se completa ahora ocasionalmente durante las usuales charlas junto al fuego de la choza. Por lo general, ya se percibe un estado de ánimo deprimido. Como consecuencia de ello no es necesario, a veces, una exhortación especial para que todos se reúnan en aquella choza, de la que ya salen los quejidos quedos de los parientes más próximos. En las primeras semanas parece ser una necesidad para las mujeres desahogar su dolor mediante quejidos efectuados en compañía de otras mujeres, en reuniones al anochecer. Así, en realidad, siempre hay para los demás un motivo de adherirse a esta manifestación de luto. Tal manifestación tiene lugar solo al anochecer. En estas ocasiones, la excitabilidad irrefrenada o el apasionamiento nunca alcanzan la medida que suelen alcanzar en presencia del cadáver; pero estos lamentos comunitarios bien estarían en condiciones de excitar los sentimientos más íntimos de un europeo.

A medida que van llegando, se pintan inmediatamente el rostro con tierra roja, que circula por la choza. Es raro que, en presencia de tanta gente, algún pariente se produzca aún rasguños en la piel del cuerpo.

Cuanto más atrás quede el sepelio, tanto más espaciadas son estas reuniones nocturnas⁷³. Tales reuniones se desarrollan de la siguiente manera: después de no menos de media hora de

⁷² BORGATELLO (SN: IV, 199; 1900) describió brevemente una reunión de ese tipo, descripción que concuerda bien con mis propias observaciones. Ver al respecto además las experiencias que monseñor FAGNANO logró reunir en su estación misionera (en: SN: IV, 90; 1900).

⁷³ BORGATELLO (c): 65 exagera la frecuencia de tales reuniones. Una especie de entonador o antifonero, como él lo quiere suponer, no existe allí.

concentración, durante la cual cada uno se coloca en la adecuada disposición de ánimo, mientras permanece

/153/

acurrucado, quieto y mudo, en el mismo sitio, comienza un gemir intermitente en voz baja, que aumenta poco a poco para convertirse en un aullar uniforme. Lo extraño de la reunión es que cada uno se comporta como si estuviera solo. Grita y gime, comienza y termina, con mirada enturbiada por el dolor clava la vista en el fuego o delante de sí como si no hubiera nadie a su alrededor. No existe ninguna comunicación con el vecino, y, a pesar de la numerosa ronda, cada uno está solo con sus pensamientos. Una que otra voz se muestra algo más intensa y vivaz. Pronto todo el coro crece en intensidad, para decrecer luego gradualmente, al compás de los sentimientos. Después de dos o tres horas, uno tras otro dejan de gemir. Por último, sólo es una mujer la que –con grandes pausas– emite una queja. Ahora nuevamente se produce el silencio total. La gente se separa recién entrada la noche, seria y en silencio⁷⁴.

En esa oportunidad escuche un tipo de queja contra *Təmáukel*. Le hacen reproches y lo critican: “Aquél (difunto) allí tuvo que morir. Esto lo ha causado el ‘habitante del cielo’. ‘Aquél–allá–arriba’ es el único culpable. ¿Por qué ha permitido la primera muerte?⁷⁵ Desde aquel entonces todos los selk’nam mueren. Ya somos nada más que unos pocos. Antes había muchos selk’nam. En los demás países viven grandes cantidades de otras gentes. Viven libres de perseguidores, porque son numerosos. Cuando allí muere uno, la gente no siente la brecha; pero si muere uno aquí, enseguida nos damos cuenta de qué pocos son hoy en día los selk’nam.

Hace mucho tiempo vivía aquí un hombre capaz, pero también él murió. Por él la gente llevó luto mucho tiempo.

/154/

¡Eso aún lo sabe ‘Aquél–allá–arriba’! ¡Por qué ‘Tú–allá–arriba’ lo has hecho morir en aquel momento! Era un buen corredor, otro como él no volvió a existir. Toda la gente estuvo muy apenada. Los hombres de entonces decían: ¿Qué será de nosotros? ¡Cómo podremos cazar los guanacos? ¿Qué botín obtendremos ahora sin ese corredor tan bueno?’... Entonces los hombres reflexionaron. Pensaron mucho. Y aprendieron cómo se hacen arcos y flechas y cómo hay que usarlos. Con eso comenzaron desde entonces a ir de caza. Pronto también enseñaron a sus perros a buscar a los guanacos en todas partes, y a ojearlos hacia los hombres. Siguieron trabajando y cazando. Tuvieron buen éxito y trajeron carne a su choza. De ese modo su dolor

⁷⁴ Debo desmentir, basándome en observaciones propias, la opinión en contrario expresada por BORGATELLO (SN: XIV, 258; 1908).

⁷⁵ Ver al respecto el relato titulado “Kwanyip no deja resucitar a los muertos” en el que se expresa cuándo ha comenzado la verdadera muerte entre los hombres.

fue desapareciendo poco a poco. Pues cuando hubieron aprendido a manejar arco y flecha, cuando los perros pudieron ayudarles, todo (lo necesario para el sustento) estuvo asegurado. Desde entonces los hombres siempre se colocaron *kōčel* en la frente. *Keḡájšk* y su familia, en especial, habían pensado todo eso y lo habían expuesto a los demás. Estos hombres siguieron el consejo e imitaron todo... ¡Pero nunca más existió un corredor tan capaz como aquél! ‘Aquél–allá–arriba’ lo ha hecho morir. Pero hasta hoy la gente no ha olvidado a ese hombre...”⁷⁶. En sus reuniones de duelo la gente habla tanto de *Šakanšōyin* como de *Teḡáukek*; pero siempre brevemente y con visible represión de su excitación interior. Tales reuniones se repiten tantas más veces, cuanto más

/155/

estimado era el difunto; pues involuntariamente se recuerdan a menudo sus excelentes cualidades. Si los parientes del difunto se mudan a otro campamento y si también aquí comienzan a llorar, los vecinos se reúnen sin haber sido llamados, y se dedican a lamentos comunitarios. Se dice que tales reuniones de duelo se han dedicado a un difunto muy conocido, incluso hasta pasados más de dos años desde el entierro (ver BORGATELLO [c]: 66). El número y la repetición de los *wiwaiyen* no está determinado por una regla específica; los determinantes son el estado de ánimo momentáneo y las casualidades impredecibles.

δ. Motivos de duelo y de consuelo

Los lamentos fúnebres de nuestros indígenas, personales o comunitarios tienen un efecto extremadamente conmovedor. Esto no puede ser conducta fingida, acuerdo carente de espíritu. Los selk’nam son sinceros en su duelo, y su dolor es amarga realidad. De esto se han convencido todos los europeos que han podido observar a nuestros indígenas en tal ocasión. 1 – Los impulsos determinantes para estos lamentos siempre son el amor al difunto y el dolor por su pérdida. Estar ahora separado de quien fue un complemento tan necesario en el sistema económico de la unidad familiar y en las necesidades espirituales, estar separado del hijo, de los padres, de buenos parientes, todo esto es algo que parte el alma a nuestros indígenas⁷⁷. Alguna que otra madre puede llegar a comportarse como una demente, tan tremendamente la conmueve este golpe del destino. Sus allegados más íntimos tienen que realizar

⁷⁶ Este corredor era Sakanusoyin. Es notable que durante el relato su nombre propio no fue pronunciado. Fue también en esta ocasión cuando escuché partes de esta historia. En la conversación que siguió, surgió nuevamente la locución “Aquél–allá–arriba”, sin que yo hubiera comprendido totalmente su significado. Sólo más adelante mi memoria me llevó nuevamente hacia este rastro. Al día siguiente también me enteré de que la historia del corredor se relata sólo muy de vez en cuando, y siempre durante un funeral; porque podría despertar inevitablemente en el grupo de los presentes, recuerdos de personas fallecidas, hecho éste que, en lo posible, todos tratan de evitar.

⁷⁷ Injustificadamente, GALLARDO: 322 limita tales “grandes manifestaciones” sólo a aquellos hombres que se han hecho dignos del amor y de la estima general.

/156/

esfuerzos para calmarla un poco. La brecha abierta por la muerte, la pérdida sufrida, todo ello impide que los lamentos se silencien, y son motivo de reiteradas autotorturas⁷⁸.

La muchas veces repetida explicación de jóvenes y ancianos, de hombres y mujeres, no permite dudar ya de que todo esos lamentos y llantos, las pinturas, la gran tonsura y las heridas cortantes son, en conjunto, expresiones de un sentimiento sincero y demostraciones de afecto hacia una persona fallecida hombres y mujeres⁷⁹, permanece ahora alejada siempre del ámbito de los que quedan [en tierra], y tal es la causa del luto. 2 – Sabiendo todo eso, ya no extraña la singular costumbre de no mencionar el nombre del difunto, al menos durante los dos primeros años transcurridos desde su fallecimiento. Se quiere evitar que por mencionar ese nombre⁸⁰ se despierte nuevamente el dolor del luto.

Si se produce la necesidad de nombrar al difunto, se le designa mediante circunloquios fácilmente comprensibles; según BARCLAY (a): 77, “in some roundabout way”. En lugar del nombre propio se dice, por ejemplo, “el que vivía en aquella choza allí; cuyo padre estuvo hoy de caza; la que estuvo casada con aquel hombre; aquel a quien el hechicero NN causó hace poco un *kwáke*; el que durante la noche se despeño de las rocas; aquel cuyo hermano recién pasó corriendo”, etc. El interlocutor comprende con facilidad a quién se ha querido referir, porque nunca hay dos personas que lleven el mismo

/157/

nombre. Después de unos tres años, este silencio del nombre se suaviza algo entre parientes lejanos. Estos hechos fundamentales se observaron consecuentemente también en la época de los antepasados. Pero en este caso se produjo un cambio del nombre propio. Cuando un antepasado se había transformado, se comenzaba a designarlo desde entonces con otro nombre. Este cambio de nombre no se realizó, por cierto, en todos los casos, pero sí en aquellos en que una personalidad mitológica subsiste aún bajo la forma de animal y es vista a menudo por la gente. Un buen ejemplo es el de aquellos que han instituido por primera vez el *Kloketen* de los hombres. El siguiente episodio concuerda perfectamente con todo lo dicho: luego de muchos esfuerzos realizados en mi primer viaje, tuve de fotografiar –además de muchos otros individuos– también

⁷⁸ Los funerales comunitarios y los repetidos lamentos individuales surgen de la necesidad de “dimostrare l’affetto e la compassione verso dei loro cari” (FAGNANO, en BS: XXIV, 46; 1900). A su pregunta “¿por qué cuando morir uno, llorar mucho?”, BEAUVOIR (b): 210, 217 había recibido la respuesta: “querer mucho”.

⁷⁹ BARCLAY (a): 77 relata un hecho aislado: “Recently an old Indian clasped the body of his son, who had died from the effects of a dog-bite, in his arms, and, refusing comfort, deliberately starved himself to death”.

⁸⁰ Exactamente la misma costumbre, y por las mismas razones que aquí, se ha desarrollado también entre los yámana y los halakwulup.

a dos jóvenes, que fallecieron meses después. En mi siguiente visita mostré las muchas fotografías tomadas el año anterior. Para ello comencé con unos hombres de mi confianza. Estos seleccionaron calladamente dos de ellas, las pusieron a un lado e intercambiaron miradas significativas; luego observaron las demás fotografías. Por último, uno de ellos me dijo con toda seriedad: “No debes mostrar estas dos fotografías porque ambas personas han muerto. Si sus padres, que todavía hoy lloran, viesen una foto así, su dolor sería reavivado nuevamente y tendrían que gritar. ¡Entonces las demás personas del campamento te echarían de aquí! ¡Arroja estas fotos al fuego!” Sin más me decidí a romper las fotos en pedacitos y –ante los ojos de mis amigos– arrojé todo a las llamas. Entonces los hombres suspiraron aliviados.

– La costumbre de los parientes sobrevivientes que consiste en mudarse de campamento poco después de un entierro, también concuerda bien con los conceptos antes mencionados.

/158/

¡De ningún modo se quiere recordar al fallecido! Pero el lugar en que ha expirado daría mucho motivo para ello. “Aquí estuvo sentado con nosotros para comer. Aquí ha trabajado. Esta choza la ha construido él. A este lugar vino la gente para verlo en su enfermedad. Por aquí anduvo el chico en sus juegos y en compañía de otros”. La gente cita muchos otros fundamentos similares. No sólo los parientes más cercanos se mudan, sino también sus vecinos. A veces todo el campamento se traslada a un lugar alejado⁸¹.

El sitio recién abandonado se evita por un tiempo prolongado. Los hombres también hacen un gran rodeo para evitar el lugar donde han sepultado un cadáver. “Se apartan respetuosamente del sitio en que entierran a uno de los suyos” (GALLARDO: 332).

4– Los selk’nam tienen un notorio temor a los huesos humanos. No hay ninguna exageración en el juicio de COJAZZI: 74, en el sentido de que “*provano sommo orrore nel toccare ossa umane*”. Lo mismo es confirmado por GALLARDO: 321. Yo mismo he observado su repugnancia frente a cadáveres y restos óseos humanos.

Pero esta repugnancia no les impide enterrar inmediatamente restos de cadáveres y también de huesos humanos, que pudieran encontrar casualmente al descubierto, sin que interese si se trata de difuntos conocidos o desconocidos, o que hayan sido descubiertos por el viento o por animales. El mero ver estos objetos les molesta⁸².

/159/

⁸¹ Esta misma mención se puede encontrar en BEAUVOIR (BS: XX, 39; 1896), COJAZZI: 73. DABBENE (b): 262, GALLARDO: 321, y otros.

⁸² Nadie come la carne del zorro grande, porque este animal a menudo desentierra menudo cadáveres humanos (ver pág. 280). Entre los yámana hice la misma observación.

El deseo de lavarse lo antes posible después de haber tocado un cadáver, surge de una necesidad de aseo que aquí se muestra inesperadamente exagerada. Son muy sensibles al olor cadavérico. El temor de los selk'nam a los huesos humanos demuestra, por otra parte, hasta qué punto coinciden con los europeos en sus sentimientos. Sería totalmente erróneo reprocharles temor a espíritus o miedo supersticioso; pues ellos viven en la convicción de que un alma humana no regresa aquí desde el otro mundo. Los *Yóşí* que, por otra parte, pueden ser reconocidos, están limitados a determinados ámbitos.

Cada uno comprenderá ahora por qué estos indígenas se niegan a mencionar los lugares donde yace uno de los suyos, y eso, independientemente de la dificultad de encontrar el sitio algún tiempo después del entierro. La actitud amenazadora que adoptaban cuando algunos blancos trataban de cavar en los cementerios de la estación misionera, en busca de esqueletos, a plena luz del día y bajo sus propios ojos, tiene su origen en la suposición que estos europeos –enemigos por principio– querían llevarse las osamentas para profanarlas en otra parte.

5 – Los deudos no carecen totalmente de motivos de consuelo cuando fallece uno de los suyos. La idea de que su muerte es una medida punitiva del Ser Supremo nunca se expresa en las ceremonias fúnebres. Especialmente para el caso del fallecimiento de personas más bien jóvenes, los reunidos para las honras fúnebres repiten una y otra vez: “Este fue un hombre bueno, ¡por eso ‘Aquél–allá–arriba’ lo ha llamado tan pronto!” Durante sus conversaciones se puede escuchar frases como “Un hombre bueno no vive tanto como uno malo. Aquel

/160/

‘habitante del cielo’ no gusta de una persona mala; ¡a un hombre bueno lo lleva tempranamente con él!” Pero sólo en relación con ese hecho encontré que los selk'nam proyectan –por su parte– una diferenciación en el juicio valorativo que *Temáukel* se forma de la manera de actuar de cada uno de los hombres. El modo de sepultar a un difunto y las costumbres fúnebres son, entre los selk'nam, sencillas pero muy decorosas. No existen en absoluto conductas inadecuadas o actos repulsivos.

Su creencia religiosa y sus ideas generales del más allá denotan una cierta nobleza y dignidad.

Bridges, L. (1952). *El último confín de la Tierra* [sic]. Colección Patagonia Buenos Aires: Emecé Editores S.A.

/101/

Mi padre les distribuyó una barrica de pan; se sentó con ellos alrededor del fuego de nuestro campamento y conversaron durante largo rato. El los describe como hombres fuertes, altos, muy bien formados. Sus pies estaban calzados con mocasines hechos con el cuero de las patas del guanaco. Algunos de los visitantes entendían bastante yagán como para traducir lo que

nosotros decíamos a aquellos que no entendían nada. Paiwan tenía algunos conocimientos de ona, que también fueron útiles. Algunos de los onas tenían las piernas cubiertas de profundos rasguños que parecían haber sangrado en abundancia; nosotros creíamos que se los habían hecho cazando guanacos en tierras de arbustos espinosos. Más adelante supimos que esas heridas se las hacían ellos mismos en señal de duelo.

/226/

Duelo y maltrato a las mujeres

Cuando Halimink y sus compañeros de las montañas empezaron a visitar a Harberton, parecían estar en buenas relaciones con Tininisk, Kankoat y los tres hermanos: sus campamentos se hallaban con frecuencia muy cercanos y a menudo salían a cazar juntos. Un buen día Koh, Kanikoh y Tísico desaparecieron de Harberton; cuando preguntamos por ellos, Tininisk y Kankoat quedaron mudos y en actitud de duelo. Lo más que conseguimos que alguien nos dijera fué:

-¿Dónde están? No los hemos visto. Observamos, sin embargo, que varios de los hombres de las montañas habían conseguido nuevas mujeres, que antes pertenecían a los del clan del cabo San Pablo. Hasta muchos años después no supe los detalles de la historia. Tininisk, Koh, Kanikoh y Tísico se habían reunido con Halimink y su gente, que eran del clan de la mujer de Tininisk. La reunión se desarrollaba alegremente cuando los tres compañeros de Tininisk se dieron cuenta, demasiado tarde, de lo que se tramaba contra ellos. Koh y Tísico cayeron víctimas de los primeros flechazos. El pequeño Kanikoh, escabulléndose, trató de escapar para salvar la vida, pero al agacharse para pasar bajo una rama, una flecha de Halimink le atravesó la garganta de lado a lado. Kankoat no estaba en el grupo en el momento de la matanza.

Tininisk no tomó parte en los asesinatos, pero es indudable que hizo de Judas. Si hubiera sido posible preguntar a esos hombres de las montañas por qué habían dado muerte a sus amigos, que confiaban en ellos, la respuesta directa y franca habría sido:

—¿Por qué no habíamos de hacerlo? No eran de nuestro grupo y codiciábamos sus mujeres. Las numerosas esposas se cortaron el cabello en señal de duelo, pero si los funerales y las nuevas nupcias no fueron simultáneos poco intervalo hubo entre unos y otras. Las mujeres de un clan vencido hubieran demostrado poca prudencia al negarse a seguir a sus nuevos esposos mientras los vencedores tuvieran la "sangre en el

/227/

ojo". Pronto pasaría el temor; las cautivas eran bien tratadas para que no intentaran escapar; cuando se las maltrataba, escapaban en la primera oportunidad, aun a riesgo de ser duramente apaleadas o heridas en las piernas con flechas si eran alcanzadas antes de poder llegar hasta sus clanes. Las mujeres que se negaban a hacer lo que les mandara su marido eran igualmente

apaleadas o atacadas a flechazos. El chambón y alocado Chalshoat, al administrar una vez ese castigo, apuntó un poquito más alto y mató a su mujer. Las otras mujeres nunca se lo perdonaron. Halimink, que ya tenía una mujer, consiguió otra en la matanza que he narrado. Era una de las de Koh, la tercera creo, y se llamaba Akukeyohn (la que teme los troncos caídos). Me di cuenta que cuando Halimink hablaba con Akukeyohn, subrayaba innecesariamente la palabra *Koh*, con una sardónica sonrisa en los labios. Ella adoptaba una actitud de resentimiento. Su enojo, sin embargo, debía ser leve pues Halimink era un buen marido con su mujer favorita, y Koh había sido muy poco atrayente.

/272/

Existían también aquellos que no pagaban a otros para que hicieran el trabajo sucio, sino que lo hacían ellos mismos. Uno de estos era McInch. Desde tiempo inmemorial era costumbre de esos indígenas ir de tarde en tarde a ciertos lugares de la costa atlántica a cazar focas para abastecerse de grasa y cueros. En una ocasión, un grupo numeroso de onas se dirigió con ese objeto al cabo Peñas, un promontorio donde había centenares de focas. Entre los bosques donde vivían y el mar había kilómetros de campo abierto por donde debían cruzar prácticamente sin resguardo, pero los indios estaban ávidos de aceite y carne grasa de foca, después de haberse pasado meses comiendo carne magra de guanaco. McInch se enteró de la proyectada cacería por informe de un renegado, quien, después de reñir con su clan, se había ido a vivir con los blancos y guardaba rencor a los suyos. Armado de rifles de repetición y seguido por un grupo de jinetes blancos deseoso de correr aventuras, McInch rodeó el promontorio, cortando la retirada a los infortunados indios, que pronto serían

/273/

desalojados de sus refugios al pie de las rocas por la marea ascendente y caerían en las redes de los frenéticos cazadores. No sé cuántos aborígenes fueron muertos en esa ocasión; pero McInch declaró más adelante que habían sido catorce; sostenía que al matarlos se realizaba una acción muy humanitaria, siempre que se tuviera el coraje necesario. Explicaba que esa gente nunca podría convivir con blancos, y cuanto más pronto fueran exterminados, mejor, pues era una crueldad tenerlos cautivos, aunque fuera en una Misión, donde languidecían o morían de enfermedades importadas.

/300/

Entre los onas no era considerado un delito el dar muerte a un hombre de otro dan. El axioma ona era: "Si yo no lo mato, con toda seguridad me matará él, si cree que con eso gana algo." También aceptaba el sistema la eliminación de un miembro de otra tribu con el fin de apoderarse de su mujer, aunque el matador ya tuviese la suya, y la matanza del mayor número de amigos

de la víctima para debilitar el poder del clan y ponerse a cubierto de futuras represalias. Sin embargo, se hacían distinciones. Existía la lucha de

/301/

hombre a hombre cuando la pelea se realizaba en el campamento, las mujeres y los runos que la presentaban se cubrían la cabeza con pieles de guanaco y proferían gritos para exteriorizar su indignación. Cualquier infracción a las reglas que prohibían atentar contra la vida de las mujeres y niños era repudiada. Al respecto recuerdo un hecho que narraré más adelante: en reemplazo de un guerrero, ausente en la ocasión, fueron muertos sus dos hijos pequeños y los mismos compañeros del asesino protestaron enérgicamente por el atropello. Sin duda, el principal objeto de estos crímenes era la obtención de mujeres. Otra razón, muchas veces usada como pretexto para encubrir la primera, era la de conseguir la eliminación del hechicero del otro clan. He relatado, en páginas anteriores cómo rehusé hacerme curandero por temor a que se me hiciera responsable de alguna muerte por síncope cardíaco ocurrida a cientos de kilómetros de distancia. La muerte repentina, producida por enfermedad, se atribuía siempre a hechicería. Se aseguraba en esos casos que el hechicero del bando contrario había introducido en el cuerpo de la víctima un maleficio que lo había minado lentamente hasta destruirlo. El curandero local pasaba entonces noches y días en terribles esfuerzos físicos y mentales interpretando las cenizas o las brasas, o captando mensajes del mundo de las sombras, mientras los pesarosos deudos escuchaban ansiosos sus exclamaciones. La magia ona no se circunscribía a la tierra o al cielo, estaba en todas partes. Al finalizar estas investigaciones el "médico de familia" orientaba sus sospechas indirectamente, o por deducción, contra un *joön* rival.

/328/

El principal motivo de su rencor no era otro sino yo. Este muchacho, que creíamos tan bondadoso, se había amargado por la muerte de su hermano Houshken y me culpaba (desgraciadamente con razón) de ser directamente responsable. Su propósito, según los rumores de mis informantes, no era matarme, sino desafiarme a un torneo de lucha en el que me castigaría severamente. Esta especie de duelo individual no era desconocido entre los onas; he oído decir que una vez pelearon así por una mujer.

CAPITULO XXXVIII

LOS ONAS LLORAN A SUS MUERTOS. UN ENTIERRO ONA.

/369/

Ahnikin había conseguido a su segunda mujer dando muerte al padre. Otro método común entre los onas era matar al marido. Puppup nos sirve de ejemplo en ese caso. Antes de que yo conociera a los hombres de las montañas, ellos habían empezado a sentir la falta de mujeres. Aunque muchos de los más viejos vivían felices con dos mujeres, otros, entre ellos el amable

Puppup, no tenían ninguna. Para remediar esta deficiencia organizaron una expedición en dirección noroeste. Se reunió un grupo grande, no limitado a buscadores de mujeres; incluía también a hombres bien provistos en ese sentido, pero que no quisieron quedar atrás cuando se planeó semejante aventura.

/373/

Existía un código que regía las relaciones de suegros y yernos, cuando estaban obligados a convivir. En cierta ocasión pasé un día o dos en un pequeño campamento cerca del río Chappel, en el que habitaba el viejo Kautempklh con su hija Te-alh y su yerno Ishtohn (caderas anchas). Observé que cada uno de los dos hombres parecía no darse por enterado de la existencia del otro. Nunca cambiaban miradas al hablar, y cualquier observación la dirigían al fuego o al cielo, o a la joven que actuaba de intermediaria y que parecía interesarse igualmente por ambos. Cuando Ishtohn llegaba con unas presas de guanaco no decía nada al principio, y al cabo de un rato anunciaba, dirigiéndose al aire, que el resto colgaba de un árbol cerca de un peñasco llamado Kaapelht y expresaba el temor de que los zorros pudieran acercarse durante la noche. Kautempklh no daba señales de haber oído, y por dignidad dejaba pasar unos diez minutos antes de pedir a su hija que le alcanzara los mocasines. Esta, sin decir una palabra, ponía cuidadosamente un puñado de hierba tierna dentro de cada uno, rasgo que yo consideraba muy amable. Kautempklh los calzaba, luego tomaba su *moji*, arco y carcaj y partía hacia Kaapelht, de donde regresaba a la hora del crepúsculo con el resto de la carne.

Este era, al parecer, el proceder cortés entre suegro y yerno mientras vivían juntos; el mejor, sin duda, para evitar las disputas; podían tener motivos de queja, pero nunca se dirigían la palabra. Años después, cuando Kautempklh yacía moribundo y Wille hizo una visita, el anciano se lamentó amargamente de que Ishtohn fuese perezoso y de que no hubiese cavado aún una fosa en la que él pudiera reposar. Entre los onas, cuando alguien moría, los parientes más cercanos se rasguñaban las piernas y los brazos con piedras afiladas, vidrios o conchillas. A veces se ocasionaban tajos de cierta importancia y muchos de ellos conservaban durante toda su vida las cicatrices. Koiyot tenía una gran cicatriz de más de treinta centímetros que le cruzaba el pecho. Se decía que se había herido junto al cadáver de su hermano, a quien había muerto en una pelea. Es probable que se haya

/374/

infligido esa tremenda cuchillada para castigarse por lo que había hecho. Me han contado que algunos hombres se hacían heridas tan graves que morían a consecuencia de ellas. No he conocido semejantes casos. Los yaganes, según mi padre, no se lastimaban para expresar su duelo. Cuando muere un ona, su arco y flechas son destruidos y arrojados al fuego. La ceremonia de la destrucción de las armas y de las heridas voluntarias, a menudo comienza cuando el

pariente entra en agonía. Tanto Talimeoat como Kaushel (antes de la enfermedad que lo llevó a la muerte) se habían curado después de haber estado tan enfermos que sus amigos, en señal de duelo, quemaron sus arcos y se tajearon en tal forma que la pérdida de sangre los había debilitado. Recuerdo que aquellos dos pícaros, comentando después este suceso, se jactaban de haber confundido a sus parientes y hasta a la muerte misma. Los cuerpos se depositaban en fosas cavadas en la tierra. Ya he relatado que cuando Kiyotimink, hijo de Kaushel, murió de hidrofobia, su joven viuda Halchic fué presentada a Kankoat para que la tomara como esposa. Desgraciadamente, no tardó mucho el pobre Kankoat en volver a quedar viudo, pues Halchic murió de parto. Fué la única mujer oná que conocí a quien haya ocurrido tal cosa, ni oí hablar de ningún otro caso. Ijij, la principal partera que la atendió, se alejó por algún tiempo, por temor de ser muerta por el acongojado esposo.

El cadáver fué envuelto en pieles de protección (cueros de guanaco raspados y cosidos) y cubierto con otros comunes que, unidos a unos cuantos palos livianos del mismo largo del cuerpo, formaban una parihuela que los parientes cargaron sobre los hombros. Sólo seis o siete hombres asistimos al entierro. Las mujeres quedaron en el campamento para lamentarse y rasguñarse. Tomamos un par de palas y una azada y llevamos el cuerpo hasta un lugar elegido por Kaokoat, a unos quinientos metros de distancia. El suelo estaba tan endurecido que sólo cavamos un metro; depositamos el cuerpo en la fosa, y la rellenamos con tierra y piedras. Cuando ya estábamos para retirarnos, Kankoat lanzó un largo aullido. Necesitaría el talento de Roberto Service o el de Jack London en sus relatos sobre las tierras de los lobos, para poder describirlo. Cuando era imposible cavar por estar la tierra helada, el cuerpo era quemado; luego evitaban acercarse al lugar, no por miedo a los fantasmas, sino porque traía recuerdos demasiado penosos.

La criatura de Halchic sobrevivió, creo que fué una niña. De haber

/375/

sido varón, Kankoat: hubiera interesado muchísimo más. Nada supe de la suerte que corrió. Mucho después de haber conocido a Kankoat y a su hijito Nelson, a quien el doctor Cook salvó un ojo, descubrí que Kankoat tenía otro hijo menor. No vi al niño hasta que tuvo unos cuatro años de edad; probablemente había vivido con alguna madre adoptiva bajo la generosa protección de Tininisk. Se llamaba David. Mencionar el nombre del difunto era tan ofensivo para los onas como para los yaganes. También era impropio mencionar una persona por su nombre estando ella presente. El método más cortés, según la costumbre yagana, era señalarla con la mano. Los onas empleaban circunloquios tales como: Toni-Nana1 (el padre de Nana), T-kai Kautush (la madre de Kautush), Hyewhin Joan (el curandero de Hyewhin), Tamshk u hoiyipen (el cazador de Tamshk) o Tijnolsh u kbowtn (el afortunado cazador de Tijnolsh).

En señal de luto, los yaganes y los onas, hombres y mujeres, se afeitaban la cabeza, dejándose sólo unos flecos alrededor. Cuando el único implemento usado era un pedernal, la operación ha de haber sido muy larga y fastidiosa, pero a pesar de todo, la tonsura era casi perfecta.

El visitante podía calcular, con bastante aproximación, la época en que había ocurrido la desgracia, por el grado de crecimiento del pelo a partir de la tonsura, y proceder en consecuencia. Lo más prudente era adoptar una actitud meditativa, a menos que los otros dieran muestras de hilaridad. Tanto los yaganes como los onas usaban pinturas en señal de duelo: negra los yaganes y los onas roja muy oscura. La forma de pintarse era muy similar. Para otras ocasiones, usaban el rojo, el blanco y el amarillo. El primero, el más común, lo hacían con una arcilla roja llamada *akel*, que mezclaban con grasa y luego quemaban. El polvo resultante se mezclaba nuevamente con otro poco de grasa hasta formar una bola tan seca que fácilmente podía ser pulverizada de nuevo. Generalmente, se llevaba en una bolsita de piel o en una vejiga de foca o de guanaco. La pintura amarilla se preparaba con *koöre* (Arcilla Amarilla) por

¹ En idioma ona "su padre" y "su madre" eran T-ain y T-kahm respectivamente (ver nota pág. 247), pero cuando se evitaba mencionar a los padres por su nombre, especialmente si él o ella estaban presentes, se decía Toni y T-kai.

/376/

igual procedimiento. La blanca se hacía con tiza (*kaitthrrh*) o con cenizas; era el adorno favorito de Puppup. La pintura negra se obtenía del carbón de leña. Había varias formas de aplicar la pintura. Un trozo de mandíbula de marsopa era un buen instrumento para dibujar rayas y puntitos cotos o blancos sobre la cara o el cuerpo. Pintado el fondo rojo o blanco, según el gusto, el otro color se aplicaba apretándolo suavemente contra la piel de la mandíbula, cuyos innumerables dientes sin filo se habían untado previamente. Las manchas más grandes y las líneas blancas, rojas o amarillas, se dibujaban directamente con el dedo. La pintura amarilla, aplicada en líneas verticales a ambos lados de la boca, daba a la cara una expresión ceñuda de enojo; al pintarse así, el indio anunciaba a todos que estaba de mal humor y quería que lo dejaran en paz. Debo declarar que me era suficiente mirar esa cara seria, desfigurada por la pintura, para respetar los deseos del taciturno. ¡Cuánto mejor sería para algunos hombres blancos, en igual estado de ánimo, seguir la costumbre ona en lugar de contestar a un amistoso saludo con un gruñido o una mirada ausente! Otro procedimiento para pintar líneas era el siguiente: se untaba la palma de una mano y con las uñas de los dedos índice, cordial y anular de la otra, bien juntos, se raspaba la pintura en tres surcos paralelos, con lo que se formaban cuatro líneas de color; raspando los márgenes se obtenían más líneas. Finalmente, se apoyaba la mano pintada sobre el cuerpo y las líneas quedaban dibujadas en la piel. Cuando se deseaban manchas exóticas como las del leopardo, un amigo del guerrero se llenaba la boca con pintura

en polvo y la soplaba con fuerza por entre los dientes sobre un fondo, previamente preparado, de un color diferente. Algunos se esmeraban y conseguían efectos verdaderamente artísticos. Los cazadores onas pintaban también el arco y el carcaj para hacerlos menos visibles; la arcilla amarilla los confundía con el pasto seco y la tiza con la nieve. En cuanto al tatuaje, los yaganes no lo usaban, y los onas sólo en pequeña escala. Levantaban un pedacito de piel con la punta de un cuchillo o con una aguja (antiguamente es probable que usaran una espina) evitando que sangrara demasiado. Debajo de la piel colocaban un grano de carbón de leña del tamaño de la cabeza de un alfiler. La operación se repetía todas las veces que fuera necesario; al cicatrizar las heridas, quedaban unas marcas indelebles

/377/

de tinte azulado. Los puntos se disponían en línea recta, quizás hasta una docena, con una separación de medio centímetro. Nunca vi que copiaran un modelo. El tatuaje se hacía en un brazo o en una pierna, nunca en ambos a la vez, y sólo en dos o tres casos lo vi en la cara. Tanto los yaganes como los onas se arrancaban todo el vello y los pelos de la cara y el cuerpo, con excepción de las pestañas y el cabello.

/411/

Unas tres horas después de su llegada, los hombres del sur se reunieron a orillas del bosque y se sentaron en el suelo. De nuestro lado, los hombres del norte hicieron lo mismo en el campo abierto, y por muy largo rato los dos bandos adversarios estuvieron mirándose y cavilando en silencio. Había algo grande e imponente en ese largo silencio y no pude dejar de pensar que los viejos agravios, que yo presumía olvidados, les obsesionaban. Tal vez no había un hombre ni una mujer que no pudiese culpar al grupo contrario de alguna desgracia. Los veteranos recordarían antiguas matanzas; los más jóvenes, las recientes muertes de Teeoorioh y Jalhmolh (Slim Jim), ambas atribuidas, aunque injustamente, a Houshken, el *Joön* de Hyewhin; el asesinato de Houshken y Ohtumn por Halimink y Ahnikin; la matanza cerca de la ballena encallada, en el cabo San Pablo, cuando Kiyohnishah y sus compañeros habían asesinado, entre otros, a Te-ilh, el hombre fuerte de Najmishk y los dos hijitos de Shijyolh, y la tragedia final del lago Hyewhin, en que Kiyohnishah, Chashkil y otros habían muerto; Kautush había martirizado a Kawhalshan; Kautemkhlh había ultimado a Yoknolpe y Ahnikin había asesinado cruelmente a las mujeres. Todos estos hombres y mujeres, reunidos ahora para el *Jelij* tenían mucho que olvidar y perdonar. Allí sentados, separados en dos grupos compactos, parecían contemplar un inmenso abismo. Al cabo de unos tres cuartos de hora, como si todos a la vez se hubieran puesto de acuerdo, los hombres del sur se incorporaron y avanzaron rápidamente sobre el espacio abierto, seguidos por sus mujeres y niños. Después de recorrer unos ciento cincuenta metros, el grupo se detuvo en seco; los hombres apilaron sus arcos y aljabas (sus dos rifles habían quedado en el

campamento). Luego continuaron avanzando hasta situarse a unos pocos metros de nosotros, las mujeres y los niños algo apartados de la fila de los hombres. Nosotros seguíamos aún sentados. El espectáculo era de lo más pintoresco. Aunque mucha de aquella gente había adoptado ya la vestimenta de los blancos, todos lucían en esta ocasión sus primitivos atavíos. Los hombres de uno y otro bando estaban pintados con puntos blancos y rojos o con rayas variadamente dispuestas, que sin duda tenían algún significado para los iniciados. Las mujeres también estaban pintadas, pero con menos esmero. La mayoría se había pintado de rojo oscuro, en señal de luto. No vi a ninguno pintado de negro en aquella oportunidad.

/412/

Los hombres de la montaña hablaron, uno tras otro, tranquilamente y con gran dignidad; los norteños les contestaron en igual forma y a pesar de que algunos estaban roncós por la emoción, nadie alzó indebidamente la voz ni fué interrumpido. He aquí la esencia de sus observaciones: - —¿Dónde están ahora los shilknum?¹ No queda ninguno. Pertenece todos a la misma raza y al mismo país. ¿Por qué hemos de odiarnos y matarnos hasta que no quede ninguno? Ya no estamos enojados, ni queremos enojarnos de nuevo; queremos olvidar. Ciertamente, sus cortas frases carecían de la elocuencia característica de las largas arengas de los yaganes. El ona, sin embargo, decía todo lo necesario sin excitar la ira del contrario. Algunas de las mujeres del norte, recordando quizá a aquellas que Ahnikin había muerto, comenzaron a lamentarse, al principio débilmente, luego subiendo de tono hasta dar tales alaridos que un anciano les ordenó severamente que callaran. Los discursos preliminares continuaron hasta que Shishkolh los interrumpió bruscamente; estaba impaciente por entrar en acción y no podía esperar más. El que había sido el desafiador inicial en el torneo de lucha en Harberton fué también el primero en esta ocasión. Con los sureños había participado en la incursión al lago Hyewhin, y ahora se adelantaba hacia Kautempklh, considerado por los hombres del sur como el peor enemigo por el hecho de haber muerto a Yoknolpe, su mejor cazador. Sacó de debajo de su capa cinco flechas, cuyas puntas barbadadas habían sido reemplazadas por pedazos de cuero fino atados fuertemente con tendones; especie de botón que hacía imposible una herida mortal. Las colocó en el suelo, pasó por encima de ellas, giró y se alejó hasta una distancia de ochenta metros; allí, encarándose con el público, se quitó de un puntapié los mocasines, con ademán dramático se despojó de su capa y aguardó desnudo e inmóvil.

¹El nombre que se daban los onas a sí mismos.

/439/

Ni durante las muchas horas que pasé en la Logia escuchando las exhortaciones de los ancianos, ni en los años que viví casi exclusivamente en compañía de indios onas, oí una palabra que permitiera suponerles una religión, ni una esperanza de recompensa, o temor a un castigo en

una vida futura. Temían a la muerte por brujería y a los monstruos de los bosques, pero no a los fantasmas de los muertos. Ciertas montañas aisladas, como Heuhupen, infundían respeto; si se las señalaba irreverentemente, podrían molestarse y provocar el mal tiempo. Pueden haber sentido tácitamente el temor a la muerte y a otros misterios, pero no practicaban el culto ni la plegaria, ni adoraban dios ni demonio.

Chapman, A. (1986). Los selk'nam. La vida de los onas. Buenos Aires: Emecé editores.

Lola Kipeja, fue la última Chaman Selk'nam que vivió y fue entrevistada en durante meses por Anne Chapman. Angela Loij, amiga de Lola también fue entrevistada, aunque educada en la misión salesiana y de religión católica aún conservaba parte del conocimiento selk'nam. Anne Chapman volvió a la isla y Argentina a recoger información y hacer entrevistas tanto a indígenas como personas que habían convivido con ellos hasta 1983. (Chapman, 1993).

/167/

3. Nunca se mencionaba el nombre de una persona muerta. En su lugar se aplicaban circunloquios y términos de parentesco (que a veces correspondían y otras veces no) como por ejemplo han *k'win saik*, "aquellos que se fueron"; para referirse a sus dos tíos maternos y a un hijo, Lola Kiepja utilizaba la palabra ain (padre).



UAB

Universitat Autònoma
de Barcelona