

# Patrimonio como extinción: Magallanes en el imaginario chileno<sup>1</sup>

*Heritage as extinction: Magallanes in the chilean imaginary*

GONZALO ARQUEROS\*, ANDRÉS AZÚA\*, JORGE HIDALGO\*, ANDÉS MENARD\*, HÉCTOR MORALES\*,  
LORETO QUIROZ\*, GIANNINA RADJL\*, MAURICIO URIBE\* & FRANCISCA URRUTIA\*

\* Departamento de Historia y Teoría del Arte, Facultad de Artes, Universidad de Chile,  
Licenciado en Historia del Arte, africapop@gmail.com ✉

\* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,  
Licenciado en Antropología Social, andresazua@gmail.com

\* Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades,  
Universidad de Chile, Profesor de Historia y Doctor en Filosofía, jorgehidalgolehuede@gmail.com

\* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,  
Antropólogo Social y Doctor en Sociología, peromenard@gmail.com

\* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,  
Antropólogo Social y Doctor en Antropología, htorales@u.uchile.cl

\* Magíster en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,  
Abogada y Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, loretoqr@gmail.com

\* Magíster en Teoría del Arte, Facultad de Artes, Universidad de Chile,  
Profesora de Filosofía y Licenciada en Educación, giannina.yrv@gmail.com

\* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,  
Arqueólogo y Magíster en Arqueología, muruchile.cl

\* Magíster en Arqueología, Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte,  
Antropóloga Social y Licenciada en Antropología, solinaria@gmail.com

## RESUMEN

La intención de este trabajo constituye un ejercicio entre distintas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales por tensionar la noción de patrimonio mediante los relatos de extinción y exterminio que se desenvuelven en torno a Magallanes. Este espacio ha implicado transitar por una diversidad de niveles discursivos y una multiplicidad de actores

<sup>1</sup> Proyecto "Pasados, Identidades y Patrimonios en Chile", Investigador responsable Mauricio Uribe, financiado por el Convenio de Desempeño Iniciativa Bicentenario de "Revitalización de las Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Chile: Un proyecto para Chile".

sociales en constante cambio, interacción y confrontación. De este modo, los procesos de “patrimonialización” identificados ponen en contraste, y al compás, tanto las estabildades y consensos, así como las contradicciones y conflictos presentes en los diferentes relatos/representaciones, lo que nos permite reflexionar sobre los aciertos y paradojas culturales del Chile contemporáneo.

**PALABRAS CLAVE:** Magallanes, identidades, pasados, patrimonios, estudios interdisciplinarios.

### **ABSTRACT**

This paper is a collaborative work between different disciplines from humanities and social sciences, in order to stress the notion of heritage by the stories about extinction and extermination managed at M.agallanes. This locus had entailed the circulation around a diversity levels of discourse and a multiplicity of social actors in a continuous change, interaction, and confrontation. Therefore, the heritage process identified put in contrast and to the rhythm of both stabilities and consensus, also contradictions and conflicts that are given in the different narratives/representations. The former allows us to reflect about cultural skills and paradoxes at current Chile.

**KEY WORDS:** Magallanes, Identities, Pasts, Heritages, Interdisciplinary Approaches.

### **INTRODUCCIÓN**

El denominado patrimonio magallánico se inscribe dentro de una dinámica pública y comunitaria de revitalización cultural dentro de la vorágine actual de exigencias políticas, económicas y sociales que son ensambladas de manera diversa y cambiante al interior de grupos y colectivos heterogéneos, provocando nuevas relacionidades y múltiples escenarios culturales en Chile. Esto se corresponde con procesos de patrimonialización, los que operan como una verdadera maquinaria que administra, gestiona, incluso revive y satisface el irrevocable sentido del pasado (Muriel, 2007), para “no solamente conocerlo, sino verlo y sentirlo” (Lowenthal, 1985, p. 14). Esto permite que la gente participe y vivencie esos pasados, dándoles y re-creando una experiencia completa de cómo ellos habrían sido, lo cual es una forma muy efectiva de imaginar, reinventar o renovar identidades y comunidades (Anderson, 1993; Hobsbawm, 2002).

El patrimonio de Magallanes representa mundos sociales extintos o sea todo tipo de restos, ruinas, animales y humanos en el confín de la tierra, los que gracias a las políticas públicas, las redes expertas, los líderes étnicos y al propio mercado han adquirido un valor de identidad social e incluso político. En mayor o menor medida, este patrimonio siempre



Fig. 1. Mapa Región de Magallanes y de la Antártica Chilena.  
Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2007.

hace referencia a objetos relacionados con la historia natural y el pasado prehispánico que se nutre de registros tanto paleontológicos como arqueológicos. Se trata de un modo figurativo del renacimiento y la vuelta a circulación simbólica y económica de lo heredable y lo representable. Así también, día a día en la región, emergen nuevas herencias como aquellas legadas por las estancias ganaderas, los frigoríficos o las petroleras de los siglos XIX y XX que se erigen como monumentos industriales. Todos ellos poco a poco han concentrado interés y se han ido transformando en íconos que vinculan tanto pertenencias como afectos colectivos hacia el territorio.

El patrimonio cultural magallánico (objetos, prácticas, representaciones, etc.) aparece como un espacio de excepción que implica la suspensión de algunas condiciones de producción sociales y materiales de existencia (de lo prehispánico, lo estanciero y lo industrial) que fijan el orden identitario, político y legal del debate cultural contemporáneo. Magallanes, en cierto modo, funcionaría como un laboratorio empírico y cognitivo que permite visualizar algunas de estas variables para entender la entrada narrada, recreada o conservada de esas cosas que ya no son, pero que pueden volver a ser (Agamben, 2004). El patrimonio, entonces, no sería una sustancia intrínseca que solo necesita del reconocimiento estatal para constituirse como tal, sino que puede constituirse a través del entramado de relacionales y campos narrativos, normativos y conflictivos que se encuentran en mutua flexibilidad como, de alguna manera, intentamos establecer en este trabajo.

## PATRIMONIO/S Y MULTICULTURALISMO

El contexto del desarrollo multicultural a nivel global de los últimos veinte años, ha explotado y exagerado el exotismo de las diferencias culturales. Por un lado, la cultura emerge como categoría central en las tecnologías de gobierno orientadas hacia la construcción y el mantenimiento de identidades tanto sociales como políticas, correspondiéndole a los estados tutelar por los derechos de todos los grupos culturalmente diferenciados. Mientras, que por otro lado, el neoliberalismo multicultural entroniza la figura del emprendedor y le otorga un carácter empresarial a las cuestiones identitarias, alentando la venta de productos culturales y el mercado de bienes exóticos (Boccaro, 2013; Comaroff & Comaroff, 2011). Pero, también se entiende que la vertiginosa vigencia del neoliberalismo multicultural en un nuestros días implica un reconocimiento parcial o restrictivo de la diferencia cultural, en la medida que distingue demandas aceptables de aquellas consideradas inapropiadas o ilusorias. Los procesos de patrimonialización adhieren a las primeras al encausar instancias formales de apropiación e incorporación, autenticación y legitimación de la diversidad desde el canon multicultural, intentando a la vez separar y extinguir cualquier posibilidad de enunciación que discuta las bases del régimen neoliberal en tiempos de estados reducidos o post-nacionales (Antileo, 2013; Ayala, 2008; Nahuelpán, 2013; Rivera Cusicanqui, 2010; Žižek, 2004). Bajo este panorama, los procesos de patrimonialización forman parte de una

doctrina de legitimidad que comprende a la academia y el derecho como lenguajes privilegiados de conmensurabilidad y espacio de enfrentamiento político; todo esto mediatizado por la tendencia neoliberal a resituar la mayor parte de los dominios de la vida en el ámbito del mercado y por ende en términos de contratos, derechos, intereses y obligaciones cuya violación puede revertirse en los tribunales de justicia (Comaroff & Comaroff, 2013). Es por ello que los flujos de la modernidad global exhiben serias contradicciones a partir de la ligadura entre el Estado liberal moderno y la nación multicultural, donde las sociedades poscoloniales se ven obligadas a enfrentar de manera creciente el reto que plantea la hegemonía de una ley única bajo el signo plural de la identidad cultural. Esto, evidentemente, remite al campo de luchas en torno a la colonialidad del poder/saber, junto al despliegue de controversias y ambigüedades en las relaciones de colonialismo ya internalizado (Chakrabarty, 2000; Quijano, 2000; Nahuelpán, 2013; Rivera Cusicanqui, 2010; Žižek, 2004).

Desde esta perspectiva, el patrimonio magallánico es mucho más que el resultado científico y de los esfuerzos públicos para investigar y preservar el legado de la historia natural y cultural en un tiempo lineal sin más. En cambio, su importancia radica en que como capital político y económico no solo aborda los múltiples significados, sino también las transferencias semánticas de las que ha sido objeto. En este sentido, la idea de ancestralidad indígena tiene una fuerte ligazón con los imaginarios relacionados a lugares arqueológicos y pasados remotos, de modo tal, que el patrimonio indígena pareciera haber entrado en el imaginario nacional a través de los museos como un modo de vida relictos para archivar. La práctica occidental de la recolección de cultura posee su propia genealogía local “entrapada en nociones distintivamente europeas de temporalidad y orden” (Clifford, 2001, p. 275), indicándonos que:

[...] los aborígenes deben habitar siempre un tiempo mítico [...]. Este reconocimiento arroja dudas sobre la percepción de un mundo tribal que desaparece, salvado, vuelto valioso y significativo, ya sea como “cultura” etnográfica, ya como “arte” primitivo. Porque en este ordenamiento temporal la vida genuina o real de las obras tribales siempre precede a su recolección, un acto de salvataje que repite una historia ya familiar de muerte y redención. (Clifford, 2001, p. 241-242)

En otras palabras, lo indígena o lo aborígen sólo tendría valor patrimonial en el presente en tanto da cuenta de un pasado perdido o de una situación de precaria supervivencia. Por una parte, este tipo de valoración establece un quiebre entre presente y pasado, le resta dinamismo a la indigeneidad y consiguientemente la naturaliza y despolitiza. Por otra parte, las posibilidades de enunciación en el presente asociadas a la idea de vulnerabilidad, dan pie a la emergencia de la noción de rescate como imagen central dentro de las políticas culturales que se enmarcan en los proyectos de etnodesarrollo e inversión (Ayala, 2008) alimentando el mercado cultural.

Al respecto, la predominancia de abordajes positivistas y totalizadores dentro de las disciplinas humanistas y sociales, en la medida que han gozado de una mayor difusión en los discursos hegemónicos, han tendido a masificar las diferencias culturales producidas y promovidas por el multiculturalismo, reafirmandose en las creencias sobre neutralidad y objetividad que se atribuyen a la excelencia técnica y al método científico. Paralelamente, las políticas neoliberales han extendido el campo laboral para consultorías de diversa índole, del cientista o del artista emprendedor, quienes trabajan no solo para agencias de gobierno y cuasi gubernamentales, sino también para empresas nacionales y transnacionales que amplifican el valor de la diferencia en el marco de los proyectos de inversión y evaluaciones ambientales para mitigar las consecuencias sociales de sus intervenciones (Antileo, 2013; Ayala, 2008; Chakrabarty, 2000; Chatterjee, 2008).

En este sentido, el patrimonio no es coextensivo a toda la cultura o la historia pasada, sino que coincide con una parte de ella; es una forma de relacionarse con el pasado que tiene su impacto en la identidad y la configuración del presente, lo cual nos dirige a esa otra gran cuestión de la revitalización cultural indígena que da una nueva energía a las tradiciones y las subjetividades que otorgan valor agregado al sistema, especialmente después de un período de menoscabo y racismo nacionalista durante los procesos de integración nacional. Por ello, la cuestión del patrimonio se nos presenta hoy día como un requerimiento cultural actual al que naciones, entidades internacionales, universidades y empresas destinan grandes esfuerzos para investigación, producción de conocimiento y puesta en valor. Además, un público cada vez mayor consume con apetito voraz y visita aquello que del pasado –en este caso, patrimonio natural, arqueológico, histórico y étnico– se ha logrado conservar o restaurar mediante enormes inversiones económicas públicas y privadas. Es el mismo público que a la vez interpela, a través de sus dirigentes e identidades subalternas y emergentes, la propiedad del Estado y de los expertos sobre los patrimonios.

## IDENTIDAD CULTURAL Y ETNICIDAD EN MAGALLANES

Hoy presenciamos desde las más pequeñas comunidades indígenas hasta los gobiernos locales, regionales y nacionales una búsqueda por consagrar el pasado y la alteridad de Magallanes como un capital económico, simbólico y cultural contemporáneo en disputa por distintos actores sociales, e incluso por el propio Estado. Se propone, entonces, que en la configuración de lo “magallánico” se instalarían determinadas imágenes colectivas respecto de sujetos sociales que nutren el identitario regional con pioneros-colonos, indios-extintos, indígenas-contemporáneos y por último chilotes-huilliches o “yugolotes”, los cuales se van entrelazando en dinámicas de inclusión y exclusión, no sin contradicciones y paradojas entre ellos como con el ideario nacional chileno. En consecuencia, surge la lectura de una sociedad fragmentada a través de un: Ego pionero-colono (Fig. 2) donde aparece la figura del migrante europeo como forjador del bienestar de la región; aquel que construye una epopeya en torno

al proceso de colonización –gestado gracias a la iniciativa privada– incorporándose al proyecto nacional chileno como un “magallánico neto” que es blanco y moderno. No obstante, al interior de su narrativa historiográfica surgen enlaces, fracturas y contradicciones con los discursos más funcionales del imaginario nacional y resaltan relatos que ponen de relieve la identidad regional.<sup>2</sup> Luego, el Alter indios-extintos (Fig. 3), constituidos por aónikenk y selk´nam aparece como nativos puros y una especie de embrión de la humanidad, cuyas imágenes relevantes están unidas a nociones de historia natural y de paisajes prístinos y extremos. También se asocian a la idea de etnocidio, ya sea en términos de un evento histórico o una patrimonialización de la extinción (Alonso, 2014; Bascopé, 2009; Braun Menéndez, 1939). Un Alter indígenas-contemporáneos (Fig. 4), los kaweshqar y los yagán como grupos aculturados y contaminados, *supérstites*<sup>3</sup> de un tiempo pretérito (Martinic, 2014), pero que, posterior a la Ley Indígena 19.253 promulgada tras la dictadura de Augusto Pinochet, corresponde a un grupo étnico sujeto de derecho y protección debido a su vulnerabilidad y precarias condiciones de supervivencia. Un Alter chilotes-huilliches (Fig. 5), correspondiente a migrantes subalternos y a mestizos que comparten la laboriosidad del pionero, pero que denotan “liviandad” en su modo de vida (Martinic, 2006), por ello, su categoría de migrante pobre y mano de obra es esencialmente distinta a la herencia “pionera” e incluso a la indígena autóctona, pese a que ambas se inscriben en los mismos espacios y temporalidades (Harambour, 2009). Más bien, estos aparecen proletarizados a través de relatos sobre el movimiento obrero y las luchas sociales que tienden a narrarse en tono de epopeya, aunque la legislación chilena les impone la condición de indígenas afuerinos o desterritorializados de sus posibilidades de enunciación étnica desde lo mapuche-huilliche (Fig. 6).



Fig. 2. Josefina Menéndez Behety, José Menéndez y María Behety.  
Fuente: Archivo Fotográfico Museo Regional de Magallanes.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Braun Menéndez (1939) posee un tono marcadamente localista que urde el territorio de manera integral y cuyas anécdotas fluyen con la misma soltura tanto allende como aquende el límite chileno-argentino, consolidando el epítome de una oligarquía regional cuyas actividades empresariales circulan entre Chile y Argentina sin un explícito interés por plegarse a lo nacional. En cambio, Bonacic-Doric (1946) y Martinic (2006) tienden a evocar representaciones donde el sector dominante y sus actividades económicas privadas se insertan en el imaginario del Estado-nación chileno mediante una visión triunfalista y hegemónica, donde la “herencia pionera” regional da pie al proyecto nacional.

<sup>3</sup> El concepto de *supérstite* nos retrotrae a Tylor; si bien es más probable que el uso dado por Martinic, dada su formación como abogado, sea una analogía al término legal “cónyuge *supérstite*”.



Fig. 3. Grupo de selk'nam en Haberton, Tierra del Fuego.  
Fuente: Archivo Fotográfico Instituto de la Patagonia.



Fig. 4. Una familia kawesqar contemporánea en Puerto Edén. “Verónica Achacaz, junto a su marido, Pedro Vargas (no kawésqar), y sus hijas Claudia (izq.) y Susana (der.)”. Fotografía de Oscar Aguilera, 1999.  
Fuente: Los últimos descendientes.

La construcción de lo “magallánico” asociado a un Ego pionero-colono y en tensión al Alter indio extinto, indígena o chilote, ha permitido constituir en verosímil ciertos polos discursivos o estereotipos asociados a las dicotomías sucio/limpio, moreno/blanco, nómada/sedentario, peón/patrón, borracho/trabajador, natural/civilizado, etc. Estas operaciones discursivas han ido definiendo algunos de los elementos que forman parte de la alteridad en el imaginario nacional magallánico y chileno. De este modo, serán los propios colonos y chilenos que poseen el rol hegemónico quienes nominarán a sus coterráneos y sus



Fig. 5. Obreros temporada esquila en Tierra del Fuego.  
Trabajadores estacionales, venidos en su mayoría desde Chiloé.  
Fuente: South Chile, 1945



Fig. 6. Algunos dirigentes y participantes del VI Congreso Mapuche-Huilliche  
celebrado en Puerto Natales, 23-1-2013.  
Fuente: Radio Magallanes.

contemporáneos como indios, indígenas y chilotes, asignándoles sus respectivos lugares sociales y étnicos en la historiografía regional y nacional. Por lo tanto, como posiciones lejanas o en los bordes del imaginario nacional, ello tuvo y tiene claras consecuencias para los efectos de la dominación chilena en Magallanes devenida en multiculturalidad. En efecto,

la apelación a las categorías indio, indígena o chilote viene, generalmente, a entronizar la superioridad cultural y racial asociada a lo chileno y moderno.

Por el momento, sería dable afirmar que ciertas operaciones identitarias que incluyen/excluyen al indio, indígena y chilote, responden a un proceso que obedeció y obedece a la construcción de alteridad dentro de un imaginario nacional, propuesto por la élite chilena a partir de parámetros modernos. Esto impone los criterios de unidad, homogeneidad e integridad de un territorio soberano sobre el cual se (auto)asigna la misión de definir, excluir y establecer límites tanto físicos como simbólicos. Desde esta perspectiva, la operación discursiva de alteridad donde Ego colono-chileno se opone a Alter indio-extinto, Alter indígenas-actuales y Alter chilotes-huilliches, fue funcional a la consolidación del proyecto chileno impulsado por la oligarquía moderna de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Proyecto, sin embargo, que hoy ha sido puesto en cuestión por las ciudadanía multiculturales locales, regionales y nacionales en una especie de juego bourdieusiano entre campo cultural y *habitus* social de la diferencia. Sin embargo, en este panorama desigual y versátil de dinámicas culturales, económicas y sociales de la población indígena sin nombres propios e imbricada en transformaciones y readaptaciones, obliga a sostener que no es plausible reducirla desde un punto de vista analítico a una única nominación identitaria. Por el contrario, sus flujos van derivando en diversas y cambiantes posibilidades de enunciación que convocan tanto categorías étnicas y modernas de complejidades como heterogeneidades al interior de cada grupo.

## PATRIMONIOS E IMAGINARIOS MAGALLÁNICOS DE EXTINCIÓN

Desde otra perspectiva, las manifestaciones culturales con las cuales la comunidad magallánica se representa y es conocida, ensamblan la unidad y la coherencia de un imaginario, tornándolo, a poco andar, en universal simbólico. El patrimonio magallánico asocia la imagen no a un objeto ni a una realidad, sino que a la representación que tenemos de ella; hace referencia a la elaboración simbólica de la escena de la representación, es decir, de la representación visual de su territorio. Es aquí cuando se transforma en un trascendente homogeneizador, donde los significantes tales como monumentos, estatuaria, celebraciones, fotografía, retratos, banderas, cartografías, etc., tienen un rendimiento en la conformación del imaginario y más ampliamente en la identidad regional con el efecto de un tejido vinculante de la comunidad. Tal tejido solo es posible merced al marco referencial del relato autorizado que regula el escenario de la representación, pues la construcción del patrimonio magallánico no solo pasa por un repositorio de imágenes propias, sino que se empapa de la creación de los nexos concretos entre Estado y Capital en la misma cotidianidad de grupos, sectores y actores diversos. Analizar entonces la constitución de un imaginario patrimonial en la Región de Magallanes, implica transitar por sentidos comunes de distintas escalas y densidades.

De modo esquemático podemos identificar tres niveles del discurso patrimonial que corresponden a tres espacios más o menos autónomos a la vez que integrados de unos sentidos comunes respecto a lo que constituye lo más “propio” y específico de algo como una identidad magallánica. Entonces, se puede constatar un primer nivel local o más regional que correspondería a aquellos imaginarios levantados por cierta historiografía local en la que destaca la elevación de ciertos actores al rango de protagonistas de una historia marcada por la imagen de la colonización como epopeya europea y de un territorio como emporio de progreso. En este plano se dibuja un campo de discusión en la que compiten, por un lado, las figuras de la élite estanciera como agentes civilizadores del progreso económico y cultural de la región; por otro, pero en relativa armonía con lo anterior, las figuras de colonos europeos especialmente croatas (Bonacic-Doric, 1946; Braun Menéndez, 1939; Martinic, 2006). En tanto al frente, se aprecian, por un lado, las figuras alternativas de indios extintos e indígenas contemporáneos y, por el otro, las figuras subalternas de la migración chilota y los movimientos obreros (Alonso, 2014; Bascopé, 2009; Harambour, 2009). En un segundo plano, es posible identificar una puesta en valor de la región, pero en una escala más bien nacional, en la que destaca su valoración geopolítica marcada fundamentalmente por la importancia del Estrecho de Magallanes (Fig. 7) y por su relevancia en una “proyección antártica” (Martinic, 2014) para Chile. Por último, se distingue un plano más global, porque la región entra en un imaginario internacional de lo patrimonializable en el que destaca el valor turístico de sus espacios y paisajes (p.ej., las Torres del Paine o Tierra del Fuego), los que se vinculan al fenómeno mundial de valorización de la naturaleza como recurso definido no solo por su belleza sino, también por el valor agregado de su vulnerabilidad en el contexto de deterioro ambiental generalizado. Y, en esta puesta en valor de lo natural como patrimonio vulnerable y al borde de la desaparición que se articula en paralelo a la valoración de la extinción misma como objeto de patrimonialización, es que se recalca la figura de las poblaciones patagónicas y fueguinas como íconos/víctimas mundiales de la potencia etnocida de Occidente. De este modo, la extinción/exterminio se comprende como máquina

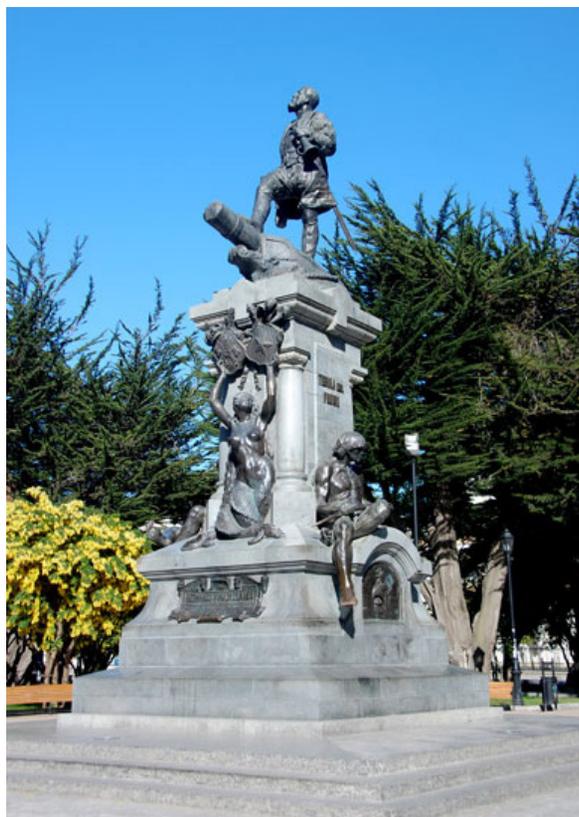


Fig. 7. Monumento a Hernando de Magallanes, Plaza Muñoz Gamero, Punta Arenas. Obra del escultor Guillermo Córdova, encargada por José Menéndez en el marco del cuarto centenario del descubrimiento del Estrecho.  
Fuente: [www.welcomechile.cl](http://www.welcomechile.cl)

destructora de la diversidad cultural, transformada –tras la Segunda Guerra Mundial– en una suerte de valor abstracto y patrimonio de la humanidad (Lévi-Strauss, 1952). Este apartado, por lo tanto, se centra en este tercer nivel para reflexionar en torno a las formas en que la extinción y/o el exterminio podrían funcionar como objetos patrimoniales preferentes de esta región a nivel global, identificando las formas concretas en que el hecho es representado y exhibido, así como su des/articulación con los imaginarios patrimoniales que hemos identificado en los otros niveles regional y nacional.

En un espacio caracterizado como el “último confín del mundo” varias son las extinciones que se superponen: la de la megafauna pleistocena que, por ejemplo, protagoniza el célebre milodón de la cueva que lleva su nombre en Puerto Natales; la de la flora y fauna contemporáneas en peligro por el impacto de las estancias ovejeras y de los castores; y, por supuesto, la de poblaciones “originarias” y su cultura. Esta última extinción tiene la capacidad de poner en tensión y comunicación aquellas visiones que desde una perspectiva evolucionista muy decimonónica, pero de plena vigencia a nivel historiográfico, busca restaurar el acontecimiento histórico de un proceso de exterminio al ámbito prehistórico y pre-político de un fenómeno natural. Es lo que se desprende, por ejemplo, de una conferencia de Martinic (2014),<sup>4</sup> quien entiende este proceso como el efecto inevitable del avance de la civilización y de la “buena voluntad” de ciertas poblaciones de haberse reducido territorial y demográficamente en una forma que pareciera ser casi intencional. Esto representaría la nobleza del “buen salvaje” que así perpetraba una suerte de suicidio racial y cultural en pos de un progreso naturalizado. De este modo, se puede apreciar cómo la figura del indio/indígena representa un relato historiográfico centrado en la figura del colonizador que emplea como categoría temporal fundamental la idea del progreso (Bascopé, 2009). Sobre la representación o construcción colonial del indio en la historiografía tradicional se cimienta una patrimonialización particular de la extinción indígena, la misma que sustenta la idea de que ellos/los otros se extinguieron pacíficamente, dotando de patrimonio “tangible e intangible” para el fortalecimiento identitario de la sociedad regional que les sucede.

Este abordaje patrimonial que se sustenta sobre la inevitabilidad de la extinción frente al avance de la civilización y el progreso, recuerda aquel tópico arraigado en la mitología colonial norteamericana y en su narrativa cinematográfica de terror centrada en el “cementerio indio”. Esto es, una urbanización que se sitúa sobre los restos y las ruinas fúnebres pertenecientes a algún pueblo indio, donde se reviven continuamente los mecanismos de violencia que los depositaron allí, a través de experiencias de horror sobrenaturales.<sup>5</sup> En este orden de cosas,

<sup>4</sup> “Chile nació en el sur, pero fue bautizado en el norte”. Conferencia Premio Nacional de Historia, Dr. Mateo Martinic, Seminario “El Patrimonio Histórico de Magallanes, Aspectos Fundamentales”. 1° Feria Subantártica del Libro, 22 al 30 de Noviembre de 2014, Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

<sup>5</sup> Algunos ejemplos son: *The Shining* (1980), *Pet Sematary* (1989), *Poltergeist* (1982), *Grave Secrets* (1992). Para Cuéllar (2008), el tópico del “cementerio indio” en la narrativa de terror norteamericana “se nutre del temor a la otredad, lo desconocido, y el imaginario que se crea alrededor del indígena norteamericano. Imaginario que, a su vez, se nutre de la representación que se hace del indio en las películas del oeste donde lo muestran como un salvaje, sin escrúpulos y semi-canibal” (p. 232).

traducir la extinción en patrimonio, con toda la reverencia que aquello implica, actúa como una suerte de ritual de limpieza de energías. Según esta óptica, las fotografías de los selk'nam, el repertorio iconográfico del klóketen y distintos restos de los indígenas se instalan como patrimonio que muestra el horror devenido en exótico y que le otorga plusvalía a la región, ya que, además alimenta la retórica publicitaria, el folclorismo y el turismo ecológico, casi reducido a tarjeta postal.

Durante su misma conferencia, Martinic (2014) se refirió al “mérito” del trato pacífico que caracterizó a los indios patagones con el hombre civilizado. A partir de una de las etiquetas de la cervecería “La Patagona” donde figuraba el Cacique Mulato (Fig. 8), señaló:

Lo importante en este caso es mostrar cómo esta vinculación entre un pueblo originario amistoso, los aónikenk, y los habitantes que se iban incorporando, los chilenos y los extranjeros, fue tan fecunda, tan rica y tan pacífica que permitió que la memoria de estos indígenas se incorporara fuertemente y formara parte, finalmente, de nuestro patrimonio intangible: la memoria de los indígenas patagones. Que no hubo, que no se dio, con ninguno de los otros grupos de manera tan singular y, sobre todo, tan intensa.



Fig. 8. “Almuerzo de homenaje al jefe Mulato en el Hotel de France Punta Arenas, 1900, quien se ve sentado a la izquierda; [...] de pie está sentado el fotógrafo Carlos Foresti. El primero de la derecha es Caluka, hijo de Mulato” (Martinic, 2013).  
Fuente: Archivo Fotográfico Museo Regional de Magallanes.

En la misma oportunidad comentó el caso de los indios canoeros y fueguinos a través de una fotografía actual de dos descendientes kaweshqar sobre un bote como “una muestra ya histórica de nuestros sobrevivientes, de nuestros tesoros humanos de hoy, los supérstites de esta etnia” (Martinic, 2014). En estos enunciados, sin embargo, se produce

una suerte de polarización entre los distintos abordajes de la extinción indígena, lo cual se articula/desarticula en una postura que condena tajantemente la rapacidad del proceso colonizador en Magallanes; y, con ello, pone en tela de juicio los mecanismos de explicación de un relato historiográfico tradicional que construye el proceso colonizador como una epopeya. Se transforma, entonces, en un tema provocador de tensiones en distintas esferas como la opinión pública, la academia y las posturas oficiales de los gobiernos de turno. La opinión pública regional, dentro de la cual se socializaron diversos juicios, ha denunciado la persecución indígena desde fines del siglo XIX.

Un informe del Ministro de la Corte de Apelaciones de Valparaíso, Manuel A. Cruz, señalaba al respecto de la muerte de varios indígenas denunciada, en 1895, por un diario de Santiago:

La voz pública acusa en Punta Arenas, refiriéndose a jefes y empleados de las estancias, a aquellos empleados y a sus jefes o superiores, de crueles e innecesarios vejámenes, y cometidos en personas de los indios y sus mujeres, y aún de odiosos asesinatos perpetrados con refinada maldad, para evitar aquellas depredaciones. (Bonacic-Doric, 1946, p. 192)

Ahora bien, el mismo Bonacic-Doric (1946) se pronuncia posteriormente respecto a la controversia de 165 indios deportados:

[...] una acusación vulgar y anónima que quedó ignorada públicamente, acogida en la prensa santiaguina, de supuesta persecución y trata de indígenas [...] que quedó desmentida por el propio curso y la indagación honrada de los hechos. La leyenda sin embargo se conservó, sigilosamente guardada a través del tiempo, y a veces brota hasta nuestros días, como maleza y yerba ponzoñosa. (Bonacic-Doric, 1946, p. 194)

Y también Braun Menéndez (1939), al referirse al tema de la extinción indígena mencionaba que: “Escudados en la impunidad derivada del desconocimiento general que se tiene de aquella aporreada región, muchos han tejido desde la Capital mil patrañas acerca de ella” (p. 133). Esta oposición entre medios centralistas y oligarquía local no es casual, sino que se relaciona con la capacidad que posee la visión histórica tradicional de la colonización y su epopeya, de transformarse en un discurso identitario capaz de generar cohesión en una comunidad regional. De este modo, durante la polémica acaecida en 1895 entre personajes como Señoret y los salesianos, el militar y explorador Ramón Serrano se quejaba de “la adulteración de tantos hechos que hacen aparecer al gobernador y a todo el pueblo de Punta Arenas como un pueblo de caníbales ajenos a todo sentimiento humanitario” (Bascopé, 2011, p. 10-11).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Declaraciones tomadas de El Magallanes del 16 de enero de 1896 y publicadas originalmente en La Libertad Electoral de Santiago el 23 de diciembre de 1895.

En debates más recientes como el ocurrido en 2014 sobre la remoción del monumento de Waldo Seguel, la discusión política y moral se centraba en la complicidad que habría tenido este juez con las persecuciones indígenas. Quienes se oponían a la reposición de la estatua, usualmente lo hacían esgrimiendo juicios de carácter ético, pero, paradójicamente, una de las entidades más abanderadas con el monumento era la Agrupación Patrimonio e Identidad Magallánica, formada por profesionales de distintas disciplinas académicas. Los argumentos de esta organización, consignados en el diario regional *El Pingüino* (2015),<sup>7</sup> desestimaban la legitimidad del juicio ético que comenzaba a orquestarse en la opinión pública en torno a la figura del juez; uno de ellos, comparaba el caso con la situación de las animitas que se encuentran en distintos sectores de la ciudad de Punta Arenas, indicando que:

[...] es más difícil sacar una animita que sacar un monumento que fue erigido, hace 90 años atrás, por erogación popular. Nadie ha juzgado si esa persona merecía o no tener esa animita, por su currículum, o tuvo la desgracia de morir en ese momento. (párr. 10)

En la discusión en torno a la estatua o monumento se aprecia que el nudo crítico lo constituye la prerrogativa de medir acciones y personajes históricos según una escala preferentemente ético-moral. Así, la alusión a las animitas establece una discontinuidad entre la figura del prócer y el ciudadano común de la región, basada en la medida de sus respectivos valores y en el cuestionamiento a lo legítimo que resultan estos juicios emitidos a figuras históricas desde tiempos actuales. Siguiendo a Ricoeur (1996), una acción siempre está mediatizada simbólica y culturalmente e implica un determinado esquema normativo, es decir, “una acción no puede ser jamás éticamente neutra” (p. 23). La construcción del relato historiográfico tradicional, por lo tanto, se encuentra sostenida sobre un presupuesto ético de la colonización que se deriva de los mecanismos explicativos de los historiadores posteriores que le atribuyen el carácter de una epopeya (Bonacic-Doric, 1946; Braun Menéndez, 1939; Martinic, 2006). El valor que adquieren los personajes históricos en un relato prefigurado como epopeya nos remite a la diferencia aristotélica entre los personajes de la tragedia y la comedia, al hecho de si son representados como mejores o peores a los hombres actuales o “reales”.

Las controversias en torno a la extinción, finalmente, producen una tensión dentro de un relato histórico particular al poner en tela de juicio sus mecanismos de explicación. Pero también, en tanto una región que no desea definirse identitariamente y, de paso, ser representada en el exterior en virtud de un etnocidio que se discute con más intensidad y se hace más público durante coyunturas como las mencionadas. Es por estos mismos derroteros que el mundo aborigen devendría en patrimonio regional como resto arqueológico, supervivencia

<sup>7</sup> Ver noticia completa en: <http://elpinguino.com/noticia/2015/02/07/agrupacion-patrimonio-e-identidad-magallanica-defiende-reposicion-de-estatua-a-waldo-seguel>.

o *supérstite*. Lo interesante es que desde este punto de vista el indígena vivo siempre cargará con cierto tinte de decadencia, medible en la falta de pureza que se espera de una raza o un pueblo efectivamente exterior a la historia. De este modo, no llama la atención el recurrente contraste entre la imagen del selk'nam como ícono auténtico de la nobleza salvaje y la estampa de los kaweshqar como personajes en perpetua decadencia, visible en imágenes representados de manera andrajosa y recibiendo/pidiendo mercancías y tecnologías occidentales (Gusinde, 1982). Lejos de constatar aquí dos patrones culturales étnicamente distinguibles, se trata más bien de dos posibilidades de enunciación de los mismos indígenas, posiciones que ya estaban presentes en las primeras impresiones relativas a los mismos selk'nam.

En efecto, cuando Gusinde (1982), a quien se deben las fotografías del klóketen que son la base del imaginario canónico del patrimonio indígena magallánico (Fig. 9), se encuentra a principio de los años veinte por primera vez con lo selk'nam "reales", no puede esconder su desilusión:<sup>8</sup>

Eran de aspecto un poco distinto de aquel con que los muestran algunas ilustraciones muy difundidas. Lo que casi desfigura a esta gente es la ropa europea de mal gusto, que cuelga de sus espléndidos cuerpos. Es absurdo y repugnante ver la mezcla trivial de banales y vulgares mercaderías europeas con la exquisita individualidad de un grupo de aborígenes. Esta sensación es tan más intensa cuando el indio se presenta, en ciertas ocasiones, con su vestimenta, adorno y porte auténticamente originales. Sólo así se gustan a sí mismos e incluso al exigente ojo europeo. Dejo de lado la cuestión de la practicidad. Este hermoso mundo se torna indeciblemente aburrido con los pantalones y vestidos europeos de todos los tamaños y colores que, para su ventaja económica, unos pocos fabricantes han distribuidos a los cuatro vientos entre aborígenes. Me costó continuo y repetido esfuerzo resignarme a esta mezcla caricaturesca. (p. 68)

Este aburrimiento se puede vincular a la inscripción de los selk'nam en el flujo global del capital con dos figuras arquetípicas. La posterior y melancólica queja levi-straussiana contra la disolución de la diversidad cultural en la monotonía entrópica del despliegue de una modernidad culturalmente homogeneizante, por la que las culturas étnicas devienen en mamarrachos de la humanidad. Y el espanto de su exterminio o al menos de su invisibilización, bajo el peso del despliegue económico y territorial del régimen estanciero por el que los selk'nam devinieron en cachureos de la historia. Y, justamente, es mediante la imagen del basural que Gusinde (1982) ilustra este proceso de pérdida del fueguino ideal por su contacto con la historia que es una historia del capital:

<sup>8</sup> Compárese con el trabajo de Rojas Mix (1992) donde se reúnen y recapitulan ilustraciones de Hodges y otros que muestran a estos indígenas desde otros imaginarios.

Tampoco aprendieron a cuidar de sus cosas. Hoy se ve el desorden más increíble en sus chozas. Antes no ocurría eso, pues faltaban los cachivaches, en su mayoría inútiles. Las ropas quedan tiradas así como caen del cuerpo. Si buscan un objeto, revuelven a fondo todo lo que hay. Por aquí queda una montura sucia sobre alguna ropa flamante, sin estrenar, encima una bolsa en la que se pudren algunas papas, tierra colorante, tabaco, medias rotas, una botella pringosa con algún jarabe para la tos, unos arreos con riendas rotas, un molinillo de café, cueros de oveja y guanacos, una bolsita de clavos oxidados, un viejo adorno frontal, un trozo de carne en putrefacción, un farol de lata abollado, vidrios para puntas de flechas y cartuchos vacíos, un pantalón raído, velas de estearina desmenuzadas y una bolsita reventada de harina. En medio de ello bandas para piernas, húmedas y enmohecidas, café molido y arroz derramado: un zurrburri inimaginable. ¡A ello se agrega el olor que este desorden europeo e indígena emite! Todo es inmundicia y abandono. (p. 160)

Se define así el contraste entre un indígena histórico al modo de los *supérstites* kaweshqar y un indígena a-histórico ataviado con sus “vestimentas, adornos y porte originales”; el que por definición no puede sino estarse acabando permanentemente, o, lo que es lo mismo, existir en la fría inmortalidad de la reliquia o del artefacto etnográfico recluido en el espacio fúnebre del museo, otro nombre de la misma razón patrimonial (Clifford, 2001). En este marco de definición del indio por su mayor o menor cercanía con una imposible pureza original, la cuestión de la extinción se vuelve problemática y hace cuestionarse el estatus de todos aquellos selk’nam y aónikenk. Los que, en lugar de dejarse concentrar en los establecimientos misionales, espacios que en última instancia funcionaron como el último reducto de inscripción y visibilidad de una indigeneidad fueguina exiliada de sus territorios por la máquina estanciera, se “mimetizaron” con la población extramisional y prosiguieron sus vidas ocultos por los artefactos y los modos de producción que fueron desplegándose en su territorio (Bascopé, 2011). Entonces, los casi 700 selk’nam declarados en la Encuesta



Fig. 9. Klóketen del Hain en 1923.  
Fotografía de Martin Gusinde.

Fuente: Archivo Fotográfico Instituto de la Patagonia.

Complementaria de Pueblos Indígenas realizada en Argentina entre 2004 y 2005, son en cierta forma la prueba de lo difícil que es ver desaparecer una supervivencia que no deja de renovar sus “últimos representantes”. Y si a esto agregamos la inexistencia formal de este grupo en los documentos censales chilenos, podemos entender que la cuestión del exterminio no remite tanto a la constatación de una presencia o de una ausencia sustancial de la raza o la cultura, sino a las posibilidades políticas e institucionales de enunciarse desde ellas.

## POLÍTICAS, LEGISLACIONES Y REPRESENTACIONES VISUALES INDÍGENAS

Resulta interesante observar que en contraste con los datos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas realizada en Argentina entre 2004 y 2005, el Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas de Chile (2003), generado al alero del gobierno de Ricardo Lagos, señalaba respecto de los aónikenk y los selk'nam que:

[...] estos pueblos han desaparecido del horizonte cultural de nuestro país, y los hombres y mujeres que hasta comienzos del siglo XX deambulaban libremente canales y extensiones magallánica, ya no están. Tampoco sus descendientes. Fueron exterminados [...] fueron objeto de un genocidio: junto con acabarse su cultura se exterminó a las poblaciones que los integraban. (p. 558)

La enunciación de las poblaciones fuego-patagónicas va aparejada a la idea de extinción que las sitúa derechamente en el pasado. A diferencia de la nación argentina, Chile considera a los aónikenk y a los selk'nam como poblaciones extintas, por lo tanto, se entiende que en la Ley Indígena 19.253 de 1993, que surge durante el gobierno de Patricio Aylwin, no se haya contemplado a estos grupos dentro de las etnias reconocidas. Sin embargo, se los valora en tanto “desaparecidos”: “La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato está convencida que la comunidad nacional debe honrar la memoria y reservar un espacio en su propio relato como nación a estos pueblos cuya existencia nuestro país no toleró” (p. 559). En cambio, nuestra legislación sí reconoce a los kaweshqar y a los yaganes, aunque su inclusión enfatiza la vulnerabilidad que pone en riesgo su existencia, cuestión que fue explícitamente abordada por dicha comisión: “las culturas y sobrevivencia de los pueblos Kaweshkar y Yaganes [...] están hoy gravemente amenazadas” (p. 559). Dicho en otras palabras, se trataría de pueblos y culturas en peligro de “extinción”. Al respecto, resulta pertinente indicar el advenimiento de las ideas de vulnerabilidad y precariedad con las nociones de rescate que abundan en las políticas culturales de reconocimiento enmarcadas en el multiculturalismo (Ayala, 2008; Boccara, 2013; Clifford, 2001). Esta entrada habilita un relato que valoriza lo indígena como pretérito y en esa medida lo desarticula de otros imaginarios existentes,

anulando su politicidad. En tanto, el genocidio es codificado en clave de deuda histórica que deriva en patrimonio y, más precisamente, en patrimonio moral cuya deuda puede ser capitalizada bajo una forma general del patrimonio, es decir, la deuda puede ser capitalizada en un horizonte patrimonial más general, nacional o de la humanidad.

En este esquema de cosas, la patrimonialización de lo extinto como mecanismo para fortalecer una identidad surge ante la incapacidad y falta de interés de reconstruir, explicar y archivar un episodio histórico dramático de forma definitiva. Opera como mecanismo psicoanalítico que recupera objetos de valor desde un estrato oculto cual subconsciente, para dar cuenta y aliviar una tensión que no deja de reavivarse a lo largo del tiempo, es decir, la inevitabilidad de la extinción como correlato implícito al discurso fundacional de la colonización. Este co-relato identitario se justificaría, como proponemos, en la dificultad de integrar una suerte de trauma dentro de la identidad regional particular que usa como referente histórico la epopeya pionera. Del mismo modo que sucede en las narrativas del “cementerio indio”, los espíritus vuelven constantemente a “penar” a los ocupantes del espacio, las narrativas de extinción y exterminio indígena en Magallanes suscitan controversias de forma periódica en el tiempo, hasta el día de hoy.<sup>9</sup> El exterminio tiende a representarse como fenómeno natural de los procesos civilizatorios generales, así como el peligro de extinción revitaliza los patrimonios indígenas de formas materiales y visuales en permanente deterioro y pérdida, susceptible de ser utilizados como recurso cultural para la consecución de los objetivos más variados. Por ejemplo, hace ya un par de décadas que el imaginario iconográfico del klóketen viene circulando en el mercado de los bienes culturales como imagen corporativa de una identidad magallánica, pero también y, sobre todo, como metáfora del etnocidio y el genocidio a nivel global donde son icónicas las fotografías de fueguinos “cazados” por los guardias estancieros. Es en esta circulación de imágenes “morales” que se entiende la intervención de la “animita” y donde, sin duda, esta cumple su objetivo.

La principal regulación referida al patrimonio cultural de nuestro país es la Ley 17.288 de 1970, en la cual lo indígena no es visible como categoría y, cuando se enuncia, se hace solo en relación a los monumentos, colecciones y museos dependientes de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM). No obstante, hoy es posible observar cambios en la reglamentación jurídica del patrimonio cultural, los que se traducen en el reconocimiento progresivo de su heterogeneidad. Pero dicho reconocimiento, por ejemplo, en el caso de Magallanes, no consta en lo relativo a ciertos relatos sobre el pasado justamente a propósito de las nociones de exterminio/extinción como nudo que des/articula los niveles regionales de lo patrimonial. El discurso jurídico se ve forzado a dar cuenta de otros discursos del pasado reflejados en el reconocimiento de nuevos patrimonios, lo que también es motivado por el posicionamiento de nuevos agentes que ponen de relieve cómo, bajo la forma jurídica general

<sup>9</sup> La polémica de 1895 entre Señoret y los salesianos (Bascopé, 2011) hasta controversias más actuales como la remoción del monumento al juez Waldo Seguel, la propuesta de cambiar el nombre a la calle José Menéndez o la publicación del libro “Menéndez. Rey de la Patagonia” (Alonso, 2014).

de derechos igualitarios, existen sistemas de micro-poder esencialmente inigualitarios y disimétricos que introducen desequilibrios insuperables y excluyen reciprocidades (Foucault, 1979). La noción de patrimonio vinculada exclusivamente a lo monumental, deja entonces en evidencia un régimen de desigualdad material. Además, el relevo por parte del Estado por “otros patrimonios” hace patente la constitución de la cultura como un recurso que puede servir a diversos fines (Yúdice, 2002). Si pensamos en algo como un último reducto de inscripción y visibilidad cultural, no se puede dejar de evocar los museos.

En el caso magallánico resulta elocuente el Museo Regional Salesiano Maggiorino Borgatello, en la medida en que la orden religiosa ha sido parte fundamental de la historia local que se halla materializada en una exposición que relata no solo la Historia de Magallanes sino su propia participación en ella. En este caso, en la primera sección se ubican las salas donde se exhibe la flora, la fauna, la arqueología y la paleontología; también hay vitrinas donde se muestran los libros escritos por sacerdotes o por misioneros sobre la población “originaria” de Magallanes y sobre la lengua de los mismos. La segunda sección está dedicada a alacalufes o kaweshqar, yámanas o yaganes, tehuelches o aónikenk y onas o selk’nam, así como a la Misión Salesiana en isla Dawson para la reducción de esos grupos. Hay testimonios acerca del proceso de alfabetización y evangelización de estas poblaciones como parte del esfuerzo para salvarlos del genocidio perpetrado por los colonos ganaderos. Se muestran fotos de monjas enseñando costuras a niñas fueguinas y se destacan las acciones del Padre José María Beauvoir por rescatar a un grupo de fueguinos de la Exposición de París de 1889, llevados por traficantes para ser exhibidos en jaulas como animales. Los textos etnográficos que muestran cierta naturalización de la violencia, ya que respecto a cada uno de los grupos mencionados sean selk’nam o aónikenk, se entiende su extinción como producto de epidemias, enfermedades, alcoholismo, así como del devenir civilizatorio en general.

En una de las fichas se lee: “En la Misión de San Rafael, isla Dawson, se llegaron a reunir 500 Onas y Alacalufes, monseñor Fagnano luchó valientemente por mantenerlos y para lograr este objetivo creó actividades ganaderas, industriales y artesanales”. Otra ficha:

“Redimido por el dolor Mons. Fagnano, en una de sus últimas visitas a la misión Dawson lloró al ver reducida la población indígena y crecida el número de cruces en el cementerio. Los aborígenes que habían vivido por milenios aislados, no solo sufrieron el choque cultural, sino ante el mero contacto con el hombre blanco sucumbieron por las enfermedades que este portaba. Morían a causa de un simple resfriado. Una acción por el sacrificio que conlleva, no garantiza el éxito”.

Una tercera sección se inicia con las bases antárticas, continúa con la colonización, adornos e instrumentos de caza, con un panel central en el mismo orden: industria ballenera, inmigración, canoa y juguetes indígenas. Luego se gira hacia la salida y se encuentra con una línea de tiempo marcada inicialmente por el pasado y una flecha que señala el futuro. El

tiempo pretérito se asocia a la familia indígena y a sus vestimentas, mientras que el porvenir se gesta a partir de la evangelización y de las industrias. La cuarta sección incluye la historia de los hidrocarburos en Magallanes. A la presencia de la Empresa Nacional del Petróleo (ENAP), se suman los fósiles, el carbón, los minerales, la aviación regional, las empresas GASCO y METHANEX, dejando al centro una maqueta sobre la planta de esta última; o sea, reúne una muestra de las principales industrias extractivas y de procesamiento, tanto de recursos naturales como de servicios asociados. De este modo, se puede decir que el discurso latente detrás de esta propuesta museográfica es que Magallanes avanza hacia una industrialización que aprovecha sus recursos naturales en un marco de evangelización y civilidad. En relación a los pueblos originarios es visible la hipótesis acerca de la inevitabilidad o “naturalidad” de su extinción. Dicha museografía no cuestiona la responsabilidad de los salesianos en estos hechos como el de haber agrupado a pueblos nómades y haber destruido su cultura, al alejarlos de sus lugares de origen y agruparlos como presidiarios. Tampoco da cuenta de los nombres propios de quienes asesinaron y exterminaron a los indígenas en sus territorios ancestrales. La propuesta museográfica del Museo Regional Salesiano Maggiorino Borgatello naturalizó la violencia como “fetiche” de valor cultural, olvidando la historia de todos aquellos que fueron desheredados o eliminados. Esta colección, así como muchos museos, no enuncia una simple acumulación de material o una mera recolección de cultura, sino que es un ejercicio de memoria o recuerdo que, en este caso, empatiza con los vencedores. Entonces, la colección del patrimonio magallánico se construyó sobre el resto y la ruina, baste recordar el caso de Fuerte Bulnes (Fig. 10).

Debido a esto es que el trabajo con las imágenes de este patrimonio es fundamental. Es importante comprender que el trabajo con imágenes se desarrolla en un doble linde. Por un lado, la imagen es entendida como representación o aquello que da cuenta de la evolución de la representación, fosilizándose en el giro narrativo del “había una vez” o el “érase una vez” que instala una imagen eterna del pasado. Por otro lado, en el nivel indiciario o señalético de este “*punctum* barthesiano”, la imagen es como la instancia que da cuenta de aquello que nos permitiría poner en entredicho el discurso hegemónico sobre la representación, es decir, la historia que puede ser leída. Al decir de Benjamin (2002):

Todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. (pp. 51-52)

Desde esta perspectiva, el repertorio fotográfico magallánico es vasto, diverso y complejo, por lo que la imagen fotográfica en su misma contextura es formal, material y fenomenológica, en términos de una expectativa que se puede cumplir a condición de



Fig. 10. Fuerte Bulnes, 1843. Lámina de Alejandro Cicarelli.  
Fuente: Colección Biblioteca Nacional de Chile.



Fig. 11. Matanza de los selk'nam, 1886. Fotografía de Julius Popper, quien aparece al centro.  
Fuente: Archivo Fotográfico Instituto de la Patagonia.

dislocar la naturalización de la imagen. Por ejemplo, las fotografías de Julius Popper cazando selk'nam (Fig. 11) ponen en entredicho la naturalización de la violencia, pues lo hace al dar visibilidad a la representación de la extinción como exterminio; entonces aquellos relatos sobre indígenas que se extinguieron solos y voluntariamente no va más en términos de unidirección de lo que ha sido y lo que puede ser efectivamente recordado. Este poner en entredicho responde a la exigencia de lo que la historia ha condenado a olvidar, el trabajo señalético o indiciario de la imágenes irrumpe en la historia como filo cortante que genera aperturas o fracturas, otros lugares desde donde comparecer el patrimonio con el pasado. En la medida en que el pasado se vuelve cacofónico se lo experimenta en fragmentos y da voz a subjetividades políticas en reconstrucción, desafía la historia-aprendida que debe interlocutar con la historia-vivida, los esencialismos en heteronomías y los universalismos en provincialismos; así, la cultura supone un motor que enciende viejas colonialidades a la vez que pone en marcha movimientos de cambio.

#### A MODO DE COROLARIO

Cada vez más se tiende a topografiar lo social y lo cultural a través de multiplicidades y desplazamientos que buscan derribar las viejas teorías esencialistas e ir más allá de las supuestas dicotomías universales (Rivera, 2008), desplegando formas relacionales y generativas que permiten seguir el flujo social en sus dimensiones siempre cambiantes y provisionarias. Cada mirada disciplinaria posee su propia capacidad para calibrar el mundo con sus respectivos límites, categorías y arreglos que muestran una pluralidad de regímenes de existencia en torno a determinadas cuestiones de la realidad y, paralelamente –según el amplio sentido de la palabra disciplina– también implican el ejercicio de un poder formateador en tanto constituyen tecnologías intelectuales que normalizan heterogeneidades y hacen circular ciertas visiones estandarizadas (Latour, 2008; Marramao, 2013; Viveiros de Castro, 2010). Por ello, cuestionar la funcionalidad de las ciencias sociales en las narrativas maestras del Estado y el Capital, no significa poner en duda su capacidad para acceder al conocimiento sobre lo colectivo. Más bien nos desafía a rastrear y exponer las múltiples conexiones que intervienen en la colonialidad del poder y el saber, tomando en cuenta la teoría y la praxis de quienes aludimos en nuestros escritos, no solo para evaluar y renovar nuestros postulados, sino principalmente para ir propiciando un diálogo abierto entre esas mutuas reflexiones. Esto supone estar atentos a los mecanismos encubridores de nuevas formas de colonialismo, así como ser conscientes y cuidadosos sobre los efectos que tienen nuestras propias investigaciones y oficios (Ayala, 2008; Boccara, 2013; Comaroff & Comaroff, 2013; Chakrabarty, 2000; Nalhuelpán, 2013).

Bajo este panorama, la noción de extinción asociada a las poblaciones magallánicas supone la naturalización de un acontecimiento histórico y político, a la vez que resuena como nudo traumático o “tanático” dentro de las narrativas regionales. La trama patrimonial

de Magallanes estaría urdida en la inevitabilidad de la extinción frente al avance de la civilización, aunque operan supervivencias y superposiciones que plantean tensiones por las posibilidades históricas de enunciación de las diferencias. Así como la identidad no está dada sino que se construye, el patrimonio sigue cláusulas parecidas, pese a que ambos se usen estratégicamente con ribetes esencialistas. Hay varias escalas implicadas, el desafío está en el lenguaje y la imagen para describir realidades siempre proclives al cambio y capaces de armar/desarmar los imaginarios de naturalidad. De este modo, los pueblos y las culturas originarias resultantes constituyen modos relictos en peligro de extinción, por ello el énfasis en la idea de rescate y vulnerabilidad, asumiendo el gesto de conservar o preservar que neutraliza el conflicto en torno a la propiedad del territorio.

Sin duda, es curioso que lo extinto esté siendo relevado mientras las expresiones vivas de las poblaciones originarias se anulan o visibilizan en las vicisitudes del Estado y el Capital. Lo cual nos lleva a la pregunta sobre la intencionalidad del cómo conservamos y para qué desmontamos, pues obviamente existen intereses económicos y políticos detrás de los constructos patrimoniales dominantes. Tal vez se requiere llevar la politización a los últimos extremos y rincones para hacer visibles las posiciones diversas, los conflictos, los agentes y los dispositivos. Politizar sería darle densidad y realidad a las cosas, así como nuevos conceptos para dinamizar la comprensión de la cultura. Igualmente, se debe ahondar en temporalidades de larga duración que permitan calibrar históricamente esa suerte de brecha radical entre pasado y presente, donde el mecanismo patrimonial funciona de modo desvinculante. Las miradas profundas y atentas a las complejidades muestran, en cambio, procesos de recombinación y recomposición que invitan a abordar lo patrimonial y lo natural desde lógicas híbridas y mestizas que no solo definan, sino también provoquen la tensión y el encuentro de perspectivas. En efecto, nuestra simple intención en este caso fue proponer cruces metodológicos que están abiertos al escrutinio público y evitar el cierre de las reflexiones, interpelando a las instituciones y multiplicando las agencias.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-textos.
- Agrupación Patrimonio e Identidad Magallánica defiende reposición de estatua a Waldo Seguel. (07 de febrero de 2015). El Pingüino. Recuperado de <http://elpinguino.com/noticia/2015/02/07/agrupacion-patrimonio-e-identidad-magallanica-defiende-reposicion-de-estatua-a-waldo-seguel>
- Alonso, J. (2014). *Menéndez. Rey de la Patagonia*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Antileo, E. (2013). Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17(1), 133-159.

- Ayala, P. (2008). *Políticas del Pasado. Indígenas, arqueólogos y estado en Atacama*. San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM, Universidad Católica del Norte.
- Bascopé, J. (2009). *De la exploración a la explotación. Tres notas sobre la colonización de la Patagonia*. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/56645>
- Bascopé, J. (2011). Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. *Corpus. Archivos de la alteridad americana* 1(1), 1-16.
- Benjamin, W. (2002). *Fragmentos sobre la Historia*. Santiago: Arcis/Lom.
- Boccara, G. (2013). La apoteosis de la antropología histórica y el desafío postcolonial. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 45(4), 523-532.
- Bonacic-Doric, L. (1946). *Historia de los yogoieslavos en Magallanes: su vida y su cultura*. Punta Arenas: Imprenta La Nacional.
- Braun Menéndez, A. (1939). *Pequeña historia fueguina*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cuéllar, M. (2008). La figura del monstruo en el cine de horror. *Revista CS* 1(1), 227-246.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del Poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Gusinde, M. (1982). *Los indios de la Tierra del Fuego, Tomo I*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Harambour, A. (2009). Racialización desde afuera, etnización hacia adentro. Clase y región en el movimiento obrero de la Patagonia. Principios del siglo XX. En R. Gaune & M. Lara (Eds.). *Historias de racismo y discriminación en Chile* (pp. 369-396). Santiago: Uqbar Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1952, 1999). *Raza e Historia*. Madrid: Altaya, pp. 37-104.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marramao, G. (2013). *Contra el poder. Filosofía y escritura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martinic, M. (2006). *Historia de la Región Magallánica*. Punta Arenas: Ediciones de la Universidad de Magallanes.

- Muriel, D. (2007). El patrimonio como tecnología para la producción y gestión de identidades en la sociedad del conocimiento. *Revista de Antropología Chilena* 19, 63-87.
- Nahuelpán, H. (2013). Las zonas grises de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17(1),11-33.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Rivera, F. (2008). Topografía de los cronopaisajes -identidades sociales, prácticas culturales y trama histórica-. *Universitas Humanística* 65, 281-327.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos*. La Paz: Tinta Limón Ediciones.
- Rojas Mix, M. (1992). *América imaginaria*. Barcelona: Lumen.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Žižek, S. (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Atuel/Parusia.