

Almas desgarradas en cuerpos pintados. Geonarrativas del holocausto y racismo en Chile: análisis de los registros de las exploraciones del sacerdote y científico Martín Gusinde a la Patagonia de principios de siglo (1918-1924)

Abraham Paulsen Bilbao¹

¹Académico e Investigador del Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

E-mail: apaulsen@uc.cl

Fecha de recepción: 20.02.2020

Fecha de aceptación: 04.08.2020

RESUMEN

Considerando los contenidos de la obra Fueguinos de Martín Gusinde, se identifican tres momentos temporales presentes en los registros de viajes de exploración científica, cada uno de los cuales representa distintas formas de espacialidad contenidas en narrativas geoespaciales. Además, se aborda el aporte de Martín Gusinde al conocimiento antropológico, geográfico y etnográfico del sur-austro chileno y su denuncia acerca del holocausto perpetrado a los pueblos originarios, en el contexto de una gran transformación paisajística vinculada a la irrupción de una nueva ecología mundo.

Palabras clave: Fueguinos; Martín Gusinde; Exploraciones; Etnografía; Momentos Temporales.

Souls torn into painted bodies. geonarratives of the holocaust and racism in Chile: Analysis of the records of the explorations of the priest and scientist Martín Gusinde a la patagonia de principios de siglo (1918-1924)

ABSTRACT

Considering the contents of Martín Gusinde's work Fueguinos, three temporal moments present in the records of scientific exploration trips are identified, each of which represents different forms of spatiality contained in geospatial narratives. In addition, the contribution of Martín Gusinde to the anthropological, geographical and ethnographic knowledge of the Chilean South-Austro is addressed and his complaint about the holocaust perpetrated to the native peoples, in the context of a great landscape transformation linked to the irruption of a new world ecology.

Keywords: Fueguinos; Martín Gusinde; Explorations; Ethnography; Temporary Moments.

INTRODUCCIÓN: ESPACIO Y TIEMPO EN LA NARRATIVA DE VIAJES DE EXPLORACIÓN CIENTÍFICA

Los viajes de exploración y sus correspondientes registros han sido objetos preciados y fundamentales para el desarrollo de la geografía. Son muchos los científicos provenientes de diversas disciplinas que desafiaron los confines establecidos en su tiempo e integraron al conocimiento nuevos rumbos y parajes, a lo cual también aportaron los credos monoteístas en general y el cristianismo en particular. Ambición, curiosidad, razón, fe u otras motivaciones redundaron en la puesta en acción de empresas de descubrimiento y conquista que no solo ampliaron el mundo conocido sino que también aportaron a la generación de conocimiento en áreas tan diversas como la farmacología, botánica, geología, climatología, economía, geografía y zoología, entre otras, y a la construcción de imperios y del modelo de Estado nación.

Desde el siglo XVI, la República de Chile se constituyó como imaginario y también como continuidad material territorial, con el aporte de científicos y exploradores provenientes de diversos lugares del mundo y con distintas motivaciones, como por ejemplo, Claudio Gay, Ignacio Domeyko, Alberto de María de Agostini, Martín Gusinde. Nos detendremos en el análisis de las experiencias de viaje y contacto con las etnias indígenas de la Patagonia entre 1918 y 1924 de Martín Gusinde, científico y sacerdote de la Congregación del Verbo Divino, testigo ocular del holocausto paisajístico y cultural perpetrado en el austro latinoamericano entre el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Nos anima el propósito de demostrar que en los relatos de viaje se cruzan tres dimensiones temporales: (1) el reporte de un hecho o experiencia pasada; (2) dicha narrativa se activa bajo la forma de comunicación en un presente que desde la palabra deviene en imágenes o representaciones mentales tanto en quien comunica como en quien recibe la información y (3) como futuro por cuanto el relato deviene en representaciones secundarias que se van produciendo desde el insumo comunicado.

En este artículo identificaremos, describiremos y analizaremos la temporalidad dialéctica señalada previamente en el texto Fueguinos de Gusinde, donde el primer momento corresponde a la autolugaridad de la experiencia personal e íntima asociada con una espacialidad biográfica (Arfuch, 2007); la segunda temporalidad se manifiesta en lo que definimos como la instancia en la cual el sacerdote - científico construye una narrativa paisajístico - cultural y el tercer momento se evidenciaba en la reflexión científica etnológica y antropológica puesta en valor bajo la forma de fotografías, artículos, libros, conferencias, entre otras modalidades. Analizaremos, desde la perspectiva geográfica, estas temporalidades.

El primer momento biográfico, la subjetividad comprometida y puesta en juego

La geografía, la antropología y la arqueología tienen en común que son empresas investigativas posibles cuando se materializa el tiempo; a partir de este acontecimiento estas disciplinas abordan al entorno como un libro abierto en el cual buscan en pliegues específicos o texturas espaciales que definiremos como lugares, evidencias de la existencia humana (Schmidt, 2018). El espacio se concreta mediante lugares que se anidan en la mente como mundos vividos. De acuerdo a los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty, el movimiento corporal vivido que se hace real en el primer momento descriptivo, permite comprender la relación cuerpo - lugar ya que no estamos ni en “ese” cuerpo ni en un tiempo específico, sino que habitamos en “el” espacio y en “el” tiempo de la subjetividad de la

En el tratamiento de este instante, vienen en nuestro auxilio los trabajos de Jorge Pavez Ojeda (2015) y Maurice Merleau-Ponty (1993). El primer autor nos alerta acerca de la manipulación y violencia con la cual se aborda la otredad en las relaciones entre el etnólogo y las etnias australes, y el rol que le correspondió a este tipo de investigaciones en disputas teóricas de alto vuelo en el primer mundo referidas a la constitución y evolución del pensamiento y sentimiento religioso, el origen de las etnias del sur de Chile y otros temas etnológicos, antropológicos disputados entre difusionistas y evolucionistas. El pensamiento de Merleau-Ponty, fue el andamiaje que posibilitó integrar al análisis de este primer momento biográfico aspectos referidos a la percepción del espacio y la concepción de espacio vivido. Ambos insumos nos permitieron reflexionar acerca de los elementos subjetivos que enmarcan el trabajo del etnólogo y antropólogo a principios del siglo pasado, y análogamente al de cualquier científico social de nuestros días, incluidos los geógrafos.

La percepción, según la fenomenología de Merleau-Ponty, es la experiencia primigenia que vincula al individuo a entornos, culturas y personas que emergen en un campo perceptivo que interactúa motivándola y proveyendo un anclaje o sentido de inherencia al sujeto que percibe. De la percepción deviene la concepción de mundo, en la cual concurre la consciencia y que por ende, forma parte de experiencias de conocimiento de mundo más complejas y significativas. Se constituye mediante la afluencia de experiencias que se implican y explican unas a otras, tanto sincrónica como diacrónicamente, generándose un sentido espacial específico para cada recorte de la realidad que forma parte de las trayectorias. De lo anterior se concluye que la percepción es una primera aproximación a la profundidad de la consciencia y no es en sí misma un estado mental, y que la consciencia es el ámbito en el cual se articulan los fenómenos que estructuran al mundo para pasar de lo percibido a lo vivido, de la simple comunicación con el entorno a la comprensión e interpretación de un todo complejo al cual llamamos realidad. Por su parte, la realidad se conjuga como espacialidad vivida, como una interpolación de momentos, hecha y nunca por hacer bajo un proceso de captación único mediante un cuerpo cognoscente.

En la concepción de mundo importan e influyen las motivaciones del sujeto cognoscente. Siendo la etnografía fueguina, a juicio de Pavez, un ámbito de representación colonial vinculado a la producción de territorialidades nacionales y a la concreción de soberanías nacionales y globales, una fórmula de reproducción disciplinaria de la antropología, se hace necesario contextualizar la obra de Gusinde en tales tesituras, más los intereses teológico-religiosos que nutrieron no solo a esta, sino también a otras expediciones científicas en diversos lugares del mundo.

La consideración de los aspectos aquí descritos, permite identificar y comprender las prácticas de intercambio y compensación entre el etnólogo colonizador (y de algún modo, conquistador) y el indígena infantilizado, desprovisto de posibilidades de igualdad o de consideración como un alter, por cuanto lo infantil posibilita la construcción de jerarquías sociales, psicológicas, políticas y culturales asimétricas. Tales prácticas aportaron a la producción de lo étnico con un ejercicio de experimentación intensiva de nuevas tecnologías que permitían mejorar los registros, incrementar la aprehensión del ethos del indígena mediante nuevas formas de notación, representación, registro, grabación y acopio posibles a través de la recién inventada y masificada máquina de escribir, la fotografía y la conservación de audios mediante el empleo del gramófono. Se produjo, además, la oportunidad de construir indistintamente sujetos y sociedades, dependiendo de los intereses de quien retrataba o grababa (Benjamin, 2007; Didi-Huberman, 1997, 2008; Guasch, 2005; Raposo, 2009). Aquí caben las

preconcepciones, prejuicios, reacciones e impresiones:

Mucho antes que este vapor entrara en el puerto de Río Grande, me habían llevado ya allí mis pensamientos y preocupaciones, mis esperanzas y el indescriptible entusiasmo de poder pisar luego la tierra, que vislumbrara ya en los espejismos de los ensueños de mi juventud [...]. (Gusinde, 1920, p. 17)

Por otra parte, el interés del etnólogo de mostrar a las etnias australes como agrupaciones monoteístas significó, según Pavez, una especie de rehabilitación de los salvajes por parte de una república fuertemente católica y muy proclive a valorar esa cualidad asociándola a la posesión de una deseable moralidad, bondad y virtud. De paso, formaba parte de los estudios de campo para quienes, desde el primer mundo, consideraban al monoteísmo como una especie de reservorio de un origen ancestral común de etnias repartidas en diversos lugares del globo y que nutrían sus argumentaciones del trabajo de misioneros y exploradores que construyeron un ser en función de lo que querían ver.

Por lo ya señalado, es que este primer momento se define como un compuesto de unidades o fragmentos episódicos y discontinuos, que demandan para su comprensión de sensaciones de evolución y sentido de la sistematización y reflexión desde un agente externo. Se trata de un conjunto de percepciones, fenómenos o impresiones asociadas a materializaciones temporales susceptibles de ser descritas en distintos niveles de lenguaje y registradas directa o indirectamente. Tiene la peculiaridad de que alternan las intenciones y el azar, ya que no podemos controlar lo que oímos, nuestras miradas no necesariamente tienen objetivos y la jerarquización de estímulos que producen recuerdos se estructura con altos niveles de subjetividad y azar (Nora, 2008; Simpson, 2013; Tuan, 2007).

El segundo momento o cuando las ciencias tamizan lo percibido

Pensar científicamente implica la respuesta a preguntas fundantes y el cumplimiento de objetivos; generalmente hay una distancia no solo temporal sino también física entre el instante de producción de propuestas, esto es, el momento en el cual emerge la curiosidad, y su posterior satisfacción. Satisfacer la curiosidad implica alguna forma de actividad o movimiento. Evidencia de esto último es la declaración de Gusinde acerca de su interés (científico) de visitar Tierra del Fuego: nos dijo que deseaba “ver y conocer a los indios que allí vivían y compartir con ellos sus quehaceres cotidianos en la más estrecha convivencia” (1951, p. 1).

En la obra Fueguinos de Gusinde este momento tiene un carácter etnológico, y desde la etnografía el sacerdote-científico liga sus reflexiones y descubrimientos con la antropogeografía (equivalente alemán a nuestra actual geografía humana) y con la antropología. Se vale de un modelo desarrollado durante el siglo XIX para clasificar a los diversos pueblos enfatizando la necesidad de superar las visiones que defienden la superioridad de unas etnias con respecto a otras, tanto en épocas pasadas como en su propio presente.

Gusinde responsabiliza a la teoría de Darwin de generar en la población prejuicios acerca de la supuesta animalidad de los fueguinos, expresada en juicios referidos a que eran hombres-mono y también en las acusaciones de que eran antropófagos. Al respecto, el sacerdote-científico escribió que

[...] el acontecimiento del origen del hombre es un hecho único y excepcional, y siempre que el hombre se

presenta, se muestra portador de la misma capacidad espiritual que uno del siglo XX. El dónde y el cómo, el cuándo y el porqué de este primer principio de la Humanidad, continúa siendo para la investigación un oscuro e intrincado enigma de la más trascendente importancia. Pero tanto la prehistoria y la antropogeografía como la fisiología y la etnología, coinciden en que solo una única vez en los millones de años transcurridos y en las incalculables variaciones de todos los seres, ha aparecido el hombre y precisamente con las características de ser completo y perfecto. (Gusinde, 1951, p. 28)

Se aprecia en esta formulación el distanciamiento del antropólogo de los postulados evolucionistas darwinianos vigentes en su época y la implícita defensa que hace, apelando a la evidencia científica, de la humanidad de los fueguinos, postura que, de ser aceptada y reconocida, les convertiría en seres con derechos y connacionales que debían ser protegidos. De esta manera, la ciencia se pone al servicio de la defensa de valores fundamentales. En otro párrafo planteó:

Como ha quedado demostrado, disponen nuestros fueguinos de todos aquellos bienes que proceden generalmente de la actividad del espíritu; con semejante herencia –y precisamente por ella– ponen de manifiesto su remota humanidad. (Gusinde, 1951, p. 29)

Dilucidado entonces el tema de la humanidad de los fueguinos, el autor acomete las tareas de describir sus corporeidades, religión y cosmovisiones, formas de organización, modalidades de producción de herramientas (cuestión que en su tiempo era fundamental para definir la humanidad de un grupo humano específico), caza, zonas donde habitaban y las principales diferencias que existían entre las distintas comunidades, entre otros aspectos. Todo lo anterior lo vincula a episodios de la historia europea, especialmente a las fases de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, de modo que refuerza la tesis de que el carácter amerindio de estos grupos los hacía merecedores de respeto y trato digno por parte de las autoridades de la época, cuya soberanía derivaba del derecho indiano, así como también sus deberes y el resto de los derechos.

La visión científica de Gusinde no fue suficiente para frenar o impedir el holocausto de estas etnias con la venia (o a lo menos complicidad) del Estado chileno y de las potencias de la época, como lo ratifica el testimonio recogido en Fueguinos:

Enviaban [se refiere a los colonos europeos vecindados en la Patagonia como parte de una política estatal de ocupación territorial] los cráneos de los indios asesinados al Museo de Antropología de Londres, el cual pagaba hasta ocho libras esterlinas por cabeza. No se respetaba en esto ni a mujeres ni a niños ni a ancianos. (Gusinde, 1951, p. 100)

Refiriéndose al mismo tópico, señaló el etnólogo austríaco:

Resulta bastante extraño no leer ninguna contramedida por parte de las autoridades competentes, aunque la evidencia palpable de estos hechos criminales había dado lugar a firmes protestas contra la sordera e inactividad en las esferas oficiales. Únicamente cuando la opinión pública despertó, merced al enérgico escrito de protesta de los misioneros salesianos, empezaron, al fin, los Gobiernos de Argentina y Chile a prestar un poco de atención a los monstruosos hechos que estaban ocurriendo, en las zonas más meridionales de sus respectivas soberanías. (Gusinde, 1951, p. 102)

Pese a lo anterior, el desconocimiento general de los chilenos y la sensación de lejanía de estos territorios seguían invisibilizando a los fueguinos, por lo cual

La cadena de crueldades no se acaba con los anteriores datos. Algunos estancieros habían venido de Europa

provistos con grandes perros de raza y los soltaron entre los refugios de los indios para que los mordieran. Gran número de niños encontraron la muerte con los mordiscos de aquellas fieras. Si conseguían atrapar algún niño o joven les inyectaban un virus contagioso y los dejaban volver de nuevo a los bosques para que contaminaran a sus familias. Otra inhumanidad era poner un trozo de carne de carnero, envenenado con estricnina, en los lugares más fáciles de ver para que, cayeran fácilmente en la trampa. El resultado era tan eficaz que el naturalista sueco Hultkranz habla de «envenenamiento en masas con estricnina» y el viajero alemán Benignus lo ratifica diciendo: «Hasta la estricnina se convirtió en aliada de nuestras bestias civilizadas en estos tristes episodios...». (Gusinde, 1951, pp. 101-102)

Este segundo momento, a nuestro juicio, tiene un carácter político por cuanto, además de la toma de postura del científico en lo que se refiere al problema que afecta a los sujetos y comunidades que investiga, plantea una evidente distorsión en las relaciones ser humano, sociedad, cultura y naturaleza y que debe cambiar con el fin de evitar la muerte no solo de los habitantes del sur, sino también del paisaje que construyeron, actuando con y en la naturaleza de un modo irreproducible y específico. Gusinde denuncia a los agentes que estaban tras el holocausto, pero no hace mención a los aparatos que los posibilitaban; sin embargo, tal omisión no implica la ausencia de la dimensión política, aunque claramente el objetivo más importante de su trabajo era aportar como informante en terreno a la producción de evidencias que inclinaran la balanza en contra de quienes consideraban a lo religioso como parte de un dinámico proyecto evolutivo. Además, siguiendo a Pavez, en la obra del sacerdote-científico, como veremos más detalladamente en el tercer momento, se aprecian ciertos patrones de producción científica desde una perspectiva colonialista.

Gusinde criticó y documentó las acciones de las misiones anglicanas y salesianas, dando pie a la posterior discusión acerca de que si estos dispositivos generaron una especie de disciplinamiento laboral en las etnias del sur con el fin de utilizar a los cuerpos como mano de obra doméstica o para el uso sexual, o si fueron actantes en la producción de un genocidio. De algún modo, en su doble condición de sacerdote y científico, participa de la suerte del cuerpo de las etnias recuperando vestigios de una espiritualidad que la mayoría de las veces interpretará en conformidad a lo que quiere demostrar y conservando el recuerdo de las prácticas de ese cuerpo colectivo, cuya desaparición intentó evitar buscando conseguir un área donde pudieran vivir autónomamente y fuera de peligro del colonizador asesino.

El tercer momento, la producción de metarrepresentaciones

Las reflexiones geográficas sobre las vinculaciones entre espacialidades y temporalidades se han nutrido recientemente de nuevas ontologías y epistemologías que cumplen las veces de catalizadores de reinterpretaciones de los conceptos que la estructuran como ciencia (Paulsen, 1993, 2018; Paulsen y Rubio, 2017). También aportaron en el mismo sentido ciertos “revivals” o recuperaciones como es el caso del concepto spinoziano de individuo compuesto (Spinoza, 1966), que alude a un tipo específico de poder que genera relaciones ecosistémicas entre iguales, en las cuales el individuo no precede a sus acciones ni sienta las bases de una construcción colectiva cuasi inevitable (Robinson y Kutner, 2019).

Este momento en la obra de Gusinde tiene un carácter antropológico interno cuyo origen es el pasado que se mueve entre lo interno, bajo la forma de experiencias, y lo externo, como pliegues espacio-temporales imbricados en el paisaje que evoluciona. En el relato el pasado es externo porque está presente en las cosas, por lo cual demandaba ser decodificado; se materializaba, por ejemplo, en una lengua glaciaria que dispuesta entre las montañas esperaba al geógrafo para que, enterándose de

las narrativas que contiene, nos entregase noticias apelando a sus conocimientos y dominio del lenguaje propio de su ciencia. El pasado también es interno cuando involucra la existencia en el sujeto de recuerdos, evocaciones, reliquias e historias, lo que demuestra que el pasado omnipresente se expresa en Gusinde bajo la forma de nostalgias; vale decir, como modalidades de actualización en el consciente de momentos agradables a manera de imágenes mentales o pensamientos, que son los modos como nosotros adoptamos las reliquias que nos producen nostalgias y les asignamos una ubicación en nuestra mente para corporizarlas, otorgándoles un nuevo sentido (Casey, 1983, 2002; Lowenthal, 1989; Varela, 1999).

Otra especificidad de este momento es que, a diferencia del carácter esencialmente descriptivo del primer momento y la tendencia a explicar del segundo, este es reflexivo y las impresiones directas dejan su lugar a las especulaciones, y los productos de los órganos de los sentidos son reemplazados por representaciones secundarias y metarrepresentaciones.

Los escritos de Gusinde expresan una dimensión actuarial unitaria u homogénea racista y colonialista de los colonos, que actuaban como si fueran parte de una sola mente, lo cual se aproxima a la noción de individuo compuesto planteada por Spinoza. Este filósofo neerlandés adujo que los individuos estaban compuestos por una variedad de individuos-elementos diferentes, pero que mantenían entre sí una misma ratio de movimiento y reposo que unificaba sus acciones. Por ende, todo individuo no era mónada sino un compuesto, una multitud, lo que unificaba las visiones de mundo, los prejuicios y las acciones. El individuo solo era comprensible aceptando como punto de partida que consistía en una trama compleja de relaciones consigo mismo y con otros, de modo que su singularidad, más que subjetividad, era relacionalidad desplegada en un contexto espacio temporal concreto (Ansuategui, 1998; May, 2009; Spinoza, 1966).

Como en todo entretendido histórico, Gusinde advierte que si no existían relaciones socioespaciales de poder que se opusieran o inhibieran al racismo, este derivaría en holocaustos, por cuanto la comunidad política mayor consentía o aceptaba las acciones de los colonos debido a que no consideraba ni respetaba la humanidad de los fueguinos. En este contexto, el sacerdote-científico determinó que existía una cultura que actuaba como aparato desde el cual operaban los agentes y al racismo como una forma de despliegue del poder, que se movía entre umbrales máximos y mínimos afectando a lo humano y lo no humano, ya que construía relaciones entre seres actantes orientadas al control absoluto de un sistema ecológico fronterizo-regional complejo.

El concepto de Spinoza del individuo compuesto ofrece un marco para las relaciones mediante la agregación continua de “bloques de devenir” que enmarcan nuestras colaboraciones, no solo en términos de vínculos inmediatos sino en capacidades y afectividad siempre en expansión. Al respecto, Gusinde diferenciaba sus concepciones del olvido social mayoritario que advertía entre los chilenos, al señalar que:

Jamás había pensado que la parte más austral de Chile, tan ignorada, por desgracia, de la mayor parte de sus hijos, presentara una magnificencia tan llena de hermosura, tan majestuosa e impotente, tan variada y jamás superada. (2003, p. 58)

El sacerdote denunció el bajo nivel de apreciación de los parajes australes que imposibilitaban su presencia en el mapa mental de los chilenos y de la consecuente adquisición de un estatus. Esta situación la reafirma al plantear que “Nadie supo darme informes seguros sobre el número de

supervivientes [se refiere a las etnias fueguinas], ni sobre los lugares donde estos se encontraban” (Gusinde, 1951, p. 21).

En este tercer momento, Gusinde contraponía su experiencia física con los recuerdos de las lecturas que le animaron a recorrer los parajes y conocer a los hombres y mujeres de Tierra del Fuego. Desde el interés científico se produjo la empatía con los seres humanos que estaban siendo diezmados sin que nadie los defendiera; en este sentido, admiró profundamente la labor de los misioneros salesianos, como lo refleja la siguiente declaración:

[Las misiones] han emprendido en pro de la civilización de los fueguinos y en pro del mejoramiento de la mísera condición de su vida de salvajes; tampoco, para ponderar las grandes riquezas que los vastos campos de aquella región lejana empezaban a producir para las dos Repúblicas [...]. (1920, p. 18)

Resulta importante destacar la tesis de las dos repúblicas como producto de este tercer momento, por cuanto el sacerdote responsabiliza al irrefrenable movimiento civilizatorio de la suerte de los fueguinos, aun cuando reconoce que algunos estancieros aportan al bien de los naturales. Además, señala que la expansión de la frontera agrícola y la implementación del modelo capitalista de propiedad privada en estas regiones, no tiene por qué ser un proyecto que parta de la base de la imposibilidad de formas de vinculación adecuadas entre la estancia y la naturaleza social y física. Para que no existiesen conflictos, era imprescindible la integración de los fueguinos a la vida económica de la región, como lo ilustra la experiencia de la familia de estancieros Lawrence y los resultados de las misiones salesianas.

Tiempos y narrativas geoespaciales como oportunidades de reflexión de las concepciones fundantes de la geografía

Avanzando en la lectura de Fueguinos, es inevitable la emergencia de una especie de compromiso empático y compasivo con un paisaje que sucumbe. Los mundos perceptivos y espacialidades vividas por los Yámanas y Selk'nam formaban parte del secreto, el “tesoro espiritual” que, según Pavez, buscaba Gusinde.

Durante gran parte del siglo pasado, la etnografía legitimaba la recuperación desde un grupo humano de los componentes esenciales de su cultura, bajo la lógica de un sistema científico-académico organizado en consonancia con la división internacional del trabajo, de modo que todo aquello que aparenta ser un ejemplo de relaciones dialógicas generalmente es más bien una imposición de significantes y significados desde una cultura dominante a otra que se estima más primitiva y por tanto, infantilizada e inferior.

Las ciencias humanas y sociales se enfrascaron en la tarea de aportar ejemplares a las taxonomías que se construían en el Primer Mundo como parte de un dispositivo de control y conquista; el hallazgo de testimonios, reliquias y evidencias posibilitaba el conocimiento de las culturas mediante informantes claves que eran reclutados en el trabajo en terreno mediante compensaciones monetarias o de otro tipo. Se construía, entonces, un proceso fragmentado de construcción de geonarrativas referidas a cápsulas espaciotemporales de la cotidianidad superficial o profunda de diversos grupos humanos, cuyas primeras etapas concernían a la etnia en relación con el científico que las abordaba y que continuaba como un metarrelato, una decodificación construida para los grupos mundiales dominantes. Tales geonarrativas, en ciertas ocasiones, evocaban significados y significantes que habían

mutado o desaparecido en las culturas desde los cuales se levantaban. También ocurría que en su condición de objeto de intercambio, correspondía más bien a una creación de algunos componentes de una determinada sociedad que lo presentaban como un montaje, un ensamblaje a un extranjero o afuerino deseoso de adquirir este dispositivo a cualquier precio.

En algunos casos, los etnógrafos tuvieron la capacidad de robar, como Prometeo el fuego, los secretos a algunos grupos, poniéndolos en conocimiento de la comunidad científica y convirtiéndolos en insumos de una geopolítica socioespacial engarzada con formas privilegiadas de vivir y comprender el mundo sustentadas en el empleo de la violencia material y/o simbólica.

En virtud de lo anterior, la inserción de las etnias australes al sistema mundo capitalista de principios del siglo pasado implicaba posicionarles en el nuevo orden mundial a partir de geonarrativas acordes con los intereses de Occidente, lo cual hacía de la etnografía un quehacer intencionado más que descriptivo y explicativo, y que planteaba a las geonarrativas indígenas como parte de un imaginario en el cual concurrían claves religiosas asimilables a un panteón mínimo, cuyo protagonista era una deidad cuyos nombres eran asimilables al Dios cristiano, con el cual coincidían en la asignación de poderes y atributos. Esta mirada evitaba la incorporación de la divinidad occidental en un panteón en el cual compartiera funciones y relevancia con otros dioses, o se convirtiera en un híbrido susceptible de ser reducido o simplificado.

En síntesis, las geonarrativas corresponden a discursos o construcciones cuyo espacio de enunciación local avanza hacia la hibridación cultural o ya fue hibridado. Producto de esa situación, un grupo humano fue despojado de sus secretos mediante el concurso de las ciencias humanas y sociales, que además intervinieron, reescribieron, suplantaron sus cosmogonías, irrumpieron en sus imaginarios e interrumpieron la transmisión cultural intergeneracional promoviendo otro orden de cosas. Se trata de un proceso de performatividad que en la mayor parte de los casos contuvo un importante componente de violencia material o simbólica, especialmente cuando las geonarrativas eran consideradas contraculturales y combatidas desde las demandas de la normatividad y la gobernanza.

En el caso del trabajo de Gusinde, los textos fueron solo una forma de geonarrativas, a las cuales se sumaron fotografías y audios, cuya recolección, mediante el intercambio y el engaño, estaba encaminada a la codificación desde la cultura central bajo la forma del tercer momento descrito en las temporalidades anteriormente tratadas.

CONCLUSIONES

Los registros de los viajes de exploración y otras experiencias asociadas al caminar han marcado fuertemente el desarrollo de la geografía, tanto en la época clásica como durante el desarrollo de esta ciencia durante la Modernidad. Hombres y mujeres han dejado como reliquias sus observaciones acerca de la naturaleza física y humana de parajes diversos, los cuales permiten desarrollar esfuerzos de reconstrucción arqueológica de sitios y localidades, con el fin de determinar factores y fuerzas que explican las transformaciones morfológicas y las actuales disposiciones.

Tal fue el caso de los registros de los viajes legados por el científico y sacerdote Martín Gusinde, que no solo refirió al mundo natural, cuestión que prácticamente no abordamos en este trabajo, sino que a la tragedia humana que tiñó a la Patagonia durante el primer tercio del siglo pasado. Resultó desafiante la inspección de la obra Fueguinos en la cual el autor liga la desaparición de un paisaje único y prístino

con el holocausto de los habitantes, de modo sorprendentemente similar a como García Lorca vincula en Yerma el destino de los hombres con la evolución del paisaje. Seres humanos y entorno austral fueron presionados por la dinámica socioproductiva de las estancias, cuyo efecto mortal el antropólogo denuncia y el sacerdote lamenta.

Destaca en Gusinde la coexistencia de dos naturalezas que permite contraponer a la opinión mayoritaria de la incompatibilidad entre fe y razón. El carácter profundamente humanista del científico riguroso, complementa tanto a la mirada de fe del sacerdote como a la heroicidad del sujeto que expone su queja y que denuncia la irreversibilidad de los resultados de las acciones consentidas por el naciente Estado.

Pese a la relevancia del legado de Martín Gusinde, pudimos constatar el profundo desconocimiento que existe en el sur de Chile de su vida y obra, especialmente en lo concerniente a su productividad en estudios antropológicos, antropogeográficos y etnológicos, al valor de sus descubrimientos y de la férrea defensa, dicha y escrita, acerca de la ventura del ser humano y del medio que le correspondió presenciar, los que nunca le parecieron indiferentes.

Por último, nos propusimos describir tres momentos en los relatos de exploraciones científicas como sugerencia metodológica para analizar los escritos de otros antropogeógrafos situados en la época primigenia del desarrollo de los fundamentos de la geografía humana.

LISTA DE REFERENCIAS

- Ansuátegui, F. (1998). El concepto de poder en Spinoza: individuo y Estado. *Revista de Estudios Políticos*, 100, 123-151.
- Arfuch, L. (2007). El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2007). Pequeña historia de la fotografía. En Autor, *Obras*. Libro II, Vol. 1 (pp. 377-402). (Trad. Jorge Navarro). Madrid: Abada.
- Casey, E. (1983). Keeping the Past in Mind. *The Review of Metaphysics*, 37(1), 77-95.
- _____ (1984). Habitual body and memory in Merleau-Ponty. *Man and World*, 17, 279-297. <https://doi.org/10.1007/BF01250454>
- _____ (2002). *Representing Place: Landscape Painting and Maps*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: Antonio Machado.
- González, R. y Jiménez, G. (2011). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, 59(145), 113-130.
- Guasch, A. (2005). Los lugares de la memoria: el arte de archivar y recordar. *Materia. Revista d'Art*, 5, 157-183.
- Gusinde, M. (1920). Expedición a la Tierra del Fuego. Informe del jefe de sección. En *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Tomo II, Nº 1 (pp. 9-43). Santiago: Imprenta Cervantes.
- _____ (1951). *Fueguinos. Hombres primitivos en la Tierra del Fuego: (de investigador a compañero de tribu)*. (Trad. D. Bermúdez). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- _____ (2003). *Expedición a la Tierra del Fuego*. Santiago: Universitaria.
- Jones, L. (2013). The Memory of Place: A Phenomenology of the Uncanny. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(4), 627-631. <https://doi.org/10.1080/09672559.2013.832895>
- Lowenthal, D. (1989). Nostalgia Tells it Like it Wasn't. En C. Shaw y M. Chase (Eds.), *The Imagined Past: History and Nostalgia* (pp. 18-32). Manchester: Manchester University Press.
- May, M. (2009). Spinoza and Class Struggle. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 6(2), 204-208. <https://doi.org/10.1080/14791420902867948>

- Merleau-Ponty, M. (1993). Fenomenología de la percepción. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Nora, P. (2008). Entre memoria e historia: la problemática de los lugares. En Autor, Pierre Nora en Les lieux de mémoire (pp. 19-39). (Trad. Laura Masello). Montevideo: Trilce.
- Paulsen, A. (1993). Discusiones en torno a la concepción de espacio. Revista Geográfica de Chile Terra Australis, 1(37), 23-36.
- _____ (2018). La producción desde el sur de nuevas formas de pensar lo que otros han pensado: consideraciones acerca del espacio y la espacialidad. En A. Núñez, E. Aliste y R. Molina (Comps.), (Las) Otras Geografías en Chile. Perspectivas sociales y enfoques críticos (pp. 371-391). Santiago: Lom.
- Paulsen, A. y Rubio, R. (2017). Propuesta metodológica para el trabajo con fotografías de paisajes. Revista Geográfica de Valparaíso, 54, 1-19.
- Pavez, J. (2015). Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980). Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Raposo, G. (2009). Narrativas de la imagen: Memoria, relato y fotografía. Revista Chilena de Antropología Visual, 13, 79-103.
- Robinson, B. y Kutner, M. (2019). Spinoza and the Affective Turn: A Return to the Philosophical Origins of Affect. Qualitative Inquiry, 25(2), 111-117. <https://doi.org/10.1177/1077800418786312>
- Schmidt, S. (2018). Materiality of time and temporality of place. Time and Mind, 11(3), 305-310. <https://doi.org/10.1080/1751696X.2018.1506009>
- Simpson, P. (2013). The Memory of Place: A Phenomenology of the Uncanny. Emotion, Space and Society, 7, 66-67. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2012.08.002>
- Spinoza, B. (1966). Ética demostrada según el orden geométrico. (Trad. Óscar Cohan). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tuan, Y. (2007). Topofilia. Barcelona: Melusina.
- Varela, F. (1999). The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. En J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud y J.-M. Roy (Eds.), Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science (pp. 266-314). Stanford: Stanford University Press.