

RELATOS YÁMANA: PERFILES FEMENINOS BAJO UN LEGADO PATRIARCAL DOMINANTE

Yámana stories: female profiles under a dominant patriarchal legacy

Camila Rocío Haro Díaz
Universidad Austral de Chile
camilarocioharodiaz@gmail.com

Arbitrado: 06 de marzo de 2015

Resumen.

El propósito de este trabajo será analizar un corpus de relatos yámana centrándose principalmente en la imagen femenina que de ellas subyace (lo que se traduce en un presunto patriarcalismo). Se expondrá que de los relatos que han sido recopilados a través de la tradición oral, surge un perfil malvado de la mujer, por lo que se propondrá una intencionalidad por continuar con el legado patriarcal predominante en la cultura, construyendo en sus relatos la noción de un ser femenino en el que no se puede confiar. Esta idea se basará en el aspecto teórico que atribuye a los mitos y leyendas un componente didáctico en la finalidad del texto, lo que podría presumir que de esta noción de mujer se construye una especie de enseñanza en el receptor.

Palabras Claves. Relatos orales – mujeres- yámana- patriarcalismo

Abstract.

The purpose of the present paper will be to analyze a corpus of yámana stories, focusing mainly on the female image that underlies them (which interprets a presumed patriarchy). It will be exposed that from the gathered

stories from oral tradition, there's an evil profile of the woman, reason that will lead to propose an intention to continue the prevailing patriarchal legacy, setting up with the stories the notion of an unreliable female being. This idea will be based on the theoretical aspect that gives a didactic component in the purpose of myths and legends, point that could explain that from this notion of the female being, builds a kind of learning in the receiver.

Keywords. Oral stories – women- yámana- patriarchy

Introducción

Los yámana, considerados hasta el día de hoy como la etnia más austral mundo, eran un pueblo indígena canoero que habitaba los canales de Tierra del Fuego. De costumbres nómades, vivían desplazándose constantemente entre el canal Beagle y el Cabo de Hornos en canoas construidas con corteza de árbol, donde viajaba todo el clan familiar. Siempre mantenían una fogata encendida dentro de esta liviana embarcación, para asegurarse de sobrevivir en las gélidas temperaturas de la zona austral.

Tenían una cosmovisión de la naturaleza centrada en la reciprocidad y la redistribución, respetando tanto a la tierra que los cobijaba como a sus pares, preceptos de vida que aprendían en importantes rituales y enseñanzas que inculcaba su dios Watauinewa a quien consideraban como creador de todas las cosas.

A partir de comienzos del siglo XIX los yámana comenzaron a tener contacto con la población occidental, instalándose misiones anglicanas en sus tierras con el fin de convertirlos al cristianismo y educarlos según la cultura occidental. Desde ese momento la población yámana¹ comenzó a disminuir enormemente por enfermedades generalmente respiratorias y la fuerte irrupción del alcoholismo, mostrando una vez más las huellas de un choque cultural arbitrario y dominante hacia un pueblo indígena.

1 Según datos de los misioneros, de más de 3.000 personas

En la actualidad queda sólo un descendiente directo de este pueblo, Cristina Calderón, que vive en una localidad cercana a Puerto Williams y se convierte en el último testimonio viviente de las raíces de este pueblo. Sobre la base de este escenario, de una cultura prácticamente extinta, surge la idea de indagar en su memoria e intentar traerla de vuelta a la vida a través de la manifestación de sus creencias y costumbres en su literatura oral².

En este artículo se realizará un estudio de los relatos orales yámana, proponiendo fundamentalmente que de ellos subyace una cierta intencionalidad por una continuación del legado patriarcalista (predominante en la cultura) a través de la construcción de una imagen negativa de la mujer. Precisamente por el tema específico que se estudiará en los relatos del pueblo, se tomará como corpus el libro de recopilación (basado en el trabajo de Martín Gusinde): *Lom, amor y venganza, mitos de los yámana de Tierra del Fuego*, ya que al tener el amor como tema central, hace una constante mención a las relaciones interpersonales.

La idea anterior se basa en la imagen femenina que surge a partir de la lectura de los relatos, ya que generalmente se observa una protagonista con características negativas (mala, traidora, débil, infiel). Sobre esta base y sumado a la idea de que los relatos orales (mitos y leyendas) tienen un sentido didáctico en su creación, en muchas ocasiones dejando enseñanzas en los receptores, es que se puede proponer que de estos textos surge la noción de la mujer como un ser en el que no se puede confiar y que actúa como referente para dejar instalado este pensamiento en el receptor.

Relatos orales: leyenda y mito

² Un punto interesante de destacar es que el pueblo yámana poseía una literatura oral reconocida por su basta proliferación, siendo considerados un pueblo pacífico y muy locuaz, haciendo germinar diversos materiales de recopilación realizados a principios de siglo acerca de sus narraciones. Estudiosos de los pueblos fueguinos, como la antropóloga Anne Chapman, reafirman lo anterior, basando esta idea en el importante diccionario de términos (más de 30.000 palabras), en sus cantos, de gran trascendencia en las manifestaciones rituales, y por sobre todo en su mitología, de la que el alemán Martín Gusinde pudo recopilar más de 70 relatos.

Existen diversas concepciones acerca del término leyenda, en la actualidad se conoce como tipo de texto arraigado al folclor de un lugar o una sociedad que por tradición oral ha sido transmitido durante generaciones. Se le atribuyen características maravillosas al ser un relato donde suelen ocurrir sucesos sobrenaturales, en muchas ocasiones en torno a la explicación de un misterio.

Por otro lado, André Jolles, en su obra *Las formas simples* (1971), expone que la noción de leyenda está estrechamente ligada con una relación de familiaridad. Para esto afirma que la palabra leyenda se centra en el concepto de estirpe y que los relatos que a su vez surgen a partir de ésta, presentan historias relativas a generaciones de una familia (o de todo un pueblo unido bajo este lazo),

“Existe una actividad mental según la cual el mundo se estructura como familia y en su totalidad se interpreta según el concepto de la estirpe del árbol genealógico y de la consanguinidad. Esta actividad mental y su mundo también se reconocen claramente en otros lugares fuera de Islandia de los siglos X y XI, y a este mundo nos referimos cuando empleamos la palabra leyenda” (Jolles 72).

Noción de estirpe, y de situaciones familiares (relación padre e hijo, adulterios y engaños) que tienen estrecha relación con el objeto de estudio y que se evidencian en el corpus de relatos yámana.

Por otro lado, el concepto “mito” tiene múltiples acepciones, traspasando en muchas ocasiones el campo de lo literario, pudiendo ser tratado como una manifestación cultural y en algunos casos hasta como la celebración de un ritual.

Todo esto complejiza el estudio del término, ya que es una palabra con una gran pluralidad de significados y que además ha ido variando y acuñando nuevos sentidos con el pasar de las épocas. Martínez (2009), por su parte, distingue varios aspectos dentro del mito. En primer lugar la utilización de un lenguaje que ella denomina como supralógico, ya que expone asuntos que están más allá de la lógica (eventos sobrenaturales), y en segunda instancia, la presencia de una función social, la que le atribuye

por responder o por intentar buscar una respuesta a grandes cuestionamientos del hombre. En suma, le adjudica cualidades literarias, como por ejemplo la presencia de belleza en la narración, pero también la destaca por sobre otros géneros de esta categoría por esta función que satisface una necesidad del ser humano, elevando al mito como un relato con más cualidades que los literarios.

Juan Carlos Ochoa (2002) realiza un estudio del mito en relación a las culturas indígenas (especialmente de la Amazonía), donde otorga al concepto un valor realista y no de ficción, planteando que pensar lo contrario sería traer al mito bajo los cánones de la cultura occidental y no de las culturas originarias, ya que señala que para éstos: “el mito se constituye como una realidad vivida como si fuera real con características transcendentales, legítimas, sagradas, chamánicas, estabilizadoras y universales” (Ochoa 24). Se propone entonces que el mito actúa como un relato que se entremezcla con la realidad y basa esta idea en las creencias religiosas de los pueblos y en la importancia que éstos le otorgaban, es decir, como “una forma de entender y ser y de vivir en el mundo”, haciendo referencia, al igual que Martínez, que en este aspecto el mito atraviesa el campo de lo literario y pasa a ser parte importante de las creencias y en definitiva de la cosmovisión de una cultura.

Además, y en un punto de suma importancia, Ochoa hace mención a la existencia de un carácter didáctico en la narración de los mitos, señalando que en muchos casos puede constituir un modelo de comportamiento en la cultura:

El mito, por un lado, configuraba un modelo de comportamiento, que regulaba la interacción social, el modo de conocimiento del mundo y del más allá; y por otro, da respuesta a los enigmas del Universo y se instituye como el medio de *correspondencia* entre el hombre y el Mundo, entre *el arriba y el abajo* (Ochoa 25).

Esta noción que vincula al mito con un ánimo moral y pedagógico y que reafirma la magnitud que posee la enunciación de este tipo de relatos,

no sólo es manifestada por Ochoa, Nadia Julien en la *Enciclopedia de los mitos* se refiere al mismo aspecto del concepto:

En su origen todos los mitos servían para dar una explicación verosímil a los fenómenos naturales y cósmicos; el ciclo de las estaciones, el día y la noche, el de la vegetación, la vida y la muerte, los acontecimientos históricos...Al mismo tiempo, la mitología, bien fuese egipcia, griega, romana, india, nórdica, etc. atendió durante milenios a funciones morales, didácticas e iniciáticas (Julien 8).

Planteando, entonces, a través de esto, que el mito en muchas ocasiones era utilizado con funciones educativas para enseñar o mostrar algo a través de su contenido.

Nómades del fin del mundo

Realizar un acercamiento real a la vida y cosmovisión de la cultura yámana responde a un trabajo de gran envergadura. Por cuestiones temáticas y de espacio expondré asuntos culturales relativos a dos aspectos: el primero relacionado a su mundo espiritual y ritual que tendrá convergencias con lo concerniente a sus mitos; y el segundo a su visión social de roles de género.

Uno de los aspectos de trascendental importancia dentro de la vida de los yámana dice relación con su mundo espiritual. Aunque los investigadores afirman que durante muchos años se pensó en un posible ateísmo en el pueblo, se ha resuelto finalmente, y en testimonios de los propios yámana (o descendientes de éstos) que tenían un Dios, a quien le atribuían el rol de creador de todas las cosas, Watauinewa.

Apuntando a la generalidad de sus creencias y cosmovisión, Moreno y Verdún señalan que los yámana tenían una concepción fundamental de vida: “desde la infancia hasta la muerte, acompañaba al yámana el siguiente principio: nosotros, hombres y mujeres, ante todo debemos ser buenos y útiles a la comunidad” (Moreno y Verdún 36). Nociones de igual índole sostiene Koppers en sus apuntes de viaje, recopiladas en su libro *Entre los fueguinos*.

Estas enseñanzas eran aprendidas en uno de los ritos más importantes para la cultura: el Chiejaus, rito de iniciación que se llevaba a cabo en la pubertad de los postulantes para que pasaran a formar parte de la comunidad yámana como tal.

En la antigüedad (cuando no convivían con las misiones inglesas) los datos informan que esta ceremonia era celebrada cada cinco años, iniciando a todos los jóvenes para convertirlos en hombres y mujeres yámana.

Esta institución fundamental era el centro de la cultura yámana. Su realización ceremonial configuraba un gran acontecimiento en la vida personal y comunitaria. Llegaban al Chiejaus los jóvenes que se iniciaban en la pubertad. Acudían alegremente, algunos tras varias jornadas de viaje, a un sitio prefijado tras meses de contacto y acuerdos entre los más conocidos jefes de familia (Moreno y Verdún 36).

Dentro de la ceremonia se hacían discursos y cantos rituales en el idioma yámana, todo esto para ir enseñando acerca de las tradiciones y, lo más importante, el pensamiento de vida que la cultura quería inculcar en sus descendientes. La mayor de las enseñanzas entregadas en este rito, tiene que ver con la noción de vida antes citada, es decir, en el Chiejaus los postulantes aprendían por sobre todas las cosas a ser buenos hombres y mujeres. Para lo anterior, entregaban valores como la solidaridad, la amabilidad, el respeto a los mayores, la fidelidad y el perdón (sobre todo en las mujeres), la prohibición de robar y matar a otros integrantes del pueblo.

Por otro lado, la segunda ceremonia que forma parte importante de la cosmovisión yámana es el “Kina”, ritual en el que participaban sólo los hombres de la cultura y tenía como principal función enseñar y convencer que el patriarcalismo dominante era la forma correcta de vivir.

Al igual que el Chiejaus, éste era un ritual de bastante importancia para el pueblo, pero a diferencia de éste, con el tiempo el Kina fue perdiendo presencia, a tal punto que en 1922 (en el viaje de Koppers y Gusinde) no se celebraba el ritual hacía más de 30 años y según el relato de

Entre los fueguinos no se hubiera celebrado más de no haber sido por una petición de ellos.

El Kina era un ritual celebrado únicamente por los hombres del pueblo donde se asustaba a las mujeres mediante miedos inculcados: “Tanuwa (otro nombre de los Yeteite, el mayor de los diablos) se había levantado contra ellos y ahora enviaba a sus espíritus para apremiar al pueblo de los Yámana” (Koppers 102), entonces los hombres se pintaban el rostro, se disfrazaban y simulaban luchas contra estos espíritus malignos a modo de protección del pueblo. De esta manera surgía lo que Koppers denomina el “teatro del pavor”, donde las mujeres observando todo esto creían en la presencia y lucha de los hombres yámana con los espíritus y se sentían protegidas por estos hombres que las cuidaban y se ocupaban del pueblo.

Por otro lado, en cuanto a las relaciones sociales de los yámana, se puede sostener que la base de la cultura eran los núcleos familiares, que pasaban gran parte de su vida compartiendo entre ellos (por sobretodo en sus canoas) y no contaban con una jerarquía delimitada en cuanto a rangos de poder. Focalizando la información de la cultura en los datos estrechamente pertinentes con este artículo intentaré esbozar el rol social de la mujer para que luego sea vinculado con los relatos escogidos.

Resulta fundamental hacer hincapié en el modo de vida que desarrollaron los yámana, el que básicamente consistía en un nomadismo ligado al mar, de allí que la vida se desarrollara esencialmente navegando en los canales de la región. Por esto, un elemento fundamental para los yámana eran sus canoas, al ser un pueblo nómade-marítimo, pasaban largas horas, días e incluso semanas sobre sus embarcaciones, en las que se transportaba todo el grupo familiar e incluso perros.

Dentro de la canoa tenían una fogata prendida permanentemente para soportar las inclemencias climáticas, la mujer era la encargada de mantener vivo el fuego y de la caza de moluscos y peces, los que obtenía desde la canoa misma o buceando por los alrededores. El hombre por su parte, se dedicaba generalmente a la caza con arpón de lobos marinos o en algunas ocasiones de ballenas moribundas.

Fuera de la canoa la mujer compartía los quehaceres con los hombres de su clan (o si era casada, específicamente con su esposo), continuaba con sus labores de recolección, ahora de bayas y hongos, con la confección de utensilios y en la colaboración activa de la construcción de la choza que los cobijaría por el tiempo que permanecieran en tierra.

Por otra parte, y más allá de los quehaceres cotidianos, es opinión compartida por los investigadores de esta etnia que los roles femenino-masculino poseían un carácter bastante flexible, es decir, no estaba del todo delimitado qué género realizaba un quehacer u otro, por el contrario, dicha situación sucedía sólo en algunos casos específicos (como en la caza de animales de gran tamaño), por lo que hasta este punto podría aseverarse que tenían un régimen compartido.

Contrariando esta idea la cultura yámana es catalogada como patriarcalista al recaer el rol de “poder” en la figura masculina. A partir de los diversos estudios sobre la cultura (de tan variada índole) sostengo que se percibe una convivencia armónica entre géneros, un diálogo y flexibilidad en los roles de ambos. Pero que la etiqueta recién mencionada se perpetuaría en asuntos como la toma de decisiones importantes (por ejemplo exclusivamente el hombre tenía la facultad de decidir con quién casarse) y en partes sustanciales de la vida ritual de esta etnia, puntualmente el Kina y la personificación de los sanadores o chamanes (yekamush) del pueblo.

Es trascendental acotar que la información existente acerca del pueblo es, en su mayoría, proveniente de datos y estudios de campo de investigadores extranjeros que viajaron hasta la Patagonia a observar las culturas indígenas. Los demás datos fueron obtenidos a partir de entrevistas a yámanas que por diversas razones comenzaron a emigrar a centros urbanos como Punta Arenas o Puerto Williams.

En base a esto es preciso señalar que prácticamente toda la información acerca del pueblo yámana es posterior al contacto con el mundo occidental, ya que después de la segunda mitad del siglo XIX, comenzaron a involucrarse con misiones inglesas, que con un fin de evangelización se instalaron entre las etnias.

En suma, no sólo los entrevistadores actuaban como entes externos de la cultura, sino que los propios integrantes del pueblo ya estaban

transculturados, con rasgos culturales evidentes del estilo de vida occidental. Muchos de los yámana, posterior al contacto con las misiones, comenzaron a aprender nuevos idiomas, a leer y escribir, entre otras cosas. En el trabajo realizado por Alejandro Lipschutz (de una investigación un tanto posterior a los viajes de Gusinde) se ven influencias de esta categoría. A raíz de un estudio relativo al idioma de los pueblos fueguinos se propone:

Estos fueguinos, indios "puros" o mestizos, representan sólo una fracción mínima de los miles de indios que en tiempos pasados componían estas tribus.

Uno está sorprendido al convencerse de que a pesar de semejante disminución en el número, y a pesar de tan amplio mestizaje, los idiomas de las tres tribus fueguinas eran en 1946 todavía idiomas vivos (Lipschutz 205).

Más adelante el trabajo arroja un dato aún más revelador en cuanto al proceso transculturador de la etnia:

“Conocimos a una anciana yámana, de 75 años de edad, que hablaba cuatro idiomas: más del yámana también el idioma ona, el inglés y el castellano” (Lipschutz 206).

Sobre esta base, se puede aseverar que gran parte de la información (pudiendo excluir las entrevistas) proviene desde afuera de la cultura yámana, y que por ello en algunas ocasiones se tiende a exotizar al pueblo o simplemente a entregar los datos desde un prisma occidentalizado.

Por esta misma razón, el tratamiento de la información es irremediamente desde un prisma ajeno a la cultura, lo que Kenneth Pike (1967) denominaría como “etic”³, debido a la imposibilidad de situarse

3 Una descripción etic (del término fonetic), se refiere a la descripción o estudio del sistema posicionándose fuera de él, centrándose en el reconocimiento de las propiedades observables, debido al impedimento de crear un vínculo con el objeto de estudio por distintas limitaciones.

dentro de ésta si toda la información que se posee es desde una mirada occidental.

Lom amor y venganza, mitos de los yámana de Tierra del Fuego

En cuanto a la enunciación de los relatos en sí, 16 de ellos fueron obtenidos por trabajo de campo del sacerdote y etnólogo alemán Martín Gusinde quien, a cargo de la sección del Museo Nacional de Etnología y Antropología de Santiago de Chile, realizó 4 viajes a la Patagonia con el fin de conocer y recabar información acerca de los pueblos indígenas que allí habitaban⁴. Estos viajes fueron realizados entre los años 1918 y 1924, es decir, cuando ya convivían con las misiones anglicanas desde hace varios años, reforzando la noción de que la cabalidad de información de esta cultura es posterior a su contacto con sujetos urbanizados.

Lom amor y venganza, mitos de los yámana de Tierra del Fuego es un libro publicado en el año 2006 que contiene finalmente 17 relatos yámana. Anne Chapman, antropóloga franco estadounidense considerada una gran referente para los estudios de los pueblos fueguinos, realizó la selección de 16 relatos (de la vasta recopilación de Gusinde) concernientes a temáticas amorosas y a los conflictos que de éstos temas subyacen, agregó uno recogido por ella en entrevistas con Cristina Calderón, y conformó un corpus que logra mostrar de buena manera el estilo locuaz y el afán comunicativo de los yámana (recordemos que los relatos eran compartidos indistintamente por todos los integrantes del núcleo familiar).

Los 17 relatos, entonces, destacan de otras recopilaciones del pueblo por presentar un nítido punto de congruencia, hago referencia a la exposición de un hilo conductor que conserva una misma temática, en este caso, referente a las relaciones amorosas y a los problemas derivados de éstas.

4 “Durante el transcurso de estos viajes Gusinde realizó una investigación amplia sobre las etnias de Tierra del Fuego que estuvieron orientadas al estudio descriptivo de las costumbres indígenas como a la recolección de objetos etnográficos, a la obtención de datos antropométricos, y a la obtención de fotografías y grabaciones fonográficas de tales etnias.” (Cárdenas en Koppers 11).

Por último, es de importancia señalar, que al igual que la información general que se posee del pueblo, los textos del corpus han sido evidente e irremediablemente mediados por el recopilador o entrevistador, siendo entregados al lector de forma literaria y en algunas ocasiones con huellas de la ideología del mediador.

Precisando lo anterior, en el mito entregado por Cristina Calderón, se evidencia un esfuerzo por mantener la mayor fidelidad posible del relato en la manera cómo fue contado (siendo intervenido con aclaraciones o replanteando la frase según la gramática convencional en paréntesis). La recopiladora conserva el lenguaje informal, más coloquial y con algunos errores gramaticales, pero los demás presentan una estructura formal, con más componentes literarios e incluso con ciertas censuras en frases que describen detalladamente situaciones de intimidad, las que son posteriormente explicadas a pie de página.

Mujeres yámana en *Lom amor y venganza*

Al leer los relatos emergen aspectos que se instalan como una columna vertebral dentro de la obra, convirtiéndose en una constante dentro de los textos, independientemente del informante, del tema o del narrador. Uno de los puntos importantes que es posible percibir dentro de dichos relatos, es un especial tratamiento de la imagen femenina, ya que prácticamente en todos, o al menos en los que posee un rol de carácter protagónico, la mujer realiza acciones negativas, traicionando, engañando o siendo infiel.

A través de este análisis se irá demostrando este perfil negativo a partir de las distintas características que subyacen de los textos del corpus. Para esto se distinguirán rasgos de personalidad con los diferentes aspectos que van dibujando esta imagen de mujer.

Estos rasgos configuradores de la mujer yámana serán construidos a partir de ejemplos de los relatos, que serán analizados a través de marcas textuales para ir proporcionando características que logren demostrar dicho perfil.

Rasgo perverso: maldad y astucia configurando la personalidad femenina

Como perversa⁵ entendemos semánticamente a una mujer que actúa con extrema maldad. En términos psicológicos, el concepto se complejiza acuñando nuevas características, de las que explicitaré dos que resultan pertinentes a la delimitación de la imagen femenina que se presentará; en primer lugar que actúa en propio beneficio, lo que calzaría con el perfil que subyace en los textos, y; en segundo lugar, una conexión más ligada al terreno sexual, visto el “perverso” como una persona con algún trastorno en dicho ámbito, lo que no presenta una estrecha relación con la presencia femenina que surge en el corpus. Por ende, sobre la base de estas consideraciones, tal vez sería adecuado utilizar simplemente el término “malvado” haciendo referencia a la vileza en sus acciones, pero resulta importante para el análisis la presencia de un actuar fuertemente provisto de inteligencia, de premeditación, por lo que, en estos términos se hará referencia a la presencia de una imagen “perversa” de mujer en los relatos.

A lo largo del corpus se percibe que en la generalidad de los textos la mujer realiza lo que, para la cultura occidental y en este caso en similitud con los yámana⁶, podríamos denominar “malas acciones”. Probablemente el más claro ejemplo de la construcción del perfil perverso es el *Mito de origen*, narración trascendental dentro de la etnia, pues trata temas fundamentales de su cultura. Así mismo, este relato tiene la particularidad de ser el único de una temática distinta, pues si bien evidencia relaciones interpersonales, su tema central no es el amor.

El *Mito de origen* se centra en el ritual llamado kina y describe los tiempos que ellos denominaban como “antiguos”. El relato narra que en tiempos ancestrales las mujeres del pueblo eran quienes tomaban las decisiones y quienes tenían el poder. Posteriormente se señala que esto era debido a que ellas realizaban la ceremonia kina, donde espantaban a espíritus malignos para mantener a salvo al pueblo. Al estar las mujeres ocupadas en estas labores de protección, los hombres se dedicaban a

5 Estela Cruz (2011) ¿QUÉ ES LO QUE DIFERENCIA A CADA POSICIÓN SUBJETIVA (NEUROSIS, PERVERSIÓN Y PSICOSIS)?

6 Esta aseveración es basada en las enseñanzas transmitidas en sus principales rituales, revisadas en el apartado correspondiente a la cultura yámana.

trabajos domésticos, debiendo preocuparse de los niños y la alimentación. En medio de estas explicaciones el relato menciona acerca del kina:

“Los hombres creían que eso era realmente así, pero en verdad eran las mujeres mismas, que se habían pintado y puesto que cubrían su cara con la máscara, ninguno de los hombres podía reconocerlas” (Mashemiken en Gusinde 22).

Lom o Lëm (palabra que en el idioma yámana significa sol), un hombre muy diestro que se encontraba cazando, escuchó a un grupo de mujeres que conversaban y descubrió que todo esto era un engaño, lo contó a los demás hombres y paulatinamente todos se convencieron a través de nuevas averiguaciones. Para el final del relato, las mujeres al verse perdidas en su trampa comenzaron a armarse dañando a muchos hombres, quienes mediante la destreza de Lom lograron vencer a las mujeres, instalando el régimen a la inversa, es decir, haciéndose cargo del kina y del poder del pueblo.

En primer lugar, es muy decidor para términos de este análisis que precisamente en el mito denominado “de origen” surjan situaciones relativas a los roles de géneros y al comienzo del patriarcado, ya que este tipo de relatos para las culturas indígenas conllevan a la creación de elementos fundamentales, o como su nombre lo propone, al origen de épocas o especies trascendentales para la cultura. Por lo que al considerar este relato como tal lo eleva a un texto fundamental para la etnia, que trata temas de suma importancia para los yámana.

Por ende, tomando en consideración que a través de este relato se narra porqué empezó el patriarcalismo en el pueblo (siendo esto un dato real, presentado por investigadores de campo) y recordando la visión de antiguas culturas indígenas entregada por Ochoa, quien plantea que: “puede afirmarse que el mito es para el hombre de aquel tiempo y, en cierta forma, para el de este una forma de entender y de ser y vivir en el mundo” (Ochoa 25). El *Mito de origen* es, entonces, el primer gran elemento a tener en consideración para probar una intencionalidad solapada en los textos con respecto a la validación del patriarcalismo, ya que demuestra una

justificación para que su régimen de poder se comience a construir como consecuencia del mal actuar de las mujeres.

Más allá de la importancia de que esta sea una narración de la envergadura de un mito de origen, es posible percibir varios elementos respecto del género femenino en relación con la perversidad presente en su actuar. El primero de ellos referente a la presentación de la mujer como una persona que constantemente engaña a los hombres; esto se observa a través de todo el transcurso de la historia, donde las mujeres mienten para que éstos les obedezcan y les sirvan, más aún, esta característica de la mujer es expuesta como un eje central en el relato, resultando importante y decidor para los acontecimientos que allí se mencionan. Otro de los elementos que se relacionan con esta condición perversa de la mujer es el tratamiento que se le da a la imagen femenina que participa de la narración, ya que se presenta como una persona que no duda de su accionar y que actúa con premeditación, por ejemplo poniéndose de acuerdo para la realización de las ceremonias: “¡Ahora engañaremos a los hombres!” (Mashemiken en Gusinde 23), le dice una a las otras, mostrando plena conciencia en el engaño.

Más adelante, no sólo se muestra una intención manifiesta por engañar, sino que además, es una postura que mantienen hasta el final, sin mostrar un ápice de arrepentimiento.

Si bien es cierto el *Mito de origen* resulta un relato clarificador en lo que respecta a la imagen perversa, no es el único caso donde la mujer presente en el relato actúa de esta manera. Por ejemplo en *El hombre-sol mayor* encontramos citas como “Las mujeres se pusieron a deliberar secretamente durante largo tiempo. Por fin se decidieron a ultimar al viejo y malvado *Taruwalem*. Un día se abalanzaron sobre el viejo y trataron de estrangularlo apretándole fuertemente la garganta (Informante no indicado en Gusinde 18)”.

Finalmente y en un punto bastante interesante de precisar (ya sea con fines irremediabilmente malvados, contra un hombre malo o por el contrario contra uno bondadoso) la astucia femenina siempre marcada con tintes de perversidad, muestra continuamente como perjudicados a los hombres. En el *Mito de origen*, dañan prácticamente al género en su

totalidad y luego en *El hombre-sol mayor* intentan asesinar a *Taruwalem*. Todo esto entonces, puede ser visto como el primer atisbo a la intencionalidad de patriarcado que será analizada posteriormente.

Esta actitud es tal vez la más recurrente dentro de los relatos, pues si bien, surgen otras características femeninas, generalmente van de la mano con esta imagen astuta y maliciosa por lo que será mencionada e irremediamente reiterada en las demás rasgos.

Rasgo infiel: tentación y sexualidad patentes en la imagen de mujer yámana

Otra actitud constante es la infidelidad de las mujeres, mostrando un comportamiento que nuevamente, tanto para la cultura occidental como según los estudios (Koppers 1997), para los propios yámana, era condenable moralmente.

En *La historia de un cuñado juvenil* se narra la historia de una familia donde los padres vivían solos, pues los hijos mayores ya se habían casado formando su propio núcleo familiar, emigrando hacia nuevas tierras. Los padres sintiéndose muy solos, con conocimiento de su avanzada edad, pero con grandes anhelos de volver a engendrar, antes del coito introducían una flor en la vagina de la anciana, logrando de esta manera que ella quedara embarazada. El hijo que tuvieron resultó ser un hombre extremadamente bello y muy hábil. Al avanzar la historia, los hermanos regresan a ver a sus padres con sus respectivas esposas, sin saber éstos de la existencia de su nuevo hermano. La primera en conocerlo, quedó absolutamente extasiada con su presencia y, olvidando a su marido, sólo quiso estar con él.

La esposa del hermano mayor no sólo se quedó en las contemplaciones o deseos por estar con él, sino que además, al comunicarse con el resto de los hermanos y cuñadas, intentó por todos los medios que éstos no fueran, inventando que el nuevo integrante de la familia era extremadamente feo

¡Qué niño repugnantemente feo!, ¡tengo constantemente presente su cuerpo deforme! La mujer se expresó así, pues pretendía engañar a

los restantes parientes para que éstos ni tomaran la decisión de viajar a esa isla. Ella planeaba en secreto tomar por esposo a ese bello cuñado y comenzar relaciones furtivas con él. No deseaba que las demás mujeres interfirieran en estos planes y los impidieran (Abuela Julia en Gusinde 55).

Con esta cita, se vuelve a proponer la presencia de un sujeto femenino con una tendencia por el engaño, poco sincera, preocupada de su propio beneficio, y además se va presenciando las intenciones de esta mujer de traicionar a su marido con su cuñado.

Más avanzado el relato, se va observando que no es una conducta exclusiva de la esposa del hermano mayor, sino que de todas las esposas de los hermanos (que son todas las mujeres que aparecen en el relato, exceptuando a la madre del niño), poniéndose finalmente de acuerdo en compartir su pasión: “Por último discutieron el asunto abiertamente entre ellas y concibieron el plan de atraer todas juntas al pequeño Lushwulewa a un lugar reservado, para saciar su lujuria con él” (Abuela Julia en Gusinde 57). Se vuelve, a través de esta cita, a mostrar cómo en conjunto las mujeres planean engañar a los hombres, esta vez de doble manera, mintiéndoles y siéndoles infiel con su propio hermano.

El final de la historia corona de buena manera esta tendencia a dibujar un perfil malvado en la mujer. Luego de que las hermanas comenzaran a tener relaciones de manera conjunta con Lushwulewa, se dieron cuenta que éste sentía inclinaciones por una de ellas. Frente a este panorama:

Aquellas cuatro mujeres enceguecidas por los celos no podían admitir que una sola de las cuñadas satisficiera su lujuria con aquella maravillosa criatura; Lushwulewa tuvo que sucumbir, entonces, porque era hermoso y bien formado, al atardecer estas mujeres regresaron a la choza, pero sin el Lushwulewa; solo mucho tiempo después supieron sus padres que el muchacho había perecido ahogado (Abuela Julia en Gusinde 58).

Lo anterior sentencia la presencia femenina, al menos de este relato en particular, con una maldad incontrolable, llegando a matar al hijo menor sólo por no ser correspondidas por él. De esta manera se logra ir visibilizando un conjunto recurrente de actitudes que va siendo construido a lo largo de los relatos, que muestra a las mujeres (y de manera plural, como una condición de género, pues se percibe prácticamente en la totalidad de personajes femeninos) como seres con una astucia macabra.

Esta actitud infiel también se replica en otros textos del libro (*La mujer que se enamoró del sol, la venganza del gerifalte, De cómo el carancho perdió a su mujer, La historia de los artesanos fabricantes de puntas de piedra*), lo que al igual que en la característica anterior demuestra una constante y no un evento aislado.

Figura masculina en contraposición a la de mujer

Otra característica que construye la imagen femenina que subyace del texto es proporcionada no por las propias acciones de la mujer, sino que en esta ocasión a través del análisis del rol de los hombres en los relatos. Con los textos ya vistos y en otros que serán revisados a continuación, se puede distinguir el perfil masculino en una verdadera contraposición al perfil perverso e infiel que se aprecia en las mujeres, ya que se expone a los hombres como sujetos aparentemente ingenuos, que son engañados con gran facilidad por las mujeres y que parecieran ser simples víctimas de éstas.

En *La historia de un cuñado juvenil* tenemos un buen ejemplo de las imágenes casi antonímicas que se presentan en lo que dice relación con los perfiles de los distintos géneros; mientras las mujeres urden un plan para engañar a sus maridos, los hombres son incapaces de percatarse de la infidelidad de las mujeres.

En una contraposición aún más clara, está el protagonista masculino de esta historia, Lushwulewa, un hombre extremadamente hábil, atractivo y muy generoso, que encarna una figura cercana a la perfección, en contraste con estas mujeres macabras que incluso llegan a asesinar a este ser admirable.

Esta actitud emerge en la generalidad de los relatos, al ser prácticamente siempre la mujer quien genera el conflicto dentro de la historia, mientras los hombres actúan de buena manera, o al menos no forman parte del mal actuar.

Otro ejemplo de esta actitud se puede observar en el *Mito de origen* donde las mujeres engañaban a los hombres para mantenerlos subordinados y éstos parecían ser simples víctimas del accionar de las mujeres. El relato plantea al respecto: “Los hombres eran mantenidos en permanente estado de subordinación y muy aterrorizados; también en lo sucesivo realizaban todos los trabajos, tal cual se lo indicaban las mujeres” (Mashemiken en Gusinde 23). De esta manera se expone una importante brecha de desigualdad de condiciones, prácticamente un abuso.

Estos perfiles presentados como antonímicos, surgen a partir de la descripción de los personajes y de las acciones que éstos realizan dentro de los relatos, pero es posible proponer que estas características también son apoyadas por el tratamiento que el texto (la redacción o la mediación de éste) le da a la historia y sus protagonistas.

En el relato *La venganza del gerifalte*, se repite la actitud infiel vista recientemente, pero en este caso el énfasis se pondrá con especial atención en el *tratamiento de la narración*. En el texto se expone la historia de dos hermanos que vivían juntos. El mayor era casado, mientras que el menor aún estaba soltero, este último se sintió atraído por la esposa de su hermano, buscándola constantemente. El hermano mayor comenzó a darse cuenta de esta atracción, que al poco tiempo fue recíproca, y decidió hablar con su esposa:

He observado muchas veces cómo acariciabas a tu cuñado, pues tú estás muy enamorada de él. Si no abandonas estos juegos con mi hermano, te castigaré seriamente y pasarás vergüenza. Recuerda bien esto: si no dejas inmediatamente a mi hermano, no confiaré más en tu amor por mí. Me vengaré entonces con toda mi fuerza, me transformaré en un ave fuerte, provista de enormes garras, para asirte y levantarte (Informante no indicado en Gusinde 38).

Aquí surge el primer punto factible de analizar, pues el mayor, al darse cuenta de la situación que estaba ocurriendo entre su esposa y su hermano no decide hablar con los dos, sino solamente con su mujer, a pesar de que el texto demuestra que la intención inicial surgió de parte del hombre. Por otra parte, no sólo dialoga con su mujer sino que además la amenaza con vengarse fuertemente si ella (responsabilizándola de la relación) no termina los encuentros con su hermano, sin, en ningún momento, mencionar dentro de esto que su hermano correría igual suerte. Posteriormente en la historia se cuenta:

Un tiempo después, los cuñados retornaron a sus amoríos y la mujer pareció haber olvidado totalmente que su esposo la había amenazado con un severo castigo y una vergüenza humillante. Los dos se encontraban en secreto tantas veces como antes, y se abandonaban a largos períodos de lujuria. El hermano mayor abandonó por último en forma definitiva su choza y se retiró al bosque; es que deseaba poner en práctica sus amenazas contra su esposa infiel (Informante no indicado en Gusinde 38).

Nuevamente se puede ver que aunque el acto es cometido por los dos, sólo se responsabiliza a la esposa, tanto bajo el prisma de su marido como en la presentación de la historia.

Con respecto a cómo el tratamiento del mismo texto resulta un insumo para la creación de este perfil, se puede apreciar, por ejemplo, al final de la cita al denominar a la mujer del hermano mayor como “esposa infiel”, poniendo un apelativo al personaje, utilizándolo casi como epíteto, sentenciándola con esta característica. Destaco esta actitud, pues a lo largo de la narración, nunca surge un tratamiento parecido para el hermano, aunque también era parte del engaño. Además dicha actitud perdura durante el relato, avanzando en la narración se aprecia que aunque el hermano menor lo provoca y se burla descaradamente de él, el mayor no hace nada, y más aún, sigue responsabilizando a la mujer de la situación que lo aqueja. El relato propone al respecto: “veía que su mujer continuaba los amoríos con su hermano menor y con mayor excitación que antes”, nuevamente

culpándola a ella, al mencionar que su mujer continuaba con los amoríos, pudiendo plantear la misma situación a la inversa, es decir, expresando que su hermano continuaba con su mujer.

En esta historia, se puede observar entonces, un panorama distinto, pues si bien hay un hombre que presenta conductas negativas como engañar a su hermano (recordando que en las anteriores los hombres parecían no equivocarse), se vuelve a exponer a la mujer como la culpable de lo negativo que ocurre en la narración. Se presenta en esta ocasión, entonces, un relato que pudo ser de un estilo neutro en cuanto al tratamiento de género, contando una historia amorosa que tenía como trama una traición, pero sin embargo, fue demostrado que constantemente, tanto en las intervenciones del hermano mayor, como en algunos casos en el tratamiento de la historia misma, se mostraba a la esposa como la responsable de todo esto.

Intencionalidad patriarcal tras la imagen negativa de mujer

A partir de esta imagen completamente negativa que surge a través de la mayoría de los relatos del corpus, este análisis propone como posible interpretación que este perfil no es azaroso, sino que proviene de una intencionalidad masculina por preservar el patriarcalismo predominante en la cultura.

Para la realización central de esta interpretación, el análisis se sustenta en postulados de Umberto Eco, con el fin de justificar la conexión entre la imagen de mujer y la forma de vida de la cultura yámana. Partiendo desde su noción de “una cultura como sistemas semióticos interconectados” (Eco 19), se pone en evidencia que un individuo, al momento de realizar una interpretación de un texto, viene con ciertas nociones culturales que lo predisponen a ciertos tipos de interpretación por conocimientos o vivencias previas que se interconectan con lo leído. En base a esto Eco plantea que “Desde un determinado punto de vista toda cosa tiene relaciones de analogía, contigüidad y semejanza con cualquier otra cosa” (Eco 34). En el caso de este análisis, que conecta los relatos yámana con su vida real, sucede por analogía de ciertos elementos que rememoran otros vinculados con los conocimientos previos del contexto social de la cultura. Es por esto

que serán analizados los factores claves que desentrañen la hipótesis tomando en consideración el perfil de mujer que esta tesis propone como subyacente al corpus, dejando en el “olvido”, como Eco plantea, una gama de interpretaciones ofrecidas por el texto para focalizar el trabajo en el objetivo del análisis.

Entonces, a partir de un perfil femenino absolutamente negativo y de los conocimientos previos entregados por investigadores como Gusinde, Koppers y Chapman, quienes aseveran que el sistema de vida de los yámana se constituía sobre la base del patriarcalismo, se interrelacionan ambos puntos y hacen germinar la idea de que posiblemente los hombres, al tener el poder de decisión y de proporcionar las enseñanzas (a través del chiejaus y el kina) predisponían los relatos, resaltando, remarcando y manipulando algunas características femeninas para conseguir justificar su estilo de vida sin ser cuestionados.

Contrario a esto, podría pensarse que los relatos yámana tienen una intencionalidad sólo comunicacional o de entretenimiento, pero analizando más en profundidad las narraciones pueden encontrarse varios ejemplos donde se manifiesta un ánimo pedagógico para enseñar cómo surgieron ciertos elementos, y así dejar un legado en el receptor. Además, retomando lo revisado previamente acerca de los relatos orales, la aseveración anterior cobra mayor sentido al conocer los preceptos teóricos de los relatos como mitos y leyendas, los que dicen relación con la presencia de un carácter didáctico patente en este tipo de textos.

Por ejemplo, al inicio del relato el *Mito de origen*, cuando se comienza a relatar que las mujeres celebraban el kina, el narrador cuenta que éstas iban viajando en busca de lugares donde hallar a Tánuwa (alma o espíritu maligno) y señala:

“Continuaron peregrinando siempre en dirección al sur, hasta llegar a las cercanías del Cabo San Pablo y, a partir de allí, ya no siguieron por la costa; por eso aun hoy en día solamente se ve tierra montañosa y boscosa al sur de ese cabo” (Mashemiken en Gusinde 22).

Por otro lado y en ejemplos fuera del *Mito de origen*, se pueden encontrar relatos con las mismas características. En *De cómo el carancho*

perdió a su mujer, se narra una historia de amor, donde el *ketela* o carancho pierde el amor de su mujer irremediabilmente. Producto de esta situación, el relato entrega una justificación a la apariencia física del carancho, relacionando su pena de amor con el color de sus ojos:

“Tanto tiempo, y tan fuertemente había llorado que, aun hoy en día, tiene los ojos muy enrojecidos por las muchas, muchas lágrimas derramadas a causa de la hermosa *Lushkipa*; y hasta la actualidad sigue llorando por ella” (Informante no indicado en Gusinde 62).

Es posible observar entonces, varios hechos donde los relatos pasan a ser herramientas enfocadas a enseñar la forma en que emergen especies o elementos de la naturaleza con los que se relacionan en la cotidianidad, además de proyectarlos como enseñanzas de sus concepciones de mundo y de sociedad.

De esta manera, al tener la conciencia de la transmisión de enseñanzas y conocimientos a través de los relatos, es posible interpretar que presentar a la mujer con este perfil perverso y traicionero (más aun teniendo entre los ejemplos al *Mito de origen*), tenga como finalidad dejar instalado en el receptor la imagen peyorativa de mujer, para dar a entender que el poder debe ser manejado por los hombres, ya que los relatos demuestran la poca confianza que puede tenerse en el género femenino.

Consideraciones finales

A partir del tema de la mujer se comenzó por delimitar la presencia femenina que surgía en los textos, en base a esto, se pudo construir detalladamente un perfil femenino negativo, fundado en múltiples ejemplos que a través de marcas textuales daban cuenta de la maldad en su comportamiento. Las características que se propusieron como bases para esta imagen son; la mujer perversa y la mujer infiel. En su contraposición se delimitó una figura masculina realzada y en muchas ocasiones victimizada frente a la imagen maligna de la mujer, por lo que el contraste presentado entre un perfil y el otro también fue tomado como un punto que moldeaba y conformaba esta imagen. Por último, el tratamiento que el texto (y sus

mediadores) le daba a los personajes femeninos fue otro aspecto de consideración para el perfil negativo que surgía a partir de los relatos, ya que en muchas ocasiones la presentación de los hechos tildaba a la mujer de malvada o inclinaba con juicios de valor las actitudes de los protagonistas, al decir, por ejemplo “la infiel mujer”, o al insinuar como culpable de un engaño sólo a la mujer de la pareja.

Como consecuencia de este perfil lleno de cualidades negativas se propuso una intencionalidad manifiesta por presentarla de esta manera. Propuesta que se ve apoyada por varios puntos que pasaré a revisar: *la cantidad de personajes femeninos perversos y pocos confiables*, no siendo bajo ningún punto de vista un caso aislado sino una constante permanente a lo largo de los relatos. Acompañando esto además de que resulta prácticamente imposible encontrar un personaje femenino que se muestre de manera bondadosa.

El contraste con la figura masculina que subyace de los textos, ya que un punto es que las mujeres sean configuradas dentro de su mitología como un ser malvado y otro es que se haga patente la distinción de que el hombre (en la mayoría de los casos, no en todos) no se comportaba de esa manera. El perfil perverso de la mujer pudo ser presentado con actitudes masculinas que se mostraran a la par, aceptando la idea de que ésta es presentada como una persona de constante mal actuar, o simplemente no resultando siempre víctimas de las “fechorías” de las mujeres, ya que como también fue expuesto éstos siempre eran los que se veían afectados con el comportamiento y los planes que cometían las yámana, viéndose muy escasamente una actitud similar entre ellas (entre mujeres). Estas imágenes tan contrarias que hacen irremediablemente, en términos morales, quedar mejor presentados a los representantes del género masculino, se transforman en un dato de suma utilidad para lo propuesto, configurando una base para la intencionalidad de continuación de patriarcado.

Las nociones de Ochoa y Julien revisadas teóricamente bajo la noción del concepto mito. En primer, lugar la que propone que el mito es una verdadera forma de vida para los indígenas y que mito y realidad se

entrelazan construyendo una sola cosa, y en segundo lugar, la que le atribuye al mito un carácter didáctico y pedagógico para las denominadas “antiguas culturas”. La primera plantea entonces la creencia que asegura que los mitos para las culturas indígenas eran historias reales sucedidas en tiempos antiguos, por lo que al ser contadas toman un componente de veracidad ya casi extinto para los tiempos actuales en la cultura occidental, pudiendo tener en el receptor un significado mucho más profundo (en términos de credibilidad) que al tener la conciencia de ser el oyente de un cuento que puede tener varios componentes ficticios. En el segundo caso Nadia Julien se refiere al componente didáctico que poseen los mitos dejando enseñanzas a través de las narraciones. Punto que fue analizado en relación al corpus, pudiendo encontrar numerosos casos de una intención pedagógica en varios de los relatos pertenecientes al análisis. Esta intención pedagógica entonces, propuesta por la *Enciclopedia de Mitos*, le otorga al tipo de textos presente en el corpus de estudio una función mucho más allá de la comunicacional y de entretenimiento, explicitando que a través de su utilización se puede generar aprendizajes en el receptor, por lo que de esta manera, el oyente consciente o inconscientemente podría estar aprendiendo lo que los mitos en cuestión plantean, y como fue propuesto por este artículo es una mala imagen femenina.

Los datos antropológicos entregados por los estudios de campo, que con la base teórica proporcionada por Umberto Eco de “semiosis interconectada” donde plantea la relación interpretativa de un texto con situaciones o hechos concretos que ocurrieron en la realidad, es posible establecerlo como un vínculo de importancia dentro de los motivos que apoyan esta interpretación. Con respecto a la cultura yámana, en primer lugar encontramos el punto de la locuacidad y apertura en la sociedad, rasgos que se vuelven relevantes al haber variados antecedentes que apuntan que los relatos orales eran compartidos por todos los integrantes del clan familiar en reuniones nocturnas, por lo que nuevamente asoma (esta vez tal vez inintencionadamente) el carácter pedagógico, ya que los niños desde muy pequeños escuchaban las narraciones del pueblo, por lo que crecían

con las nociones e ideas que de estos subyacían. Otorgando este carácter transversal del receptor de los textos un nuevo ánimo de intencionalidad.

En segundo lugar, con respecto a los datos reales de la etnia a tener en cuenta para esta interpretación, está la existencia de su sistema social regido bajo un patriarcado, siendo los hombres los seres con el poder de decisión dentro de los clanes y encargados de las mayores enseñanzas (a través de los ritos, señalados detalladamente en el marco teórico), lo que haría suponer una continuación de ese sistema de poder a través de los relatos orales, sin ser cuestionados, justificándolo a través de una imagen de mujer absolutamente poco fiable.

En suma y una vez revisados todos los puntos que apoyan esta interpretación, plantearé que es difícil saber con certeza la intención comunicativa que tenían estos relatos, pero a raíz de todo lo antes mencionado, de los puntos que tanto el texto como los datos reales nos proporcionaron, más la noción de mito que existe y avala esta interpretación, es posible pensar como viable una intencionalidad patriarcalista o de continuación de su régimen patriarcal subyacente a estos relatos.

Bibliografía

- Eco, Umberto. 2009. *Cultura y semiótica*. España: Círculo de Bellas Artes. Madrid.
- Gusinde, Martín. 2006 *Lom, amor y venganza. Mitos de los yámanas de Tierra del Fuego*. Santiago: Lom ediciones.
- Jolles, André. 1971. *Las formas simples*. Santiago: Universitaria.
- Julien, Nadia. 2008. *Enciclopedia de los mitos*. España: Swing.
- Koppers, Wilhelm. 1997. *Entre los fueguinos*. Punta Arenas: Ediciones de la Universidad de Magallanes y Programa CHILE AUSTRAL de la Unión Europea.
- Lipschutz, Alejandro. 1968. “Los últimos fueguinos: transculturación y desculturación, extinción y exterminación”. *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo*. P: 199-228.
- Martínez, Irene. 2009. “El mito y su vinculación con la religión, la historia y la literatura”. *Innovación y experiencias educativas*. 17.

Camila Haro Díaz.: Relatos yámana: perfiles femeninos bajo un legado patriarcal dominante.

Ochoa, Juan Carlos. 2002. “Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los Tupí- cocama de la Amazonía peruana”. Tesis de Doctorado en Filosofía Universidad de Barcelona. Barcelona. España.