

## Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch<sup>†</sup>

Hugo Alberto Finola\*

### Resumen

El siguiente trabajo intenta vincular las nociones de *resistencia* y *táctica*, presentes en la obra de Michel de Certeau, con la de *fagocitación* acuñada por Rodolfo Kusch. La gran historia, definida por Kusch y vinculada por nosotros a la cotidianidad, opera como horizonte de comprensión. Nos valemos para eso de un recorrido por algunas obras de los autores, a lo que sumamos nuestra propia experiencia de campo, durante nuestra estancia de ocho años en el precordillerano pueblo de San Pedro de Atacama (hoy Chile).

PALABRAS CLAVE: Fagocitación, gran historia, creencia, rito, símbolo.

### Abstract

This paper attempts to link the concepts of *resistance* and *tactics* present in the work of Michel de Certeau, that of Rodolfo Kusch coined by *phagocytosis*. The big story, defined by Kusch and bound by us to daily nature, operates as a horizon of understanding. We use for that a tour of some works of the authors, to which we add our own field experience, during our eight years in the foothills town of San Pedro de Atacama (Chile today).

KEY WORDS: Phagocytosis, Big History, Belief, Rite, Symbol.

### Introducción: Historia y resistencia

“Para él, hacer obra de historia era, al mismo tiempo, someter a la experimentación crítica los modelos forjados en otros campos, ya fueran sociológicos, económicos, psicológicos o culturales, y movilizar, para entender el sentido de los signos encerrados por el archivo, las competencias de semiótico, etnólogo y psicoanalista que le eran propias. De los cruzamientos inesperados, libres, paradójicos entre esos saberes que dominaba, nace una escritura singular en la que los historiadores de profesión reconocen, soberbiamente respetadas, las reglas del oficio, al mismo tiempo que aprecian la dimensión de sus propias carencias. Esta inteligencia sin límites inquietó o irritó a veces a los espíritus de-

---

<sup>†</sup> Recibido: marzo 2014. Aceptado: abril 2014.

\* Universidad Nacional de Quilmes, [hugofinola@yahoo.com.ar](mailto:hugofinola@yahoo.com.ar)

masiado pequeños para comprenderla, y lo bastante numerosos, no sólo en el campo de los historiadores sino también entre ellos, para que dos instituciones científicas francesas no hayan querido abrirle sus puertas” (Chartier, 1996:58).

Cámbiese en este texto de Chartier referido a de Certeau, *historia por filosofía*, réstesele un poco de reconocimiento, y lo mismo podría haberse predicado de Rodolfo Kusch y su relación con el ámbito de su disciplina.

Hay algo en común, esencial, entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch, a pesar de la distancia geográfica, disciplinar y cultural que los separa: su preocupación por rescatar, como hecho relevante, la vida de los que hoy aparecen abarcados bajo el genérico y anodino concepto de “la gente”. Los anónimos, los que no toman decisiones relevantes para la marcha de una nación, de una empresa, del mundo. Y lo hacen desde dos perspectivas que sólo aparecen explícitas, o como idea conductora, cada una en un autor. *Resistencia*, en el caso del francés, *gran historia* en el caso del argentino. Esta última parece ser tratada de manera casi tangencial en *América Profunda*, pero en esa gran historia como historia del *estar* encontramos una de las claves para comprender la idea de *resistencia seminal*, utilizando la expresión con la que Arturo Sala titula el libro en el que rastrea los elementos comunes entre las rebeliones indígenas y los movimientos piqueteros<sup>1</sup>. Este breve trabajo tiene sentido si es leído desde ese enfoque, porque los medios en los que se mueven e investigan ambos autores son distintos –aunque Kusch, cuyo interés último es, desde nuestro punto de vista, el mestizaje, tenga siempre como telón de fondo la aparición de estas conductas ligadas a la resistencia en el ciudadano-, por lo cual sólo podemos identificar analogías, pero estas nos llevan a fundamentos comunes, como la concepción de la historia y los mecanismos de resistencia. En este punto conviene aclarar que, así como a Kusch se lo interpretó en algunos ámbitos como antropólogo, e incluso se lo criticó como tal por no utilizar ni explicitar una metodología apropiada para tal disciplina, el presente ensayo corre el mismo riesgo. Al igual que él, no pretendemos hacer antropología sociocultural sino una reflexión filosófica situada territorialmente o, utilizando un concepto acuñado por el mismo Kusch, geoculturalmente. De hecho, el artículo no nace de ningún proyecto de investigación desarrollado en terreno, sino del cruce entre la aproximación subjetiva que su autor, residente entre las comunidades originarias, hace a sus prácticas; y sus estudios de Filosofía Política y Social en el marco de una Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. El cruce resultó en una provocación: establecer –imaginar- entre los dos autores el diálogo que nunca se materializó, pero siempre desde los elementos filosóficos que sustentan sus miradas.

---

<sup>1</sup> “Llamamos *resistencia seminal* a aquella que se basa en lo que Rodolfo Kusch ha denominado *pensar seminal*, ese que se opone a la sospechosa racionalidad meramente causal y que se manifiesta, más bien, como *seminal* en el sentido latino de *semen*, como “*semilla, germen, origen, fuente*”. [...] Lo seminal implica necesariamente el fértil humus y el amado vientre “como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de *semel*, lo que se da ‘una sola vez’, o ‘una vez para siempre’” (Kusch, 1999a: 481). El ejercicio de lo seminal, sea en la erótica o en la natalidad, siempre abre al tiempo poético y “extracotidiano”.

El pensar seminal se concreta en una negación de todo lo afirmado; no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior que sistemáticamente o los niega o los explota. [...] Suele confundirse la milenaria pasividad con dejadez; no se comprende que en el interior de estos seres se caldea el universo, de allí su potencia y su capacidad de resistir. Llegado el momento de tener que actuar, dejan tan sólo emerger la energía acumulada” (Sala, 2005:56-57).

Dentro de todas las formas de resistencia que especialmente de Certeau explicita y despliega en su obra, hemos elegido una, que en el caso de Kusch tiene un rol principal, digamos que atraviesa a todas las otras, fundándolas: la creencia. Nótese que no decimos “las creencias” (lo cual pondría el acento en los objetos), el singular dirige nuestra mirada más bien al acto mismo de creer, a la forma de hacerlo y de expresarlo. Con esto no estamos despreciando el contenido u objeto –que en Kusch aparece como más relevante que en de Certeau- sino acentuando el acto. Pero no sólo el de creer en la esfera de la intimidad de cada persona, sino y especialmente el de la expresión de esa creencia, la *leit ourgía*, ese saber hacer que, antes y más allá que en los profesionales del culto instituido, aparece en la vida de los pueblos como acción ritual. En ellos también se despliegan tácticas, que tienen una doble aunque correspondida finalidad: mantener vivas las creencias profundas frente a la religión impuesta e institucionalizada, y hacer “vivable” la vida, proveyéndoles de un horizonte de sentido y de conjuros ante el miedo, que en mayor o menor medida portamos todos, a lo inmanejable, al “vuelco” (pachacuti)<sup>2</sup> del que hablaban los antiguos quechuas.

Queremos enfocarnos en las creencias que han podido resistir –y ayudado a resistir- a lo largo de más de cinco siglos, y que nos han llamado a la reflexión a partir de nuestras propias vivencias, participando de lo que llamaremos *mitos ritualizados*. ¿Por qué esta denominación? En los *pagos* y *convidos a la Pachamama*, como el que abordaremos más abajo, da la sensación de que hay un rito ancestral, que ha incorporado muchos elementos católicos, pero que no tiene un relato más o menos estructurado que lo sustente o que le otorgue unidad narrativa a los distintos gestos, más allá del actuar mismo, y porque este *siempre ha sido así* (a pesar de que tampoco haya una única forma de realizar e interpretar el rito entre los yatiris). Es común encontrar en la fenomenología de la religión la teoría de que el rito precede temporalmente al mito, pero parecería que al menos en la religiosidad andina, esa precedencia no se restringe a lo temporal, ya que la liturgia va refiriendo a una simbología que sí se puede ir expresando, pero que no ha tomado forma de narración.

En *Simbolismo Religioso*, Louis Dupré sostiene una teoría del rito que refuerza nuestra idea:

“El antropólogo británico R. R. Marret escribió alguna vez: “La religión primitiva no se piensa; se danza”. En mi concepto, la primacía del acto sobre la palabra se preserva mucho tiempo después de que la religión ha dejado de ser primitiva... Los actos ceremoniales del culto a los que nos referimos con el término general de rito ocupan entonces el primer lugar entre los símbolos religiosos” (Dupré, 1999:65).

---

2 Pachacuti o pacha kuty (“pacha” puede tener el sentido de “tierra” pero también de “tiempo”, “kuty” es “vuelco”), la categoría central descrita por Kusch en *El pensamiento indígena y popular en América*; esos acontecimientos inesperados e inmanejables que hacen que la vida personal o comunitaria dé un giro repentino. Pachacuti IX es recordado como el inca que refunda al imperio, por ejemplo. Otros ejemplos cotidianos pueden ser la pérdida de una cosecha, una enfermedad mortal, en fin, cualquier acontecimiento que de algún modo nos haga sentir “a la intemperie”, o a merced de cosas que no podemos manejar y que alteran radicalmente el curso de nuestra vida.

El filósofo y fenomenólogo de la religión agrega más adelante:

“El significado religioso de los ritos ordinarios ha sido acertadamente descrito por Mircea Eliade como el de fundamentar de nuevo la existencia al revivir sus actos iniciales... No obstante, debemos evitar interpretar los ritos como si dramatizaran un mito que existe con anterioridad pues, como veremos más adelante, es por lo general el simbolismo del propio rito lo que conduce al mito” (Dupré, 1999:75).

Sobre la función del mito ritualizado de fundamentar, estructurar y reinterpretar la existencia cotidiana volveremos más adelante, analizando una experiencia ritual.

Cuando de Certeau establece una analogía entre los recorridos caminantes y la estructura del mito, en su definición de este último nos acerca algunas luces para comprender el problema:

“En el sistema tecnológico de un espacio coherente y totalizador, "ligado" y simultáneo, las figuras caminantes sustituyen recorridos que poseen una estructura de mito, si al menos se entiende por mito **un discurso relativo al lugar/no lugar (u origen) de la existencia concreta, un relato trabajado artesanalmente con elementos sacados de dichos comunes, una historia alusiva y fragmentaria cuyos agujeros se encajan en las prácticas sociales que ésta simboliza**” (Certeau, 1980:114, el resaltado es nuestro).

Estableciendo un paralelo con lo que venimos llamando *mito ritualizado*, nos encontramos con la referencia constante al origen (en sentido no sólo de temporalidad sino, y sobre todo, de fundamento); y reconocemos el carácter fragmentario del universo simbólico, por lo anterior fuertemente ligado, en su actuación ritual, a las prácticas sociales (tanto en los rituales a la Tierra, fuertemente centrados en el comer, el beber, el sembrar, el andar y en la presencia de los muertos; como en otros que poseen un contenido esencialmente comunitario como el carnaval o la “limpia” –así llamada por sus actores- de canales). Pero lo que no encontramos es el trabajo del relato en la forma totalizadora –aunque fragmentaria- de la historia, de una narración. Curiosamente, hay mitos que han perdido su ritual asociado, pero que subsisten como narraciones con una fuerte tensión histórico-escatológica. Tal es el caso del *relato del Inca* que rescata, mitificada, la presencia de su figura en la zona (que estuvo un tiempo bajo su dominación, aunque no se puede afirmar históricamente que haya estado el emperador en persona, cosa más bien improbable). En tiempos pretéritos alimentó la esperanza de liberación política y hoy se inviste de un aura mesiánica que hace que en ocasiones se lo vea (hemos recogido testimonios al respecto) y que se siga esperando su restauración, como reivindicación y liberación. Es probable que en otros tiempos se haya conocido también aquí una representación teatral del relato de la muerte de Atahualpa, tal como se da desde hace casi cinco siglos en muchos lugares de los Andes (cf. Kusch, 1997:214-220), y que es un verdadero rito ligado a la figura del Inca en general, pero en esta zona se ha perdido, subsistiendo el mito.

Recapitulando, en la religiosidad andina existen ritos muy ricos en simbología, pero que no van acompañados de lo que estrictamente sería un relato (como en las religiones “históricas”), y la misma interpretación de los símbolos y acciones simbólicas, si

uno interroga al yatiri o a algún otro participante, puede llegar a ser diversa; así como el modo de realizar la acción. Esto es posible gracias a que la forma de pensar lo cotidiano en general es simbólica más que abstracta (nadie podría definir Pachamama, por ejemplo), no existe la división marcada entre sagrado y profano (para casi todas las acciones cotidianas, sobre todo las más ligadas a la vida como comer, viajar o sembrar, se le pide permiso a la Madre Tierra)<sup>3</sup>, y no existe una institución que nombre, valide y discipline a la autoridad religiosa, más allá del reconocimiento de la propia comunidad. Como consecuencia, es una religión sin dogmas, donde no funciona el principio de no contradicción ni el tercero excluido, y sin prescripciones rituales rígidas; es decir, participa del modo de vivir y de pensar andino. Esto la hace abierta y capaz de *fagocitar* cualquier estructura ritual y simbólica que pueda serle útil, sin violencia ni imposición. La contracara de esta incorporación es la resistencia, debajo de estos nuevos-viejos símbolos y ritos, de formas de creer y de pensar ancestrales.

### **Estar, ser, historia**

Para comprender los conceptos de *gran historia* y de *fagocitación* debemos hacer un breve recorrido por la diferencia que Kusch establece entre el *ser* y el *estar*. Su análisis se funda en las diferencias gramaticales que nuestro idioma –el castellano– permite establecer entre los verbos, pero va más allá y se sitúa en la posición que las personas adoptan *frente* y *en* el mundo.

Gramaticalmente, el *estar* se refiere más a la circunstancialidad de los hechos, mientras que el *ser*, en cuanto cópula de las definiciones, está más ligado a estados permanentes. El *estar* señala el mundo, sin intervención del sujeto: “estar implica falto de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de las circunstancias” (Bordas, 1997:48).

Al ser previo a la definición, el *estar* se encuentra en el ámbito de lo preconceptual, “en donde no cabe la reflexión sobre un ser constituido sino más bien sobre la propia experiencia originadora del ser... El estar se va nutriendo de la creación simbólica que surge como obra colectiva imaginaria. Su instalación reconoce una lectura raigal que no se desprende de lo divino” (Bordas, 1997:51). La preocupación recae más sobre la significación de las cosas que sobre su conceptualización, es por eso que, como esbo-

---

<sup>3</sup> En formas de vivir todavía fuertemente ligadas a la tierra, muchas cosas tomadas por los ciudadanos como simples objetos se invisten de sacralidad. Y esto sucede porque se ligan de otra manera a la vida. Todavía hay gente que siembra la semilla con la que hará el pan. En ese horizonte el pan (aunque no sea en todos los casos el elaborado por la persona o la familia) no es un mero objeto, representa y porta el ciclo completo de la vida. Racionalmente, sería terrible vivir con esa conciencia cada vez que utilizamos o consumimos algo. Pero durante mucho tiempo, aun hoy entre algunas personas, han persistido ciertos ritos que nos trasladan a esa conciencia, como la bendición de la mesa. Ha quedado fuertemente arraigado en memoria del autor de este trabajo, un gesto de su padre (un funcionario bancario cuya infancia transcurrió en un medio cercano a la agricultura y que no era una persona extremadamente religiosa): cuando tenía que tirar a la basura un trozo de pan, por pequeño que fuera, antes lo besaba. Ritual cotidiano que, en medio de la ciudad, indudablemente resistía remitiendo a otro modo de vida. Para analizar este simbolismo del pan (y de lo cotidiano en general. Véase: Kusch, 1999a: 518-519).

záramos arriba, no se rige por los principios lógicos propios del *ser*. Significante y significado se identifican, la montaña es un punto de referencia geográfico, el peligro inminente de una erupción volcánica, el territorio de veraneo de los pastores y también es el cerro tutelar o *Malku* (y por consiguiente está viva). No solo simboliza lo sagrado, lo encarna, es en sí misma lo sagrado. Durante un carnaval, de visita en la casa a la que le tocaba recibirlo (en el ayllu de Quito, cercano a San Pedro de Atacama), el dueño, un poco relajado por las bebidas compartidas desde la mañana y visiblemente feliz, nos decía: “tenemos todo con nosotros, aquí están la tierra, que es la madre (*Pata Hoiry* en kunza, la Pachamama quechua), la Virgen María; y el monte (nos señalaba al Licancabur, cerro tutelar o Malku de los atacameños), Dios Padre”<sup>4</sup>.

Según Kusch, esta diferencia semántica entre los verbos, presente en el castellano, se remonta a sus etimologías latinas. *Estar* proviene de *stare*, estar de pie, lo cual implica una inquietud. En cambio *ser* proviene de *sedere*, estar sentado, lo cual connota un punto de apoyo del observador que posibilite la fijación universal de la definición (cf. Kusch, 1999a: 529). Donde no hay definición, rige lo innumerable, lo que se abre a una dimensión sagrada. *Inquietud* y *reposo*. Inquietud porque un mundo sometido a las circunstancias es un mundo del acontecer, un mundo temible, sobre el que no tenemos dominio<sup>5</sup>. Pensamiento seminal del *estar*, que ve crecer el maíz o la maleza sin poder intervenir en la germinación. En cambio la posibilidad de definir, fijar, trae reposo, dominio sobre una realidad devenida objeto. Seminalidad y causalidad, en la primera rige el crecimiento desde lo que *está*, la segunda es propia del *ser* occidental.

Como decíamos arriba, la dimensión del *estar* entraña al miedo, como experiencia a nivel de lo sagrado de quien está instalado en la incertidumbre de la vida. Occidente se empeña en exorcizar el miedo creando el “patio de los objetos” (expresión que Kusch toma de Hartmann), manifestación de una voluntad de poder<sup>6</sup>. Especialmente

---

4 “Si el pensar indígena no parece seguir la cadena, para nosotros habitual, que va de la realidad, pasa por el conocimiento, se acumula en el saber, y retorna sobre la realidad, cabe preguntar ¿en qué consiste su saber y de dónde proviene?”

Un brujo ciego de Tiahuanaco, llamado Apaza Rimachi, nos recomendó cierta vez un ritual consistente en quemar incienso. Le requerimos entonces el nombre de los dioses a quienes había que ofrendar, y dijo que eran cuatro, a saber: 1) el *achachila* o abuelo que se refiere generalmente a los picos nevados; 2) el rayo o *Kejo-kejo*; 3) la *huak'a* o ruina, seguramente las existentes en dicha localidad; y 4) la tierra. Me llamó la atención que tres de estos términos mantuvieran cierta relación. Decía el *yatiri* que el *achachila* nos crea, porque nos envía la lluvia, pero que, sin embargo, también nos crea el *Ak'apana* y el *Puma Punku*, o sea dos *huak'as* que son dos ruinas importantes distantes unos pocos metros del lugar. Según lo dicho, el *achachila* deriva de las *huak'as* la virtud de crear.

Pero luego agregé lo siguiente, según traducción del doctor Vilela: “el *kejo-kejo*, el rayo, dice, que es el *achachila*”; y que, a los efectos del ritual “vamos a decir (la oración) al Puma Punku”. Le pregunté si era el rayo o el Puma Punku el que nos creaba, y el *yatiri* contestó en aymara que era el Puma Punku. Evidentemente se planteaba una contradicción, y para remediarla, pensamos que se trataba de un problema de proximidad.

Sin embargo, el *yatiri* volvió a insistir en que el *achachila* es el rayo o *kejo-kejo*” (Kusch, 1999a: 307-308).

5 “Acontecer es el verbo propio del estar –según expresa Kusch-. Es aquello que dice lo distintivo de América, donde queda sugerido lo impredecible, aquello que trasciende al hombre y lo asocia con el silencio” (Bordas, 1997: 53).

6 Para profundizar el tema del miedo, ver la primera sección de *América Profunda*: “La era divina”. En tanto que el tema de los objetos aparece en la sección homónima del mismo libro.

con el nacimiento de la ciudad como lugar de seguro, en el que la muralla limitó a dicho patio. El indígena, en cambio, vive a la intemperie (en sentido metafórico) y convive con el miedo porque siempre le acecha la muerte, por lo cual debe recurrir al conjuro que, en última instancia le dejan la tranquilidad y el equilibrio interior de saber que se ha hecho (ritualmente) lo que debía ser hecho.

En otro contexto, con otro lenguaje, pero casi contemporáneamente, otro autor que realizara un aporte esencial a la relectura de la historia, escribía una aguda definición de lo que con Kusch venimos describiendo como *estar*:

“La falla o el fracaso de la razón es precisamente el punto ciego que la hace entrar en otra dimensión, la de un pensamiento, que se articula con base en lo diferente como su necesidad inasequible. La Simbología es indisociable del fracaso. Las prácticas cotidianas, basadas en la relación con la ocasión, es decir en el tiempo accidentado, estarían, pues, diseminadas a todo lo largo de la duración, en la situación de actos de pensamiento. Acciones permanentes del pensamiento.

Así, eliminar lo imprevisto o expulsarlo del cálculo como un accidente ilegítimo y destructor de racionalidad, es impedir la posibilidad de una práctica viva y "mítica" de la ciudad. Sería no dejar a sus habitantes más que los pedazos de una programación hecha por el poder del otro y alterada por el acontecimiento. El tiempo accidentado es lo que cuenta en el discurso efectivo de la ciudad: una fábula indeterminada, mejor articulada en las prácticas metafóricas y en los lugares estratificados que el imperio de la evidencia en la tecnocracia funcionalista” (Certeau, 1996: 223).

Esta oposición entre *ser* y *estar* abre las puertas a una consideración distinta de la historia. Desde el punto de vista del *ser alguien*, con su horizonte de progreso y dominio, se ha consagrado la división positivista *historia – prehistoria*. Hoy mucho más discutida que en los tiempos en que Kusch escribía *América Profunda*, no por ello erradicada de la mentalidad común e, incluso, de la comunidad científica.

### **La gran historia**

Para Kusch, en una concepción cercana a la de Georges Bataille, la historia (a secas) se origina cuando el hombre se siente amparado por el utensilio, que marca una distancia entre él y el mundo. Utensilio y objeto, en este sentido, son asimilados por el autor. Los criterios técnicos advenientes con la modernidad, en combinación con el trabajo de los arqueólogos (que relegan al primero a la prehistoria), son los que generan la diferencia. “El hombre supera con el utensilio su condición de mero animal porque delega en él la misión de modificar o aprovechar el medio. Y lo mismo hace el objeto-máquina” (Kusch, 1999b: 116).

Sin embargo, hay una manera más profunda de ver la historia que la heredada del positivismo, y es la que nos permite dividirla en *gran historia* y *pequeña historia*, ya no sucesivas sino contemporáneas. Tal vez de Certeau concluiría que es en la prime-

ra donde se escribe la poética de la resistencia<sup>7</sup>. Esa *gran historia* es la que, utilizando el mismo término que Kusch, *palpita* detrás de la aparición de los primeros utensilios, llega hasta hoy y durará lo que dure la especie: simplemente *está ahí*. La pequeña historia relata el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos quinientos años europeos, y desde esa perspectiva describe un pasado que va más allá, considerándolo su origen (ya que está atravesada por la idea de progreso). Es la historia de los que quieren *ser alguien*, podríamos decir, del sujeto occidental (y su razón instrumental, según la expresión consagrada por la Escuela de Frankfurt). Es la historia de los próceres y los descubrimientos, y resalta al individuo por sobre la especie, que no tiene individuos sino comunidades. “Surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad, y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora, claro está, saltando la “oscura” Edad Media” (Kusch, 1999b: 119).

La gran historia supone la simple sobrevivencia de la especie, la lucha cotidiana por subsistir, allí donde no se da el progreso (o el desarrollo, según la terminología economicista actual) sino el crecimiento. Es el escenario de la obsesión como *conato agónico* por alcanzar una vida digna (utilizando palabras del literato y filósofo venezolano Pedro Trigo). “Por eso hay prehistoria o gran historia en los suburbios de París – como dijo Frazer- y también en nuestra Plaza de Mayo cuando había actos políticos” (Kusch, 1999b: 119).

### Fagocitación

En el ámbito de este *estar*, ligado a la *seminalidad* del acontecer y al devenir de la *gran historia*, es donde se dan las condiciones para la *fagocitación*, que a la luz del marco que nos aporta de Certeau estamos considerando como una forma de resistencia.

“De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento surge la fagocitación que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica el proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el subconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y política” (Kusch, 1999b:21).

Kusch opone el concepto de fagocitación al de *aculturación*, que hoy ha perdido algo de la vigencia que entonces tenía en el ámbito de la antropología. Describía los efectos del contacto entre culturas, en especial aquellas dispares en capacidades técnicas, produciéndose una suerte de imposición de usos, costumbres, valores e instituciones. Invertiendo la mirada, se descubre un mecanismo de incorporación que no es sojuzgamiento. Concepto esencialmente emparentado –a nuestro entender- con el de *consu-*

---

7 Sin embargo, y como nos lo hiciera notar el Profesor Andrés Freijomil, hay que ser cuidadosos con los términos “gran historia” y “pequeña historia” en este contexto, ya que Michel de Certeau siempre se ha visto particularmente interesado por el ámbito de los *petits objets* marginados por la historia tradicional. Mas, si despejamos la equívocidad de los términos y vemos el fondo de la cuestión, esto es, lo marginado por la historia tradicional, no encontramos contradicción sino coincidencia entre Kusch y de Certeau.

mo<sup>8</sup>, aunque remita a realidades sociales y culturales más abarcativas y comunitarias; está concebido desde la misma perspectiva de resistencia que inspira a de Certeau. La *fagocitación* es la absorción del *ser* por el *estar* propia del pensar popular. El hombre, integrado en su *estar* como su ámbito de pertenencia, posee una fuerza capaz de ser proyectada hacia aquello con lo que entra en contacto, y en ese encuentro se da la fagocitación: reabsorberlo y volverlo propio en coherencia con su sí mismo (cf. Bordas, 1997:46).

Mientras la aculturación se produjo en el plano material, en otros órdenes – en especial en el simbólico- se pudo haber dado el proceso inverso, la fagocitación de lo blanco por lo indígena. Sugestivamente, este proceso no se restringe a lo rural o al pasado, sino que sigue operando en lo profundo de nuestras idiosincrasias (pensándolo desde Latinoamérica). “La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto de lo europeo... Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo propongamos” (Kusch, 1999b:135).

Para Kusch, el proceso de fagocitación procede de forma dialéctica, surgiendo siempre una síntesis superadora de la mera imposición o pérdida, según el punto de vista. Síntesis que, como intentaremos mostrar con algunos ejemplos, tampoco es un sincretismo, si entendemos este como una suma de elementos mixturados. Aquí se trata de una verdadera incorporación en un universo simbólico que, dada la unidad profunda que aún existe en la cultura popular –no así en la *civilización*- entre lo sagrado y lo profano, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida.

“Indudablemente, la fagocitación así tomada, como hecho universal, se produce en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos, la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización” (Kusch, 1999b: 146).

En el año 2004 subimos a Machuca, un pueblo que se sitúa a unos sesenta kilómetros de San Pedro de Atacama, a cuatro mil metros de altura. En ese entonces no contaba con más de dos habitantes permanentes. El motivo de nuestra visita fue participar de la fiesta de su patrono, San Santiago. El frío mantenía congelados los humedales, a pesar del sol altiplánico. Cuando llegamos, éramos los únicos forasteros o “afuerinos”, como se nos llama en la zona a quienes no procedemos de la etnia atacameña. Pero los dos vecinos habituales, se habían multiplicado por decenas: muchos hijos del pueblo, que migraron por estudio o trabajo, volvieron para celebrar el día de su suelo natal. Como escribe de Certeau en *La larga marcha india*:

---

8 “A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de “consumo”: ésta es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las *maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico dominante” (Certeau, 1996: XLIII).

“... las comunidades supervivientes no cesaron de practicar el regreso periódico al pueblo, de afirmar sus derechos sobre la tierra y de mantener, así, mediante esta alianza colectiva en un suelo, una fijación en la particularidad de un lugar. Más que representaciones o creencias (a menudo ocultas y fragmentadas bajo los sistemas del ocupante), esta tierra de referencia ha provisto y defendido algo "propio" contra todas las cargas. Era, y es todavía, una especie de palimpsesto: la escritura de los gringos extranjeros no elimina el primer texto, que permanece indicado allí, ilegible para los transeúntes que manipulan estas regiones desde hace cuatro siglos, sacramento silencioso de las "fuerzas maternas", tumba de los padres y sello indeleble de un contrato entre miembros de la comunidad” (Certeau, 1995:129)<sup>9</sup>.

La comunidad –que no nos conocía- nos incorporó inmediatamente al ritual que estaba por comenzar: la ceremonia de las *ceras*, en la cual se bendecían las velas que, desde la noche y durante toda la fiesta –estábamos en las vísperas-, iban a arder en la capilla dedicada al patrono. En una mesa adornada estaban las velas y algunas mitades de corderos y chivos sacrificados para la ocasión, que el último día de la fiesta serían repartidos en cuartos, mediante un juego, entre los asistentes. Alrededor de la mesa, presidida por el jefe de la comunidad y el *fabriquero* (función similar a la del sacristán católico, pero rotativa según un sistema de cargos común entre los pueblos andinos; es quien se encarga de tener todo listo para los rituales, misa incluida), ya que el sacerdote católico no había podido –o no había querido- ir, se encontraba toda la comunidad. De hecho, para este tipo de fiestas, la comunidad puede prescindir del sacerdote que, en su universo ritual resimbolizado, no deja de ser un elemento externo, a lo más útil, en la medida en que él mismo es fagocitado. Así lo describía Kusch en *Las Religiones Nativas*:

“El sacerdote no tiene vigencia entre el campesino del altiplano. El campesino no ve en el sacerdote un representante de la Iglesia, sino apenas un portador de lo sagrado, como lo definiría Mircea Eliade. Y es más, el sacerdote es sólo portador de un aspecto de lo sagrado. Es para el campesino algo equivalente a una apacheta, o una torre de iglesia, o un calvario. Sirve para determinados usos religiosos, pero siempre dentro de la cultura aymara [o atacameña, en este caso]. Por ejemplo, es útil que un sacerdote bendiga los bastones de mando, o incluso mate a los ancianos para que no se les escape el alma, pero resulta normalmente aburrido que dé sermones. En este último caso suelen decir siempre que el padre es buena gente, pero que no entiende qué es lo que está hablando. El sacerdote cristiano tiene para el campesino la categoría de un robot sacralizado. ¿Y esto está mal? De ninguna manera. Es perfectamente justificable, en razón misma de que el campesino constituye una cultura autónoma, que tiene sus propios recursos y que no necesita en el fondo de la cultura occidental” (Kusch, 1987: 33).

La bendición de las velas y de los animales sacrificados consistía en una especie de libación llamada *tinka*, interesante entre otras cosas porque no sólo unía a los

---

<sup>9</sup> Qué afortunada metáfora la del palimpsesto, rescribir sobre lo escrito sin eliminar el fondo, que permanece legible para su primer autor. Incorporar un nuevo texto sobre el ancestral, sin que por ello este quede borrado, aunque sí resignificado. Estamos, desde otro universo semántico, muy cercanos a la fagocitación.

presentes, sino que traía a los difuntos de cada familia a la fiesta. En efecto, cada familia llegaba al ritual portando una bebida caliente, preparada con leche condensada y *pusitunga* (un aguardiente que proviene de la vecina Bolivia y que tiene una graduación alcohólica de noventa grados). Sirve un vaso a cada uno de los presentes, este se acerca a la mesa y, luego de derramar un poco a la Pachamama (gesto común, obligatorio antes de cualquier comida e incluso cada vez que se recibe una bebida), asperge las velas y los animales –junto a unas hojas de coca que se encuentran en abundancia sobre la mesa- y se toma el resto.

Cumplido el rito con todas las familias del pueblo, ya de noche, nos dirigimos bailando al son de los sikuris a la capilla (que se situaba a unos trescientos metros, subiendo una colina), con los elementos que habían sido bendecidos. Curiosamente, llegamos en pie, a pesar de que cuando se terminó el brebaje continuó la libación con vino y toda clase de alcoholes.

En la capilla, el fabriquero presidió una oración más o menos extensa al patrono, San Santiago. Pero es este personaje el que queríamos resaltar. Indudablemente, por las características del ritual (en el que no había ninguna referencia al santo como tal, ni se narraba su historia como apóstol y menos como patrono de los ejércitos españoles), y por las oraciones que se hicieron allí, inferimos que detrás de la imagen del patrono se ocultan antiguas deidades. Efectivamente, Santiago fue un santo tempranamente fagocitado. Una antiquísima relación de Murúa, citada por la antropóloga Victoria Castro en su excelente libro sobre la religión de esta zona, nos ponía al tanto:

“Y después de este Viracocha y el sol, la tercera Guaca y de más veneración era el trueno, al cual llamaban por tres nombres, chuquiilla, catuylla e intiillaipa, fingiendo ser un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover y granizar y tronar, todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los noblados (...) los serranos adoraban particularmente el relámpago, el trueno, el rayo llamado Santiago y el arco del cielo llamado cuychi, el cual también es reverenciado de los indios de los llanos” (Castro, 2009: 282 y 286).

Más adelante reafirma, a partir de una relación de Arriaga:

“Libiac es el nombre del rayo en la zona central y sur del Perú; en el territorio del Collasuyu, recibió el nombre de Illapa, que fue subsumido en la versión andina de San Santiago, durante la época colonial; de ahí que Arriaga agrega: “Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco, Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago sino Diego...” (Castro, 2009: 383).

Al otro día, luego de unas pocas horas de sueño, continuó la fiesta. Era propiamente el día del santo, y tampoco hubo misa por falta de cura. Por supuesto que no influyó, negativamente al menos. Después de las oraciones, se realizó la procesión, con ch'alla y oraciones en cada una de las esquinas del cuadrilátero que forma el atrio, y al son de los sikus y tambores. En el centro del atrio se hicieron las libaciones con las que terminaría la procesión. Justo en el calvario, manchado de sangre aún, donde cada septiembre se sacrifica la llama.

La relación de Murúa cumplió más de cinco siglos. Illapa, aunque de manera oculta, hasta inconsciente para los mismos miembros de las comunidades, sigue viviendo, cuidando cosechas y animales. Unos años después concurrimos a la misma fiesta, pero en el pueblo vecino, llamado Río Grande. Nos recibió en su casa uno de los dirigentes de la comunidad llamado Santiago. Llevar ese nombre ya no resultaba peligroso.

### **La Pachamama**

Era el 1° de agosto. Desde temprano, ya al levantarnos, nos pareció sentir el olor de las quemadas, el aroma del humo que se elevaba, como ofrenda, a esa diosa-morada, esa encarnación de la divinidad que, en el creer y vivir de las personas de este altiplano, los sustenta –o vuelca y deja de hacerlo, de ahí la necesidad de la propiciación-, los cobija y guarda en su seno a los antepasados. Creíamos que era una ilusión pero no, vimos la hondonada que se abría inmediatamente después del límite de la casa y, efectivamente, subía el humo. Escuchamos incluso las voces: un grupo estaba haciendo sus ofrendas, desde el amanecer, a la Pachamama. En muchas casas de esta zona y de muchas otras a las que los altioplánicos se llevaron el suelo puesto, ese día se realizaría un pago de agradecimiento, propiciación y conjuro. Y se le ofrecería a la Madre lo mismo que les gusta a ellos, que por algo se reconocen sus hijos: hojas de coca, alcoholes diversos, la misma comida que almorzarán luego. Se abrirían ávidas bocas en el suelo para enterrar la ofrenda, pero también –como les vemos hacer a los vecinos de abajo- se incineraría el alimento, junto a algunas hierbas especialmente escogidas para el rito, con el fin de que su aroma agradable ascienda al cielo. Puro gasto. Afirmados sobre el suelo del mundo humano, en este día los ritos conectarían las tres regiones: el mundo de arriba, el nuestro y el de abajo. Es a este último al que se le prestaría mayor atención, puesto que también es la morada de los que nos antecedieron. Casi se podría decir que representa todos los tiempos, puesto que además de guardar las raíces de la comunidad, subsistentes en los “abuelos” (los ancestros enterrados por doquier en esta zona), acogerá y dará fuerzas (es su esperanza) a las raíces de los cultivos que les proporcionará el alimento durante el largo año que tendríamos por delante. *Pacha*, dicen los entendidos del quechua, también es tiempo, así que ese día se celebraba a la madre del espacio y del tiempo que, por supuesto, nunca están desligados en la experiencia del habitante del altiplano. En realidad, nunca están separados en la experiencia humana, más que en la abstracción filosófica. ¿O en los sueños, vivencias y ensoñaciones no aparecen íntimamente imbricadas, como si cambiar un tiempo fuera cambiar también, esencialmente, el espacio (y viceversa)?

En el fondo, la pregunta por la verdad del mito –y del rito en este caso-, que tantas veces nos ha llevado a la investigación, ese día se volvía reflexión sobre la existencia, incluso sobre la nuestra.

Cerca del mediodía nos dirigimos al campo con la Sra. Elvira, una *médica* indígena de unos setenta años con fuerte investidura sacerdotal, según comprobamos esa misma tarde. Nos había ofrecido hacer un *pago* en nuestro terreno (donde estábamos construyendo una casa), y verdaderamente lo consideramos un honor y un gesto de cercanía poco habitual, ya que los habitantes de estas tierras suelen guardar celosamente sus rituales para compartirlos sólo con aquellos a quienes reconocen como sus hermanos

de etnia, o al menos de condición (indígena). Cargamos lo necesario: nuestras chuspas<sup>10</sup> llenas de hojas de coca, aguardiente, vino, cerveza; un aguayo<sup>11</sup> para mantel (ya que no tenemos incuña, el lienzo destinado específicamente al rito), vasos y unas cuantas vasijitas de barro, pequeñas cazuelitas que servirían para la comida ritual. Y, por supuesto, el almuerzo. Detallar la liturgia, en la que conviven tradiciones de la religión andina con oraciones y gestos católicos, sería de alguna manera traicionar la confianza de Elvira. En definitiva, no diremos de la liturgia más que lo que ya dijimos: conviven en ella, en una armonía que no aparece forzada, elementos andinos y católicos, Padrenuestros rezados mirando al cerro tutelar o Malku y Avemarías dirigidas a la tierra; es una comida y, como comentábamos más arriba, parte del ritual parece dirigido al mundo de abajo y otra parte (la quema y algunas oraciones) al de arriba, operando nuestro mundo (nuestro suelo) de eje y la persona que *preside* el pago de verdadera mediadora. Es una mediación que se ejerce en sentido doble, como la que pretende todo sacerdocio: la mediación entre lo humano y lo divino, y la mediación entre un saber-hacer y la ignorancia. Esta última mediación es la que fundamenta a la primera, ya que en el caso de nuestra *mediadora*, su saber no fue adquirido por la repetición, ni por la transmisión por parte de otra persona, ni por mandato de una institución, sino que –según su relato– es una suerte de revelación, tácitamente reconocida por la comunidad. Sencillamente, sabe hacerlo. *Es así*. Curiosamente, no dice lo mismo de sus artes de curación, en este caso la composición de huesos (su especialidad): entre otras fuentes, refiere un libro de anatomía que hace años le regalara un médico, del cual aprendió. Si bien lo sagrado y lo profano conviven de una manera mucho más imbricada que en occidente, se nota aquí el reconocimiento de cierta *graduación*. Las artes de la curación participan, entre los médicos aborígenes, de una dimensión fuertemente religiosa. Pero, ¿por qué la Sra. Elvira no lo atribuye a una revelación, siendo que sabemos que no se puede aprender a curar estudiando un libro de anatomía? Seguramente porque el ritual que vamos a realizar, de religación con lo *indefinible* (porque estrictamente no es lo que llamaríamos, encasillándolo, *trascendente*) está investido de otra dignidad, o de otro misterio. Finalmente, es más gratuito: no redunda en un beneficio tan utilitario e inmediato como la reparación de una articulación, o el alivio de un dolor. De todos modos la realidad es más compleja, ya que en otros tipos de curaciones y en otros médicos, el elemento religioso es mucho más fuerte. Lo cierto es que Elvira es una persona del pueblo, madre de muchos hijos, que cotidianamente cuida sus maíces y sus gallinas, y que no ha recibido su poder de mediación de ninguna institución, sino que pertenece a esa estructura que:

“...remite a una sociedad sin representación particular (el jefe) del poder que la organiza. La ley se desempeña como una coordinación tácita de prácticas recibidas. Es el funcionamiento mismo del grupo, una autoridad que no está aislada sino conferida en las normas prácticas. Como la alianza con un suelo minimiza el papel de un sistema de representaciones y se articula en relaciones gestuales entre el cuerpo y la madre-tierra, el concierto de prácticas y de fun-

10 Pequeñas bolsas tejidas, generalmente de vivos colores, que poseen un cordón largo mediante el cual se porta, llena de hojas de coca, colgada del cuello. Prácticamente todos los habitantes del altiplano tienen la suya.

11 Este nombre se generalizó para designar las telas típicas del altiplano. Los más antiguos son muy precia-dos, su tejido a telar es tan apretado que lo hace impermeable. Pero antiguamente “aguayo” se llamaba al manto que se utiliza para cargar al bebé en la espalda (comunicación de una quechuhablante, nativa del salar de Uyuni, Bolivia).

ciones sociales compone un orden que ninguna figura singular del poder separa del grupo, ni lo hace visible a fin de imponer deberes de sumisión o, también, de ofrecer a todos posibilidades de control o de revisión” (Certeau, 1995: 129-130).

Dos veces, en medio de la liturgia, nuestra mediadora nos preguntó si creíamos en lo que estábamos haciendo. Mejor dicho, una vez lo preguntó –al comienzo-, mientras que la segunda casi lo afirmó. Al ver que cada uno de nosotros estaba provisto de su chuspa, observó, casi aliviada, “ah, si las tienen es porque que creen”. Íntimamente, nos preguntamos si eso era cierto. ¿Por qué tenemos una chuspa? ¿Por una real creencia y veneración –es un elemento de culto- o por un motivo más folklórico, exótico o estético? Lo cual atizó aún más nuestra curiosa reflexión: ¿*qué es lo que verdaderamente estamos haciendo aquí?* Formulación personal de una pregunta más general: ¿en dónde radica lo creíble, la *verdad* –si es que la hay-, de un mito ritualizado? En este caso particular es notable cómo el mito, en cuanto relato, permanece tácito, mientras que lo que se vive es el rito. Indudablemente el rito no está en el aire, tiene un relato o al menos una simbología que lo sustenta. En este caso, la Pachamama pertenece a un universo de símbolos y de creencias que en ningún momento fue explicitado: sencillamente se actuó, fue el horizonte de comprensión de lo que se hacía. ¿Por qué hay que alimentar a la Pachamama? Evidentemente se la considera algo viviente y que de algún modo necesita de nosotros, aunque más no sea para brindarle un rito propiciatorio. Ahí encontramos el mito. Pero lo que se explicita, a lo sumo –aunque se da casi siempre por sobreentendido, por algo estamos ritualizando- es el *para qué*: precisamente, para agradecerle y para que nos sea propicia. A esto habría que sumarle la presencia viva de los antepasados, estrechamente ligada a la Pachamama –espacial y existencialmente- y de cuya benevolencia o enojo también dependemos. Se podría decir que aquí hay otro sustrato mítico, pero también tácito, durante la liturgia. Otro elemento que aparece muchas veces durante el *pago a la tierra* es la figura del *camino*, del *traslado*: que la Pachamama y los antepasados nos sean propicios en nuestros viajes. Aquí la experiencia geocultural (expresión acuñada por Kusch en su libro *Geocultura del hombre americano*) es notable, la vivencia del camino en medio del desierto, de la puna, es sobrecogedora. El sentimiento de intemperie, de desamparo, aun cuando nos movamos en modernos medios de transporte, se presenta como inevitable. La presencia de las *apachetas*<sup>12</sup> en los lugares más recónditos del paisaje, opera como mudo testigo de este sentimiento.

Volvamos al tema de lo *creíble* en el mito ritualizado. El símbolo y el mito sólo se interpretan en la existencia concreta, y sin duda cuando se acompañan de un rito significativo. Un rito significativo es aquel que no necesita de interpretación para quien lo actúa. O mejor dicho, aquel cuya interpretación es vivencial, no racional. En realidad, son el símbolo, el mito y el rito quienes interpretan la existencia, en el ámbito del *estar*.

La *verdad*, lo *creíble* del mito ritualizado no es una aristotélica adecuación del intelecto a alguna cosa que exista más allá del rito. Es más bien una adecuación de la existencia al mundo (al mundo propio de la persona y al mundo de la comunidad). Así, la acción ritual de la persona o de la comunidad es auténtica o inauténtica. Podríamos ir

---

12 Montículos artificiales de piedra que se encuentran a la vera de los caminos. Tienen una función topográfica, pero en un doble sentido: marca territorios geográficos, pero también lugares investidos de cierta sacralidad. Por eso, quien pasa por la apacheta le ofrenda coca o alcohol. La apacheta ofrece protección al viajero.

más allá y decir que, dentro del universo simbólico en el que la persona se mueve, la existencia misma se torna auténtica o inauténtica. Kusch, en *Las Religiones Nativas*, nos presentaba el siguiente caso:

“Hubo un sacerdote que, al contrario del anterior, no ha vacilado en promover huilanchas y Khoas. Decía que era para desalienar al campesino. Pero no ha conseguido sino que lo vean como una marioneta que está jugando a una religión que no entiende. Pensemos que no hay nada más sagrado que una huilancha para un aymara y que entonces no hubo posibilidad de mezclar las cosas, sino, al contrario, de distanciarlas. El campesino se mofa de estas actitudes. Que un sacerdote haga huilanchas es casi tan cómico como si el campesino usara la hostia para tomar el té. Evidentemente eso no tendría sentido. He aquí la paradoja de la conducta cultural. Si se usa uno de los elementos de la cultura ajena, no se logra la identificación, ni menos la penetración de esa cultura. ¿Por qué? Pues lo importante en una cultura no son los elementos en sí sino el condicionamiento conceptual y emocional de esos elementos” (Kusch, 1987:34-35).

No creo que la Sra. Elvira se haya mofado de nosotros, porque evidentemente obramos con una empatía y un respeto que ella había sabido leer antes de ofrecernos ese pago. Pero evidentemente, dicho ritual significaba muy otra cosa para ella que para nosotros. Para nosotros, representó la posibilidad de un acercamiento afectivo a la comunidad que nos acogía, y una señal de respeto hacia sus creencias. Y que ese respeto no estaba dirigido solamente a las personas, sino al ritual mismo. Porque en su *estar* se percibe la secular vivencia de lo sagrado, y esto de algún modo se conecta con nuestra mitad llena de dioses<sup>13</sup>. Pero esa liturgia, que a la Sra. Elvira y a tantos otros que hoy la realizan les estabiliza el mundo y les brinda cierta seguridad, en medio de la intemperie y del azar, de que va a crecer más maíz que maleza, a nosotros no nos causa lo mismo. A partir del ritual, a quien pertenece a esta cultura, a este universo simbólico, le queda el sentimiento de que, hecho lo que había que hacer, lo que venga –fasto o nefasto– está dentro del plan de lo Divino. *El mundo es así*. Y eso genera paz, y una actitud contemplativa. Seguramente distinta a la resignación –porque ni siquiera se realizaría el ritual–, pero distante también de la pretensión de manejar lo sagrado, sea al estilo mágico, sea al estilo eclesial o al teológico.

En última instancia allí, intentando pensar entre los volcanes, y mientras nos esforzábamos por comprender qué estábamos haciendo realmente al ofrecer esas hojas de coca al hueco que abrimos en este suelo, nuestro y ajeno a la vez, y quizás con la ilusión de llenarlo con algo, sentíamos que toda pretensión de universalidad, de encajar lo humano en un concepto, una definición, volvía a caerse.

### **Conclusión: Estrategias, tácticas y modalidades del creer**

Desde que comenzó la conquista se desplegaron estrategias de dominación y explotación. Casi siempre, la alianza establecida entre el poder económico-político y las

---

13 “...el hombre tiene una mitad llena de cosas y otra llena de dioses” (Kusch, 1999a: 546).

iglesias, con fina intuición, apuntó a destruir el universo simbólico de los pueblos americanos, prohibiendo la religión, los rituales, hasta las mismas lenguas. Ayer, la alianza del imperio con la iglesia católica; luego, en la época del surgimiento de los estados nacionales una religión laica con sus símbolos de ilustración y patria. Ante su previsible fracaso, nuevamente el recurso al catolicismo en muchos de nuestros países. Más contemporáneamente, la alianza iconoclasta entre el capitalismo y el pentecostalismo. A la apropiación del lugar, de la mano de la milicia o del comercio o, las más de las veces, de ambos, siguió una violencia simbólica cuyo éxito no puede menos que calificarse de parcial, ya que las poblaciones supieron guardar sus creencias durante siglos. Y una de las tácticas que, a nuestro entender, dio más resultado, fue precisamente la de fagocitar las prácticas y símbolos que se imponían, apropiándose los y resignificándolos dentro del propio universo simbólico. En vez de continuar con prácticas ocultas –cosa que también se hizo, especialmente en los tiempos de la extirpación de idolatrías–, como para conservar lugares propios de la invasión violenta, se utilizaron los lugares del otro; y en lugar de elaborarse discursos, se aprovecharon las ocasiones para *actuar* las creencias ancestrales.

Mientras se extendían poderes con pretensiones cada vez más panópticas, las creencias populares resistieron haciéndose visibles, pero tomando los significantes ajenos. Una especie simbólica de *consumo* que se hace invisible, “pues no se señala con productos propios sino en las maneras de emplear los productos impuestos por el orden económico dominante, ingeniosidad del débil para sacar ventaja del más fuerte” (Certeau, 1996: XLVIII). Y una muestra de la fuerza de este *estar* es que la lucha continúa, ahora con nuevas estrategias que tienen que ver más con la seducción que con la represión. Hace unos años, en San Pedro de Atacama, una alianza entre el gobierno municipal y el gobierno central armó, en el ámbito del consultorio del pueblo (el *lugar* de la salud pública) una sala, llamada *Lickana*<sup>14</sup>. Esta sala tiene –porque todavía existe, aunque esté casi siempre vacía– la función de cobijar a los *cultores*, médicos indígenas que ejercen las prácticas ancestrales generalmente en sus casas. El motivo explicitado era promocionar la salud intercultural y acercarla al público en general. Lo que se buscaba en realidad, y los cultores no tardaron en intuirlo, era dominar el lugar mediante la vista, controlando las prácticas en la medida que se incluían dentro del campo de visión<sup>15</sup>.

La religiosidad andina se hace inapresable porque se mueve en una zona intermedia entre el creer como acto –sin importar el objeto en el que se cree– y el objeto de la creencia. En un mundo que es sagrado, se cree *en* todo y, por lo tanto, no se cree *en* nada. Un pensar seminal debe estar preparado para no asirse a un objeto, a la vez que actúa los rituales que le permiten sentirse y saberse cobijado en el mundo de lo imprevisible. En casi todos los rituales que conocimos, el primer paso es abrir un pozo. Según de Certeau, el discurso que hace creer es el que crea un vacío, quitando lo que prescribe o no dando lo que promete (cf. Certeau, 1996: 194). En una religión que no tiene el acento puesto en el discurso sino en la acción ritual, se opera de forma análoga, generando un hueco. En cualquier caso, situarse frente a la nada, pero no como mera ausencia sino como potencialidad: frente a lo que *está*, la creencia es siempre escatológica, y es acto: de enunciar conjuntamente una proposición teniéndola por cierta, o participar

---

14 Lickan-antai, del idioma kunza, es la autodenominación del pueblo atacameño.

15 Es una de las estrategias descritas por de Certeau (cf. 1996: 42).

comunitariamente en un rito que dé sentido o estabilidad a la existencia. Pero nunca será un objeto (ya sea un dogma o un programa), porque este pertenece al ámbito del *ser*, del concepto, y aunque pueda brindar una seguridad momentánea, finalmente siempre hará crisis, fracasando frente al imponderable, a lo inmanejable, lo innombrable, “creencia es una modalidad de la afirmación, no su contenido”, afirma de Certeau (1996: 194).

Y tiene razón también al considerar equivocada la hipótesis que postula que la creencia permanece atada a sus objetos y que al preservarlos se conserva aquella. La creencia ha permanecido atada durante siglos, pero no a objetos sino a referentes, por eso cambian los significantes pero se mantienen vigentes los significados de, por ejemplo, una acción ritual. Que también va mutando su forma, en la medida en que fagocita los elementos que puedan serle útiles. En ciertos pagos importantes se usan unas figuras hechas de azúcar, llamadas *misterios* o *suplicos*, que son consumidas por el fuego junto a otros elementos de la *mesa*. Siempre las encontramos de a pares, y representan bienes preciados por aquel por cuyo encargo se ha realizado el pago. Tradicionalmente las figuras son la llama u otro tipo de ganado, la casa, el maíz, el conejo y otros, ligados a la fecundidad. En los últimos años han aparecido *suplicos* con la figura de una computadora, o una camioneta. Elementos que se incorporaron a la vida de la gente, son incorporados a su vez a ritos ancestrales. Porque a pesar de que la tecnología hace su irrupción, no escapa ni nos ayuda a escapar del *estar* y su reinado de circunstancias imponderables. En esa capacidad de no atarse a los objetos, ni siquiera a los significantes, manteniendo sin embargo viva la creencia, reside la resistencia. Y para ello está mucho más capacitada una religiosidad de la tierra, no atada a dogmas –que en el fondo son mitos conceptualizados- ni a jerarquías rígidas o que no sean fruto de un reconocimiento popular.

Pero tampoco es cierta –como también dice de Certeau- la hipótesis contraria, que no supone que la creencia quede ligada a sus primeros objetos, sino que, al contrario, podría separarse de ellos artificialmente. Esto, que es lo que hoy intenta la empresa, es análogo a lo que, desde el principio de la colonización, intentó la Iglesia, y sus magros resultados están a la vista. Esos símbolos nacen muertos (para parafrasear a Ricoeur cuando se refiere a la metáfora). La práctica de estos creyentes va más allá de la mera representación teatral, se opera una resignificación de, al menos, parte del mito o del rito en ese proceso de fagocitación, y esto no es ni consciente ni forzado, sino que se da como una suerte de movimiento natural para quien habita el *estar*.

Los sistemas administrativos y panópticos del mundo occidental tienen que generar nuevas estrategias, ya que van perdiendo autoridad junto a la credibilidad. En el ámbito de las creencias, y a la luz del proceso de fagocitación que venimos describiendo, la iglesia no pierde la autoridad porque nunca se la han dado. Hemos visto el rol del sacerdote, tal como lo describe Kusch en *Las religiones nativas*, confrontado con nuestra experiencia en Machuca. En los relatos que refieren a los primeros años en los que se ejerció, junto a la catequesis, la extirpación de la idolatría, se describe a los indígenas realizando sus rituales a escondidas. En la obra citada de Victoria Castro aparecen varios testimonios al respecto. Hoy no hace falta eso, porque están legalmente protegidos por la libertad de culto, pero la represión se intenta ejercer de todos modos, cuando se acusa de brujería –por ejemplo-, o cuando aparecen con fuerza las sectas iconoclastas. Pero también porque los dioses han sabido sobrevivir, junto a los rituales que los honran, camuflándose en un santoral resimbolizado. Y la pérdida de fuerza de las institu-

ciones eclesiales tradicionales, que de Certeau describiera en *La invención de lo cotidiano* (cf. Certeau, 1996: 196), permite en nuestro caso la diseminación o, quizás mejor expresado, *la visibilidad de una diseminación que ya estaba presente* en religiosidades carentes de estructuras dogmáticas y disciplinares verticalistas, como la religiosidad andina. Por eso la estrategia de control busca hacerla aún más visible y, así, intentar manejarla.

Pero de Certeau, aún pensando en el contexto de secularización de la civilización occidental, tampoco es pesimista y sigue apostando a la resistencia de un creer no manipulable:

“Sin embargo, bajo la escritura fabricante y universal de la tecnología, permanecen lugares opacos e inflexibles. Las revoluciones de la historia, las mutaciones económicas, las mezclas demográficas son estratificadas y allí permanecen, agazapados dentro de las costumbres, los ritos y las prácticas espaciales. Los discursos legibles que los articulaban no hace mucho han desaparecido, o no han dejado más que fragmentos en el lenguaje. Este lugar, en su superficie, parece un collage. En realidad, se trata de una ubicuidad en la densidad. Un amontonamiento de capas heterogéneas. Cada una, como la página de un libro deteriorado, remite a un modo diferente de unidad territorial, de repartición socioeconómica, de conflictos políticos y desimbolización identificadora” (Certeau, 1996: 221).

Una lectura tal, contextualizada en el devenir de la civilización occidental, bien puede ser aceptada en el contexto del *estar* andino, a condición de que ese collage no sea un mero sincretismo –como frecuentemente ocurre en las ciudades desde las que de Certeau escribe– sino una incorporación viva, con la flexibilidad y la resistencia que, combinadas, caracterizan a lo viviente. En fin, más cercano al palimpsesto que al libro deteriorado.

Concluimos con un texto de *La larga marcha india* que, por decididor, nos invita a nuestro propio silencio final:

“El suelo "guarda" un secreto indio inalcanzable pese a las alteraciones sufridas por este Testamento, por esta Tabla de la Ley colectiva que es la tierra. No ha cesado y continúa haciendo posible la **identificación de un lugar propio**. Permite que una **resistencia** no se disemine en la red de fuerzas ocupantes, y que no se deje ganar por sus discursos **dominadores o interpretativos** (o por la simple inversión de estos discursos, que no escapa a su lógica). "Mantienen" una **diferencia**, enraizada en una pertenencia opaca e inaccesible para la apropiación violenta o para la recuperación erudita. Constituye el fundamento mudo de afirmaciones que tienen sentido político en la medida misma en que se apoyan sobre la conciencia de ser en un lugar "diferente" (y no sólo lo contrario) del que ocupan los conquistadores omnipresentes... Como la alianza con un suelo minimiza el papel de un sistema de representaciones y se articula en relaciones gestuales entre el cuerpo y la madre-tierra, el concierto de prácticas y de funciones sociales compone un orden que ninguna figura singular del poder separa del grupo, ni lo hace visible a fin de imponer deberes de sumisión o,

también, de ofrecer a todos posibilidades de control o de revisión” (Certeau, 1995: 129-130; el resaltado es nuestro).

### **Bibliografía**

Bordas, Nerva (1997): *Filosofía a la intemperie*. Buenos Aires: Biblos.

Castro, Victoria (2009): *De ídolos a santos*. Santiago de Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas, Universidad de Chile.

Certeau, Michel de (1980) [1996]: *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Certeau, Michel de (1995): “La larga marcha india”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.

Chartier, Roger (1996): *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Dupré, Louis (1999): *Simbolismo Religioso*. Barcelona: Herder.

Kusch, Rodolfo (1999a): *El pensamiento indígena y popular en América. Obras Completas, Tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (1999b): *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Kusch, Rodolfo (1997): *Indios, porteños y dioses. Obras completas, Tomo I*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (1987): *Las Religiones Nativas*. Buenos Aires: s/n.

Sala, Arturo (2005): *La resistencia seminal*. Buenos Aires: Biblos.