

Entre el simulacro y la autoctonía. Gentilares, *chullpa*, salamancas

André Menard
Universidad de Chile

Resumen

El presente artículo propone una reflexión en torno a la figura de los gentilares atacameños a partir de su puesta en relación con una serie de otros espacios identificados por la etnografía en otros territorios: salamancas en Argentina, *chullpa* en Bolivia y *renü* en el ámbito mapuche. En todos ellos convergen las ideas de una presencia prehispánica, asociada a ciertas potencias mágicas así como a una especial relación con la fortuna (buena o mala) tanto económica como sociopolítica. Junto con identificar las diferencias entre estos distintos espacios, se propone una interpretación del fondo común de sus potencias mágicas a partir de las figuras de la imagen y del simulacro. Mediante estas figuras se busca explicar la coexistencia en estos espacios tanto de elementos prehispánicos como de elementos del mundo industrial y postindustrial de la sociedad capitalista contemporánea. Surgiría así una forma de temporalidad asociada a las condiciones coloniales y multiculturales de enunciación de un sujeto jurídico y político indígena determinada por la noción de autoctonía.

Palabras clave: atacameño, magia, política, autoctonía, simulacro

Abstract

This article proposes a reflection on the figure of the Atacameño *gentilar* based on their relationship with a series of other spaces identified by ethnography in other territories: *salamancas* in Argentina, *chullpa* in Bolivia and *renü* in the Mapuche territory. In all of them the ideas of a pre-Hispanic presence are associated with certain magical powers as well as through special relationships with both economic and socio-political fortune (good or bad). Along with identifying the differences between these different spaces, an interpretation of the common background of their magical powers is proposed based on the figures of the image and the simulacrum. Through these figures we seek to explain the coexistence in these spaces of both pre-Hispanic elements and elements from the indus-

trial and post-industrial world of contemporary capitalist society. Thus, a form of temporality would arise associated with the colonial and multicultural conditions of enunciation of an indigenous legal and political subject determined by the notion of autochthony.

Keywords: Atacameño, magic, politics, autochthony, simulation

En su libro sobre el habitar de los pastores en la puna atacameña, Héctor Morales dice respecto de ciertos lugares llamados *gentilares*, que “se tiene la creencia de que son tremendamente peligrosos para los pastores y caminantes. Por ello se tiene el hábito de hacer ‘pagos’ en coca y alcohol”.¹ En el presente texto intentaré por un lado situar estos espacios en un contexto territorial un poco más amplio comparándolos con otros lugares mágicamente cargados, y que según los territorios han sido denominados como salamancas (Argentina) o *chullpa* (zona centro-andina).² En todos ellos convergen las ideas de una presencia prehispánica, asociada a ciertas potencias mágicas así como a una especial relación con la fortuna (buena o mala) tanto económica como sociopolítica. Y por otro lado intentaré analizar las particulares características de su potencia mediante la noción del simulacro como el lugar de una fuerza que deriva de una suerte de autonomización de la imagen de ciertos objetos respecto de las cadenas operativas mecánicas o simbólicas que determinan sus usos y sentidos en la vida cotidiana.

Esta idea de una fuerza del simulacro es bien ilustrada en el caso de las salamancas registradas por el folklore y la etnología argentina. Así, por ejemplo, los dirigentes huarpe de la zona de

1 Morales, Héctor. *Habitar el desierto. Cuadernos de campo de la puna atacameña*. Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018, p. 104.

2 De hecho se podría ampliar este conjunto hacia otros lugares en que se conjuntan pasado prehispánico, riquezas y fuerzas mágicas, como en el caso de los *renü* del mundo mapuche o en la noción de “entierro” (de tesoros) en la zona central de Chile. Si a estos le agregamos figuras como las de la Ciudad de los Césares o incluso el Dorado, se dibuja algo parecido a un sistema de transformaciones mitológicas que quedará por desarrollar en ulteriores trabajos.

Guanacache, Mendoza, entrevistados por Diego Escolar decían que no se trataba de “juntas del diablo”, sino que de “escuela de los indios”.³ Estos espacios ubicados en claros de bosques o en médanos en medio del desierto, indican un lugar en el que “la obtención de –literalmente– ‘dones’ se produce mediante un ‘anti aprendizaje’ o aprendizaje paródico que mal disimula, y en rigor resalta, el hecho de que los dones obtenidos no pueden explicarse como un proceso normal sino como un evento extraordinario”.⁴

En otro testimonio recopilado en territorio mapuche en Argentina se las describe así:

Salamanca había antes. Estaba en Chos Malal. Para entrar allí había que ser mapuche. Se aprendía como en una escuela. Era más poderosa que la escuela. Eso era antiguamente. Desde que se formó la tierra fueron muchas personas; mucha gente fue a aprender. Era muy conveniente para tener oficio: domador, pialador, para cualquier cosa que le gustase tenía que ir allá.⁵

Y lo que en este testimonio se llama *salamanca*, es una traducción de lo que en el contexto mapuche toma el nombre de *renü*.

En un testimonio publicado por Bertha Koessler-Ilg en los años sesenta, el cacique Abel Kurüuinka describía el descubrimiento que su abuelo habría hecho de un *renüpüllli* o *salamanca* a orillas del lago Lácar, espacio en el que vuelve a aparecer esta imagen de una suerte de parodia o simulacro de una escuela o academia: “Mi abuelo sabía buscar la famosa *renüpüllli*,

3 Escolar, Diego. “El vórtice soberano: salamanca, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpes en Cuyo, Argentina”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. <http://nuevomundo.revues.org/64570>, (última consulta 22 de abril 2013), p. 3.

4 Ibid., p. 4

5 Testimonio de Felipe Rañiqueo, recopilado por César Fernández y citado en Santillán Güemez, Ricardo. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004, p. 242.

la cueva de los brujos que hay a orillas del lago Lácar [...] Siempre había querido estudiar brujería para ser brujo”.⁶ Tras muchas búsquedas infructuosas, prosigue el relato, una noche logró acceder a la cueva y tras cruzarse con un cadáver ensangrentado, sapos gigantes, un chivo cachudo y una víbora gorda que se le amarró al pecho, llegó a una pieza principal

que representaba una *escuela* [...] Juguetones estaban, alegres estaban todos los que ahí había, que no tomaban clase en el momento. Porque él vio que ésa era la famosa *escuela de Salamanca, la escuela de los brujos*, que entran los verdaderos mapuche nada más, los verdaderos araucanos [...] había una que preguntó como podía enamorar.⁷

Y la machi le enseñó como hacerlo utilizando una rana.

Otros querían aprender a hacer llover [...] En otra pieza se enseñaba a los veterinarios [...] Ahí aprendían como se tratan heridas abiertas, como se libra de gusanos a los animales: contarlos, medirlos, mandar que tenían que abandonar el animal [...] Ahí llegaba un *zainu*, un caballo oscuro que en la paleta tenía una herida llena de gusanos. La bruja mostró como se podían contar y medirlos. Primero rezó un rezo que él no pudo recordar y los alumnos lo repetían. Luego agarró una varita fina y rompió un pedacito de modo que tenía el largo de los gusanos. “En el nombre de la virgen digo yo: este zaino tiene veinticinco lombrices de este tamaño. Ya viene uno, quedan

6 Koessler-Ilg, Bertha. *Tradiciones araucanas*, tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962, p. 205.

7 Ibid. Las comillas son mías.

veinticuatro si lo mato”. En eso cayó de la herida un gusano y lo echó al fuego. Después vino a caer otro. Ella decía “Quedan veintitrés si yo lo mato”. Y siempre lo mismo, hasta que la herida estaba limpia de bichos.⁸

Vemos en esta larga cita cómo el poder derivado de la salamanca tiene que ver con el uso y la apropiación performática de ciertas prácticas y categorías de la práctica universitaria (contar, medir) mediante una suerte de profanación (como en el caso de la misa negra o el *sabbath* respecto de la misa oficial), es decir accediendo a través de la parodia a algo como el uso de sus valores de uso, o más bien como el uso de la imagen de sus valores de uso. De la escuela o de la universidad, el *renü* o la salamanca toman su imagen, es decir la potencia de su aura política, pero desligada de los mecanismos técnicos y simbólicos en que se sostiene el funcionamiento de las universidades y escuelas tradicionales.⁹

Se trata de un gesto de apropiación de una imagen de autoridad o de poder occidental análogo al uso de uniformes militares por los caciques mapuche del siglo XIX, y que cómo hemos visto en otros trabajos,¹⁰ responde menos a una aceptación de los mandatos de adscripción identitaria de las repúblicas chilena y argentina, que a una forma de afirmación de la simetría política por la que al enunciado de poder y autoridad del general chileno o argentino, el cacique le responde enunciando su propia condición de “general”. Y si colocamos general entre comillas, es porque del general, los caciques ocupan su imagen, es decir, el aura de su poder y su autoridad, pero descolgada de las

8 Ibid.

9 Para un análisis más detallado de esta relación paródica entre universidad y salamanca, ver Menard, André. “Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no) moderna...)”. En Willy Thayer et al. (eds.). *La Universidad (im)posible*. Santiago: Ediciones Macul, 2018, pp. 72-82.

10 Menard, André. “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”. *Revista AIBR* 6 (3), 2011, pp. 315-339.

estructuras institucionales que las sostienen. Lo interesante de este simulacro generalicio, es que al efectuarse en función de la afirmación de la simetría política entre ambas formas de autoridad, hacen que la condición generalicia del militar con que han establecido la alianza y que el obsequio del uniforme consagra, también termine puesta entre comillas, develando la condición igualmente histórica y contingente de su propia autoridad.

Pero volviendo a las salamancas, hay que recordar que junto con llevar el nombre de la antigua universidad española instalada donde justamente ya existía una cripta, considerada como una cueva mágica, constituyen dispositivos mágicos y que funcionan miméticamente. Quizás por eso en ellas, además de ambientes universitarios, abundan paisajes excesivos, paisajes criollos y urbanos con fiestas, almacenes, orgías y automóviles (o sus imágenes...). Hablando de las salamancas en Laguna Blanca (Noroeste argentino), Pablo Cruz refiere la presencia en ellas de personajes blancos, gauchos, o sujetos de camisa y corbata:

las Salamancas estáticas pueden repentinamente desplazarse de una peña a la otra, –aun en motocicleta– al son de la cumbia y los diabólicos gauchos cambian sus caballos blancos por potentes automóviles o colectivos que viajan sin tocar el suelo [...] luminosos trenes cruzan por la noche la puna y pequeños vehículos endemoniados.¹¹

En el mismo sentido, al estudiar las salamancas isoseñas en el Chaco Boliviano, Kathleen Lowrey afirma que “las características de la Salamanca y las experiencias que las personas ahí tienen, evocan la ciudad boliviana tropical de Santa Cruz de la Sierra”, es decir un espacio en el que el acceso a saberes

11 Cruz, Pablo. “El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)”. *Boletín SIARB* 19, 2005, p. 44.

y riquezas está cruzado por las urbanas –y capitalistas– experiencias de la “explotación y la deuda”.¹²

Pero en lugar de profundizar en las formas que pueden tomar estos paisajes miméticos al interior de las salamancas, detengámonos en su potencia imaginaria, en la propiedad performativa de la parodia y del simulacro, que es como la propiedad de poder poner entre comillas aquello de lo que montan la mimesis. Pero aquí es importante notar que esta propiedad no afecta exclusivamente a artefactos, personajes o instituciones blancas, modernas, burguesas, urbanas, etc. También lo hace respecto de aquellos elementos marcados por el valor inverso de la autoctonía. Es como si en cierta forma el devenir imagen de los elementos marcados por el aura histórica y política de su modernidad se encontrara en la salamanca con el intrínseco devenir imagen de aquello que la antropología evolucionista del siglo XIX llamaba supervivencias, aquellas “costumbres carentes de significación [...] que tuvieron un propósito práctico, o al menos ceremonial, cuando y donde surgieron por primera vez, pero que ahora resultan absurdas por haber sido trasplantadas a una nueva fase de la sociedad, en la que el sentido social se ha perdido”.¹³ Es decir aquellos objetos o instituciones que al sobrevivir a la edad en que tuvieron un sentido o en que se articulaban en las redes técnicas, mecánicas, económicas o jurídicas de una época, quedan funcionando como en banda, como objetos liberados de los códigos que definían su uso: es decir como sus propias imágenes.

Se dibuja así una línea de continuidad entre salamancas, *renü* y, como veremos, gentilares, basada en un común acceso a la potencia que emana de prácticas y artefactos que, ya sea por

12 Lowrey, Katherine. “Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia”. *Journal of the Anthropological Royal Institute* 12 (2), 2007, p. 279. En relación a esta dimensión urbana de la salamanca, el testimonio sobre la de Chos Malal continuaba de la siguiente forma: “Dicen que había un pueblo al centro de la tierra. Se entraba por Chos Malal, por una piedra” (Santillán, op.cit, p. 242).

13 Tylor, Edward B. *Cultura Primitiva*, tomo 1. Madrid: Editorial Ayuso, 1977, p. 103.

la extrañeza de su modernidad como por la de su antigüedad, se disocian de las operaciones mecánicas o institucionales que han definido sus usos, elevándolas al rango mágico de sus puras imágenes.

A partir de esta noción de supervivencia podemos volver al caso atacameño y constatar la existencia de una serie objetos, registros y sonidos que entran en esta categoría ambigua, pues como veremos de ellos resuma un aire de sospecha, sospecha de un sentido oculto y sospecha de una comprensión que el nativo le oculta, o que “oculta” entre comillas en la medida en que, como veremos, su sentido parece limitarse más a la afirmación superficial del ocultamiento, del secreto sin contenido positivo, que al conocimiento de un contenido efectivamente ocultado. Y aquí estoy pensando por ejemplo en los “santos de los antiguos”, esos objetos de piedra dotados de formas ligeramente fálicas sobre los que Grete Mostny escribiera en 1963.

Todas las piezas son designadas unánimemente por los vecinos de los sitios de hallazgos como “santos de los antiguos”. De este nombre se deduce que los habitantes de los oasis del extremo norte de Chile tienen recuerdo de la función de estas piedras en algún culto de tiempos pasados, pues con “antiguos” o “abuelos” se refieren a los habitantes prehistóricos de sus comarcas. Asimismo parece el nombre “santo” referirse a la idea de antropomorfismo del objeto. Por lo demás, las personas interrogadas al respecto, niegan saber algo sobre la función que hayan tenido estos “santos”, aunque suponemos que lográndose una mayor confianza, se podrían conseguir datos adicionales. En general, todos los objetos dejados por los habitantes prehistóricos del país, son causa de temor para los indígenas actuales, y la seriedad de su preocupación por la “mala suerte” que pueda causarles el contacto con algún objeto

arqueológico, se demuestra en que encuentran necesario contratar los servicios de hierbateros para deshacerse de esos antiguos “santos”.¹⁴

Aquí resulta interesante destacar el uso de las comillas que hace Mostny, pues si en el caso de los “antiguos” o de los “abuelos” quiere con ellas marcar la especificidad atacameña del uso de estos términos, en el caso de los “santos” remite a su vez a la ambivalencia entre el posible recuerdo de su función original (objetos de un culto) y la explícita negación de ese conocimiento. Las comillas marcan así la condición de estos “santos” como imágenes descolgadas del marco de cadenas operativas o rituales que hubieran explicado su sentido,¹⁵ aumentando su reticencia simbólica, es decir su rechazo a una interpretación práctica o simbólicamente trasparente, y esto las vuelve aun más enigmáticas y jeroglíficas, un poco a la manera en que lo eran los jeroglíficos egipcios antes de su decodificación, lo que aumenta en forma proporcional su potencia mágica.

Y no es sorprendente que esta potencia jeroglíficamente mágica de los “santos de los antiguos” emane también de las inscripciones rupestres. Trabajando en torno a la noción de *chullpa* en los departamentos de Potosí y Chuquisaca, noción que parte asimilando a la de gentil “en el norte de Chile y el noroeste argentino”,¹⁶ Cruz señala que “los diseños rupestres de Lajasmayu son considerados como intrigantes escrituras, solo comprendidas por los ojos de los Chullpa y los *supay* [entidades

14 Mostny, Grete. “Santos de los antiguos”. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (ed.) *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, p. 323.

15 Condición siempre improbable cuando se trata de fetiches, al entenderlos justamente como objetos que acceden a la condición de cosas por sustraerse a los códigos que determinan su uso (Bazin, Jean. *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008, p. 527).

16 Cruz, Pablo. “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”. *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1), 2015, p. 217.

asociadas al diablo]”.¹⁷ Asimismo existen cantos y plegarias proferidas en una lengua hoy desconocida (el kunza), simulacro de lengua o fantasma de una lengua de la que sólo restaría su imagen o supervivencia sonora o musical. En este sentido, escribe José Luis Martínez que en Caspana “la canción principal [con ocasión de la limpia de canales] es el *kausulor*, antigua canción en la extinta lengua kunza atacameña cuya letra probablemente pocos o nadie son capaces de entender. Lo importante es que ella es en ‘lengua’ y no en castellano, como me lo reiteró un caspaneño”.¹⁸

En cuanto a la recurrente asociación de estos objetos, lugares y registros marcados por su relación directa con el mundo de los “antiguos” con el hecho de estar cargadas de un aura inquietante y peligrosa, se puede decir que justamente debido a la opacidad arcaica de sus sentidos, sin duda reforzada por la plurisecular persecución cristiana de los ritos y doctrinas que alguna vez se les asociaron, el vínculo que las actuales poblaciones indígenas tienen con ellos escapa a una concepción genealógicamente lineal. Como lo señala Martínez, refiriéndose al discurso de habitantes de Ayquina y Toconce, “los gentiles no son persona”,¹⁹ rompiendo la idea de una continuidad filiativa entre mundo indígena y mundo prehispánico. Como veremos, esta ruptura es correlativa a una ruptura con esa noción lineal del tiempo como categoría a priori, dada, homogénea y vacía, que sostiene la idea de un acceso a riquezas o a habilidades como producto de un trabajo mecánico y cuantificable –por ejemplo bajo la forma moderna de un tiempo de trabajo– lo que se opone al acceso mágico a estos saberes y riquezas que asegura la salamanca. De esta forma pareciera ser que en la relación de los habitantes actuales con estos indicadores de la presencia de gentiles pesa más el miedo al contagio que el orgullo de una herencia. Para

17 Ibid., p. 220.

18 Martínez, José Luis. “Somos resto de gentiles’: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”. *Estudios Atacameños* 39, 2010, p. 66.

19 Ibid., p. 65, nota 27.

el caso de los *chullpa*, Pablo Cruz explica cómo la intervención de sitios arqueológicos asociados a su presencia (intervención movilizadora por la convicción de la existencia en ellos de tesoros), puede, sino se realizan los ritos pertinentes, producir una enfermedad “semejante a otras patologías emanadas desde el inframundo, la *chulpasqra* [que] no es otra cosa que una progresiva posesión, que culmina con la transformación del afectado en ‘Chullpa’”.²⁰ Y quizás esta preeminencia del contagio por sobre la herencia, tiene que ver con el particular modo en que las imágenes (o en que los antiguos símbolos y artefactos vueltos imágenes por la pérdida los códigos que definían su uso) se transmiten y reproducen, por oposición a la transmisión hereditaria de ciertos saberes, códigos o prácticas entendidos explícitamente como una tradición a ser preservada.

Lo anterior nos permite revisar el enfoque simbólico con que la literatura arqueológica y etnográfica suele interpretar los sentidos asociados a estos registros prehispánicos. En muchas de ellas se tiende a suponer la existencia de un contenido cultural en el sentido holístico del término (es decir la existencia de estructuras, cosmovisiones o marcos cognitivos como un “pensamiento andino”) o en su defecto un sentido simbólico más fenomenológicamente universal, y que por lo tanto puede o pudo ser decodificado. Veamos por ejemplo qué escriben Victoria Castro y Francisco Gallardo en su artículo “El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado”, sobre cierta piedra labrada en las cercanías de Toconce:

El desplazamiento natural de la lluvia, estaría prisionero de una obra humana, atrapado por una organización cultural introducida en la naturaleza misma. El escurrimiento del agua sería víctima de una “lógica material” que opera con términos contradictorios. Aguas confinadas en depresiones elípticas que preceden a otras

20 Cruz, “Desde el diabólico...”, op.cit., p. 220.

rectangulares; aguas en movimiento (siguiendo la ruta de los canales) y aguas quietas (apostadas en cavidades artificiales). [...] La lluvia permite la vida, pero debido a su carácter aleatorio es imperativo ponerla bajo “control”. Hay que manejarla y ordenarla simbólicamente, cosa que parecen hacer los bajorrelieves.²¹

¿Pero si en lugar de funcionar como el significante de contenidos simbólicos o fenomenológicos profundos, la piedra no fuera más que la imagen de un dispositivo técnico, un “sistema de regadío” entre comillas? Imagen que libera al dispositivo de su organización mecánica, como en el caso de las “escuela de los indios” o de la “ciudad” y los “almacenes” que cobijan las salmancas. Esto implicaría además cierta oscuridad originaria de la que artefactos como esa piedra labrada gozan desde un principio, un poco de la forma en que las actuales obras artísticas u objetos litúrgicos basan su aura (y la funcionalidad asociada) por sustraerse a los códigos que determinan el uso de objetos más cotidianos.

Pero asumir una perspectiva de este tipo nos obliga a repensar el sentido del término “simbólico” aquí utilizado. Una posibilidad es entenderlo en términos negativos o representacionales, es decir como un remitir a otra cosa o a una relación que sostiene el valor o la potencia del objeto vuelto símbolo. Sin embargo, contamos con una respuesta en otro sentido, o más bien, en otro uso que el mismo Lévi-Strauss da a la noción de símbolo. En su etnografía de los nambikwara, encontramos la clásica escena de la “lección de escritura”, aquella en la que describe el modo de captación de la práctica escritural por el grupo que lo acogía. Recordemos que tras contarnos que la primera vez que distribuyera lápices y papeles entre los nambikwara, estos comenzaron a imitarlo, es decir a trazar líneas sinuosas en el papel, a “escribir” entre comillas o –lo que es lo mismo– a performar un

21 Castro, Victoria y Gallardo, Francisco. “El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama)”. *Revista Chilena de Antropología* 13, 1995, p. 95.

simulacro de escritura. Pero el episodio que más impactó a Lévi-Strauss ocurrió algunos días más tarde, cuando en un contexto políticamente delicado, el jefe de la banda hizo uso de este simulacro escritural para acrecentar su prestigio y su autoridad ante un grupo rival y ante su propio grupo. Esta captura política de la escritura fue interpretada por Lévi-Strauss de la siguiente forma:

Su símbolo [el de la escritura] había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera. Y esto con vistas a un fin sociológico más bien que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo o de una función a expensas del prójimo.²²

Lo que el jefe nambikwara capta no es realmente la escritura, sino que su símbolo, pero con este término Lévi-Strauss se está refiriendo a la superficie material de la escritura, como índice de una potencia política, algo como la pura imagen de una escritura desligada de los códigos semánticos que determinan su uso como instrumento de transmisión de ciertos contenidos. Este devenir mágico de la escritura recuerda el de esos “santos de los antiguos”, o de esas “escrituras” rupestres o incluso el de ese “sistema de regadío” simulado en una piedra cerca de Toconce, devenir mágico o devenir imagen que los hace acceder al rango del objeto poderoso y eventualmente utilizable por el hecho mismo de evadir su adscripción inmediata a una funcionalidad precisa. Como dice Michael Taussig hablando de la apropiación por parte de Florencio, un indígena del Putumayo, de la imagen del ejército colombiano marchando al interior de una visión que obtuvo en un rito de sanación con *yagé*, “la imagen es más poderosa que aquello de lo que es la imagen”.²³ Aunque quizás habría que precisar que es más “poderosa”, es decir más mágicamente poderosa...

22 Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. París: Presses pocket, 2001, p. 352.

23 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge, 1993, p. 62.

Por otro lado, gentilares y salamancas tienen en común el ser espacios asociados a puntos clave simbólico-geográficos, tanto por contener registros arqueológicos, especialmente arte rupestre (cargándose así del aura de la supervivencia y del resto prehispano), como por ubicarse en “lugares destacados del paisaje” como formaciones rocosas fuera de lo común, “que poseen un aspecto intrigante o aterrador” y en las que justamente por esta condición extraordinaria, suelen concentrarse las inscripciones rupestres.²⁴ Ahora bien, mientras las salamancas, junto con estar habitadas y amobladas de artefactos, paisajes y personajes del capitalismo industrial (y quizás postindustrial), ofrecen la posibilidad de acceder a dones, es decir a habilidades, riqueza y poder (aunque a un costo), en cambio, los relatos sobre gentilares recopilados a este lado de la cordillera, parecen caracterizarse por experiencias menos festivas. Experiencias de espanto o de respetuoso temor, y en las que en lugar de una potenciación del poder y la productividad (como en el caso de la salamanca) implican más bien el riesgo de una interrupción de la capacidad de trabajo de los humanos que se topan con ellos.

Piénsese por ejemplo en la figura del rezongo, tal como una pastora se lo explicara al antropólogo Héctor Morales hablando de “los antiguos”, esa humanidad anterior, habitante de un mundo húmedo y sin luz, y que habría muerto, o más precisamente se habría disecado o momificado (es decir se habría vuelto su pura imagen) con la aparición del sol:

Ellos [los antiguos] también se murieron y a los lugares en donde habitaban se les llamó gentilares, estos no deben ser visitados, y si por casualidad uno pasa acarreado llaños, debe hacer un pago con coca y alcohol, a ellos les gusta mucho, sólo así no te hacen mal [...] Cuando uno pasa rezongando por el trabajo que tiene o por la mala suerte, el gentil siente lástima de uno,

24 Cruz, “El lado oscuro...”, op.cit., p. 40.

y uno después se enferma de las rodillas o de los brazos.²⁵

Tanto en la versión diabólicamente festiva y productiva de la salamanca como en la triste y contra-productiva del gentilar (contra-productiva por implicar quizás una condición, pero sobre todo un condicionamiento a la producción y a la reproducción económica), se manifiesta la obligación del pago: pago del don fáustico en la salamanca, pago de un derecho de uso en el gentilar. Pago, en la salamanca, por una interrupción mágica y anacrónica del tiempo de trabajo para la consecución de un logro o de una riqueza inmediata. Pago, en el otro caso, para que los gentiles no interrumpan el tiempo de trabajo cotidiano. Podría hablarse incluso del pago por una plusvalía mágica en la salamanca, y de un pago mágico por el valor de uso de ciertos espacios en el caso de los gentiles.

Y en ambos casos se concluye un trato con un espacio anacrónico por suponer un pasado, un tiempo ancestral pero que es inmanente a la creación o producción de hallazgos y novedades.²⁶ Se trata de un espacio-tiempo paralelo, o

25 Morales, *op.cit.*, p. 108.

26 Esta imagen de un tiempo pasado contenido en un espacio singular, y de un tiempo pasado del que además pueden surgir hallazgos y creaciones novedosas, es bien ilustrada por ciertas cuevas (que podríamos identificar como *renü* o salamanca) de las que el jesuita Tomas Falkner tuvo noticias entre los puelche y moluche durante su viaje por la Patagonia a mediados del siglo XVIII: “Creen ellos que sus dioses buenos [que viven en cuevas subterráneas] formaron el mundo que al principio crearon a los indios en sus cuevas... Se sacan la cuenta que cuando fueron creados los animales, las aves y demás salvajinas menores, los más ágiles salieron al punto de sus cuevas, pero que los toros y las vacas, que estaban atrás de todos, con sus cuernos les infundieron tal miedo a los indios, que estos cerraron la entrada a sus cuevas con grandes piedras. Con esta razón explican que no había ganado vacuno [...] También aseguran que la creación aún no se ha completado y que no toda ella se ha manifestado ya a la luz del día en este nuestro mundo de la superficie. Los brujos de ellos dicen que ven en el mundo subterráneo, hombres, ganados, etc., con ventas de caña, aguardiente, cascabeles y muchas otras cosas más” (citado en Koessler-Ilg, *op.cit.*, p. 86). Por otro lado y para una elaboración de la noción del anacronismo que estamos ocupando como una convergencia de tiempos heterogéneos en un mismo lugar o en un mismo objeto, ver Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, p. 46.

de un pasado donde la creación no deja de producir, que me recuerda a ese espacio-tiempo de los gentiles, o de los chullpa, el tiempo sin sol, donde todo era fértil, húmedo y blando. Donde “humanos, no-humanos, plantas y animales poseían la capacidad de comunicarse entre sí, los cerros se desplazaban de un lugar a otro, y se podían modelar las piedras como si fueran de arcilla”²⁷ o hacerlas trabajar mediante la palabra:

como eran poderosos los rey Inka; ellos conversaban con viento y con aire, con agua, con nube, con todo conversaba [...] Pero ellos hablaban con las piedras poh. Usted decía bueno piedra, ayúdame, bueno, date vuelta piedra, la piedra poquito le daba vueltas y la piedra sola se tumbaba.²⁸

Lo que implica una época y un mundo mágico en que el trabajo también era una suerte de “trabajo” entre comillas, es decir un trabajo mágico.

Es también el tiempo-espacio que habitaron y siguen habitando unos duendes, que son como los avatares de fetos o recién nacidos no bautizados, esas otras novedades surgidas de ese mismo tiempo y espacio peligrosamente ancestral y precristiano, del que como escribe Tristan Platt emergen las almas ancestrales pasando del interior de la tierra al interior uterino de las mujeres. “De tal modo –agrega Platt– los antepasados paganos se reencarnan como bebés cristianos, proceso que se percibe como análogo a la conversión religiosa de la sociedad andina en el siglo XVI”.²⁹ De esta forma la configuración mítica del paso de un mundo oscuro y húmedo a uno soleado y seco, paso que habría significado la extinción o más bien la relegación

27 Cruz, “Desde el diabólico mundo de los gentiles”, op.cit., p. 219.

28 Martínez, op.cit., p. 63.

29 Platt, Tristan. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños* 22, 2002, p. 128

de esa humanidad arcaica al espacio subterráneo y escalofriante de las *chullpas*, se articula analógicamente con el proceso histórico y político de la conversión al cristianismo. De tal forma que la constitución de la persona a partir de su condición de “feto agresivo” mediante ritos como el bautismo, hace que “cada persona india sigue construyéndose, individualmente, como un cristiano nuevo”³⁰.

Pero lo más interesante de la tesis de Platt, reside quizás en la solución que da a la aparente contradicción que atraviesa la idea de un espacio que, siendo ancestral, es también el punto de emergencia de unos acontecimientos nuevos: la creación de nuevos individuos. En este sentido escribe Platt:

Para los indígenas, la conversión de un estado anterior de gentilidad fue un requisito para mantener sus derechos a la tierra bajo el gobierno español. Por lo tanto, el problema para los nativos andinos fue cómo compatibilizar la autoctonía, que necesariamente implicaba la descendencia sustantiva desde los paganos, con su renacimiento como conversos andino cristianos. Parte de la solución parece haber consistido en repetir el proceso de conversión con cada nuevo nacimiento. De este modo, podían afirmar una continuidad esencial con los paganos muertos, al mismo tiempo que reafirmaban su transformación histórica en nuevos cristianos.³¹

La ambivalencia ontológica entre espacio de lo ancestral y espacio de lo nuevo, adquiere la consistencia histórico-política y vigente hasta el día de hoy, no sólo en el mundo andino, sino que entre los pueblos indígenas a nivel global, de una ambivalencia entre la afirmación de una diferencia que los instala

30 Ibid.

31 Ibid., p. 129.

en un plano de simetría política respecto de las sociedades y los Estados a los que se enfrentan, simetría traducida por ejemplo en las demandas por autonomía u autogobierno, y la afirmación inversa de una asimetría esencial que hace de ellos agrupaciones no sólo pre-estatales sino que post-estatales, en la medida en que se han constituido en sujetos de derecho a nivel internacional, o lo que es lo mismo, en objetos de protección al interior de los espacios soberanos estado-nacionales. Esta ambivalencia toma en el texto Platt la forma de una simultánea necesidad de afirmar por un lado la autoctonía que requería la “categoría fiscal colonial de indio originario” y por otro lado la de legitimarse como cristianos nuevos capaces de ser “más cristianos que los cristianos viejos españoles”.³² En otras palabras la ambivalencia entre la asimetría inherente a la demanda de derechos en base a la autoctonía, y por otra la búsqueda de una simetría política que permita la interpelación política del otro sobre la base de cierta horizontalidad, horizontalidad en este caso garantizada por la convergencia en el espacio de legitimidad que da el cristianismo.

Al tratarse de un cristianismo siempre nuevo y construido, es decir un cristianismo montado sobre la base irrenunciable de ese substrato precristiano, por el que como dice Platt se constituye “un tipo específico de persona, enraizada en la tierra y el subsuelo pagano, y capaz de resistir en este mundo la vida cristiana solar de un indio pobre y miserable”,³³ se puede decir de él algo similar a lo que vimos respecto de esos uniformes vestidos por los jefes mapuche del siglo XIX: que, respecto de lo cristiano como categoría identitaria, se trata de un “cristianismo” entre comillas, uno que no renuncia al acceso a esos “recursos explosivos de energía y rebelión que emergen exultantes de la persistente fuerza pagana en su interior”³⁴ y que de esta forma suspende a su vez la eventual naturalización de la identidad

32 Ibid.

33 Ibid., p. 150.

34 Ibid.

cristiana —a la manera en que la afirmación generalicia de los longko mapuche desnaturalizaban la autoridad de los generales *wingka*—, implicando “que el cristianismo no es una condición heredada por la sangre —como en algunas ideologías identitarias del norte español viejo cristiano— sino que es un signo de socialización incipiente, que se recibe junto con el bautismo”.³⁵ Signo de socialización incipiente por la que el orden social cristiano o moderno dominante también adquiere algo de esa incipiente, es decir de esa fluidez ontológica que le da el ser una construcción histórica y contingente.

Se dibuja así un espacio ambivalente y tensionado entre por un lado la afirmación de la participación en un espacio cristiano común, lo que permite entablar críticas y contiendas en un plano de horizontalidad respecto de españoles y mestizos —que como dice Platt pueden eventualmente ser denostados como peores cristianos que ellos mismos— y por otro lado suplir las diferencias efectivas de poder político y económico respecto de la sociedad cristiana o moderna dominante, mediante el recurso a las potencias telúricas que les da su condición de autotonía. En este marco la eficacia jurídica de estas potencias, en las que Platt reconoce “la base sustancial de la identificación política y jurídica del indio originario con la tierra”³⁶ y de esta forma ciertos derechos específicos de propiedad de la misma, se combina con esta adopción superficial del mandato de identificación cristiana. Y cuando hablo de superficial, me refiero a un devenir superficial no tanto de la condición cristiana como de la idea misma de identidad, identidad que en cierta forma es desplazada desde una supuesta profundidad ontológica al espacio superficial del disfraz. Pero de un disfraz que en lugar de ocultar una identidad anterior, viene a superponerse al tiempo-espacio pre-identitario de duendes, gentiles y *chullpas*, ese tiempo-espacio pre-solar, blando, y fluido, en el que las identidades no terminan de coagularse en formas estables.

35 Ibid.

36 Ibid.

Quizás por ello, en el mundo subterráneo de salamanca y gentilares conviven en un mismo estatus espectral las supervivencias arcaicas, esos “restos de gentiles”, con figuras igualmente extrañas de la novedad y del hallazgo, sean estas niños recién nacidos, artefactos de la modernidad o aptitudes y fortunas adquiridas mágicamente, es decir expresiones del poder sorprendente o incluso disruptivo del acontecimiento (de ahí que Escolar hable del acceso a esas habilidades “donadas” por las salamanca como de “eventos extraordinarios”). Todos estos casos tienen en común el implicar la ya señalada temporalidad anacrónica del contagio y la instantaneidad mágica de su adquisición, por oposición a las formas temporalmente lineales y sucesivas tanto de la adjudicación hereditaria de ciertos contenidos tradicionales como del aprendizaje de saberes o el enriquecimiento obtenidos por procesos mecánicos de acumulación en un tiempo linealmente dado.

Pero la condición anacrónica de estos espacios y su privilegiada relación con el acontecimiento como fuerza de interrupción de los órdenes establecidos, relación que Platt caracteriza como ese fondo de “recursos explosivos de energía y rebelión que emergen exultantes de la persistente fuerza pagana en su interior”, al articularse con la necesidad política y jurídica de afirmar mediante la autoctonía una forma específica de propiedad de las tierras por parte de los indígenas en el contexto colonial, en cierta forma fuerza una reinscripción de esos espacio-tiempos heterogéneamente arcaicos o paganos en el marco de una temporalidad lineal, históricamente evolutiva y marcada por una exigencia de adscripción filiativa con ese pasado prehispánico. Esto implica un mandato colonial de adscripción hereditaria entre los habitantes actuales y “los antiguos”, vueltos así sus antecedentes ancestrales, lo que se opone a las lógicas de alianza y a las fuerzas correlativas del contagio que, como vimos, caracterizan la potencia mágica y política que estos lugares contienen.

De ahí que el temor asociado a los gentilares por parte de los actuales habitantes de la puna atacameña (actitud que

como muestra Martínez está lejos de ser homogénea y presenta importantes variaciones entre las distintas localidades) pueda leerse como una reproducción mágica de la existencia de este doble régimen de la propiedad de la tierra y sus recursos: el cristiano y el pagano o si se quiere el moderno y el autóctono. Este temor puede entenderse como el reconocimiento atacameño a la pre-existencia de una propiedad de la tierra aún más originaria que la de ellos mismos, es decir el reconocimiento de la propiedad de los gentiles y del costo asociado a transitar por ella o a hacer uso de ella, lo que implica la necesidad de interactuar con los representantes de ese sustrato de autoctonía anterior a ellos mismos.

La ambivalencia entre la afirmación de una simetría y de una asimetría política entre nuevos cristianos y sujetos autóctonos que vimos puede ser entendida como una prefiguración de la ambivalencia que cruza el actual estatus jurídico-político de los pueblos indígenas a nivel global, toma aquí otra forma. Es como si la relación anacrónica, pero reinscrita en un marco temporal lineal y filiativo, entre atacameños y gentiles fuera una suerte de imagen de la relación colonial o post-colonial entre Estados modernos, comunidad internacional y pueblos indígenas. Es como si éstos últimos pudieran funcionar a la manera de una suerte de gentiles de la humanidad, esto es, como imágenes de sí mismos vueltos supervivencias comunitarias, espirituales y ecológicas a ser conservadas o incluso patrimonializadas por los Estados y sus organismos internacionales.³⁷ En otras palabras, se podría decir que la relación entre atacameños y gentiles funciona como la parodia, la imagen o el simulacro mágico, de la relación entre la corona, el Estado o la sociedad (inter)nacional y los pueblos indígenas. Pero no hay que olvidar que ese mismo temor y respeto hacia los gentiles puede implicar el que sean explícitamente entendidos como seres extraños a la categoría de “persona” y por ende heterogéneos respecto de una continuidad

37 Sobre este proceso de devenir imagen de los pueblos indígenas en el contexto jurídico-político internacional actual, ver Menard, André, “El devenir imagen del indígena”. *Diálogo Andino*, 50, 2016, pp. 133-140.,

filiativa, esto es respecto de una continuidad racial o históricamente homogénea. Y así como las personas indígenas se constituyen bajo la forma de nuevos cristianos tensionando de esta forma la naturalización de cierto mandato de identificación e integración colonial, la afirmación de esta heterogeneidad radical de los gentiles tensiona a su vez la naturalización del mandato correlativo e igualmente colonial, o post-colonial si se quiere, de identificación de las poblaciones indígenas con un sustrato de autoctonía racial o naturalmente heredable, es decir, con una concepción pre-política de la autoctonía.

Se abre así la pregunta por lo que una concepción política de la autoctonía puede significar, es decir una que escape a su concepción como fuente pre-jurídica y pre-política de derechos jurídicos y políticos. Hablando de la inscripción de la vida puneña en un paisaje de relaciones complejas entre humanos y toda una serie de entidades geográficas, vegetales, animales, incluidos los gentiles, Héctor Morales escribe:

La manera en como los grupos de pastores existen, no se debe a su cosmovisión, tradición cultural o folclore; más bien, su condición humana puneña no responde a continuidades transtemporales o esencias primordiales, sino a un “ser” inmerso desde el principio, como una criatura más, en un encadenamiento activo, práctico y perceptual, con los elementos constituyentes del modo de vivir en la puna, expresado en un conjunto de relaciones sociales con y en el ambiente.³⁸

La construcción política de la autoctonía puede entenderse como el efecto de este juego de negociaciones, intercambios, temores y respetos con los elementos del “ambiente”, por las que los espacios o entidades que la modernidad ha definido como naturales o como sobre-naturales, relegándolas así fuera del

38 Morales, op.cit., p. 115.

plano de lo históricamente construido y de la interacción política, se manifiestan actuando y persistiendo en este mismo plano. El problema es que una vez suspendida la distinción moderna entre naturaleza e historia o naturaleza y política, la noción misma de ambiente aquí movilizada, adquiere una fisionomía que excede su simple circunscripción a un espacio geográfico o ecológico específico (como lo sugiere en parte la cita de Morales), remitiendo a un espacio más amplio de diferenciales de intensidad mágica, o lo que en este caso es lo mismo, política. Es decir a un espacio y un tiempo modulado por las potencias diferenciales del acontecimiento que emana de volcanes, apachetas, “santos de los antiguos” o gentilares, pero también de todos aquellos elementos de la modernidad industrial y post-industrial como proyectos mineros, maquinarias, militares o narcotraficantes que, como nos enseñan las salamancas, en su posibilidad de devenir imágenes de sí mismas, es decir imágenes de poder, pueden convivir en el mismo espacio-tiempo en que vibra la siempre sorpresiva inmanencia de abortos, duendes, diablos y demás prodigios del inframundo.

Bibliografía

- Bazin, Jean. *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008.
- Castro, Victoria y Gallardo, Francisco. “El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama)”. *Revista Chilena de Antropología* 13, 1996, pp. 79-98.
- Cruz, Pablo. “El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)”. *Boletín SIARB* 19, 2005, pp. 38-49.
- Cruz, Pablo. “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”. *Revista Española de Antropología Americana* no. 44 (1), 2015, pp. 217-234.
- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Escolar, Diego. “El vórtice soberano: salamanca, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpes en Cuyo, Argentina”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. <http://nuevomundo.revues.org/64570> (última consulta 22 de abril 2013).
- Koessler-Ilg, Bertha. *Tradiciones araucanas*, tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. París: Presses pocket, 2001.
- Lowrey, Katherine. “Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia”. *Journal of the Anthropological Royal Institute* 12 (2), 2007, pp. 275-292.

André Menard

Martínez, José Luis. “Somos resto de gentiles’: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”. *Estudios Atacameños* 39, 2010, pp. 57-70.

Menard, André. “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”. *Revista AIBR* 6 (3), 2011, pp. 315-339.

Menard, André. “El devenir imagen del indígena”. *Diálogo Andino*, 50, 2016, pp. 133-140.

Menard, André. “Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no)moderna...)”. En Thayer, Willy et al. (eds.). *La Universidad (im) posible*. Santiago: Ediciones Macul, 2018, pp. 72-82.

Morales, Héctor. *Habitar el desierto. Cuadernos de campo de la puna atacameña*. Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018.

Mostny, Grete. “Santos de los antiguos”. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (Ed.) *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, pp. 321-326.

Platt, Tristan . “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños* 22, 2002, pp. 127-155.

Santillán Güemes, Ricardo. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge, 1993.

Tylor, Edward B. *Cultura Primitiva*, tomo 1. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.