

SONCKO CKÓMER: DESENTERRANDO LA CULTURA AL PIE DE UN ÁRBOL



Auat García, Eloísa

Eloísa Auat García eloauat@gmail.com
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Gramma
Universidad del Salvador, Argentina
ISSN: 1850-0153
ISSN-e: 1850-0161
Periodicidad: Bianaual
núm. Esp.10, 2020
revista.gramma@usal.edu.ar

Recepción: 20 Marzo 2020
Aprobación: 23 Abril 2020

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/260/2602365004/index.html>

Resumen: Nos interesa analizar las representaciones de la identidad popular moderna, construida a partir de, según consideramos, determinadas relaciones sociales fundadas en «una idea de raza»; categoría que surge de la conquista de América, para establecer un sistema de dominación y de consecuente marginación de lo cultural precolombino (Quijano, 2000). Particularmente, pretendemos dar cuenta de un actor cultural específico, el campesino de Santiago del Estero a mediados del siglo XX, esbozado a través de la mirada del maestro rural Jorge W. Ábalos. Proponemos una lectura situada y crítica de la novela corta *Shalacos* (1975) para dicho fin, articulada con la perspectiva intelectual —anclada en Latinoamérica—, propuesta por Rodolfo Kusch. En el marco de esta última, abordaremos la obra de Ábalos en sus expresiones populares de lo sagrado que, para el pueblo santiaguense, está irremediamente unido a la vida (esto es, a lo cotidiano, a la tierra). En el texto, la relación bilateral maestro-alumnos/as es muestra ineludible de un sincretismo cultural, producto de tal sistema de colonización impuesto con la conquista; en ella nos apoyaremos para el análisis propuesto.

Palabras clave: Identidad, Colonialismo, Situacionalidad, Cultura, Sagrado.

Abstract: *Our goal is to analyze, through performances, the modern popular identity, built around what we think as specific social relationships, founded in «an idea of race» denomination that comes up with the conquest of America, to establish a system of domination and a consequent marginalization of the pre-Columbian culture (Quijano, 2000). In particular, we aim to show an specific cultural agent, Santiago del Estero's farmer from mid of the 20th century, roughed out by the look of rural teacher, Jorge W. Ábalos. We bring forward the localized reading of Shalacos, a short novel (2013 [1975]), to achieve that goal, framed within the intellectual perspective —anchored in Latin America— developed by Rodolfo Kusch (2012 [1978]). Based in this work, we'll approach Ábalos' work in its popular expressions of the sacred which, for Santiago del Estero's people, are hopelessly attached to life (daily issues, the land). The bilateral relationship between teacher and students in the text is unmissable simple of the cultural sincretism, outcome from that colonization system imposed by the conquest; leant in that relationship expressions we'll join the work.*

Keywords: Identity, Colonialism, Situationality, Culture, Sacred.

«Crecido está de luces por su llama
mi cuarto oscuro y golpeando afuera
en su cristal de fuego el Nuevo Mundo».
ALFONSINA STORNI, «SOL DE AMÉRICA»

RELACIONES DEPENDIENTES. RAZA Y COLONIALISMO

Hay consenso, en la actualidad, acerca del hecho de que la Conquista de América fundó sus relaciones sociales a partir de la idea de «raza»; idea moderna (Quijano, 2000) que no tenía precedentes en el continente. Quijano nos dice que esta concepción nació de la diferencia de rasgos fenotípicos entre conquistadores y conquistados^[2] y que, luego, se asoció con supuestas estructuras biológicas diferentes que habilitaron la jerarquización de los grupos. A su vez, América fue incorporada a un «nuevo patrón de poder mundial» —todavía siguiendo al autor peruano— y ocupó la escala de los países dependientes (Marini, 1994) en el mercado mundial.

La implantación, en estas tierras, de la cultura occidental-europea se dio, en consecuencia, mediante la legitimación de una supuesta superioridad racial que la erigió como el modelo a seguir en la «evolución» hacia la civilización. Apoyados en la ciencia moderna, encararon la empresa de aculturación de los pueblos indígenas (en determinadas regiones, directamente, procedieron a su exterminio) en pos de crear a su imagen y semejanza el «Nuevo Mundo», del cual extraerían los recursos naturales que les interesaban al tiempo que instalaban sus sociedades e instituciones.

En Argentina, como proponemos en este trabajo, la distribución en las relaciones sociales y económicas se dio de manera similar, a nivel micro, como reflejo de las estructuras heredadas de la Conquista. Santiago del Estero, en particular, ocupó el lugar periférico (Martínez, 2013) en los procesos de «modernización» nacional —como agente de dichos procesos— y el vínculo entre esta provincia y las más metropolitanas, asimismo, se estableció de manera en que reproducía la dependencia. Esta situación dispuso que, en la provincia, la interacción entre los grupos (las élites y los sectores campesino-indígenas) adquiriera un carácter peculiar, debido a múltiples factores. El trabajo, por ejemplo, los espacios comunes, la necesidad de adoptar estrategias locales para la supervivencia en el hostil territorio, el despliegue de los vínculos socio-político-económicos de manera más endogámica ante la falta de contacto con los influjos «occidentalizadores» que llegaban a través del puerto, entre otros, dieron forma a una cultura mixturada: *ch'ixi*, como propone Silvia Rivera Cusicanqui (2011), en tanto tejido cultural dinámico en que los indígenas fueron activamente protagonistas de construcciones identitarias auténticas y singulares.

Una identidad de tal carácter no podía ser otra cosa que, al menos, heterogénea, en este sentido. La heterogeneidad como aquí la expresamos, la «totalidad contradictoria» (Cornejo Polar, 1987) —parafraseando a Palermo y Siñanis (2015) —, escapa a la mirada totalizante del pensamiento único. Ello permite esta propuesta de análisis, alternativa, para abordar la novela *Shalacos* (2013 [1975]), de Jorge W. Ábalos, en tanto expresión propia del pensamiento popular santiagueño, a mediados del siglo XX. El discurso puesto en juego en la novela

concilia las experiencias de vida de dos actores contrapuestos: el maestro y los niños. Palermo y Siñanis retoman, como nosotros, a Kusch para mencionar que, precisamente, lo que él llama «pensamiento seminal» consiste en eso: conciliar los extremos desgarrados a que se reduce la experiencia misma de la vida (2015, p. 107).

«Cuando desperté, no era solamente que no sabía quién era yo, sino que no tenía noción de qué era. Nunca he tenido tal incapacidad de entender mi circunstancia» (2013, p. 15) fue la primera observación que pudo hacer el protagonista de la historia, una vez instalado en su nuevo domicilio. Lo inasible del entorno, de la situación en que se encontraba, no solo nacía de condiciones estrictamente geográficas, sino de todo un entramado de memorias que lo atravesaban y le daban vida propia. El maestro, haciéndose carne de una racionalidad estrictamente occidental, se enfrentó al vacío mismo que ocupaba todo aquello que lo rodeaba en ese momento; ese vacío que los campesinos, en su experiencia diaria, habitaban sin más conflictos. Muestra sencilla de esto es la relación de las comunidades en cuestión con la muerte —terrible destino, por lo incomprensible, para la racionalidad europea—:

[...] el ramalazo del viento helado lo conmueve. Unas rocas le ofrecen refugio tentador. Descansará un rato y luego seguirá [...] Poco a poco va cayendo en una grata modorra...

En el cielo azul acerado, Chaska Koyllur, el lucero, comienza a brillar tenuemente; Guilli se ha quedado mirándolo...

(Guilli Llama duerme tranquilo. Un gran suri blanco, el espíritu de la montaña, vigila su sueño y lo arropa con sus alas. Como un gran ojo del cielo, Chaska Koyllur lo mira) (2013, p. 48).

Las culturas americanas se construyen en función de una realidad poblada de dualidades que entran en tensión, como lo son la vida y la muerte. El modo de existir, de estar siendo en América consiste, así como lo afirma Kusch (2000), en el enfrentamiento con el miedo (al vacío; a lo que no comprendemos) desde la aceptación de nuestra condición de *wackha*^[3] en el mundo.

REPRESENTACIONES DE LA IDENTIDAD CULTURAL MODERNA

Rivera Cusicanqui (2011), en concordancia con el planteo de Quijano, ha dicho que hay, en las instituciones modernas, una visión reaccionaria que mantiene distancia con el mundo indígena; que las expresiones «más brutales del racismo casi siempre se guardan», pero que existen formas sutiles de detectarlo en el lenguaje, los gestos, «cosas relacionadas con la invisibilidad». Hay una negación de los indígenas como sujetos activos en la conformación de una identidad moderna, debida quizás a una consideración o incorporación de «lo indígena» al mapa intelectual y cultural desde una posición estatizada (tanto si los consideramos como receptores pasivos de culturas importadas, como si admitimos sus culturas preexistentes pero con una incapacidad de actualización en nuestras sociedades modernas).

Lo que nos interesa, en este ensayo, es poner en tela de juicio ese supuesto estatismo de los saberes y las costumbres campesino-indígenas, para abrir la puerta a interpretaciones otras de la experiencia de vivir en un territorio americano determinado.

Ayer, las bandurrias han aparecido en el cielo...

—Son los mayu-tíncoj, señor; salen al encuentro del agua.

—Ellos son los que hacen llenar el río; por eso se les llama también mayu-untáchej, señor (2013, p. 57).

Luego, cuando el agua llega finalmente a esta zona que, por lo habitual, es totalmente seca durante el año, el maestro reconoce que no hay argumentos válidos, posibles, para elegir el estudio de las historias sobre Cristóbal Colón o alguna «región del globo llamada África» antes que ir al encuentro con esa realidad anhelada... «Y nos vamos, ¡es claro que nos vamos (al río)!» (2013, p. 59). Vamos a sostener aquí que lo sagrado, para el pueblo santiagueño, está irremediamente unido a la vida; esto es, a lo cotidiano, a la tierra. Y, en este sentido, no podemos dejar de destacar que todo lo que se diga acerca de las formas de ser y de estar en lo ritual y espiritual de este suelo va estrechamente ligado a las prácticas diarias de supervivencia, a lo concreto de subsistir en armonía con el mundo. Este diálogo ineludible configura la identidad (moderna, a su modo) de las comunidades campesino-indígenas.

De nuevo aludiendo al trabajo de Palermo y Siñanis, coincidimos en que «tal vez sea posible hoy comprender un pensamiento que se engendra desde una geocorporalítica (Mignolo, 2011) de la vida cotidiana, [...] en ciclos temporales distintos a los fijados por los calendarios de Occidente», porque «[e]ste pensamiento viene a yuxtaponer otras memorias y así se conforma una cultura nueva, diferente, pero no inferior, de las muchas que le han dado forma en el tiempo y que hoy se expresa a través de «nuevos ritos» (2015, p. 108). Sostenemos la posibilidad de traer a la actualidad las expresiones identitarias de mediados del siglo xx que se hacen presentes en esta obra de Ábalos, para pensar las formas de reexistencia, como describen las autoras, que ejercitan las comunidades campesinas santiagueñas. Hay prácticas rituales que, entonces y hoy, se reproducen en Santiago del Estero y que están vinculadas con el temor de los dioses, lo divino en general y la naturaleza. Les niños y el maestro escucharon alguna vez, desde la escuela, voces infantiles que llamaban por sus nombres. Ante la intriga del protagonista, Shalu le contestó:

—Están llamando a su alma, señor. Si no lo hicieran, las almas de ellos se quedarían allí, en el rancho viejo al cual estaban acostumbradas, por tantos años. Cuando vos te vayas, señor —agrega—, tienes que llamar a tu alma por su nombre. Si no lo haces, ella se quedará aquí para siempre (2013, p. 90).

EL MAESTRO Y LOS ESTUDIANTES. DIÁLOGOS SINCRÉTICOS

Afirmamos, con Kusch (1987)^[4], que existe un pueblo que es sujeto de una teología. O sea, hay un pueblo que es el sujeto y el objeto del amor y, como tal, busca a la divinidad^[5] desde un proceso que escapa a la racionalidad del Imperio. El autor y otros intelectuales con los que dialoga sostienen que «quizá con el pueblo somos un poco imperialistas. Racionalizamos y luego eso que hemos racionalizado lo queremos meter en el pueblo. La teología tendría que partir del pueblo...» (p. 10).

Ante el incuestionable mestizaje, que es producto del contacto entre culturas desde la época de la Conquista, reconocemos la pervivencia, sincrética, de rituales que condensan la religiosidad desde el catolicismo impuesto, tanto como de la

propia fe en lo concreto, arraigado en lo cotidiano del entorno geocultural. A modo de ejemplo, en el mismo capítulo en que Ansha detiene al maestro cuando estaba por romper la escarcha que había causado el frío de la noche anterior: «— No rompas la *ckaza*, señor. Si lo haces, se levantará un viento frío», Ili se acerca y le comenta:

- Dios ha estado muy contento anoche.
- ¿Cómo lo sabes?
- ¿No has visto, señor, cuántas estrellas había en el cielo?
- ¿Vos te alegras, Ili, cuando Dios está contento?
- ¡Es claro, señor! (2013, p. 25).

En esta relación, confluyen memorias diversas que encuentran formas otras de expresarse, de manera que no entran en contradicción, sino que conviven, constituyendo, a su vez, una identidad auténtica, popular, mestiza. La heterogeneidad de dichas memorias se entrama en una «red simbólica» (Palermo y Siñanis, 2015), que tejen las comunidades campesino-indígenas de la región con sus prácticas diversificadas y sus modos de experiencia de la vida.

A partir del análisis de la novela y, no obstante los intereses educativos o políticos que el maestro hubiera defendido con respecto de la formación ciudadana de sus estudiantes, podemos interpretar que el intercambio cultural puesto en marcha implicó una retroalimentación mutua entre creencias y costumbres procedentes de distintos orígenes, dando lugar a una relación dialógica que potenció ambos constructos.

CONCLUSIONES

Las relaciones que el colonialismo construyó en América, en pos de las necesidades de dominación capitalista, dieron lugar a la aparición de estrategias, saberes y prácticas que sostuvieron el modelo a lo largo del continente, constituyendo formas culturales particulares. Esto es, por la condición de haber sido impuestas a las comunidades locales, las cuales tenían sus propias identidades, adquirieron un nuevo carácter a partir del choque entre experiencias y creencias diversas.

En este análisis, intentamos distinguir aquellos elementos que hacen manifiesto dicho carácter (intercultural, podría decirse), en el que se vislumbran los componentes estructurales de dos —o más— culturas que han encontrado maneras de coexistir desde prácticas sincréticas. Los diálogos entre el maestro y los estudiantes en la escuela-rancho, ubicada al sudeste de Santiago del Estero, dan cuenta de ese proceso de (re)conocimiento y vitalización mutua que impulsa, si queremos leerlo desde esa perspectiva, la literatura del autor. Para seguir con Palermo y Siñanis, en esta interacción, las comunidades campesinas «resisten, negocian, en busca del equilibrio que permite sostener la vida» (2015, p. 109). Y, así, actualizan figuras identitarias que les permiten, sumergidas en las contradicciones mismas del vivir, habitar la modernidad partiendo de saberes otros y de cosmovisiones *ch'ixi*.

Referencias Bibliográficas

- Ábalos, J. W. (2013). *Sbalacos*. Santiago del Estero: Fundación Cultural Santiago del Estero.
- Kusch, R. (1987). *Las religiones nativas*. Buenos Aires: Impresos Arte.
- Kusch, R. (2000). *Obras Completas II*. Rosario: Fundación Ross.
- Mamani Macedo, M. (2019). *Purun yachana*. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Revista Jornal@er@s*, (4), 11-22.
- Marini, R. M. y Millán, M. (Comps.) (1994). *La teoría social latinoamericana*. México: Ediciones El Caballito.
- Martínez, A. T. (2013). *Cultura, Sociedad y Poder en la Argentina. La modernización periférica de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: EDUNSE.
- Palermo, Z. y Siñanis, C. (2015). Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2 (3). 105-113.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Lo indio es moderno. *Revista Ojarasca*. Recuperado 6 de noviembre, 2019, desde <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/oja170-loindio.html>.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. CLACSO. Recuperado 6 de noviembre, 2019, desde <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.
- Storni, A. (2008). *Voy a dormir*. Buenos Aires: Losada.

Notas

- * ELOÍSA AUAT GARCÍA. Técnico corrector literario por la Universidad Nacional de Córdoba. Estudiante avanzada de la Licenciatura en Letras Modernas y del Profesorado en Letras Modernas de la misma universidad. Miembro en formación del equipo de investigación SECyT *Recorridos heterodoxos de las literaturas en Argentina*, radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Correo electrónico: eloauat@gmail.com.
- [1] Corazón verde». «Dicen que en el tiempo muy de antes —Shiba ha cambiado de idioma; usa ahora el quichua— había un curaca que se había casado con una joven muy lindita, llamada Sisa Ckómer, Flor Verde. Cuando él hizo un viaje, ella, que había salido a caminar por el bosque, fue muerta por Uturungu, el tigre. Al regresar, el curaca se enteró de su desgracia y buscó y buscó hasta encontrar el cuerpo de Sisa Ckómer. Llorando y llorando, le abrió el pecho y le sacó el corazón, y lo enterró al pie de un árbol. De allí nació una enredadera, el tasi (árbol de la doca). Los frutos tienen la forma del corazón de Sisa Ckómer. Por eso los llaman *soncko ckómer*» (Ábalos, 2013, p. 76).
- [2] Optamos por el uso del lenguaje inclusivo con «e» como modo de adherir a esta posición en las discusiones en torno al lenguaje y la identidad. Frente a un masculino que nos excluye y a un femenino tampoco plenamente inclusivo, la «e» aparece —consideramos— como una alternativa potable para el respeto de las diversas expresiones identitarias.
- [3] «Huérfano». Mauro Mamani (2019) redescubre algunos conceptos del quichua y el aimara a modo de categorías aplicables al análisis y la crítica de las literaturas latinoamericanas. Consideramos no solo pertinente, sino indispensable recurrir a ellas, en tanto adscribimos a la apuesta política de promover el pensamiento desde el Cono Sur.
- [4] Libro editado después de la muerte de Rodolfo Kusch.
- [5] Si bien, en los diálogos, Kusch y Yorio hablan de «Dios», elegimos aquí hablar de «divinidad» o «dioses» para ampliar, en alguna medida, el campo semántico en cuestión.