

Actas del
VI Congreso Internacional
***CELEHIS* de Literatura**
Literatura argentina, española y latinoamericana



(Rufino Tamayo, Sandías, 1968)

6, 7 y 8 de noviembre de 2017
Mar del Plata, Argentina



Actas del VI Congreso Internacional CELEHIS de Literatura / Acosta, Ricardo ... [et al.] ; compilado por Virginia P. Forace; María Pía Pasetti. - 1a ed . - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-817-9

1. Estudios Literarios. 2. Actas de Congresos. I. Acosta, Ricardo, II. Forace, Virginia P., comp. III. Pasetti, María Pía, comp.

CDD 807

Fecha de catalogación: 21/03/2018

ISBN 978-987-544-817-9



9 789875 448179



CENTRO DE LETRAS HISPANOAMERICANAS

Facultad de Humanidades / UNMSM
Portal de Encuentros

“Imasi maria sima”.¹ Un viaje hacia la espiritualidad campesina en Jorge W. Ábalos

Eloísa Auat García

UNC

Introducción

El presente trabajo se propone analizar, desde una perspectiva situada, algunas obras de Jorge W. Ábalos. Nos apoyaremos para ello en dos líneas de pensamiento, a nuestro entender complementarias: una en el plano de la configuración de la cultura nacional, otra en el de la integración del pensamiento latinoamericano. La primera surge a partir de la teorización que realiza Bernardo Canal Feijóo en *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina*.² *Ensayo sobre la expresión popular dramática* (2012: [1944 y 1937]). La última, en base a determinadas lecturas acerca del pensamiento latinoamericano que propone Rodolfo Kusch en numerosas obras, como ser *Geocultura del hombre americano* (1976).

Ábalos, autor santiagueño, maestro rural desde 1933, científico y escritor durante el período 1941-1978, vierte, en su escritura literaria, los productos del diálogo

¹ El *imasi maria sima* es un juego en quichua que equivale, en castellano, al “adivina, adivinador”. Tiene formato de una estrofa de tres o cuatro versos y suele tener rima asonante, pero no es necesaria. Elegimos este título como propuesta para insertarnos en el universo literario de Ábalos con los mismos ojos curiosos de los personajes que lo pueblan. “Talap llockan, tanckas chockan” (Es el “sacha pollo”, un ave pequeña que se puede encontrar en la región).

² Resulta polémico definir, en realidad, el año exacto de producción de estas reposiciones. Aparecen, por primera vez, en 1944 y sin embargo no sabemos si las conservamos exactamente como en su origen. Luego en *Confines de Occidente* (1954), a posteriori de una reestructuración de ideas, en las que se suprimieron algunas nociones y se redefinieron otras.

entre los saberes propios (urbanos) y los saberes rurales, provenientes de una historia pre-moderna y colonial (es decir, ya mestiza) para lograr la expresión de lo que él llama una *cultura universal*. Ésta, entendida como el resultado de la *integración* en dos niveles: el de unas heterogeneidades que coexisten en aparente armonía y el del sujeto en su vínculo con el suelo que habita (en forma de instalación y de gravitación; conceptos abordados por Canal y Kusch).³

Los textos a considerar forman parte de las obras recopiladas *Coshmi y otros textos* [1975, 1978, 1980],⁴ *Shalacos* [1975] y *Norte Pencoso* [1964] (2013).

Nos centraremos en el modo en que J.W. Abalos focaliza el eje conformado por las diversas creencias míticas y ancestrales –muchas de ellas entrelazadas con el catolicismo traído por los conquistadores–, a las que se subordina el sujeto rural en su relación con el medio. Es decir, en suma, que revisaremos cómo analiza el autor el vínculo entre el campesino santiagueño, en su arraigo o condición de *fagocitado* por el medio, y la religiosidad o práctica espiritual que emerge de tal condición.

Un paseo por el norte

Región árida que demanda una existencia “*dura, en lucha sin tregua contra la hostilidad del medio*” (Ábalos 2013a: 12), el Norte argentino se extiende y se constituye como lo que Ábalos denomina “fondo del saco”. Parte de una historia de dominación que, hasta donde sabemos, comienza con el imperio incaico, atraviesa el Virreinato del Perú (configurándose como el fondo de saco al Sur) y culmina con la conformación de

³ Para profundizar el concepto de situacionalidad, cf. Auat, Alejandro. Abril 2012. *Situacionalidad del pensar: un compromiso político, Diálogo sobre filosofías críticas de nuestra América*, UNTref-COPPPAL, Buenos Aires.

⁴ Incluye “Coshmi”, “Iván Recik y otros cuentos”, “Andanzas de Jabutí, la Tortuguita” y artículos y conferencias del autor.

la nación Argentina (volviéndose fondo al Norte). Caos étnico, lingüístico y cultural que es la base de la producción literaria del territorio.

El rescate del *pensar indígena*, como lo plantea Kusch, permite la comprensión del modo de creación y conocimiento del tejido cultural noroestino, porque habilita sentidos más transparentes en una “*América poblada últimamente por ideologías dispares*” (1977: 12): por los slogans de una clase media emprendedora, activa –situada en la costa del continente– y por un pueblo relativamente inactivo –hostil– o un indígena segregado que resistiera esa acción. Atendiendo a esto, Ábalos logra conjugar, en *Coshmi*, la campera y triste realidad del niño del norte; en *Shalacos*, el paisaje profundo y agreste que marca la actitud de quienes allí son protagonistas; en *Norte Pencoso*, el latido auténtico de la realidad americana, sustento del edificio cultural en que se construye la región.

Admitiendo que el espíritu de la conquista española antepuso a la idea de naturaleza (“propia del alma indígena”⁵) la idea jurídica de municipio, fundo, merced, etc. como *porciones dominiales* que reservan y limitan la dialéctica sujeto-objeto, reconocemos todavía que ambos constructos llegan al siglo XX y perviven enlazados a pesar de su aparente contradicción. La conquista le dio patria al indígena, en el sentido de que provocó la conciencia de los límites de un territorio que exige que se lo respete y defienda. El indígena, no pasivo ni distraído, procuró de todas formas la conservación de sus costumbres, la revitalización de su espacio, articulándolo con la política estatal vigente en cada período en términos de trabajo e intercambio comercial:

Si bien el pueblo tenía una amplia zona rural de influencia (productiva en esta árida región por la existencia de canales de riego), parte de su economía se cimentaba en la presencia del ferrocarril porque, estando ubicado en la línea

⁵ Cf. Íbid. Canal Feijóo, pp. 20-24.

troncal, hacía de puerto a la cercana capital de la provincia y era nudo ferroviario. Era una estación importante (...) [lo cual] significaba un buen número de empleados y numerosos obreros (Ábalos 2013c: 63)

El sujeto del campo vive, desde la constitución de las ciudades como los centros de la modernización, en una marginalidad que, por un lado, le da cierta libertad para seguir ejerciendo su vínculo con la naturaleza, pero, por otro, lo somete a las leyes de instituciones (de una en particular, el Estado) que no están presentes en su territorio más que simbólicamente y no obstante, oprimen ese diálogo con lo natural-ancestral-mítico que emana del entorno geocultural. Podemos analizar esto a partir del contexto en que Ábalos se vio inmerso cuando tuvo que erigirse como mensajero de la voluntad del Estado, portador de las “verdades” de la ciudad y de los símbolos patrióticos de la Nación que debían llegar a la tierra árida para que sea mansillada. El maestro arribó a algo que era menos que un pueblo en 1933, ubicado a las orillas del río Salado en Santiago del Estero con el deber de impartir la educación que permitiría la uniformización del territorio nacional. El escenario que lo recibió – y que, rápidamente, lo fagocitó por sus mismos rasgos, que Canal Feijóo llamaría “primitivos” – le abrió puertas al universo del *subjetivismo magicista* de quienes lo habitaban.⁶

De manera obstinada intentó Ábalos, en un principio, conseguir su cometido. Buscó uno por uno a los niños que debían ser escolarizados y amenazó a aquellas familias que no quisieran enviarlos a la escuela; obligó – o eso pretendía – a los alumnos a hablar el castellano cuando su lengua materna era el quichua; les mostró las insignias de una patria que todavía no era de ellos y les instó a quererlas. Pero, como leemos en sus escritos, pronto descubrió que el afán de imponer una conquista por

⁶ Según lo entiende Canal Feijóo (Íbid [1937] 2012), como inserción espiritual en el paisaje, integración del individuo con el medio en una relación de tesoros y secretos compartidos, ya sean, en este caso, sedentarios o seminómades aquellos sujetos involucrados.

fuerza de “razón” no decantaría en el cumplimiento del objetivo que se propuso en un comienzo. Como resultado, el escritor fue dejándose cautivar por el bosque y sus pobladores y asimilando sus raíces, al tiempo que las conjugaba con los saberes adquiridos de las instituciones (¿pos?) coloniales a favor de la configuración de una cultura nacional integrada.

El escritor supo observar, en la textura de las redes seminales⁷ subyacentes a la existencia forjada por esa sociedad, los vestigios de antiguos lazos entre los individuos y la tierra que labraron.

Es imprescindible reconocer que en América Latina los procesos de modernización no impusieron la modernidad como un todo homogéneo que se enfrentó a una cultura “tradicional” también homogénea; ambas se encuentran estrechamente vinculadas y sus límites se difuminan en cuanto se pretenda dar con el comienzo o final de alguna. Como afirma Santiago Castro Gómez, la relación entre estas variables no puede –ni debe– ser interpretada en base a modelos “*que disocian el logos de los mitos, lo popular de lo culto, lo auténtico de lo foráneo*” (1996: 58), porque en verdad se trata de una trama compleja de ordenamiento, reapropiación e interpretación de diferentes tipos de racionalidad.

Saber-en y diálogo afectivo-con el entorno

El saber rural es de una riqueza inigualable, “*pero es un saber distinto: es empírico, se transmite oralmente de padres a hijos, creando un mundo de creencias,*

⁷ Uso el término “seminales” en el sentido en que Kusch afirma un pensar seminal en relación con uno causal en el continente americano; relacionado con la raíz profunda de lo originario americano, de lo propio cultural que se configura a partir de la gravitación en torno al suelo local. Cf. Kusch, R. 1977 [1970]. *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette S. A., 3ra edición, Argentina.

supersticiones, leyendas, mitos, que envuelven al individuo y rigen sus costumbres y su vida toda.” (Ábalos 2013a: 51).

Algo similar se plasma en el nivel del lenguaje para el sujeto santiagueño, en el cual la prosodia refleja una suerte de vocación mágica a la captación del objeto por el nombre. *“El sentimiento de la posesión concreta y real de la cosa –lo que dicta la necesidad de colocar... el rasgo realista en la figuración más fantástica...– constituye la nota dominante en el sistema de las representaciones [del noroestino]”* (Canal Feijóo 2012: 19). Canal Feijóo capta en la lengua de su pueblo, asimismo, una sobrecarga de afectividad que la vuelve en extremo emocional y sensual, características observables en las descripciones que hace Ábalos de las andanzas de Coshmi, en un estado casi contemplativo del bosque, que lo absorbe y que representa lo absoluto de su universo (*“[los quebrachos] se le antojan caciques de tribus que tienen a su mando otros árboles más bajos y... los protegen.”* (2013c: 25)). Encontramos más referencias a este arraigo afectivo al lenguaje en *Norte Pencoso*, en pasajes que remiten a dichos propios de Santiago del Estero, que se establecen en relación con el contexto geosocial, tales como *“seguro como hachazo en penca”* (que representa la efectividad del golpe para conseguir el fruto del cacto y que se utiliza como metáfora para diversas situaciones de diálogo) o *“estarse tinquiendo el coto”* (que refiere al sujeto en estado pasivo, que no realiza ninguna acción).

Mestizaje lingüístico y mestizaje espiritual son dos de los nudos centrales de la historia del NOA. El espíritu americano se caracteriza por hacer propia una religiosidad que se encuentre siempre en estrecho vínculo con sus necesidades. Lo sagrado está necesariamente unido a la vida del individuo. Compartimos la idea de que la relación entre una teología y un pueblo debe comenzar por admitir que el pueblo es el sujeto de esa teología, es el sujeto del amor, porque lo busca y lo hace; y en tanto su actitud sea

sincera, el pueblo no se equivoca. En este sentido, es interesante retomar las palabras de Orlando Yorio acerca de las teologías y la relación del Dios cristiano con el hombre: *“Lo divino último es una sola cosa. En todas las religiones que tienen una comunidad de dioses hay una unidad muy grande entre Dios y el hombre. Las comunidades están en función del acercamiento.”* (Kusch 1987: 13-14)

El teólogo manifiesta la posibilidad de la coexistencia –y más aún, de la convivencia– entre el cristianismo y las diferentes teologías populares que practican las comunidades, presentándola no en términos de una contradicción sino, precisamente, de un camino de aproximación hacia Dios a partir de los lazos que crean los pueblos con el suelo en el que gravitan.

En las obras que retomamos, Ábalos propone al lector sumergirse en descripciones de los más mínimos detalles de la vida cotidiana del campesino. Es allí donde debe detenerse para poder vislumbrar, en medio de la aparente inercia o vacuidad del paisaje, el universo natural-mítico que atraviesan los personajes de los cuentos a cada paso que dan en diálogo con la naturaleza. Lo que observamos cobra importancia no sólo por su valor estético o literario; también lo hace por su carácter determinante de las acciones y las percepciones:

Coshmi se pone a favor del viento para evitar las janas. Con la horqueta del largo palo tantea cuidadosamente uno de los frutos de la tunera y lo desencaja al sentir que está maduro. (...) Refriega con el pie una a una las tunas de corteza colorada, quitándoles así las janas (...). La espesa piel de su planta es coraza contra las sutiles espinillas (2013c: 23)

Ábalos, autor heterodoxo para una región heterodoxa

Ábalos recopila *“las diarias crónicas de muchas necesidades y de grandes esperanzas, los retratos más vívidos de las gentes de nuestra tierra”* (2013c: 170) y las

vuelve historias que devuelven la voz a un territorio o, más bien, a unos sujetos silenciados. Su carácter desplazado respecto del canon imperante en la época significó para la mayor parte de sus obras literarias un relegamiento prematuro; no así fue lo que sucedió con su producción científica, que tuvo mayor eco entre los intelectuales de ese campo.

Por ese motivo creímos en la necesidad de recuperar esos discursos populares – que el autor tradujo estratégicamente al plano de las letras–, como punto de partida al menos, para el conocimiento de nuestra América profunda y para repensar nuestro emplazamiento intelectual desde una perspectiva situada.

Norte Pencoso tiene para ofrecer lo que a simple vista pareciera una descripción de determinada forma de vida en concordancia con una realidad con características geográficas especiales. Pero hay algo más allá, que tiene que ver con que las prácticas en ese territorio no sólo se limitan a desenvolverse en lo geográfico, sino que a partir de allí se construyen redes de pensamiento, espirituales y materiales. En *Coshmi y otros textos* se añade el elemento mítico-ancestral, muestra de un notable desarrollo cultural precolombino en distintos niveles: el trabajo de la tierra, la economía comunitaria, los rituales y las leyendas. *Shalacos*, por su parte, visibiliza la estructura jerárquica en que se organiza el pueblo durante la estadía del maestro: la distribución de tareas, la conformación de los grupos a escolarizar, los nuevos objetivos que exigen diferentes trabajos para erigir una sociedad renovada alrededor de la institución educativa. Las tres obras sintetizan a la región-suelo no sólo como el marco de desarrollo de ciertos procesos vitales sino, fundamentalmente, como el factor clave que direcciona y da sentido a esos procesos. Es entonces que el territorio adquiere relevancia como elemento formador de comunidades.

Conclusiones

En entrevista con Omar Alejandro De la Cruz, Ábalos responde a la pregunta que el entrevistador le hace, acerca del juicio que podría hacerse al país en que esos niños campesinos habitan, así: *“Diría que se ha hecho muy poco por él... es decir, si fuera Shunko, podría decir: ¿qué hicieron por mí y por este lugar? La verdad de Shunko se puede establecer con sólo conocer la cantidad de gente que se ha marchado de sus pueblos. No hay soluciones locales.”* (2013c: 173).

Esta sentencia resume uno de los grandes objetivos de la literatura del autor: llevar a la sociedad el grito de los que no tienen voz. Si la modernidad se implantó con éxito como modelo unificador de la cultura en las grandes ciudades, de tal magnitud fue su fracaso en provincias como Santiago del Estero. Las medidas políticas que se ejecutan a lo largo del territorio nacional deben contemplar– y esto lo afirma Ábalos, en su compromiso social como educador y como escritor –la pluralidad cultural que, en esa época y aún hoy, se extiende en él.

Las comunidades campesinas del NOA tejen sentidos a partir del lazo con una historia secular de permanente marginación dentro de los estados nacionales. Esos sentidos emergen de la más concreta situacionalidad para convertirse en redes espirituales que sustentan la vida cultural del territorio. En la práctica cotidiana es evidente aún la particular sujeción de esta comunidad al medio que habita, constituyendo un vínculo que adquiere formas similares –tal vez, menos conscientes– a las que las comunidades indígenas en su momento entablaron con la naturaleza.

Todo esto se percibe vivamente en la obra de Jorge W. Ábalos, ligada al realismo necesario de su momento productivo, a las demandas de un pueblo que suplicaba por alguna solución para su situación. En este sentido resulta prioritario, entendemos, volver

una y otra vez en el análisis literario a aquellos y aquellas autores/as heterodoxos y heterodoxas, que encontraron en los intersticios de lo hegemónico otros elementos olvidados (u oprimidos) y los elevaron al plano de la literatura para darles nueva fuerza, como lo hizo Ábalos.

Referencias bibliográficas

- Ábalos, G. 2004. *Coshmi: textos de Jorge W. Ábalos*, en <http://www.imaginaria.com.ar/14/2/ficciones-abalos.htm>
- Ábalos, J. W. [1975, 1978, 1980]. *Coshmi y otros textos*
- Ábalos, J. W. [1975]. *Shalacos*.
- Ábalos, J. W. 2013 [1964]. *Norte Pencoso*, Argentina: Fundación Cultural Santiago del Estero
- Canal Feijóo, B. 2011 [1942]. *Burla, credo, culpa en la creación anónima*, Argentina: Biblioteca Nacional
- Canal Feijóo, B. 2012 [1944; 1937]. *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina. Ensayo sobre la expresión popular dramática*. Argentina: Fundación Cultural Santiago del Estero
- Castro Gómez, S. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, S. A.
- Di Lullo, O. 2010 [1983]. *La Razón del Folklore*. Argentina: Fundación Cultural Santiago del Estero
- Kusch, R. 2012. "Cultura y liberación", texto inédito en *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Santa Fe, Argentina: Fundación Ross.
- Kusch, R. 1976. *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Argentina: Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. 1977. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Argentina: Hachette, 3° ed.
- Kusch, R. 1987. *Las religiones nativas*. Bs. As., Argentina: Impresos Arte S. R. L., Ed. post-mortem