

otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Sacha: territorio, conocimiento, relación

Alejandro Haber*
 Guillermo Gardenal**

Resumen:

Si algo así como una etnografía vernácula, es decir, una conceptualización folklórica de la alteridad cultural existiera en el noroeste argentino, esta constelaría en derredor de lo *sacha*. En este texto nos internamos en ese territorio de la alteridad sólo para encontrarnos allí con un espaciotiempo epistémico subalterno, es decir, que hace de la subalternidad una de las dimensiones que vertebran su episteme. Aún más en su interior o, mejor dicho, puestos a hacer sentido desde sus propios sentidos con el territorio, lo que aparece no es simplemente un territorio de conocimiento, sino una teoría del conocimiento que, además de ser territorial, es insistentemente relacional. La teoría *sacha* del conocimiento nos permite comprender, también, los lugares donde el lenguaje se altera para producir conocimiento territorial relacional.

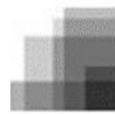
Palabras Claves: Sacha, Agenciamientos territoriales, Conocimiento relacional, Indisciplina, Sonkología.

Abstract:

If something as a traditional ethnography, that is, a folkloric idea of cultural otherness, is said to exist in the Northwest of Argentina, this would cluster around the *sacha*. In this text we walk

*Arqueólogo indisciplinado, Profesor titular de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. La arqueología indisciplinada, la metodología descolonizadora, y la política del conocimiento son las líneas en las que ocupa su investigación, desde hace décadas en diversas localidades de Catamarca y, más recientemente, en el Chaco.

** Sachaetnógrafo, músico y permanente aprendiz de los saberes territoriales. En términos disciplinares Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y actualmente becario doctoral del Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR-CONICET). Sus líneas de investigación se vinculan con el conocimiento ligado al territorio, la música y las maneras de concebir-practicar la salud y el bienestar. Actualmente trabaja con y en comunidades que habitan territorios vinculados a Parques Nacionales en el norte de Santiago del Estero, Chaco y Formosa. Participa en diversos espacios como la revista Cuadernos SupayWasi (Pullayes-Chile/Córdoba-Argentina), el Núcleo Naturaleza-Cultura (UNC), la productora audiovisual Gandaia Films (Brasil/Argentina) entre otros.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

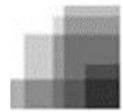
into this territory of otherness only to find out a subaltern epistemic time-space, that is, one that makes subalternity one of the paramount dimensions of its episteme. Further inland or, better said, in order to make sense from its own senses with the territory, it happens to appear not just a territory on knowledge but also a theory of knowledge that is both territorial and relational. *Sacha* theory of knowledge also allows us to understand the places where language is othered in order to produce territorial relational knowledge.

Keywords: *Sacha*, Territorial agencyings, Relational knowledge, undiscipline, Sonkology.

Dejarse llevar para entender

Acaso porque la aventura consistió en dejarse llevar por el Dulce, este impuso a la etnografía su propio cauce y aquella terminó justo cuando comenzaba. La travesía de una semana y unos 40 km entre Maco y Sumamao reveló al aprendiz de etnógrafo la gran cantidad de pescadores que había, las maneras y momentos en que pescaban, las variadas relaciones tejidas con el río, el monte y sus seres. La pesca no era solo de deportistas o aficionados, como la entienden el gobierno y la legislación provincial, ni era algo que se daba sólo en la cercanía a la ciudad, como Guillermo Gardenal venía observando en Maco. Formaba parte del ser-estar cotidiano, lugar de reflexión, socialización, fuente de trabajo y obtención de alimento de muchas personas y familias. Los agenciamientos territoriales de los chayueros proponían la relación que, puesto que se trataba de dejarse llevar por el Dulce, impuso su propia corriente. Los sentidos con el territorio en torno al árbol y el pescao fueron tema de un libro (Gardenal Crivisqui, 2018); este texto recoge las conversaciones que, a propósito de ese texto, vienen manteniendo los autores a lo largo de los últimos años, en encuentros de trabajo en Santiago del Estero, el Valle de Catamarca, la Pampa del Indio, el Ambato y Córdoba. De lo que se trata ahora es de pensar las consecuencias para el conocimiento o, mejor, para la manera en la cual pensar el conocimiento.

Dicen que Santiago del Estero es la más antigua y duradera de las fundaciones europeas en el territorio argentino. La ciudad española, cuña de la expansión colonial, ha tenido en Santiago su más extensa historia. Territorio y conocimiento han sido en Santiago más largamente colonizados. Quiere la historia colonial contar que la colonia es un acontecimiento



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

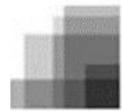
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue
ISSN 1853-4457
Nro. 11, Año 10, 2020

que trastoca el mundo de una vez y para siempre, y quiere, además, territorializar el conocimiento en las ciudades. En este texto mostramos que la colonia no deja de suceder sobre el territorio y el conocimiento no colonial, pero también, que los agenciamientos territoriales locales provocan, no sólo nuevas miradas sino otras maneras de entender el territorio y el conocimiento, otras teorías del habitar y del conocer. Afuera de occidente no está su negativo, no vive allí su imagen inversa, tal como occidente desea. No está allí condenado el pensamiento al invertir el agenciamiento territorial occidental urbano. En el monte tiene el mundo sus contornos propios o, mejor, no los tiene, pues se extiende en redes relacionales.

El territorio. Avance urbano y retroceso de lo sachá

Santiago del Estero tiene el triste record mundial de desmonte, con más 4.000.000 de hectáreas desmontadas desde el año 1976 al presente, período de una gran expansión de la frontera agrícola. Los desalojos y la falta de oportunidades laborales en el monte a partir de la mecanización del trabajo agrícola, la monopolización de los mercados y la concentración de tierras en pocas manos, llevó a gran parte de la población campesina, indígena y rural a trasladarse a las ciudades principales, provocando el crecimiento de éstas.

Desde su fundación, en 1553, la ciudad de Santiago tiende a crecer hacia el sur, debido principalmente a la calidad de la tierra en comparación con su extremo norte, donde comienzan tierras salitrosas de los Saladillos de Huyamampa. Las zonas más cercanas al río Dulce, como Maco, no venían siendo de interés a la expansión urbana, fruto de las repetidas inundaciones que azotaron y amenazaron históricamente a las poblaciones ribereñas. No obstante, las explotaciones madereras y ganaderas han configurado el paisaje de esta zona en franjas de monte relativamente bajo, con áreas de mayor y menor densidad vegetal. En la última década, años de fuerte inversión en obras públicas y planes de vivienda en toda la provincia, el ejido urbano de la ciudad capital se expandió en todos sus extremos y, con ello, el pavimento, los servicios, el transporte, los impuestos, los loteos y el desmonte llegaron a las riberas del Dulce. A comienzos del año 2013 funcionarios del gobierno provincial y otras



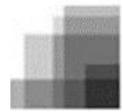
otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

personas que llegaban en *autos con vidrios polarizados*¹ merodeaban la zona, ofreciendo dinero a algunos pobladores para que vendieran sus tierras o consultando sobre los dueños y papeles de estas. Algunos pobladores rechazaron estas ofertas y expulsaron a los compradores, quienes amenazaban con que no les convenía rechazar la oferta, puesto que a la larga se tendrían que ir igual, porque el gobierno tenía planes para esas tierras, y gran parte de los pobladores no tenían los títulos perfectos. Otros vendieron, y a muchos otros les fueron expropiadas sus tierras, con la “promesa” de que si “hacían los papeles” de las tierras les sería pagada la expropiación. Para la mayoría de familias de Maco, “hacer los papeles” implica un gasto que no puede costearse, he allí la trampa. En el transcurso de los años siguientes se fueron loteando grandes extensiones de bosque a la par que se iba pavimentando el camino principal que atraviesa la zona (camino de la costa) y construyendo una nueva costanera, que conecta los extremos norte y sur de la ciudad. Esto acarreó numerosos cambios sociales y económicos, que hacen de ésta una zona ya muy alterada por la urbanización y en acelerada transición. Además de los emprendimientos agroindustriales y recreativos, el área que delimita el camino de la costa con la costanera es crecientemente utilizado como zona de segunda residencia de fin de semana. Un buen número de los antiguos pobladores trabaja ya en la ciudad y/o produce o presta servicios para los nuevos pobladores; productos de huerta y granja, de monte, pescado, fletes de arena en carro, panes de pasto, ripio, mantillo o tierra negra, ladrillos, albañilería, limpieza, entre otros. Hay un alto flujo de personas y bienes que circulan a diario por el camino de la costa y la costanera, de Maco a la ciudad y viceversa. Este tránsito incesante y creciente multiplica las posibilidades de contacto y hace del espacio un lugar de tránsito, que se acrecienta los fines de semana cuando mucha gente de la ciudad se dirige al sur a correr o andar en bicicleta, a sus casas de “descanso” o al Dulce a pescar. Para algunos locales, con el asfalto y el desmonte se perdió la calma y el cobijo del lugar, “*ya no se puede estar*” (...) “*ya no hay monte para estar tranquilo*” (...) “*los peces se asustan con el ruido de los autos*” (...) son algunas frases recurrentes. Otros consideran que era necesario que llegue la *civilización*, el *progreso!*, mientras que los nuevos van hacia este lugar en busca de calma, aire fresco y recreación. Allí, donde la urbe y el monte

¹ Se remarca en cursiva palabras y frases que provienen de las personas con las que trabajamos en campo.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

se (des)encuentran, aparecieron el árbol y el pescao, seres que nos permitieron entender parte de ese (des)encuentro y las relaciones con y en el territorio, y que han querido asimismo habitar las siguientes líneas.

Sacha, de la quichua a la ciudad

Sacha es un sustantivo quichua que se puede traducir al castellano como *monte, bosque, selva, árbol, lugar poblado de vegetación* y, como adjetivo: *silvestre, del monte, montaraz, salvaje*. Es un concepto vivo en toda tierra quichuahablante, desde el sur colombiano hasta el norte argentino, y en las diásporas y migrantes americanos en otras tierras. En el noroeste argentino se llama sacha al *monte*, a lo *propio del monte*; asimismo se usa como *salvaje*, por hacer referencia a algo que no está amansado, domesticado, controlado o educado (por el humano). También se utiliza como prefijo que significa *casi*, haciendo referencia a algo o alguien que *casi es* o algo que *no llega a ser, que no es puro*. Siguiendo al lingüista Domingo Bravo (1975), quien exploró los usos de la quichua en Santiago del Estero, encontramos muchas acepciones que se utilizan aún en la región, tanto quichuas como híbridas quichuas castellanas como, por ejemplo:

Sachacabra: corzuela, liebre del monte o guazuncho (*Mazama gouazoubira*).

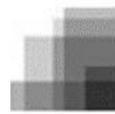
Sachaguitarra: guitarra del monte. Cordófono semejante a una guitarra española, de cinco cuerdas y caja de mate o calabaza. “Elpidio Herrera y las Sachaguitarras Atamishqueñas” fueron un grupo que difundió este instrumento y su música.

Sachacuchi: chancho del monte o pecarí (*Pecari tajacu* o *Tayassu pecari*).

Sachabombo: tambor pequeño, de sonido más agudo que el bombo legüero.

Sachaalbahaca; sachapera; sachaatashpa; sachacarpintero; sachabatata, sachacafé, sachacamote, sacha guasca, etcétera.

La calificación de sacha, en las maneras de hablar y actuar locales, también denota un sentido peyorativo. Este sentido del concepto puede ubicarse en áreas y epistemes más bien urbanas, colonizadas y disciplinadas, utilizándose en referencia a alguien o algo que es *salvaje, sachero, de adentro adentro (sacha sacha)*; por ejemplo: ‘ese canta muy sachero’ (canta como



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

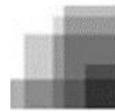
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

bien del monte), o para denunciar a alguien o algo que quiere ser pero que no llega a serlo, por ejemplo; '*esas zapatillas son sacha adidas*' (zapatillas que imitan esta marca).

Sacha es el monte por oposición al campo cultivado, pero aún más opuesto a la ciudad. Este uso de sacha no es simplemente una oposición sino, ante todo, una huella deíctica de las relaciones coloniales en cuyo marco se enuncia aquello que está destinado a la extinción, pues pertenece al pasado que la enunciación preteriza. En ese sentido, sacha es también lo falso, lo que no llega a ser. Reflexiona Grosso, en relación con el concepto *sacha* que, en su utilización desde el español culto urbano "siempre se desliza en la frontera entre lo despreciado y lo paternalmente subestimado, con un tono de condescendencia y autocomplacencia en los defectos, minusvaloración que pretende producir en el otro una complicidad poco exigente" (2008: 93). Desde las miradas blancas que nos habitan, sacha es lo indio, lo inculco, lo imperfecto, lo peligroso, lo indeseado.

Mas, si hay una mirada urbana, occidental, hegemónica del sacha es porque ha de haber otra mirada, tal vez una sachamirada. Porque parece que no se trata simplemente de dos espacios dimensionales que comienzan donde termina el otro, como pretende la apropiación occidental de lo sacha sino, como afirmamos aquí, de dos espacios epistémicos. Y, lo que describe una primera lectura de lo sacha es lo sacha según el conocimiento blanco. Pero si llegamos a localizar una primera versión de lo sacha por fuera, es decir, desde la ciudad, es porque habría alguna visión de lo sacha por dentro, es decir, desde el monte. Si así fuera, ¿cómo es la sachamirada de lo sacha? Buscamos aquí explorar lo metasacha. El sachaconocimiento, no meramente el conocimiento de lo sacha, es decir, no como dato etnográfico cultural del otro, sino como conocimiento desde lo sacha y, aún más, como sachateoría del conocimiento. Es decir, no simplemente describir al otro, sino intentar la otra mirada del mundo. Una mirada que no está en la distancia geográfica, sino en la distancia epistémica². Desde allí la importancia de recorrer una distancia epistémica a lo largo de nuestros caminos investigativos. Distancias que en su recorrido habrían de socavar nuestras certezas acerca del territorio y el conocimiento o, más bien, estas se irían río abajo arrastradas por la corriente del Dulce. Desde la ciudad, lo sacha es conceptualizado como otro, configurado en oposición a como la ciudad se piensa a sí misma. La ciudad despliega sobre su otro, lo sacha, su lenguaje, su

² Entendida como un sistema de comprensión.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

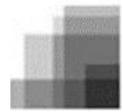
tiempo y su conocimiento. El lenguaje urbano designa al territorio otro como *sacha*, y califica como *sacha* a todo cuanto no alcanza a ser 'como debiera', todo cuanto pueda comprenderse como carente, todo aquello que, viviendo en el presente habita el pasado. Ese es el tiempo que la ciudad proyecta sobre lo *sacha*: lo *sacha* no habita su presente sino el pasado de occidente. El conocimiento de lo *sacha* es igualmente imperfecto, popular, carente de racionalidad y rigor. Incluso el conocimiento acerca de lo *sacha* es preferible si emana de la ciudad, la universidad, la etnografía. Sólo desde allí es posible pensar al otro en el texto, en la descripción gramaticalmente ordenada de la enunciación etnográfica. Pues el conocimiento, el conocimiento etnográfico incluso, consiste en la enunciación del mundo, en su representación textual, aquella que permite al lector la contemplación del mundo, incluso del territorio conocido fuera del mundo que conoce.

Violentando el dispositivo etnográfico, no nos interesa aquí describir lo *sacha*, tampoco registrar los (*sacha*)conocimientos, ni para apropiarlos como dato ni para revalorizarlos ni visibilizarlos. Encontrándonos con la relación entre conocimiento y territorio, nos interesa el pensamiento *sacha* acerca de la relación entre conocimiento y territorio. Un pensamiento que no es representación abstracta sino relación concreta, y al que no podemos acercarnos sino mediante la relación.

Chayua, el pescao

El pescao hace referencia al pez sábalo, conocido en la taxonomía occidental como *Prochilodus lineatus*. Mientras el resto de los peces, boga, bagre, tarucha, moncholo, soco, etcétera, poseen sus nombres locales específicos, el pescao es generalmente nombrado como tal, aunque también es conocida su nominación sábalo. En quichua santiagueño, tanto pescado, pescadero/a, pez y sábalo se traducen como *challua* o *chayua* y pescador como *chayero/a*, híbrido quichua-castellano (Bravo, 1975: 107). Los pescadores en Santiago del Estero son conocidos como *chayeros*, y muchos de ellos se autodenominan así, lo cual les da una identidad diferente a los pescadores deportivos y/u ocasionales.

Ser llamado *chayero* conlleva también estigmatizaciones y acepciones despectivas relacionadas a lo *indio*, lo *negro*, lo *monte*, en sectores sociales tanto rurales como urbanos. En las primeras conversaciones los *chayeros* obviaban responder si eran o no *chayeros* o



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

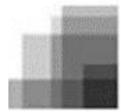
qué implicaba serlo. No les sentaba cómodo ser preguntados por ello, esquivaban la mirada o la pregunta como si no la hubiesen escuchado o emitiendo quedos balbuceos diciendo *no, no, no sé*. Desde la mirada blanca hegemónica ser llamado chayero responde a un modo despectivo y a veces paternalista para referirse a los pescadores ribereños, por ser *gente del río* (*mayu*, en quichua), en una ciudad que históricamente le dio siempre la espalda al río y donde ser del río es ser *salvajes*, al igual que ser *indio, negro o sachero*³. Grosso, en relación a los pueblos indios mesopotámicos⁴, remarca que fuera del ciclo laboral, lo que les permitió subsistir fue la caza y principalmente la pesca; “(...) tal vez por ello, actualmente, comer pescado es mal visto por los Principales de las áreas rurales, en toda la mesopotamia santiagueña: es cosa de indio” (2008: 57). Los sectores o personas de la sociedad local que tratan despectivamente esta práctica y categoría, entre otras asociadas al entorno *sacha*, las colocan en espaciotiempos *salvajes*, propios de las épocas en *que había indios o negros*, aduciendo a su *no civilización*, externa a la urbanidad y a occidente, marcándolas como *no domesticadas, sucias*.

Los chayeros comenzaron a aparecer, no obstante, en el curso de la relación. Ser chayero pasó de ser algo escondido y negado, a ser algo aceptado y asumido con orgullo y ganas de demostrarlo, al tiempo que el lugar de etnógrafo fue empalideciendo frente al de vecino y aprendiz de chayero.

Maco, un área rural periurbana, era amenazada por el progresivo desarrollo urbano, que traía consigo nuevas calles, asfalto y luminaria, loteos masivos, planes barriales, topadoras volteando alambres, incertidumbre por los escasos títulos de tierras en manos locales y la imposibilidad económica y epistémica de hacerlos y, como consecuencia, un rotundo cambio en el espacio, tiempos y relaciones. Muchos de los pescadores y sus familias vivían allí “de antes” y veían este “progreso” de maneras disímiles: desde quienes veían en el asfalto la “evolución” de su zona o la consideración del “gobierno” para con ellos, hasta quienes lo veían

³ Tanto lo *indio* como lo *negro* en este y otros sentidos ha sido trabajado en la zona por Grosso (2008).

⁴ Los pueblos indios fueron reducciones indígenas que existieron durante la evangelización española de América. Fueron fomentados por las autoridades españolas en la segunda mitad del siglo XVI, a partir de la Real Cédula de 1548. Se idearon con el fin de realizar un cobro más eficiente de los tributos a la colonia, para instruir en el cristianismo a la población indígena y tener mano de obra disponible para trabajar, manteniéndola sublevada y controlada. En el área que trabajamos existieron varios pueblos indios, como Soconcho, Salavina, Tuama, Sumampa. Para mayor información ver Farberman (2008).



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

como un retroceso del monte y con ello la pérdida de la “calma”, los “alimentos” y el “bienestar”. En este último lugar epistémico el foco sobre los chayueros se vinculó a lo sachá, al monte salvaje y domesticado, al árbol, a sus agenciamientos territoriales, amenazados por el desarrollismo urbano que, al presente, ya se ha comido parte de Maco sin ningún tipo de consulta previa. El chayero no es sin el río y tampoco es sin el monte, pues el río no es sin el monte en esta episteme ribereña. El chayero es en el monte y con el monte. Por ello el chayero es tal desde el pensamiento sachá, mientras que es solo un pescador para quien lo juzga desde la mirada blanca.

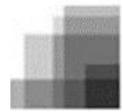
La Dirección General de Bosques y Fauna del gobierno de la Provincia de Santiago del Estero es el órgano de aplicación de la ley provincial N° 4802⁵ de protección de recursos renovables, encargado de establecer las normas y requisitos necesarios para el ejercicio de la caza y de la pesca en el territorio provincial. Tanto la ley como su órgano de aplicación consideran a la pesca una actividad “deportiva” y/o de “recreación”. Esta mirada hegemónica que observa el río desde la mirada blanca, contrasta con la relacionalidad sachá al interior del Dulce, donde el territorio cobra sentido en la relación.

Nosotros, los chayeros, no le hacemos trampa al pescao, trampa hacen los que pescan con red, los que sacan muy mucho, esos que dicen que pescan por deporte, esto no es un deporte, nosotros pescamos desde siempre, nuestros abuelos ya pescaban y de antes también, en la sangre llevamos el río ¿qué hacemos sin el río? En el río se pasan todos los males, ahí se puede estar tranquilo - dice Caburé, chayero y habitante de la ribera del Dulce.

Continúa otro - Un buen chayero cuando clava la flecha⁶ ya tiene que saber qué pescado es, sin mirar ¿sabes cómo? clavas la lanza y si el pescado se queda quietito y sientes una vibración que hace que canta como ututututu (bien grave)

⁵ De Protección De Los Recursos Renovables Provincia De Santiago Del Estero. (10 de septiembre de 2020). Temporada de pesca deportiva. Provincia de Santiago del estero. Aicacyp. http://www.aicacyp.com.ar/temporada_de_caza_y_pesca/pesca_deportiva/provincia_de_santiago_del_estero.htm

⁶ Tipo de lanza local construida con una caña o palo mínimo de dos metros de largo, con uno o dos hierros atados a un extremo, bien afilados en su punta. A la hora de pescar con la lanza-flecha se *chusea* (golpes repetitivos en las matas de plantas en los bordes del río, donde se aquietan los peces) o *flecha* (tiro único donde se busca atravesar al pescado con la flecha).



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

ese es el soco. El soco se queda quieto haciéndose el muerto pa que cuando vos metas la mano chaj! te muerde y se escapa, en cambio el bagre, el bagre es pichita (fácil) darse cuenta, es escurridizo y aguantador, flechado y todo quiere escaparse, meta moverse te mueve la flecha y ahí ya sabes que es.

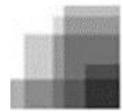
Marcial, chayero de Maco, se detiene un largo tiempo en la costa, contemplando largamente en silencio el río, tras lo cual dice:

¿Ves ahí donde el agua hace como un espejo, donde está bien lisita? Ahí es profundo. Donde el agua hace así, como cositos, donde la corriente hace pequeñas olitas (dibuja en el aire una ola con su mano) ahí se puede andar porque es bajito. Tiene que tener cuidado si se mete, tiene que andar por donde está así, como arrugado, porque al río m'ijo, si le confías de más te puede tragar. El finado papá cuando nos traía de chicos ya nos enseñaba a leer el río.

La relacionalidad chayuera no está aislada de la ciudad hegemónica, sino en relación con ella. Lalo, pescador y vendedor de pescado en un puesto en la zona sur de la ciudad, advierte:

Vos fijate quiénes compran pescao, un rico o alguien que tiene plata te va a comprar un pescao o medio kilo de milanesas, si es que te compra. En cambio el pobre va a agarrar y te va a llevar tres kilos de milanesas o lleva dos o tres pescados, porque sabe lo que es éste alimento, lo conoce, sabe que el pescado es el mejor alimento que hay, te hace fuerte (...) Yo no puedo vender muy caro, porque son pobres los que me compran, en general la gente (ricos) no sabe eso, solo los que han comido pescao de chicos o que pescan lo saben, el resto no sabe, creen que el pescao, por ser del río, es malo o te hace mal y no es así, solo hay que saber comerlo. A los chicos, por ahí cuando comen por primera vez sí les hace mal, porque el pescado es pesado y el chico aun débil, tampoco hay que comerlo hambriao (con mucha hambre) porque ahí nomás te empacha. El río siempre te da, pero tienes que saber respetarlo.

La chayua no implica meramente un conjunto de relaciones entre seres, sino una teoría acerca de las relaciones, unas relaciones entre las relaciones, una relacionalidad (Haber, 2011). En

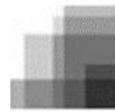


otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

las relaciones hay seres más potentes que otros y por ello merecen el respeto y los cuidados necesarios. El río, como la bebida o el dinero, también envicia. Cuenta Sergio, ribereño y pescador del Dulce, que una noche, mientras pescaba solo, estuvo largo rato tirando desde un lugar de la costa a un bajo del río y no sacaba nada. Le resultó extraño, pues es un lugar donde se suele sacar fácil ya que había poca agua y en esos días los peces se acumulaban allí. Cansado de no sacar pescados, se cambió de lugar, un poco más adelante. Cuando estaba allí pescando, aún sin sacar nada, vio a un hombre viejo, muy flaco y casi desnudo, que se puso a pescar donde él había estado antes. Era una noche de invierno, fría, por lo que le pareció extraño el aspecto del hombre. El *viejo*, como le llamó Sergio, comenzó a sacar pescados, uno tras otro. Sergio le gritó para preguntarle quién era, para saber si era alguien conocido o para ir a pescar con él y no recibió respuesta. Luego de gritarle y silbarle un par de veces, se percató de que se trataba de un ser especial, diferente y que debería estar atento, le dio miedo, pero continuó pescando. Dejó de mirarlo por un rato y, al volver la mirada hacia allí, vio que el hombre ya no estaba; al ratito sintió que le pasaba caminando por detrás, dejando un rastro de agua en el suelo. Sergio optó por no darse vuelta. Un rato después se dirigió al lugar donde habían pescado primero él y luego el viejo y comenzó a sacar muchos peces, uno tras otro. Cuando la alegría y el vicio lo llevaban a pasar toda la noche pescando allí se dio cuenta de que, si continuaba, podría sacar cientos y hacer una muy buena venta y repartirla con los amigos y familia; pero recordó entonces a su padre, quien le hablaba de un *diablo* que aparece en el río, que *“no es malo ni bueno, sino que aparece cuando uno lo necesita, ofreciéndote cosas y enfrentándote a un trato, y depende de uno que ese trato sea para algo bueno o malo. La manera del diablo de aparecer es tentándote”*. Sería aquí el *viejo* quien tentaba con los peces al chayuelo, pero existen otros casos en que la tentación se da a través de la música, las mujeres, el alcohol, la fiesta y/o el dinero. Sergio entendió que, si se ‘enviciaba’ en ese lugar sacando peces, seguramente tendría algún problema en el futuro, ya sea su persona o en relación con los peces, que se pudrieran o le cayeran mal a él o a quien le venda o convide, que el río no le diera más pescado o que lo tragara. Decidió entonces dejar lo que había pescado y volvió a su hogar. Varios años después, volvió al río a pescar. La relación con el pescau se relaciona con la relación con el viejo, y esas relaciones de relaciones tienen una manera en la que deben proceder, una teoría de las relaciones en el mundo, una relacionalidad (Haber, 2011).



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Los de fauna, como los chayueros llaman a quienes debe “controlar” a los chayueros, ni siquiera contemplan los modos de relación diferentes al ocio o el deporte. En el pensamiento acerca de lo *sacha*, lo *metasacha*, no es *fauna* quien los controla en primera instancia, sino que, en los modos de pescar, los tiempos y seres del y en el río, el camino del *pescao* a la mesa, el posible *vicio* y *la trampa* al *pescao*, son las relaciones entre las relaciones las que regulan, afectan y crían a los seres en relación. Claro que no todo pescador ribereño respeta esa relacionalidad, y la necesidad a veces envicia, por ello el río a veces traga o empacha, o *fauna* multa y decomisa.

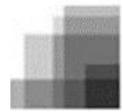
Para la mirada blanca el *pescao* es *sachero*, es salvaje, quien come *pescao* es el “salvaje”, como expresa Lalo, el pobre. Para esta mirada el chayuero también es salvaje, por ser *sachero*, de adentro, en oposición al locus de esta mirada, la ciudad o la civilización. La visión hegemónica que se percibe en oposición a lo *sacha*, que no es solo lo otro sino también lo que no alcanza a ser en su modo completo, lo que carece de actualidad, no implica meramente una territorialidad civilizatoria sino, ante todo, una orientación del tiempo. En cambio, para el pensamiento *sacha*, *pescao*, río o monte pasan de recursos a ser seres en relación, redes de relaciones, relaciones de relaciones. Chayua – mayu – *sacha* son seres relacionales de la quichua.

Tacu, el árbol

El árbol interesa tanto como el concepto, y el árbol es propio de nuestra fisonomía regional: sin árbol no hay Santiago.
 Alberto Tasso⁷

En esta región, como en gran parte del Noroeste Argentino, se conoce popularmente al algarrobo (*Prosopis alba/nigra*) como “el árbol”. El árbol está presente en prácticas, como la recolección de algarroba para la preparación y consumo de alimentos y medicinas (como el patay, aloja, añapa), en la quema de ladrillos y cerámicas, la construcción de ranchos y cercos, la confección y tintura de lanas y artesanías, etcétera. El árbol es, a su vez, referencia espacial y temporal; hay árboles donde murió gente, donde se enterraron indios, donde

⁷ Extracto de una entrevista que realizamos. En: Colucci, M. (productora) y Soltau, T. (director). (2019). El árbol y el Pescao (documental). Argentina: Gandaia Films. (10 de septiembre del 2020). Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=VX4DUwMg1_o



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

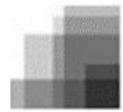
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

descansaron próceres, donde se ofrenda a los santos, donde aparecieron vírgenes, donde se corta o continúa el camino, donde se hacen fiestas y salamanacas.⁸

El nombre algarrobo deriva del árabe kharroub o al carob, cuyo significado curiosamente también es “árbol” (Demaio *et al*, 2002). El algarrobo moro (*Ceratonia siliqua*) de la península ibérica, es un árbol similar al encontrado en América por los primeros conquistadores españoles, de allí deviene el nombre español del tacu. Creemos que la gramática del “árbol” en la región proviene del quichua, hablado aun en Santiago y parte del NOA, donde se llama al algarrobo como taco o tacu, término que por extensión es también aplicado a otros árboles, aunque su empleo en estos casos es menos común (Bravo, 1975). Taco o tacu, es al mismo tiempo un sustantivo común y colectivo, sobre cuya implicancia ontológica volveremos más abajo. Algunos quichuahablantes lo traducen como el árbol de la vida.

Su fruto, la algarroba, es la vaina dorada que se espera con ansias en el verano. Ha sido fundamental entre los grupos humanos prehispánicos, respecto de los cuales se manifiesta

⁸ Las salamanacas están en un espacio específico, una cueva, un alero rocoso, una laguna, ojo de agua, bosque, árbol, un sitio arqueológico o cualquier lugar del espacio donde su permeabilidad con el mundo de abajo y de adentro permita establecer relaciones de intercambio con entidades subterráneas, sean ancestros o espíritus dueños de la naturaleza, generalmente con el fin de aprender algún arte, o solicitar alguna intervención de las entidades del inframundo con fines más específicos. Estas pueden rastrearse en prácticas precoloniales, cuyo campo semántico es compartido en un universo simbólico mayor, vigente en la actualidad, y que ha agregado en su entramado prácticas y símbolos provenientes de Europa y África, configurando un espacio/rito que ha resistido las hogueras, torturas y procesos judiciales en la colonia y los prejuicios y estigmas del presente. En este sentido, la Salamanca puede ser cualquier práctica de la religiosidad nativa que fue proscrita por la religión hegemónica y, de manera más amplia, como una forma contrahegemónica que, anclada en el espacio/tiempo otro, “combate” dañando a quienes desconocen o violan los protocolos de reciprocidad requeridos y a la vez “favorece” a quienes saben dialogar e intercambiar con sus entidades poderosas. Un espacio vivo que resiste de manera activa su cosificación y su desacralización. Es fuente de vitalidad, sabiduría y poder, conocida en gran parte del NOA como *la escuela de los indios o la escuela del monte*. Las prácticas y los saberes asociadas estas surgen y se ubican, desde las perspectivas locales, en el ámbito de la brujería y al amparo de entidades poderosas que actúan generalmente circunscriptas a determinados nichos del espacio. En su exterioridad, la actividad salamanquera es casi invisible o consiste en apariciones espectrales, siendo solo un reflejo esencializado y folclorizado, no asimilable desde una visión colonizada. Esto puede deberse en parte a una doble división que esta frontera representa, como alteridad ocultada intencionalmente por los locales (la subterrneidad) y como alteridad imponible desde la normatividad civilizatoria colonial, moderna y disciplinada. Consideramos al campo semántico de las salamanacas como un *arte* de resistencia exitoso, a pesar de la invisibilización colonial y la violencia epistémica occidental. La Salamanca emerge como un intersticio anticivilizatorio de resistencia y puente intercultural que permite cruzar la frontera colonial y dialogar con los distintos mundos que atravesarían la vida terrenal. (Gardenal Crivisqui 2018, Barría 2018).



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

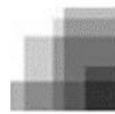
su utilización a través del registro material de los procesos de molienda y almacenamiento⁹. El árbol echa su fruto, la algarroba, entre los meses de diciembre y marzo. La producción varía de árbol a árbol y año a año. La espera del momento de la algarroba se vive con mucha incertidumbre. Ya en los meses de agosto y septiembre, cuando los algarrobos vuelven a echar hojas, muchas conversaciones derivan en si habrá o no algarroba. El viento de primavera, la magnitud de las heladas que han pasado en el invierno, las primeras lluvias que avencinan el verano o el canto de los coyuyos (insecto, *Quesada gigas*), todos son indicadores de si habrá o no habrá algarroba.

Muchas familias de Maco y Vuelta de la Barranca trabajan la algarroba para consumo propio, de sus animales y/o para vender productos elaborados o harina en bruto. En general, han aprendido a trabajar la algarroba por herencia familiar, normalmente del linaje femenino: abuelas, madres, hijas, trabajando y aprendiendo desde pequeñas, aunque también hay algunas algarroberas que *se han hecho de grandes*. Una semejante actitud esquivada a la que ocurrió ante la pregunta por los chayueros, sucedió con las algarroberas ante la pregunta por la práctica y relación con la algarroba. Con el tiempo y la relación, admitieron revelar los procesos, saberes y las maneras en que aprendieron a trabajar la algarroba para, luego, asumir con honor el decirse y devenir algarroberas.

Nosotras comemos la algarroba desde siempre. Aquí todos comen, pero se hacen los que no. Los chicos que empiezan a ir a la escuela allá a la ciudad por ahí les da vergüenza, pero cuando vienen aquí y andan por el monte comen. La algarroba te hace pasar el hambre y te acompaña cuando andas en el monte, te da fuerza-
comenta Mirta, de Maco.

Siempre hemos comido la algarroba y hecho cosas para la casa o para vender. Antes vendíamos de casa en casa, a los parientes o las personas que sabíamos que nos iban a comprar. Muchos ni saben que se come la algarroba y te miran con cara de nosequé cuando le ofreces alfajores o pastafrola de algarroba. Por suerte ahora se está conociendo más, hay más gente que nos ayuda a que

⁹ La relación con el árbol data desde hace por lo menos 10.000 años de forma continuada en el tiempo, desde el NOA hasta Norpatagonia (Verónica Lema *et al*, 2012).



otros logos

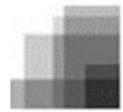
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

podamos estar en ferias y ahí la gente va conociendo. De a poquito, pero se va haciendo (...) Cada vez hay menos árboles y los que hay por ahí como que se enojan y por muchos años no dan. Capaz por eso la gente se olvida de la algarroba o no la quiere comer, no sé. Relata Susana, de Vuelta de la Barranca.

Hay otras algarroberas que han aprendido sobre la algarroba no por herencia familiar si no cuando se han mudado hacia Maco, como Victoria, que nos refiere sobre el árbol:

El algarrobo es el ejemplo de resistencia, es un árbol que tiene mucha capacidad de supervivencia, de hecho, se dice que en realidad el algarrobo es una de las pioneras, de los vegetales pioneros que han poblado el monte cuando no era monte. Ha conquistado, digamos arenales, salitrales es muy rústico el árbol, puede vivir sin agua (...) Cuando la gente de Santiago habla del árbol o mención al árbol siempre el árbol es el algarrobo es como el árbol más dominante del monte santiagueño. La algarroba es como la reina de los frutos del monte si bien hay mistol y chañar, tuna, como que las vainas de algarroba suelen ser las más ponderadas y por otro lado, es una leña, una madera dura que es muy utilizada como madera para hacer muebles y también para hacer leña. (...) En 2009 fue la primera cosecha, fueron los primeros cinco kilos el primer verano y fue toda una emoción, porque además hicimos un evento, una convocatoria para pasar cuatro días en contacto con la cosecha revalorando todo lo que significa eso y como se la consume a la algarroba aquí con los vecinos de Maco entonces fue como un inicio glorioso digamos, muy sentido con muchos significados, con muchas que nos quedaron. Una vecina que también fue muy importante para mí, Doña Pocha Díaz que es la vecina que está en frente bueno ella, por ejemplo, fue también una gran maestra porque ella tenía un mortero de algarrobo y quebracho en la casa entonces cuando hicimos es primera cosecha trajimos el mortero, hicimos añapa que es ese postre que se hace con la vaina con la chaucha recién cosechada y con agua y se la muele en el mortero. Nosotros desde que estamos con este emprendimiento familiar que es La Vaina Dorada siempre hemos preguntado y la gente, a veces, tiene vergüenza



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

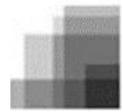
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

de decir que cosecha algarroba o que tiene algarroba en la casa o que come incluso sin embargo, ahora hay una recuperación de la práctica de la cosecha aquí en Maco.

Recordemos que los tiempos de la algarroba, algarrobiadas, pockoy pacha (tiempo de verano), también llamados alojadas y/o carnavales, han intentado proscribirse sistemáticamente desde el primer período de la conquista española, ya que eran festividades rituales que fortalecían los vínculos entre las comunidades y entre estas y el territorio. Los principales problemas que tenían los religiosos y conquistadores con los tiempos de la algarroba se basaban en lo que ellos veían y definían como *borracheras*, *hechicerías* e *idolatrías*, cuando los indígenas se sumergían en el monte a recolectar vainas y muchas veces no regresaban, escapando así del control colonial. Esto llevó a los conquistadores, en una de sus primeras medidas, a catequizar y bautizar *in situ*, en el monte, donde se estaban llevando a cabo las algarrobiadas. El monte, *sacha*, lugar tiempo de refugio, fue y sigue siendo un entorno demonizado por la dominación colonial que, desarrollo y capitalismo voraz mediante, avanza como nunca sobre éste y su gente¹⁰.

Más que ahondar en la multiplicidad de relaciones que se tejen con el árbol (Marconetto, Barría & Gardenal, 2015; Gardenal, 2017 y Gardenal Crivisqui, 2018), interesa aquí resaltar el lugar subalterno del árbol y de las relaciones con el árbol. El carácter estigmatizante de las relaciones con el árbol localiza a estas en el mismo espaciotiempo *sacha* en que veíamos más arriba a la chayua. El mundo de las algarroberas permanece al amparo del silencio y a la sombra del monte.

¹⁰ “Los bosques del chaco estaban atestados de algarrobos, pero en la región de las treinta y dos reducciones no se veía uno solo de estos árboles. Los jesuitas decidieron no llevarlo a las misiones por una actitud de “ecología evangélica” para evitar que los clanes se emborrachasen. Y ello a pesar de que los mismos jesuitas hablaban de las maravillas de salud que provocaba la algarroba” (Rosenzvaig, 1996: 190). Ya para el siglo XX, Boman relata en 1908 que el tiempo de la algarroba perjudicaba la captación de zafreros santiagueños en plena expansión de la agroindustria azucarera tucumana. El antropólogo Gastón Gordillo aborda la relación entre las comunidades Qom del noroeste de la provincia de Formosa, las misiones anglicanas y la relación con el monte. En este sentido, refiere que, aún en la década de 1940, los misioneros se quejaban por el consumo generalizado de aloja, y que a largo plazo las comunidades dejaron de consumirla (2010: 134). No obstante, la práctica de recolección y consumo de algarroba sigue siendo fundamental para las comunidades aborígenes que aún viven en contacto y relación cotidiana con el monte



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

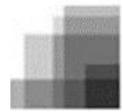
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Sachamundo, lenguaje y relación

¿Qué hace al algarrobo ser *el árbol* y al sábalo ser *el pescao*? Estos son abundantes, sí, pero ello solo no los hace relevantes. Chayua y tacu, pescao y árbol, como muchos otros, son seres relacionales -que contienen y hacen a lo sachá, el monte y su gente –sacharunas-. Sus nombres no designan simplemente unas cosas, no se trata de significantes que representan significados allí fuera del lenguaje. Indican lugares relacionales en el marco de teorías específicas de la relacionalidad. Decir árbol o pescao no es solamente nombrar seres en el monte y el río, sino los modos de relación posibles y admisibles que se ponen en práctica con esos seres. En la relación con el árbol y el pescao el monte y el río se configuran como territorios relacionales y como agenciamientos territoriales.

El sachamundo, lo que podría tal vez traducirse como 'mundo otro', no sólo tiene una mirada y un lenguaje, también tiene su propia teoría, una teoría de las relaciones entre las relaciones. Podríamos preguntarnos: ¿por qué árbol y algarrobo, pescao y sábalo, constituyen unos lexemas únicos y al mismo tiempo se trata de distintas jerarquías clasificatorias? ¿Usurpan el algarrobo y el sábalo los nombres genéricos de todos los árboles y pescaos? Sospechamos que no. Que lo más importante de esa pregunta es la pregunta misma, no las eventuales respuestas. Es una pregunta, pues, que describe el lenguaje blanco, pues desde su gramática está formulada. Un lenguaje que está ya imbuido del pensamiento taxonómico de la historia natural, el pensamiento de Buffon según el cual los individuos pertenecen a un taxón porque poseen las características esenciales que definen ese taxón. Un pensamiento que da forma a la idea biológica de especie, pero también a la idea antropológica de cultura. Se es Quichua, Lule, Tonocoté, o lo que sea, si se poseen los rasgos esenciales que definen a esas culturas. Por la misma razón, no se puede cesar en la condición taxonómica, pues es esencial y no accidental. La escala taxonómica hacia arriba y hacia abajo replica la misma idea teórica, pero con mayor generalidad o especificidad. Por ello se puede decir 'el algarrobo es un árbol' y 'el sábalo es un pescao pero no 'el árbol es un algarrobo' ni 'el pescao es un sábalo'. Claro, hasta que topamos con el sachalenguaje que nombra el mundo alterando el sentido teórico hegemónico.

En el sachamundo, en primer lugar, parece no haber individuos. Al menos, no en el sentido de la historia natural. No es un zorro el que se cruza en el camino corriendo hacia la izquierda,



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

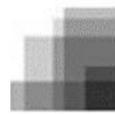
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

tampoco es este zorro, sino el zorro. Unos kilómetros más adelante en el camino, no es otro zorro el que se cruza, sino que es el zorro quien vuelve a cruzarse, pues seguramente urde alguna de sus fechorías. El zorro-agente es aquello que se nombra zorro como sustantivo común, propio y colectivo al mismo tiempo. Porque el zorro nunca es una cosa común, un individuo dentro de una clase, sino un agente-en-relación. Lo que se nombra, entonces, nunca es meramente la cosa, sino las relaciones en las que la cosa está. Cualquiera sea el árbol nunca es individuo de la clase árbol, sino el conjunto de relaciones en las que está.

En segundo lugar, los seres no ocupan cualquier lugar en las redes de relaciones en las que están, ni el lugar relacional les resulta indiferente. Todas las relaciones son al mismo tiempo recíprocas, transitivas y jerárquicas. Es decir, entre dos seres no hay flujos unidireccionales sino en ambos sentidos. Y no sólo eso, sino que las relaciones entre dos seres implican relaciones con otros seres (relaciones de relaciones). Relaciones afectivas, es decir, que afectan. Decimos, entonces, que las relaciones son recíprocas y transitivas. Pero también que son jerárquicas, es decir, que algunos seres son más potentes que otros, tienen mayor poder de crianza y, por ello, mayor poder de predación. Se trata de una relacionalidad afectiva que describe, ya no una ontología otra, sino una sonkología, un entendimiento del sonko - el corazón - que es sede de la inteligencia afectiva. Una sonkología que, sin contradicción, constituye a los seres en relación en su mutua afectación y jerárquica predación: se es lo que afecta y lo que come, lo que se afecta y lo que se come.

Una relacionalidad desconocida por el estado y la ciencia objetivista. Con desconocida no queremos decir que meramente no sepan de la existencia de esa relacionalidad, sino que la desconocen activamente, como parte de la configuración hegemónica de la colonialidad. Desde el sitio del conocimiento hegemónico es incluso posible estudiar al otro, describir su cultura, sus costumbres, su folklore supérstite, sus fósiles.

En el sachamundo, el sábalo y el algarrobo tienen el poder seminal del río y el monte. No es que el lenguaje se los otorga, protagóricamente, como si cada uno eligiera a sus dioses. Sino que los dioses, al fin y al cabo, por ello son dioses, lo eligen a uno. O, mejor dicho, la gente, el pescao y el árbol no son sino en la relación. Una relación que, a su vez, se relaciona con el cultivo de inundación con agua del río (donde el pescao) a la sombra del bosque (donde el árbol). El árbol filtra los rayos del sol que de otra manera quemarían los cultivos; el pescao se filtra en el agua del río que inunda los campos a cultivar. Drenar el agua en exceso, sombrear



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

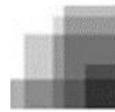
el sol en exceso, ambas acciones impiden la evaporación del agua superficial que forma cristales de sal en el suelo tornándolo infértil. Flechar, drenar, sombrear, cultivar, relaciones entre relaciones, por las que las relaciones entre gente, árbol y pescao, se relacionan con las relaciones entre río, sol y tierra. Se podría encerrar a los dioses en una vitrina o amordazarlos en un texto. El sachaconocimiento elude ese movimiento porque se declara imperfecto, incompleto, inculto. Porque, a su vez, no despliega una pretensión de explicación teatral del mundo, como espectador que observa y es capaz de dar cuenta de aquel espectáculo, sino que advierte que no le es posible conocer sino la relación y si no es por medio de la relación. Una relación que, recordemos, también es de afectación y predación, sonkológica y transitoria, es decir, vital.

Sachaconocimiento o conocimiento relacional

Aprender de las epistemes locales dentro de las teorías locales de la relacionalidad no tiene las mismas consecuencias para la subjetividad que las que podría tener una investigación disociada de ellas. Debido a que uno se involucra en las relaciones de vida al tratar de comprender como “son”, y “deberían ser” las relaciones, y debido a que las subjetividades “devienen” (se hacen) en aquellas relaciones duraderas, es probable que el conocimiento adquirido no sea el resultado más relevante, sino la capacidad de reconocer y ser reconocido en estas relaciones.

El conocimiento hegemónico moderno colonial, operacionalizado por la metodología de la investigación, opera como bisturí en las relaciones en las que moran los conocimientos locales, extrae de allí sus recursos o datos, y los inserta en regímenes de cuidado completamente distintos: los de la ciencia moderna. Pero asimismo extrae también las subjetividades humanas de los investigadores, desacopla sus cuerpos en relación, y los inserta en los procedimientos protocolizados por la metodología de la investigación. El enorme caudal de violencia que se ejerce sobre los cuerpos investigadores es buena parte del origen de la violencia que la investigación (esos mismos cuerpos investigadores) ejerce sobre sus propios mundos.

Las condiciones epistémicas del conocimiento hegemónico no se reducen a su contenido; qué es aquello que consideramos conocimiento, qué forma tiene, qué lugares ocupa en el mundo,



otros logos

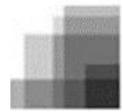
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

en fin, es el metaconocimiento aquello que dispone las luchas de sentido por el conocimiento y con el territorio. Entendido como un conjunto de enunciados lingüísticos acerca de la realidad, se trata de una aprehensión intelectual de la realidad que, por definición, está por fuera del conocimiento. El conocimiento es asimilado a un bien, acumulable e intercambiable, y entonces es pasible de mercancía. El conocimiento está distribuido topológicamente: hay lugares de conocimiento (la universidad, por ejemplo) y lugares que son conocidos (el monte), sujetos (académicos) que conocen un mundo que es conocido. Las relaciones de conocimiento son unidireccionales, intelectuales, mediadas por escritura alfabética, encarnadas por un sujeto que se piensa sin sujeción, es decir, universal. La disposición intelectual al conocimiento es previa a la relación, que se entiende como relación metodológicamente modulada a fin de que el conocimiento sea replicable y contrastable y, así, pretendidamente universal.

Pero asimismo se puede desprender una gnoseología distinta, otro metaconocimiento. En esta gnoseología (que uno de los autores de este texto ha llamado catamarcana, Haber e.p.), el conocimiento no es intelectual o abstracto sino concreto y corporal. No está distribuido topológicamente sino diseminado, no es privativo de los científicos y técnicos, sino que se desprende de las relaciones, que no son exclusivamente entre humanos, sino entre humanos, cosas y dioses, en la comunidad ampliada de seres. No hay una disposición intelectual al conocimiento previo a la relación, sino que el conocimiento es la consecuencia natural de la relación en la comunidad local de seres. El conocimiento no precisa de enunciación ni mediación lingüística alguna. La conversación de la comunidad ampliada de seres no es necesariamente lingüística, aunque también puede serlo. No tiene normas metodológicas externas a la situación, sino que está regulado por las teorías locales de la relacionalidad. No depende de un desacoplamiento de las relaciones sociales, sino que está adherido a las relaciones entre cuerpos (humanos, cosas, dioses, lugares, virus, etc.). El conocimiento no es acerca de la relación, sino la relación misma. El conocimiento no es el instrumento para dominar la vida, sino la vida misma. Sacha es allí donde vive el conocimiento relacional a la distancia de la disciplina.

Sacha define, no un objeto, sino un lugar desde el cual estar en el mundo. En una segunda dimensión el sachaconocimiento mismo se hace salvaje, de monte, indómito, falso, que no llega a ser un verdadero conocimiento, porque no alcanza a describir al otro como otro, pues,



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

desde donde se produce sachaconocimiento, el reto es ir conociendo las relaciones entre los seres del sachamundo no porque alguien los describa, sino porque *nos vamos relacionando*. En el sachamundo no hay espacio, no hay tiempo, hay espaciotiempo relacional. El cuándo y el dónde de las cosas no se miden en escalas, se refieren, en cambio, al acontecer de las relaciones entre los seres de la comunidad cósmica local ampliada. Esta etnografía sacha o montaraz, un sachaconocimiento indisciplinado, se pregunta por el lado negado del mundo, muda hacia allí su domicilio de escritura, sospecha de la superficie del paisaje, del lenguaje y del hacer, apega su pensamiento a lo concreto del mundo, rastrea la secuencia de violencias, se deja agenciar por lo ausente y sigue sus huellas a través de distintas texturas y textualidades. Una ciencia que es estar nomás, pero no en cualquier lado, ni de cualquier manera, sino en el sachamundo. Desde allí es posible compartir gestos indisciplinados, abonar el espíritu desde relatos sacheros para reflexionar sobre la distancia epistémica y las capas de violencia en nuestros derroteros y vivencias, en pos de contribuir a una casi ciencia, salvaje, desde y con el territorio: sacha.

Referencias Bibliográficas

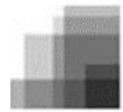
Barría, Patricio (2018), "La Pachamama es de Satanás: Satanismo Andino y Catolicismo Criollo como dos caras de una misma moneda en los Valles Calchaquíes, Catamarca - Argentina.", en *Cuadernos Supay Wasi*, Puyayes-Chile, n2, vol.1, pp. 8-12.

Bravo, Domingo ([1975] 1985), *Diccionario Castellano-Quechua Santiagueño*. Buenos Aires: Eudeba.

Castro-Gómez, Santiago (2005), "Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro", en Lander, Eduardo (Eds.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 87-95.

Demaio, Pablo; Karlin, Ulf Ola y Medina, Mariano (2002). *Árboles nativos del centro de Argentina*, Córdoba, Ecoval.

Fabian, Johannes (2014), *Time and the other: How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Farberman, Judith (2008), “Santiago del Estero y sus pueblos de indios. De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia”, en Revista *Andes*, Salta, nº19, pp. 225-250.

Gardenal Crivisqui, Guillermo (2018), *El árbol y el pescao: personas, animales y plantas en el monte santiagueño*. Santiago del Estero, Edunse.

_____ (2017), “Algarroba, algarroberas y algarrobales. Fruto, mujer y territorio en torno al árbol en la región del Gran Chaco, Argentina”, en Eyzaguirre M, Villanueva J, Taboada F, Oros V, Fernández MS, Salazar L, Carvajal I, Condarco C (Eds.), *La Rebelión de los objetos: cestería y maderas. Anales de la Reunión Anual de Etnología*, Bolivia, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, pp. 11–31.

Grosso, José Luis (2008), *Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Editorial Brujas.

Haber, Alejandro (1999), “Uywaña, the house and its indoor landscape: oblique approaches to, and beyond, domestication.”, en Gosden, Chris y Hather, Jon G. (Eds.), *The prehistory of food: Appetites for change*, Londres, Routledge, pp. 57-82.

_____ (2007), “Reframing social equality within an intercultural archaeology”. *World Archaeology*, Londres, nº 2, vol. 39 pp. 281-297.

_____ (2011), “Animismo, Relacionalidad, Vida: Perspectivas Post-Occidentales” en Hermo, Darío y Miotti, Laura (Comps.), *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, pp. 75-98.

_____ (e. p.) *Dioses, objetos y mercancías*. En prensa en Editorial Científica Universitaria, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Lema, Verónica. Capparelli, Aylén y Martínez, Analía (2012), “Las vías del algarrobo: antiguas preparaciones culinarias en el Noroeste Argentino”, En Babot, María del Pilar; Marschoff, María y Pazzarelli, Francisco (Eds.) *Las manos en la masa. Arqueologías, antropologías e historias de la alimentación en Suramérica*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 639-665.

Marconetto, María Bernarda, Gardenal, Guillermo y Barría, Patricio, (2017), “Arqueología, piel y quebracho”, en Pellini, Jose, Zarankin, Andres y Salerno, Melisa (Eds.), *Sentidos indisciplinares: arqueología, sensorialidad y narrativas alternativas*, Madrid, JAS Arqueología, pp. 183-220.