

# Cuadernos LIRICO

Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia

26 | 2024

Escritores investigadores: ¿literatura de investigación?

Río de la Plata

Archivo, memorias y comunidades

---

## Idioma y territorio en las narrativas del Gran Chaco: el archivo invisible de los maticos

*Langue et territoire dans les récits du Gran Chaco : les archives invisibles des Maticos*

*Language and territory in the narratives of the Gran Chaco: the invisible archive of the Matico people*

LAURA DESTÉFANIS

<https://doi.org/10.4000/lirico.15850>

---

### Resúmenes

Español Français English

El pueblo wichí-weenhayek del Gran Chaco postula una concepción de archivo que parte del trabajo sobre la transmisión oral del tesoro cultural y el bosque como soporte ampliado de comunicación, saberes y reservorio. A partir de esta reconsideración conceptual, que busca legitimar y preservar esa herencia, el trabajo analiza las estrategias utilizadas por las dos primeras ficciones de archivo que tomaron el caso wichí-weenhayek desde una aproximación a sus propios postulados: *Eisejuaz* (1971), de Sara Gallardo, y *En el país del silencio* (1987), de Jesús Urzagasti.

Le peuple Wichí-Weenhayek du Gran Chaco postule une conception de l'archive qui part du travail sur la transmission orale du trésor culturel et de la forêt comme support élargi de communication, de connaissance et de réservoir. À partir de cette reconsidération conceptuelle, qui cherche à légitimer et à préserver ce patrimoine, l'article analyse les stratégies utilisées par les deux premières fictions d'archives qui ont pris l'affaire Wichí-Weenhayek d'une approche à leurs propres postulats: *Eisejuaz* (1971), de Sara Gallardo, et *En el país del silencio* (1987), de Jesús Urzagasti.



The Wichí-Weenhayek people of the Gran Chaco postulate a conception of archive that starts on the work with the oral transmission of the cultural treasure and the forest as an expanded

support of communication, knowledge and reservoir. Based on this conceptual reconsideration, which seeks to legitimize and preserve that heritage, the paper analyzes the strategies used by the first two archival fictions that took the Wichí-Weenhayek case from an approach to their own postulates: *Eisejuaz* (1971), by Sara Gallardo, and *En el país del silencio* (1987), by Jesús Urzagasti.

---

## ***Entradas del índice***

**Mots-clés:** archive, oralité, témoignage, ancestralité, mémoire

**Keywords:** archive, orality, testimony, ancestry, memory

**Palabras claves:** archivo, oralidad, testimonio, ancestralidad, memoria

---

## ***Texto completo***

# **La demarcación de un archivo**

- 1 En el arduo camino de las humanidades, el desvío epistemológico implica la pérdida de un preciado amparo: el que traen consigo las continuidades ininterrumpidas para la historia del pensamiento occidental, ese “abrigo privilegiado” (Foucault 1991: 20) que comporta un “miedo de pensar el *Otro* en el tiempo de nuestro propio pensamiento” (20; énfasis original). El lugar canónico que quiere ocupar ese *Uno* amparado es, sin embargo, un sitio descentrado en el acceso al pensamiento no occidental que muchos pueblos consiguieron preservar en América Latina pese a sus cinco siglos de historia (neo)colonial. Tal es el caso del pueblo wichí-weenhayek que habita el Gran Chaco sudamericano en una zona que hoy ocupan los Estados de Bolivia y Argentina.
- 2 El objetivo de este trabajo se erige sobre un doble desvío: por una parte, una aproximación a ese *Otro* modo de habitar y entender la vida en la Tierra; por otra, una apertura hacia un pensamiento más allá de lo humano y sus implicaciones en términos de lenguaje. Para eso, es necesario atender a una conformación de archivo concebido en soportes ontológicamente diversos de los que fueron considerados en el desarrollo de las humanidades de Occidente y a lenguajes que exceden la esfera humana a la vez que entran en diálogo con ella. La constitución de archivo para la cultura chaqueña wichí-weenhayek habilita una lectura compleja, considerada hacia el final de este recorrido, de las primeras ficciones que sobre ella trabajan: *Eisejuaz* (1971), de Sara Gallardo y *En el país del silencio* (1987), de Jesús Urzagasti.
- 3 La condición de archivo responde, en primera instancia, a un conjunto (de documentos, de materiales, de objetos) que una cultura, un pueblo o un Estado reconoce como valiosos, así como al sitio virtual o tangible de público acceso que lo contiene. A su vez, su demarcación está dada por un orden, en última instancia, legislado que responde a unas dimensiones de acceso y lectura. El hecho de que tesoros del tenor del Archivo de Indias radiquen en sitios emblemáticos de las metrópolis coloniales confirma, también para el caso latinoamericano, la ligazón entre poder y constitución de archivo señalada por Foucault en *La arqueología del saber* (1969), desnudando su artificialidad a la vez que su capacidad de transformación contextual. De este modo, la demarcación de archivo se constituye en operación crítica; así ocurrió con el archivo latinoamericano, caracterizado por su heterogeneidad constitutiva. En *La ciudad letrada* (1984), Ángel Rama señala el peso de la escritura en la configuración material y simbólica del espacio colonial en América, delimitación cuyo recorte da lugar a todo un arco de contrapuntos; la

ciudad se instituye en instancia de legitimación y complejo probatorio de la jerarquía que considera superiores a las culturas urbanas en relación con aquellas que desarrollan su vida en los bosques: allí, la *cultura* se sobrepone a la *naturaleza*, la *civilización* a la *barbarie*, etc. Letra y urbe devienen dos caras de una moneda, cuña europea y medio de acopio de las vidas devenidas bienes de cambio y consumo en las tierras dominadas.

- 4 El reconocimiento de la notación como mecanismo de producción documental y archivo va a exceder la letra escrita en la reconsideración del archivo latinoamericano, bien por el ingreso de los códices mesoamericanos, los quipus, el tejido andino o la propia oralidad en su diversidad genérica como medios de transmisión cultural y soportes de la memoria colectiva (Lienhard 1990, Brotherston 1997). A su vez, Antonio Cornejo Polar (1994) y Silvia Rivera Cusicanqui (2015) leyeron en soportes verbales y visuales la expresión de las voces reprimidas en la obra de los escribas mestizos ya que “basta con que existan y que tengan en su contra todo lo que se empeña en hacerlas callar para que tenga sentido escucharlas” (Farge 2008: 11).
- 5 Aun así, dichas caracterizaciones, abocadas a preservar las particulares herencias que circunscriben las marcas precolombinas, siempre fueron pensadas en relación con la impresión colonial y todo su arco de derivaciones sincréticas. No obstante esta operación desconoció, aunque de manera involuntaria, la convivencia del archivo latinoamericano con otros archivos que lo preceden y lo exceden: tal es el caso de los archivos no occidentales propios de las culturas chaqueñas, que en su resistencia consiguieron pervivir al impacto de la colonialidad sin someterse a cánones occidentales.

## El frágil archivo de las culturas orales

- 6 Desde el punto de vista de las culturas orales sometidas durante la conquista occidental, la conformación de archivo es una pregunta que se presentó con fuerza en la etapa poscolonial a instancias de la legislación de tierras que postularon las distintas repúblicas. Es el caso de Laureano Segovia, que nació en 1948 en Misión San Andrés, provincia de Formosa, Argentina. Allí aprendió a leer y a escribir durante su primera infancia, afrontando la carencia de útiles escolares con la práctica de la letra escrita sobre la tierra blanda. A pesar de la precariedad, este acceso al derecho de alfabetización fue decisivo en la lucha colectiva por otros derechos: los del pueblo wichí en su derecho consuetudinario a la tierra que había habitado por siglos, denominada por el Estado argentino como lotes fiscales 55 y 14.
- 7 En 1995, estas tierras próximas a la costa salteña del río Pilcomayo fueron reclamadas por el gobierno de Ulloa, capitán de navío que había llegado al cargo de facto en años de dictadura. Como prueba de propiedad de las tierras disputadas, los criollos que las reclamaban como propias esgrimieron un documento escrito; por contra, les exigían a los habitantes wichí que mostraran en qué libro constaba la prueba de su relación con ese territorio. La noche posterior al encuentro, Segovia se decidió a forjar un archivo de la memoria de su pueblo, que aportara la prueba escrita de su existencia en aquel paraje desde tiempos pretéritos. Un año más tarde publicaba en lengua wichí *Lhatetsel - Nuestras raíces, nuestros antepasados*.
- 8 Por más de treinta años, Segovia continuó registrando los recuerdos personales y las narraciones de acontecimientos de importancia para las comunidades que habitan ambos márgenes del Pilcomayo, tanto en Bolivia como en Argentina. En sus comienzos hacía el recorrido en bicicleta y tomaba notas manuscritas en un cuaderno, más tarde contó con una motocicleta y un pequeño grabador que prestó

servicio a cientos de cintas de audio, y finalmente le fue otorgada una computadora en la que pudo transcribir aquellos registros. Ese acervo constituyó el primer archivo endógeno wichí, además del mayor, al que llamaron Taller de Memoria de Misión La Paz, nombre que acierta en subrayar ese trabajo colectivo de reconstrucción del pasado. “Mirá, hijo, no tengo estudio, lo que tengo mucho para contar es mi palabra”, recuerda Segovia que le había dicho una vez su padre en *Tewok* (Müller y Bima 2019), el documental que recoge esta historia. El relato oral y la escucha, patrimonio de la cultura wichí, fue la metodología que este historiador privilegió para desarrollar su trabajo. Así publicó volúmenes bilingües wichí-español con las memorias de su pueblo (Campuzano 2022: 14).

9 Para Segovia, archivo y territorio corrían su suerte a la par: transcribir la memoria oral de sus mayores fue la respuesta ante el salto que el orden jurídico occidental y republicano impuso a las comunidades originarias, forzándolas a descomponerse en la periferia de las ciudades o desaparecer como pueblo. Su decisión de tomar la escritura como herramienta de comunicación no perdió el sentido colectivo otorgado a la circulación de la palabra memorística en su cultura. Ese hecho lo convirtió en un escritor de primera generación, a la vez que en un escriba de largo alcance en las decisiones lingüísticas que hacen a la escritura wichí: su marca personal legó una forma de notación, siempre apegada a las modalidades de la lengua oral, gestada en la soledad de la tarea concreta pero alimentada por el aliento colectivo de la lucha por la tierra. Este caso único de mediación escrita está aún por estudiarse.

10 La gesta de Segovia conformó un corpus textual adjudicable al “contra-archivo latinoamericano” (Añón 2017) o “archivo contrahegemónico” (Díaz Pas 2022: 35) del que forman parte todos los materiales que vienen a polemizar con el archivo canonizado de la crónica occidental, en tanto reponen ausencias, sustracciones, invisibilizaciones, silenciamientos, secretos, desaparición.

## Epistemologías de la resistencia: el bosque como archivo

11 Laureano Segovia murió en 2021 como consecuencia de la pandemia de Covid-19 que azotó al pueblo wichí. En 2022, la editorial Reunión publicó *Un texto camino*, donde Dani Zelko recoge la palabra de Caístulo, un anciano wichí que tras contagiarse sobrevivió entre el chaco y las yungas, en una comunidad de casas de adobe y nylon, sin luz eléctrica, junto a un pequeño monte rodeado de tierra arrasada: monocultivo, ganadería, petroleras y polvo. Con ochenta años, cayó en coma y luego de once horas se levantó, comenzó a cantar por primera vez y ya no se detuvo. Su canto ofreció los mensajes que le transmiten los árboles, a los que llama *madres*.

12 El texto está íntegramente constituido por el canto de Caístulo, que puede ser leído como un canto-poesía, un canto-ensayo o un canto-filosofía, con una fuerte impronta de la oralidad en la cadencia de los versos que lo componen: trasluce la presencia del escriba occidental, foráneo, a quien el orador comparte saberes de un modo didáctico y lo hace depositario de su palabra. A su vez, en esta mediación se abren planos novedosos para la comunicación entendida en términos estrictamente humanos ya que la cultura wichí se piensa en diálogo y formando parte de un entorno no antropocentrado: “¿Sabés que existe una llave?/ un canto, un mensaje, una pregunta/ entre humanos/ y lo que se llama animales” (2022: 1), inicia su canto el anciano. El umbral que despliega el canto reflexivo se multiplica en símbolos de

apertura: la pregunta que indaga e invita de manera iniciática al diálogo, la llave, la palabra, la puesta en cuestión de las categorías ontológicas, la barrera que se levanta entre *humanos* y *animales*.

- 13 El planteo de Caístulo repone el lugar central que la cultura wichí otorga a los árboles, dadores de vida en el bosque que habitan, seres longevos portadores de memoria ancestral: “Yo me comunico con los animales/ a través de una madre/ a través de las madres hablan los animales/ la madre/ lo que ustedes llaman árbol/ es mi antena” (2). Las madres, explica en el canto, se comunican a través de la tierra mediante sus raíces, y en ellas radica el origen de las lenguas: según cómo sus ramas se mueven al viento generan un sonido diverso que deviene música que se entrama en otras músicas y da nacimiento a las distintas lenguas. Así, cada territorio hace brotar las lenguas que articulan en consonancia las madres y el viento que lo habitan y atraviesan. Ante una dificultad, hay que hacer el esfuerzo de escuchar al bosque y traducir su palabra, “porque nos dejaron un archivo grande/ libros que nos contestan/ preguntas que relatan importancia/ libros ancestrales sin papel/ hechos entre las madres y los padres/ y la tierra y los vientos” (9), un archivo vivo, oral y ancestral que aloja la dificultad y le postula preguntas, “una pregunta como un vientito en la cara” (10).

- 14 No hay modo de demarcar ese archivo que constituye el bosque. Su razón de ser lo sitúa necesariamente fuera de la esfera urbana. La legislación que tiene el propósito de preservarlo es insuficiente o ineficiente y lo deja en peligro:

¿ves ese árbol?  
es de los últimos sobrevivientes  
hermosos árboles había acá  
el hombre hizo mucho daño  
ven madera y cortan  
ven molle y cortan  
ven duraznillo y cortan  
ven cebil y cortan  
no sé hasta dónde se va a terminar  
no hay manera de hacer historia a las autoridades:  
estas son las madres  
son las que comparten  
con semillas  
la vida  
que no fracasa nunca. (17-18)

- 15 La vida insiste en su propia potencia, el bosque es aún capaz de articular un idioma invisible para la epistemología hegemónica que se expresa en el canto ofrecido por Caístulo en su despertar del coma: “Y en el monte una madre/ me golpeó la espalda y me dijo:/ “¡Che, tonto!/ ¡cantar, cantar!”/ “¿Y cómo?”/ “Ahora!/ ¡No es otro día!”/ y dije: “¿ahora?/ no tengo aliento”/ y me dijo: “Yo te doy/ un poquito/ del aire que necesitás”” (28). Así como se recrea el diálogo entre la madre y el sujeto que eleva el canto a instancias de su demanda, el relato también recoge el intercambio con otros seres que habitan el bosque:

Un ave  
muy fuerte  
nos dijo:  
Yo también soy representante  
el mundo tiene muchos representantes  
ustedes ya no son expertos  
[...]  
ustedes como humanos decidieron que nadie sepa cómo son  
que la semilla no sepa quiénes son  
que los animales no sepan quiénes son

que las madres no sepan quiénes son  
y se creen que estamos sin saber qué están haciendo  
pero sí sabemos  
sí sabemos  
y estamos cambiando el texto del mundo. (50; énfasis original)

- 16 El ave increpa al humano para mostrarse como semejante, al igual que la semilla, los animales y las madres-árboles, y en tanto tales también son capaces de cambiar la gramática del mundo y ofrecer otro sentido al devenir de la vida. El canto finalmente invoca ese lenguaje del que el ave se anuncia portadora: “[...] que no haiga [sic] palabras terratenientes/ sólo palabras árboles” (45). El canto ofrece un relato superador del riesgo que implica una epistemología meramente humana; a su vez reconoce con humildad la presencia fundamental de su interlocutor, que habilitó el diálogo y la reflexión: “[...] creo que vos me completaste” (47).
- 17 La fragilidad del archivo que constituye el bosque para el pueblo wichí conserva del *ἀρχεῖον* griego el valor de tesoro de la comunidad –ampliada en este caso, a la vez que constituida por una esfera metahumana–, aunque expuesto al descuido y al saqueo. Soporte y lectores son una y la misma agencia: frágiles por el hecho de estar vivos, conjugan la transmisión no escritural con una compleja epistemología contra-occidental.

## Testimonio y archivo ancestral en *Eisejuaz*

- 18 El archivo escrito del Gran Chaco es vasto aunque necesariamente exógeno, a excepción de casos como el de Segovia, mucho más recientes. Desde un comienzo, el afán exploratorio de los misioneros, los cuerpos militares que se internaron en la región y los científicos respaldados por los distintos Estados ya en la etapa republicana desplegaron con diverso grado de sagacidad y empatía su interés etnográfico, conjugado con las herramientas del biólogo y el cartógrafo. No obstante, desde el campo de la escritura literaria hubo dos aproximaciones que conmovieron el registro que hasta entonces habían ofrecido las representaciones de las comunidades originarias.
- 19 El primer caso da inicio con la visita de la escritora Sara Gallardo (Buenos Aires, 1931-Buenos Aires, 1988) a la ciudad de Embarcación, provincia de Salta, Argentina, quien además de publicar sus cuentos y novelas ejerció el periodismo como columnista cultural de la revista *Confirmado*. Allí Gallardo tomó contacto con un hombre de treinta y seis años, el *mataco* –denominación criolla a los miembros del pueblo wichí, como se lo conoce bajo jurisdicción argentina, o weenhayek, del lado boliviano– Lisandro Vega, a quien entrevista. En su columna del 27 de junio de 1968 deja testimonio de su encuentro con este referente wichí en la misión protestante noruega que se había instalado en la localidad. Vega le manifiesta a Gallardo el deseo de dejar asentada su historia y la voluntad de encontrar la manera de que su comunidad sobreviva al embate de los modos de vida occidentales.

Lisandro Vega preguntó si había entre nosotros alguien que pudiera escribir su historia. Hace un año que espera a ese alguien. En la casa de adobe que está construyendo –dos ambientes de un metro y medio de ancho cada uno–, una de las pocas entre el chocerío de caña y hoja de palma donde hay que entrar doblado y salir al instante picado de vinchuca y piojo, habló durante tres horas. Era como oír la voz de los antiguos profetas. Y cuando el dolor de sus recuerdos era obsesivo, golpeaba contenidamente con los puños sobre la mesa, y se quedaba abstraído. Esta es la historia de Vega, de su lucha por levantarse y levantar a su pueblo, y de cómo “todo mi plan ha fracasado y me he quedado

solo”. No cabe entera en esta página ni caben las fotos que me dio de él con su familia en las distintas etapas de su vida. (2016: 275)

20 Aquello que no cupo en una página de *Confirmado*, inenarrable en una crónica, fue resuelto en su literatura: en 1971 Gallardo publicó *Eisejuaz*, novela que fue leída como un caso *sui generis* por cómo representa esa subjetividad y la relación con su mundo circundante, muy poco conocido por el circuito hegemónico de circulación literaria.

21 Situada en el Chaco salteño, desde el inicio es leída de manera extrañada: el habla de su protagonista, el indígena wichí Lisandro Vega –homónimo del entrevistado–, recrea un español que no sólo trasunta marcas de lengua segunda, dialectales, sociolectales o diglósicas sino la superposición con un modo de nombrar y narrar el mundo, una perspectiva y una cosmovisión muy alejadas de las conocidas o transitadas en los centros urbanos y en el imaginario regional de la diferencia identitaria, un punto de vista ajeno a los modos occidentales de comprender y relacionarse con el mundo, a tal punto que su discurso fue atribuido a la locura, la alucinación o el misticismo (Pérez Gras 2020), negándole toda pauta de racionalidad. En una primera persona aluvional, Eisejuaz –tal su verdadero nombre wichí, antes de ser rebautizado Lisandro Vega– relata acontecimientos de su vida.

Yo soy Eisejuaz, Este También, el comprado por el Señor, el del camino largo. Cuando he viajado en ómnibus a la ciudad de Orán he mirado y he dicho: “Aquí descansamos, aquí paramos.” Allí mi padre, ese hombre bueno, allí mi madre, esa mujer animosa con el hijo de encargue, allí tantos kilómetros saliendo del Pilcomayo a pies hicimos por la palabra del misionero. Allí mis dos hermanos. Allí yo, Eisejuaz, Este También, el más fuerte de todos. Veo y digo: “Aquí se descansamos, aquí paramos.” Los lugares no tenían nombre en aquel tiempo. (Gallardo 1973: 12-13)

22 Eisejuaz habita un mundo sagrado, aunque su vínculo con la divinidad, esa comunión espiritual, está amarrada a una conmoción: el proceso de descomposición de una comunidad lacerada por el embate neocolonial, el avance del capitalismo mediante el desmonte y la contaminación de los ríos que hizo del Chaco una zona de sacrificio (Svampa 2021), la reconfiguración de los Estados que desmembraron comunidades hasta el genocidio, el secuestro de personas para la esclavización y el cautiverio impuesto de manera velada por la evangelización. Este cerco es el que lleva a Eisejuaz a ejercer una religiosidad que integra las nuevas prácticas a las de su primigenia cosmovisión, el profetismo chamánico.

Y yo recordé al mensajero del Señor que pasó esa tarde para hablarme. Era noche ya. En el monte anochece muy temprano. Corrí para buscarlo. Estaba en el tronco de un cevil, brillando. Nada dije, ni me moví tampoco. Esa lagartija tampoco, “Te va a comprar el Señor –me dijo–, le vas a dar las manos”. Nada dije. “El Señor es único, solo, nunca nació, no muere nunca. Yo la oía. Brillaba”. (21-22)

23 Los estudios antropológicos acerca de la cultura wichí dan cuenta del uso ceremonial del cebil como modo de acceder a una visión ampliada o sobre-visión de las circunstancias<sup>1</sup>. La habilidad del chamán es la de quien es capaz de trascender la propia corporalidad y adoptar la perspectiva subjetiva de otras especies. En la novela, este uso aparece representado cuando Eisejuaz, ante la muerte de su esposa, se acerca al algarrobo a suplicar a los espíritus:

Ángel del anta, haceme duro en el agua y la tierra para aguantar el agua y la tierra. Ángel del tigre, haceme fuerte con la fuerza del fuerte. Ángel del suri, dejame correr y esquivar, y dame la paciencia del macho que cuida la cría.

Ángel del sapo rococo, dame corazón frío. Ángel de la corzuela, traeme el miedo. Ángel del chancho, sacame el miedo. Ángel de la abeja, poneme la miel en el dedo. Ángel de la charata que no me canse de decir Señor. Díganme. Vengan aquí, prendan sus fuegos aquí; hagan sus casas aquí, en el corazón de Eisejuaz; ángeles mensajeros del Señor, ángel del tatú, para bajar al fondo, para saber, cuerdo de huesos para aguantar. Ángel de la serpiente, silencio. Vengan, díganme, prendan sus fuegos, hagan sus casas, cuelguen sus hamacas en el corazón de Eisejuaz. (35)

- 24 El animismo, según el cual fue catalogada la nación wichí, se caracteriza por la sociabilidad entre seres humanos y no humanos: la atribución de características sociales a todos los seres rompe el quiebre entre la idea de lo natural y de lo cultural, por lo que la naturaleza forma parte de una socialidad integral. Esta concepción de la vida entra en colisión con el arrasamiento ecocida, y así queda trazado en distintos pasajes de *Eisejuaz*, que denuncian el régimen de dueñidad (Segato 2016): “Al otro día entraron los camiones en el aserradero. Traían cedro, quebracho, lapacho, palosanto, algarrobo, pacará, mora, palo amarillo, palo blanco, incienso. Cargaron las tablas y se fueron para Salta” (Gallardo 1973: 11); “Ya no dejan pescar al pobre. ¿No sabés? El río tiene dueños” (28); “Mucha miseria hay en el monte. Ya no hay para cazar. Ya no hay para pescar. Todos los bichos huyen por los ruidos, por los motores, por los barcos, por los cazadores, por los aviones. La gente se muere de hambre” (41); “En el monte, ¿se enfermaron alguna vez? Hasta los viejos eran sanos allí” (51). El monte es el sitio que aparece representado como archivo que guarece la memoria ancestral. Por oposición, como un correlato del desmonte, cada misión superpone capas de aculturación sobre las comunidades locales:

Hay que pedir paciencia a San José, resignación a San Antonio. No te ha ido bien con los noruegos, hijo. Nunca te pregunté qué te pasó. No te pregunto ahora, ya me lo contarás algún día, no te voy a forzar. Yo te dije que fueras a San Francisco. Pero ustedes: a los noruegos, a los ingleses, al hereje. No me digas que ahora vas con los ingleses. (30)

- 25 En la actualidad, el uso chamánico de las semillas de “*hatáj* y el evangelio son por completo incompatibles: “No se puede seguir el camino del Señor y a la vez el camino de los espíritus”, según asume el curandero José Segundo, de la comunidad El Algarrobal (Lynch 2020: 56); y Roberto García, de la comunidad Lapacho 2, “reconoce que “no se puede estar a la vez con la Iglesia y los espíritus, porque son celosos”” (85). Los misioneros persiguen la erradicación total del chamanismo, ven a estos sabios como adversarios. A esto se suma la persecución estatal del consumo de cebil, por considerarlo estupefaciente.
- 26 En la novela, Eisejuaz dirige su palabra a los despojos de un árbol sagrado donde reside un saber heredado de su padre; uno por uno les dirige la palabra a cada árbol y a cada ser, solicitando que lo ayuden a recibir la palabra del Señor, les pide que “armen sus casas en la lengua de Eisejuaz” pero es abruptamente interrumpido: “Mataco hediondo, a ver si te callás” (Gallardo 1973: 54). En el diálogo que entabla con cada uno de los árboles talados, el hombre les devuelve la entidad de persona con la que estos seres son concebidos según la cosmovisión wichí. Es el caso del quebracho colorado, con el que se construyeron las durmientes de los tendidos férreos que facilitaron la expoliación de los ecosistemas en Argentina (Rosenzvaig 2011): “Al año de aserrado vienen a verte del ferrocarril; cuentan ciento y veinte y ocho agujeros del gusano y no te quieren; ciento y veinte y siete y sí te compran. ¿Y no sos duro como la piedra? Con mezcla vienen, enseñan a vivir con mezcla, ángeles, enviados, hijos del Señor que es solo, quieto, que vive siempre” (Gallardo 1973: 54).

27 La apuesta de Eisejuaz por sus propias pautas culturales es certera: hacia el final de la novela, en un camino de resistencia y retorno, pareciera redimirse en el reencuentro con el monte y en la restitución de su cuerpo a la tierra en el trance de la muerte. Cuando le llega su hora, pide ser enterrado a la manera ancestral, sin cruces ni marcas, como una semilla que pervivirá bajo la forma de Agua Que Corre en ese sitio al que otorga el nombre de Lo Que Está y Es (219). De este modo, una primera salida ante el asedio de la ortodoxia religiosa es el reencuentro con las prácticas chamánicas, que constituyen un “*símbolo de resistencia étnica* de los indígenas wichí frente a la dominación colonial occidental” (Lynch 2020: 13; énfasis original). En la novela de Gallardo esto implica un regreso hacia el monte, un alejamiento del poblado, donde Eisejuaz es alcanzado –literalmente– por el veneno; la resultante de esa huida es su enterramiento en clave chamánica. Lo Que Está y Es cifra una expresión de zona viviente así nombrada y señalada: el monte, desierto y último reducto, configura un sitio que conjuga la esencia y la existencia en un eterno tiempo presente.

## Testimonio y memoria ficcionada en *En el país del silencio*

28 El escritor boliviano Jesús Urzagasti (Campo Pajoso, 1941-La Paz, 2013) tuvo un estrecho contacto con Sara Gallardo: lecturas mutuas y amistades en común, visitas entre La Paz y Buenos Aires, reseñas, ficcionalización de la figura de Gallardo en la escritura de Urzagasti. También desarrolló una larga carrera como periodista cultural en la sección literaria del diario paceño *Presencia*. A diferencia de su amiga, Urzagasti nació y creció en Gran Chaco, provincia boliviana lindante con Argentina y con Paraguay.

29 Urzagasti trabaja con un archivo oral que atiende al legado de las culturas chaquenses como de otras zonas de Bolivia. Esa herencia cultural es un puntal en la búsqueda poética de Urzagasti, cuya narrativa da cuenta de esta clave mediante recursos como la hibridación genérica que rompe con los moldes prototípicos de la narrativa literaria al uso, la presencia insistente de modulaciones propias de la oralidad, la intrusión del comentario crítico-antropológico en la trama ficcional, el corrimiento de la mirada hegemónica occidental, la inserción de crónicas y reflexiones de corte ensayístico, el desdoblamiento de las voces narradoras a las que pone a recorrer la región en clave ficcional y no ficcional.

30 *En el país del silencio*, novela publicada en 1987, reconstruye un día en la vida de un campesino del Chaco boliviano que llega a la ciudad de La Paz bajo la dictadura de García Meza a partir de tres perspectivas: la de El Muerto, personaje intemporal; la de El Otro, que encarna al campesino indígena; y la de Jursafú, cuyo nombre condensa el del propio autor y opera como alter ego. Las voces son complementarias y están solapadas a la vez. En su trama el autor introduce una escena que retomaría de manera ampliada, a modo de anécdota, en su ponencia “Escribir en castellano y sentir en mestizo (el plurilingüismo boliviano y el imaginario multinacional)”:

[...] hará cosa de treinta años viajé de La Paz al Chaco boliviano acompañado de Marcos, lingüista y sociólogo aficionado a pasar por el cedazo de la ciencia cualquier suceso, por nimio que fuese. Pues bien, este buen amigo quería conocer a los matacos que, como todas las tribus de mi llanura natal, hablan con fluidez el castellano. Con tal motivo llegamos hasta Crevaux y aparecimos caminando por la orilla del Pilcomayo. De pronto nos topamos con ellos en un recodo. Tras el azoro, evitamos el ridículo de permanecer mucho tiempo con el

pico cerrado. —Dile al más despabilado de todos que hable en mataco —me dijo Marcos—. Dile que quiero escuchar su idioma. Entonces yo le dije al viejo Irineo: —Dice mi amigo Marcos que quiere conocer su idioma, ¿podría hablar en mataco? Entonces el viejo Irineo me dijo: —Dile a tu amigo Marcos *si quiere escuchar el mataco o el idioma invisible del mataco*. Entonces yo le dije a mi amigo Marcos: —Dice el viejo Irineo si quieres escuchar el mataco, o el idioma invisible del mataco. Entonces mi amigo Marcos, *tan mestizo como yo*, supo que estábamos atrapados en la lengua profana. Que *la zona sagrada del idioma mataco* nos estaría vedada mientras oficiáramos de intermediarios entre una realidad desconocida y sus membretes a la moda: identidad, costumbrismo, nacionalismo, socialismo, neoliberalismo, universalismo, etc. Cuando la caducidad pasa por norma, lo más sensato es echarle un vistazo al pasado. (2004 Web; énfasis míos).

- 31 Hay diversos modos de ingresar en esta escena/anécdota; de por sí, la itinerancia entre géneros –la escena en la novela, la anécdota en la ponencia– da la pauta de una concepción híbrida de la narración y del roce entre ficción y no ficción. El hombre tomado por informante pone en evidencia la veda epistemológica del antropólogo en el acceso a una dimensión que cobija la *zona sagrada* del idioma. De manera similar se manifiesta en *Un texto camino*, donde Caístulo señala la aproximación errática del urbanita: “El deseo de la ciudad/ lo encontré difícil/ este deseo de humanos como antropólogos:/ *Che, Caístulo/ ¿cómo es la historia?/ ¿cómo es la historia?*” (2022: 26; énfasis original), porque lengua y territorio conforman un mismo núcleo para estas comunidades. La zona sagrada del idioma forma parte de una *realidad desconocida* –por el Estado, por los grupos hegemónicos, por los circuitos letrados y académicos, cuyas etiquetas desvían toda posibilidad de comprensión de esa otra perspectiva de conocimiento–. Ante el equívoco, la propuesta es echar un vistazo al pasado, que el escritor encuentra en los poblados de su provincia natal.
- 32 La trama de la novela se diluye en numerosas ocasiones para dar paso a la reflexión o al ensayo, en los que busca hacerse lugar el *idioma invisible* para la tradición occidental: el nodo de confluencia de la novela es el intento por sobreponer a la lengua profana en la que se escribe un idioma sagrado que sea capaz de recoger modos de comunicación más allá de lo humano. En palabras de Jursafú, “[l]o admirable en el ser humano es precisamente lo inhumano, aquello que lo declara elemento del reino animal o vegetal” (Urzagasti 2021: 40). La importancia otorgada al silencio (Daona 2017) pone de relieve otras formas acalladas de la comunicación y el pensamiento: “Gracias a los matacos, sabemos que hay un lenguaje cotidiano y otro invisible” (Urzagasti 2021: 75). Las tres voces narradoras abren un abanico de perspectivas en torno a un mismo territorio, próximas a escuchar el silencio o a percibir el idioma invisible de esa tierra. La diversas voces en las que se desdobra la narración se abroquelan hacia el final en la voz de El Muerto, que recoge la hipótesis sobre la cual trabaja todo el texto: “mentes entretenidas con lo irrisorio” (402) llaman *salvaje* al habitante del país del silencio. No obstante, “[e]n mis breves pero fundamentales correrías por montes y quebradas que frecuentan los salvajes, no vi ninguna suciedad, menos aún la porquería mayor de deteriorar el paisaje que habitaron durante siglos” (402).
- 33 El misterio poético que plantea reiteradamente Urzagasti revela su llave (su *naij*, en palabras de Caístulo) ya en su primer poemario, *Yerubia* (1978): “No me dejes le pido en mi idioma secreto al quieto monte/ no me abandones en este desierto de ilustres palmeras./ Panza pelada pasa el tapiete ajeno al ardor de la luz/ quizás encandilado para siempre por un oficio más sagrado” (7). Allí deja sembrado un ecosistema poético que entra en diálogo con la filosofía wichí-weenhayek, sobre el que volverá en poemas posteriores, como “Mediodía” (1993): “Además de este idioma/ hablo otros/ habitados/ por árboles/ y pálidos fantasmas/ allí el viento/ es

una bandera/ al amanecer/ y caricia de la vida/ a medianoche/ cuando retornan/ voces y figuras/ entidades ocultas/ a los ojos del profano” (39).

## Notas de cierre

- 34 Dos interrogantes estructuraron esta indagación: por una parte, la pregunta por la conformación de archivo desde el punto de vista de las culturas orales sometidas durante la conquista occidental, particularmente ya en la etapa poscolonial, como es el caso de la cultura wichí-weenhayek; por otro, el uso que de los archivos realizan las literaturas del siglo XX, donde es posible visualizar las voces protagónicas de una experiencia terminal en una gradación que deriva entre el apego a la documentación y la ficcionalización especulativa de una memoria cultural.
- 35 El pueblo wichí-weenhayek postula una concepción ampliada de archivo, extensiva a los saberes que exceden el lenguaje humano cuyo soporte es la comunidad y los distintos seres que habitan el bosque. Ambas dimensiones, tanto la humana basada en la memoria transmitida de manera oral como la no humana, son particularmente frágiles y vulnerables a la violencia desatada sobre pueblos y bosques del Gran Chaco, que dan cuenta de otro modo de existir, concebir y acopiar saberes.
- 36 Para construir sus narraciones, que se proponen dar cuenta de modos de vida y concepciones de mundo ajenas a la cultura occidental, Sara Gallardo y Jesús Urzagasti indagaron por propia cuenta estas realidades, dejando constancia explícita del vínculo entre las distintas aproximaciones (periodística, literaria, antropológica), ya sea mediante la utilización del nombre propio (Lisandro Vega, Eisejuaz), la articulación entre textualidades (la columna, la novela, la ponencia), las referencias, los calcos discursivos o los injertos genéricos. Los prismas que habilitan la interpretación de estas obras son múltiples y dan espesor a la caracterización documental y mítica del espacio chaqueño.
- 37 La ausencia de materiales que dieran cuenta del punto de vista de los propios wichí exigió a ambos autores un esfuerzo de indagación y reconstrucción que asombran en sus hallazgos. *Eisejuaz* y *En el país del silencio* superaron los intentos literarios previos de exploración de las culturas originarias de América; fueron capaces de desarrollar una narrativa cuya eficacia reside en el sentido de una trayectoria inversa a la de los indigenistas, desde adentro hacia afuera de la cultura wichí. Ambas novelas llevan la marca de la transmisión oral: Gallardo y Urzagasti supieron escuchar *el idioma invisible del matakó* y ofrecer las primeras representaciones literarias de este otro modo de habitar el mundo.

---

## Bibliografía

Añón, Valeria, “Los usos del archivo: reflexiones situadas sobre literatura y discurso colonial”, Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.), *(In)disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, UNAM-Siglo XXI, 2017, p. 251-274.

Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Caístulo, *Un texto camino*, Territorio Wichí, Movimiento por la lengua, 2022.

Campuzano, Betina Sandra, “Memorias que luchan y poéticas que migran. Los testimonios indígenas del Gran Chaco”, *Escritura y pensamiento*, Vol. 21, n.º 44, mayo-agosto de 2022, Lima, UNMSM, p. 11-26.

DOI : 10.15381/escrypensam.v21i44.23304

Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el Aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andina*, Lima-Berkeley, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar / Latinoamericana Editores, 2003.

Daona, María José, “En el país del silencio. Novela desmembrada”, *Recial*, Vol. 7, n.º 9, 2016, Web. Consultado el 15 de marzo de 2023.

—, “La palabra y los silencios en una novela de Jesús Urzagasti”, *De Raíz Diversa* Vol. 4, n.º 8, diciembre 2017, México, UNAM, p. 21-40.

Díaz Pas, Juan Manuel, “No cesarán su canto. Memorias del genocidio de Napa’lpí en la voz de Juan Chico del pueblo qom”, *Escritura y pensamiento*, Vol. 21, n.º 44, mayo-agosto de 2022, Lima, UNMSM, p. 29-52.

Farge, Arlette Farge, *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008. Traducción de Julia Brucci.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991.

Gallardo, Sara, *Eisejuaz*, Buenos Aires, Sudamericana, 1973.

—, “La Historia de Lisandro Vega”, Lucía de Leone (comp.), *Macaneos. Las columnas de Confirmado (1967-1972)*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, p. 275-277.

Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.

Lynch, Fernando, *La visión shamánica wichí. Hermenéutica antropológica de una experiencia espiritual indígena*, Buenos Aires, Antropofagia, 2020.

Müller, Carlos y Bima, Ricardo, *Tewok*, 2019.

Pérez Gras, María Laura, “Eisejuaz: el solitario camino de un héroe incomprendido”, *Gamma*, n.º 8, 2020, Web. Consultado el 10 de marzo de 2023.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

Rosenzvaig, Eduardo, *Etnias y árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*, Buenos Aires, Nuestra América, 2011.

Segato, Rita, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

Svampa, Maristella, “Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza”, *Documentos de trabajo*, n.º 59, 2021, Web. Consultado el 15 de marzo de 2023.

DOI : 10.33960/issn-e.1885-9119.DT59

Urzagasti, Jesús, *Yerubia*, La Paz, Talleres-Escuela de Artes Gráficas del Colegio “Don Bosco”, 1978.

Urzagasti, Jesús, *La colina que da al mar azul*, La Paz, Editorial del Hombrecito Sentado, 1993.

Urzagasti, Jesús, “Escribir en castellano y sentir en mestizo (el plurilingüismo boliviano y el imaginario multinacional)”, *III Congreso Internacional de la Lengua Española*, 2004, Web. Consultado el 1 de marzo de 2023.

Urzagasti, Jesús, *En el país del silencio*, La Paz, Editorial 3600, 2021.

---

## Notas

1 En *Eisejuaz* aparece referido como cevil.

---

## Para citar este artículo

### Referencia electrónica

Laura Destéfanis, «Idioma y territorio en las narrativas del Gran Chaco: el archivo invisible de los matacos», *Cuadernos LIRICO* [En línea], 26 | 2024, Publicado el 26 febrero 2024, consultado el 04 marzo 2024. URL: <http://journals.openedition.org/lirico/15850>; DOI: <https://doi.org/10.4000/lirico.15850>

---

## ***Autor***

**Laura Destéfanis**

CONICET – Universidad de Buenos Aires, INDEAL  
marialauradestefanis@gmail.com

---

## ***Derechos de autor***



Únicamente el texto se puede utilizar bajo licencia CC BY-NC-ND 4.0. Salvo indicación contraria, los demás elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".