



Memorias del agua. Narrativas de la pervivencia en torno a la cultura wichí del Gran Chaco

por Laura Destéfanis
(Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González)

TITLE: *Memories of water. Narratives of survival around the Wichí culture of Gran Chaco*

RESUMEN: El Gran Chaco sudamericano es un territorio que reúne una diversidad de naciones, entre ellas la Wichí-Weenhayek, cuyas tierras recayeron bajo jurisdicción argentina y boliviana. A partir del análisis de dos novelas que representan su mundo desde la construcción ficcional de un punto de vista endógeno, *Eisejuaz* (1971) de la escritora argentina Sara Gallardo, y *En el país del silencio* (1987) del escritor boliviano Jesús Urzagasti, se considerará la relación de esta cultura chaqueña con el territorio que habita y con el agua, en tanto soportes de un lenguaje que excede la esfera humana. Para realizar una aproximación a esas perspectivas, este trabajo recurre al ensayo antropológico, los estudios etnográficos y los aportes del legado cultural ancestral. Dos concepciones de la herencia intelectual oral presentes en las novelas, la memoria ancestral y la memoria telúrica, permiten reconocer un cuidado de la vida que contempló desde tiempos remotos las conclusiones a las que tardíamente está llegando la cultura letrada.



ABSTRACT: The South American Gran Chaco is a territory that brings together a diversity of nations, including the Wichí-Weenhayek, whose lands are situated within Argentine and Bolivian jurisdictions. Based on the analysis of two novels that represent its world from the fictional construction of an endogenous point of view, *Eisejuaz* (1971) by the Argentine writer Sara Gallardo, and *En el país del silencio* (1987) by the Bolivian writer Jesús Urzagasti, the relationship of this Chaco culture with the territory it inhabits and with water will be considered, as a support of a language that exceeds the human sphere. To pursue this approach, the study draws on anthropological essays, ethnographic studies, and contributions from the ancestral cultural legacy. The novels introduce two conceptions of oral intellectual heritage: ancestral memory and telluric memory. These concepts reveal a profound care for life that predates the conclusions reached later on by literate cultures.)

PALABRAS CLAVE: Gran Chaco; Wichí; Weenhayek; Mataco; literatura argentina; literatura boliviana

KEY WORDS: Gran Chaco; Wichí; Weenhayek; Mataco; Argentine literature; Bolivian literature

Este trabajo propone una aproximación a dos novelas que realizaron tempranamente un salto fundacional: desarrollar un relato ficcional que diera representación a la perspectiva wichí-weenhayek mediante distintas estrategias de trabajo con los usos de la lengua española en contextos específicos: diglosia, multilingüismo, lenguas en contacto, fusión de lenguas y culturas. Con este objetivo, se ofrecerá en primer lugar un panorama del Gran Chaco sudamericano en general y del pueblo wichí-weenhayek¹ en particular, así como de su relación con el territorio que habita, su cultura y el vínculo que mantiene con el agua, de especial significación para estas narrativas. Luego se abordarán las novelas *Eisejuaz* de Sara Gallardo (1971) y *En el país del silencio* (1987) de Jesús Urzagasti.

La aproximación a la perspectiva wichí-weenhayek presente en estas narrativas se realizará en cruce con el aporte de los estudios antropológicos y etnográficos, así como de epistemologías no hegemónicas, que permitirán poner de relieve la particular

¹ Wichí es el etnónimo que toma esta nación en territorio argentino y weenhayek es el etnónimo que se asigna en territorio boliviano, en tanto que "mataco" es una denominación exógena. Los tres términos remiten en última instancia, aunque desde distintos puntos de vista, a la misma nación.



relación de esta cultura con sus antepasados y con la vida que constituye su entorno, recogida certeramente en ambas novelas. Dos conceptos serán fundamentales para comprender la perspectiva que integran estos relatos: memoria ancestral y memoria telúrica. La memoria ancestral hace referencia a los saberes acumulados durante siglos por los ancestros, a quienes se considera parte de la vida presente. La memoria telúrica es el reconocimiento del territorio que se habita como totalidad viva en su capacidad de alojar la convivencia entre seres humanos y seres no humanos, despojado de la división tanática entre “naturaleza” y “cultura” que forjó la matriz colonial. Ambos conceptos recogen una epistemología propia de las culturas chaquenses.

EL GRAN CHACO SUDAMERICANO, ASIENTO DEL PUEBLO WICHÍ-WEENHAYEK

Gran Chaco es una región transnacional sudamericana, situada en el centro del subcontinente, sobre la que ejercen soberanía cuatro Estados, en distintas proporciones: Paraguay, Argentina, Bolivia y Brasil. Se caracterizó, junto con la Amazonía, por presentar un escenario natural de difícil acceso para quienes no dominaran ese espacio, hecho que conllevó una tardía exploración tanto en la etapa colonial como republicana, desfasada con respecto a otras zonas del continente.

Entre los siglos XVII y XIX la región constituyó un complejo territorio fronterizo donde los grupos indígenas de la familia lingüística guaraní, guaycurú y matakmataguaya presentaban una marcada autonomía. La interacción social entre estos grupos dio lugar a conflictos bélicos, intercambios comerciales, desplazamientos territoriales y apropiaciones culturales. La baja presencia de otras culturas de penetración foránea les permitió sobrevivir al asedio hegemónico, al dominio del monolingüismo español y al disciplinamiento occidentalizante hasta el último tercio del siglo XIX. El avance de la técnica armamentística y de transporte, así como el agotamiento de otras áreas de explotación capitalista de más fácil acceso, llevaron a distintos actores (exploradores, misioneros, científicos, funcionarios de los jóvenes Estados con gravitación en la región, empresarios) a la organización de diferentes campañas con el objetivo de fundar colonias siguiendo el curso de los ríos. En todo el continente, las franjas costeras siempre fueron el flanco débil ante el impulso conquistador: las costas del mar Caribe, la costa atlántica, la pacífica, los grandes ríos. El Gran Chaco, por estar situado hacia el interior, retrasó una tendencia que sin embargo no tardaría en llegar.

En la actualidad sus bosques son los más talados del mundo. Allí, el ecocidio se anticipó al etnocidio: el control ecológico devino control antropo-social (Rosenzvaig). La tala masiva y la instauración del obraje como relación social prevalente dio lugar a la desaparición del bosque en pos de la ‘fabricación’ de ganado. Las primeras aproximaciones partieron de las ciudades en los márgenes regionales: Santa Cruz de la Sierra, Asunción, Salta, Tarija. La ocupación efectiva del territorio determinó la incorporación de los indígenas chaquenses al sistema productivo de Paraguay y Bolivia, países contendientes en la Guerra del Chaco (1932-1935), y también al sistema productivo argentino (Iñigo Carrera). Este asedio continuó extremándose con el correr



de las décadas debido al avance incontrolado de la frontera agraria, y dejó en una situación de extrema vulnerabilidad a las culturas de esta región, cuyo signo más visible es el desmonte ganadero y sojero.

El vocablo quechua *chacu*, del que proviene su nombre, designa tanto un territorio de caza como una junta de naciones. Las culturas ancestrales (ayoreo, ishir, enxet/enlhet, nivaclé, wichí, qom, maká, guaraní, tapiete, chané, pilagá, entre otras) siguen padeciendo agresiones sistemáticas de parte de capitales privados en connivencia con los Estados. El Gran Chaco fue escenario de frecuentes genocidios; quienes consiguieron sobrevivir conviven en la actualidad con grandes terratenientes agro-ganaderos, colonos menonitas, campesinos, fuerzas armadas y de seguridad de los cuatro Estados, así como misioneros anabaptistas, pentecostales, franciscanos, verbo-divinistas, anglicanos y miembros de la secta Moon. En la actualidad, a la confrontación de sistemas culturales se suman las dificultades ambientales y las nuevas tensiones sociales (Svampa, *fronteras*).

PILCOMAYO, 'EL RÍO DE LOS PÁJAROS' Y SUS CUATRO ESTACIONES

La cultura wichí-weenhayek se desarrolló en torno a la pesca como recurso económico, por lo que su sociabilidad está fuertemente ligada a los restringidos cursos de agua del territorio que habitan estas comunidades: una llanura extensa cubierta de bosques ralos y achaparrados. Los arroyos que la recorren son escasos debido a la sequedad desértica del clima; en época de lluvias, devienen esteros y cuencas de inundación (Díez Astete). Las poblaciones wichí-weenhayek se distribuyen principalmente en ambas márgenes del río Pilcomayo, y en menor número en los ríos Bermejo y Teuco. Los ejes fluviales moldearon esta cultura y organizan su dinámica de vida

La economía tuvo su base en la pesca del sábalo, el surubí y el dorado, a lo que se sumaba la caza menor y la recolección de frutos y miel silvestre. La dieta seguía el curso de la abundancia: durante los meses de pesca, de mayo a septiembre, se contaba con recursos monetarios a partir de la venta de pescado para la adquisición de otros productos de mercado; durante la veda, desde octubre hasta abril, la subsistencia se regía por la pesca en 'pozás' —extinguidas ya por la profundización de la sequía en la región como consecuencia de la tala indiscriminada—, así como la caza y la recolección de algarroba, miel y tusca.

Ya en el siglo XXI la situación económica de los wichí-weenhayek se volvió cada vez más asfixiante, debido a una sumatoria de causas entre las cuales la más grave es la creciente merma de peces en el río Pilcomayo. Dos factores dieron lugar a estas terribles circunstancias: por una parte, el envenenamiento de las aguas en el curso superior, debido a la actividad minera (el Pilcomayo nace en el departamento de Potosí, en Bolivia); por otra, la construcción de represas y desvíos en el trayecto argentino-paraguayo, que impiden que los peces accedan a la zona de desove, aguas arriba. A este drástico descenso de la población piscícola se suman la sobreexplotación pesquera descontrolada por parte de terceros en tiempo de veda y la extracción de peces de menor tamaño mediante el uso de dinamita, cuestiones que llevaron al colapso de la



reproducción: en 2011 el sábalo descendió un 95% en su población respecto de 2010, y ya no repuntó. Estos hechos dieron lugar a la intervención de una Comisión Trinacional, no obstante los esfuerzos no consiguieron revertir este cuadro letal.

Durante el siglo XX, según consta en diversos registros, la vida de los wichí-weenhayek estaba organizada en torno a cuatro estaciones del año, regulares, que pautaban la actividad productiva a la que se volcaban las labores comunitarias. Su duración era variable y desigual: dos eran cortas, de alrededor de dos meses, y dos eran largas, en torno a cuatro meses. *Inawop* iniciaba a fines de julio y llegaba hasta septiembre, meses en los que el Pilcomayo registra su caudal más bajo. En este tiempo las comunidades se trasladaban hacia la orilla del río y montaban allí sus chozas. La subsistencia durante esta temporada se basaba en la caza menor y la recolección de mandioca. La maduración del chañar indicaba el comienzo de *yakyup*, la estación más larga, que se extendía entre octubre y enero. Es la época del calor y del fin de la pesca, con abundantes lluvias. La subsistencia se centraba entonces en la recolección de frutos, ya que había muy poca pesca y nada de caza. Era la época de las fiestas y de las visitas entre familias. Cuando florece el quebracho colorado iniciaba *kieljyup*, que se extendía entre febrero y marzo. Durante esta temporada declinan las lluvias y el calor, y el Pilcomayo presenta sus mayores crecidas: había algo de pesca y disminuía la vida social. Se sostenía la recolección de frutos y, en menor medida, de miel. Finalmente, *jwiyetil* era la época seca, de bajas temperaturas (aunque nunca menores a cero grados). Abril era el mes más duro, ya que sólo contaban con la recolección de tusca y mandioca silvestre; ya en mayo, en cambio, la pesca era abundante y llegaba a cubrir las necesidades de la siguiente estación. En la actualidad, la demanda exterior se lleva la poca pesca que ofrece el Pilcomayo, a lo que se suma la actividad artesanal en hoja de palma, madera y fibra de caraguatá, siempre pagadas a precios irrisorios.

La presencia del río y la fauna fluvial ocupan un lugar importante en la mitología wichí. Entre los relatos recogidos por Terán, en la zona del Pilcomayo bajo jurisdicción argentina durante el último tercio del siglo XX se observa todavía la dinámica de la veda en torno a la pesca. En “El dueño del agua y el dueño de los peces” (44-45) se narra el vínculo entre ambas deidades, Chilaj y Wajatnoel. Allí se habla de una gran inundación (en efecto, el actual Gran Chaco conserva restos arqueológicos de un fondo marino; ver: Belaieff 6), y se elabora un mito de origen para el dorado, pez emblema del Pilcomayo. El cuidado puesto en ese primer ejemplar ofrece una explicación y un hito de inicio para la práctica de la veda.

En “El gran yuchán” (Terán 46-47) se narra la génesis del río Pilcomayo, cuyos meandros describen el camino de huida del héroe mítico Tokjuaj, que va sufriendo una serie de metamorfosis para intentar salvarse del ahogo. Se cuenta que en el tronco de un gran yuchán, árbol característico de la región –también conocido como samu’u o palo borracho, gran reservorio de agua en un ámbito tan seco como esa zona del Gran Chaco–, residía toda el agua del mar. En procura de un pez dorado que habitaba en su interior, Tokjuaj flechó su tronco. Así es como el agua escapó y comenzó a perseguir sus pasos.

En “El origen del río y de los idiomas” (48-49) se hace referencia al acceso a la pesca en los tiempos del gran yuchán, en que “no se conocía el hambre” y “no había



crisianos”: la matriz colonial está absolutamente asociada a una debacle social para los wichí. En este mito se narra también cómo Tokjuaj dividió las aguas en tres ríos de vital importancia para la región, el Pilcomayo, el Bermejo y el Teuco. La génesis de los ríos y de las lenguas se metaforiza en paralelo, por cómo Tokjuaj habló distinto a cada uno de sus hijos: la bifurcación del agua dio lugar a las diferentes poblaciones.

EISEJUAZ: AGUA QUE CORRE

En 1971, Sara Gallardo tomó por sorpresa al ámbito literario del Cono Sur con *Eisejuaz*, novela que fue leída como un caso *sui generis* dado el modo como decide representar una subjetividad y la relación con su mundo circundante, muy poco conocido por el circuito hegemónico de circulación literaria. Situada en el Chaco salteño (Argentina), desde el inicio es leída de manera extrañada: el habla de su protagonista, el indígena wichí Lisandro Vega, 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), negándole toda pauta de racionalidad. A diferencia de la crítica, Gallardo sí se dio la posibilidad de aproximarse al modo ancestral de habitar el espacio chaqueño: en su columna de *Confirmado* del 27 de junio de 1968 deja testimonio de su encuentro con el mataco Lisandro Vega, homónimo en su novela, un hombre de treinta y seis años a quien conoce en la localidad de Embarcación, en el Chaco salteño, referente de la comunidad 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. (Gallardo, *Historia* 275)

Aquello que no cupo en una página de *Confirmado*, esa realidad inenarrable en una crónica, fue resuelta por la escritora en la novela. Toda la violencia explícita que recae sobre esa persona y su comunidad es desplegada en *Eisejuaz*, donde Gallardo consigue representar el brutal etnocidio de manera concisa a través del discurso. 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. He visto esos lugares desde el ómnibus una vez, cuando fui a la ciudad de Orán a pedir el primer consejo, *en aquel tiempo en que tuve sueños*. Pero llegó un día en que no fui a ninguna parte: ni a Orán, ni a Tartagal, ni a Salta, ni tampoco trabajé más en el aserradero. Hice la casa de paja colorada pasando las vías del tren, y esperé el momento que el Señor me anunció. Esperé al que me iban a mandar. (Gallardo, *Eisejuaz* 12-13; las cursivas son mías)

La trama se dispara cuando se encuentra con el Paqui, “el paralizado, el baldado, el enfermo, semejante mugre. [...] la carroña” (23); un hombre criollo que, a pesar de su invalidez y la ayuda que recibe, se comporta con Vega de manera miserable y ruin cuando se acerca a recogerlo del barro. Había llovido durante días: el agua y los sueños serán elementos clave a lo largo de la historia, como lo son para la cultura wichí-weenhayek. A sus dieciséis años, Eisejuaz trabajaba de lavacopas en un hostel. Allí en el fregadero, en un instante epifánico, el Señor se le hizo presente en el remolino del agua: “Lisandro, Eisejuaz, tus manos son mías, dámelas” (21). Eisejuaz se dispuso de inmediato a la entrega pero el Señor le respondió: “Antes del último tramo te las pediré” (18). Desde entonces, su presencia se manifestaría en sueños y a través de mensajeros.

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)

Muchos años después, mientras realiza su trabajo en un aserradero en el monte, cree haber encontrado en Paqui al enviado del Señor. Sin embargo, al dirigirle su clamor y disponerse a la entrega no encuentra una señal clara o una respuesta: “El Señor brilló sobre el río pero no me habló, movió el monte pero no me habló” (15).

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 hicieron del Chaco una zona de sacrificio (Svampa, *Feminismos*), 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. Por el monte transita el diablo; desde su espiritualidad, Eisejuaz lee una señal del Señor según la cual él es el elegido para velar



por esa vida en desgracia. El weenhayek tiene como misión “cuidar al diablo”, y esto se lo encomienda un Dios aprendido; casi una alegoría de la Conquista.

Los estudios antropológicos acerca de la cultura wichí dan cuenta del uso ceremonial del cebil (en *Eisejuaz* aparece referido como “cevil”) como modo de acceder a una visión ampliada o sobre-visión de las circunstancias, próxima a la formulación etno-ecológica que Viveiros de Castro (2018) señaló como *perspectivismo*, según la cual hay una inversión entre la concepción occidental y la amerindia entre naturaleza y cultura. Las cosmologías indígenas entienden a la unidad del espíritu sin distinción humana/no humana, ya que no atribuyen universalidad a la naturaleza y diversidad a la cultura sino una variabilidad a la naturaleza, que es la que acoge el punto de vista desde el cual cada especie se atribuye humanidad frente a las otras, esto es, se otorga la calidad de persona, con subjetividad e intencionalidad. Lynch subraya las diferencias entre

[...] las concepciones occidental –y cristiana– y la propiamente wichí de la naturaleza de sus propiedades psicoactivas: en el primer sentido, el cebil es considerado una sustancia “alucinógena”, es decir, distorsionadora de la percepción de la realidad, promotora pues de fantasías, cuando no delirios –un fruto diabólico en clave religiosa, no siendo los “espíritus” de los que hablan los shamanes otra cosa que seres demoníacos–; en el segundo sentido, el propiamente shamánico inherente a la experiencia visionaria, su consumo ritual es más bien un medio de contactar con los seres que pueblan aquel “otro mundo” al que esta planta de poder los transporta, y estar así en condiciones de acceder a extraordinarios saberes y sus respectivos poderes de curación y daño. (11-12)

Esta herramienta posibilita el abandono de la corporalidad humana y una experimentación de la conciencia desde un despegue hacia otras formas de habitar el mundo sin perder, no obstante, la conciencia-voluntad propia del ser que se encarna en ese cuerpo humano. La habilidad del chamán es la de quien es capaz de trascender la propia corporalidad y adoptar la perspectiva subjetiva de otras especies. Cuando muere su esposa, *Eisejuaz* se acerca al algarrobo a suplicar a los espíritus, por lo que luego es fuertemente reprimido por el reverendo.

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, cuelquen sus hamacas en el corazón de *Eisejuaz*. (Gallardo, *Eisejuaz* 35)

Ese *husék*, alma encarnada o voluntad, tiene la posibilidad entonces de traspasar las limitaciones del cuerpo que habita y remontar su visión desde posibilidades ampliadas y/o diversas. 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 lo natural y lo cultural,



por lo que la naturaleza forma parte de una socialidad integral. Esta concepción de la vida entra en colisión con el arrasamiento terricida, y así queda trazado en distintos pasajes de *Eisejuaz*, que subrayan la dueñidad (Segato, *guerra*) de la etapa poscolonial: "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, *Eisejuaz* 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 era sanos allí" (51). De igual modo, el relato deja entrever en distintas evocaciones cómo se escurren los restos y trazos de memoria ancestral:

Con mi amigo Yadí, Pocho Zavalía, fuimos hermanos en el monte. Íbamos en secreto a visitar a los chahuancos, esa gente brava, la más brava. Chicos éramos y nunca nos echaron. Vimos hacer las máscaras, vimos la piedra blanca que sirve de remedio; los brujos la guardan en bolsitas y la calientan para curar. Mi padre no lo sabía no las usaba. Los chahuancos hacen veneno con grasa de víbora y lo echan en la chicha: al otro día el hombre se enferma. En secreto íbamos con Yadí, Pocho Zavalía, de chicos en el monte. Ahí aprendimos. Recordando esas cosas él hace máscaras, caretas grandes; las lleva al hotel, al Círculo, a la librería. Hace el paisano con el arco, el paisano que lleva el agua en caña por el monte, los paisanos que luchan, mueven los brazos, las piernas. Los sale a vender. (49)

El monte es el sitio que aparece representado como guarida de la memoria ancestral. Allí, los nombres criollos se desdibujan y los saberes se comparten entre miembros pertenecientes a las distintas naciones, que luego, ya adultos, serían usados como medio de subsistencia en el mercado del fetiche folclórico (en este caso, la preparación del veneno y su efecto cumplen una función central en la historia que narra *Eisejuaz*). John Palmer fue un reconocido etnógrafo inglés, recientemente fallecido, que vivió durante décadas en el monte chaqueño. Se casó con la joven wichí Basilia Pérez/*Tojueya* y tuvo un contacto asiduo con miembros de Asociana, agrupación anglicana: aunque pone en palabras de los propios wichí que los misioneros los amansaron, "Palmer arguye que en verdad el efecto de la prédica evangélica coincidió con una suerte de restitución de una identidad cultural equilibrada, la que habría sufrido un colapso por el impacto de la civilización occidental" (Lynch 57). Sin embargo, tras estas consideraciones de Palmer es posible advertir que cada misión, como un corrolato del desmonte, superpone bajo diversas justificaciones 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. (Gallardo, *Eisejuaz* 30)



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, a unos 4 km. de Tartagal (Lynch 56); y Roberto García, de la comunidad Lapacho 2, periurbana de La Mora, también en la provincia argentina de Salta, “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, sustancia a la que se considera como estupefaciente. En la novela, la esposa de Eisejuaz pierde la vida al golpearse en la canilla del agua. Ante el silencio de los ángeles mensajeros del Señor, le envía un sueño a su esposo:

He soñado que entré en el aserradero esa noche para dormir en el galpón, cerca de la caldera, porque es verdad que ya no tengo casa donde dormir. Y estaban allí los troncos y las tablas que cortamos, tablones y tablitas para cajones, y todo. Alcé los brazos y canté: “Ángeles mensajeros de los palos quédense en mí, hagan sus fuegos, cuelguen sus hamacas en el corazón de Eisejuaz. Cevil, siendo corteza formás un agua fuerte, curtís los cueros, en la tirantería del techo sostenés, yo conozco tu secreto de semilla, mi padre lo supo, lo cumplió, vos llevaste su alma a caminar, a buscar sus mensajeros escondidos, esos que curan”. (Gallardo, *Eisejuaz* 53)

El sueño, el agua y la integralidad del ecosistema que está siendo arrasado encarnan la memoria ancestral y telúrica, que corre viva en la evocación y la escucha; de ese modo concibe Eisejuaz a esos seres que cumplen una función cosificada para el mercado, etiquetados bajo el rótulo de *commodities* o “recursos naturales”, dispuestos para la explotación capitalista. El hombre dirige su palabra a esos despojos de un árbol sagrado donde reside un saber heredado de su padre. Uno a uno, Eisejuaz le dirige la palabra a cada árbol, a cada ser, solicitando que lo ayuden a recibir la palabra del Señor, les pide que “armen sus casas en la lengua de Eisejuaz”, hasta que es abruptamente interrumpido: “Mataco hediondo, a ver si te callás” (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 (ver: Rosenzvaig): “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?” (Gallardo, *Eisejuaz* 54).

La apuesta de Eisejuaz por sus propias pautas culturales es certera: hacia el final de la novela, lleva a su protegido al monte (capítulo al que Gallardo titula “El desierto”, último refugio para los pueblos arrasados por el avance del Estado). En un camino de resistencia y retorno, Eisejuaz pareciera redimir la pérdida y el dolor 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, elige enterrarlo y pide ser enterrado él también 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.



Cuando esté muerto pónganme en ese pozo, al lado de ese hombre, y tápenme con hojas como yo lo tapé. Con la pala cúbrannos de tierra hasta arriba, y apreten [sic] bien la tierra saltando con sus pies. Este lugar y estas casas se llaman ahora Lo Que Está y Es. No duerman, ya habrá tiempo de dormir. No lleven nada de aquí en sus manos. Caminen adonde les dije y párense al lado del surtidor de nafta. Y sepan que Agua Que Corre es inmortal y los seguirá siempre. (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 13). Esto implica a su vez, en la novela de Gallardo, un regreso hacia el monte, un alejamiento del poblado, donde Eisejuaz y su protegido Paqui son alcanzados –literalmente– por el veneno. En consecuencia, la resultante de esa huida es el enterramiento, bien que en clave chamánica, de Paqui y de Eisejuaz. Lo Que Está y Es cifra una expresión de zona viviente así nombrada y señalada. El monte, desierto y último reducto, configura de este modo un sitio que deviene ente; conjuga la esencia y la existencia en un eterno tiempo presente. Agua Que Corre es metáfora de la vida; el agua quieta, en cambio, es símbolo de degradación, de lo pútrido: así era el agua en el lodo del que rescata al Paqui en un comienzo, así en el trajín de baldes de la “casa de las mujeres”.

EN EL PAÍS DEL SILENCIO, UN IDIOMA INVISIBLE

En sus primeras escrituras, la representación del Gran Chaco sudamericano giró de modo obsesivo en torno a la tensión orden/desorden; los ríos eran considerados el único elemento positivo en la ecuación ya que habilitaban una vía fértil para el ordenamiento territorial, en tanto corredor de ingreso del proyecto burgués. Eran los tiempos en que una nación civilizada implicaba un país sin naturaleza: el ingreso de la ‘cultura’ exigía dominar todo estado natural. Así, el Chaco desertizado fue perdiendo la memoria de su ecología arcaica, cuyo resto pudo no obstante vislumbrarse en ciertas narrativas, tal el caso de *Eisejuaz*. Esto también ocurre en la escritura de Jesús Urzagasti (*Gran Chaco*, 1941 - *La Paz*, 2013), autor insoslayable de la literatura boliviana y una referencia de primer orden en la región. Su narrativa da cuenta de esta circunstancia mediante diversos recursos, como la hibridación genérica, la intrusión del comentario crítico-antropológico en la trama ficcional, el corrimiento de la mirada hegemónica, el desdoblamiento de las voces narradoras a las que pone a recorrer la región en clave ficcional y no ficcional. Sus novelas no configuran una trama en la lógica propia del relato ficcional sino que horadan permanentemente la posibilidad de alojar un sentido estable, una perspectiva uniforme, una pertenencia cultural homogénea o cohesionada. De ese modo, también, su escritura expresa el rico y complejo entramado de las culturas chaquenses, como parte de un tejido mayor en clave boliviana y latinoamericana.



Urzagasti tuvo un estrecho contacto con Sara Gallardo: lecturas mutuas y amistades en común –fue amigo de Héctor Murena, marido de Gallardo y promotor de la edición de su primera novela, *Tirinea* (1969), en el sello porteño Sudamericana–, visitas entre La Paz y Buenos Aires, reseñas, mención de sus figuras en los libros bajo nombre real o pseudónimo. El universo chaqueño está atravesado por fronteras muy permeables; en la ficción, los personajes también transitan de una a otra parte de la frontera entre Argentina y Bolivia. Pese a provenir de Buenos Aires, es claro que Gallardo supo escuchar “el idioma invisible del mataco” (Urzagasti, *Escribir*), y ofreció así la primera representación literaria de un mundo que escapaba a escritores y lectores, siempre foráneos. Quizás esta sea la razón por la cual Juan Pablo Piñeiro ofrece una lectura expandida y enriquecida de *Eisejuaz*, que pone de relieve el carácter transfronterizo de una cultura, la wichí-weenhayek, que no reconoce Estados.

Hay dos rasgos que transforman nuestra aproximación si leemos la novela desde Bolivia. Dos miradas que nos pueden ayudar a descifrar a Paqui, y por lo mismo descifrar a Eisejuaz. La primera vez que el mataco se encuentra con quien sería el derrotero de su misión, lo ve tomando un bus a Orán. Bien vestido, se ríe del indio. Tiene un maletín. Es el diablo en dos de las muchas personalidades que adquiere en Bolivia. La primera me hace recuerdo justamente a Jesús Urzagasti, quien obviamente sabía que en el monte anda el diablo con traje lustroso y corbata. Pero ese diablo es parte del monte, por eso nunca ha sufrido la maldición de perder el humor, por eso es juguetón. Cuando Paqui agoniza arma un escándalo para que Eisejuaz recupere el maletín con que lo vio. Le dice que sin él no podrá vivir. El weenhayek hace lo imposible para recuperarlo. Paqui le muestra lo que tiene atesorado: cabellos de mujer y jabones. Entonces podemos recurrir a una lectura andina. En los Andes quien roba el alma y la vende como jabón, es el kari-kari. El que no se comunica y por lo mismo engaña. El diablo que fue el primero en pisar esta tierra con botas de soldado español. El diablo que no había. (Piñeiro, *Eisejuaz en Bolivia*)

En su segunda novela, *En el país del silencio* (1987), Urzagasti indaga aquellos modos de existencia y de comunicación que sobrepasan diversas esferas de los discursos estatuidos: el español como *koiné* impuesta por la colonia, el quechua y el aymara como lenguas mayoritarias, las lenguas de territorio minoritarias como el guaraní (occidental) o el weenhayek, y más allá aún, las voces de la memoria ancestral y la memoria telúrica, encarnadas por aquellas de El Muerto y El Otro y recogidas por Jursafú, así como en las diversas manifestaciones del silencio atribuido a la vida no-humana, a la misma tierra. La búsqueda de una poética que, aunque en lengua española, pueda manifestar cuanto menos la existencia de esta problemática de lo no-dicho (que en términos de ‘cultura occidental’ se traduce por lo no-escrito, lo no-fijado, lo no-registrado), lo no-decible (aquello que excede el lenguaje humano pero que las culturas ancestrales saben percibir), o lo-imposible-de-ser-traducido-a-la-lengua-opresora (cualquiera que esta sea), es la apuesta de resistencia que Urzagasti desarrolla a lo largo de su obra. Este propósito ya queda consagrado en su segunda novela, cuya escritura inició a poco de desatarse el golpe de Estado de García Meza, como si la violencia política más inmediata lo remitiera a las capas profundas de las violencias que



atravesan los siglos de la letra escrita en las tierras altas y bajas de Bolivia, a todo aquello que es vital iluminar en sus restos para regenerar la memoria.

Como resultado de la búsqueda que realiza en su escritura, Urzagasti gesta esta “novela desmembrada” (Daona, *país*) en la que el silencio queda colocado en situación protagónica (Daona, *palabra*); ese desmembramiento de un relato uniforme (en su trama, en su perspectiva, en su lengua, en su género) pone de relieve otros idiomas y modos de construir relato acallados durante el proceso colonizador que se extiende hasta el presente. Así lo afirma El Otro: “Gracias a los maticos, sabemos que hay un lenguaje cotidiano y otro invisible” (Urzagasti, *país* 75). Las tres voces narradoras, El Muerto, El Otro y Jursafú, le permiten al autor abrir un abanico de perspectivas en torno a un mismo territorio, más o menos próximas a hacer lugar a un silencio, entre la hegemonía de una modernidad arrasadora, que permita percibir el idioma invisible de esa tierra.

El Otro cifra su alteridad en el nombre, que pone en evidencia el punto de vista del Occidente hegemónico. Encarna las culturas ancestrales, está atento a las voces de la tierra, alimenta una memoria que sólo la propia existencia es capaz de sostener y transmitir, ya que no hay modo de asentarla porque es inalcanzable por la escritura alfabética: en palabras del narrador Jursafú, “hay libros [...] que revelan la verdadera naturaleza de la escritura humana, presuntuosa réplica de la escritura inmovible de la tierra o del silencio del universo” (31). El Otro es definido como un ser marginado, sobreviviente de un mundo caduco y sepultado, que tiene “la determinación tajante de desaparecer sin decir esta boca es mía” (36), un nómada que discurre como sonámbulo en un mundo ajeno, ignorante en muchas materias pero de ningún modo falto de inteligencia. “La ejemplar conducta de los maticos” (309) radica en que jamás hayan sucumbido a la tentación de alambicar posesiones: el nomadismo es también otro modo de concebir la relación con la tierra, “la más vasta y noble visión” (309) de lo que es poseerla. El régimen de dueñidad colonial desfallece ante un modo legítimo de concebir los vínculos, donde no prima la posesión sino el cuidado, dado por el conocimiento profundo y un respeto que no responde a jerarquías.

Así, al igual que Tokjuaj, El Otro se sueña caminando entre los árboles grandiosos característicos de su tierra, a los que descascara: “al pasar al interior del tronco, tuvo la impresión de que se abrieron las puertas de una catedral: entonces vio armoniosos jeroglíficos grabados en la entrada del gran templo y oyó una voz entre los árboles: – Este es el lenguaje de los pájaros” (56). Si bien El Otro se siente en comunión con los seres y las cosas que lo rodean, el narrador se encarga de correrlo del lugar común en que pudiera caer esta representación, al subrayar que su modo de saberse parte de una tierra que respira en conjunto transcurre “a contrapelo de las manoseadas alusiones a una supuesta elevación espiritual” (56). Como en *Eisejuaz*, no hay mística sino conocimiento, lo que se pone en escena es una epistemología que reconoce entidad a una vida que la “colonial/modernidad” (Segato, *crítica* 46) parcela de manera cosificante o directamente aniquila como existencia: animales, flora, tierras, agua, minerales, seres del pasado que ya no habitan en su corporalidad sino en el recuerdo de quienes los



conocieron en vida y en la memoria elaborada por un pueblo (memoria ancestral) o en la memoria que reside en la misma tierra (memoria telúrica), “memoria inaudible para quien sólo escucha las incitaciones de los ruidos contemporáneos” (Urzagasti, *país* 57).

Durante el hito histórico que puso a la región en la mira de la atención de Occidente, la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, el mayor flagelo fue la sed, que devino un tópico en la narrativa en torno a la guerra (Destéfánis). Este hecho iluminó nuevamente la fundamental importancia del agua en estas culturas: en los relatos de los habitantes del Chaco que se vieron envueltos en un conflicto que los excedía y los corría de sus territorios, es notoria la sorpresa que comunican en relación con la muerte por no conocer el camino hacia los cursos de agua. El contraste con la narrativa producida por escritores bolivianos y paraguayos, muchos de los cuales estuvieron en el frente de guerra, es impactante en este aspecto. Urzagasti supo recoger también este contrapunto de experiencias y perspectivas, poniendo de relieve la relación estrecha con el territorio que se habita: “Sólo los extraños han muerto de sed a la orilla de la aguada. [...] Habitados por la incertidumbre de pertenecer a un presente nebuloso, sentimos la condena de vivir sin pasado ni futuro en un escenario donde alguna vez fuimos la plegaria natural del alma” (Urzagasti, *país* 74), se lamenta El Otro.

El Muerto encarna una forma de la memoria que hace presente la biografía territorial, quebrando a la vez dos esquemas heredados de la matriz colonial: la separación entre ‘naturaleza’ y ‘cultura’ y la división entre mundo vivo y mundo muerto. En una tierra arrasada como el Gran Chaco, esa memoria es el tesoro que resguarda la identidad, la célula madre a partir de la cual puede regenerarse la vida. El Muerto se presenta diciendo que procede “de una región ardiente, llena de árboles que transmiten la música de los sueños insepultos” (77), lenguaje que se hila con el de los pájaros, según percibe El Otro. La novela avanza de manera salteada entre un relato y otro para recorrer con persistencia la cuestión gnoseológica y experiencial: “Ante la palabra mesa, ¿sentirá lo mismo una persona que nunca vio árboles en su vida que otra que creció en el bosque?” (227).

La tercera voz y perspectiva que presenta la novela es la de Jursafú, calambur tras el cual asoma el nombre de Jesús Urzagasti. Jursafú representa la figura del intelectual boliviano, consciente como tal de que encarna –para decirlo con Cornejo Polar (1983)– una totalidad contradictoria, esto es, una existencia que combina de manera desigual rasgos y saberes pertenecientes a diversas temporalidades y culturas. Además de reflexionar en torno a la imposibilidad de la escritura para dar alcance al saber de la experiencia, Jursafú realiza también una consideración en torno a la tradición oral, a la que define como “la maravilla andante que pule verdades y axiomas empañados por contradictorias versiones y entrega, al cabo de los años, el cristal con que miraron el mundo nuestros antepasados” (32). Para El Otro, la muerte radica en la ausencia de diálogo, en la imposibilidad de traducir en signos la experiencia vital: cuando Jursafú le propone fijar su voz mediante la escritura, le replica que podrá llevarse su voz pero no su palabra (361). Si observamos este intercambio, notamos cómo se trenzan la idea de memoria ancestral y memoria telúrica: los saberes acuñados por las generaciones pasadas al calor de la experiencia del hábitat sólo pueden sostenerse mediante la



transmisión encarnada, a viva voz; siempre que todo conocimiento es concebido como un saber construido de manera comunitaria, la fijación en la letra escrita implicaría un empobrecimiento de ese reservorio, toda vez que lo quitaría de la circulación colectiva.

La oposición entre lo “dicho” en los cantos indígenas y lo “escrito” en las letras paraguayas de escritura colonial [vale decir chaqueñas: en el Chaco confluyen idénticas problemáticas], señala una distinción que considero significativa: la que va de lo vivo del acervo oral, del pensamiento colectivo, a lo muerto de la escritura literaria, siempre individual. El uno se genera y recrea a sí mismo sin cesar en módulos genuinos y no desarticulados todavía. En cambio, la literatura escrita en lengua “culta” de sociedades dependientes y atrasadas como las nuestras, distorsiona y artificializa las modulaciones del genio colectivo [...]. (Roa Bastos, *culturas* 24)

Jursafú, atento a estas consideraciones, reconoce el daño hecho a esa tierra y el menosprecio hacia quienes saben resguardar el silencio, y entiende que “Quien retiene lo de todos, muere. [...] Siendo niño fui testigo del asesinato de un hombre, ignoro si guaraní o mataco; la memoria me niega esa precisión, pero no su imagen. Era un aborígen alto, de barba rala, era un hermoso destino” (17), un hombre al que “tenían por extranjero en tierras que siempre fueron suyas. Y debía callar porque desconocía el idioma del patrón” (18). Así, se coloca en posición de testigo de una historia que responde a un correlato mayor al que puede reponer por sinécdoque, y que trae consigo no sólo el fin de un mundo alterno al hegemónico sino la cancelación del propio futuro; el niño asombrado a quien le tocó presenciar aquel crimen también carga con el peso de sostener la memoria de un mundo acabado, la de su destrucción, que es también su propio mundo y ya forma parte de él mismo. Matar esos otros mundos es también morir, presenciar esas matanzas es sentir la muerte de parte de lo que se es. Como enseñanza y señuelo de que aquellas culturas y formas de entender el mundo se hicieron carne en su persona, reconoce haber aprendido de niño ese lenguaje, aunque no lo concibe sin el aporte de su propia experiencia, ya que el entorno en el cual se desarrolló su infancia deja una huella en la palabra, “el regalo mayor de la vida” (30). De este modo, Urzagasti deja entrever en Jursafú a su alter ego: esas palabras traen la poética y la programática de su escritura.

Las 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. En el país donde habla el silencio, “mentes entretenidas con lo irrisorio” (402) llaman salvaje a toda aquella vida a la que ponen a su disposición para disciplinarla y expoliarla. No obstante, “En 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). Este peregrino del tiempo, que dice deambular entre los vivos y los muertos despojado hasta de un nombre, regresa finalmente a la ciudad del Illimani, siendo a la vez testigo y evidencia de otros mundos donde es posible percibir “el primordial silencio que nos ampara” (422).



ANCESTRALIDAD, TIERRA Y MEMORIA EN LAS LITERATURAS DEL CHACO

Quizás uno de los problemas más acuciantes de la literatura latinoamericana sea el de la relación entre cultura y lenguaje a partir del conflicto colonial, en el marco de la dominación y la dependencia neocolonialista a que fue sometida la región. La riqueza de una literatura escrita o su falta representa un índice muy significativo dentro del estado general de una cultura. Pero aún bajo la losa de una terrible represión y entre los silencios producidos por el ejercicio de la violencia genocida se puede corroborar la presencia de una vigorosa oralitura (Friedemann). La base social productora de esa cultura popular la constituyen sectores marginalizados, alienados, señalados por su etnicidad y “aculturados” pertenecientes a las capas oprimidas de la sociedad, sumergidas bajo el nivel de las culturas media y alta (Roa Bastos, *cultura*).

Tanto en el campo cultural boliviano y argentino, como en el paraguayo y el brasileño, el Chaco ocupó un lugar relegado o de subrepresentación en relación con el imaginario nacional y social. A este desplazamiento, visto desde un punto de vista exógeno, se suman las tensiones que se producen al interior de esta región de raigambres diversas, en la que conviven lenguas y culturas que trabaron distintos grados y calidades de contacto, desde el abierto enfrentamiento hasta la adopción más o menos transculturada, y en muchos casos el mestizaje de diversa trama identitaria. A su vez, al interior de la región, el eco de los centros administrativos urbanos, de las culturas criollas o de la misma jerarquía étnica que el racismo –más o menos explícito– fue trazando, generó silencios, invisibilizaciones, ocultamientos y aun acciones de negación de la propia cultura de pertenencia ante el estigma trazado desde las instituciones coloniales y republicanas.

En el devenir de la historia cultural de América Latina existe un hilo rojo que ha abordado esta problemática desde la crítica literaria y los estudios culturales. Las herramientas críticas pergeñadas por ellas no solamente siguen usándose sino también han forjado paisajes culturales propios, aunando poesía, sociología y antropología: la “transculturación narrativa”, redefinida por Ángel Rama (2008 [1982]) a partir de la obra clásica de Fernando Ortiz; la categoría de “heterogeneidad”, tomada por Cornejo Polar (2003) de las ideas de José Carlos Mariátegui (2005 [1928]); el aporte de Martin Lienhard (1990) y su caracterización de la “etnoficción”; la contribución de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) que ofrece el concepto “*ch'ixi*”, reelaborando la noción de “abigarramiento” del historiador boliviano René Zavaleta Mercado (2009 [1986]). La puesta en discusión de estas perspectivas enriquece la literatura latinoamericana; sin embargo, siguen siendo tentativas precarias de abordaje que no acaban de cercar el debate. De igual modo, el fenómeno de la literatura actual producida en lenguas originarias y su religamiento con la fuente de la oralitura precedente y futura, o los debates abiertos por la irrupción del indigenismo como actor político de primer orden que dio lugar a la declaración de la República Plurinacional de Bolivia, han sumado aristas a la compleja superestructura política de la región. Aquí, los aportes de los estudios antropológicos son cruciales.



Por otra parte, espacios históricamente cerrados a la herencia epistemológica de los pueblos ancestrales comienzan a hacerle espacio, asediados por la evidente catástrofe socioambiental, producto de una larga ceguera cancelatoria y negacionista durante toda la etapa republicana ante los saberes que desenmascaran el arrasamiento de la neocolonialidad. Es el caso de la conversa que ofreció Moira Millán, *weychafe mapuce* y activista del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, en la Casa Museo Ricardo Rojas de la ciudad de Buenos Aires en 2022. En esa ocasión, Millán trajo a consideración el concepto de memoria telúrica, y lo ilustró con una anécdota chaquense:

Tengo la suerte de caminar los territorios y encontrarme con ese cofre de sabiduría que habita la memoria de muchos ancianos y ancianas que de manera generosa y amorosa me regalan sus historias. Y así me encontré en El Algarrobal con un ancianito wichí que no hablaba castellano, y su hija, que es parte del Movimiento, me iba traduciendo lo que iba diciendo este anciano. Porque cuando nos encontramos los pueblos indígenas ¿de qué hablamos? ¿Hablamos de fútbol? ¿Hablamos de economía? Generalmente hablamos de todo aquello que teje el mundo cosmogónico, filosófico y sobre todo espiritual. Entonces en esa charla que teníamos con el anciano yo le preguntaba sobre el *pewma*, el *pewma* son los sueños que nosotros recibimos. No son el sueño común y corriente del que se habla sino que son sueños que nos traen sabiduría, donde nos hablan estas otras dimensiones de existencia. Y le preguntaba si ellos tenían *pewma* y cómo leían esos *pewma*; justamente yo había tenido uno en el territorio y se lo había compartido. Y él me contaba: “Antes soñábamos. Pero ahora tomamos agua en botella”. Todos tenían agua embotellada. Y ustedes dirán: “Qué incoherencia, ¿qué tiene que ver soñar con tomar agua en botella?”. ¿Y saben qué me responde el anciano? “Los ríos, los arroyos, tienen recuerdos. Traen sus recuerdos. Entonces cuando tomábamos nosotros agua de la vertiente, agua del arroyo, agua de los ríos, nos traían recuerdos y teníamos sueños”, me dijo. “Ahora tomamos agua envasada y dejamos de soñar”. Cómo se entreteje el saber de los pueblos y su memoria con los territorios. Sin territorio no hay memoria. [...] La memoria no es solamente la vivencia humana; es el lenguaje de los recuerdos de la tierra, de los territorios. Y los territorios hablan [...]. Cuando esos territorios son devastados, contaminados, desaparecidos, también se pierden fragmentos de la memoria, de ese ecosistema espiritual que está y que habita dentro de los ecosistemas tangibles de la tierra. Entonces para nosotros sin territorio no hay memoria.

El sueño es un vehículo privilegiado de acceso a la memoria, que configura el legado de los ancestros y la herencia de los saberes de la tierra. En la voz de El Otro así emerge, y también en el caso de Eisejuaz (junto a la visión, en cruce con la religiosidad que proponen las misiones). La perspectiva indígena no concibe una memoria antropocentrada sino una que integra los tiempos y los seres en un espacio vivo. Según sus prácticas, la palabra no es la única manera de comunicarse de los pueblos, también hay un lenguaje de las aves (Despret), de los ríos, de los vientos: la memoria tiene una multiplicidad de expresiones vinculadas al territorio.

También desde el norte global, en la escritura de Ursula K. Le Guin o en ficciones especulativas como “Las historias de Camille: los niños del compost” de Donna Haraway, se buscó ampliar la perspectiva por fuera de la esfera humana y occidental aunque en una clave distinta de la que ofrecen las literaturas del sur. Hacia ese otro polo, la herencia resistente de las culturas del buen vivir habilitó un silencio que permitiera escuchar el



idioma invisible cuyos saberes urge aprender. Las narrativas chaquenses fueron desafiantes y hoy resultan un hallazgo por haberse anticipado a problemáticas que urge atender. En palabras de Urzagasti, "el pasado es siempre imprevisible" (*literatura* 20): ese legado literario se ha vuelto insoslayable.

BIBLIOGRAFÍA

Belaieff, Juan. "Los Indios del Chaco Paraguayo y su Tierra." *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Tomo V, núm. 3, 1941, pp. 1-25.

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

---. "La literatura peruana: totalidad contradictoria." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 18, 1983, pp. 37-50.

Daona, María José. "En el país del silencio. Novela desmembrada." *Recial*, vol. 7, núm. 9, 2016, pp. 1-23. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/14671>. Consultado el 14 feb. 2024.

---. "La palabra y los silencios en una novela de Jesús Urzagasti." *De Raíz Diversa*, vol. 4, núm. 8, 2017, pp. 21-40. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/deraizdiversa/article/view/64085>. Consultado el 14 feb. 2024.

Despret, Vinciane. *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Cactus, 2022.

Destéfanis, Laura. "La Guerra del Chaco como marcador identitario en Bolivia: situación de los pueblos chaquenses." *Actas del I Encuentro Internacional sobre Identidades*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2023. <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/EII/EII/paper/view/7565>. Consultado el 14 feb. 2024.

Díez Astete, Álvaro. *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones de Bolivia: Amazonía, Oriente y Chaco*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2018.

Friedemann, Nina. "De la tradición oral a la etnoliteratura." *Oralidad*, núm. 10, 1999, pp. 19-27. <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/ecuador/Recursos/oralidad.pdf>. Consultado el 14 feb. 2024.

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

---. "La Historia de Lisandro Vega." *Macaneos. Las columnas de Confirmado (1967-1972)*, editado por Lucía de Leone, Ediciones Winograd, 2016, pp. 275-77.

Haraway, Donna. "Las historias de Camille: los niños del compost." *NÓMADAS*, núm. 47, 2017, pp. 13-45.

Iñigo Carrera, Nicolás. *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco 1870-1970*. EUNSA, 2011.



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

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

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El Andariego, 2005.

Millán, Moira. "Desmusealizar la memoria: la mirada de los pueblos indígenas sobre la construcción de los relatos históricos." Conversa ofrecida en el marco del ciclo *Perspectivas antirracistas: repensando la cultura nacional*. Museo Casa de Ricardo Rojas [mimeo], 2022.

Pérez Gras, María Laura. "Eisejuaz: el solitario camino de un héroe incomprendido." *Gamma*, núm. 8, 2020. <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/260/2601431010/index.html>. Consultado el 14 feb. 2024.

Piñero, Juan Pablo. "Eisejuaz en Bolivia." *88 Grados*, 3 dic. 2017, <https://letrasietebolivia.blogspot.com/2017/12/dum-dum-rescata-sara-gallardo.html>. Consultado el 13 feb. 2024.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. El andariego, 2008.

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

Roa Bastos, Augusto. "Introducción." *Las culturas condenadas*, editado por Augusto Roa Bastos, Servilibro, 2011, pp. 21-30.

---. "Una cultura oral." *Anthropos. Antologías temáticas*, núm. 25, 1991, pp. 99-111.

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

Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo, 2015.

---. *La guerra contra las mujeres*. 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*, núm. 59, 2021, pp. 1-30. https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2021/11/DT_FC_59.pdf. Consultado el 14 feb. 2024.

---. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. UNSAM EDITA, 2019.

Terán, Buenaventura, editado por. *El ciclo de Tokjuaj y otros mitos de los wichí*. Ediciones del Sol, 1999.

Urzagasti, Jesús. *En el país del silencio*. Editorial 3600, 2021 [1987].

---. "Escribir en castellano y sentir en mestizo (el plurilingüismo boliviano y el imaginario multinacional)." *III Congreso Internacional de la Lengua Española*, 2004, <https://congresosdelengua.es/rosario/paneles-ponencias/identidad/urzagasti-j.htm>. Consultado el 14 feb. 2024.



---. "Jesús Urzagasti y la literatura." *Construcción y poética del imaginario boliviano*, editado por Josefa Salomón, Plural, 2005, pp. 19-33.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivismo y naturalismo en al América indígena." *La inconstancia del alma salvaje*, traducido por Guillermo David, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018, pp. 277-318.

Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural, 2009.

Laura Destéfanis es doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Granada y licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora de literatura argentina y latinoamericana en el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González de la ciudad de Buenos Aires. Realiza su investigación posdoctoral (UBA – CONICET) sobre literaturas del Gran Chaco sudamericano. Es autora de *Filiación e inherencia. El trabajo sobre la identidad en la narrativa de Carlos Gamerro* (2023).

<https://orcid.org/0000-0002-2353-8634>

marialauradestefanis@gmail.com

Destéfanis, Laura. "Memorias del agua. Narrativas de la pervivencia en torno a la cultura wichí del Gran Chaco." *Altre Modernità*, n. 31, *Testi in movimento tra Europa e Americhe*, Maggio 2024, pp. 1-20. ISSN 2035-7680. Disponibile all'indirizzo: <<https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/23064/20581>>.

Ricevuto: 06/12/2023 Approvato: 10/03/2024

DOI: <https://doi.org/10.54103/2035-7680/23064>

Versione 1, data di pubblicazione: 01/06/2024

Questa opera è pubblicata sotto Licenza Creative Commons CC BY-SA 4.0