

//Artículos//

***Eisejuaz* de Sara Gallardo: ser y estar en el espacio americano**

Carlos Martín Rodríguez¹

Recepción: 6 de mayo de 2021 // Aprobación: 25 de junio de 2021

Resumen

En 1971, Sara Gallardo (1931-1988) publica la cuarta de sus novelas, *Eisejuaz*, en la que se pone fuertemente de manifiesto la tensión entre cultura occidental y culturas originarias. En nuestro trabajo, Rodolfo Kusch (1922-1979), desde su obra *América profunda* (1962), nos servirá de guía para internarnos en la obra de Gallardo en donde veremos cómo operan las figuras de lo americano y lo occidental a partir de las nociones del *ser* y el *estar* en relación a la particular disposición espacial presente en el relato y sus tensiones. El espacio de lo natural y lo occidental nos darán una clave para comprender la íntima relación entre el *estar* y el *ser* a la vez que estas nociones serán la base fundamental para entender a *Eisejuaz* como un relato en donde lo americano aparece como un sustrato cuya esencialidad no puede ser disimulada tras el velo de lo occidental.

Palabras claves

Eisejuaz - Ser - Estar - Espacio - Rodolfo Kusch

Abstract

In 1971, Sara Gallardo (1931-1988) published her fourth novel, *Eisejuaz*, in which the tension between Western culture and native cultures is strongly evident. In our work, Rodolfo Kusch (1922-1979) from his work *América profunda* (1962) will guide us through Gallardo's novel where we will see how the representations of the American and western culture operate from the notions *Ser* and *Estar* in relation to space and its conflicts. The space of the natural and the western will give us a key to comprehend the intimate relationship between being/*ser* and staying/*estar* at the same time that these notions will be the fundamental basis to understand *Eisejuaz* as a story in which the American appears as a substratum whose essentiality cannot be concealed behind the veil of the western.

Keywords:

Eisejuaz - Sara Gallardo - Ser - Estar - Space - Rodolfo Kusch

¹ Becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: rodrigueztrillo@gmail.com

El santo mataco y los espacios en tensión

Gallardo nos presenta al protagonista de su novela de una forma sumamente ambigua: bien podemos creer en las visiones místicas de Eisejuaz y verlo como una especie de santo aborigen que busca trazar su destino en consonancia con una voluntad divina que lo ha escogido para una misión de la cual no debe escapar; o bien podemos descartar cualquier tipo de veracidad a estas instancias místicas y pensar a Eisejuaz como una especie de delirante que huye de su penosa realidad —tanto individual como colectiva— a partir de esta “tercera” posibilidad: la irrealidad, el mundo del desvarío y la locura. Elena Vinelli en su prólogo (2000) establece un punto de comparación entre *Eisejuaz* y *Otra vuelta de tuerca*, de Henry James: de la misma manera que en la obra del inglés los límites entre una conciencia fantasmagórica y la interpretación psicológica de las visiones y voces que percibe la protagonista del relato resultan difusos, en la novela de Gallardo tanto la interpretación de Eisejuaz como un místico como la posibilidad de pensarlo como un psicótico resultan válidas, correspondiendo entonces más al lector que al personaje y a su autora decidir entre una u otra interpretación.

Desde luego, dependiendo de nuestra elección interpretativa obtendremos implicancias bien diferentes. Si nos referimos a la primera de las posibilidades, Martín Kohan afirma:

¿Y es posible creer en Eisejuaz mismo, cuando dice que cree en eso? Es cierto que lo más atinado es ver en su postura tan sólo un delirio o una farsa, el extravío personal de un pobre alucinado. Pero no es menos cierto que esos otros regímenes de creencias que aparecen en la novela, más asentados y establecidos, más severos e institucionales (el de la misión de San Francisco, el de la iglesia noruega, el de la fe cristiana) no resultan de por sí menos inverosímiles ni menos fabulosos (Kohan, 2013: § 3).

Son reiteradas las referencias a lo largo del relato que podrían hacer de Eisejuaz un místico: recibe un mandato que se va a convertir en el propósito de su vida, la divinidad le habla como *Yahvé* a los profetas del Antiguo Testamento, es incomprendido por sus pares, su vida se transforma en un constante juego de cercanía y distancia con la divinidad, etc. Margoth Cuevas Aro (2009) y Alberto Pérez (2009), incluso, reconocen cinco tentaciones en el camino de Eisejuaz en busca de la concreción de su misión divina que lo asemejarían no tan sólo a los ascetas o “Padres del Desierto” de la patrística católica, sino también al propio Cristo, tentado por el demonio durante los cuarenta días que ayuna en el desierto antes de su entrada en Jerusalén.

Sin embargo, a pesar de todos estos atributos místicos, no estamos ante un “santo” convencional (en el sentido católico del término)² sino ante un santo con características muy peculiares, un santo “americanizado”.

Uno de los rasgos más sobresalientes de Eisejuaz es su capacidad para hablar con la divinidad, a la que define como “el Señor”. Sin embargo, el contacto que tiene con la divinidad (cuya pertenencia religiosa no queda del todo clara ya que, a pesar de que la educación cristiana del indígena supondría que habla con el dios cristiano, en ningún momento se describen atributos propios de dicho dios) no se produce en templos ni espacios consagrados a la fe sino en lugares que le son muy cotidianos (la cocina del hotel, por ejemplo, mientras lava copas) y, en la mayoría de los casos, en espacios naturales en donde los mensajeros de la divinidad se presentan como seres vinculados a la naturaleza (el primer mensajero del Señor es una lagartija). Incluso las invocaciones a la divinidad por parte de Eisejuaz encierran siempre una relación muy estrecha con el mundo de lo cotidiano y lo natural: “Ángel del tigre, haceme fuerte con la fuerza del fuerte. Ángel el suri, déjame correr y esquivar, y dame la paciencia del macho que cuida a la cría” (Gallardo, 1971: 35).

Eisejuaz no es ajeno a esa naturaleza que todo lo domina. Incluso un momento fundamental en el desarrollo argumental del relato acontece en un entorno total y plenamente natural: Eisejuaz ha llevado a Paqui al monte porque se lo han dicho los espíritus en un sueño. Ese, según Margoth Cuevas Aro, “(...) es un espacio indefinido que se estructura como el *no pueblo*” (2009: § 10). Pero este “espacio indefinido” no carece de importancia en el camino de Eisejuaz: el monte será el sitio donde el mataco luche contra “el malo”; es el lugar a donde lleva a Mauricia, su cuñada, una vez que la rapta; allí va a pedirle consejo a Vicente Aparicio; y es donde mantiene aún algún contacto con la divinidad: “En ese monte sentí también a los mensajeros de los palos (...)” (Gallardo, 1971: 67).

Es interesante la noción de *no pueblo* que plantea Cuevas Aro ya que parece concordar de muy buena manera con la diferencia que Rodolfo Kusch presenta, en su obra *América profunda* (1962), entre el espacio occidental y el americano (vinculado con la *anti-ciudad*): “En la ciudad se refugiaba una humanidad cabal, vigente y racional. En la *anti-ciudad*, en cambio, estaban los miedos originales encarnados en el rayo, el relámpago y el trueno” (Kusch, 1986: 116).

² Ricardo Rey Beckford remarca en este punto que si bien Eisejuaz presenta algunos rasgos característicos de los místicos judeo-cristianos (las tentaciones, la experiencia del desierto, el diálogo con la divinidad, etc.), un aspecto lo apartaría de esta condición: su falta de prédica que da cuenta de una relación totalmente privada con la divinidad y alejada de cualquier actividad profética (Rey Beckford, 1987).

En *Eisejuaz*, el lugar del *no pueblo* o la *anti-ciudad* es el espacio que hay que proteger del blanco: “Si hago un cerco, el blanco en el avión volará bajo para mirar; es conocido por curioso; y los bichos no volverán aquí” (Gallardo, 1971: 145). El monte es para Eisejuaz el espacio en donde puede encontrarse a sí mismo y estar en concordancia con el destino impuesto por la divinidad, el espacio de los mensajeros del Señor, del consejo, del cuerpo y lo natural. Para Paqui, en cambio, será un ambiente totalmente nefasto que le hará incrementar su desprecio por las costumbres salvajes de su captor. Paqui extrañará el pueblo y más que al pueblo deseará volver a la ciudad, su espacio.

Por su parte Eisejuaz no sentirá mayor aprecio por el pueblo: éste será para él el lugar del trabajo en el hotel de doña Eulalia quién, a pesar de su aparente generosidad, nunca ve a Eisejuaz como a un igual sino que, muy por el contrario, menosprecia su etnia: “(...) ¿por qué llegás tarde? Son pícaros ustedes, hijo, taimados (...)” (Gallardo, 1971: 29). El pueblo será también el espacio de dos hechos muy relevantes en la novela como lo son el trabajo de Eisejuaz en el prostíbulo, y la presentación de Paqui como un falso “santo” o curandero que provoca un auténtico caos que termina con la muerte de doña Eulalia.

Rodolfo Kusch establecerá una relación entre esa forma diferente de vivir los espacios y la relación del Hombre con la divinidad. El autor afirma que, así como la ciudad protege al Hombre de las influencias violentas y negativas de la naturaleza, el espacio urbano remarca una distancia entre valores y antivalores vinculados al espíritu: “Allá [fuera de la ciudad] quedaba lo referente al cuerpo, al diablo, mientras que aquí [en la ciudad] se daba el espíritu. Así se hace la muralla espiritual que, al fin y al cabo, no es más que la defensa contra la ira” (Kusch, 1986: 118).

Cabe destacar que en la novela de Gallardo tanto el demonio como “lo referente al cuerpo” aparecen sumamente vinculados al espacio del monte: allí Eisejuaz luchará contra El Malo e inducirá a su cuñada a una especie de sometimiento sexual³. Ambos aspectos, el mal y lo corporal, son ahogados en la cultura occidental que domina en el espacio del pueblo: la ciudad, en tanto espacio occidental, se va transformando, siguiendo a Kusch, en un *patio de los objetos* en donde los demonios de antaño se sustituyen por formas mesurables y objetivables de fácil control por medio de la razón y la técnica; mientras que lo corporal es

³ Para Rodolfo Kusch (1962), el sexo y la comunidad son elementos claves de lo que él denomina el *mero estar* del americano. Sin embargo, es interesante ver cómo en el pueblo Eisejuaz se encuentra privado del sexo mientras que el espacio anárquico del monte lo permite. Así como en la comunidad -espacio fundamental del *estar*- la actividad sexual queda anulada, en el monte -lugar de soledad y retiro- esta práctica es factible. En su trabajo, María Belén de los Santos sostiene que la relación cuerpo-erotismo es una clave que permite a Eisejuaz la apertura al conocimiento del hombre blanco y la consecuente transformación que ese contacto entre culturas trae aparejado para el protagonista (de los Santos, 2019).

censurado como algo inadecuado e impropio: “(...) las muchachas de ustedes son muy ardientes. Limpian el hotel, y los viajantes, ya sabés, hijo (...) ellas siempre están dispuestas” (Gallardo, 1971: 30).

Por otro lado, podemos remarcar, siguiendo esta especie de contrapunteo entre lo occidental y lo americano, que en la novela de Gallardo los personajes que responden al ámbito del pueblo —principalmente blancos— piensan todo lo vinculado con el cristianismo como una opción ante aquella vida salvaje que el aborigen debe abandonar para siempre si es que quiere ser considerado como persona e integrarse a la sociedad. La autora marca una clara oposición entre el mundo occidental representado, en este caso, por la fe cristiana y las tradiciones-creencias propias de los aborígenes. Por eso es también muy significativa la presencia, no bien comienza el tercer capítulo, del reverendo al lado de un algarrobo en el preciso momento en que Eisejuaz está tratando de comunicarse con los espíritus, acción que le vale la expulsión de la misión anglicana. El reverendo aparece, entonces, como un claro representante de la cultura occidental, de pie junto a un algarrobo como representante del mundo natural⁴, del espacio americano.

La división de los espacios, entonces, no responde a una organización textual caprichosa sino que encierra en sí fuertes significaciones desde lo cultural. El espacio natural corresponde a lo salvaje, lo desmedido, lo indómito y demoníaco; mientras que el pueblo, en tanto espacio occidental, representa el ámbito del orden y la medida. Vemos entonces, de manera muy clara en la disposición espacial, la oposición civilización-barbarie, tópico retomado y resignificado una y otra vez a lo largo de la literatura argentina.

Sin embargo, esta idea de lo bárbaro y desordenado relacionado al espacio de lo natural, el orden y la medida aplicado al espacio del pueblo, se modificará al final de la novela cuando veamos al pueblo inundado por el río (lo natural invade lo occidental) con todo el desastre y desorden que eso provoca. Mientras el espacio del monte aparece como el sitio en donde una nueva síntesis purificadora es posible, en donde el *ser* y el *estar* se aúnan en una misma tierra.

⁴ Torres Rogero, refiriéndose a Rodolfo Kusch y su obra *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*, mencionará que: “(...) [en el símbolo del árbol] Se manifiesta una radical ambivalencia entre la creatividad humana y la naturaleza: vegetalidad y porvenir, forma y vida, inteligencia y demonismo. El hombre se obstina en poner un fondo fijo al devenir pero el movimiento incesante de fuerzas incontroladas se fuga pero a la vez persiste en el árbol ‘como una idea feliz que siempre retorna’. Sin embargo, la formalización que simboliza el árbol, si bien es una participación en la fijeza del espíritu, no impide que el espíritu americano se mantenga en el demonismo.”

Ser o estar: la cuestión en Eisejuaz

En este juego de duplicidades a partir del cual hemos pensado lo espacial, podemos analizar, además, las diversas denominaciones que se les aplica a los diferentes actores en la novela. En general, aquellos personajes que son aborígenes pero desarrollan su vida en el mundo del blanco asumen una doble identidad: Eisejuaz-Lisandro Vega, Yadí-Pocho Zavalía, Ayó-Vicente Aparicio, Quiyiye-Lucía Suarez. Puede observarse entonces en estas dualidades nominales un desdoblamiento identitario en donde los individuos son “unos” y a la vez “otros”, es decir: dependiendo del ámbito en donde desarrollen circunstancialmente sus vidas adoptarán un nombre aborígen u occidental. En este punto, Elena Vinelli resalta que estas identidades múltiples se observan claramente en un Eisejuaz que es “Un sujeto múltiple que se refiere a sí mismo como ‘yo’, ‘Eisejuaz’, ‘Este también’, que se nombra a sí mismo como un yo y como otredad” (Vinelli, 2000: 6).

Los demás personajes, fuertemente ligados al mundo del blanco o del aborígen, carecen de esa duplicidad: doña Eulalia, Gómez, Mauricia, el camionero Galuzzo, etc.

También es significativo que un personaje como Paqui sea blanco pero se lo conozca solamente a partir de este pseudónimo de origen incierto con el cual se presenta ante Eisejuaz. Desconocemos totalmente el nombre “blanco” de Paqui quien a su vez no aparece como un personaje totalmente independiente sino fuertemente ligado a la figura de Eisejuaz: es una especie de objeto de anhelo del mataco, es lo que Vega está esperando para cumplir con la misión de su vida, encomendada por la divinidad⁵. Sin Paqui el destino trazado por El Señor para Eisejuaz no podría ser alcanzado. El blanco aparece como la llave de acceso al destino del mataco, es una parte fundamental en la vida de Eisejuaz, sin la cual la vida del aborígen carecería de sentido.

A su vez, Paqui aparece configurado como un personaje muy cercano a lo que Kusch denomina el *hedor americano*: es un personaje representado siempre sucio, sin ningún tipo de arreglo personal. Sin embargo, ese desarreglo no es intrínseco a su personalidad (incluso anhela con todas sus ansias un valijín que sólo contiene jabones y unas pelucas), sino que le viene “contagiado” por Eisejuaz, el “salvajón”. Se produce, entonces, una cierta inversión en los atributos de “limpieza” que usualmente esperaríamos de uno y de otro. Según Mónica

⁵ Resulta llamativo cómo este hecho de la llegada de Paqui (el blanco) en la vida de Eisejuaz (aborígen) como un mandato providencial e inexcusable nos hace recordar la historia de Huaina Cápac recogida por el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales*. Este monarca inca, según Garcilaso, dice en el lecho de su muerte: “(...) vendrá gente nueva y no conocida en estas partes (...) Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja, que su ley es mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles, más que las nuestras” (Inca Garcilaso de la Vega, 1970: 596). Eisejuaz también está destinado a servir a un blanco que, al igual que los españoles liderados por Pizarro, muy lejos está de ser un ser modélico e ideal.

Velásquez Guzmán: “La atrevida inversión de términos que Gallardo propicia respecto del tópico hombre blanco-indígena (civilización y barbarie) es notable” (Velásquez Guzmán, 2014: § 5).

Otro aspecto que refuerza esta idea de inversión de atributos tiene que ver con que Paqui, a lo largo de toda la novela, siempre se encuentra en una posición totalmente pasiva a causa de su invalidez: no camina, no hace, no se moviliza por sus propios medios.

En uno de sus conceptos más importantes y que atraviesa buena parte de su obra, Rodolfo Kusch establece la diferencia entre la cultura del mero *Estar* y la del *Ser*. La primera, vinculada con lo propiamente americano, implica un estar en las circunstancias. Esas circunstancias están fuertemente influenciadas por el caos del mundo en donde convive lo fasto y lo nefasto. Según esta lógica, la buena cosecha puede dar paso a la peor de las hambrunas por lo que resulta necesario conjurar lo negativo para dejar lugar a lo positivo, es decir, a lo fasto. Esta conjura no implica una eliminación total y absoluta del mal, pues el Hombre necesita del precario equilibrio entre el bien y el mal para su subsistencia. El *estar* implica una posición yerta en medio de elementos cósmicos adversos que propiciarán una cultura estática con una visión escéptica del mundo. Esto conlleva a una personalidad donde prevalece la inacción, ya que el sujeto queda sometido a fuerzas que no domina en absoluto.

La cultura del *Ser*, en cambio, aparece vinculada con lo occidental y tiende a eliminar el caos imponiendo la idea de orden. Esta noción se advierte con facilidad en las ciudades americanas, construidas por los europeos como espacio utópico e ideal en contraposición a los antivalores caóticos del Viejo Mundo. El *Ser* reemplaza la divinidad por los objetos que la técnica y la razón le permiten construir, por lo tanto buscarán solucionar sus males no a partir de una conjura chamánica a un dios invisible, sino por medio de la ciencia y la industria.

Kusch advierte a lo largo de la historia americana como uno de sus problemas fundamentales el intento de pensar en términos del *Ser* olvidando el *Estar*. Este proyecto, según el autor, no sería plausible sin fricciones y más de un fracaso. Lo cual se explica en la lógica de que el *Ser* no es un estado durable ya que en sí no implica mucho más que una simple vestidura, un *querer ser alguien* sin serlo jamás del todo.

Podríamos pensar esta inmovilidad perpetua de Paqui como una especie de metáfora de la posición del *mero estar* planteada por Rodolfo Kusch en *América profunda*. Esta posición del *estar* en el mundo implica una cierta pasividad de un sujeto que recibe las influencias externas del cosmos ante las cuales sólo puede conjurarlas. Así lo explica el propio Kusch:

[el *estar*] Supone un estar 'yecto' (sic) en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura extática (...) con una concepción escéptica del mundo (...) Todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del ser (...) (Kusch, 1986: 98).

O también:

Vivir consiste entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas, y ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágicos (Kusch, 1986: 176).

A diferencia de lo que plantea el autor argentino, en *Eisejuaz* es Paqui (occidental) quien asume una posición pasiva, mientras que Eisejuaz (americano) se ubica en el plano del hacer. Sin embargo, cabe aclarar que esta interpretación sólo es aplicable a este aspecto de la particular relación que se establece entre estos dos personajes⁶.

Otro personaje de importancia es la hija del viejo rengo. Este personaje carece de cualquier tipo de nominación, sólo al final del relato Eisejuaz comienza a llamarla "Mensajera del Señor" pero hasta entonces no la nombra con ninguna denominación propia: su identidad es desconocida. Si bien no posee lo que podríamos pensar como una "doble identidad", sí es destacable que aparece siempre asociada a dos tipos de momentos totalmente antagónicos en la vida del protagonista: se vincula a momentos de dicha (fasto) o de desdicha (nefasto).

Cuando la conoce, siendo ésta una niña, Eisejuaz está agobiado ante el silencio de los espíritus y totalmente entregado al vicio y a la autodestrucción. Sin embargo, cuando la niña se recupera, él retoma el curso de su vida. En otro momento, reniega crudamente ante El Señor por todas las adversidades que le toca atravesar, pero luego reencuentra a la joven en el prostíbulo y, se puede decir, que inicia una relación de corte amoroso con ella. Por último, Eisejuaz logra con la "Mensajera del Señor" y Paqui una cierta tranquilidad, sin embargo este orden precario no tardará en ser interrumpido con la muerte del mataco y de Paqui.

Pareciera entonces como si este personaje remarcara de forma constante ese débil *estar americano* que postula Kusch en *América profunda*, esa constante tendencia a vivir en un presente que, acaso, es propicio pero ante la certeza de que el mañana puede ser aciago:

⁶ Esto no implica, ni mucho menos, que Paqui represente a lo largo de todo el texto el *Estar* mientras que Eisejuaz se plante en el plano del *ser*.

“El Inca controlaba la producción y el consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo y en cambio era grave la adversidad, ya que en cualquier momento podía frustrarse una cosecha y producirse la consiguiente hambruna (...)” (Kusch, 1986: 97). Esta mujer también actúa como una especie de complemento de Eisejuaz. Su vida está fuertemente ligada a la del mataco de manera similar a como se encuentra asociada la vida de Paqui a la de Eisejuaz, como ya vimos con anterioridad. Esta mujer parece haber nacido para el protagonista de la novela de la misma forma que la vida del mataco se justifica a partir de la existencia de Paqui. Vemos entonces cómo se produce una fuerte disociación ya que la vida del aborigen cobra sentido a partir de una relación totalmente conflictiva y forzada con un blanco a partir de un designio divino, mientras que la relación natural y accesible con una persona de su propia cultura recién se puede concretar hacia el final de la vida de Eisejuaz y durante un lapso de tiempo muy reducido. En este sentido también podríamos pensar en uno y otro —La Mensajera del Señor y Paqui— como dos símbolos de lo *fasto* y lo *nefasto*; aquello bueno para la vida del indígena y aquello que, a pesar de que encierra en sí una voluntad divina y, por lo tanto, naturalmente buena, perturba al aborigen llenándolo de incertidumbres, cuando no de odios.

El destino “natural” de Eisejuaz aparece, entonces, modificado. Y no tan sólo este destino se altera, también se modifica su destino como líder de su gente: “Soy un jefe. (...) Pero el Señor no me llamó para eso. Ese es mi dolor. Y será el dolor de ustedes.” (Gallardo, 1971: 120).

El propio Eisejuaz aparece, entonces, como un sujeto dividido. En este sentido, Kohan dirá: “(...) [Eisejuaz] tiene dos vidas: la que llevaba antes, trabajando en una caldera, capataz de un campamento, y la que Dios al parecer un día le encomendó: salvar a un hombre, esperar nuevas señales que pueda llegar a enviarle” (Kohan, 2013: §5). El aborigen queda escindido entre lo que *es* —un líder natural de su gente, un mataco— y lo que *está* haciendo con su vida —renunciar a su destino de líder y a su pueblo en pos de una voluntad divina que lo impele a cuidar a un blanco por demás despreciable.

La amalgama de dos opuestos

En el último capítulo, titulado “Las coronas”, Paqui y Eisejuaz mueren envenenados. Eisejuaz cava un pozo en donde yacerán ambos como una aparente síntesis entre dos sujetos totalmente diferentes, antes unidos de forma arbitraria por voluntad divina, ahora juntos, también de forma involuntaria, por designio de un destino trágico que los aúna. El tiempo de

uno y de otro sobre esta tierra se termina casi al unísono o, según Ibarra Grasso, recogido por Kusch en *América profunda*, se “gastan” al mismo tiempo (Kusch, 1962).

Cabe pensar la sepultura común de Paqui y Eisejuaz como un símbolo de esa tensión entre el bien (representado por un Eisejuaz siempre solícito a la voluntad de la divinidad, aun a costa del desprecio de su pueblo) y el mal (presente en un Paqui que no ha hecho más que despreciar al mataco y desear su vuelta a la “civilización” y a sus viejas “andadas”) que Kusch plantea como propio del *estar* americano: lo *fasto* y lo *nefasto* que se alterna, esta vez, juntos en un mismo espacio: la tierra. Vale recordar en este punto a Velásquez Guzmán:

(...) ‘aquí un barro haré con la maldad, un barro con mis pies, una planta nacerá, la cortaré; una flor echará, la quemaré. Se acabó el tiempo de nosotros pero no importa’. El mundo arrasado del paisano ha atestiguado desde el tiempo cíclico el acabose para los suyos y su mundo, eso ya ha pasado y volverá a pasar, pero no importa en la medida en que renacerá del barro, de la tierra, del resabio, así como Eisejuaz resurgirá desde o con la escoria del cuerpo muerto de Paqui. (Velásquez Guzmán, 2014: § 6)

Aquí vemos planteado un concepto también desarrollado en *América profunda*: la idea de *eternidad* entendida por los quichuas no en el sentido occidental del término —es decir, como un tiempo sin fin— sino, muy por el contrario, como un simple crecimiento que algún día terminará, se “gastará”, como todas las cosas.

Sin embargo, según la postura de Kusch, a pesar de este aparente carácter de finitud del *estar*, éste se muestra como una realidad perdurable ante la transitoriedad del *ser*, puesto que el *estar* antecede al *ser* ya que el primero implica un estadio previo de la vida en donde el Hombre sobrevive a su medio, privado de objetos y de elementos. En la novela de Gallardo, el cuerpo de Eisejuaz y el de Paqui reposarán juntos, en la tierra, donde darán frutos. Los dos descansarán cercanos como un ejemplo simbólico de la profunda relación entre el *ser* y el *estar*, como símbolo de que el primero no puede darse sin el segundo.

Incluso resulta muy significativo considerar que hasta las diferentes casas en las que habita Eisejuaz van sufriendo un lento proceso de transformación en su designación que acabará en la definitiva conjunción de los opuestos: primeramente, en su juventud, cuando los mensajes del Señor no habían surgido y la figura de Paqui era aún impensada, “*los lugares no tenían nombre en aquél tiempo*”; luego, su primer morada en compañía de Paqui se llamará “*lo que se ve*”⁷; para que, finalmente, su última residencia sea denominada “*lo que está y es*”.

⁷ Es el sitio en donde Eisejuaz interpela a los espíritus para que éstos le anuncien de qué manera se llevará a cabo el cumplimiento de su destino. Por respuesta recibe solamente una promesa reiterada tres veces: “ya verás. Ya

Es interesante pensar en estos dos últimos verbos, “está” y “es”, como la forma conjugada del mero *estar* y el *ser* propuesto por Kusch.

Aun así, desde la perspectiva de Velásquez Guzmán, la posibilidad de síntesis entre ambos personajes no es posible: “No hay síntesis sino problemática convivencia final, donde la fosa común ampara lo bárbaro de dos pueblos y, desde allí, lo más entrañable del ser humano” (Velásquez Guzmán, 2014: § 8). La autora remarca el carácter bárbaro de ambos pueblos a partir de la anécdota que Eisejuaz cuenta a Paqui en una noche de alcohol: él y su gente mataron y descuartizaron a un hombre. Paqui, por su parte, le había comentado con anterioridad al mataco de qué manera se divertía en el pasado torturando a una mujer. Desde esta perspectiva, la síntesis —si es posible tal síntesis— se produciría en la barbarie, en la violencia que ha sabido aflorar de los dos sujetos como parte consustancial de su naturaleza humana⁸.

No es menor, además, el hecho de que Eisejuaz, en el momento de su muerte, le ordene a La Mensajera del Señor dirigirse a la YPF y buscar a su nuevo marido, un hombre blanco que será el encargado de cuidar de ella y de Félix Monte, un mellizo mataco adoptado por la pareja desde hacía poco tiempo. Aquí vemos una nueva amalgama entre lo occidental y lo americano, entre el *ser* y el *estar* de Kusch, en donde el *ser* deberá cuidar y proteger del débil *estar*.

A modo de conclusión

A lo largo de las páginas precedentes, hemos encontrado en *Eisejuaz* elementos trabajados pormenorizadamente por Rodolfo Kusch en su obra *América profunda*. En la novela de Gallardo, y a partir de su protagonista, la tensión entre lo occidental y lo americano destaca como un rasgo de vital importancia y eje estructural del relato. Este aspecto, sin embargo, no sería para nada novedoso ya que estamos ante una novela que muy bien puede incluirse en lo que Cornejo Polar denominó *Neoindigenismo* en donde la tensión entre estos polos culturales opuestos es una constante.

Tal vez lo más interesante de *Eisejuaz* sea más bien pensar cómo el *estar* del aborigen se impone al *ser* del blanco. Esta tendencia es notoria en la relación que se establece entre Eisejuaz y Paqui —el mataco cuida sistemáticamente de Paqui a pesar del encono y la mala voluntad de éste—, pero mucho más evidente aún en el último capítulo. Si bien el mataco ha

verás. Ya verás”. Podemos advertir, entonces, cómo este espacio es, en cierta medida, el lugar de la premonición, de la preparación para el cumplimiento final de su destino.

⁸ Sigmund Freud aseveraba que el Hombre poseería, básicamente, dos instintos primarios: aquellos tendientes a crear y conservar —los llamados instintos eróticos—, y los que tienden a la destrucción y la muerte.

cuidado de Paqui durante buena parte de la novela, es recién en uno de los últimos pasajes cuando asistimos al reconocimiento del occidental. En su último momento de vida, como últimas palabras, interpelará al indígena a partir de un calificativo —“amigo”⁹— y con un pedido —“sosteneme”¹⁰— impensables a lo largo del relato. Acaso ese “sosteneme” postrero de Paqui no haga más que confirmar la íntima dependencia del *ser* frente al *estar*¹⁰, en tanto estado primero de la humanidad frente al mundo y la naturaleza del cual es imposible escapar. Pero a su vez, al final de la novela, el *estar* va a depender del *ser* en tanto que la mujer de Eisejuaz y Félix Monte quedarán al cuidado de un hombre blanco que además “es bueno” y “es tu hombre para siempre, guardián de Félix Monte”. Sin embargo, este último término —“guardián”— es por demás interesante viéndolo desde la óptica antes planteada en donde el *estar* se erige como una actitud más valiosa y perdurable que el *ser*: el nuevo hombre de La Mensajera del Señor no será solamente un compañero de vida, sino que deberá actuar de “guardián”, cuidador de algo que encierra en sí un valor superlativo.

Es también importante recalcar que estos opuestos (aborigen-occidental) mueren juntos en la casa de Eisejuaz, la cual estaba construida “encima de una barranca, con latas y con palos”. Y allí, a partir de la muerte de ambos: “La piedra que fui [habla Eisejuaz] se ablandó. Aquel barro que fue él [Paqui] se lavó. Ya cumplimos. Queda el camino limpio” (Gallardo, 1971: 218). El espacio natural, antes identificado con el desorden, lo sexual y demoníaco, es ahora un ámbito de purificación y resurgimiento, mientras que el pueblo yace en el desorden —hasta los cadáveres del cementerio quedan esparcidos por la calle— a causa del desborde del río. El lugar de la *no ciudad* aparece entonces como un espacio puro donde es posible el acto germinal de un nuevo comienzo.

Gallardo nos presenta a lo largo de su novela la cultura del aborigen americano como un magma que, sumergido en las profundidades de la tierra, está llamado a perdurar, resistir y renacer en medio de la superficialidad occidental que lo esconde sin poder anularlo.

Bibliografía

Cuevas Aro, Margoth. (2009). “Eisejuaz, un santo grotesco”. *Letralia. La revista de los escritores hispanoamericanos en internet*, (218). Recuperado de www.letralia.com/208/ensayo03.htm [Fecha de consulta: 05/05/2021]

⁹ “—Che, amigo, che, sosteneme, che, no veo, che, adiós.”

¹⁰ “En aquel frío, en el amanecer, en la puerta de mi casa, el Paqui. Nada hablé. Lo metí adentro. Con los ojos cerrados, no quiso hablar. Puse leña en el fuego. No me miró. Calenté agua, le eché yuyo, lo hice tomar. Tomó (...)” (Gallardo, 1971: 212)

- De los Santos, María Belén. (2019). “Experiencia del cuerpo, experiencia del otro: el erotismo como forma de conocimiento de la alteridad en *Eisejuaz* de Sara Gallardo”. XXI Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de ilh.institutos.filo.uba.ar/publicacion/xxxi-jornadas-de-investigaci%C3%B3n-del-ilh-2019 [Fecha de consulta: 05/05/2021]
- Inca Garcilaso de la Vega. (1970). *Comentarios reales*. México: Fondo editor de cultura económica.
- Gallardo, Sara. (1971). *Eisejuaz*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Kohan, Martín. (10 de marzo de 2013). “Un héroe mitad ángel y mitad monstruo”. *Página 12*. Recuperado de www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-4970-2013-03-10.html [Fecha de consulta: 05/05/2021]
- Kusch, Rodolfo. (1986). *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Pérez, Alberto. (2009). “Sara Gallardo, Eisejuaz y la Gran Historia americana”. *Mitologías*. Vol. XXIV, pp. 45-56. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Rey Beckford, Ricardo. (1987). “Estudio preliminar”. *Páginas de Sara Gallardo seleccionadas por la autora*. Buenos Aires: Celtia.
- Torres Rogero, Jorge. “La seducción de la barbarie, esbozo de una poética geocultural”. En “Confusa patria”. 6 de julio de 2014. confusapatria.wordpress.com/2014/07/06/la-seduccion-de-la-barbarie-esbozo-de-una-poetica-geocultural/ [Fecha de consulta: 24/04/2021]
- Velásquez Guzmán, Mónica. (2014). “Sobre Eisejuaz de Sara Gallardo: toda civilización calla su barbarie”. *Buena crónica y buen gobierno*. Número 142. Recuperado de <https://ecdótica.com/prologo-a-la-novela-eisejuaz-de-sara-gallardo/> [Fecha de consulta: 20/04/2021]
- Vinelli, Elena. (2000). “Prólogo”. *Eisejuaz*. Buenos Aires: Agea.