

Universidad Mayor de San Andrés
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Carrera de Literatura



Tesis de licenciatura
LA CONFIGURACIÓN DEL OTRO EN EISEJUAZ

Modalidad de Tesis: Monografía

Postulante: Japhet Alfonso Rivas Lavadenz

Tutora: Mónica Velásquez Guzmán

La Paz — Bolivia

2024

Agradecimientos:

A Norma Lavadenz Orosco, mi querida madre.

A mi familia.

A Mónica V. G., Ana Rebeca P.,

Víctor Hugo Q., Mauricio M.

La presente tesis de grado estudia la novela *Eisejuaz* escrita por Sara Gallardo y publicada en 1971. A partir de las reflexiones de Mónica Velásquez en torno a esta novela y del trabajo de Emmanuel Levinas sobre la alteridad se explorará la configuración del otro. Nos enfocaremos en la relación entre el protagonista, un indígena mataco, con Paqui, un blanco despreciable y lisiado. Esta relación se plantea como una ética; es decir, un modo de obrar. Además, se abordará el concepto de “parodia” propuesto por Linda Hutcheon para proponer que *Eisejuaz* se distancia de ciertos movimientos y subgéneros literarios, como el indigenismo, el neoindigenismo y la mística, para centrarse en la relación problemática con el otro.

ÍNDICE

Agradecimientos	2
1. Introducción	6
1.1 Recapitulación de la obra	7
1.2 Aproximaciones en torno a la complejidad y ambigüedad de <i>Eisejuaz</i>	10
1.2.1 Eisejuaz y su relación con lo divino	10
1.2.2 El carácter ambiguo de Eisejuaz	12
1.2.3 Particularidades del texto	14
1.2.4 Alteridad y espacios simbólicos	15
1.2.5 Aproximaciones filosóficas e ideológicas	17
1.3 Propuesta de lectura: la configuración ética de la alteridad	20
2. El mandato, separación y responsabilidad	28
2.1 El mandato ético	28
2.1.1 El encuentro con el Otro	29
2.1.2 Discurso y significación	30
2.1.3 La dignidad de Paqui	31
2.2 Separación	33
2.2.1 Primera separación: Eisejuaz y la morada para el Otro	35
2.2.2 Segunda separación: la fuga	37
2.3 La responsabilidad	40
2.3.1 La deposición del yo	46
2.3.2 Obsesión y proximidad	51
3. Parodia, un giro hacia la alteridad	54
3.1. El recorrido de los santos	56
3.2 Mística: experiencia interior	61

3.3 Identidad y alteridad	65
3.4 Confrontación	67
3.5 Recibimiento	68
3.6 Neoindigenismo: modernidad y alteridad	71
4. Conclusiones	76
Bibliografía	79

1. INTRODUCCIÓN

Sara Gallardo nació en Buenos Aires en 1931 y murió el 14 de junio de 1988, perteneció a una familia relativamente acomodada y pasó largas temporadas en Europa. A sus cuarenta años publicó *Eisejuaz* 1971, su cuarta novela¹, misma que pasó casi desapercibida para la crítica de su época. Se ha tratado de explicar esta falta de atención con el argumento de que su trabajo literario tan singular surgió en plena época del *Boom Latinoamericano* sin articularse totalmente a ese corpus de pretensiones más bien universalistas. Por otro lado, se puede afirmar que la historia de un indígena mataco en un pueblo del norte argentino llamaría poco la atención a un público alejado de estos temas. Sin embargo, después de su muerte acaecida en 1988 y la reedición de su obra en el año 2000 algunos autores como Ricardo Piglia rescatarían su obra y la proyectarían a las nuevas generaciones.

Para escribir *Eisejuaz*, Gallardo se habría inspirado en un personaje real que conoció en Salta durante un viaje que realizó para la revista *Confirmado*. Fue así que conoció a un indígena *wichí* llamado Lisandro Vega² al cual entrevistó; sin embargo, las notas de esta entrevista nunca se publicaron. Una de las frases más citadas, y acaso apócrifas, de Sara Gallardo es la que afirma que el acto de escribir es un oficio absurdo y heroico³; es decir, una hazaña que va en contra del sentido común, que rompe la lógica, lo establecido, un esfuerzo inefable que produce un acontecimiento al que, por desgracia, pocos asisten. Quizá absurdo y heroico sean las dos palabras que mejor definen

¹ Las anteriores fueron *Enero* 1958, *Pantalones azules* 1968 y *Los galgos, los galgos* 1971.

² María Laura Pérez Gras, “Eisejuaz: el solitario camino de un héroe incomprendido” (2020).

³ Leonel Giacometto “El país del humo: fascinante mundo de monstruos” (2004).

al personaje principal de *Eisejuaz*. Un héroe extraño que no encuentra su lugar junto a los suyos, el pueblo matakó, ni en el mundo “civilizado” y cuyo “heroísmo” se expresa en el cuidado que brinda a un ser radical y despreciable: Paqui. Y es que quizá el acto de entrega al otro, así como el acto de escritura, sea una manifestación de un tipo de heroísmo *absurdo* y la manifestación de *otra* lógica. Lo discutiré más adelante.

1.1 Recapitulación de la obra

El tiempo narrativo de la novela no es lineal, sino que los eventos de la historia están desordenados. El lenguaje del narrador en primera persona oscila entre lo aforístico y lo poético además de presentar desviaciones gramaticales. Este desorden en varios niveles no impide que el sentido del texto se clarifique a medida en que se avanza en la lectura. A continuación, se transcribe la historia cronológicamente.

Eisejuaz es la historia de un indio matakó del norte de Argentina llamado Lisandro Vega quien, posteriormente, adquirirá muchos nombres, entre ellos, Eisejuaz. Antes de llegar a las misiones noruegas el protagonista atraviesa la montaña junto a su tribu, en este viaje su madre le dice que él será el jefe de su comunidad, una mujer la escucha y le reclama tal afirmación. Ambas pelean y es el jefe de la tribu quien de manera brutal las separa. Por la noche, Eisejuaz se separa de su grupo y es perseguido por un tigre, quien no lo ataca, sino que simplemente se mantiene a su alrededor. Al día siguiente los miembros de su tribu encuentran las huellas del animal y este hecho es considerado como un indicio de que el pequeño Eisejuaz está marcado por la divinidad. Este episodio es importante, ya que más adelante, cuando se niegue a ser jefe de su pueblo, algunos le reclamarán que no cumpla el designio que le fue revelado y que, por el contrario, decida cuidar a un blanco.

A sus 16 años, mientras lava las copas en el hotel en donde trabaja, se le aparece el *Señor* en un remolino de agua de la pila y le pide sus manos. Lisandro Vega, tras esta experiencia con lo divino, se llama a sí mismo *Eisejuaz, Éste también*. Es a partir de este momento en el que ya la psique de Eisejuaz parece ser conflictuada por esta demanda de lo divino. Es llamativo que lo divino se rebele en medio de una actividad tan intrascendental. Adelanto algo de mi lectura afirmando que es como si en este primer llamado se prefigurará el acto de cuidar a Paqui quien, a semejanza de las copas, también es frágil por su enfermedad y necesita ser purificado por la maldad que lleva en sí.

Parte de la vida del personaje transcurre en una misión noruega de cristianos protestantes, en este lugar aprende a leer y ocupa el cargo de capataz. Durante su permanencia en esta misión se casa con Lucía Suárez, una mujer perteneciente a su tribu; sin embargo, debido a una agresión realizada por algunas mujeres de su comunidad, enferma. Eisejuaz hace todo lo posible para salvarla, pero finalmente muere. Tras este suceso espera el cumplimiento de su llamado y deja las misiones noruegas en donde era respetado por los blancos y necesitado por los miembros de su pueblo. Es así que decide morar al margen de la sociedad y sobrevive realizando trabajos ocasionales. Esta espera tiene que ver con el mandato divino, en esta época Eisejuaz permanece apartado del mundo, mientras espera a ese Otro con quien se cumplirá el mandato divino.

Un día encuentra a un costado del camino a un tal Paqui, un hombre blanco que al parecer está lisiado. A partir de este encuentro la novela se desarrolla en torno a la relación entre Paqui y Eisejuaz, la cual se torna problemática ya que los maticos no aceptan que un miembro destacado de su tribu tenga que cuidar a un blanco caído en desgracia. El protagonista carga a Paqui, busca sus cosas, cocina para él, se hace responsable de la vida de este personaje quien no retribuye sus acciones.

Paqui es llevado al monte para habitar allí, su compañero construye una vivienda precaria y habita con él. Es en este lugar en el cual se da el encuentro con *El malo*, una aparición que atormenta por las noches a Eisejuaz. Paqui cree que su compañero está loco pues escucha gritos mientras se enfrenta con esta extraña aparición. Las cosas empeoran en el monte debido a la falta de comida. El protagonista se aleja al seguir las huellas de un animal y Paqui es encontrado por unos cazadores quienes, aprovechando que no está su compañero, lo sacan del monte.

Eisejuaz, tras la desaparición de Paqui, considera que el Señor y los espíritus de éste lo han abandonado. Afligido por este motivo retorna a su pueblo y empieza a trabajar en un prostíbulo como ayudante de limpieza. En este lugar se encuentra con una mujer joven que conoció hace tiempo y decide cuidarla. Paqui, mientras tanto, hace dinero en el pueblo haciéndose pasar por un santo milagroso. Pasa un tiempo y Eisejuaz viaja para buscar consejo de un amigo que vive en otro pueblo. A su regreso logra rescatar del prostíbulo a la mujer que conoció en aquel lugar y le paga un viaje a un pueblo donde le acogerá un amigo. La mujer regresa con un niño y se instala con Eisejuaz en su casa. Paqui aparece nuevamente muy enfermo y es recibido por su antiguo compañero. La mujer cocina para los dos, pero en una ocasión la comida está envenenada, pues fue enviada por el padre de la mujer, quien no aprueba esa relación y provoca la muerte de ambos. Eisejuaz, antes de morir, pide que su cuerpo repose junto al de Paqui.

Quizá lo más extraño de *Eisejuaz* no reside en su personaje principal, quien, como mencioné, cree en un dios insólito que se manifiesta tanto en la naturaleza o a través de un evento cualquiera; tampoco el lenguaje alucinado de este: entre poético e inventado; mucho menos la ambigüedad de su psique que oscilaría entre lo demoniaco y lo angelical; sino que se trata de la representación de un hombre indígena quien se hace responsable de un blanco caído en desgracia, pero no cualquier blanco, sino el más despreciable entre ellos. Este recibimiento de un Otro tan

radical es llamativo. Aceptar al Otro conlleva para Eisejuaz renunciar a su pueblo que lo vitupera y al mundo de los blancos que se burla de él. Tal recibimiento trastorna lo establecido. Eisejuaz no puede acoger a este blanco si vive junto a su pueblo, porque estos lo detestan, para su pueblo es el mal; entonces, para cumplir con el mandato de su particular deidad, debe alejarse de ellos y truncar su liderazgo; además debe deponer su yo y dejar de ser Lisandro Vega, devenir Este también, es decir, ser responsable de ese Otro.

1.2 Aproximaciones en torno a la complejidad y enigma de *Eisejuaz*

Los aportes críticos y teóricos sobre la novela *Eisejuaz* de Sara Gallardo son muy variados; algunos hacen énfasis en el carácter ambivalente del protagonista; otros fijan su atención en el aspecto espiritual del personaje y su relación con lo divino. También encontramos trabajos que asocian la novela con el indigenismo. Salvo la reseña de Mónica Velásquez, pocos se acercan siquiera a entrever el tema de la alteridad y mucho menos se reflexiona sobre la responsabilidad y la apertura de Eisejuaz hacia el Otro.

Es cierto que las acciones que realiza Eisejuaz se podrían caracterizar como un desvarío mental o un acto de santidad; sin embargo, esta característica ambigua del personaje no es el único tema que plantea la obra. La mayoría de los trabajos críticos no profundizan en el proceso que Gallardo describe en la novela; es decir, la fuga sistemática de los espacios totalizadores y finalmente la deposición del yo, procesos que se clarificarán en esta monografía.

1.2.1 Eisejuaz y su relación con lo divino

El acercamiento crítico de Graciela Sosa en su texto *Una recorrida de aproximación* sostiene que esta obra se aleja de los motivos tradicionales de la novela indigenista ya que la centralidad no es el mundo marginal, sino: “la fundación de un hombre nuevo, de un orden nuevo

a partir de una lucha intensa, individual, dolorosa, integrando a ese hombre mediante la palabra que conlleva en el nombre la esencia de las cosas a un universo sagrado, abarcante, continental.” (Sosa, 1998: 1) en el cual lo sagrado se revela en lo profano y el hombre nuevo se construye a través de la relación con lo divino. En ese sentido, Eisejuaz es un elegido ya que puede transitar por lo sagrado y por lo profano gracias a su relación con los espíritus que se le manifiestan y porque un Dios extraño le ordena cumplir una obra. Este trabajo crítico se apoya en Mircea Eliade, específicamente en su concepto de *hierofanía* que puede ser entendido como la irrupción de lo sagrado en el mundo profano. Estas hierofanías se revelarían en la novela de Gallardo en lugares específicos. La autora cita varios momentos en los cuales se manifiestan estas rupturas de lo cotidiano. Afirma que el lugar sagrado por excelencia sería aquel que es llamado “*Lo que está y es*”, que hace referencia a la fosa común en la cual son enterrados Eisejuaz y Paqui y que, para la autora, representaría el ombligo del mundo, el lugar en el cual se funda un nuevo orden. Posteriormente, el análisis se centra en la palabra como nexo que vincula el mundo sagrado con el profano: “el trabajo lúdico que Sara Gallardo realiza con el lenguaje permite una redimensión de la palabra elevándola a la condición de nexo entre los mundos que forman parte del universo sacralizado que en esta novela se muestra” (Sosa, 1998: 1). Eisejuaz, al ser un elegido, puede, a través de la palabra, acceder a ambos mundos e invocar el advenimiento de lo sagrado: “*Llegué a mi casa y dije al Señor...*” La palabra, es decir, el acto privilegiado de nombrar, vincularía lo profano con lo sagrado.

Margoth Cuevas Aro, en su texto titulado *Eisejuaz un santo grotesco* (2009), analiza la novela de Sara Gallardo a partir de los trabajos de Mijaíl Bajtín y Wolfgang Kaiser sobre el concepto de lo grotesco. La autora afirma que en la novela de Gallardo “el procedimiento de construcción básico es el grotesco, lo que conlleva un planteo de inversión paródica del relato hagiográfico

canónico.” (Cuevas, 2009: 1) Si para Bajtín lo grotesco opera como una inversión de elementos en el que lo alto queda degradado al mundo físico, para Kaiser opera como un distanciamiento del mundo familiar y un descentramiento de lo cotidiano. Margoth Cuevas afirma que a pesar de que la novela *Eisejuaz* podría entenderse como una hagiografía, ya que el texto parecería estar construido según esa estructura, esto no sería así, ya que todos los signos que llevan a entender la novela como cercana a la hagiografía estarían contaminados por lo grotesco como dispositivo de base en la construcción de la novela. De este modo es que se puede advertir una inversión paródica, una degradación de lo divino. Se argumenta esto con muchos ejemplos que se encuentran en la novela: el pasaje en el cual lo divino se revela mientras el protagonista lava unas copas; o aquel pasaje en el que Eisejuaz, en una especie de rito místico, comparte fluidos corporales con su guía espiritual. Para Cuevas, estos ejemplos muestran que la novela de Sara Gallardo, si bien parece mostrar un relato hagiográfico, está contaminada por estos elementos problemáticos producidos por lo grotesco.

Ambas propuestas centran su atención en la relación de Eisejuaz con lo divino, sea esta como un acto de fundación de una nueva subjetividad o como una inversión paródica de lo sagrado. Sin embargo, en ambos esquemas, la relación de Eisejuaz con Paqui queda relegada. El acto de vincular lo sagrado con lo profano a través de la palabra que propone Graciela Sosa también podría entenderse como vincular el yo con el Otro, ya que este último estaría revestido de santidad puesto que fue elegido por Dios para ser servido. Sí, hay un acto de vinculación, pero se trata de dos espacios: lo sagrado con lo profano y el yo con el otro.

1.2.2 El carácter ambiguo de Eisejuaz

Elena Vinelli, en el prólogo a la reedición de *Eisejuaz* del año 2000, afirma que el hecho de que Sara Gallardo haya creado una subjetividad masculina tan fuerte a través de la palabra es un

aporte a la idea de que la escritura no está atada a ningún género, sino que es neutral: “el lenguaje, aunque siempre social, en la medida en que participa del mundo de la ficción, escapa a la determinación del género respecto de su autoría”. (Vinelli, 2000: 5) Para Vinelli, la “escritura femenina” o “escritura masculina” no son válidas ya que el proceso ficcional sortearía estas divisiones dicotómicas. La novela presenta una conciencia masculina que es compleja, ya que tenemos a un indio mataco que oye voces, habla con espíritus, cree ser el elegido. Vinelli señala las posibilidades para entender esta subjetividad: ¿Eisejuaz es un santo o es un psicótico? ¿Toda su relación con lo divino es una mera alucinación o en realidad tienen revelaciones místicas? En su análisis nos invita a que nosotros, como lectores, decidamos a cuál adscribirnos ya que la novela construye esta ambigüedad, pero no la resuelve: “Así, Sara Gallardo crea una subjetividad masculina de la que decidir si es mística o psicótica (oye las voces del Señor y de sus mensajeros o terceriza sus múltiples voces subjetivas) implica más al lector” (Vinelli, 2000: 7).

Martin Kohan, en su texto titulado *Un héroe mitad ángel y mitad monstruo* (2013) sigue la línea de Elena Vinelli y hace énfasis en el carácter ambiguo de Eisejuaz. Kohan señala que en la novela de Gallardo se presentan complejos sistemas de creencias y el dilema radica en “discernir en qué se puede creer y en qué no” (2013: 1). Todo este dilema es construido a través del lenguaje particular con el que Gallardo dota al protagonista de la novela, ese “idioma medio inventado” (Kohan, 2013: 1) de un indio mataco. Según lo que decida el lector, Eisejuaz aparecerá como salvador o torturador, místico o psicótico. Este problema parecería representar para el crítico un gesto original dentro de la narrativa argentina. Pero esta ambivalencia que presenta la novela es impulsada por el silencio, por el callar de Dios y del protagonista, ese quedarse en silencio, sin responder, mientras se espera la respuesta que no llega: “Callar, no hablar, nada decir, es la cosa que más hace Eisejuaz” (Kohan, 2013: 1). Esta característica de no decir nada estaría presente en

los trabajos anteriores de Sara Gallardo, los personajes principales callan sus pecados y ese silencio dinamiza las obras. Sin embargo, en Eisejuaz: “...el que guarda silencio es Dios. Y el que espera su mensaje es Eisejuaz” (Kohan, 2013: 1).

Las lecturas de Kohan y Vinelli son fundamentales porque visibilizan el carácter ambiguo de Eisejuaz, quien se representa como un enigma que debe ser resuelto por el lector. Sea santo o psicótico, demonio o ángel, tiene un mandato que lo separa del mundo convencional: cuidar de Paqui, quien es construido en la novela de tal modo que sea difícil sentir empatía por él. Pero Eisejuaz lo cuida, se hace responsable de su vida. Es entonces que este acto de apertura al Otro choca con la conciencia del lector, ya que Eisejuaz es un indígena y Paqui un blanco. Son dos mundos que se contraponen, a un nivel cultural y moral. Las etiquetas de santo o psicótico parecerían ser reducciones insuficientes al momento de abarcar la complejidad del personaje y simplifican el recorrido del mismo. Eisejuaz renuncia a su pueblo, así como renuncia a la “civilización” que intentó convertirlo en ciudadano de una nación. El personaje de Gallardo trasciende estos espacios, se abre al Otro, a Paqui, a lo más degradado de la cultura de los blancos.

1.2.3 Particularidades del texto

Diana Sorensen, en su texto titulado *Eisejuaz: extrañamiento y códigos de lectura* (1983) afirma que la novela “pone en juego la problemática de la lectura” (1983: 168). El texto, al manejar un código que estaría alejado de un determinado sistema de convenciones culturales, manipula a un lector que desconoce hasta cierto punto las estrategias textuales que la novela le propone, es así que “En suma, el lector tiene que realizar un trabajo de normalización para resolver las dificultades creadas por el narrador aparentemente inepto” (Sorensen, 1983: 172).

Estas estrategias narrativas que incluyen rupturas de normas gramaticales, repeticiones, dobles negaciones, dificultan la decodificación del mensaje, ya que podrían ser vistas como impericias narrativas y también dificultades a un nivel gramatical y sintáctico, además de presentar una línea temporal desarticulada, ya que los hechos son narrados de manera desordenada. En este sentido, el lector es el que debe normalizar el texto construyendo su sentido activamente. Todo esto produce extrañamiento en el lector ya que, al desconocer el marco cultural en el que se desarrolla la novela, el lector está en peligro de perder el mensaje ya que sería incapaz de decodificarlo. Sin embargo, Diana Sorensen señala que la novela ayuda al lector a sortear este momento crítico. A medida que se avanza en la lectura del texto el sentido, que en un principio parece bloqueado, se abre al lector quien descubre que Eisejuaz es un indio mataco y que Paqui es un blanco abyecto caído en desgracia.

Al finalizar la lectura, cuando ya se ha recogido toda la información, el lector “coteja el mundo de su experiencia fáctica con el que propone la novela” (Sorensen, 1983: 175). Entonces se manifiesta una serie de opciones interpretativas y a la vez el lector produce “... preguntas que el sistema de referencia tiende a ignorar” (Sorensen, 1983: 175), como ser “¿Qué significa esta otra Argentina invisible que plantea Eisejuaz, relegada a un monte que el hombre blanco ha desequilibrado ecológicamente?” (Sorensen, 1983: 175), entre otras. Diana Sorensen, afirma que la mejor forma de acercarnos a este texto es suspender temporalmente nuestras creencias y deshacernos de nuestros códigos de lectura y de comprensión del mundo; solo así el lector podrá mantener un dialogo positivo con el texto.

1.2.4 Alteridad y espacios simbólicos

En su reseña sobre *Eisejuaz* (2017), Mónica Velásquez se centra en el personaje principal y hace énfasis en su carácter problemático y contradictorio. Eisejuaz, indígena mataco educado en

las misiones noruegas y católicas, es elegido desde su infancia para ser jefe de su tribu. Sin embargo, niega y se aleja de todos estos espacios que tanto su propia cultura y la occidental le han asignado: nacido para líder no sigue con los suyos y renuncia a mandar; hábil en aquellos oficios que le procurarían un sustento digno, no trabaja; sabe leer, pero no lee. Toda esta renuncia se contrapone al obrar de Eisejuaz que se centra en servir a Paqui, un personaje detestable:

Eisejuaz se fuga sistemáticamente de todas estas determinaciones, pues obedece a un destino mayor dictado por un Dios muy particular. Prefiere entonces dejar de leer, aunque se lo han enseñado las misiones noruegas y católicas; elige dejar los trabajos de servicio y de carga, aun a riesgo de pasar hambre (Velásquez, 2017: 8).

Esta renuncia de Eisejuaz a su cultura y a la “civilización” es fundamental en la novela y ha sido poco explorada por los críticos. Sin embargo, el sentido de esta renuncia tiene que ver con Paqui, ya que es la razón por la cual se operan estos alejamientos. Para recibir al Otro se debe construir una nueva subjetividad, negando aquellos espacios totalizadores que categorizan a los sujetos diferenciados y habitantes de espacios insalvables. Esta fuga, que parecería ser incesante, se detiene en el Otro. Con Paqui se reconstruye la subjetividad de Eisejuaz.

Otro aspecto que Velásquez señala y que es muy importante para entender la configuración del Otro es que este es intraducible y al serlo la relación que deviene en la novela está dada por la responsabilidad: “...el cuidador no civiliza, no adoctrina, no traduce al otro ni lo inserta en su lógica por considerarla imperante. Más bien ora, da de comer y de beber, vela el sueño... (Velásquez, 2017: 11). El Otro como intraducible, la fuga de categorías de comprensión y la responsabilidad solo con su mandato son aspectos que se indagarán en la presente monografía.

Velásquez también analiza la naturaleza del Dios extraño que se presenta en la novela. Eisejuaz cree en este Dios, pero sin dogmas, lo que apunta a la construcción ambigua de una

divinidad que podría remitirnos a la espiritualidad del mundo indígena, así como a ciertas nociones (como prójimo) de la fe cristiana.

El protagonista se presenta como un sujeto único, que escapa de las representaciones habituales del indígena: “Eisejuaz no es el indígena idealizado ni el moralmente elevado, sacrificado en su búsqueda espiritual; por el contrario, en su alma, el bien y el mal celebran a diario tremendas batallas” (Velásquez, 2017: 8). Esta subjetividad única configuraría un neo-indigenismo y, por su extraña relación con la divinidad, un neo-misticismo. Esta crítica también señala que la relación con el otro se posibilita desde la diferencia y una marcada lejanía para con lo que lo rodea y los nombres que podrían elaborar su singularidad. Eisejuaz da de comer y cuida al otro, no intenta conocerlo ni intenta traducirlo, su relación con el otro no es violenta ni totalizadora.

Carolina Grenoville en su texto titulado *Una estética delincuente* (2010) realiza un análisis de los espacios en los cuales se mueve Eisejuaz. Estas áreas simbólicas serían “la ley del blanco” y “el llamado místico” los cuales están relacionados íntimamente con los espacios tangibles: la plaza del pueblo, las casas que el protagonista construye, etc. Para Grenoville, Eisejuaz es un sujeto que atraviesa estos espacios, pero sin lograr encontrar el suyo, se mueve en los márgenes del pueblo y atraviesa su centro, no se somete al espacio simbólico de la cultura del blanco, pero tampoco encuentra un lugar estable en su recorrido místico. El personaje principal siempre está en fuga, huye, sortea lugares y transgrede límites; por tanto, representaría una estética delincuente, ya que el mismo lenguaje que construye la novela está desviado de la norma. Pero esta característica en vez de ahuyentar al lector produce en este un extrañamiento.

1.2.5 Aproximaciones filosóficas e ideológicas

Alberto Julián Pérez, en su texto *Eisejuaz y la gran historia americana* (2009) analiza la novela de Gallardo a través del pensamiento crítico del argentino Rodolfo Kusch. Pérez plantea que Eisejuaz ejemplifica la situación del latinoamericano que niega su historia profunda y que desea el mundo del blanco. Esta negación del mundo indígena no se da en Lisandro Vega ya que este se busca en lo más profundo de su historia. En este sentido, la novela nos da un mensaje latinoamericanista de aceptar lo que somos, nuestra historia y no dejarnos deslumbrar con el mundo del blanco. Es necesario problematizar la crítica de Alberto Julián Pérez ya que el mensaje de la novela de Gallardo es otro. Pérez habla del Dios de Eisejuaz como si fuese alguna divinidad perteneciente al mundo mataco; sin embargo, esta divinidad es, como lo señala Mónica Velásquez, una construcción personal que no se corresponde con ninguna otra conocida, es más, en la novela, los mismos matacos se burlan de Eisejuaz por obedecer el mandato de este Dios extraño. En todo caso, es pertinente el comentario final del crítico cuando afirma que la novela de Gallardo *tiene mucho de parábola evangélica*. Es cierto que la novela puede leerse como una alegoría que entrañaría alguna o varias enseñanzas propias de dogmas específicos; sin embargo, debemos discutir la afirmación que hace el crítico cuando apunta que “Eisejuaz es un personaje singularmente americano” (Pérez, 2009: 52). Consideramos que el personaje trasciende las etiquetas o categorizaciones que buscan anclarlo en un lugar preciso y definido, por tanto, es un personaje ambiguo, universalmente ambiguo. Así como Hamlet, Eisejuaz escapa a cualquier etiqueta porque no tiene un lugar, es latinoamericano, pero eso no lo define completamente.

El protagonista es americano, pero lo desconocemos como tal, es un personaje extraño, no hay certezas en él, nos resulta familiar y a la vez muy lejano. Esta extraña ambigüedad es lo que hace que la novela sea tan seductora. Otra afirmación discutible en este trabajo es la siguiente: “Cuando el nativo busca su trascendencia la busca en su gran historia, como hace el personaje de

la novela” (Pérez, 2009: 54), Eisejuaz no se remonta a su gran historia, sino que la niega; no busca en sus orígenes, al contrario, la historia para él comienza el día en el que fue llamado por su Dios.

Ana Catania en su texto titulado *A propósito de Eisejuaz* (2014) desde una perspectiva filosófica analiza la novela de Sara Gallardo y se centra en el lenguaje. Su análisis se apoya en el pensamiento del filósofo alemán Martín Heidegger, en particular en las reflexiones que realizó sobre el lenguaje. Para Catania, la validez de *Eisejuaz* tiene que ver con el particular manejo de la palabra la cual estaría cercana al silencio. Esta palabra primigenia y venidera sería aquella que es capaz de decir al “ser”. Esta característica de la palabra, observa Catania, es propia de los poetas y de los místicos: “Hay dos sujetos que encarnan la posibilidad de revelar y ocultar, a la vez, la inmediatez del Ser del lenguaje: el poeta y el místico”. (Catania, 2014: 1) El discurso de estos nada tiene que ver con aquel decir del mundo moderno: el ruido, el chisme, la publicidad, los discursos políticos o ideológicos, etc. Los poetas y los místicos se ubican en los márgenes del lenguaje, trabajando aquello que no se puede decir pero que pone en evidencia un tipo de conocimiento privilegiado. El silencio juega un papel muy importante en la configuración del lenguaje prodigioso que recrea Gallardo y que sería producto de esta imposibilidad de decir. Eisejuaz, como ser arrojado al margen del mundo, a otro tiempo, estaría en esta lucha entre el decir y el no decir: muchas veces calla, incluso su Dios no responde, el silencio es lo que queda. Catania asume que el lenguaje extraño de la novela de Gallardo tiene que ver con la situación límite en el que el personaje se encuentra, puesto que en los márgenes de la sociedad se configura una lengua que está más cercana al silencio que a lo que se puede llegar a decir.

Los diferentes puntos de vista que se acaban de abordar sobre la novela de Gallardo plantean problemáticas diversas. La mayoría se centra en el personaje principal, ya sea por su carácter ambiguo, su acercamiento a lo divino, el modo en el que utiliza el lenguaje, etc. Esto es así porque

el personaje que construye Gallardo es complejo, en especial, por los modos en que se relaciona con su pueblo, con la “civilización”, con su dios extraño y con los otros. Esto hace de Eisejuaz un personaje inaudito y por tanto difícil de asir con precisión.

Lo llamativo de estos acercamientos críticos es que, salvo la reseña de Velásquez, el tema de la alteridad no es profundizado. La relación de Eisejuaz con Paquí, que consideramos fundamental, es pasada por alto. Es cierto que lo llamativo del texto es la profundidad psicológica del protagonista, en este sentido, la creación de Gallardo es monumental, arranca del mundo indígena a un personaje inquietante el cual es difícil de categorizar. Habla con un Dios igual de extraño que él, se aleja de los suyos y del mundo civilizado, su lenguaje oscila entre lo poético y lo profético; sin embargo, lo central en la novela, lo que moviliza la acción es el mandato divino de cuidar al Otro.

1.3 Propuesta de lectura: la configuración de la alteridad

La presente monografía parte de la lectura realizada por Mónica Velásquez quien señala temáticas importantes y que servirán a modo de guía durante el análisis de la novela. La primera tiene que ver con la cuestión de la alteridad como intraducible; la segunda, con la relación problemática del protagonista con la cultura y la renuncia; la tercera toma en cuenta la construcción de lo divino y finalmente la cuestión del indigenismo o neo indigenismo. También se realizarán algunas citas puntuales y pertinentes solo al análisis literario, del pensamiento de Levinas sobre la alteridad que servirán para profundizar la configuración de la alteridad en la novela.

Finalmente, se abordarán los temas del misticismo y el neoindigenismo a partir del concepto de parodia de Hutcheon el cual nos permitirá contrastar la propuesta de Velásquez quien plantea que *Eisejuaz* puede ser caracterizado como un texto neo indigenista y neo místico.

La presente monografía contrasta con las lecturas anteriores ya que allí donde los críticos ven a un loco o psicótico; se puede ver a un individuo responsable de Otro; allí donde la crítica ve la representación del indígena latinoamericano, encontramos a un indígena que se fuga de toda cultura para detenerse en el cuidado de un Otro radical.

La novela de Gallardo, dentro del contexto literario argentino es singular puesto que el movimiento indigenista, a diferencia de los países andinos, no caló en el ámbito literario del río de la Plata; sin embargo, la escritora argentina recupera el motivo del indigenismo cuando este había perdido su relevancia⁴ imprimiéndole ciertas características que lo alejarían de las propias de este movimiento (por lo menos en sus versiones más clásicas del siglo XX). Si bien, el protagonista es un indígena del pueblo mataco, este personaje no representa a su comunidad, no es una voz que se preocupa por denunciar la brutalidad de los blancos hacia los indígenas. El texto tampoco idealiza el mundo indígena, al contrario, muestra la barbarie que se equipara a la del mundo de los blancos. Por otra parte, el personaje principal tiene una característica que está signada por la ambigüedad: Eisejuaz es un místico o quizá un loco. Finalmente, este indígena, más que ayudar a su pueblo y oponerse al blanco y a su brutalidad, vive para ayudar a un hombre que no pertenece a su cultura y que es despreciable.

La mayoría de los textos críticos que abordan la novela de Sara Gallardo se centran en la relación de Eisejuaz con lo divino y en el carácter singular del personaje principal; sin embargo, es pertinente el abordaje del texto a partir de la configuración del *Otro*⁵ en la novela. Me centraré

⁴ “Sin embargo, en Argentina, aunque es obvio que la repercusión del movimiento indigenista arribó a las regiones andinas del noroeste, y que la situación social podía asemejarse a la de los países vecinos, la realidad política (y literaria) del conjunto del país dificultaba la trascendencia del indigenismo, una corriente más bien exótica en un país en el que los indígenas representan menos del 5%.” (Nicolás, 2015: 407).

⁵ Se escribirá *Otro* con mayúscula para indicar la trascendencia que este término tendrá en la presente tesis.

especialmente en la relación del protagonista, un indígena mataco, con Paqui, un blanco caído en desgracia.

Eisejuaz decide renunciar a su pueblo y a la “civilización” para servir a este blanco a quien todos desprecian. Este acto de responsabilidad a un *Otro* tan radical es muy llamativo ya que plantea las interrogantes de por qué ese *Otro* blanco y despreciable es responsabilidad de un indígena mataco. El texto, de manera ambigua, indica que esta decisión obedece a la orden de un Dios extraño y sin filiación a ningún dogma de fe conocido; sin embargo, el texto pone en escena cuestiones sobre la alteridad que no se limitarían a la simple obediencia a un Dios o a la continuidad de las lógicas coloniales en las que el indígena es el que sirve al blanco. El texto nos presenta además las siguientes incógnitas ¿cómo se configura Paqui para que Eisejuaz le entregue sus manos? ¿cómo se configura Eisejuaz para recibir a este *Otro*?

Si bien se podría catalogar a *Eisejuaz* como una novela indigenista o un texto místico, no es arriesgado afirmar que la novela se aleja de estas categorías a través de la *parodia* para poner en escena cuestiones que trascienden la tensión entre el blanco y el indígena o la relación del protagonista con lo divino⁶. En la novela conviven varios mundos simultáneamente: el mundo de los maticos, el mundo de otros grupos indígenas y el de los blancos, pero el texto no se detiene en estas convivencias problemáticas, ya que el protagonista para entablar su relación con Paqui, decide, como ya lo señaló Mónica Velásquez (2017), fugarse de estos mundos. A través de este gesto radical de renuncia es posible recibir al *Otro*, puesto que las ideologías y las razones construidas en estos espacios tienden a dotar de sentidos que impiden que el *Otro* pueda ser

⁶ En el capítulo tres se ejemplificará la filiación de la novela al indigenismo, neoindigenismo y misticismo.

recibido. Eisejuaz, desde el vacío que propicia la renuncia a todo aquello que busca totalizarlo, es capaz de recibir a Paqui, no para entenderlo, sino para servirlo y ser responsable de él.

En este trabajo se hará énfasis en la relación que nos atreveremos a denominar *ética* de Eisejuaz con este *Otro*. La configuración de la alteridad en la novela de Gallardo es llamativa porque rompe ciertas tendencias al momento de responder a la pregunta: ¿quién es el otro y cómo debemos relacionarnos con él? Enrique Dussel, pensador argentino influenciado por Levinas, afirmará que el *Otro* es el sujeto latinoamericano, en específico: el indígena latinoamericano, aquel que fue excluido y dominado por el “yo europeo:

El concepto de “encuentro” es encubridor porque se establece ocultando la dominación del “yo” europeo, de su “mundo” sobre el “mundo del Otro”, del indio. No podía entonces ser un “encuentro” entre dos culturas -una “comunidad argumentativa” donde se respetara a los miembros como iguales-, sino que era una relación asimétrica, donde el “mundo del Otro” es excluido... (Dussel, 1994: 62)

En la novela de Gallardo se invierte esta idea ya que el *Otro* es un blanco a quien además se lo debe cuidar y ser responsable de él. Parecería que el texto de Gallardo repite la lógica colonial: el indígena sirve al blanco; sin embargo, la sujeción con el *Otro* no es coercitiva, sino más bien apela a la noción de co-responsabilidad. En el contexto colonial los indígenas no eran responsables del bien del otro, sino que estaban obligados, bajo sanciones, a servirlo.

Como mencionamos anteriormente, la presente tesis se guiará por las intuiciones de Mónica Velásquez explicitadas en su reseña sobre la novela de Gallardo. Sin embargo, como el tema de la tesis es la alteridad recurriremos en algunas ocasiones al pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas ya que su trabajo dialoga muy bien con el texto de Gallardo, puesto que es una reflexión profunda y radical sobre el *Otro* y su trascendencia ética. Se entiende aquí un diálogo y no una aplicación de este pensamiento, justamente porque su manera de entender la relación irreductible con el *Otro* es lo que plantea la novela, que se aleja de un concepto sociológico o antropológico.

Un concepto fundamental que interiorizaremos en este trabajo es el de *totalidad*, que en palabras de Daniel E. Guillot en el prólogo a *Totalidad e Infinito* se define como una:

Tentativa que ha acompañado a la filosofía occidental durante todo su desarrollo y que se podría caracterizar por el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho de lo Uno. (2002: 39)

En este sentido, la totalidad tiene que ver con reducir la individualidad a algo que puede ser categorizado, homogenizado, estereotipado y despojado de su particularidad del mismo modo que la naturaleza puede ser convertida en dato, estadística, concepto, tema, etc. Dentro de esta lógica la alteridad es negada ya que esta es asimilada a un saber, a una ideología o a un sistema de creencias, como pueden ser la razón, el estado o la historia.

En el ámbito latinoamericano la filosofía de Levinas ha sido analizada especialmente por dos pensadores: J. C. Scannone y E. Dussel, los cuales promovieron en la década de los sesenta del siglo pasado los movimientos de la Teología de la Liberación y Filosofía de la Liberación. Estos pensadores recurren a este pensamiento para intentar clarificar las particularidades de la alteridad en Latinoamérica: “Levinas viene a ser uno de los autores preferidos para ayudar a pensar la alteridad de lo propiamente latinoamericano.” (Beorlegui, 1997: 246). En este sentido, podría afirmar que el trabajo del pensador lituano en el ámbito latinoamericano tiene ya cierta data.

También acudiré al concepto de *parodia* trabajado por Hutcheon para exponer que *Eisejuaz* se aleja y problematiza los textos místicos e indigenistas. Mucho se ha dicho sobre la filiación de la novela de Gallardo a determinadas convenciones literarias, sin embargo, podemos afirmar que *Eisejuaz* rompe con estas a través de la parodia para mostrar la centralidad del *Otro*.

Mónica Velásquez, al finalizar su reseña sobre *Eisejuaz*, pregunta “¿Cómo cumplir nuestra destinación como seres de lenguaje, dejando hablar al otro y aceptando que no lo entendemos?” (2017: 11) esta cuestión es clave para poner en diálogo la novela de Gallardo con el pensamiento

de Levinas. Al aceptar que el *Otro* es ininteligible, ya que no puede adecuarse a nuestra razón, este se manifiesta como algo trascendente y además desnudo ya que se presentaría sin aquellos filtros o vestiduras que la cultura nos impone y que cada uno de nosotros adopta como algo “razonable”. El *Otro*, casi siempre es reducido a concepto o categoría ya sea por la razón objetiva, la filosofía, cosmovisiones o ideologías. Frente a esta tendencia a unificar y a encuadrar la exterioridad se opone el personaje principal de Gallardo ya que, como lo señala Velásquez, Eisejuaz emprende “una fuga sistemática de todas estas determinaciones” (2017: 8) Estas determinaciones son las razones totalizadoras que Eisejuaz asimila en las misiones noruegas y aquellas que comparte con su pueblo pero que tras el encuentro con Paqui ya no tienen peso en él. El encuentro con este *Otro* pone en crisis aquellas directrices históricas e ideológicas propias de la totalidad: ser un ciudadano argentino o ser un líder del pueblo mataco. Más adelante se explicará que este trascender para ir en pos del *Otro* implica relacionarnos con este a través de la aceptación de la responsabilidad para con *Otro*.

Eisejuaz se hace cargo de la vida de Paqui porque fue elegido por lo divino. Esta divinidad, es extraña, y como lo señala Velásquez en su reseña, Eisejuaz cree en esta sin dogma. Se podría decir que este Dios extraño es un producto de la síntesis de los ámbitos religiosos del mundo indígena con aquel Dios de las misiones jesuíticas. Sea cual fuere la naturaleza de esta divinidad, lo importante es que su mandato apunta hacia el *Otro*, a ser responsable de este: darle cobijo, alimentarlo, prestar cuidados; es decir, ser responsable de su vida.

Al parecer, el destino como seres del lenguaje es –o debería ser– no instrumentalizar las palabras para apoderarnos de la exterioridad, de este modo es posible construir un discurso despojado de la totalidad ya que esta última busca universalizar y unificar –civilizar, cristianizar–

al *Otro* o simplemente negarlo⁷. Eisejuaz es una especie de santo que no predica, tiende al silencio, pero sí escucha las necesidades de los otros y obra; de este modo, los otros se configuran como seres a los que se debe servir.

Para Eisejuaz, Paqui no es algo susceptible de ser conocido, la relación que ambos mantienen no está mediada por un deseo de saber: ¿qué es Paqui? En ningún momento de la novela Eisejuaz utiliza el lenguaje para agotar o entreabrir el significado de este *Otro* radical. En este sentido la relación con el *Otro* promueve una ética del obrar. Paqui, no es un objeto de conocimiento, sino lo *deseable*, aquello que Eisejuaz busca con ímpetu, pero no con la finalidad de satisfacer alguna necesidad, alguna falta. El deseo de servir a Paqui tiene que ver con algo que lo excede, un llamado, un cumplimiento. Sin embargo, es necesario precisar en qué consiste este *deseo*, Levinas afirma que:

El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones [...] Deseo sin satisfacción que, precisamente espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro (2002: 58).

Eisejuaz desea a Paqui porque en este se manifiesta el mandato divino. Este deseo no se funda en la necesidad, sino en la trascendencia hacia la alteridad en la que el yo rompería con las amarras impuestas por la totalidad la cual busca delimitar al sujeto a ciertas formas de comportamientos y razonamientos: no sirvas al blanco porque es el mal. Es así que Eisejuaz se esfuerza en cumplir el mandato divino, el cual sería contrario a lo que espera su pueblo y la civilización; para los suyos cuidar a Paqui implica una traición y para los blancos una pérdida de tiempo. Es a través del cumplimiento de este mandato que se opera la fuga sistemática de aquellos

⁷ Por ejemplo, el discurso de los matacos cuando se refieren a Paqui tiene una intención clara: categorizarlo como el mal, lo extraño, lo ajeno que no debe ser asimilado. Y, por el contrario, el discurso de Paqui, cuando se refiere a Eisejuaz y a los matacos es estereotípico: los matacos son borrachos, sucios, etc.

espacios que buscan someterlo, ya sea como jefe de su tribu, o como ciudadano civilizado y ejemplar.

Es necesario advertir que esta relación fundada en el deseo entraña una paradoja: entre ambos personajes existe una relación cercana de cuidado y dependencia: pero también se cierne un abismo, una lejanía infranqueable. El alejamiento no es físico, Eisejuaz y Paqui representan dos mundos con sus propias lógicas que se contraponen hasta el punto de ser irreconciliables, pero a pesar de esta distancia, se opera un encuentro, se manifiesta una cercanía. Eisejuaz no abandona a Paqui, está cerca de él; pero a la vez está lejos, entre ambos no hay coincidencias ideológicas ni espirituales, ni de ningún tipo. Este alejamiento que consiste en no intentar interiorizar el afuera a través de la razón posibilita una relación ética. Estoy separado del *Otro* por la imposibilidad de reducirlo a una mera representación y así comprenderlo, pero a la vez mantengo una cercanía ética porque tengo el mandato de cuidar de él. El cumplimiento del mandato de Eisejuaz está por encima de cualquier tipo comprensión, tal como lo plantea Velásquez: “El elegido no entiende las razones de su Dios ni pregunta por ellas. No entiende al desagradable ser que le han encargado vigilar, sin embargo, jamás acaba con él, le da sitio y voz, a pesar de lo que ello conlleva, que no es poco en la historia” (2017: 11) a pesar de este desconocimiento, de esta distancia, se opera la apertura hacia el *Otro*.

2. EL MANDATO: SEPARACIÓN Y RESPONSABILIDAD

2.1 El mandato ético

En el libro del Apocalipsis Dios dice sobre sí mismo: “Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (De Valera, 2011: 1141). Es así que se presenta como algo en suma excedente y que por tanto no puede ser englobado por la razón humana. Pero otra característica de lo divino es que manda y ordena: exige servidumbre. Este servicio, en la religión judeocristiana, no es una forma de perder la libertad, sino más bien de encontrarla, el elegido se realiza al cumplir los mandatos divinos.

Eisejuaz estuvo rodeado de este tipo de discursos religiosos ajenos a su cultura en las misiones jesuitas, pero no es hasta el día en el que se encuentra lavando las copas que se manifiesta el llamado de un Dios extraño quien le exige sus manos. Esta manifestación de lo divino en el remolino de agua sucia es singular. Claramente no es el Dios occidental y no parece ser alguna deidad de su pueblo. Podríamos afirmar, aceptando las lecturas de Vinelli y Kohan, que este Dios es una construcción de la subjetividad psicótica de Eisejuaz o en todo caso aceptar que es realmente la manifestación de lo divino. Es, en efecto, un Dios extraño y ambiguo, pero cuyo mandato para el protagonista es claro.

Eisejuaz encuentra en Paqui la revelación del mandato de su Dios y entabla una relación que no parte desde la afinidad cultural e ideológica, puesto que uno es matak y el otro pertenece al mundo blanco. A pesar de estas características que los separan, Eisejuaz cuida a Paqui, esta acción pone en crisis los valores de su pueblo ya que estos ven al blanco como una existencia destestable. Es así que Eisejuaz queda desplazado del lugar que se le había asignado: el de líder.

“Estamos frente a la extrañeza de un mataco elegido por Dios, un personaje con delirios de místicos que ya no halla lugar entre su tribu ni en las fisuras que le ha dejado el mundo occidental.” (Velásquez, 2017: 7) Es a partir de esta relación inaudita que el protagonista aparece frente a nosotros dotado de una extrema complejidad: si decide abandonar a los suyos para servir a un blanco despreciable es porque está loco o es un santo. Sin embargo, nos aventuramos a afirmar que, a pesar de la complejidad que acabamos de mencionar, en la novela surge un tipo de relación que podríamos llamar ética. Eisejuaz, al encontrarse con Paqui, no pretende develar a este: si es bueno, malo, extranjero, etc. El cuidado que el personaje principal le brinda es incondicional, más allá de todo prejuicio, concepción de clase, ideología, etc. Lo relevante para Eisejuaz es que en Paqui se expresa el mandato divino, por tanto, en este ser despreciable se manifiesta la dignidad de ese Dios extraño que lo llamó para servir. Es así que el protagonista, a pesar de que Paqui es violento con él, lo respeta y lo cuida; por tanto, en la novela de Gallardo tenemos una relación que estaría por encima de aquellos preceptos propios de la comunidad indígena a la cual Eisejuaz perteneció, así como también a los mandatos de la “civilización”. El mandato ético del Dios de Eisejuaz, implica un obrar, un modo de ser que implica romper con la totalidad de un mundo donde se indiferencian los sujetos; es decir, con el mundo indígena y la “civilización”. Este mandato ético también implica una reconfiguración de la subjetividad, aspecto que se desarrollará más adelante.

2.1.1 El encuentro con el Otro

El encuentro de Eisejuaz con Paqui está mediado por la palabra. La novela inicia con un diálogo que pone en escena a un Yo que interpela a un Tú. Este Yo manifiesta su centralidad ya que es el narrador: el que teje y arma la historia. *Es el que dice:*

Y dije a aquel Paqui:

-Procurá no morirte. A la tarde te ayudaré. (Gallardo, 2017: 17)

La relación inicia a través de este breve discurso en el que Eisejuaz promete ayuda y que para Paqui representa la salvación de su propia vida, la continuidad en este mundo. Pero ¿qué significa que en el texto este Yo que *dice* represente, quizá solo por ahora, la centralidad del texto? Este *Yo* narra en *primera* persona *su* experiencia, *su* historia, *su* devenir. Él dice, pero, ¿por qué dice? ¿Es este Yo el que *dice* la primera palabra la cual se desbocará a lo largo de la novela o acaso simplemente responde a otro discurso, a otro modo de ser de la palabra que lo interpela incluso desde antes de que él se haya atrevido a decir? Se podría afirmar que Eisejuaz responde al llamado de Paqui porque en este se manifiesta el discurso de su Dios, “entregame tus manos”. El aparecer de este personaje es una interpelación, un llamado a cumplir la orden de la divinidad que demanda las manos de Eisejuaz y que provoca que este pueda responder. Por tanto, el encuentro con este *Otro* es el inicio del discurso del texto.

En este sentido Paqui es santificado, porque este blanco despreciable caído en desgracia es también un elegido por Dios para que se cumpla el destino de Eisejuaz. Entonces no importa que ambos pertenezcan a mundos diferentes, este encuentro con el Otro, signado por lo divino, suspende los prejuicios que tendría que tener el mataco para con los blancos; por ejemplo: el indígena debe desconfiar del blanco porque representaría lo malo, etc. Esta relación ética no ve al *Otro* como algo en el cual puede operarse un poder –una ideología, un saber, etc. – sino, al contrario, la alteridad se presenta desamparada y desde su miseria convoca a la responsabilidad.

2.1.2 Discurso y significación

El encuentro de Eisejuaz con Paqui es epifánico, lo había esperado por mucho tiempo para cumplir el mandato de su Dios. El protagonista descubre en el rostro de este blanco caído en desgracia la trascendencia del mandato divino, este encuentro con Paqui representa el último tramo de su camino y por tanto está dispuesto a responder a su llamado. Eisejuaz dice: *Te ayudaré*, en esta promesa quiebra su mundo para recibir al *Otro*. La respuesta al discurso del *Otro* no cuestiona:

¿quién eres? ¿cuál es tu nombre? No busca encontrar el saber ni delimitar ni categorizar, el “*te ayudaré*” no implica totalizar aquello que al estar fuera del Yo se presenta como enigma que debe ser resuelto. El discurso de Eisejuaz que ofrece a Paqui se despoja de la violencia elemental de la totalidad y por tanto es entrega al *Otro*. Esta violencia que llamamos elemental es propia de los discursos totalizadores los cuales cercan al *Otro* a través de categorías y es que el yo siempre busca explicar la exterioridad reduciéndola a sí misma, esta reducción o síntesis de la alteridad implica una violencia.

Eisejuaz al enfrentarse a este *Otro* queda excedido. Paqui interpela la centralidad de Eisejuaz y lo descentra, lo desplaza hacia los márgenes. El “*te ayudaré*” implica abandonar su pueblo, la civilización; es decir, la renuncia a aquello que lo definía como indígena o como miembro de una comunidad. Y esta renuncia, este quiebre, implica no ser comprendido por los otros, y por tanto ser burlado y desacreditado.

2.1.3 La dignidad de Paqui

Recordemos que Eisejuaz encuentra a Paqui en un estado de indefensión, está tirado en la calle y no puede valerse por sí mismo: está expuesto al mundo. En la novela en ningún momento el Dios de Eisejuaz le confirma que este *Otro* es al que debe servir; es más, el primer llamado de la divinidad es simplemente “entregarás tus manos”. Eisejuaz, en un arrebató epifánico, deduce que este hombre blanco, que casualmente está tirado en el barro, es el elegido por Dios y por tanto debe ayudarlo, servirlo. En él se expresa la orden ambigua de lo divino y es entonces que el protagonista obedece. Este servir no parte del conocimiento que se tiene sobre el *Otro*, no es una relación que está basada en el conocimiento. Al no poder establecer una relación razonable con lo *Otro*, puesto que el *yo* es incapaz de entenderlo, se entreabre la relación ética.

Eisejuaz, indígena mataco no se enfrenta a Paqui, blanco y detestable. En el encuentro se suspenden las oposiciones dicotómicas y morales propias de las novelas indigenistas: “el blanco

contra el indígena” o “el indígena que resiste al blanco” o “la moral superior del indígena frente a la decadencia del blanco”. Es cierto que en *Eisejuaz* persiste una separación que consiste en hacer evidente la diferencia. La relación entre Eisejuaz y Paqui es asimétrica ya que sus lugares no coinciden. Paqui está dignificado por el Dios de Eisejuaz al presentarse como el objeto de la responsabilidad. Eisejuaz respeta su vida, aunque muchas veces quisiera acabar con él, jamás lo toca. Esta relación con el Otro tampoco es recíproca, ya que Eisejuaz no espera a que Paqui sea responsable con él o que le brinde algún tipo de ayuda. Tampoco es una relación erótica; es decir, Eisejuaz no busca el placer ni el utilitarismo; por tanto, no es una relación que se basa en un deseo engendrado en la falta, sino más bien tiende hacia la bondad que se expresa en la respuesta al llamado del *Otro* para servirle.

Eisejuaz, al encontrarse con Paqui, deduce, insistimos, de modo ambiguo, que este es el hombre al que debe servir porque así se lo ordenó su Dios. En este entregarse al *Otro* Eisejuaz no espera nada, ni recompensa, ni alguna redención, simplemente obedece porque Paqui es *Otro*, es aquel que representa lo divino, lo intraducible. Al atender a este mandato el Yo puede romper su mismidad y su egoísmo. Él renuncia a la totalidad –su cultura, la civilización blanca, los principios religiosos de las misiones- que implica el derrumbamiento del *yo*⁸; sin embargo, con el encuentro con Paqui es cuando la subjetividad de Eisejuaz empieza a reconstruirse.

Recordemos que Paqui está lisiado y ha sido apartado de los suyos puesto que los mismos blancos lo desprecian:

Un camionero dijo entonces:
-Yerba mala nunca muere. (Gallardo, 2017: 17)

⁸ Veremos más adelante que la renuncia al Yo como condición propicia para el encuentro con el Otro es La Separación.

Eisejuaz no presta atención a estos discursos que muestran a Paqui como una persona indigna, su llamado está por encima de estos discursos y en este encuentro en el que Paqui se presenta en su total indefensión, Eisejuaz lo asiste, lleva sobre sus hombros el cuerpo de aquel hombre que para los blancos e indígenas es menos que nada.

El hecho de que Eisejuaz deba entregar sus manos a Paqui marca una separación con este. Desconoce las razones por las cuales su dios eligió a este blanco detestable para que deba cuidar de él, este misterio sitúa a Paqui en una posición privilegiada. El *Otro* está por encima del *Yo*: es digno. Esta sujeción de Eisejuaz a Paqui no es la típica sujeción del indígena frente al colonizador, esta última responde a un poder, a una totalidad; la primera tiene que ver con una ética.

2.2 Separación

Cierto tipo de interioridad del *yo* es la condición necesaria para el recibimiento del *Otro*. Levinas describe la interioridad de este *yo* como un espacio privilegiado de separación del mundo objetivante, en el cual un *yo* alejado de la historicidad y de las concepciones totalizantes del afuera, se centra en “*vivir de...*”, en gozar. Lo característico de los objetos de este gozo es que no son representaciones, sino que son aquellos que realmente sustentan nuestra vida: “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos.” (2002: 129) De lo que vivimos en cierto modo escapa del cálculo consciente. Esta dependencia se logra a través del trabajo y la economía en la que el *yo* reduce la exterioridad a objetos para su gozo. En este esquema, el lugar de la reflexión parece ocuparlo la sensibilidad, que para Levinas es anterior a la razón. Esto permitiría una relación mucho más profunda con los objetos, ya que vivimos de las cosas antes que pensar en ellas, esto se podría traducir como nuestra afectividad: “Sentir es precisamente contentarse sinceramente de esto que es sentido, gozar, negarse a las derivaciones inconscientes, estar sin pensamiento, es decir,

sin pensamientos interiores, sin equívoco, romper con todas las implicaciones, mantenerse en casa.” (Levinas, 2002: 157).

Esta interioridad puede ser entendida como un ejercicio de egoísmo, es decir, un centrarse en uno mismo y no en el *Otro*, ya que, en el gozo, lo exterior es dado a nuestra satisfacción, convertimos la alteridad en lo Mismo. Este “vivir de...” implica la intimidad de la morada, de la habitación, de la casa. Este espacio es posible de ser gozado, sin embargo, su originalidad radica en que este “utensilio” no es un medio a un fin cuyo interés es inmediato, sino que: “El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile como mundo, se realiza como casa.” (2002: 170).

A partir de este gozo que es pleno en la morada es que se entreabre como posibilidad la apertura hacia el *Otro*. Sin embargo, este gozo debe ser asediado para que no se presente simplemente como animalidad. Definimos el gozo como el mero hecho de “vivir de...” que sugiere una sensibilidad anterior a la razón y más cercana a los instintos animales, para trascender esta condición debe ocurrir algo que perturbe este estado. El filósofo afirma que es la inseguridad por el mañana lo que rompe esta situación de gozo animal:

Esta inseguridad –que esboza así un ribete de nada en torno a la vida interior, que confirma su insularidad- es vivida en el instante del gozo como la preocupación del mañana.
Pero así se abre, en la interioridad, una dimensión a través de la cual podría aguardar y recibir la revelación de la trascendencia. (Levinas, 2002: 168)

Cuando el gozo entra en crisis por la preocupación del mañana es cuando el yo levanta la mirada de sí mismo y contempla lo exterior y en este instante está predispuesto para el recibimiento del *Otro*.

2.2.1 Primera separación: Eisejuaz y la morada para el Otro

El recibimiento del *Otro* está latente en la morada. Tener una casa implica un trabajo que marca cierta independencia y separación de lo exterior, una guarida en la que el egoísmo bulle. Sin embargo, toda habitación está dispuesta al recibimiento de un otro: un hijo, una esposa, un familiar, un amigo, etc. Esta intimidad puede ser invadida por alguien que reclamaría un lugar y que se revelaría no como una oposición al yo, sino como el origen de la *dulzura* al interior de la Morada.

Este otro en la novela de Gallardo, en primera instancia, es Lucía, la esposa de Eisejuaz con la que vive y goza su estar en el mundo. Eisejuaz, durante esta época habita en la misión junto a ella, posee muchos objetos que le procuran su gozo y que después recordará como un tiempo clausurado: camisas, bicicleta, herramientas, trabajo. Pero Lucía, su esposa, no es una presencia que niega al yo de Eisejuaz, sino que cohabita con él en la *dulzura* del matrimonio. Lucía es un *otro* dispuesto al gozo de su esposo, a su satisfacción afectiva e incluso sexual. Esta relación ecuménica entre dos sujetos que se reconocen como iguales apenas permite atisbar la alteridad, sobre esta relación pesa el rito del matrimonio, que neutraliza aquello que es excedente. Eisejuaz no ve a Lucía como un *Otro* radical, Lucía es “su” esposa, “su” mujer, tiene poder sobre ella. El matrimonio asimila la alteridad con la pretensión de unidad e indisolubilidad y dentro de este contexto la casa está dispuesta para el gozo de ambos; los objetos compartidos y los bienes adquiridos aún responden al egoísmo.

Habíamos dicho que el gozo y egoísmo animal son interferidos por la inseguridad del mañana, como una posibilidad de la pérdida de la felicidad que procuran los objetos. En *Eisejuaz* la inseguridad del mañana se cumple con la muerte de Lucía y con la pérdida de sus objetos materiales. Perder a su esposa, además de significar un momento traumático, rompe el egoísmo del yo que se complacía en sus cosas y especialmente en ella. A partir de este momento Eisejuaz

levanta la mirada que estaba centrada en sí mismo, para encontrarse con *Otro*, que, a diferencia de Lucía, está signado por el mandato divino.

Tras la muerte de su mujer, Eisejuaz espera a Paqui y construye la morada para él: “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, 2017: 20) Es a partir del encuentro con él que en Eisejuaz inicia la separación que se opera a través de la independencia que se obtiene por el trabajo y la consolidación de la morada en la cual habitará junto a Paqui y las cosas que serán ofrecidas para el gozo de este. “Hay que trabajar ahora, Eisejuaz, hay que alimentar (a Paqui), hay que cuidar.” (Gallardo, 2017: 22) Este *Otro* rompe el egoísmo, el ensimismamiento, vive para Paqui, pero no como vivió con Lucía, ya que esta era ofrecida a su gozo. Paqui no puede ser asimilado, englobado, ser objeto de alguna satisfacción. En el matrimonio, los esposos son ofrecidos uno al otro. En el *Otro* se manifiesta el mandato de lo divino y este no puede ser alienado, solo se lo debe cuidar en la intimidad de la morada que ya no solo es suya: “Y no era la puerta de mi casa, era la casa de los dos. Sin hablar quité los diarios sucios, le eché agua, lo sequé con pasto, con papeles, le di el cabo de pescado, el final, lo que quedaba del pescado. Y ya no quedó pescado.” (Gallardo, 2017: 22). La intimidad de la casa, la *dulzura* del hogar y los objetos que sustentan la existencia son ofrecidas al *Otro*.

Sin embargo, este acto radical indigna a los miembros de su comunidad y estos reclaman a Eisejuaz acusándolo de haberse casado con Paqui. Este vivir junto y para *Otro* que es despreciable y que no pertenece a la misma comunidad es insólito. Eisejuaz no puede vivir junto a un extraño, alguien que no pertenece al pueblo, que no es familiar, no es su esposa ni su amigo. La totalidad resiste esta cercanía si estos no han sido categorizados con anterioridad: “-No te podés casar. Te casás con un blanco, un enfermo, un malo, un maldito. La gente está enojada. Vas a trabajar para él.” (Gallardo, 2017: 31)

2.2.2 Segunda separación: la fuga

La segunda separación tiene que ver con la fuga que Velásquez ya identificó en su reseña, la de alejarse o no caber en los mundos totalizantes como condición para mantener una relación con el *Otro*. “Eisejuaz se fuga sistemáticamente de todas estas determinaciones, pues obedece a un destino mayor dictado por un Dios muy particular” (2017: 8) la fuga sistemática de aquellas determinaciones tiene que ver con aquellos dispositivos sociales que nos configuran como cierto tipo de sujetos útiles para una cultura. Este abandono implica la deposición del yo construido a partir de creencias, ideologías que comparten los grupos sociales. Eisejuaz se fuga de todo aquello, se separa de un modo radical del mundo “civilizado” y de su cultura mataka ya que ambos grupos afirman la homogenización y no conciben al otro como subjetividad inalcanzable, sino como representación de la mismidad, algo que debe ser igualado, regido, sintetizado a determinados tipos de comportamientos y creencias. Eisejuaz niega estos lugares, pues su destino mayor es ir al encuentro del Otro, de Paqui, el blanco despreciable.

Eisejuaz se fuga de aquellos lugares que lo definirían, por ejemplo: la cultura occidental que recibió en las misiones y la cultura de su propio pueblo matakó. Al negarlas, la constitución de su subjetividad entra en crisis y ya no es Lisandro Vega: indígena matakó civilizado. Al alejarse de estas lógicas totalizantes se presenta como un sujeto sin lugar e indeterminado, siempre en fuga de aquellos lugares que tratarían de conceptualizarlo. Este vacío del yo en la novela es conflictivo ya que aquellos espacios totalizadores reclaman a Eisejuaz como suyo.

-Las cosas van mal. ¿Cuándo vas a volver?

- No voy a volver, Mauricia, ya sabés. Decile a tu marido que se ocupe.

-Mi marido no sirve. ¿Cuándo vas a volver?

-Ya sabes que no puedo volver. Ya no voy a volver a ese campamento. Ya no vuelvo a esa misión.
(Gallardo, 2017: 19)

Eisejuaz decide no volver a la misión donde trabajó hasta la muerte de su mujer. Los integrantes de su pueblo lo reclaman, porque él es uno de ellos, pero la resistencia a ingresar nuevamente a ese espacio totalizador es más fuerte. Al mantenerse firme en esta separación Eisejuaz no hace más que preparar el recibimiento del *Otro*, aquel que dentro de la lógica de los matacos representaría al mal. Recordemos que Paqui es blanco, pero no un blanco cualquiera, sino un ser despreciable. El mismo Paqui dice sobre sí mismo:

- No soy gente.
- Ya sé.
- Soy una carroña (Gallardo, 2017: 23)

Carroña: Paqui representa lo descompuesto de la sociedad del mundo blanco y civilizado, aquello que se deja al margen, solo así se explica que nadie le preste ayuda y que los mismos blancos lo rechacen:

- Procurá no morirme. A la tarde te ayudaré
- Un camionero dijo entonces:
- Yerba mala nunca muere. (Gallardo, 2017: 17)

Esta separación de aquellos espacios totalizantes es mucho más radical cuando la novela nos muestra que el pueblo de Eisejuaz lo necesita para ser jefe porque este tiene la aptitud para serlo:

- Ser capataz es una guerra y tu marido no sirve para eso. Yo sirvo porque soy jefe. Pero no he nacido para ser jefe. Puedo arreglar las cosas de mi gente, y no he nacido para arreglar las cosas de mi gente. (Gallardo, 2017: 78)

Renuncia a este mandato que expresa su cultura, para realizar el cumplimiento del mandato divino que apunta hacia la responsabilidad hacia este *Otro* radical. Pero también se separa de ese mundo occidental que lo acogió para “civilizarlo”, precisamente al negarse a realizar la acción más civilizatoria: la lectura.

- Ya no leo, reverendo.
- ¿Veinte años en la misión y no leés?

-No leo. Sé leer pero no leo. (Gallardo, 2017: 131)

El acto de negarse a leer es extraño y también significativo, pues recordemos que la cultura, la totalidad, está sustentada en palabras que son inscriptas en leyes o textos religiosos que marcan tipos de conducta. La constitución política de un estado delinea el ser de un sujeto jurídico de un determinado país. La Biblia delinea el ser de un sujeto moral. Ambos imponen límites, encasillan, definen.

Eisejuaz no quiere comprender el mundo a través de las enseñanzas bíblicas que ha recibido en la misión noruega y menos aún de las enseñanzas civilizatorias de la cultura del blanco. Él, en una actitud ética producto del mandato divino no acude al llamado del conocimiento, de la cultura ni al clamor de su pueblo, sino a la responsabilidad del *Otro*.

El mundo totalizador, con sus discursos, apresan el mundo y por tanto la libertad del yo, impone límites y busca homogenizar la multiplicidad y si uno se resiste pues es desechado. Esto se ve cuando el cura descubre a Eisejuaz elevando una plegaria a su Dios extraño y el religioso echa en cara tal actitud porque no estaría dentro del margen de los límites impuestos por la totalidad de su creencia religiosa.

Sos un falso. Capataz de campamento traidor. Ándate ahora de aquí. Ya irás a la coca, al alcohol, al tabaco, al juego, a enfermarte, a no tener trabajo. Por infiel, por traidor, por mal cristiano. Llévate tus cosas hoy. Que mañana no salga el sol sobre vos aquí en el campamento, amigo del diablo, veneno del alma de los maticos, de los tobas de la misión. (Gallardo, 2017: 38)

Esta fuga de los espacios totalizadores en la novela de Gallardo pone en escena lo complejo y problemático que puede llegar a ser el hecho de mantener una relación con el *Otro* al margen de los espacios totalizadores y que para un encuentro verdadero sería necesario una fuga radical. Es así que Eisejuaz escapa al monte con Paqui para cuidarlo lejos de las miradas de los grupos totalizadores que los acechan. La novela de Gallardo parece sugerir que para recibir al *Otro* la fuga

debe ser total, no solo de los espacios simbólicos sino incluso de los territoriales. El monte, el afuera de la civilización, lo marginado es al parecer el lugar propicio para poder recibir al *Otro*,

Estando en la primera casa tuve un sueño, y por él fuimos a vivir al monte. Dos años pasamos al monte. Fue un sueño de nosotros dos caminando por un camino largo, y de bastón llevaba aquel incienso que fue arrancado por los mensajeros el día que me hablaron. Pasamos un río caminando por encima del agua. Dijo Paqui en aquel sueño: “Hemos pasado el agua que corre; ya estamos contentos”. (Gallardo, 2017: 111)

Este sueño idílico en el que Eisejuaz y Paqui están juntos caminando por un camino largo y cruzando un río tiene que ver con la evasión, con la fuga a un estado quizá original, con ir más allá de los límites para por fin propiciar un estado de gozo para ambos.

2.3 La responsabilidad

La responsabilidad para con el Otro es, quizá, el tema central de Eisejuaz, el material con el cual se teje la trama en la novela de Gallardo. Por tanto, es importante reflexionar sobre esta cuestión ya que no podríamos reducirla al simple mandato de un Dios extraño. ¿Qué características tiene esta responsabilidad y cuál es la naturaleza de la divinidad que ordena?

Podemos afirmar que la responsabilidad de Eisejuaz para con Paqui es un *exceso*. El hecho de que un indígena mataco sea responsable de un blanco es un comportamiento que rompe ciertos esquemas y, por tanto, esta actitud se acerca a la locura, al sin sentido, a la mística: ¿este entregarse al *Otro* es producto de la demencia del personaje o de su santidad? La responsabilidad extrema en la novela de Gallardo no es una especie de afirmación del servilismo colonial en el cual el indígena debe atender al blanco, sino que la novela parece querer mostrarnos algo que tiene su equivalente con algunos textos bíblicos. En los evangelios, Jesús deja atrás la ley de Moisés para llevar las buenas nuevas a los otros, a los gentiles, es decir, a aquellos que no eran parte del pueblo hebreo, por este acto excesivo Jesús fue juzgado y condenado a muerte. Dicha muerte, para el mundo cristiano, representa la salvación para todos, Jesús murió por los otros, se hizo *responsable* hasta

la muerte por los pecados de todos⁹. Otro texto bíblico que nos remite en cierta medida a Eisejuaz sería la del profeta Oseas quien recibe el mandato de Dios para casarse con una prostituta y cuidarla. Ambos ejemplos bíblicos sirven para ilustrar dos aspectos muy importantes que los encontramos también en la novela de Sara Gallardo, el primero es el exceso de la entrega al *Otro* que se manifiesta en un quiebre de lo establecido, es decir, de las normas de la totalidad; el segundo tiene que ver en que estos mandatos son anteriores a los sujetos¹⁰. Tanto la historia de Jesús como la del profeta Oseas cumplen una función, ambas tienen un mensaje claro y apuntan a los negados: no hebreos y prostitutas, es decir a los *Otros*.

Es así que la responsabilidad de Eisejuaz para con Paqui es también un *exceso* porque implica un quiebre con lo establecido, es decir, con aquellos valores impuestos en las misiones civilizatorias y en su propia cultura. Y este quiebre trastorna la relación que tiene Eisejuaz con los integrantes de su pueblo, tanto así que lo acusan de haberse casado con Paqui.

Recordemos que Eisejuaz para recibir a Paqui depone su yo, esto implica la separación con los espacios totalizadores los cuales sancionan al sujeto que se entrega al *Otro*. La sanción es brutal porque el acercarse a Paqui implica una especie de traición a la concepción totalizadora de su pueblo y, por tanto, al igual que pasó con Jesús, es escarnecido. Puesto que Eisejuaz era visto como un salvador, ahora se lo trata como un traidor. Es necesario explicar cuál es la naturaleza de esta responsabilidad que se presenta como *exceso*.

La responsabilidad de Eisejuaz para con Paqui no parte de una decisión consciente, en ningún momento el protagonista de la novela decide por sí mismo ser responsable de la vida de

⁹ Más adelante se analizará la figura de Eisejuaz como una parodia del mesías cristiano, como dijimos, ambos personajes presentan un llamado, pero este no es el de cambiar la historia de su pueblo, sino de hacerse responsable del *Otro*, en el caso de Jesús, las prostitutas, los gentiles; en el caso de Eisejuaz, Paqui.

¹⁰ La anterioridad tiene que ver con la cualidad del mandato divino que al provenir de Dios implica otro tiempo anterior al sujeto, los que cumplen el mandato no eligieron hacerlo, sino que fueron elegidos para cumplirlo.

este hombre, simplemente responde al llamado de lo infinito, de aquel dios que se manifestó en su juventud mientras lavaba las copas en el hotel donde trabajaba. Y esta orden fundamental es anterior a Eisejuaz puesto que es un mandato divino. La mera idea de ser elegido para cumplir un destino “sagrado” implica cierta anterioridad, todo mandato divino se configura en un no tiempo, en la eternidad¹¹. Lo llamativo en la novela de Gallardo es que en ningún momento este Dios da la orden precisa de “servir a Paqui”, el mandato expresado por la divinidad de “entregar las manos” podría significar muchas cosas, es cierto que hace referencia a un trabajo, a una acción. Sin embargo, Eisejuaz tras su encuentro con Paqui, infiere que es a este a quien debe entregar sus manos. Por esta razón afirmamos que el encuentro con Paqui es epifánico, ya que se revela el mandato divino en este. Antes de este encuentro Eisejuaz se encuentra con *Agua que corre* que se presenta como su propio espíritu que se exterioriza delante de él para decirle su nombre, después de esta breve aparición Eisejuaz, afirma que:

-Ahora sé. He comprendido las palabras que oí. Vendrá uno que me mande el Señor. Y a ese entregaré mis manos. Yo seré cumplido de ese modo. Y él será cumplido aceptándolas. Bueno. He dicho bueno. Ya lo sé. Digo que bueno. (Gallardo, 2017: 78)

Pareciera que no hay relación lógica entre la aparición de Agua que corre con el mensaje que logra deducir Eisejuaz. ¿Acaso ese espíritu logra despertar la orden que quizá estaba guardada en la memoria, en la parte más profunda de la psique del protagonista? Es interesante que esta aparición sea interpretada como discurso, como lenguaje. ¿Y por qué la epifanía del mandato se revela en un blanco despreciable y no en un miembro de su comunidad, mucho más digno que Paqui?

¹¹ El tema del elegido por la divinidad usualmente se presenta como anterior al sujeto: “Antes de que yo te formara en el vientre de tu madre, ya te conocía. Antes de que nacieras, ya te había elegido para que fueras un profeta para las naciones” (Jeremías 1:5)

Otro episodio narrado en la novela da cuenta de Eisejuaz como elegido, como alguien que tiene un llamado que lo haría resaltar del resto, como si desde siempre estuviese tocado por la divinidad, un elegido, una especie de mesías. Recordemos que su propia madre lo presiente y ve en su hijo al próximo jefe de la tribu y se lo comenta, esto provoca los celos de otra mujer y ocurre la pelea que es detenida con violencia por el jefe de la tribu; sin embargo, todo el pueblo, finalmente se dará cuenta que Eisejuaz tiene algo especial.

A la mañana me llevaron a mirar las huellas. Fuimos hasta el cevil, y vi las huellas de mis pies. Y las huellas del jaguar daban cuatro vueltas alrededor de mis huellas y después las seguían cuando caminé y corrí.

Yo no lo había visto. Él no me había tocado.

Desde ese día no me preguntaron nada. (Gallardo, 2017: 78)

Es a partir de este suceso en el cual Eisejuaz es rodeado por un jaguar y este no lo ataca que aparece como alguien tocado por la divinidad, y serán los miembros de su pueblo quienes demandarán de él cierto liderazgo, ya que creen que fue convocado para guiarlos, pero su llamado es otro, es decir, para el *Otro*. Eisejuaz es una especie de mesías imperfecto ya que siendo especial por su relación con lo divino que se manifiesta en su fuerza y liderazgo este no hace más que servir a una “carroña blanca”¹², lo cual sin duda es un gesto paródico.

En Paqui se manifiesta el mandato divino que promueve la salida de Eisejuaz hacia la alteridad, este movimiento se configura como una negación de su ser indígena “civilizado” para configurarse de otro modo, es decir: un ser que resiste la totalización. Esta salida hacia la alteridad a través de la negación del yo deviene en responsabilidad para con el *Otro*. De este modo Eisejuaz es libre y puede cumplir su misión. Pero, ¿por qué libertad?, porque depone su *yo*; es decir, su centralidad y su encierro para trascender hacia el exterior, es libre del *yo* y de la subjetividad

¹² En el siguiente capítulo se explicará el llamado de Eisejuaz como una parodia del llamado mesiánico.

constituida por la totalidad. Y al ser libre del yo es entonces que se cumple como sujeto: “Yo seré cumplido de ese modo.” (Gallardo, 2017: 78)

El mandato divino hacia el *yo* para que este sea responsable con el *Otro* guarda el doble sentido de mandato y sanción, mandato que implica la responsabilidad y la sanción que consiste en permanecer encerrado en el solipsismo. La no apertura hacia el *Otro* deviene en una subjetividad limitada, cerrada, solitaria, que siempre regresa sobre sí misma al absorber –violentar- los contenidos de la exterioridad. Eisejuaz se resiste a regresar a las misiones o a integrarse nuevamente a su pueblo porque sabe que estos espacios apresarán su subjetividad y no le permitirán ser responsable de Paqui. La identidad, es decir, el *yo*, adquiere su significación en la responsabilidad que demanda el *Otro*. En este sentido, Levinas afirma que la responsabilidad es una forma de excitación que conmueve los fundamentos del yo para trascender hacia el *Otro*. La fuga, que explicamos con anterioridad, se detiene en los otros. No es que Eisejuaz sea una existencia caótica, una especie de santo o un psicótico que deambula por el mundo, negando su cultura, renunciando a la civilización sin ningún destino o finalidad clara. Todo el devenir de Eisejuaz se dirige al encuentro y a la apertura hacia el *Otro*.

El término Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia –del otro- se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad. (Levinas, 2011: 180)

La responsabilidad asumida por Eisejuaz no se detiene en Paqui, ante las necesidades de los otros responde con su disponibilidad: “heme aquí”. Al ser responsable de todos es cuando el Yo adquiere significación al romper los límites de la identidad cerrada al trascender hacia los *Otros* para entregarse a ellos, porque *Yo/Eisejuaz este también* significa: te entregaré mis manos: estoy aquí, cumpliré. “-Ya comprendo. Ahora iré. Cumpliré.” (Gallardo, 2011: 127)

Y Eisejuaz cumple, no solo con Paqui, sino con aquellas otras personas que necesitan su ayuda, este llamado a los *Otros* es también una exigencia para responder por todos¹³.

-Ni ropa tengo. ¿Ves estas cosas? Fueron pechos, tuvieron leche. Ya muerta estoy, terminada. Así hemos comido.

-Te doy esta camisa. Cuando vuelva de Orán te buscaré. Cuatro camisas tuve y ya me ves. (Gallardo, 2011: 56)

También entrega la madera a un amigo: “Una mañana ha venido Pocho Zavalía, Yadí, por el fondo del aserradero. ‘Tenés algo de mora? ¿Algo de cedro?’ Le di un cacho de mora bueno para tenedores” (Gallardo, 2011: 77).

O cuando entrega su yesquero a unos hombres con los cuales se encuentra en un camino para finalmente quedar sin nada ya que todo lo ha donado a los *Otros* como una muestra de disponibilidad extrema: “He dado mi yesquero de cola de quirquincho, que era de mi padre. Y no tuve ni camisa ni yesquero. Ya no tuve nada. Ni mujer, ni casa. Ni nada” (Gallardo, 2011: 61).

Eisejuaz entrega todo a los *Otros* y cuando no tiene cosas materiales para dar, pues ofrece y entrega el trabajo de sus manos:

-Qué llevas ahí para mi hambre?

-Dos brazos tengo para tu hambre. Mañana trabajaré para vos. (Gallardo, 2011: 60)

Queda claro que Eisejuaz vive para los *Otros*, es una entrega sin límites, puesto que su *Yo* ha sido quebrado o desplazado hacia aquellos que demandan de él su responsabilidad.

¹³ La exigencia por los otros y la anterioridad de esta, también se encuentra presente en Walter Benjamín. La idea de mesianismo que concibe este teórico alemán apunta a redimir a los otros que la historia lineal (totalidad) ha negado. Por tanto, entraría en juego una *exigencia* para con todos para ser responsables por la memoria de estos Otros: “El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cotejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así un secreto, compromiso de encuentro está vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente” (Benjamin, 2008: 36-37) La responsabilidad, en el caso de Eisejuaz, puede entenderse como una exigencia que nos antecede.

La demanda a ser responsable por el *Otro* es en Eisejuaz una demanda ética. Un modo de obrar y de ser para los *Otros*. La centralidad del texto es la responsabilidad, pero no cualquier tipo de responsabilidad, sino una que, como ya lo dijimos, es excesiva en el sentido de que el sujeto para cumplir con esta debe romper su subjetividad y alejarse de aquello que busca totalizarlo. Es una ética que demanda soledad y pasividad.

2.3.1 La deposición del yo

En la novela de Gallardo el encuentro con el *Otro* no solo está precedido por el alejamiento o la renuncia, sino también por la privación del Yo. A este movimiento de negación es lo que podríamos llamar deposición del Yo, un acto en el cual la subjetividad anclada en el goce egoísta del mundo se asienta en la responsabilidad por el *Otro*. Es necesario aclarar que no es una pérdida de la subjetividad, sino que es un movimiento de afirmación en la exterioridad.

Eisejuaz, como lo vimos, inicia un proceso de separación del mundo indígena y del mundo civilizado para recibir al *Otro*, podríamos afirmar que no acoge a Paqui, sino que es acogido por este último. Eisejuaz siente la incompletitud, por este motivo está en constante espera por aquel en el cual *será cumplido*; es decir, el *Otro* es el lugar en el cual se consumará su destino. Para ser en el *Otro* experimenta la caída de su propia subjetividad por algo que le es totalmente ajeno y desconocido: Paqui.

Para lograr esta deposición es necesario que el mundo sea resignificado. Es así que Lisandro Vega deja de ser tal para convertirse en *Eisejuaz, este también*, el cual incluye al pronombre demostrativo “este” que hace referencia a la cercanía con otra persona y puede ser entendido como un gesto inicial para deponer ese yo que se asienta en la totalidad. Lisandro Vega resignifica, de manera simbólica, su existencia al cambiar de nombre y al incluir en este al *Otro*, es decir, a Paqui.

En Eisejuaz la responsabilidad funda un nuevo tiempo, otra temporalidad que tiene matices de ser un regreso a un tiempo original, ya que los lugares son susceptibles de ser renombrados, por ejemplo: “Esa casa y aquel lugar se llaman desde ese día: Lo Que Se Ve.” (Gallardo, 2017: 106)

Reconfigurar el mundo y la propia subjetividad es entrar en el tiempo del *Otro*, en el que el yo, queda depuesto en favor de los *Otros*. “Se acabó el tiempo de nosotros, pero no importa. Amasen sus corazones, hagan un botijo, llénela de agua, mensajera del Señor.” (Gallardo, 2017: 49).

Deponer el yo para que sea cumplido en el *Otro* pone evidencia una inquietante paradoja. Eisejuaz, antes de encontrarse con Paquí, está alejado de la totalidad y simplemente satisface sus necesidades básicas, es en el momento en que reconoce la orden de ser responsable, de entregar las manos, que este yo depuesto se afirma y se valida en el *Otro*, en la responsabilidad. El yo se cumple en el *Otro*, en las acciones éticas que realiza en favor de este. Es así que se puede trascender, el yo alejado de aquello que lo conduce hacia el devenir histórico marcado por los sistemas totalizadores, se encuentra fuera del tiempo. Este exceso es renuncia, vaciamiento, un despojarse del nombre y de aquello que da seguridad sobre este mundo: “Ya no tuve nada. Ni mujer, ni casa. Ni nada.” (Gallardo, 2017: 61).

Eisejuaz, tras la muerte de su esposa y mientras espera a aquel que debe entregar sus manos, inicia un viaje para encontrarse con su amigo que le ayudará a reconectar con los mensajeros de su Dios. En este viaje el protagonista se despoja de su camisa, que es entregada a una mujer, de su yesquero que es entregada a unos camioneros. Y este despojarse tiene que ver con dar al *Otro*. En el personaje se opera un vaciamiento, no solo identitario, sino ideológico y material.

Puesto que perdió a su mujer y por tanto el protagonista es susceptible de casarse nuevamente para ingresar en el ciclo de la normalidad que imponen las reglas de los espacios

totalizadores, Eisejuaz decide no “casarse”. “Si el Señor quiere que me case, con vos será. Pero mi vida ya entró en su última parte y no me piden eso.” (Gallardo, 2017: 107)

Sin embargo, como ya citamos anteriormente, Eisejuaz es acusado de “casarse” con Paqui. Es decir, de ser entregado al *Otro*. El casamiento no solamente implica el habitar en convivencia con alguien, sino que en esta institución se manifiesta cierta sujeción en la que, antiguamente, la mujer era entregada para servir a su esposo. En la novela, la insistencia en el casamiento de Eisejuaz con este *Otro* señala el exceso de la entrega a Paqui y que el mundo totalizado no puede entender.

Solo a partir de esta deposición del yo, del vacío, de la renuncia y del despojo es posible el encuentro. A partir de esta vulnerabilidad, de la sensibilidad expuesta es que la subjetividad del yo depuesto se afirma en el *Otro*, en el dar: “Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación...” (Levinas, 2003: 136)

La significación de Eisejuaz no puede expresarse en conceptos o vinculándola con su origen indígena o con su conversión al mundo civilizado, su subjetividad no es un concepto que limita, una representación que visibiliza alguna esencia: “indígena”, “ciudadano argentino”. “líder mataco”, sino que Eisejuaz se construye en la responsabilidad por el *Otro*. Esta construcción quiebra la lógica racional, el *Otro*, como lo señaló Velásquez en su reseña, es intraducible, no solo porque esté más allá de la razón, sino porque se encuentra en lo totalmente exterior, en el más allá del más allá de la razón.

Hay que ser énfasis en que la responsabilidad de Eisejuaz para con Paqui no es parcial, sino total, extrema, todo es entregado a este blanco que no lo merece, en este dar se logra afirmar la subjetividad, a través de la responsabilidad es que el yo se valida en este mundo. “Lo he metido en la hamaca, he ido a casa de Eisejuaz. A la casa que no es de Eisejuaz solo. Para secarlo, para vestirlo, para alimentarlo.” (Gallardo, 2017: 27) La casa no es solo de Eisejuaz, sino también de

Paqui. Las cosas son entregadas a él, al gozo de este *Otro* en el cual la subjetividad empieza a asentarse.

El movimiento existencial de Eisejuaz que podría parecer negativo y autodestructivo no es tal, es decir, la renuncia, la deposición del yo, el despojo material y el paso a otra temporalidad atenta a la significación racional sobre el Yo en la cual se fundan los espacios totalizadores, sean estos indígenas o “civilizados”; sin embargo, este movimiento excesivo hacia el *Otro* da sentido al recorrido de Eisejuaz.

Cuando se intenta tematizar al personaje de Gallardo nos encontramos ante el problema de su ambigüedad y es que este *yo* depuesto aparece como parodia de un santo, un indígena renegado o un loco; sin embargo, esto se debe a que la verdadera significación de Eisejuaz la debemos encontrar en su responsabilidad para con Paqui: este movimiento es lo que Levinas llama el-uno-para-el-otro, que consiste en una forma de significación que, antes de ser racional u ontológica, es ética, el uno para el *Otro* es la responsabilidad:

¿No está tal significación guiada por la estructura del uno-para-el-otro inscrita en la fraternidad humana, en el uno-guardián-de-su-hermano, en el uno-responsable-del-otro, que sería el uno-para-el-otro por excelencia? (Levinas, 2003: 247)

El exceso de Eisejuaz es la responsabilidad hacia Paqui: en estar “casado” con él; pero también en sufrir por este *Otro*, puesto que la deposición del yo implica cierta vulnerabilidad y pasividad, el uno que es para el otro debe soportar la violencia de este.

El uno, dentro de uno-para-el-otro, no es un ser fuera del ser, sino significación, evacuación de la esencia del ser para el otro, sí mismo, sustitución del otro, subjetividad en tanto que sujeción a todo, en tanto que un soportarlo todo y un soportar todo (Levinas, 2003: 245)

Eisejuaz soporta al *Otro* sin violentarlo ni adoctrinarlo, puesto que Eisejuaz no comunica a Paqui el misterio de su Dios, tampoco trata de convertirlo a su particular visión del mundo, simplemente lo cuida, lo deja estar, lo recibe y lo mira como *Otro*.

...Eisejuaz soportando a Paqui; el cuidador no civiliza, no adoctrina, no traduce al otro ni lo inserta en su lógica por considerarla imperante. Más bien ora, da de comer y de beber, vela el sueño, pide librarse del otro. Mira al otro como otro. (Velásquez, 2017: 11)

Este fragmento sintetiza la idea de alteridad que queremos visibilizar en el trabajo de Gallardo, el otro como intraducible e imposible de ser adecuado a la razón. Eisejuaz es un santo que no predica, sino que calla, que renuncia a su mundo y destruye su subjetividad para ser responsable de Paqui y es que solo así podrá mirarlo como *Otro*.

Este vaciamiento y ser para el *Otro* no es la negación de la significación de este ser, sino otro modo de significar que tiene que ver con la sujeción. Esta evacuación de la esencia, que la hemos entendido como renuncia, vacío, deposición del yo, es la condición para el recibimiento del *Otro* lo que implica estar sujeto a él y tolerar sus posibles violencias:

Todos ustedes son sucios y desnudos. Te podés quedar duro, y hacerte encima las suciedades; tener hambre y morder el bocado en la tierra. Y tener a las mujeres con el pensamiento. Es lo que te digo. Así podés quedar. Así quiero verte. (Gallardo, 2017: 18)

Eisejuaz no responde, o mejor, responde a la violencia con pasividad. Paqui construye su discurso sobre la base de los prejuicios coloniales además de cuestionar la libertad de su interlocutor; sin embargo, para Eisejuaz es Paqui quien constituye su límite y a la vez su camino a la trascendencia, por eso se mantiene firme u obsesivo en cuidar a Paqui: “Aquí estoy, aquí estoy. Di la sopa de pescado a aquel hombre y se quedó dormido en el rincón.” (Gallardo, 2017: 18) Este “Aquí estoy, aquí estoy” pone en evidencia la manifestación del uno para el *Otro*, su predisposición a pesar de la violencia.

El uno para el Otro es la *significación* más allá de la razón; es la responsabilidad de Eisejuaz para con Paqui. Se puede pensar al personaje de Gallardo más allá de cualquier categorización; es decir, de las etiquetas que impone la totalidad: indígena, loco, santo, como una excepción y también como un expulsado. La responsabilidad aísla a Eisejuaz de sí mismo y de los suyos, el *Otro* lo

abisma en una locura-santidad obsesiva. Pero este perderse es también una forma de encontrarse, de reconstruirse fuera de la totalidad.

2.3.2 Obsesión y proximidad

La insistencia de Eisejuaz en el Otro que calificamos como excesiva podría ser descrita también como obsesión. Esta insistencia tiene que ver con un tipo de proximidad que no es conocimiento del *Otro* ni su coincidencia con este: soy cercano al *Otro*, no porque comparta las mismas creencias o porque ambos estemos anclados en cierto tipo de ideología o por algún tipo de afinidad emocional. La proximidad no es entender al *Otro*, sino todo lo contrario, “aceptar que no lo entendemos” (Velásquez, 2017: 11) y mantener una relación con este sin que medie la razón fundada en algún tipo de saber. Paradójicamente, la proximidad se da cuando el Yo mantiene una relación con aquello que es inalienable, la proximidad no como la mirada o la palabra que perfila al ser en nuestra mente como un dato objetivo de la realidad. Eisejuaz es cercano a Paqui porque no intenta integrarlo a su conciencia como un dato ya que la alteridad se presenta como lo inabarcable: Dios manda a ser responsable, en el rostro de este blanco fulgura el llamado de la divinidad, llamado que por cierto obsesiona a Eisejuaz y lo acerca a Paqui. ¿No está el personaje de Gallardo en espera, en búsqueda incesante de este *Otro*, no ofrece a este la posibilidad de su propia significación, no es este modo de ser una especie de posesión? Estar poseído por el *Otro*. La obsesión de Eisejuaz, que en la novela parece enfermiza, da cuenta de cierto tipo de afectación irrepresentable, a pesar de que el término *exceso* que decidimos utilizar no expresa en su totalidad la relación con lo absolutamente *Otro*.

Eisejuaz al deponer su yo y al obsesionarse por el *Otro* manifestaría un tipo de desequilibrio que lo haría ver como una existencia delirante ya que su actuar no se enmarca en la totalidad ya sea de su pueblo o del mundo “civilizado”. Ambos espacios juzgan el proceder de Eisejuaz como

algo escandaloso, incluso la crítica, como ya lo vimos, debate si el personaje es psicótico o un santo.

Cumplir con el mandato divino asedia al personaje de la novela, cuidar a Paqui se inscribe como la finalidad de su existencia. El *Otro* llama, demanda el cumplimiento del mandato divino. Esta obsesión no es locura¹⁴ ni un desarreglo de la conciencia.

El encuentro con el *Otro* propicia la fuga de aquella conciencia que se ha construido sobre los pilares de la totalidad que impone sus ideologías, prejuicios, temores, etc. La obsesión es la afectación de la conciencia por el *Otro*, por el mandato a ser responsables de él, solo así se manifiesta un tipo de liberación que, paradójicamente, tiene que ver con estar sujeto al *Otro*.

En este capítulo se expuso el trayecto del yo para el encuentro con el *Otro* a partir del mandato divino el cual lo entendemos como un obrar ético. En primer lugar, el encuentro de Eisejuaz con Paqui es descrito como una epifanía, en la cual se revela, por fin, después de la espera, la llegada de aquel a quien Eisejuaz tendrá que entregar sus manos. También hicimos énfasis en que Paqui se presenta como un llamado, como interpelación al yo para que este despierte de su solipsismo y trascienda hacia lo exterior. Paqui, al ser elegido para que en este se cumpla el destino de Eisejuaz, se presenta dignificado, a pesar de ser carroña blanca.

También se expuso dos momentos de separación de Eisejuaz esenciales para que el encuentro con el *Otro* sea efectivo. El primero, anterior al encuentro con Paqui, tiene que ver con la separación en la morada, en la cual el egoísmo bulle y los objetos procurados por el trabajo son entregados a un otro que, a diferencia de Paqui, no es radical, sino es alguien dispuesto para su gozo, es decir, su esposa Lucía. Esta primera separación, que se manifiesta en el hogar, en la cual se manifiesta la dulzura del matrimonio lejos del exterior prepara en cierta medida el encuentro

¹⁴ Vinelli y Kohan afirman que podría entenderse a Eisejuaz como un indígena que ha enloquecido.

con Paqui. Tras la muerte de Lucía, Eisejuaz levanta la mirada que estaba anclada en el vivir separado y egoísta del hogar y encuentra a Paqui. Es así que el hogar, el trabajo de las manos de Eisejuaz son entregadas a este *Otro*, que, a diferencia de su esposa, no es alguien cercano, sino un extraño, un *Otro* radical. Eisejuaz construye una casa para Paqui, trabaja para él, lo cuida y lo alimenta. La segunda separación tiene que ver con el alejamiento y rechazo a las demandas de su pueblo, quienes buscan a Eisejuaz para que este sea su líder y los ayude; también, al rechazo a la cultura de los blancos, es decir, a la civilización y a las misiones.

A partir de esta última separación es que se manifiesta la responsabilidad de Eisejuaz hacia Paqui. Ser responsable implica la deposición del yo, es decir, la negación de la subjetividad configurada en la cultura indígena y en la “civilización”. Este vaciamiento del yo, no es un movimiento negativo, ni destructivo, sino más bien una reconstrucción positiva de la subjetividad. Eisejuaz cree que su destino será cumplido al entregar sus manos al *Otro*. Hicimos énfasis en que este vaciamiento del yo es necesario para que el recibimiento de Paqui sea efectivo, ya que la responsabilidad hacia este se presenta como un exceso que problematiza no solo la subjetividad de Eisejuaz, sino la relación de este con su pueblo y la “civilización”. Este movimiento hacia el *Otro* podría entenderse como una obsesión, la cual explicaría aquellas lecturas que caracterizan el obrar de Eisejuaz y su psique como desarreglos de la conciencia, es decir, que el personaje gallardiano sea etiquetado como loco, psicótico, santo grotesco, etc.

3. PARODIA, UN GIRO HACIA LA ALTERIDAD

El contexto social de la historia de la novela de Gallardo y la relación del personaje con lo divino nos remiten a dos espacios: el indigenismo y la mística. Tenemos a Eisejuaz que mantiene una relación problemática con el mundo de los blancos y con un *Señor* ambiguo que le pide sus manos. La crítica, como ya lo vimos, reflexiona sobre estos temas ampliamente. Sin embargo, el aporte de este trabajo sugiere que la novela de Gallardo parodia estos espacios y al hacerlo los enriquece pues plantea otro modo de entender la mística y el indigenismo. En *Eisejuaz* se encuentran elementos suficientes que nos invitan a entender el texto más allá de estos espacios.

Eisejuaz se presenta ante el lector en su ambivalencia, su misterio y su ininteligibilidad. Pero, qué poco se dice sobre Paqui y la importancia que tiene este *Otro* en la novela. Usualmente la crítica se centra en el protagonista mataco o apela al contexto histórico social para mostrar lo terrible del mundo indígena que queda en ruinas tras la irrupción de la “civilización”. En este trabajo se ha optado por analizar la alteridad, no en la relación lector–personaje¹⁵, sino en la correspondencia entre Eisejuaz–Paqui, esta última como una especie de paradigma de la relación con el *Otro*. Consideramos que la novela de Gallardo parodia la mística y el neoindigenismo para mostrar otra centralidad; a esta operación la podemos llamar *giro paródico*. Este giro pone en crisis las concepciones clásicas del indigenismo y del misticismo con la finalidad de mostrar la relación de un *yo* con un *Otro* totalmente radical.

Para analizar el giro paródico en la novela de Sara Gallardo recurriremos al trabajo de Linda Hutcheon sobre este concepto quien afirma que un texto paródico es:

¹⁵ Es decir, para el lector el Otro es Eisejuaz, una alteridad que no se puede descifrar.

La articulación de una síntesis, una incorporación de un texto parodiado (de segundo plano) en un texto parodiante. Pero este desdoblamiento paródico no sirve más que para marcar *la diferencia*: la parodia representa a la vez la desviación de una norma literaria y la inclusión de esta norma como material interiorizado (1981: 177)

La diferencia, para la autora, no consiste únicamente en el despliegue irónico que usualmente se asocia a la parodia como burla de un texto anterior, sino el desvío del estilo literario respecto del texto parodiado.

Eisejuaz responde en cierto modo a textualidades, de modo general a las novelas indigenistas y a los relatos místicos. Sin embargo, lo hace de una forma un tanto desviada, es decir, conflictiva: el protagonista es un indígena, pero la novela en su devenir despoja a este de los clichés clásicos del indigenismo. *Eisejuaz* es una especie de místico, pero, como lo veremos más adelante, su recorrido es diferente al de la tradición mística. Es importante enfatizar en el término *diferencia* al cual hace referencia Hutcheon que sería el otro estado de la parodia, aquel que no ataca o está en contra del texto parodiado, sino que se sitúa “al lado de” este. Un texto paródico, en este sentido, no tendría una intención peyorativa: ataque, burla o mera inversión, sino que mostraría una separación con el texto parodiado. Esta separación es crítica ya que señalaría las diferencias más que atacarlas. Este gesto puede entenderse como una desviación de la norma o de convenciones ya establecidas, tendencias y corrientes literarias; en este sentido, no sería una mera relación intertextual: “Este señalamiento de diferencia determina las distinciones entre la parodia y otras modalidades intertextuales donde, al contrario de las estructuras desdoblantes, se resalta la semejanza de los textos superpuestos” (Hutcheon, 1981:178).

La parodia, más que buscar resaltar las semejanzas, busca marcar una diferencia a partir del texto parodiado. Este tipo de fenómeno paródico está presente en *Eisejuaz*, tanto así que los espacios en que opera la parodia se subvierten hasta llegar a presentarse confusos, difíciles de categorizar. Es por eso que no queda claro si Lisandro Vega está loco o es un santo o si la novela

es indigenista o neo indigenista o una especie de hagiografía. La parodia que opera al interior del texto trastorna y difumina límites, pero siempre a partir de otros textos. Y esta cualidad de la parodia es la que señala Hutcheon cuando dice: “La parodia puede estar destinada, por ejemplo, a dos funciones literarias totalmente opuestas: la de mantener o subvertir una tradición” (1981: 189).

Eisejuaz subvierte varias tradiciones y convenciones literarias: trastorna la corriente de la novela indigenista al separarse de los motivos de esta, también marca diferencia con la mística, al presentarnos a una especie de santo cuya experiencia no es interior, sino que apunta hacia lo exterior.

3.1 El recorrido de los santos

La novela de Gallardo se puede relacionar con la mística no solo por la relación de Eisejuaz con lo divino, sino por su recorrido que se asemeja al de las historias místicas. Esto se hace evidente en algunos de los nombres de los capítulos: *Las tentaciones*, *El desierto*, etc. En las historias místicas clásicas, el devenir de los santos está constituido a imagen y semejanza del recorrido de Jesús narrado en los evangelios. En primer lugar, tendríamos el llamado del elegido; en segundo, la confirmación y la asignación de un mandato; en tercer lugar, las tentaciones; en cuarto, el desierto y en quinto, la trascendencia, que usualmente tiene que ver con la muerte, pero no como finalización o derrota, sino más bien como el acceso a un nivel superior de espiritualidad.

El llamado místico recae en un elegido que usualmente es alguien de poca valía a los ojos de los otros y de origen muy humilde, recordemos que Jesús nació en un pesebre y fue criado por un carpintero. Este llamado es anterior al sujeto, es decir su elección se da fuera del tiempo. Usualmente esta elección se confirma con vivencias del elegido cuando este no es del todo consciente de su misión en el mundo. En los evangelios se refiere la anécdota de un pequeño Jesús de doce años dando muestras de gran sabiduría y conocimiento de las escrituras frente a los doctores de su congregación, por ejemplo.

Y aconteció que tres días después le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores de la ley, oyéndoles y preguntándoles.

Y todos los que oían, se maravillaban de su inteligencia y de sus respuestas. (Biblia, 2011, Lc. 2: 46-47)

Esta acción es un indicio de que Jesús es especial, de que no es una existencia ordinaria.

Algo similar ocurre con Eisejuaz cuando este era un niño quien, recordemos, vive en un mundo que sufre las consecuencias del colonialismo. La anécdota en la que se muestra que Eisejuaz es especial, tocado por lo divino es la siguiente:

A la mañana me llevaron a mirar las huellas. Fuimos hasta el cevil, y vi las huellas de mis pies. Y las huellas del jugar daban cuatro vueltas alrededor de mis huellas y después las seguían cuando caminé y corrí.

Yo no lo había visto. Él no me había tocado.

Desde ese día no me preguntaron nada. (Gallardo, 2017: 78)

Cuando Jesús deja la infancia y entra en la adultez es cuando se da su confirmación y la asignación de su mandato, esto se da a través del bautismo con agua realizado por Juan el bautista:

Entonces Jesús vino de Galilea a Juan al Jordán, para ser bautizado por él. Mas Juan se le oponía, diciendo: Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? Pero Jesús le respondió: Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces le dejó. Y Jesús, después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi hijo amado, en quien tengo complacencia (Biblia, 2011, Mt. 3:13-17).

El bautismo es la confirmación del llamado, el símbolo de un re-nacimiento, es cuando el camino del santo inicia. Esta confirmación está acompañada por la manifestación de la palabra divina que hace énfasis en que la vida del elegido y su destino le pertenecen: “este es *mi* hijo amado” Después del bautismo Jesús iniciará su obra que es predicar las “buenas nuevas”. La confirmación de Eisejuaz se da en el hotel, mientras lava unas copas lo divino se le revela en un remolino de agua¹⁶ y le pide sus manos “Lisandro, Eisejuaz, tus manos son mías, dámelas” (Gallardo, 2017: 24) Al igual que la voz que se dirige a Jesús, se hace énfasis en la pertenencia del

¹⁶ Es significativa la presencia del agua en la confirmación de Eisejuaz y Jesús que se clarifica en el rito del bautismo.

elegido a lo divino. Posterior a esta revelación de la palabra divina, Eisejuaz también realiza un rito que se asemeja al bautismo después de haber ayunado por cinco días:

El quinto día le dije:

-Hay agua? Traé agua.

Trajo el agua. Era poca.

-Aquí el agua es poca. Aquí ya no hay agua. Ya lo sabés.

Solo había un botijo de agua. Me levanté. Eché el agua sobre mi cabeza y sobre mis manos. Y no hubo más. (Gallardo, 2017: 24)

Posterior a esta revelación, Eisejuaz esperará cumplir la obra que se le encomendó, entregar las manos para servir al *Otro*. Es necesario apuntar que la obra que deben cumplir ambos no es comprendida por los que están a su alrededor, los judíos y el pueblo mataco esperan ser liberados de la dominación, en el primer caso de los romanos, en el segundo de los blancos. Sin embargo, el camino que toman estos dos personajes poco tiene que ver con las revoluciones en contra de aquellos que los oprimen, sino que apuntan a los *Otros*, como ya lo explicamos con anterioridad.

Jesús, después del bautismo, es tentado tres veces en el desierto por el diablo con la finalidad de que lo obedezca y así se desvíe de su verdadero propósito.

Y vino a él el tentador, y le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. Él respondió y dijo: Escrito está: No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. Entonces el diablo le llevó a la santa ciudad, y le puso sobre el pináculo del templo, y le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate abajo; porque escrito está: A sus ángeles mandará acerca de ti, y En sus manos te sostendrán, Para que no tropieces con tu pie en piedra. Jesús le dijo: Escrito está también: No tentarás al Señor tu Dios. Otra vez le llevó el diablo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, y le dijo: Todo esto te daré, si postrado me adorares. Entonces Jesús le dijo: Vete, Satanás, porque escrito está: Al Señor tu Dios adorarás, y a él sólo servirás. El diablo entonces le dejó; y he aquí vinieron ángeles y le servían. (Biblia, 2011, Mt. 4:3-11)

En la novela de Gallardo, Eisejuaz es tentado cinco veces; la primera, un hombre de su campamento le pide que regrese porque es el único que puede poner orden y le recrimina que viva aislado junto a Paqui “El mejor de nosotros no puede vivir en esta forma, para servicio de una carroña de los blancos.” (Gallardo, 2017: 97) Eisejuaz les explica que debe cuidar al hombre blanco y que no fue llamado para ser jefe de su pueblo, entonces ellos se alejan y le gritan “-Naciste para ser mujer de una carroña blanca. (Gallardo, 2017: 99) La segunda vez es tentado por su amigo Pocho Zavalía quien visita a Eisejuaz y le pide regresar al campamento de la misión para salvar de la muerte a su pueblo “Él sabe lo que hace y va a volver. Dirán todos: Entonces el paisano dejará de morir” (Gallardo, 2017: 99) Pero Eisejuaz se excusa nuevamente ya que afirma que solo fue llamado para servir a Paqui, solo a él: “Pero yo fui llamado solo para esto. El señor me hizo fuerte, solo para esto. Me pidió las manos solo para esto” (Gallardo, 2017: 100) Después de responder a su amigo, Eisejuaz llora. La tercera vez es tentado por una mujer de su pueblo quien le relata un hecho atroz que sucedió cuando vivían aún en el monte, la historia tiene que ver con la tortura y asesinato de una pareja. Eisejuaz, tras escuchar el relato, se llena de ira y siente, por un instante el deseo de matar, pero se controla y huye de la mujer: “Salté, corrí lejos de allí. Lejos de la Muerte Vengadora, que emborracha todo corazón” (Gallardo, 2017: 103) La cuarta vez, Eisejuaz es tentado por Paqui, este le dice que lo lleve al pueblo y que lo deje en el hotel junto a los blancos, que ellos cuidarán de él. Eisejuaz, obedece y deja a Paqui en el hotel, pero se pregunta si esa fue la voluntad de su Dios y le habla: “¿Cómo es esto, Señor? ¿Y cómo ha sido esto? No supe qué pensar. Y estaba por alegrarme. ¿He hecho mal?” (Gallardo, 2017: 104) Sin embargo, después de unos días, una mujer le informa que Paqui está abandonado y a punto de morir en la calle. Eisejuaz corre a ayudarlo “Así he corrido. Y he visto a aquel hombre sucio y para morir igual que la primera vez.” (Gallardo, 2017: 107) Finalmente, la quinta vez la tentación proviene de la hija de un viejo quien

se ofrece a Eisejuaz para ser su esposa, pero es rechazada: “-Si el Señor quiere que me case con vos será. Pero mi vida ya entró en su última parte y no me piden eso.” (Gallardo, 2017: 107)

El desierto tiene que ver con sufrir el peso de la responsabilidad de llevar a cabo la obra que se le encomendó al elegido. También se caracteriza por la ausencia de la voz divina. Es un estado de sufrimiento, duda y abandono. En los evangelios se nos narra este desierto cuando Jesús pide que, si es posible, no deba morir:

Entonces llegó Jesús con ellos a un lugar que se llama Getsemaní, y dijo a sus discípulos: Sentaos aquí, entre tanto que voy allí y oro. Y tomando a Pedro, y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y a angustiarse en gran manera. Entonces Jesús les dijo: Mi alma está muy triste, hasta la muerte; quedaos aquí, y velad conmigo. Yendo un poco adelante, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa; pero no sea como yo quiero, sino como tú. (Biblia, 2011, Mt. 26:36-39)

En este pasaje se hace evidente la humanidad de Jesús ya que está triste y temeroso por lo que tendrá que afrontar. El sentirse abandonado por Dios se ejemplifica en las palabras que pronuncia mientras está en la cruz: “Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: Elí, Elí, ¿lama sabactani? Esto es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Biblia, 2011, Mt. 27:46) Pero no obtiene respuesta. Este sentimiento de abandono y el silencio de Dios también se hace evidente en la novela de Gallardo. Eisejuaz, en muchas ocasiones, reclama que el camino elegido por su Señor sea cuidar a Paqui, que sus manos sean entregadas a un blanco detestable: “¿De dónde lo sacaste así, tan malo? ¿Cómo lo pensaste así? ¿No pudo ser de otro modo? ¿Por qué pensaste tu promesa de esta forma?” (Gallardo, 2017: 21) En este reclamo se hace evidente la angustia ante el hecho de cuidar y ser responsable de un hombre aborrecible; por otra parte, también se siente abandonado puesto que su dios no se manifiesta ni responde: “-Aquí está Eisejuaz, Este También, tu servidor, ¿y no le hablaste? Ya empezó el último tramo de su camino, ¿y no le hablaste?” (Gallardo, 2017: 21)

Este recorrido místico termina con la trascendencia que implica la muerte, pero la misma no debe ser vista como derrota, sino más bien como la concretización del mandato. La obra se cumple con la muerte. Jesús muere en la cruz por los *Otros* traicionado por su propio pueblo y Eisejuaz muere envenenado junto a Paqui, traicionado por un indígena como él.

El recorrido de Eisejuaz es reflejo del camino de Jesús quien es el modelo que posteriormente seguirán las hagiografías y otros relatos místicos. Es por esta razón que el protagonista de la novela de Gallardo puede ser categorizado como una especie de “santo”. También pudimos encontrar similitudes no solo en el recorrido místico entre Eisejuaz y Jesús, sino en que ambos son, a ojos de sus pueblos, Mesías truncados. Ni Eisejuaz ni Jesús operan revoluciones que acaben con el yugo que los somete, sino que su camino apunta a los marginales, a los desechados de la sociedad. Por otra parte, ambos buscan transgredir las normas y el saber sus pueblos, recordemos que Jesús cuestiona las escrituras del pueblo judío y plantea otro modo de entenderlas. Eisejuaz construye una religión que los miembros de su comunidad no entienden.

A partir de estas coincidencias entre el recorrido de Jesús y Eisejuaz podemos categorizar la novela de Gallardo como un texto que parodia el recorrido del mesías hebreo y de las hagiografías convencionales. *Eisejuaz* plantea una nueva espiritualidad a partir de la figura Crística, es invención, pero a la vez parodia una figura que le antecede. Además, es necesario aclarar que la novela de Gallardo transcurre en la modernidad y en un espacio en la que las lógicas coloniales permanecen.

3.2 Mística: experiencia interior

La mística, como lo señala Certeau¹⁷, se ha caracterizado por ser ante todo una experiencia verbal. Esta tiene que ver con la búsqueda o constatación de un Otro que pareciera ser inasible. La mística, en este sentido, designa modos de hacer y en específico un modo de practicar la lengua; por tanto, sería una experiencia verbal que trataría de expresar una interioridad asediada por lo indecible. Dentro de este contexto, lo otro es Dios y la mística buscaría perfeccionar la relación con este. Esta experiencia interior es marginal, ya que este ir hacia dentro de uno mismo implica un alejamiento del mundo, la tradición y las instituciones¹⁸. De este modo se adquiriría un conocimiento elevado que, en algunos casos, entraría en conflicto con lo establecido. En este sentido, el místico es alguien que busca subvertir una tradición, para fundar otra, por este motivo, durante mucho tiempo, la mística fue sinónimo de herejía¹⁹. Los místicos se presentan como sujetos que se alejan del mundo ordinario y común, son Santos, en el sentido de *separados*. El místico al tener puestos los ojos en su interioridad, su mismidad, en el abismo del yo, buscaría la unidad con aquello que es excesivo, se trata de ser uno con lo Otro. La alteridad está dentro de uno mismo, este gesto, es, en efecto, reduccionista, ya que lo diferente busca ser subsumido en la totalidad de lo Uno. “La empresa mística consiste en salir a buscar el Uno apartándose de la solidez de las cosas.” (Certeau, 1993: 128).

Este salir, paradójicamente, es un ir hacia dentro, ya que lo Uno no está en los otros de carne y hueso, sino en uno mismo, lo “otro es yo mismo”. Nuevamente tenemos el gesto del regreso a la mismidad, lo *Otro* no puede estar en su diferencia, debe ser Uno, totalizado.

¹⁷ Certeau en su texto *La fábula mística* hace énfasis en la cuestión de la experiencia verbal, de este modo misticismo designaría: “*modos de hacer* o *modos de decir*, maneras de practicar la lengua.” (Certeau, 1993: 94) sin embargo este uso es singular, es retórico, desviado, embriagador: “En esta embriaguez lingüística y lógica, *místico* marca el límite entre la interminable descripción de lo visible y la denominación de un esencial oculto...” (Certeau, 1993: 117)

¹⁸ “...la proliferación de experiencias privadas se presenta como peligrosas. *Se convierte en místico lo que se separa de la institución*” (Certeau, 1993: 104)

¹⁹ Certeau señala la evolución del discurso místico en la modernidad, este adquiere el sentido de método, operatividad que actúan sobre los otros, en este contexto el discurso místico “Fabrica lo social al mismo tiempo que fabrica el saber” (Certeau, 1993: 156)

“Tú eres el otro de ti mismo”. El alma se convierte en el lugar en que esta separación de uno mismo es el motor de una hospitalidad a su vez “ascética” y “mística”, que da lugar al otro. Y puesto que este otro es infinito, el alma es un espacio infinito adonde entrar y recibir-, *las indias de Dios ...*” (Certeau, 1993: 230 -231).

El otro es Dios y el recibimiento en el alma es una experiencia interior; por tanto, es cerrada y netamente yoica; la otredad queda anulada o simplemente es reducida a lo mismo.

Si bien en Eisejuaz tenemos a un personaje que es un ser separado, del mismo modo que los místicos, este se diferencia porque no se opera un abuso del lenguaje, sino más bien del silencio. Eisejuaz también está expectante de lo *Otro* el cual no se manifiesta en su interior, sino es una aceptación de la exterioridad. La mística de Eisejuaz es paródica porque es un ir hacia afuera, no es una búsqueda de lo *Otro* en el interior ni la reducción de la exterioridad a lo uno, sino la aceptación y recibimiento de la diferencia. Sin embargo, es cierto que Eisejuaz se confirma a sí mismo como elegido, lo hace porque incorpora la diferencia que es Paqui.

Certeau hace énfasis en que la mística consiste en un ejercicio retórico excesivo²⁰, las palabras tienden el puente –trunco- hacia ese Otro que no puede ser dicho en su totalidad, en este sentido el discurso místico sería la constatación de un límite y la experiencia de este. Esto se ve de manera evidente en aquellos místicos que a través de sus escritos y sus mensajes ponen en evidencia este modo de ser del lenguaje²¹. En este contexto, el lenguaje es desviado o “retorcido”. Los místicos se rebelan contra las convenciones del lenguaje para demostrar que lo que dicen está por encima de las normas de la lengua, este gesto de no sujeción se replica en otros ámbitos, no únicamente en el ámbito discursivo. Podríamos afirmar que se instrumentaliza la palabra para describir algo que está por encima del entendimiento, es así que la poesía, la narrativa, en suma,

²⁰ “Una apología de lo imperfecto enmarca a las frases místicas y las sitúa en una retórica del exceso” (Certeau, 1993: 176)

²¹ San Juan de la Cruz describe este ir hacia el otro a través de recursos teóricos como el oxímoron. Santa Teresa la alegoría. El énfasis de los místicos en recurrir a procedimientos literarios pone en evidencia que el objeto de este discurso no es del todo asible.

las palabras en su totalidad están al servicio del místico, quién a través de su discurso se opone a las tradiciones establecidas para conformar otras. El discurso místico, en última instancia, busca instituir una totalidad: una historicidad, una política, un saber; es decir, un poder sobre los otros.

De esta manera se separa de una ética o de una ontología para introducir una lógica del juego. Y, en la medida que se trata de reglas y no de leyes, la noción de error sustituye a la de falta o de pecado. Una praxis se autonomiza y se racionaliza a partir de postulados... (Certeau, 1993: 156)

El discurso místico busca ser una directriz que defina el comportamiento, una nueva lógica autónoma para la producción de determinadas actividades. Desde la marginalidad se opone a la tradición y a lo establecido: su finalidad es instaurar una nueva centralidad.

El discurso en la mística de Eisejuaz difiere de lo que acabamos de mencionar en los anteriores párrafos, al igual que los místicos, está al margen de lo institucional, es un detractor de cualquier totalidad como lo explicamos en los capítulos anteriores. Sin embargo, no tiende al exceso retórico, sino al silencio, es muy frecuente la expresión “nada no hablé” lo que evidencia que no busca compartir su experiencia interior con los otros a través de discursos o sermones. No hay exceso retórico en Eisejuaz. A diferencia de los místicos, el personaje de la novela de Gallardo es un santo que calla, no predica. Este giro paródico es fundamental ya que el personaje al no estar centrado en instituir su discurso como un nuevo saber, se centra en Paqui, en el *Otro*.

Precisamente es Paqui quien tras convivir con Eisejuaz en el monte y al retornar al pueblo quien de pronto aparece como un místico falso frente a una multitud que ha decidido seguirlo, este personaje convoca multitudes en las que predica lo que escuchó a Eisejuaz, además de prometer a las masas milagros. Es así que el gesto paródico de presentar una mística que tiende hacia el silencio y el exterior es pervertido por Paqui quien satiriza la figura de Eisejuaz e instrumentaliza las palabras en un exceso retórico místico.

Con el ruido del trueno se levantaron todos, saltaron, “¡El santo! ¡El santo! ¡Una palabra!”, pero el gordo:

–Si se mueve uno, el Maestro se irá. El Señor está en todas partes. ¡Quietos y silencio!

–Permiso –los hombres con su máquina-, la televisión, permiso.
–¡Una palabra! ¡Una palabra! ¡Bendito! ¡Bendito!
El Paqui con voz fuerte:
–¡El Señor me habló! ¡Yo le hablé! Es uno, no morirá. Vi el jaguar manso. El señor me habla, me habló. (Gallardo, 2017: 165)

Sin embargo, Eisejuaz no instrumentaliza su discurso ni hace pública su experiencia interior, no apela a los otros para convencerlos de una verdad o validarse como Santo, simplemente busca la respuesta de su Dios extraño que también calla: “–Llegué a mi casa y dije al Señor: ‘Si es este, hacémeo saber’. Tres, diez veces, veinte pedí: ‘Si es este, que yo lo sepa’. Y nada no pasó. Ni paró la lluvia” (Gallardo, 2017: 165).

La novela de Gallardo nos acerca a los textos místicos en el recorrido de su héroe, pero a la vez se aleja de estos ya que propone una reconfiguración de la mística en la que se invierten ciertos valores propios de esta tradición. Esta inversión no busca ser peyorativa, sino que se esfuerza en resaltar la singularidad de la relación del protagonista con lo divino.

3.3 Identidad y alteridad

En el apartado anterior vimos cómo funciona la parodia de la mística, ahora nos centraremos en la cuestión indigenista y neo-indigenista, ya que la novela, al tener un protagonista indígena, parecería conectarnos con estas corrientes literarias.

La Argentina después de las guerras de la independencia intentó, como la mayoría de los países latinoamericanos, consolidarse como nación. Esta aspiración implicaba encontrar vínculos históricos, culturales, religiosos en común que pudiesen constituir una identidad nacional; sin embargo, dada la diversidad cultural del continente los proyectos de nación no fueron fáciles de consolidar.

Ante este panorama complejo Sarmiento se preguntaba “¿Qué es la América?”, “¿Somos europeos?”, “¿Somos indígenas?”, “¿Mixtos?”, “¿Somos Nación?” (Rodríguez, 2017: 40). Ante estas preguntas, el pensador argentino plantearía un tipo de comunidad cuyos miembros se

reconocen como iguales y en la que quedarían excluidos ciertos grupos sociales, así lo señala el análisis de Rodríguez Persico:

La prosa (de Sarmiento) invalida como actores a los diferentes por raza, lengua y cultura. El tercero excluido es el otro, indígena, negro, mestizo, gaucho o inmigrante (en condición del extranjero en América). Si una teoría contractualista de la identidad, implica el reconocimiento del otro como un igual, *Conflicto* propone el modelo de una sociedad nacida de un contrato al uso norteamericano, basado en la alianza entre dos términos que se reconocen iguales porque lo son política, étnica y culturalmente... (2017: 42)

La prosa de Sarmiento en la cual reflexiona sobre la constitución de la nación argentina, señala que es necesario que cierto tipo de personas con características en común sean los que lleven a cabo el proyecto de nación, esta sociedad no daría cabida al otro, a los diferentes. Es así que los indígenas no solo quedarían fuera del proyecto de nación, sino que también representarían un escollo que se debería superar. Sarmiento busca constituir una totalidad feroz, segregacionista que negaría la diferencia y que buscaría fundarse en la homogeneidad.

Sarmiento se vale de un discurso-collage; amalgama citas, datos estadísticos, documentos jurídicos, científicos, literarios, administrativos, fragmentos de discursos históricos, leyendas, cartas y escritos periodísticos. Con este amasijo elabora una teoría de la segregación que se desprende de un mandato inapelable. Cuando el texto convoca la prohibición divina de mezclarse étnicamente con no judíos y traza analogías entre Israel y América, borra lo particular y deshistoriza los procesos políticos, sociales y culturales mientras destaca uno de los elementos cruciales sobre los que asienta la nación: la ilusión de una raza homogénea. (Rodríguez, 2017: 43)

En los procesos constitutivos de las identidades nacionales la diferencia ha significado un problema casi insalvable. ¿Cómo relacionarnos con ese *Otro* que no se ve como yo, cuya lengua es diferente y que sus creencias no coinciden con las mías? Toda comunidad implica elaborar lógicas totalizadoras las cuales apuntan a homogenizar las subjetividades: reducir la alteridad a lo mismo. Parecería que existiera una resistencia a lo diferente, como si aceptar la alteridad implicara trastornar el orden social y cultural para entrar en el terreno del caos social y la barbarie. Ser nación implicaría anular la diferencia: subsumirla o aniquilarla.

Es así que en la configuración de la identidad nacional argentina los indígenas, en el mejor de los casos, son desplazados o resguardados en misiones, las cuales se presentan como una totalidad dentro de otra totalidad. Sarmiento critica a estos religiosos ya que desafían al estado al enseñar a los indígenas que estos tenían valor.

Por su parte, los jesuitas desafían el modelo oficial; la organización –percibida como un estado dentro de otro– fomenta la irresponsabilidad de las conciencias indígenas al hacerles creer en la superioridad de su raza y no inculcar la noción de patria; en este punto, las argumentaciones impugnan el mito del buen salvaje creado por Rousseau para culminar en una síntesis que descalifica: “El misionero no enseñaba a amar a la patria porque él no la tiene” (Rodríguez, 2017: 41)

El indígena queda desplazado a los márgenes, no es tomado en cuenta como miembro de la configuración de la identidad nacional ya que el lugar de honor lo tendrían los blancos. En este contexto, la novela de Gallardo construye un personaje indígena que radicaliza aún más la situación de marginalidad y de exclusión. Eisejuaz no quiere ser un ciudadano argentino, huye de la comunidad religiosa a la cual pertenecía y se aleja de su pueblo. Ante esta negación por constituir comunidad Eisejuaz opta por la alteridad, su anhelo no es integrarse como un ciudadano argentino o un buen cristiano o un mesías para su pueblo, sino *ser* para el Otro.

3.4 Confrontación

La Novela indigenista dentro del contexto latinoamericano fue importante para visibilizar la situación del indígena y, como lo señala Rosario Rodríguez, este movimiento optó por una perspectiva de confrontación dicotómica que se expresaba en: “...oposiciones étnicas (blancos versus indios), lingüísticas (español versus quechua y/o aimara), culturales (cultura occidental versus cultura originaria)” (2008: 7).

Este movimiento mostraba al indígena como víctima de una situación social y económica injusta. Rodríguez también señala que este movimiento fue acusado de idealizar al indígena y su mundo. Este discurso del indigenismo en cierto modo invierte el pensamiento Sarmientano: la

barbarie la trajeron los blancos y los verdaderos civilizados e incluso moralmente superiores, son los indígenas ya que estos guardan un respeto por su entorno, etc. A partir de este pensamiento se empiezan a crear estereotipos que demarcan a los sujetos dentro de formas de comportamiento y pensamiento que buscan ser inamovibles. La cuestión del estereotipo es compleja ya que tanto los blancos como los indígenas tienden a construirlos para reducir la alteridad a la medida de sus prejuicios²².

La relación con la alteridad dentro del indigenismo es violenta ya que ambos mundos parecen ser irreconciliables. Dentro de las ficciones que construye este movimiento no hay individualidades, ya que los protagonistas son de algún modo paradigmas o representantes de su grupo social; mucho menos se podría encontrar ambigüedades profundas, ya que el espacio moral estaría demarcado claramente: indígenas: víctimas y buenos, blancos: opresivos y malvados.

3.5 Recibimiento

En la novela de Gallardo encontramos la tensión del mundo indígena con el de los blancos. Sin embargo, en *Eisejuaz* se hace foco en la relación entre su protagonista indígena con un blanco, en la decisión del primero de cuidar al segundo. Este recibimiento del *Otro* rompe con la constante temática que caracteriza a las novelas indigenistas.

En esta dinámica de recibimiento de la alteridad la novela deja de lado la denuncia social de la situación del indígena, no porque esta no sea importante, ya que la novela muestra la situación

²² A propósito del concepto de estereotipo el pensador hindú Bhabha en *El lugar de la cultura* define a este como una estrategia colonial que consiste en *fijar* “la construcción ideológica de la otredad” (2002: 91), es decir, que los otros son delimitados en determinados tipos de comportamientos inmutables. Esta reducción de la otredad a estereotipos se encuentra en la novela de Gallardo, el otro indígena es delimitado como vicioso:

-No comen porque toman. Así se enferman. Y no quieren ir al hospital (...)

-Tú mujer era buena, hijo, pero las muchachas de ustedes son muy ardientes. (Gallardo, 2017: 33)

de abuso que opera el mundo “civilizado” sobre este grupo, pero el texto no se detiene ahí, sino que realiza un giro paródico que profundiza y cuestiona los postulados de una tradición literaria al proponer un encuentro entre un indígena y un blanco más allá de las tensiones políticas.

Se podría afirmar que el indigenismo en la literatura tiene un objetivo social y a la vez político. En Eisejuaz se manifiesta una crítica a la política ya que el protagonista es consciente de que esta es engañosa porque ofrece una idealidad del mundo operada a través de la aceptación de ciertos valores en detrimento de otros. Esto se hace evidente cuando un político en una cantina promete mejorar las condiciones de los paisanos a cambio de votos y además señala que los extranjeros con sus misiones hacen que los indígenas pierdan sus costumbres. El discurso es bastante elocuente y podría resumir muchas ideologías que están a favor de los pueblos indígenas e incluso el mensaje ideológico de las novelas indigenistas y neo-indigenistas:

El paisano era el dueño de la tierra, todos lo usan. Los gringos lo usan, le enseñan a hablar en lenguas gringas, a rezar a otro Dios. Todos lo usan. El paisano tiene que ser el ciudadano de honor de la patria argentina. (Gallardo, 2017: 48)

Eisejuaz que se encuentra en el lugar junto con su amigo Yadí se enciende en ira e increpa al político: “-Vos mentís, querés política. Vos querés votos. Vos tenés patrón...” (Gallardo, 2017: 48)

El discurso político genera confrontación ya que este puede ser resistido y los otros buscarían hacer resaltar su diferencia tal como lo hace Eisejuaz en este episodio. El protagonista de la novela desconfía de la política, lo cual demuestra su clarividencia; sin embargo, no puede escapar de la violencia que suscita esta ya que después de enfrentarse al político es golpeado y llevado a la cárcel.

La política como confrontación y búsqueda de acceso al poder también se refleja en un episodio de la niñez del protagonista cuando la madre de este le dice que él será jefe. Esta afirmación genera un episodio violento, uno de los más chocantes al interior de la novela:

“Sos grande, pronto cazarás con los hombres sin tener la edad. Algún día serás jefe”. Una mujer madre de varones, la oyó y se puso a gritar, la golpeó, se cazaron del pelo. Mi madre era fuerte y le rompió cuatro dientes. Vino el jefe, porque no nos habíamos alejado todavía, vino y gritó fuerte, pero no lo escucharon. Así que alzó el bastón y rompió un brazo de la mujer que había pegado a mi madre: una parte del hueso salía por debajo y la otra apuntaba por arriba. (Gallardo, 2017: 25)

Tener acceso al poder es la finalidad de la política y ser jefe de una tribu o de un estado es algo preciado ya que se puede mandar sobre los otros; sin embargo, esta búsqueda genera violencia, confrontación, discursos retóricos que, en apariencia justos, esconden otras intenciones.

Estos episodios de violencia que acabamos de mencionar contrastan con aquellos que muestran la total entrega al *Otro*. La novela parece mostrarnos que allí donde la totalidad ha sido instaurada anida también la violencia, sea este el mundo civilizado o el mundo indígena y por esta razón se hace tanta insistencia en la novela sobre la importancia de la separación, de estar al margen de estos espacios totalizadores para que el encuentro con el *Otro* sea posible, “-Un sueño bueno. Tenemos que ir más lejos para bien de los dos.” (Gallardo, 2017: 111). Eisejuaz decide llevarse a Paqui a lo profundo del monte porque intuye que mientras más separados estén de aquellos espacios totalizadores, estarán más seguros.

La novela de Gallardo, a través de la parodia, se aleja de los motivos propios del indigenismo: denuncia, confrontación y resistencia de una cultura frente a otra, pues, más bien Eisejuaz a través de su locura mística, entendida como un acto creativo puesto que se inventa una religión, plantea otro tipo de sociabilidad, de relación con el *Otro* no dicotómica sino integradora de y en su diferencia.

Frente a la confrontación dicotómica que plantea el indigenismo, en *Eisejuaz* se promueve la aceptación; frente a la idealización del mundo indígena, tenemos en la novela de Gallardo la

barbarie de ambos mundos; frente a la revalorización de la cultura indígena, en *Eisejuaz* se muestra un rechazo y huida de la misma. Todos estos giros paródicos logran que se problematice la cuestión de la confrontación dicotómica propia del indigenismo. Como ya vimos en los capítulos anteriores, *Eisejuaz* es una novela cuya centralidad es el encuentro con el *Otro* radical y para que esto sea posible se debe renunciar, cuestionar, negar la propia subjetividad y aquellos espacios totalizadores. De este modo el personaje principal aparece como una subjetividad extrema, inclasificable, ambigua y que no representa los ideales ni aspiraciones de su comunidad. Gallardo construye a un personaje al que las etiquetas de “indígena mataco”, “santo”, “loco” no son suficientes para explicarlo. La parodia en el texto de Gallardo no funciona como una negación o distorsión del indigenismo, sino que moviliza la profundización crítica y propositiva: frente a la confrontación dicotómica, la parodia de Gallardo apunta al recibimiento –quizá utópico o imposible- del *Otro*.

3.6 Neoindigenismo: modernidad y alteridad

Si la novela de Gallardo se aleja del indigenismo, ¿sería válido afirmar que su lugar sería el neoindigenismo? Si tomamos las palabras de Elena A. Ray que cita Rosario Rodríguez podemos entender a este movimiento como: “... una preocupación por presentar a los lectores una visión más profunda y totalizadora del mundo indígena. Buscan representar al indio auténtico con toda su complejidad psicológica y en su lucha contra el medio ambiente socio económico opresor” (Rodríguez: 23).

Si el indigenismo buscaba visibilizar la situación social (lo exterior), el neo indigenismo busca visibilizar la complejidad psicológica (interior) de los indígenas dentro del contexto de la modernidad. El intento por representar la alteridad “genuina” del Otro indígena responde a la crítica de que el indigenismo es incapaz de “representar el mundo del otro, la imposibilidad de escribir la

diferencia, la alteridad que se produce a través de la situación colonial” (Rodríguez, 2008: 263) En este sentido, los escritores neoindigenistas buscan profundizar la experiencia de vida del indígena para así representar de manera total y auténtica su complejidad.

La novela *El zorro de arriba y el zorro de debajo* (1971) de José María Arguedas quizá sea el ejemplo más sobresaliente de la narrativa neoindigenista. En esta gran novela peruana cuya historia está ambientada en la ciudad costera de Chimbote, se narra la historia de diversos personajes y su brutal encuentro con la modernidad la cual es representada por la gran maquinaria de la industria pesquera. La novela indaga en los pensamientos y emociones a partir del uso del monólogo interior que muestra la compleja interioridad de los sujetos que Arguedas construye. Estos se expresan en un español atravesado por el quechua y el aymara. En este sentido, los personajes indígenas son mucho más complejos y “creíbles”. Arguedas muestra las contradicciones, deseos, miedos de estos sujetos que se pierden, se degradan, mueren en un espacio en el cual la fe en el progreso los ha arrancado de su situación original hasta convertirlos en fantasmas de sí mismos.

La modernidad, entendida como progreso, queda rebatida en la novela. Para los indígenas este supuesto avance trae consigo la degradación frente al auge de los extranjeros quienes son dueños de los medios de producción: las lanchas pesqueras y las fábricas donde se procesan los pescados. La novela de Arguedas puede ser vista como una denuncia del capitalismo y del abuso de los extranjeros. En este contexto, los indígenas son reducidos a fuerza bruta de trabajo a los cuales apenas se les reconoce el terrible sacrificio que hacen. La novela de Arguedas, al igual que los clásicos indigenistas, muestra los males sociales, ya no de una sociedad postcolonial, sino capitalista.

En la novela de Arguedas los indígenas no son idealizados, como sucedería en las obras indigenistas de inicios del siglo XX, sino que se muestran como víctimas de la modernidad, del capitalismo y de los extranjeros los cuales se adueñan de las ganancias de los más pobres que trabajan para ellos.

Los extranjeros son como los facinerosos engañadores de muchachas. Le ofrecen de todo y después que la han aprovechado, palo y escupe. Pero ahora, las criaturas de las muchachas ya están como para retrucar el palo. ¡Que se vayan los extranjeros! Ahora he aprendido que la enfermedad viene de la inteligencia... (Arguedas, 2006: 71)

Los personajes de Arguedas en la novela son indígenas que han caído en el vicio del alcohol, seres desamparados que han asimilado la ambición capitalista y que van perdiendo la conexión con su mundo y su lengua hasta convertirse en seres extraños.

En las sierras del norte hablan castellano; en la mayor parte de las provincias ya no saben el quechua. Mejor. Así no hay secretos, ¿comprende? Están a la vista, ¿comprende? Y se han convertido en poca cosa, a mi parecer. En Cuzco, Apurímac, Huancavelica, Puno... el indio te mira como de otra orilla. Extraño. (Arguedas, 2006: 108)

En esta novela se muestra cómo el mundo indígena se somete a los cantos de sirena que entona la modernidad. Al ir en pos de este canto, se deja atrás toda aquella espiritualidad propia de los pueblos indígenas. En este sentido, podríamos afirmar que la narrativa neoindigenista de Arguedas se orienta más a mostrar los problemas sociales de alienación y aculturación que surgen a partir de lo económico dentro del contexto de la modernidad.

Es necesario apuntar que el neoindigenismo arguediano también plantea lógicas dicotómicas como lo hacía el indigenismo²³, pero no es tan ingenuo a la hora de representar la psique de los indígenas.

²³ En la novela de Arguedas es evidente que se plantean dos bandos, los indígenas contra los gringos, quienes por su poder económico pueden adueñarse de los medios de producción e incluso ejercer violencia con impunidad lo que genera el repudio del pueblo: “¡Braschi asesino!, ¡Yanquis asesinos! Y el mismo epíteto, a gritos, al Presidente, al Ministro de Gobierno, al Prefecto” (Arguedas, 2006: 122)

En *Eisejuaz*, al igual que la novela de Arguedas, tenemos una preocupación por presentar la complejidad interna del protagonista. Esto se hace evidente en los monólogos interiores en los cuales Eisejuaz expresa sus dudas, sus esperanzas y su ira. La complejidad interna, digamos psíquica, se ve reflejada también en sus actos contradictorios e incomprensibles, tanto para el mundo indígena como “civilizado”. Sin embargo, es difícil argumentar a favor de que esta complejidad es la genuina del mundo indígena; es decir, que la psique de Eisejuaz represente la de los matacos, puesto que más bien es una invención paródica, una anomalía.

En *Eisejuaz* la modernidad se manifiesta como una voz casi omnipresente: “En esos días andaba muy bruta la calor por el pueblo y sonaba siempre esa voz que dice: vayan al cine, compren zapatos. Hasta afuera del pueblo sonaba, más lejos que las vías del tren” (Gallardo, 2017: 46).

Esta voz, que llama al consumismo, contrasta con el mundo espiritual de Eisejuaz, además de interferir y de sobreponerse a la voz de su Dios:

En esa comisaría se oye también la voz que dice “Vayan al cine, compren zapatos”. Dice ahora: “Eisejuaz, Eisejuaz, Lisandro Vega”. Yo: “¿Qué, Señor?”. Nadie me contestó.
Dice otra vez: “Vayan al cine”.
Y la fuerza se me retiró de nuevo. (Gallardo, 2017: 49)

Dos voces, dos llamados; uno interior, espiritual; el otro, exterior y superficial. Tanto en Arguedas como en Gallardo, esta voz busca desarraigar a los Otros. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se muestra como el mundo indígena sucumbe al llamado de la modernidad. En *Eisejuaz*, el protagonista principal no sucumbe a este llamado, pero tampoco hay una confrontación, sino más bien se opera un marginamiento. Eisejuaz responde al llamado de la responsabilidad.

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* los personajes indígenas se fugan de su cultura para quedar atrapados en los vicios de la modernidad, de este modo se muestra un problema social que explicaría la realidad peruana. En la novela de Gallardo, Eisejuaz se fuga de su cultura, pero no aterriza en la modernidad, sino en el *Otro*. Más que mostrar una realidad social, nos muestra una utopía. El indígena arguediano se diluye en la sociedad capitalista, el indígena gallardiano en la ética de la alteridad.

4. CONCLUSIONES

A partir del texto de Velásquez sobre la novela de Gallardo y algunos conceptos muy puntuales de Levinas, hemos indagado sobre la problemática de la configuración del *Otro* el cual se presenta como lo intraducible y en cuyo rostro se manifiesta la dignidad de lo divino que llama a cumplir un mandato. Eisejuaz es responsable de un blanco que, además de no pertenecer a su pueblo, es despreciable. Esta responsabilidad es un exceso que puede confundirse con un desarreglo en la conciencia, de ahí que surjan lecturas que califiquen al personaje de la novela de Gallardo como loco, psicótico, místico, etc.

La problemática relación de Eisejuaz con Paqui fundada en la responsabilidad no ha sido trabajada por la crítica, a pesar de que esta es fundamental para la construcción de la narrativa ya que todo el recorrido de la novela apunta a este encuentro. La novela inicia y termina precisamente con Paqui y Eisejuaz intentando encontrarse, unir sus mundos asimétricos, buscar la cercanía en un mundo que opera separaciones. Es cierto que la novela, por su contexto y por las características de su personaje principal, podría ser clasificada como indigenista, neoindigenista o relato místico; sin embargo, planteamos que *Eisejuaz* es una *parodia seria* de estos géneros, que, si bien guarda mucha semejanza con estos, el giro que la separa es la insistencia en la responsabilidad por el *Otro*.

En el indigenismo y neo-indigenismo los grupos sociales están confrontados: el indígena versus el blanco o el indígena versus la modernidad alienante. El personaje alucinado de Gallardo se mueve en un mundo que exige adhesión a un determinado grupo social: los suyos lo reclaman

como líder, los blancos como ejemplo de indígena trabajador y civilizado. Pero Eisejuaz no opta por ninguno, sino que se orienta hacia la responsabilidad y cuidado de Paqui.

Eisejuaz presenta a un protagonista que tiene una relación extraña con un Dios desconocido. El transitar del protagonista es muy semejante al de la figura de Jesucristo narrada en los evangelios. Podríamos afirmar que el protagonista de la novela es un reflejo de Cristo por su recorrido y por la aceptación de la alteridad. Sin embargo, más allá de esta coincidencia del recorrido místico, *Eisejuaz* parodia la mística ya que esta última más que centrarse en la alteridad, es decir, el afuera, tiende hacia la interioridad. Es así que la mística como una experiencia verbal e interior difiere de la novela de Gallardo porque en esta la experiencia mística es exterior y ética.

El presente trabajo busca resaltar la singularidad del texto de Gallardo, la cual, al igual que la divinidad del mataco, parecería no tener una filiación clara con aquellos subgéneros, que, en primera instancia, sería fácil asociarla. Esta singularidad se logra a través del giro paródico que subvierte los motivos tradicionales del indigenismo, neoindigenismo y de los relatos místicos para proponer otro derrotero. *Eisejuaz*, no es un relato victimista de la situación del indígena, no busca mostrar la autenticidad de los maticos, no es un texto que hace énfasis en oposiciones dicotómicas, sino en la búsqueda y aceptación de lo diferente. Quizá plantea un modo de ser utópico y tan radical que por esta razón recae sobre su protagonista las etiquetas de: loco, psicótico, santo, etc.

Paralela a la reflexión de la alteridad el trabajo ha indagado el tema de la totalidad, concepto inspirado en el pensamiento de Levinas²⁴ y que puede ser entendido como un saber homogeneizador que explica el mundo y lo delimita, además de centralizar y categorizar a los

²⁴ Sin pretender aplicar el pensamiento de Levinas, lo que se ha pretendido es echar a andar, en ocasiones muy puntuales, aspectos del pensamiento de este filósofo con un modo de ser del personaje, cuya particularidad es irreductible a categorías sociológicas o antropológicas.

sujetos en grupos sociales: comunidades, pueblos, naciones. En este sentido, la totalidad se opone a la alteridad. Eisejuaz renuncia a todos estos saberes y lógicas totalizadoras y va en pos de Paqui. Es así que la novela de Gallardo problematiza la idea de que cierto tipo de literatura deba ser un compendio de los sujetos nacionales. Las ideas de nación, sujeto nacional son problemáticas porque su definición implica negar lo diferente en pro de construir y forzar la unidad. Las novelas indigenistas y neoindigenistas si bien exponen ciertos problemas del contexto de una nación, también buscan delinear a los sujetos nacionales. *Eisejuaz* evade esta responsabilidad, pero no la oculta, no se arraiga en lo local latinoamericano, su complejidad es universal y tiene que ver con la forma en la cual nos relacionamos con los *Otros*.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, Alcides

2006 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

BENJAMIN, Walter

2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Editorial Ítaca.

BEORLEGUI, Carlos

1997 “La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel”. *Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 57: 243-273. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

BHABHA, Homi

2002 *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Editorial Manantial.

CASIODORO DE REINA

2011 *La Santa Biblia*. Corea: Sociedades bíblicas unidas.

CERTEAU, Michel de

1993 *La fábula mística, siglos XVI y XVII*. Trad. Jorge López Moctezuma. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

CUEVAS, Margoth

2009 “Eisejuaz, un santo grotesco”. *Letralia tierra de letras*. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

DUSSEL, Enrique

1994 *1492, el encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural editores.

HUTCHEON, Linda

1981 “Ironía, Sátira, Parodia. Una aproximación pragmática a la ironía”. *Poétique*, núm. 45: 173-193. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

GUILLOT, Daniel

2002 “Introducción” en *Totalidad e Infinito*. Emmanuel Levinas. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GALLARDO, Sara

2017 *Eisejuaz*. Santa Cruz de la Sierra: Dum Dum editora.

KOHAN, Martín

2013 “Un héroe mitad ángel y mitad monstruo”. *Página 12, Radar Libros*. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

LEVINAS, Emmanuel

2002 *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme.

2003 *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme.

NICOLAS, María del Carmen

2015 “La narrativa indigenista en Argentina. Una doble denuncia”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44: 403-422. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

PÉREZ, Alberto Julián

2009 “Sara Gallardo, Eisejuaz y la gran historia americana”. *Mitológicas*, vol. XXIV: 45-56. Web. Consultado: 25 de abril de 2024.

PÉREZ, María Laura

2020 “Eisejuaz: el solitario camino de un héroe incomprendido”. *Gamma*, núm. 8: (s.n.) Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

RODRIGUEZ, Adriana

2017 *Los unos y los otros. Comunidad y alteridad en la literatura latinoamericana*. Poliedros, zona de crítica. *Google Libros*. Consultado: 24 de abril de 2024.

RODRIGUEZ, Rosario

2008 *De mestizajes, indigenismos, neoindigenismos y otros: La tercera orilla. (Sobre la literatura escrita en castellano en Bolivia)*. Tesis de doctorado. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

SORENSEN, Diana

1983 “Eisejuaz: extrañamiento y código de lectura”. *Universidad Veracruzana. Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias*. Web. Consultado: 24 de abril de 2024.

SOSA, Graciela

1998 “Eisejuaz de Sara Gallardo. Una recorrida de aproximación”. *El Brolí Argentino*. Instituto Superior de Formación Docente. Web. Consultado: 25 de abril de 2024.

VELÁSQUEZ, Mónica

2017 Prólogo en *Eisejuaz*. Sara Gallardo. Santa Cruz de la Sierra: Dum Dum editora.

VINELLI, Elena

2000 Prólogo en *Eisejuaz*. Sara Gallardo. Barcelona: Agea S. A.