# BOMAN Y SU VISIÓN DEL «OTRO» AMERICANO

## *(BOMAN AND HIS VISION OF THE "OTHER" AMERICAN)*

Herminia TERRÓN de BELLOMO (*) - María Eduarda MIRANDE

**RESUMEN**

Boman, incansable viajero, en su recorrido por nuestra Puna registró con ojos maravillados lo que iba encontrando en su itinerario y dejó documentada la descripción minuciosa del paisaje, de las poblaciones, sus habitantes, sus ocupaciones, creencias y costumbres, en un relato personal que refiere sus experiencias y, inevitablemente, su percepción del indio, visto como el "otro".

En este trabajo nos proponemos estudiar a través de las formas discursivas empleadas por Boman, los distintos grados en que va moldeándose el concepto de "alteridad", que partiendo de lo diferente o extraño, pasa por lo mítico, por la aceptación o negación del "otro" y va formando un sistema significativo cuya puesta en discurso marca algunas facetas contradictorias en la apreciación del indio, con quien no puede identificarse, y a quien trata de "significar" haciendo uso de modelos discursivos conocidos.

**ABSTRACT**

*Boman, untiring traveler, registered with eyes of admiration on his visit to our Puna what he encountering in his itinerary and documented the meticulous of the landscape, towns, their inhabitants, their occupations, beliefs and traditions, in a personal narration in wich he refers his experiences and, inevitably, his perception of the Indian seen as the "other".*

*We intent in this work to study through the discursive forms used by Boman, the different degrees the concept of "alterity" is molding, starting from the different or bizarre, passing through the mystic, by the acceptance or denial of the "other" and it keeps forming a significative system that when it is narrated, it shows some contradictory facets on the appreciation of the Indian whom he cannot identificate himself with, and to whom he tries to "signify" by using known discursive patterns.*

En distintas ocasiones y por diferentes motivos, hemos recurrido al "legado" de Boman sobre sus experiencias de viaje de estudios por la Puna Jujeña en los albores del siglo XX. Sus anotaciones, precisas y minuciosas, nos han resultado esclarecedoras en nuestras investigaciones y siempre han despertado nuestra admiración por lo exhaustivo de sus observaciones, que se convirtieron en punto de partida imprescindible para los estudiosos del tema.

Se desconocen los motivos por lo que Eric Boman llega a América, tampoco se tienen precisiones respecto de los orígenes de su vasta formación científica, y más bien se tiende a definirlo como un autodidacta; pero lo cierto es que este sueco aventurero poseía un sorprendente bagaje de saberes, que puso al servicio del estudio de la región de la Puna, no muy explorada aun a fines del siglo XIX. Boman registra y da a conocer lo que ella encierra desde una mirada enciclopédica e inaugural, que le permite mostrarse como alguien que está "descubriendo" un mundo.

A partir de esa postura se establece la situación discursiva: un "yo" que observa, narra y describe, y producirá un texto marcado por los valores que en Europa se atribuyen a la escritura; es decir, vuelve a plantearse la dicotomía que marcó el Descubrimiento de América: el diálogo imposible entre colonizador y colonizado; de ahí que su libro *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*(1) no puede ser leído sólo como un informe, puesto que quien enuncia interpreta desde su situación de letrado el mundo que va "descubriendo".

Utilizamos intencionalmente este último término porque consideramos que la presencia de Boman en la Puna repitió, en algunos sentidos, la situación originaria del "descubrimiento" de América. Dejamos aclarado que no intentamos emitir juicios a favor o en contra de los hechos históricos, sólo nos interesa lo que ese acontecimiento produce en la conformación de identidades, al hacer resurgir una experiencia que viene de siglos y que pone en

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Jujuy. Otero 262 - CP 4600 - S.S.de Jujuy.
***Correo Electrónico***: bellomo@imagine.com.ar

evidencia el lento proceso de formación del sujeto americano.

Lentitud que no debe asombrar, si se tiene en cuenta que la condición colonial negó al colonizado su identidad, desde el momento en que se dudó hasta de su condición humana, para luego intentar eliminar los lazos con los elementos que le conferían su identidad como sujeto y que configuraban su mundo: las relaciones con los dioses, con la naturaleza, con los otros hombres, con el destino; proponiéndose en cambio imponerle nuevos vínculos que sólo lograron desarticularlo.

Boman organiza su exposición desde la primera persona, puesto que narra sus propias experiencias, pero no son estas las que nos interesan en este estudio, sino las líneas de sentido, más o menos ocultas, que aparecen en su enunciado y que lo muestran como auténtico representante de su status de hombre europeo, letrado, envuelto en la ideología que caracteriza a los hombres de su condición. Es decir, nos centraremos en este análisis en su configuración como sujeto teniendo en cuenta su relación con el otro y con el mundo, que es la forma en que se construye el "yo". Nos interesa tanto el sujeto que habla como aquel que es hablado en su enunciado, aquello que queda oculto por el lenguaje y que emerge en el discurso(2).

En toda situación discursiva están comprometidos por lo menos dos interlocutores; en la obra de Boman el emisor se presenta como un científico que da cuenta de sus investigaciones a un receptor implícito: la comunidad científica europea, y en especial francesa, contemporánea del autor. Este dato se ve claramente cuando al dar las coordenadas geográficas de la Puna argentina, su punto de referencia es la ubicación geográfica de París:

> La parte occidental de la PUNA argentina, entre los 23º y los 27º y los 69º y 71º oeste de París aproximadamente se designa con el nombre de PUNA DE ATACAMA. (Ibid: Pág. 394)

El capítulo I del Tomo II de la obra citada, que es el objeto de nuestro análisis, tiene la particularidad de estar organizado sobre situaciones comunicativas previas en las que los participantes, Boman y el indio, establecieron un diálogo producido bajo ciertas condiciones en las que siempre se repite el mismo esquema: el científico que busca información aún empleando estrategias de persuasión y medios coercitivos. Esto es consecuencia del hecho de que Boman actúa, la mayoría de las veces, en calidad de observador para quien el indio es un objeto de estudio.

En el discurso que produce Boman a partir de sus diálogos con el indio, este no tiene voz, es el "otro" de quien se habla, no a quien se habla. El texto de Boman se estructura a partir de una sola voz, que va configurando un "yo" que es representante de la cultura letrada, enciclopédica, erudita, de cuño europeo. Este "yo" textual se organiza en una dinámica de relaciones con el mundo natural y con el mundo social.

Creemos pertinente, al respecto, situar nuestras reflexiones en un campo conceptual que nos permita analizar este juego de relaciones desde una perspectiva integral y dinámica, que nos exima de caer en simplificaciones o reduccionismos. Para esto emplearemos el concepto de semiosfera, con el que Iuri Lotman(3) designa al espacio ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos organizadas en diferentes niveles. La semiosfera funciona como un continuum semiótico multicentrado, con sus respectivos núcleos y periferias, y como un espacio delimitado por fronteras semióticas internas (entre los núcleos y sus respectivas periferias) y externas (entre diferentes semiosferas entre sí). El concepto de frontera puede resultar operativo pues permite describir las relaciones entre universos semióticos, ya que las fronteras actúan como mecanismos de traducción entre los diferentes estratos de una misma semiosfera y entre una semiosfera y otra.

Desde esta postura teórica, el informe de Boman puede entenderse como el producto del choque de dos semiosferas diferentes. Por un lado, el universo cultural europeo; y por otro, el universo cultural americano. El accionar de Boman es propiciado desde un espacio nuclear dentro de la semiosfera a la que representa, puesto que su misión en los Andes ha sido alentada y subvencionada desde París, epicentro de las actividades culturales y científicas de la Europa de principios del siglo XX. Mientras que el espacio donde él despliega sus actividades de investigación, o sea la región andina de Argentina y Chile, constituye un ámbito perférico dentro de la gran semiosfera que hemos llamado universo cultural americano.

Esto explica que Boman sitúe su mirada desde una posición hegemónica, y desde allí intente interpretar los lenguajes que dan forma al universo cultural andino. En determinados aspectos, Boman logra situarse en una frontera desde la cual puede identificar algunos rasgos de ese otro universo semiótico al que se enfrenta, siempre recurriendo a formas ya conocidas; pero las más de las veces, no logra traducir las particularidades que definen al universo cultural andino, es decir, las señala pero no las puede comprender. Esto produce que su discurso se construya en base a la imagen ideal de un "yo" de hombre europeo, letrado, científico; y que la figura de un sujeto americano, y más específicamente

andino, se vaya perfilando fuera de los límites de ese "yo" ideal, más bien como un "otro"; o sea como un "él"(4), y no como un "tú" con el que se pueda interactuar.

De la misma manera, cuando Boman se enfrenta al mundo natural de la Puna, su punto de referencia es lo conocido europeo y, a partir de ese anclaje, configura la imagen de esta otra realidad que se constituirá ante su mirada como lo "otro". La construcción discursiva de lo "otro" y del "otro" respectivamente, serán objeto de nuestro análisis.

## LA RELACIÓN DEL "YO" CON LO "OTRO"

El mundo que Boman va registrando es expresado desde su punto de vista que es -y no puede ser de otra manera- el de quien experimenta un extrañamiento ante la inmensidad de la Puna, a la que compara, acertadamente, con un desierto. En ese sentido, la adjetivación utilizada para referirse a la vegetación es rotunda: "es una de las más pobres y mezquinas del mundo entero", monótona, de tonos sombríos, y la atmósfera es tan seca que los cadáveres alcanzan "la momificación rápida y completa" (Ibid: Pág. 406).

A medida que se interna en este espacio desértico describe la vegetación -escasa y poco variada- que va encontrando; pequeños arbustos como las tolas son vistos como grandes árboles, producto del espejismo provocado por las salinas (Ibid: Pág. 398), episodio que anuncia el ingreso a un medio fascinante que acepta al hombre de la región y rechaza al extranjero por su incapacidad de adecuación, provocándole trastornos como "desarreglos en los órganos digestivos" al beber agua, aun de las corrientes, la "falta de respiración y el aceleramiento de los latidos del corazón", mientras los indios pueden realizar trabajos pesados en el mismo lugar sin sufrir ninguna afección. (Ibid: Pág. 401).

La sequedad de la atmósfera llega a cambiar las condiciones naturales del cuerpo humano, tornándolo más vulnerable a las variantes climáticas, ya que "Las uñas se parten, los labios se agrietan, el cabello pierde su flexibilidad" (Ibid: Pág. 402).

La naturaleza, entonces, va progresivamente estableciendo pautas diferenciadoras que determinan al extranjero como el "otro" a quien se trata de expulsar. El "yo" se sabe ajeno a este mundo y entiende que su formación libresca vale muy poco ante la fuerza de la realidad. Es lo que le sucede cuando es "sorprendido" por el "temible viento blanco" (Ibid: Pág. 392) que lo enfrenta con lo desconocido y con lo imprevisible. Su experiencia con el viento helado inaugura lo que se convertirá en un sistema de referencialidad constante: cada nueva situación lo lleva a buscar explicaciones en su acerbo cultural letrado europeo, esta vez en lo escrito por el conquistador Almagro, lo que no es casual, ya que Boman repite en cierta medida, las actitudes que tuvieron los conquistadores en su llegada a América, sobre todo en lo que hace al nombrar o clasificar la realidad del mundo que se intenta conocer.

Sin embargo, ese mundo también aparece para el viajero como lo "otro" y aun siendo el único que habla, el dueño de la palabra, debe buscar distintas estrategias para referir lo que va viendo y que le provoca siempre la misma actitud de asombro: las lluvias inusuales (Ibid: Pág. 402), la violencia de los vientos (Ibid: Pág. 402), la aridez de las tierras y hasta aspectos triviales o de cierta naturalidad, lo llevan a enfrentarse con la otredad ante la imposibilidad de nombrar acertadamente lo que ve y que escapa a lo que ha ido conformando como la generalidad.

Es lo que sucede cuando encuentra "una especie de ciénaga" con algo de agua dulce y por lo tanto, con una vegetación distinta:

> Un césped compuesto de plantitas verdes recubre el suelo y hasta se ven flores, bonitas *como las de* ***nuestras*** plantas alpinas. (Ibid: Pág. 408)

Aquí lo nuevo, imposible de clasificar, se asocia con lo ya conocido, un referente siempre europeo. Este procedimiento no solamente es retórico o lingüístico, sino también de conocimiento y reafirma lo dicho con anterioridad, pues tal vez, inconscientemente, Boman repite actitudes tomadas en su momento por los conquistadores(5), que ponen de manifiesto un proceso epistemológico que señala la disparidad entre lo escrito como texto (informe) y su referente (la naturaleza), una de las formas en que se expresó el cruce de dos mundos. El lenguaje utilizado viene a ser, en cierta manera, una máscara de lo "otro" que cubre la imposibilidad de nombrar, y su escritura marca esa diferencia: nombrar aun siendo consciente de la desemejanza implícita en lo que se designa, de manera que el lenguaje empleado cubre -en el sentido de ocultar- la incapacidad de nombrar lo no conocido.

Por eso, ante la incapacidad de definir nuevos signos, se recurre a la comparación, aunque esta estrategia puede responder además a la intención de hacer más claro el mensaje para el destinatario (sus colegas europeos), de ahí que se compara con algo que este conoce.

No es un procedimiento aplicado en forma continua, ya que en otras ocasiones, junto al nombre científico de la especie registrada, se incluye el nombre autóctono como "tolas", "cardones" o

"quinoa" lo que indica un proceso de incorporación al mundo nuevo.

La designación por comparación adquiere un carácter ambiguo, ya que se afirma en dos tipos de ejes: a) temporales, en cuanto a que la experiencia perteneciente al presente es relacionada con un pasado referencial, y b) espaciales, en cuanto a que esos dos polos se sitúan en Europa y América, base de la oposición originaria entre yo / otro. No obstante, en la comparación utilizada en la frase arriba citada, está implícita la idea de centralidad europea, puesto que lo nuevo americano, periférico, sólo puede acceder a la existencia a través de la mirada del registro del viajero-descubridor. Así se mira a lo "otro".

Este procedimiento es un primer paso para determinar la naturaleza experimentada como una forma de la alteridad: esa belleza hace recordar el bien perdido por lejano (las tierras fértiles, la vegetación verde y variada) que se expresa en un estado de añoranza, al que el mismo Boman alude: "los europeos no pueden quedarse mucho tiempo en la Puna sin sentirse invadidos por una melancolía" (Ibid: Pág. 415) que sería una forma de establecer una similitud mítica(6) que refuerza, nuevamente, la no pertenencia al medio.

Hasta aquí, la presencia del "yo" que observa, nombra y define, es decir, un "yo" testigo pero también un "yo" protagonista, que se detuvo tanto en la inmensidad como en el pequeño detalle, siempre desde su perspectiva científicista, garantizando así la autenticidad de lo expresado.

Pero llega un momento que ante Boman se abre el vacío: la realidad supera lo conocido, no se encuentra un equivalente léxico para nombrarla ni un recurso lingüístico para expresarla. Entonces se pone en duda su existencia:

> La impresión que produce en el viajero es tan extraña que *no se la creería real*.(7) (Ibid: Pág. 414)

En el largo párrafo que continúa, hay una profunda descripción a partir de la negación: se resalta la desnudez de la naturaleza, los colores indefinidos, la perturbación que provoca en la visión el cambio de perspectiva (según se mire de cerca o de lejos el mismo objeto), el aire es rarificado, los objetos no tienen contornos fijos... Es decir, el mundo nuevo es visto como lo "otro" incomprensible, hasta el punto de parecer que no pertenece a la tierra sino a un "país lunar", algo a lo que el "yo" no puede ni quiere incorporarse. Es la percepción de una pluralidad confusa de signos ("caos") que no se pretende ordenar porque sobrepasa la capacidad del observador.

Es tanto el énfasis puesto en lo extraño que el texto se aleja de la objetividad que caracteriza al informe y da paso a la subjetividad, tal vez sobre-controlada en otros párrafos. El proceso de aprehensión de la realidad se ha detenido, la negación apunta a desvalorizar lo "otro". Este mundo ajeno es una imagen deformada del propio, visión que intenta demostrar que el intercambio de nuevas referencias culturales con las ya conocidas, en este punto, resulta incompatible.

## EL ENFRENTAMIENTO DEL "YO" CON EL "OTRO"

En toda situación enunciativa se escucha la voz de un sujeto que enuncia, al que reconocemos como un yo textual. En el informe de Boman el yo del texto se ubica desde un primer momento en un lugar hegemónico sostenido por la conciencia de un doble poder: el poder político y el poder de la letra. La mención al primero aparece en varias oportunidades:

> "Le comuniqué la carta del gobernador y le expuse lo que deseaba ... [Victoriano Vásquez, capitán de los indios de Susques] debía inclinarse ante las órdenes formales del Sr. Menéndez [el gobernador]." (Ibid: Pág.426)

Por su parte, el poder letrado deviene de la condición de hombre instruido en una educación enciclopédica. La palabra autorizada desde este poder se pone de manifiesto en el enunciado cada vez que el enunciador interrumpe sus descripciones o narraciones citando textos conocidos y relevantes; o bien, cada vez que el nombre común de una especie de flora, fauna u otra materia aparece junto a su denominación científica.

Situado en la atalaya que le confiere el doble poder, político y letrado, Boman construye un "yo" ideal en permanente confrontación con el "otro", cuyos lenguajes busca identificar y traducir a través de modelos discursivos conocidos; es decir, según ya vimos, Boman da cuenta de una tierra y de unos individuos desconocidos a partir de esquemas de pensamiento e ideas que le son familiares (no solo a él sino a su destinatario implícito: la comunidad científica europea). Consideramos que estos modelos discursivos funcionan como "estrategias de traducción", haciendo la salvedad de que en numerosas situaciones tales modelos no permiten una traslación, o bien obligan a un reacomodamiento de los términos, valores y paradigmas implicados.

A continuación, analizaremos el funcionamiento de cuatro modelos discursivos de traducción que hemos reconocido en el texto que nos ocupa:

a-El discurso del determinismo geográfico en la caracterización de los tipos humanos.

Esta forma de estructurar tipologías humanas se vincula con el realismo positivista del siglo diecinueve, cuyas posturas extremas promovieron una visión mecanicista de la realidad. En este sentido, se interpreta que las acciones humanas están condicionadas por el medio natural que el hombre habita. Este modelo determinista le sirve a Boman para hacer una caracterización del hombre de la Puna ligada a las peculiaridades de su medio geográfico; e implícitamente echar mano a unos fundamentos mecanicistas y seudocientíficos que permiten describir los comportamientos humanos mediante el principio de causalidad:

> "Para comprender la vida humana de un país, hay que darse cuenta del medio en el que está ubicado el hombre." (Ibid: Pág. 396)

> "Naturalmente la extrema rarefacción del aire tiene una gran influencia física y moral sobre los habitantes del altiplano." (Ibid: Pág. 401)

A partir de esta ley general, Boman deduce las características particulares del indio: su carácter introvertido y huraño, su inclinación por la vida contemplativa, su poca afección al trabajo, su resistencia para efectuar actividades en altura (aunque hace hincapié en los poderes que a tal efecto tiene el consumo de coca), etc. El tipo humano que corresponde a la geografía del desierto en altura queda delineado y suficientemente justificado mediante un modelo discursivo que opera con valor de tesis irrefutable.

b- El discurso de la letra y el (los) discurso(s) del poder.

Boman fue un cabal representante de un modelo grafocéntrico de organización del mundo basado en el poder político y espiritual conferido a la práctica de la escritura y, concomitantemente, a la práctica de la lectura. La palabra escrita aparece asociada al poder desde sus orígenes, ya que sirve a varios efectos: fija la voz, elemento privilegiado en las culturas antiguas, preserva la voz después de la muerte o posee la función de conservar la memoria mítica de un pueblo.

En la cultura occidental judeo cristiana, el poder de la palabra escrita tiene un fundamento ideológico erigido sobre la idea de que toda cultura nace a partir de un libro. La Biblia es el libro fundante y se considera La Escritura por excelencia. Según afirma Martín Lienhard, el poder ideológico conferido a la escritura se afianza "en la concepción occidental etnocentrista del valor universal de las Sagradas Escrituras judeocristianas" (Lienhard, 1992: Pág. 27).

De lo dicho se desprende que la práctica de la escritura aparezca investida de un poder que le es inmanente y que, por lo tanto, resulta incuestionable desde el paradigma que lo sustenta.

Por otra parte, el afianzamiento de la escritura permitió la lenta consolidación de un pensamiento lógico que fue desplazando al sistema de organización del pensamiento mítico, y que dio origen a nuevas formas de estructuración del conocimiento del mundo. La escritura posibilitó el surgimiento de las disciplinas científicas, en tanto sirvió para construir un aparato lógico conceptual propio a cada una de ellas.

Boman, dijimos, está inmerso en esta forma de comprensión de lo real. Y es por esto que al caracterizar al indio no sólo lo hace a partir de una conciencia sobre el poder que la letra confiere, sino que se pregunta de manera implícita cuáles son los vínculos con la escritura que el "otro" posee.

En este punto el discurso de Boman se va perfilando en la contradicción, puesto que, si bien reconoce en algunos indios el manejo de la escritura y de la lectura, como algo que lo sorprende, sugiere la inutilidad de estas prácticas en el medio natural de la Puna. Dos son las situaciones en donde aparecen referencias a la escritura: La primera, cuando Boman advierte que, aún no existiendo escuela en Susques, algunos de sus habitantes saben leer y escribir, pero esta habilidad no les sirve ni para descifrar los libros litúrgicos (escritos en latín) que se leen en los oficios religiosos (Ibid: Pág. 434), ni para expresar por escrito sus legítimos reclamos de posesión de la tierra. Boman es quien, a cambio de información, redacta un petitorio dirigido a las autoridades. (Ibid: Pág. 428)

Asimismo, cuando Boman describe a Feliciano Gareca, presentándolo como un hombre "excepcional para su raza" por sus cualidades humanas y su astucia para el comercio (ha logrado amasar una fortuna); hace hincapié en su falta de instrucción: "...no sabía ni leer ni escribir, pero tenía conocimientos generales muy completos" (Ibid: Pág. 473).

De lo dicho se desprende que Boman, situado imaginariamente en la frontera entre la semiosfera cultural europea y la semiosfera cultural andina, busca reconocer en esta última los discursos que operan en la primera. Identifica el discurso de la letra en el contexto andino pero sugiere que la escritura no cumple la misma función que en el espacio cultural europeo, puesto que quienes manejan esta práctica no ven en ella un instrumento de poder. El capitán de Susques sabe leer y escribir, pero no puede redactar un petitorio por su propia cuenta; igualmente, su

hermano que "sirve de cura" lee un texto sagrado en latín sin entender una palabra de lo que dice. La práctica de la escritura y la lectura queda, en palabras del mismo Boman, reducida a un *arte*: "... y este arte había sido transmitido en la familia de padres a hijos" (Ibid: Pág. 439). Es decir, cambia el paradigma de valoración: la escritura se limita a ser una mera habilidad transmisible generacionalmente, y el libro sagrado se considera soporte de la voz, la que, independiente del sentido del mensaje, es el elemento que se privilegia.

La dinámica del poder en tierras andinas no se vincula a un saber logocéntrico ni, por lo tanto, al dominio de la práctica que lo vehiculiza, o sea a la escritura; sino que se halla ligada a otros elementos. En varios lugares del texto, Boman hace referencia a los sistemas de poder que rigen en la sociedad andina, y que pueden ser ordenados en tres categorías: el poder político ligado a los regímenes estatales de cada país (Argentina, Chile y Bolivia), o a los sistemas heredados de la organización del imperio incaico; el poder religioso vinculado a la religión católica; y el poder económico asociado con la posesión de la tierra o de ganado, o bien ligado a incipientes estructuras "capitalistas" basadas en la posesión del dinero. Nos interesa detenernos en la consideración de las dos primeras categorías, puesto que proporcionan elementos que nos permiten delinear el perfil del sujeto andino que va emergiendo a través del discurso de Boman.

Con respecto al primer tipo, el poder político del Estado aparece con desigual fuerza en las diferentes comunidades. En Susques, por ejemplo, se manifiesta como una superestructura ausente (cuya presencia, incluso, se ha boicoteado(8)), mientras que en otros pueblos (como Sayate, por ejemplo), se reconoce la autoridad ejercida por funcionarios estatales (teniente de policía, comisario departamental, juez de paz, etc.).

En relación con los resabios de las formas de organización de las comunidades incaicas, Boman alude a dos modelos: el sistema de gobierno de la comunidad de Susques y la forma de regulación de los vínculos parentales en El Moreno. En Susques, la comunidad está dirigida por un capitán y un conjunto de funcionarios menores elegidos por una Asamblea comunitaria, cuyas "designaciones y resoluciones se proclaman en voz alta en el patio de la iglesia" (Ibid: Pág.432). Las órdenes del capitán son obedecidas sin titubeos y "la disciplina es perfecta" (Ibid: Pág.433).

En El Moreno, la propietaria de la finca decidía quién debía casarse y con quién, y su mandato era inapelable. Este modo de regular los vínculos resulta similar "al procedimiento de los CURACAS para imponer en nombre del Inca, el matrimonio a los indios que se encontraban bajo sus órdenes." (Ibid: Pág. 469, en nota al pie). La diferencia en este caso, es que la orden de la propietaria debía materializarse en el casamiento civil.

Lo que resulta significativo es que estas últimas formas de poder se asientan en la posesión de la voz. Lo que la asamblea lega al capitán y a sus funcionarios es un mandato que se fundamenta en la voluntad comunitaria, pero también en un poder divino: es en el patio de la iglesia donde la Asamblea se reúne y es ante ella donde se realiza la promesa de servir a la comunidad.

Estos elementos se vinculan con las formas de poder religioso que son las que parecen funcionar con más fuerza en las estructuras de organización social, política y espiritual del hombre andino. Para abordar este tema, Boman dedica numerosas secuencias y, en especial, dos apartados, en uno de ellos vierte sus apreciaciones sobre la religiosidad de los habitantes de Susques, y en el otro, bajo el subtítulo de "Folklore de la Puna", realiza un registro de prácticas que se vinculan con lo sagrado; pero cabe aclarar que en toda la sección que nos ocupa se hacen permanentes referencias a creencias, ritos y ceremonias sagradas.

Boman sugiere la presencia de evangelizadores jesuitas en la zona antes de 1767 (fecha de expulsión de esta orden en América), refiere a la primacía de la religión católica, señala el poder que sus representantes ejercen sobre los indios, pero, sobre todo, apunta a la hibridación de cultos al afirmar que "esta religión está mezclada con creencias y ceremonias paganas" (Ibid: Pág.434). Son éstas las que dan origen a un sistema de reglas y prohibiciones que gobierna el accionar permanente y cotidiano del indio.

No es nuestro interés detenernos a la consideración de cada una de las ceremonias y rituales descriptos con la minuciosidad de observador que caracteriza a Boman, sino inferir qué tipo de individuo va constuyendo en su discurso. En lineas generales, podemos decir que el "otro" es presentado como un hombre esencialmente religioso, aunque en ningún momento Boman se detenga a considerar el porqué de esta particularidad. Por otra parte, no se efectúa una diferenciación de las numerosas prácticas registradas, a lo sumo, hemos reconocido tres categorías que Boman nombra sin especificarlas: prácticas religiosas (asociadas al culto católico), ceremonias semi-religiosas y ceremonias y creencias paganas.

Ahora bien, detrás del minucioso registro de ceremonias, rituales y creencias del hombre andino, se va perfilando un sujeto que construye su "estar en

el mundo" desde una perspectiva esencialmente religiosa y mítica. En su sentido etimológico, religión deriva del latín "re-ligio" que significa "religar o reunir"; el hombre andino vive en una permanente religazón o reunión con el mundo natural que lo rodea, y al cual entiende como un todo. De allí su percepción del mundo, de la naturaleza y del universo como entidades *con* las que se convive y no como espacios *en* los que se habita(9). El mito, en este contexto, constituye un sistema de códigos que sirven para "leer" e interpretar el mundo, y que, simultáneamente, reglamenta el accionar de los individuos.

Boman no puede comprender esta forma de establecer vínculos espontáneos y permanentes con lo sagrado, no obstante capta cuantitativamente los gestos y rituales vinculados con el sistema de creencias del indio. Los lenguajes del "otro" se registran como prácticas "curiosas", a veces "bárbaras", pero no logran traducirse y, por lo tanto, se perfilan en el discurso como valores irreductibles.

Esto es lo que sucede cuando Boman se enfrenta al pensamiento mítico desde el cual el hombre andino "lee" su realidad. En el texto se hace referencia a dos personajes que pueden entenderse como una pareja de opuestos, y que nos permitirán ejemplificar lo dicho, ellos son Feliciano Gareca y "un indio llamado Pedro" (Ibid: Pág. 510).

El primero es un hombre descripto como "en general tan libre de supersticiones, tan exento de prejuicios". (Ibid: Pág. 505), condición que, unida a su astucia y a su habilidad para el contrabando de coca y el comercio, le han permitido adquirir poder económico y elevarse, en palabras de Boman, "por encima de su raza" (Ibid: Pág. 473)(10).

Por su parte, el indio Pedro se presenta como el hombre que no es capaz de elevarse por encima de sus supersticiones, en este caso la creencia en los Antiguos cuyo reposo no debe ser violentado, puesto que hacerlo implicaría desgracias y aún la muerte para el ejecutor. Es el mismo Gareca quien obliga a Pedro a extraer una momia de una cueva. En consecuencia, días después, Pedro cae gravemente enfermo luego de que el Antiguo se le apareciera, y le resulta imposible a Boman convencerlo "de que el aparecido era sólo una visión" (Ibid: Pág. 510). Finalmente, el relato termina sugiriendo la muerte del indio. El tabú posee tal fuerza en el sistema de reglas que rigen la conducta de los indios que su violación acarrea la muerte.

Como se desprende de estos dos episodios, Boman no puede traducir los lenguajes del otro, que quedan situados en la esfera de lo incomprensible. Logos y mythos oponen los sistemas semióticos que generan, sin posibilidad de traslación entre ellos.

c- El mito de la arcadia o el modelo del "buen salvaje".

Hemos visto que el discurso de Boman se estructura a partir de un choque entre dos formas de entender lo real: un pensamiento logocéntrico asentado en el poder de la razón y avalado por la letra, frente un pensamiento mítico basado en la voz y afirmado en el rito (que se podría entender como una forma de escritura realizada a partir del cuerpo).

Este enfrentamiento provoca que el discurso de Boman se torne por momentos contradictorio, puesto que oscila entre los intentos de traducción del "lenguaje mítico" del otro y la imposibilidad de comprenderlo.

Sabemos que la "alteridad" se construye a partir de lo semejante. Esto es lo que lleva a Boman a reconocer en los comportamientos del otro, modelos que le resultan conocidos. Es por esto que al describir ciertos aspectos de la vida comunitaria de los hombres de Susques, parecen resonar detrás de sus palabras resabios de modelos míticos o discursos idealizadores europeos: el mito literario de La Arcadia, región de la inocencia y de la paz espiritual, y el modelo discursivo romántico del "buen salvaje", del hombre puro, incontaminado por la civilización. Boman describe a Susques como una comunidad donde "la disciplina es perfecta" (Ibid: Pág. 433), donde "los litigios (son) muy escasos y los delitos casi desconocidos" (Ibid: Pág. 433), donde la tierra es un bien común y donde el matrimonio funciona como una fórmula casi perfecta, en la cual "las cuestiones motivadas por celos (son) extremadamente raras ...(y)...la esposa es en general perfectamente fiel" (Ibid: Pág.437); además hace hincapié en el amor de padres a hijos que parece estar muy desarrollado, "ciertamente más que en los pueblos civilizados" (Ibid: Pág. 437).

Esta imagen idealizada, que podría ampliarse con algunos ejemplos más, se completa con una interrupción subjetiva de Boman en su discurso: "...deseo de todo corazón que estos hijos del desierto puedan vivir en paz, durante algunas generaciones todavía, entre sus peñazcos y en los laberintos de sus hondonadas" (Ibid: Pág. 428). No obstante estas emergencias de una mirada idealizadora, lo que prima en el texto es la imposibilidad de reconocer al "otro" o, lo que sería más correcto, de reconocerse en el "otro". La irreductibilidad de la alteridad se manifiesta cuando Boman niega la posibilidad de que los indios de la Puna y del altiplano puedan "asimilarse a la civilización eruopea" (Ibid: Pág. 472), cuando asegura que no podrán "elevarse por encima de su nivel intelectual y moral" (Ibid: Pág. 473) y, finalmente, cuando los describe "en cuanto a su carácter...(como) huraños, reservados, falsos, astutos, perezosos,

tímidos, pusilánimes, sometidos al que manda." (Ibid: Pág. 470)

d- El motivo de la máscara(11).

Hasta ahora hemos visto cómo en el reconocimiento del otro, el discurso de Boman ha ido conformando la figura de un "yo" ideal moldeado en las matrices de un pensamiento logocéntrico y eurocéntrico. El hombre andino que aparece representado en los contornos de este "yo" ideal, por momentos logra reflejar la imagen de este "yo", pero las más de las veces, se construye fuera de sus límites, y, por lo tanto, fuera de las categorías cognoscitivas desde las cuales este "yo" construye sus saberes. La alteridad se presenta como un plus irreductible, un desborde incomprensible, que, sin embargo, se intenta representar, y, para ello, Boman recurre a una última estrategia de traducción: el motivo de la máscara que aparece en el discurso como la metáfora de la alteridad:

> "Cuando el indio o la india se saca la máscara de indiferencia, no son muy diferentes de nosotros mismos" (Ibid: Pág. 462)

De manera que en su relación con la alteridad americana, el "yo" sigue procesos contradictorios en su afán de conocer: en un primer momento establece relaciones con lo mismo, es decir, con conceptos letrados europeos, mecanismo que resulta insuficiente, no logra por esta vía aprehender la diferencia, pues de esta forma, no codifica la nueva información, no hay una nueva formación de sentido, lo que indica que el "yo·" presiente la proximidad de una frontera detrás de la cual está la otredad, pero no la atraviesa, permanece en un espacio limitado, cerrado en sí mismo. Sólo registra la alteridad por un mecanismo de traducción "a uno de los lenguajes de su espacio interno" (Lotman, 1996: Pág.24).

No obstante, la frontera como espacio de traducción se establece como una bisagra entre la conciencia de lo propio y la presencia de lo ajeno. La frontera permite el "filtrado de los mensajes externos y la traducción de estos al lenguaje propio" (Ibid: Pág.26) convertidos en información. La operación se realiza como una versión más de la confrontación de dos mundos y pone de manifiesto la situación central de quien trata de organizar -que es una forma de dominar- el mundo que, por extraño, parece caótico, y por ello queda en un "allá" periférico.

Una vez establecida la frontera, empiezan a realizarse otros procesos semióticos desde el momento en que el espacio cultural central, representado por el yo del discurso, se ensancha: la periferia activa sus mensajes y estos, una vez traducidos, se integran a dicho centro. Es lo que sucede cuando nuestro viajero "trata de masticar coca" (Boman, 1992: Pág 454), actividad comun entre los habitantes de la Puna. La droga no le produce ningún efecto, tal vez por la excesiva vigilancia que el yo ejerce sobre su cuerpo, ya que se detiene a enumerar la ausencia de cambios: "mis fuerzas no aumentaron ni disminuyeron, mi sensibilidad al soroche no era menor ni mayor", para concluir: "no experimenté ninguna excitación". Sin embargo, sí experimenta el valor curativo de la "coca en infusión"; es decir, no la recepciona como droga pero sí como remedio, incorporándola de esta manera a su universo de farmacopea diferente al traído de Europa.

De esta manera, la alteridad deja de ser aquello que el "yo" rechaza, lo diverso no es visto como lo adverso (aquello que se opone al "yo"), la otredad dejó de provocar extrañamiento, el mundo del "otro" comienza a hacerse comprensible. Pero no nos equivoquemos: tampoco significa abrir las puertas de par en par hacia la admisión de lo "otro", hay una pequeña apertura, pero siempre desde los marcos culturales establecidos por el colonizador. El resultado es la ausencia de una representación integral del sujeto americano, al que se percibe desde una mirada parcializada y desarticuladora.

## NOTAS

1) Eric Boman: Antigüedades de la región Andina de la República Argentina y del Desierto de Atacama, 1908, (primera edición en francés) Paris, Imprimerie Nationale. Citamos por la versión en español, 1992, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Traducción de Delia Gómez Rubio.
2) Para analizar estas líneas de sentido, seguiremos los postulados de teorías de análisis del discurso, de semiótica de la cultura y de sociocrítica. Nos referimos a las teorías de Iuri Lotman, Edmond Cros, Emile Benveniste y Gérard Genette, entre otros.
3) Cfr.: Iuri Lotman, La Semiosfera I, (1996), Edit. Frónesis - Cátedra, Valencia, cap I.
4) Dice Benveniste respeto de la tercera persona: "Hay que tener presente que la "3ª persona" es la forma del paradigma verbal (o pronominal) que no remite a una persona, por estar referida a un objeto situado fuera de la alocución. Pero no existe ni se caracteriza sino por oposición a la persona yo del locutor que, enunciándola, la sitúa como no persona". Tal es su estatuto. La forma él...extrae su valor de que es necesariamente parte de un discurso enunciado por "yo". (Op.cit.,

Pág. 186)

5) Por ejemplo, para Hernán Cortés, el mercado de Tecnotitlan "es como dos veces la ciudad de Salamanca", en Cartas y Documentos, México, 1975, Pág. 72, y Álvar Núñez dice que (no comían) "salvo palmitos de la manera de los de Andalucía" (Naufragios, V, Pág. 21).
6) Nos referimos a la relación con el "paraíso perdido".
7) El énfasis es nuestro.
8) Boman da cuenta de un episodio ocurrido en Susques cuando un comisario y un gendarme enviados como fuerzas del orden por el gobernador de Los Andes, fueron abandonados por los indios que desaparecieron del pueblo.
9) La idea de unidad y complementariedad se materializa en la deidad de Pachamama, entidad sagrada que interviene en casi todas las prácticas descriptas puesto que se vincula básicamente con la energía vital.
10) Feliciano Gareca representa un prototipo que años más adelante, ya entrado el siglo XX, se denominará como el "self made man", es decir, el hombre que se hace solo, ideal humano gestado en los modelos capitalistas.
11) Motivo entendido como un principio de narratividad, como un núcleo que puede activar modelos discursivos.

## BIBLIOGRAFÍA

BENVENISTE, È. (1997). 19º edic. Problemas de lingüística general (T.I). México, Siglo Veintiuno Editores.

BOMAN, E. (1991) Antigüedades de la región andina de la república Argentina y del desierto de Atacama (T.I y II). 1ª edición traducida por Delia Gómez Rubio, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy (1ª edic. en francés 1908).

LIENHARD, M. (1992) La voz y su huella. Perú, Editorial Horizonte.

LOTMAN, I. (1996) La semiosfera (T.I). Madrid, Frónesis - Cátedra.