
Edmundo Magaña and Peter Mason (eds.): **Myth and the Imaginary in the New World. Latin America Studies 34. Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika. Dordrecht 1986. Foris Publications Holand. 498 páginas**

En el análisis de aquellos testimonios orales que llamamos mitos, se han diseñado y desarrollado hasta la fecha toda una serie de métodos en un proceso todavía no concluido: más bien parece un proceso permanente, similar al de la crítica literaria, con sus revoluciones, retrocesos, reajustes. Cada método revela a la persona que lo desarrolla o aplica; exactamente lo que ella quiere reconocer o saber. No necesariamente se trata de poder hacer descubrimientos, sino más bien de poder *aplicar un interés* de reconocer algo en un material abierto a todo tipo de tratamiento e interpretación. El material en sí es fundamentalmente oral y en un idioma vernacular (americano). El tratamiento, sin embargo, se basa casi exclusivamente en una versión escrita y así fijada como discurso casual de un narrador, fuera de su contexto situacional; se basa, además en la mayoría de los casos, en la traducción de este material a una lengua colonial y colonizadora, y, en otros casos en la traducción de una traducción a otra lengua más. Factores pues que afectan la comprensión, pero que no excluyen la posibilidad de un acercamiento. Sólo habrá que preguntarse siempre: ¿hasta qué punto? Y podría preguntarse también: ¿quién se supone que debería decir qué cosa a quién y en qué lengua?

El método más evolucionado hasta ahora ha sido y sigue siendo el estructuralista: Lévi-Strauss dejó su monumento de los cuatro tomos de *Mythologiques*, impenetrables para muchos, incluyendo sus más fieles seguidores, como lo demuestra el ejército de exegetas.

Myth and the Imaginary contiene 15 trabajos sobre “mito y lo imaginario en el Nuevo Mundo”, dos de ellos —el de Wilbert sobre cosmología warao y el de Reichel-Dolmatoff sobre geografía chamanística desana— publicados an-

teriormente. La intención declarada de las casi 500 páginas, es demostrar los avances que se han hecho en el análisis de material mitológico desde la publicación de los cuatro tomos de *Mythologiques* hasta hoy día.

Hay tres secciones, *Ethno-ethnology* (etno-etnología), *Mythanalysis* (mit(o)análisis), y *Ethno-astronomy* (etno-astronomía), cada una encabezada por un trabajo más general y teórico que trata de aclarar, definir, deslindar y proyectar. Parece nada fácil, como por ejemplo en el caso de la *etno-etnología* que se presenta como un estudio de la idea del hombre y de las posibilidades y restricciones que se encuentran desde una perspectiva trans-cultural, teniendo en cuenta sobre todo “aquellos conceptos ideológicos que tienen que ver con la representación de hombres aparentemente sin anclaje empírico” (?); pero al mismo tiempo se admite que la delimitación precisa de lo que puede ser una etno-etnología todavía no se ha hecho. Lo hacen tentativamente aquí E. Magaña y P. Mason en sus trabajos paradigmáticos, y ambos autores-editores en su introducción, *Tales of Otherness. Myths, stars and Plinian men in South America* (Cuentos de alteridad. Mitos, estrellas y hombres plínicos en América del Sur). Después de la lectura de la introducción, uno podría quedarse con una sospecha algo insípida: que todos aquellos *etnos* que últimamente se agregan como prefijos a las tradicionales ciencias de la sociedad universalizadora (etnofarmacología, etnosiquiatría, etno-medicina, etno-botánica, etc.) tienen una fuerza de convicción tan grande, tan aplastante, que hasta la misma etnología no ha podido evitar que se la ponga su etno-prefijo dentro de una terminología que gira alrededor de sí misma, y que no es sino una prueba más del tradicional etnocentrismo vestido de una terminología etno-actualizada. Un término acuñado por la fuerza mayor de una terminología vigente o de moda, no necesariamente tiene “algo que decir”. Y un hombre, aparentemente sin anclaje empírico, puede ser lo que para un hombre aparentemente sin anclaje terminológico simplemente es un *monstruo*.

Y en gran parte *realmente* lo es. Así, la etno-etnología puede tratar, por ejemplo, de la “imaginación plínica” de las tribus, de los monstruos y paisajes imaginarios que conciben, tomando como punto de referencia (por parte del etno-etnólogo, por supuesto, no de las tribus) a Plinio el Viejo y su *Historia natural* que contiene descripciones de razas humanas que salen del esquema anatómico humano.

La lista de “Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus Gê del Brasil Central” que establece Magaña, es larga, impresionante, y entre sus hombres-animales encontramos criaturas como hombres sapos, hombres bambú, hombres con cabeza de buitre, de rana, de perro, etc. La interpretación de las características de cada uno, lo lleva a formular sus conclusiones

sobre “los conceptos en operación en la etnografía imaginaria Gê”, “conclusiones tentativas, como de costumbre”. Algunos de estos seres se caracterizan por la bulla que emiten (por hablar demasiado), otros por su silencio (por hablar nada o casi nada). “Ahora bien, entre los Suyá, y probablemente esto es válido para todos los Gê, hablar es un acto social sujeto a varias reglas”. Y se da la explicación de estas reglas, y del uso de discos auriculares y labiales como indicadores del grado de socialización de la persona dentro de la “idea Gê de civilidad”. Quedaría abierto, en el caso del hablar, si la constatación de algo universal —el hablar como acto social sujeto a reglas— como rasgo específico de la etnografía imaginaria Gê, realmente nos abre un nuevo horizonte etno-etnológico (lo que no descarta el valor de la fenomenología en sí). Pero quedaría comprobado que lo que se llama “imaginación plínica” también es un fenómeno universal, y la misma sociedad universalizadora sigue produciendo razas plínicas a pasos vertiginosos, como por ejemplo en su ciencia-ficción.

Aparte del trabajo de Magaña, la sección contiene y está encabezada por un ensayo del co-editor Mason: *Imaginary Worlds, Counterfact and Artefact* (Mundos imaginarios, contrafacto y artefacto), una reflexión sobre la posibilidad de una etno-etnología de América, y en un nivel más general, sobre posibles intentos antropológicos de comprender otros sistemas culturales, de comparar sistemas diferentes, de acercarse a lo que es la *alteridad*. Pero ¿por qué el *etno* doble si la *etnología* simple ya pretende hacerlo? ¿Crearse una etno-barrera más para desaprobar barreras ya establecidas, y para reconocer lo otro como complementemente necesario de una permanente redefinición de lo propio?

Tratar de analizar el material etnológico bajo la dicotomía de lo *real* vs. lo *imaginario* sería “un acto más de imperialismo cultural”, y por lo tanto debería reemplazarse más bien por una división entre lo *propio*, lo de uno *mismo*, y lo *otro*: la alteridad. Mason propone una orientación hacia una antropología semántica, rescatando el significado de discursos simbólicos polisémicos. Deberíamos concluir que este procedimiento nos llevaría a una liberación de todo etnocentrismo (que finalmente hasta cierta medida es tan inevitable como lo es la opinión que el e. no debería existir), del imperialismo cultural. Se nos debe la demostración: en este libro no se la da. Ni siquiera son muchos los autores que aquí, en su análisis de discursos, recurren a los sistemas semánticos del propio idioma vernacular del grupo investigado.

La segunda sección, *Mythanalysis*, es la más extensa y variada, y contiene, entre otros, dos trabajos de F. Loveland sobre mitología rama (Nicaragua), que ponen énfasis en el rol del mito como elemento de cohesión social; dos contribuciones sobre el mito andino del Inkarrí, una de M. López-Baralt, la otra de G. Weiss, ambos trabajos abriendo perspectivas interesantes sobre la

estrecha interrelación entre mito e historia. Esta interrelación entre mito e historia/realidad es también el punto central en el trabajo de Van Zantwijk, que examina diferentes testimonios míticos aztecas sobre los toltecas y llega a la conclusión que estos relatos finalmente representan una proyección de estructuras simbólicas aztecas —lo que podría verse también como un ejemplo de etno-etnocentrismo dentro de la etno-etnología. M. Preuss, en su excelente *Study of Jurakán of the Popol Vuh*, estudia el simbolismo conectado con la deidad Jurakán del Popol Vuh, sirviéndose también de testimonios actuales.

Encabeza la sección de *Mythanalysis* un trabajo teórico de J.A. Vázquez, *An Outline of Mythanalysis*. Sin embargo, los editores admiten que su exegesis paradigmática de un mito huitoto no representa la única manera de acercarse a un testimonio mitológico. El término mismo de *mythanalysis* parece acuñado por el mismo autor en una supuesta analogía con el psicoanálisis. También podría llamarse entonces *mythoanalysis* o *mitoanálisis*, como lo hace el mismo Vázquez cuando se refiere a trabajos anteriores suyos. ¿Cómo se justifica la analogía? Primero, el psicoanálisis no sólo analiza lo psíquico, sino interpreta también sus contenidos. (Otros dirían que la interpretación de los contenidos de lo psíquico *es* su análisis). En ambos casos, el descubrimiento de símbolos es de suma importancia. Segundo, es imposible penetrar los secretos de los sueños (en el caso del psicoanálisis) y de los mitos sin conocimiento del *contexto*. Para los sueños, el contexto sería la biografía del soñador, para los mitos, la sociedad y cultura de la cual provienen. Además, la comparación entre sueños y mitos podrá revelar la presencia de símbolos que repetidamente aparecen en ambos. Siguiendo este filo del viento, uno entraría directamente al pensamiento de C.G. Jung —pero el autor apunta a algo mucho más práctico: *esbozar un método de lectura de mitos que permite penetrar hacia su significado más profundo*. Los pasos a seguir: servirse del instrumentario de la *dramaturgia europea* e identificar *dramatis personae*, espacio, tiempo, mini-unidades dramatúrgicas, establecer la estructura cosmológica tal como la manifiesta el mito, establecer oposiciones y operaciones dialécticas (tesis, antítesis, síntesis) y la identificación de símbolos —para poder llegar, sumándolo todo, a una exegesis final.

Todo esto se ejemplifica en el mit(o)análisis de un cuento huitoto *en inglés*, siguiendo todos los pasos enumerados. En este cuento, *por ejemplo*, un joven se convierte en un pájaro carpintero muy activo haciendo sus huecos por todas partes, y en la exegesis final, *por ejemplo*, se dice que en otros mitos de América del Sur el pájaro carpintero talla con su pico los órganos sexuales de las primeras mujeres. Total que la transformación del joven y la actividad siguiente adquiere para el autor una fuerte conotación sexual, conclusión sacada, finalmente, del ovario de la nada. La mitoexegesis vazquesiana no carece de lógica interna, pero con la misma lógica también podría uno considerar el

hecho que en un cuento campa un gallinazo frota su poto contra una palmera como un acto de veneración fálica, dado que en otros mitos de otras partes del continente se encuentra tal y tal fenómeno.

Por un lado, el método de Vázquez pretende “penetrar hasta el significado más profundo” del mito, por el otro lado, el mismo autor dice en cuanto a la exegesis final que el mit(o)analista tiene que tomar decisiones *personales* para determinar lo más importante del mensaje o los niveles más relevantes del significado. ¿Connotaciones sexuales? Y finalmente, la importancia del conocimiento del contexto cultural para la comprensión del mito, tal como la señala V. al comienzo, no se respeta en ningún momento: no hay ni una sola referencia a la cultura huitoto.

¿A qué nos lleva este tipo de análisis? ¿A un mejor conocimiento de las culturas nativas? ¿O a una mejor estilización de nuestro propio razonamiento sobre aquellas culturas? Todas las dicotomías, oposiciones, contrastes establecidos, ¿realmente reflejan el pensamiento nativo? El significado de un mito: ¿de quiénes y para quiénes? El mismo Levi-Strauss ya lo admitió: “... si la meta final de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivo y sus mecanismos, resulta finalmente igual si en este libro el pensamiento de los nativos sudamericanos toma forma bajo la acción del mío, o el mío bajo la acción del suyo” (*Le cru et le cuit*). Y así el crítico queda desarmado ya desde el comienzo. Y en *Du miel aux cendres* dice: “La tierra de la mitología es redonda”, lo que podría completarse con: El papel sobre el cual escriben los mit(o)analistas sigue siendo rectangular.

La tercera sección, *Ethno-astronomy*, consiste de tres trabajos. Uno introductorio de Magaña, que trata de definir lo que es la etno-astronomía, contrastándola con la arqueo-astronomía, siendo quizás la diferencia más importante entre ambas disciplinas que la arqueo-astronomía investiga conceptos astronómicos como tales, mientras que la etno-astronomía estudia las relaciones entre astros/estrellas y acontecimientos tales como son definidos dentro de la misma cultura. Abre perspectivas interesantes por ejemplo sobre el estudio de la relación entre estrellas y el ciclo productivo, aspecto muy poco investigado hasta ahora.

Sigue el mencionado trabajo de Wilbert sobre cosmología warao, y concluye el libro con un ensayo de S. Robiou-Lamarche sobre la cosmología taína.

El libro no es homogéneo y no pretende serlo. Demuestra la gran variedad de acercamientos a lo mitológico que existe “después de Levi-Strauss”, y también deja en claro que esa variedad existía “antes de Levi-Strauss”. *Mytho-*

logiques: composición revolucionaria de un gran músico —y los posteriores seguirán haciendo música, variaciones sobre muchos temas.

Casi el 20% de la obra es bibliografía, cada contribución cuenta con la suya. La copiosidad se justifica en la contracarátula: para que el estudiante se entere más de una disciplina que sólo recién está adquiriendo la atención merecida, el estudio de lo imaginario. La copiosidad conlleva redundancia: una misma obra de Levi-Strauss, por ejemplo, aparece ocho (8) veces en las diferentes bibliografías. La persona responsable de la edición merecería un pequeño castigo: los numerosísimos errores tipográficos a veces perjudican la comprensión. Así, la viejita (*old woman*) que en la página 205 todavía convive con el joven que se convierte en pájaro carpintero, reaparece equivocadamente en la página 208 como jovencita (*young woman*). En esta constelación tal vez el joven no se hubiera escapado y convertido. ¿Connotaciones sexuales?

Thomas Büttner

CHAUMEIL, Jean Pierre. 1987
ÑIHAMWO. Los Yagua del Nor-Oriente peruano
Lima. Centro Amazónico de Antropología y
Aplicación Práctica. 184 p.
Incluye material fotográfico, ilustraciones y mapas.



Jean Pierre Chaumeil, antropólogo francés, miembro del equipo de investigación en etnología sudamericana del Centro Nacional de Investigación Científica y Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, es uno de los científicos que más ha contribuido al conocimiento de la problemática de la etnia *ñihamwo*, más conocida en la literatura etnográfica como “yagua”. Sus numerosos trabajos, que aparecen en diversas revistas comprometidas con la realidad amazónica, dan buena cuenta de ello. Anteriormente, había escrito su tesis doctoral sobre el chamanismo y la cosmología yagua, y la función que cumplen dentro del contexto de sociedades tradicionales que de pronto reciben el asedio y la agresión de grupos de poder foráneos.