

la actividad económica ha resultado en modificaciones legislativas que garanticen que el grupo económico dominante reproduzca su control sobre la producción y la tenencia de la tierra, mientras que a los pequeños productores los mantiene al nivel de la sobrevivencia. A pesar de ello, el autor vislumbra un espacio aún pequeño para la emergencia de una forma de defensa social para las clases campesinas sojuzgadas.

José de Souza Martins, analiza cómo la reforma agraria brasilera, ideada originalmente como un mecanismo de mayor justicia social en el campo por el presidente Goulart —lo cual le valió ser removido por el golpe de Estado dado por los militares en 1964— al ser aplicada por el régimen posterior, se convirtió también, a la larga, en un mecanismo favorecedor de la reproducción del poder económico de los grandes terratenientes.

Inicialmente, la Reforma Agraria aparecía como contraria a los intereses del grupo social que llevó al régimen militar al poder; sin embargo, éste logró adecuarla de manera que cumple dos funciones: paliar los conflictos sociales en el campo e impulsar las condiciones que permiten la continua expansión de la gran propiedad terrateniente. Los mecanismos usados para lograrlo son la creciente, militarización y centralización de la autoridad en las zonas rurales y en todo el país, y la despolitización de las organizaciones campesinas.

(Clemencia Aramburú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

*DES DIEUX ET DES HOMMES —
Etudes de Mythologie Lithuanienne
(título original: APIE DIEVUS IR ZMONES)
Sobre los dioses y los hombres —
Estudios de mitología Litwana
Greimas, Algirdas Julien. Presses Universitaires de France (col. Formes Sémiotiques),
París, 1985, 233 pp.*

¿En qué medida puede interesar al lector dedicado al conocimiento de la mítica latinoamericana, una obra que estudia los mitos lituanos? A primera vista, esos dos orbes mitológicos están muy alejados uno del otro, no sólo en el espacio sino también en los contenidos. Pero si urgamos con mayor atención toparemos sin duda en una evidencia: la mítica lituana —como la mítica ancestral latinoamericana— ha so-

brevivido al fenómeno histórico de la colonización; son conjuntos de relatos producidos originalmente por grupos étnicos que han sufrido luego la aculturación (o mejor, la *deculturación*) indoeuropea y de resultados del conflicto etnocultural soportan aún el dominio de unos valores axiológicos por otros.

De ahí que el examen de la producción de discursos míticos en un grupo social cuya situación es, desde el punto de vista de la ahormación de los valores semánticos, semejante a la nuestra, sea de interés a doble título: como modelo de investigación a ser tenido presente dados sus aportes teórico-analíticos y, sobre todo, en cuanto a la observación y descripción directa de un aspecto capital propio de la evolución de los relatos míticos, la *desemantización* de sus contenidos registrada a partir del estudio de las estructuras de intervención y las de acogida. Este registro permite sopesar adecuadamente el paso, primero, de la etnoliteratura a la literatura oral y, en seguida, de la literatura oral a los relatos de cultura popular folklórica.

La obra del profesor A.J. Greimas toca así la problemática central, hoy por hoy, del estudio científico (etnolingüístico y semiótico) de los grandes vestigios etnoculturales. Los aparejos de análisis allí dispuestos y, en general, todo el instrumental analítico puesto en práctica para demostrar, con el máximo de pertinencia y rigor científico, la degradación de esos valores etnoculturales, no constituye, sin embargo, un paquete de recetas a ser aplicado sin más ni más para el estudio de nuestros objetos de conocimiento. La lección que se saca de la lectura de este texto, está en aceptar el desafío de idear una metodología estrictamente apropiada, por ejemplo, para aprehender los objetos de conocimiento surgidos de la realidad nacional peruana.

El papel que juega para nosotros esta obra es, entonces, el de una especie de acicate incentivador. Siguiendo la vía de los grandes pioneros en el estudio científico de los discursos etnoliterarios como Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss, no se trata aquí de presentar los relatos —mondos y lirondos— tomados de los informantes, es decir, transcritos y ordenados según una temática que, por lo común, suele tomarse —sin crítica previa— del manido catálogo de Aarne y Thompson. Como afirma Greimas, “la mitología es la expresión de la cultura de una sociedad; en cuanto texto cultural, ella puede y debe ser leída e interpretada con ayuda de un sistema interno que lo organiza, y no por categorías apriorísticas que le sean impuestas del exterior” (p. 14); por lo tanto, si se recogen relatos etnoliterarios y de literatura oral, no es para contemplarlos en tanto objetos exóticos o, lo que es peor, para interpretarlos atribuyéndoles una simbolización no controlada. La etnoliteratura y la literatura oral peruana son *documentos de cultura ancestral* y *popular* tan o más importantes que los monumentos arqueológicos o las lenguas habladas en el país; ellos exigen y merecen así un trabajo científico de interpretación acorde con su densidad cultural intrínseca.

Jacques Geninasca señala que los trabajos de mitología y de religión comparada¹, suelen tener como motivo privilegiado de estudio los universales semánticos de cada cultura. Ahora bien, la comparación entre esos universos contenidos en los relatos producidos por sociedades que han recibido la influencia de la cultura in-

doeuropea, requiere de un descarte cuidadoso entre las *categorías primitivas* —o universales— y las *categorías significativas* —o singulares— específicas de cada conjunto textual mitológico (perteneciente a cada etnia). Desde esta perspectiva, la mitología lituana que no obstante ser europea recibió el tardío impacto de la cristianización (entre los siglos XV y XVI), es también comparable a la impronta cristiana de Latinoamérica en la misma época; a pesar de su distancia, las mitologías lituana y latinoamericana, tienen de ese modo un segundo rasero común, esta vez de orden histórico que las acerca permitiendo al analista tomar un punto de referencia. Dicho punto de referencia justifica el establecimiento de ciertas categorías primitivas comunes y, desde luego, las categorías significativas o idiomáticas de cada corpus por separado. Como se ve, la mitología comparada tiene mucho que ganar en este aspecto.

En efecto, los numerosos pasajes dedicados al estudio de la figurativización de los discursos míticos, confirma la preocupación de los investigadores peruanos que en sus últimos trabajos han dedicado particular empeño en describir las figuras del relato (cf. las tesis de Rosario Sheen, Santiago López, Nelly Cuculiza, Rocío Quispe, Margarita Jara, Ana Gabriela Fuentes; y los trabajos de Raúl Bendezú y Oscar Quesada). Esta atención preferente al estudio de las figuras particulares de los discursos producidos por la sociedad peruana, coincide con la declarada intención del libro del profesor Greimas al poner de relieve, antes que las categorías primitivas (exhaustivamente examinadas en sus numerosas investigaciones anteriores), las categorías significativas que a la postre revelarán la identidad cultural peruana en el concierto universal.

A todo ello se suma un nuevo aporte para resolver un problema que igualmente nos toca de cerca: las maneras de hacer inteligible el llamado “pensamiento mítico” en el estudio de relatos etnoliterarios pertenecientes a etnias alejadas de la nuestra. Otra obra también aparecida en 1985, *La potière jalouse* (Plon, París) de Claude Lévi-Strauss, ensaya resolver a su modo la misma inquietud y si bien no me toca ahora comentar las correspondencias (que no son pocas) entre las dos obras, debo destacar el hecho de que ambas recuperan la vigencia del dato empírico en la formulación de los paradigmas analíticos. Este “retorno a las fuentes” reivindica la función del trabajo de campo en la constitución de los modelos y en la verificación de los resultados.

De los demás tópicos desarrollados en la obra que reseño (cuyo título inevitablemente nos recuerda aquél creado en su oportunidad por José María Arguedas para designar el conjunto de relatos perteneciente a los manuscritos de Huarochirí)², quisiera destacar por último, que en ella y siguiendo la vía inaugurada por Georges Dumézil, se confirman las siguientes hipótesis: “a) que ni los dioses ni los otros seres míticos son criaturas fantásticas del imaginario humano: esas ‘fábulas’ son medios figurativos que permiten hablar del hombre, del mundo y del orden cósmico; b) que el pensamiento mítico no es ni confuso ni aventurado y se efectúa más bien en el marco organizado de las actividades divinas en el interior del sistema de sus funciones; c) que la mitología está llamada a expresar —en sentido extenso— la ideología política de la sociedad estudiada. De esta concepción de la mitología resulta, incluso,

otra constatación metodológicamente importante: la mitología está lejos de ser, como se pensaba habitualmente, la colección de mitos de un pueblo dado; ella constituye una estructura ideológica susceptible de manifestarse en no importa qué forma 'literaria'" (p. 12). La precisa demostración de todas estas hipótesis en la investigación reseñada, bastará para dar una idea de la real necesidad instrumental que tenemos de ella, especialmente en momentos en que se plantea la urgencia por establecer una tipología de base capaz de comprender toda la producción literaria nacional y que respete, fuera de las consabidas discriminaciones institucionalizadas por los críticos literarios oficiales, los discursos literarios multilingües y pluriculturales efectivamente producidos por la comunidad peruana en su conjunto³.

(Enrique Ballón Aguirre. Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

1 *Note de lecture*, en *Actes Sémiotiques — Le Bulletin*, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques, E.H.E.S.S. — C.N.R.S., Vol. VIII, No. 35, París, setiembre de 1985, pp. 43 a 48.

2 *Dioses y hombres de Huarochiri*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.

3 Enrique Ballón Aguirre, *La producción narrativa peruana: de la Academia al Graffiti*, en *Antología General de la Prosa en el Perú*, T. III, Edubanco, Lima, 1986, pp. 555 a 574.

LA ANTROPOLOGIA EN EL PERU
Rodriguez Pastor, Humberto (comp.)
Gráfica Bellido, Lima, 1986, 285 pp.

En Noviembre de 1985, se realizó en Lima, Perú, el 1º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, con el objeto de analizar los logros alcanzados durante los 40 años que tiene la antropología en el Perú. Con este mismo objetivo se edita también "La Antropología en el Perú", loable labor de quienes dedicaron su tiempo a ello.

El libro presenta cuatro partes bastante coherentes y ricas en contenido, siendo, quizás, la primera parte la que nos permite aproximarnos más a la historia de la antropología en el país. En esta primera parte, cabe destacar el artículo presentado por el Doctor Luis E. Valcárcel, quien delinea la historia de las primeras décadas del surgimiento de la antropología y los inicios de la etnología en el Perú con valiosos aportes de investigadores extranjeros; también nos cuenta sus esfuerzos por la creación de museos que van a dar mayor impulso a la naciente etnología peruana, e institutos