

---

# NOTAS Y COMENTARIOS

---

## 1

### ¿COMO DEFINIR LA RELIGION CAMPESINA?

Marzal acaba de publicar tres estudios sobre "religión campesina". El primer estudio intenta definir "la imagen de Dios en Ayaviri" (Puno); el segundo analiza el *servinakuy* en la región de Ayaviri, y el tercer estudio trata del sistema religioso bajopiurano. Los tres estudios son el resultado de encuestas socio-religiosas. Las preocupaciones pastorales son evidentes; cada estudio lleva una pequeña reflexión pastoral como conclusión general.

**Metodología.** Metodológicamente, los trabajos que Marzal acaba de publicar, recuerdan otros del mismo autor (Marzal,

1971). Los mismos esquemas de trabajo, preguntas bastante semejantes a las de los cuestionarios anteriores, la misma manera de reagrupar los resultados. En el estudio sobre la imagen de Dios de Ayaviri, Marzal describe los resultados estadísticos de algunas preguntas más significativas, los comenta con las respuestas de los grupos control y, finalmente, subraya las grandes líneas que definen la imagen de Dios. En la segunda parte del estudio, Marzal ofrece una variada composición de perspectivas teóricas: Geertz, Bolado y también Pease para definir lo que Marzal y otros

autores llaman "sincretismo religioso".

El segundo trabajo publicado, es un análisis teológico sobre el *servinakuy*. Los puntos de partida de Marzal son los antropólogos ingleses y los trabajos sobre el matrimonio africano. En seguida, Marzal comenta las prácticas andinas. El tercer estudio, "el sistema religioso del campesino bajopiurano", es un intento modesto de definición de lo que el autor llama "una visión global del sistema". Como en páginas anteriores, Marzal selecciona algunas definiciones de manuales clásicos y elabora algunas consideraciones más o menos teóricas, más o menos empíricas sobre el tema. El autor de base es, en este caso, Wach y la definición de la experiencia religiosa: "La necesidad absoluta que el hombre siente de comunicarse con Dios" (p. 217).

Desde el inicio de su estudio sobre la imagen de Dios en Ayaviri, Marzal reconoce que las técnicas de investigación empleadas no son las más adecuadas (p. 14). De hecho, el cuestionario de la encuesta y las preguntas demasiado abstractas dificultan el acceso a la toma de conciencia de lo que es la imagen de Dios de un pueblo serrano como el ayavireño. De esa manera, los resultados de

la composición final de Marzal son realmente poco significativos. Pero, se puede considerar como un buen ejercicio para los jóvenes estudiantes que hacen estudios socioreligiosos y un excelente punto de partida para una discusión sobre la materia.

*¿Lo qué es la religión campesina?* Hablando con propiedad no hay en los tres estudios de Marzal una definición clara de lo que es la religión campesina; se supone que el estudio de regiones rurales dio origen al título del libro. Los autores invocados como definidores teóricos de las situaciones campesinas no siempre se adecúan a la realidad estudiada: Wach o Bolado —para no hablar de Lepp— no aportan posiciones claras en lo que se refiere a una práctica religiosa específica del mundo rural o a una "teología" como resultado de una práctica religiosa campesina.

A través de los estudios de Marzal, hay una preocupación grande por los aspectos pastorales de la evangelización andina y por la "catolización" de las prácticas tradicionales peruanas en general. Es un problema que preocupa innúmeros agentes pastorales, nacionales o foráneos. No es tanto una cuestión de definir lo que es la "religión campesina" en los Andes

cuanto de averiguar en que medida las prácticas religiosas andinas o peruanas tradicionales han "asimilado" las enseñanzas católicas o han "adaptado" formas rituales tradicionales a las nuevas exigencias de la religión del colonizador.

Si esa es la intención del autor, podríamos preguntar si la solución metodológica elegida es realmente la más adecuada en la materia. Sin negar los méritos indiscutibles de los estudios en lo que se refiere a las descripciones de algunas situaciones religiosas, creemos oportuno insistir, en tales circunstancias, en los profundos desajustes entre las prácticas andinas de corte religioso tradicional y los planteamientos teológicos de la evangelización tradicional y, hasta contemporánea. Ese fenómeno de inadecuación puede ser encarado de varias maneras. Nosotros preferimos tratarlo como casos de "resistencia latente" a formas de cristianización pasada o reciente. O entonces de analizarlo como el resultado de dos explicaciones del mundo y de las cosas en evidente contradicción de principios, de valores y de normas. Estas contradicciones son el resultado de ideologías y de grupos de poder que se disputan la primacía de la explicación misma del mundo y de las cosas.

No sería inútil del todo preguntarnos también si lo que se quiere definir como "religión campesina" no es el contenido mítico e ideológico de una práctica religiosa que contradice fundamentalmente los grandes sistemas religioso-teológicos, impregnados ideológicamente por doctrinas sociopolíticas de tipo occidental. O de una manera más explícita, si realmente lo que está en juego no son las elaboraciones sistemáticas de los grupos de producción ideológica ligados al cristianismo, ya sean teólogos de profesión ya sean teólogos por amateurismo. Valdría la pena, a nuestro juicio, recordar y analizar ese problema más detenidamente, por que lo juzgamos imprescindible a todo y cualquier tipo de conciencia religiosa que se enfrenta un día al mundo religioso de los Andes.

No se puede negar que los Andes y las culturas peruanas en general, poseen o han poseído un pensamiento religioso cuyos orígenes y prácticas socio-económicas eran evidentemente agrarias. Grupos de agricultores y cazadores producirán sus propios sistemas de explicación del mundo y de las cosas, ritualizaron sus prácticas cotidianas y seleccionaron los gestos que más convendrían a sus imágenes y símbolos mentales de explicación del mundo. De esa

manera, la "religión campesina" de los pueblos que se dedican a la agricultura poseen sus maneras de ser y de pensar que no son necesariamente aquellas de lo que por educación y tradición están atados, a formas más abstractas y "urbanas" de pensamiento. Debe-

mos pues a Marzal, el hecho de, una vez más, recordarnos esos problemas y de empíricamente demostrar que la "religión campesina" difiere profundamente de otras formas religiosas por más cristianas que ellas sean.

## 2

### GREGORIO O LA LOGICA DEL PENSAMIENTO ANDINO

Si al momento de salir *ALLPACHIS* de la imprenta la crítica literaria peruana o los que se interesan por todas las manifestaciones del pensamiento y de la vida andina, no se han enterado aún de la presencia en los escaparates de las librerías del libro que acaba de editar el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" (Cusco), algo extraño o grave afecta a las letras nacionales. Con toda justicia, el libro de memorias de Gregorio, modestísimo cargador de la ciudad del Cusco, hijo perdido de las regiones de la laguna de Pomacanchis y los recuerdos de una de sus esposas, Asunta, merecen una amplia difusión en los medios literarios peruanos en cuento testigo único y de excepcional belleza de un pueblo que marginado durante siglos, conserva aún razones de

vivir cuando todo induciría a pensar que la muerte fuera su destino más lógico.

*El sujeto del pensamiento andino.* Los detalles o los fragmentos del vivir diario no deben hacernos olvidar que Gregorio y Asunta, aunque hablando en su nombre y como testigos autorizados del vivir cotidiano en la Sierra, infunden a sus palabras un sentido comunitario que, si no pareciera un abuso de lenguaje, podríamos llamar "dramático". Ellos hablan en nombre de un pueblo, en nombre de todos aquellos que de alguna manera comulgan o participan en su misma forma de enfocar la realidad de todos los días, en una palabra, hablan como sujetos colectivos y no como personas individuales. El pensamiento de Gregorio y de Asunta viene de más allá del individuo y, de cierta ma-

nera se podría afirmar que el *pensamiento andino* se expresa a través de Gregorio y Asunta, mucho más que lo que pudieran ser reflexiones individuales o estados de ánimo independientes. .c

Lo que hace vivir a Gregorio y Asunta es precisamente esta conciencia colectiva que es algo más grandioso y digno que la aventura individual o la expresión sentimentalizada de la palabra o el hecho burgués del sufrimiento y de la ternura. Esto no significa que los dos, Gregorio y Asunta, no se den cuenta que están delante de un mundo que los divide en el interior de sí mismos. Al contrario, las palabras, a veces amargas, de Gregorio al analizar situaciones de flagrante injusticia subrayan no tanto el lado individualista de las situaciones sino más bien su carácter colectivo y sistemático. Aún conociendo el carácter "privado" de la conciencia de todos aquellos que viven en las ciudades y son hijos de una otra cultura, Gregorio en sus propias experiencias apela al aspecto comunitario, a la fuerza represiva de una sociedad que no es la suya, al contraste evidente entre un mundo que piensa en términos colectivos y el que todo lo reduce al aporte individual o al esfuerzo o éxito socio-económico.

*Gregorio y la conciencia crítica.* Las memorias de Gregorio y Asunta demuestran la existencia de una conciencia crítica que muchos y diversos autores en materia de antropología cultural han puesto en duda algunas veces. El pensamiento llamado "tradicional" fue considerado hasta hace poco, como una etapa previa del pensar lógico y racional. De esa manera, la lógica y el pensamiento "indígenas" como formas pre-lógicas de razonar sustuían las antiguas teorías religiosas del "indígena" privado de "alma" o en otras palabras, con exceso de "animalidad". Las palabras de Gregorio y de Asunta son la prueba cabal de la falsedad de estas teorías.

Las páginas en que Gregorio describe sus enfrentamientos con una sociedad y una cultura que no son propiamente las suyas, traducen una comprensión perfecta de las situaciones socio-políticas y un sentido profundo de las expresiones de injusticia de nuestra sociedad. No se convirtió a otra religión; no optó por una u otra de las ideologías socio-religiosas que, a veces constituyen los clubs privados de los grupos de poder; no se transformó en militante de ninguna "devoción" sociopolítica de izquierda o de derecha. Gregorio con sus *apus*, con sus héroes míticos, con sus santos

y "vírgenes", ha sido perfectamente capaz de enumerar muchas de las injusticias de las relaciones sociales, los abusos de poder, y de modo muy positivo, de indicar el camino a seguir para llegar a una utilización veraz y justa de las energías colectivas. Es decir que el pensamiento tradicional andino produce una *conciencia crítica*: analiza correctamente las diversas y cambiantes coyunturas y alternativas de la historia pasada y reciente del país.

No sería difícil probar que el origen de esa conciencia crítica se encuentra en la distancia que separa a Gregorio y Asunta de una sociedad que en todo se opone a la imagen ideal del vivir cotidiano que ellos proponen. Como acertadamente notó Zuidema en el prefacio del libro, ese ideal de vida social está fundamentalmente basado en la idea de *ayni*, la cual es descrita por Gregorio en términos de rara belleza. Al expresarla, Gregorio no ape-

la a una aplicación rigurosa del antiguo sistema del *do ut des* que guiaba toda y cualquier forma de relación de trabajo o de donación. Al contrario, él llama la atención para el fundamento mismo de la relación: ésta es ante todo una cuestión de justicia y equidad.

Esperamos nuevas publicaciones del *Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"* para refrescar nuestras "teorías" sobre el pensamiento y la lógica del mundo andino. *Kay Pacha* y ahora, *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*, que constituyen los dos primeros volúmenes de la *Biblioteca de la Tradición Oral Andina*, editados en quechua y castellano, pueden y deben ser considerados como testimonio únicos de un pueblo y de una cultura, que merece más respeto y atención de los que les ofrecen desgraciadamente los magros y desguarnecidos estudios etnográficos de comunidad.

### 3

## ... LOS COLLAGUAS, VERTICALMENTE HABLANDO ...

La investigación sobre los Collaguas, llevada a cabo por un grupo de profesores de Arequipa y de La Católica (Lima), apareció en las librerías con el

título, *Collaguas-I*. Los documentos de las Visitas Yanque-Collaguas vienen acompañados de algunos estudios parciales: un estudio sobre la parroquia

de Yanahuara, una visión etnográfica de los Collaguas, una introducción a la Visita hecha por Bonilla, la historia de las relaciones entre Collaguas y Arequipa en el siglo XVI, un poco de historia demográfica.

La idea de publicar los textos de las Visitas es excelente. Historia, demografía, etnografía, sicología y economía pueden elaborar hipótesis de conjunto que sólo los materiales documentales de una Visita permiten plantear. Y como lo recuerdan algunos estudios publicados, es posible desde ahora establecer algunas comparaciones entre la Visita de los Collaguas y los materiales de Visitas anteriormente publicados por otros investigadores.

Hay que esperar la publicación de otros estudios y documentos sobre los Collaguas para tener una idea exacta del alcance de la investigación. La que ahora se nos ofrece no es aún materia para un debate sobre metodología o sobre interpretaciones propuestas por los autores de algunos estudios. Sin embargo, nos permitimos señalar desde ahora la ausencia de una idea directriz que orienta las reflexiones del conjunto de los trabajos de análisis. Cada artículo es una "isla" y algunos muy alejados del centro. Por eso, nos preguntamos por qué razones incluir en las

primeras páginas el artículo sobre la parroquia de los Yanahuaras, tema de mucho interés pero un poco marginal.

*La etnografía en posición vertical.* Hay una idea que a veces es casi una obsesión: la de la "verticalidad" definida por Murra. Los artículos de Cuadros y de Pease intentan encontrarla en el más mínimo detalle. No sé si la etnografía collagua sin el "modelo" del ilustre profesor de Cornell sería diferente. Pero, leyendo las páginas de Cuadros y de Pease, creemos que una mejor descripción etnográfica proporcionaría una imagen de la región, mucho más válida que aquella pintada por los autores. No ignoramos el interés de las reflexiones de los autores mencionados. Sin embargo, la descripción muy fragmentada y no muy completa de Cuadros parece pagar un "tributo" demasiado elevado a la verticalidad, cuando al fin y al cabo, lo más interesante sería conocer cómo funciona la red de relaciones sociales y económicas en cuanto solución a un problema geográfico.

Las barreras impuestas por la geografía andina pueden muy bien originar modelos o soluciones socioeconómicas que otros pueblos o regiones afrontan de manera distinta. Pero, la "verticalidad" no es un modelo ni mucho menos un

“ideal”, como parece sugerir el trabajo de Cuadros. Ella es más bien un hecho geográfico contra el cual la “cultura” se bate. Es decir, el “modelo” o el “ideal” no existe en la puna o en los valles cálidos, por la imposibilidad de sembrar maíz a 5,000 m. de altura o de criar llamas en las islas de guano de la costa; si “ideal” existe, debemos encontrarlo, en primer lugar, en la manera empírica cómo se realizan las relaciones económicas entre la puna y la quebrada o entre cuantos pisos los investigadores deseen distinguir.

*Un Inkarrí de pie.* El problema de la “verticalidad” afecta también el mito del Inkarrí que Pease transcribe: “. . . el relato de Yanque nos ofrece además un ordenamiento de pisos ecológicos en los cuales Inkarrí es un productor de maíz, que nos entrega una información particularmente útil, en tanto que también puede ser relacionada con la hipótesis de Murra, y manifiesta una distinción ecológica entendida en términos también actuales. . .” (p. 149). Es decir, este *Inkarrí de pie*: viajero y sembrador de “verticalidad”, prueba todo o casi todo lo que Murra y sus seguidores fieles afirman. En este sentido hay que dar razón a Pease y afirmar que el mito recopilado es muy novedoso. Pero,

ya no lo es tanto si se compara la versión publicada con lo que conocemos acerca del Inkarrí, por lo menos en el Sur andino.

La cuestión planteada por el análisis de Pease es fundamentalmente una cuestión metodológica. A nuestro entender, comparar “pieza por pieza” o buscar a cualquier precio un hecho histórico en el relato mítico, es hoy día muy arriesgado. Sin negar las posibilidades metodológicas de ese tipo de análisis, optamos por las grandes corrientes de análisis contemporáneo del relato mítico, cuya metodología impide en gran parte el comparatismo arbitrario, construido a base de asociaciones de imágenes o de ideas.

Podríamos hacer observaciones semejantes acerca de la manera cómo Pease enfoca el relato de la “huida” de Cristo, fuera del pueblo de Yanque. Por eso no nos extraña resultados como éste: “No podría dejar de anotar que las tres veces que el santo aludido fue llevado a su nuevo emplazamiento en el pueblo nuevo (reducción) de Yanque, pueden ser relacionadas con el mito andino de las tres edades asociado con la evangelización de los franciscanos, influida por las ideas de Joaquin de Fiore, o con una representación de la pasión cristiana” (p. 156). La inter-

pretación de Pease sigue las huellas del número tres. Y por que muchos relatos míticos hablan de tres edades del mundo, las tres "fugas" pueden interpretarse como tres edades... Quizás sea posible pasar de las "fugas" a las "edades", pero es pedir demasiado al número tres, si no existen otros datos

para confirmarlo.

Lo que acabamos de afirmar no ignora los méritos de la publicación sobre los Collaguas. Se trata seguramente de un primer intento de análisis y esperamos que los estudios o documentos que se publiquen corrijan, si es posible, las primeras impresiones.

#### 4

### IDEOLOGIAS ANDINAS EN HUANCAYO

El Instituto de Estudios Andinos de Huancayo publicó con la fecha de junio 1977, el número 4-5 de su revista *Churmichasun*, inaugurando una nueva política editorial: la publicación de números temáticos. El presente número está consagrado a las ideologías andinas analizadas o ejemplificadas con artículos de Arguedas, Quijada Jara, Josué Sánchez, Matayoshi y Tillman. Los aspectos teóricos están a cargo de Ipola, sociólogo marxista argentino. En su género, *Churmichasun* es una revista que despierta el interés del lector y cuestiona algunas de las ideas aceptadas corrientemente sin gran sentido crítico. Es, sin duda, una de las virtudes que más le apreciamos.

No todo lo que contiene el presente número de *Churmichasun* obedece rigurosamente

al tema de las ideologías. Los artículos de Arguedas y de Quijada se alejan de la temática general. Pero se comprende su inserción si se tiene en cuenta que lo importante, en este caso, es analizar los grupos sociales identificados con esquemas culturales diferenciados o en oposición claramente definido. La tesis de Arguedas ejemplifican esos puntos de vista. El estudio etnográfico de Quijada sobre el Taita Shanti se inscribe más bien en la tradicional corriente de carácter indigenista: "En esta fiesta reflejadas están la honda sensibilidad del alma soñadora de nuestros paisanos los indígenas..." (p. 23-24). Es difícil comprender en qué sentido el "aborígena" (p. 18), los "indígenas, nuestros paisanos", tienen una alma soñadora. Pero, parece más verosímil la existencia de una fiesta que escon-

de gestos y palabras de un ritual anterior a la Conquista. *La teoría del rito en Chongos Altos*. El excelente material etnográfico publicado acerca de la muerte en Chongos Alto concluye con una serie de aproximaciones teóricas en torno a los rituales. El lenguaje expresa un intento latente del autor o de los autores de encontrar una explicación teórica de inspiración marxista. Se subraya la penetración del capitalismo en la región, la desaparición de los mecanismos tradicionales de trueque o de intercambio de bienes y de servicios. En una palabra la cultura tradicional se desagrega y aparecen el "lucro, el individualismo y la necesidad de consumo" (p. 41).

Las dificultades para explicar, desde el punto de vista marxista, los rituales en Chongos Altos no son fáciles de solucionar. Como los autores subrayan con toda honestidad la interpretación del ritual "requiere un trabajo más amplio, que analice símbolos y rituales como parte de la ideología campesina" (p. 42). Pero, tampoco le han ayudado para tales fines, las referencias a Radcliffe-Brown y a Malinowski. Y menos aún si el principio, del cual parte toda la reflexión, es "el hecho que el hombre es un ser biológico que existe, se reproduce y desaparece físicamente, pese a

que la especie sobrevive a lo largo de siglos" (p. 41). Franca-mente ¡es partir de muy lejos! *La energía mesiánica de Stern*. Steve Stern en el estudio consagrado a las ideologías mesiánicas en Huamanga propone una nueva interpretación de los movimientos nativistas porque le parecían demasiado "culturalistas" aquellas que otros autores propusieron. Según Stern, "una interpretación que considera la 'cultura' en aislamiento de la dinámica socio-económica no tiene aún la validez antropológica de entender qué significó la cultura o la ideología para sus practicantes. Aún en una sociedad pre-capitalista organizada por castas o razas, la dinámica de clase ha sido una fuerza motriz en la lucha nativista anticolonial" (p. 30).

Es posible que la tesis que Stern piensa "haber probado" sea útil y metodológicamente aceptable. De todas maneras, pensar que una sola explicación da cuenta de un fenómeno que, al fin y al cabo, no es tan documentado como eso, es probablemente un poco ingenuo. Sobre todo, si se toma en serio que lo "que dio energía, significado y función social a las manifestaciones nativistas no era la visión del mundo andino, sino la lucha contra el colonialismo" (p. 29). El vocabulario "dinámico" y "energético" de

Stern no demuestra de ninguna manera que "la visión del mundo" ha sido un elemento inútil en las manifestaciones nativistas. Pero, no es difícil ni siquiera novedoso afirmar que en muchos casos tales movimientos luchaban contra un tipo de dominación que era efectivamente de carácter colonial.

A nuestro entender, una de las dificultades mayores cuando se trata de comprender las primeras manifestaciones de lucha contra las explicaciones del mundo introducidas en los Andes por el cristianismo español

del siglo XVI, reside en la idea misma de "mesías". Las culturas andinas no la conocían. Y tampoco parecen darse cuenta de ella cuando se rebelan contra la visión del mundo introducida por el conquistador. No existe pues una lucha entre un "mesianismo" andino y un cristianismo burocrático, sino más bien, una lucha entre "huacas" que miden sus fuerzas en el campo político de la conquista de un poder que está a merced de los dioses, por intermedio de aquellos que los invocan.

## 5

### RUNAS EN EL INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

El INC publicó en julio su cuarto número de la revista *Runa* dedicado al folklore en el Perú. Los nombres de los colaboradores garantizan la calidad de los artículos producidos. Curiosamente en el número 4 encontramos, de nuevo, el equipo que colaboró en la revista *Churmichasun*: Quijada y el trío Sánchez, Matayoshi y Tillman. Pero también encontramos, entre los más conocidos, Razzeto, Sabogal Wiesse, Adolph, Bendezú. En el área que interesa más de cerca a nuestros propósitos hay que señalar "El informe sobre el desarrollo de los estudios del

folklore" en el cual se hace un poco de historia de la disciplina en el Perú dividiéndola en cinco etapas, y terminando con algunas consideraciones más teóricas sobre la materia.

Las definiciones propuestas por los autores están inspiradas en primeros intentos de sistematización. Así por ejemplo, "se entiende por sistema ideológico al conjunto de representaciones sociales que dan cuenta del modo en que los hombres entran en relación con la naturaleza y entre sí. Dichas representaciones dan una versión simbólica no tendiente a una acción concreta inmediata sino.

por el contrario, a unificar los elementos dispersos para intentar un primer análisis de la realidad" (p. 19). Esta definición y otros elementos teóricos que habíamos encontrado en el artículo mencionado anteriormente sobre la muerte en Chongos Altos en *Churmichasun*, no distinguen claramente entre el tipo de discurso mítico y el tipo de discurso ideológico que nos parecen muy adecuados para analizar lo que de una manera general y de forma muy poco exacta se llama visión del mundo andino.

No vamos repetir aquí lo que ya en otra ocasión escribimos sobre el asunto (Cf.: Prefacio, KAY PACHA, Centro de Estudios Rurales Andinos, 1976). Sin embargo, nos parece de suma importancia, en primer lugar, insistir en el hecho de que la ideología como tal es un sistema de ideas en función de una acción a realizar; en segundo lugar, que toda ideología es el producto de un análisis de la realidad hecho por un grupo o clase social; en tercer lugar, como muy bien lo señalan los autores en cuestión, la ideología es un primer intento de sistematización de la realidad. Y nosotros añadiríamos que ella constituye el primer paso hacia una comprensión "científica" de la socie-

dad.

Nos parece difícil admitir que la literatura oral no sea otra cosa que "ideología" o que esté ligada esencialmente a las sociedades rurales. Por eso, sería oportuno distinguir entre diferentes tipos de discurso oral que van desde el mito a la ideología, pasando por el discurso utópico cuyas manifestaciones son hoy día muy frecuentes en la sierra Sur del Perú. Este discurso utópico que el artículo mencionado ignora es como el eje entre el mito y la ideología. Y, por otra parte, se expresa en términos que se asemejan a los primeros pasos hacia una comprensión *histórica* de la realidad.

Todo lo que afirmamos no tiene en cuenta muchas otras posibilidades de análisis del folclore o de las tradiciones orales ni tampoco otras posibilidades de discurso que existen en cualquier sociedad. En el campo de la tradición oral valdría la pena que los autores mencionaran al menos como deseo, los trabajos realizados en Francia por Greimas y en los Estados Unidos y Canadá, por Elli y Pierre Maranda. Esperemos que algún día sus esquemas de análisis se introduzcan también en el Perú.

H. U.