



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Pastor de María y Campos, Camila

Medio oriente en américa del sur: nuevas miradas desde la antropología y los estudios culturales

Estudios de Asia y África, vol. XLV, núm. 2, 2010, pp. 491-503

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58620930009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## ARTÍCULOS RESEÑA

### MEDIO ORIENTE EN AMÉRICA DEL SUR: NUEVAS MIRADAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES

CAMILA PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS

*División de Historia*

*Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)*

JOHN TOFIK KARAM, *Another Arabesque. Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*, Filadelfia, Temple University Press, 2007.

CHRISTINA CIVANTOS, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Albany, State University of New York Press, 2006.

*Another Arabesque. Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil* es una exploración etnográfica de las transformaciones de identidad de los inmigrantes en Brasil durante las últimas dos terceras partes del siglo XX. Esta obra está estructurada como una monografía clásica y su objetivo es tratar el fenómeno en distintas esferas de lo cotidiano: la económica y la política, así como las de las ideologías relacionadas con el matrimonio y las prácticas y los espacios de ocio; aborda cada una no sólo con sofisticación teórica sino con profundidad histórica. Karam enmarca su debate sobre las vidas de los inmigrantes a partir de transformaciones más amplias de fenómenos estructurales y hegemonías globales. Sostiene que los proyectos económicos cambiantes del Estado brasileño han ofrecido a los inmigrantes de Medio Oriente diferentes paisajes de oportunidad y series cambiantes de expectativas con respecto a la representación pública y privada de sus identidades. Aunque el periodo de posguerra tras la Segunda Guerra Mundial fue uno de sustitución de

[491]

importaciones y protección de la industria nacional, que les permitió a los inmigrantes acumular capital económico, su diferencia “étnica” los marcó como periféricos dentro de la nación lusobrasileña. Sin embargo, el giro neoliberal global de los años setenta trajo consigo importantes transformaciones a la economía nacional brasileña. Karam sostiene que ello fue igualmente importante para los inmigrantes de Medio Oriente, ya que resultó en un nuevo “modelo de mercado” de pertenencia nacional, que permite celebrar las diferencias étnicas en la esfera pública. Su principal afirmación es que “la etnicidad árabe ha ganado fuerza renovada en el giro hacia la apertura económica, la transparencia del Estado y la diversidad en el consumo”.

Karam aborda el tema de las transformaciones del “proyecto étnico” de los inmigrantes como un proceso en varios planos, plagado de contradicciones y ambivalencias que se hacen evidentes en “esquemas marcados de acción para la esfera pública, como seminarios de negocios, celebraciones políticas, cenas de gala y vacaciones temáticas de herencia cultural”. Cada capítulo presenta un creativo análisis etnográfico de estos escenarios y explora los contrastes entre el lugar que ocupaban los inmigrantes en la nación brasileña antes del movimiento nacionalista y proteccionista, y el que ocupan ahora, dentro del actual orden neoliberal. Karam presta atención a múltiples voces de la población inmigrante de Medio Oriente y subraya la simultaneidad de experiencias distintas. Los prósperos descendientes de los primeros inmigrantes se aprovecharon de su imaginada continuidad orgánica con el mundo árabe y del mito de la agudeza comercial árabe para constituirse en socios comerciales expertos del Estado neoliberal brasileño y las élites no árabes, especializándose en el comercio con los mercados emergentes del Golfo árabe. Al mismo tiempo, las reformas neoliberales han generado riesgos y competencia sin precedentes para los brasileños árabes que continuaron en el nicho étnico tradicional de inmigrantes de Medio Oriente que son comerciantes locales, o se incorporaron recientemente a él. Karam también trata el tema de experiencias divergentes de inmigrantes que profesan tradiciones religiosas distintas. Argumenta que por medio de una ingeniosa contraposición de

las estrategias de matrimonio en constante cambio, las ideologías y su representación en los medios, a los árabes cristianos se les percibe en una continuidad religiosa en relación con la tradición católica de los brasileños. Mientras, aunque a los árabes musulmanes se les valora de manera positiva en los medios y en otros discursos, tanto árabes como los que no lo son, se les proyecta la idea de que operan en regímenes familiares patriarcales muy cerrados.

Si bien la mayor parte del libro se enfoca en la deconstrucción de los árabes brasileños como “socios para la exportación, líderes éticos responsables y consumidores de nichos de mercado”, el último capítulo toma un giro político inesperado. Al analizar los viajes de los árabes en la diáspora a su tierra natal, en la intersección de una creciente industria global de turismo y de proyectos de Estado de Medio Oriente, Karam discute la conmemoración de la violencia israelí y el cultivo de agendas antisionistas por medio de este tipo de viajes, y llega a una conclusión conscientemente política. Sus comentarios concluyentes muestran la otra corriente, el muy visible conflicto que está dando forma a las vidas árabes en discusión: la guerra contra el terror por parte de Estados Unidos y la vigilancia globalizada de las poblaciones musulmanas, inspirada por dicho país. Aunque la construcción del texto es sofisticada, dos conceptos clave, el de mercado y el de nación, quedan poco teorizados. Esto refleja las genealogías académicas del autor, quien pone hincapié en los estudios étnicos y globales más que en una tradición poscolonial, que tendería a tratar estas categorías aceptadas como provinciales.

En *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Civantos aborda el asunto de los árabes y Argentina desde una óptica posorientalista que se propone documentar encuentros discursivos en la producción cultural árabe en el contexto de una nación latinoamericana (es decir, poscolonial). La autora, pionera en el creciente debate de los orientalismos de América Latina, escribe: “las conexiones que me inquietan son aquellas que llevan a la aparición de lo árabe/el Oriente como un signo cultural en Argentina y a la presencia de árabes argentinos como agentes culturales dentro de Argentina”. En busca de este proyecto,

su libro se convierte “en una historia de la literatura argentina orientalista y de la literatura escrita por inmigrantes árabes argentinos, así como un análisis crítico de cómo la formación de identidades en el cúmulo de estas obras está enredada retóricamente”. La obra de Civantos se centra en el desarrollo de los orientes de Argentina entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, aunque incluye breves cudas en referencia a la circulación y apropiación de significantes nacidos durante ese periodo y durante el giro neoliberal de finales del siglo XX.

Su lectura cuidadosa y de contrapunto de estas literaturas, opera por medio de su identificación con tres temas, que constituyen las tres partes centrales del libro: el tropo del “gaucho”, la figura de “Oriente” y el desempeño de las variedades heterodoxas y ortodoxas del lenguaje en contextos particulares de lenguaje e ideología. Cada uno de estos nodos opera como un punto de origen común para su exploración de la producción cultural, a veces paralela y a veces cruzada, de dos series de agentes sociales: los euroargentinos, por un lado, y los araboargentinos por el otro. Como otros autores preocupados por los orientalismos latinoamericanos (Francisco Morín, por ejemplo) hace apuntes sobre la intersección del modernismo y los orientalismos como formaciones discursivas contemporáneas y mutuamente productivas en Latinoamérica durante el fin de siglo. Civantos contextualiza las diversas formas textuales a las que hace referencia en relación con el proceso nacional argentino. Le preocupa, de manera explícita, producir un análisis que trate los textos y a los autores como integrados en procesos históricos y conjeturas concretos. Ella identifica las migraciones masivas a Argentina, de principios del siglo XX, y los debates consiguientes sobre la naturaleza y las necesidades de la nueva nación, como el momento decisivo donde se estructuró lo que describe como un contexto nacional hostil y xenófobo, en el que intervienen los argentinos europeos y árabes.

Estas intervenciones son particularmente complejas a partir de su lectura dialogística. Civantos busca a propósito aquellos aspectos de textos y debates que desestabilizan y compliquan las identidades esenciales y unitarias; relee textos conocidos en conjunto con piezas consideradas oscuras o marginales, según los cánones establecidos, y explora tanto textos que caben

cabalmente en géneros autorizados como aquéllos que se doblan en construcciones y reconstrucciones imaginativas, con el fin de reposicionar a las individualidades y a las poblaciones cara a cara con “la nación”. En particular, explora textos que proponen diversas adaptaciones literarias de la historia nacional con el fin de conseguir para el inmigrante —así lo interpreta ella— un lugar dentro del cuerpo de la nación. En sus esfuerzos por subvertir los orientalismos argentinos y europeos, algunos de los autores araboargentinos proponen momentos de autoesencialización y producen lo que Civantos etiqueta como narrativas autororientalistas. Otros autores, sin embargo, al llevar a cabo diversas rupturas, representan las a veces subestimadas y en ocasiones radicales críticas de las ideologías nacionales.

El texto de Civantos está estructurado de manera delicada y su argumento final es sutil y a la vez programático. La autora entiende su trabajo como una exploración de la interrogante spivakiana de si es posible que el subalterno hable, por medio de una síntesis creativa del concepto *heteroglosia*, de Bajtin, y la noción de representatividad, de Butler. Hace una extrapolación de la práctica discursiva de variedad de autores ubicados de manera histórica, social y cultural, y de su representación de identidad ante cuestiones de identidades colectivas, tanto “étnicas” como nacionales. Si bien argumenta que su análisis implica una nueva teorización del tema y de la descripción que Said hace del orientalismo, estas afirmaciones teóricas parecen un poco exageradas. Finalmente, Civantos concluye con una invitación para reconocer la realidad de la heteroglosia en las literaturas de inmigrantes y la reformulación de tales fenómenos intermedios como paradigmáticos, en términos generales, de la producción cultural.

Muy distintas, dadas sus fuentes, estructuras textuales y estrategias analíticas, ambas obras representan análisis novedosos y sofisticados de las migraciones desde El Mashrek hacia América y son dignas de mención por su audacia de interpretación. ♦

Traducción del inglés:  
Eva Ginsburg

## TRAS EL RASTRO DE HELENA

ROSER NOGUERA MAS\*  
*Universidad Centroamericana, El Salvador*

FERNANDO WULFF ALONSO, *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*, Madrid, Akal, 2008, 606 pp.

El libro de Fernando Wulff sobre el repertorio griego del *Mahabharata* es valiente. Empiezo de esta forma tan sincera porque desde 1997 estudio el *Ramayana* y me he encontrado pocos libros “arriesgados” como éste. La investigación de las épicas indias en las dos últimas décadas ha estado centrada en las diversas representaciones artísticas (*ramlilas*, *krishnalilas*, *wayang*, etcétera), y en el campo de la literatura comparada, en el análisis textual de los *many ramayanas* y *mahabharatas*, con un enfoque sociológico, antropológico, semiótico o de género. Se ha enfatizado mucho sobre el carácter social de las dos épicas indias y se han publicado bastantes estudios basados en los significados ideológicos y sus funciones (editados por Raghavan, Iyengar, Richman, Bose, Narang, Vyas, Thiel-Horstmann, Dehejia, entre otros). Por eso me sorprendió encontrarme con este libro en España —donde no hay estudios formales de Indología—, escrito por un profesor de Historia Antigua que utiliza una o varias teorías, que alguna vez me parecieron “sagradas”.

En el siglo XIX y la primera mitad del XX, los estudios del *Ramayana* y el *Mahabharata* partieron de una perspectiva lingüística y filosófica. Se investigó sobre los orígenes, la historia y la transmisión de las épicas y se establecieron paralelismos li-

\* Roser Noguera Mas es doctora en Filología, especialista en mitología, arte y cine del Sur y el Sudeste asiático. Estudió Filología Hispánica en la Universidad de Valencia (España), se especializó en Semiótica de la Cultura y Estudios de Género en las universidades de Valencia y Boloña (Italia). Ha enseñado en la Universidad de Delhi (India) y el Instituto Cervantes de Damasco (Siria). Ha residido 11 años en varios países asiáticos donde ha llevado a cabo su investigación doctoral sobre la épica Ramayana (*De Kosala a Bollywood: Dos mil años contando historias. Un estudio semiótico del Ramayana*).

terarios entre las diversas versiones. El objetivo de muchos estudios era identificar los textos “originales” de Valmiki y Vyasa. La Escuela de Bonn (Schlegel, Lassen, Brockhaus, Haug, Aufrecht, Jacobi), el jesuita Camille Bulcke y los editores del *Mahabharata* (Pune, 1933-1974) y el *Ramayana* (Baroda, 1960-1975) llevaron a cabo un magnífico trabajo filológico, aunque el tema de la evolución del poema —el desarrollo de las recensiones y su mutua dependencia o interacción—, la autenticidad y originalidad de algunos materiales y algunas cuestiones básicas como quién, cuándo y por qué se compusieron las épicas quedaron irresueltas y hoy siguen generando exégesis y cierta polémica.

No hay todavía un consenso unánime entre los sanscritistas con respecto a la datación de las épicas (se apunta el siglo VIII a.n.e. como fecha más tardía y el siglo IV d.n.e. como fecha más reciente, aunque la mayoría de autores coincide en que la mayor parte de las obras se escribió entre el siglo II a.n.e. y el siglo II d.n.e.), ni tampoco sobre su autoría o modo de composición. Desde la antigüedad, se menciona a Valmiki como el “autor” del *Ramayana* y a Krishna Dvaipayana, Vyasa, como el “compilador” o “redactor” del *Mahabharata*. A lo largo de dos milenios, la tradición ha dado figura material a estos nombres, les ha buscado patria, el origen de sus familias y los ha convertido en autores de otras obras. En India circulan varias biografías populares que reflejan las orientaciones hermenéuticas principales —brahmánica y *bhakti*—, con la intención de aproximar ambos personajes a su propio paradigma. La mayor parte de los especialistas acepta que Valmiki y Vyasa no inventaron los temas ni las formas y recibieron una tradición épica oral a la que se habían incorporado elementos de siglos posteriores y de su propia época. Pero, ¿cuál fue la labor exacta de Valmiki y Vyasa?

Los expertos abordan estas figuras de dos maneras. Por una parte, habría una escuela que llamamos “analítica” (E. W. Hopkins, J. L. Brockington y otros) que considera que Valmiki o Vyasa son nombres que cubren a varios rapsodas que compusieron una serie de poemas o leyendas más breves; incluso ellos mismos podrían ser alguno de estos aedos. Las épicas indias surgieron, en este caso, por la fusión de varios materiales en épocas posteriores, a través de la compilación o unión secun-

daria de poemas independientes, o bien, por la ampliación de un núcleo central. La fusión la habrían llevado a cabo diversos poetas de diversas épocas. Esto incluye la adición de pasajes exclusivos de determinados manuscritos alrededor del siglo III, que son determinados por los impulsos sectarios y la necesidad de expandir algunas de sus ideas.

Por otra parte, habría otra escuela “unitaria” (J. Dahlmann, R. P. Goldman, A. Hiltebeitel, S. Pollock) que considera que existiría un único poeta al que la tradición llama Valmiki/Vyasa; un creador genial, capaz de redactar extensos poemas a partir de tradiciones o leyendas preexistentes. Ni las contradicciones ni los errores de composición son importantes, se admiten por el modo de composición tradicional, la composición formularia oral. Lo verdaderamente importante es la coherencia narrativa y la altura poética general que revelan la presencia de auténticos poetas. En esta línea se insertaría la hipótesis de Fernando Wulff.

#### *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*

Este libro defiende que el autor o autores del *Mahabharata* utilizaron en su composición materiales griegos, en especial de la *Ilíada*. El tema no es ninguna novedad, más bien ha estado en un debate abierto desde hace más de un siglo (Weber, Fauche, Jacobi, Macdonell), a veces acompañado de argumentos eurocentristas que han alimentado posturas radicales del fundamentalismo hindú. Por eso, Wulff aclara el enorme valor de la creatividad de los poetas indios, incuestionable para nuestro modo de entender la literatura como intercambio intertextual y cultural, la mitología como *cross-culturality*<sup>1</sup> y la historia como mezcla e interacción constante. El libro se divide en tres partes bien estructuradas; la primera presenta, contextualiza y justifica su teoría; la segunda y tercera incluyen más de ciento cincuenta conexiones y subconexiones entre episodios y personajes de las épicas helénicas presentes en el *Mahabharata* y el *Bhagavata Purana*. También consta de un apéndice con ele-

<sup>1</sup>W. Doniger, 1998, p. 59.

mentos comunes en la *Eneida* de Virgilio, un apartado de conclusiones, bibliografía y glosario. El modo de exposición es metódico y riguroso.

El trabajo de Wulff no es únicamente un extenso y detallado listado de ejemplos, sino también la defensa de ideas no convencionales que resumo a continuación. El autor o los autores (un “equipo”) del *Mahabharata* compusieron “sustancialmente de una vez”—aunque eso no significa que posteriormente se cambiaron e incorporaran materiales— y “con los textos griegos en la mano” su obra monumental. Para ello se basaron probablemente en algún hecho histórico; su interés eran las batallas, y no los dilemas morales y religiosos. Sabían leer y escribir, conocían la lengua, mitología y cultura griegas, y quizás no se trate de bardos ni de brahmanes. Por tanto, no es un poema oral, aunque luego fue memorizado y transmitido oralmente. Lo escribieron con un objetivo artístico, ideológico y político preciso y en su composición primó la experimentación. Fue un proyecto complejo y multidimensional desde su inicio (dimensión de la obra, elementos poéticos y métricos, estructuras formulares, creatividad, etcétera). Podría haberse escrito en alguna corte palaciega, de hecho, ofrece “un modelo de monarquía presidido por la idea de que al buen monarca le es posible detener el ritmo del Kaliyuga, aunque no su curso final” (p. 511). Esta posible intención de legitimar la monarquía se hace en un contexto —para Wulff no antes del II a.n.e. ni después del IV d.n.e., y por tanto, durante el imperio Maurya-Gupta— donde se desarrollaron el hinduismo (antes vedicismo y religión tradicional), el budismo y el jainismo, la escritura y todo tipo de novedosas producciones literarias y plásticas. Es, además, una época de grandes intercambios culturales y comerciales en el Índico, Persia, Egipto y el Mediterráneo. El *Mahabharata* aporta una reflexión sobre “el papel que puede jugar la acción humana ante las fuerzas sobrenaturales y el destino, sobre cómo enfrentarse, siendo moralmente justo, a quienes juegan con claves injustas, o sobre la necesidad del control de las pasiones, ligada al problema de si es posible o no, cuando los dioses nos ofrecen lo contrario” (p. 492).

Estas ideas no dejan indiferente a los especialistas en el tema de la oralidad, los orígenes de la *krishnabhakti* e incluso

el género (Helena, Draupadi, Damayanti, etcétera) ciertamente, Wulff estudió el *Mahabharata*, mientras:

pretendía demostrar que épicas como el poema de Gilgamesh, la *Ilíada* y la *Odisea* y los Nibelungos, además de otras historias paralelizables (las de Sansón y David en la Biblia), eran inexplicables, fuera de un componente que tenían en común: la presencia en sus núcleos más importantes de personajes femeninos poderosos —diosas o mujeres y, en algún caso, diosas y mujeres— que eran esenciales en las desgracias en las que intervenían, desgracias en las que era crucial su encuentro o la pretensión de un encuentro sexual o matrimonial con un varón humano (p. 532).

El argumento de Wulff que más me cuesta creer es que el *Mahabharata* no fuera originalmente oral. Creo que los rasgos orales que presenta son innegables: concentración en los epítetos estandarizados que acompañan a los nombres propios, figuras de dimensiones heroicas o extraordinarias, agrupaciones formularias, claridad expositiva, presentación episódica, símiles, descripciones largas y otro tipo de interpolaciones, contradicciones y repeticiones propios de la oralidad, o sea, las mismas características que las obras homéricas. Aunque Wulff opina que fue escrita y luego pasó a recitarse “en alta voz, leída o no” (p. 494), la oralidad seguiría siendo clave. Supongo que Wulff estaría de acuerdo si, en el caso de los Vedas, la transmisión fue, con seguridad, oral, siempre memorizada y recordada “fielmente” por los brahmanes. Siempre me ha llamado la atención cómo estos brahmanes, que sabían de la existencia de diferentes versiones de un mismo “mito” en los textos védicos, en las épicas y *puranas* creían que todo era “verdad”, a pesar de que sabían que había más de una “verdad”. Valmiki y Vyasa son también protagonistas y testigos de los acontecimientos que transmiten, y lo hacen asumiendo que todo lo que relatan es implícitamente “verdad”. De hecho, no hay en el *Mahabharata* ni en el *Ramayana* una distinción temporal de los acontecimientos principales y los relatos míticos que ocasionalmente narran. Los poetas épicos, cuando encontraban otra variante, ofrecían cierta resistencia a aceptarla y esto se nota porque superponen la leyenda conocida con la leyenda encontrada, creando una tercera y nueva versión del mito.<sup>2</sup> No se sabe bien si la gente conoce

<sup>2</sup>B. Lincoln, 1996.

(hoy o en el pasado) de la existencia de otras versiones de un mito particular, como tampoco se sabe ahora de la existencia de diferentes textos del *Ramayana*. Lo que sí he comprobado en mi investigación es que las épicas siguen vivas, y estos “cambios de verdad” se manifiestan de forma oral.

Esto me lleva al planteamiento de Wulff y a otra una gran interrogante: ¿quién compuso verdaderamente las épicas? Está claro que los brahmanes tuvieron un papel importante, tanto si creemos que las compusieron desde el principio (siguiendo la teoría de los “unitarios”) como si compusieron ciertas partes en períodos posteriores (como creen los “analistas”). Quizás los brahmanes entendían que todo eran versiones de la misma revelación eterna (*sruti*) que se adaptaban a las necesidades de la gente de su época. Los jainistas y los budistas se ríen en sus *ramayanas* de los brahmanes, quienes creen que lo que narran las épicas es “verdad”. El rey Serenika, por ejemplo, se pregunta en el *Paumacariyan* de Vimalasuri por qué los brahmanes hindúes han hecho de Ravana un personaje malvado que come humanos y bebe sangre, cómo unos monos pueden acabar con el poderoso Ravana, o cómo Kumbakarna puede dormir seis meses seguidos (II, 116). Los jainistas pretendían corregir los “errores” y “extravagancias” brahmánicas y demostrar que estaban llenos de absurdos, mentiras y contradicciones.

Madeleine Biardeau ha sugerido que las épicas se compusieron como respuesta al budismo imperial o a la amenaza que suponía. La posición de las épicas era diferente a la de los *Mimamsakas*: en vez de contestar los ataques budistas con una argumentación “racional”, las épicas respondieron situándose en un plano mítico, proporcionando un gran compendio de las representaciones míticas brahmánicas del mundo del pasado y del presente, y dejándolas hablar.

Un mito es una historia que fluctúa, está hecha de ciertos elementos que se reconocen fácilmente, pero esos elementos se pueden readaptar de acuerdo con diferentes criterios. Las transformaciones de los mitos pueden explicarse por cambios sociales, ideológicos y religiosos. Muchas veces una narración mítica parece incoherente o contradictoria, y quizás se debe a que el redactor o redactores quisieron fundir varias versiones de un

mismo mito. Esta dinámica podría estar relacionada con la teoría clásica de composición de las épicas en diferentes períodos. Primero fueron relatos orales transmitidos por los bardos; luego se añadió el corpus épico *kshatriya* y por último, las enseñanzas brahmánicas del *dharma*. Alf Hiltebeitel contradijo esto afirmando que el *Mahabharata* fue compuesto y escrito originalmente por brahmanes, en un periodo mucho más corto de lo que normalmente se cree; luego, fue transmitido oralmente por los bardos. Esto significa que no hay estratos que representen la visión del mundo *kshatriya versus brahmánica*; tampoco hay estratos con tendencias *bhakti* o sectarias. El trabajo de Fernando Wulff es otro aporte en este campo.

El mito se entiende también como palimpsesto en donde la historia, generación tras generación, ha grabado sus propios estratos de mensajes. “La literatura épica se compone de muchos estratos de conciencia, de los cuales algunos se vuelven subconscientes. Esto es lo que permite la versatilidad a la hora de interpretar el material épico”.<sup>3</sup> Nuestra tarea como semiólogos es descifrar cada capa con un código diferente. Es decir, diferentes estrategias, diferentes psicologías épicas y diferentes métodos de análisis para diferentes culturas. El concepto o significado del mito tiene a su disposición, como decía Barthes,<sup>4</sup> “una masa ilimitada de significantes”. Quizás tenemos que esperar a que otras disciplinas, como la arqueología —no exenta últimamente de ideología política—, nos ofrezcan nueva información y nos den una visión más realista y acertada de las condiciones de vida de aquella época antigua. Mientras esperamos otras fuentes que nos ofrezcan un contexto histórico firme, la investigación del *Ramayana* y el *Mahabharata* debe continuar profundizando en la unidad y la diversidad, con una gama de niveles: mítico, narrativo, histórico, temático e ideológico. Para abordar estos objetivos y entender los textos épicos y su función en la sociedad contemporánea, es necesario, quizás, más trabajo en equipo entre los investigadores de diferentes disciplinas. Como conclusión, señalo que sería muy positivo que el libro de Fernando Wulff se tradujese al inglés para poder continuar con este interesante debate. ♦

<sup>3</sup>R. Tharpal, 1978, p. 1.

<sup>4</sup>1994, p. 211.

**Bibliografía**

- BARTHES, R., *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- BIARDEAU, M. y M. C. Porcher, *Le Ramayana*, París, Gallimard, 1999; y *Le Mahabharata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, París, Editions du Seuil, 2 vol. 2002.
- DONIGER, W., *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, Nueva York, Columbia UP, 1998.
- HILTEBEITEL, A., *Rethinking India's Oral and Classical Epics. Draupadi Among Rajputs, Muslims and Dalits*, Chicago, Chicago UP, 1999; y "Review of John Brockington. The Sanskrit Epics", *Indo-Iranian Journal*, 43, 2000, pp. 161-169.
- LINCOLN, B., "Mythic Narrative and Cultural Diversity in American Society", en L. L. Patton y W. Doniger (eds.), *Myth and Method*, Charlottesville, Londres, Virginia UP, 1996, pp. 163-176.
- THAPAR, R., *Exile and Kingdom: Some Thoughts on the Ramayana*, Bangalore, Mythic Society, 1978.

