

RESEÑAS DE LIBROS

Johannes R. E.; 1992, *Words of the Lagoon, Fishing and Marine Lore in the Palau District of Micronesia*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 245 p., fotos y dibujos.

El archipiélago de Palau tiene 340 islas en la esquina sudeste de Micronesia, cerca del este de las islas Filipinas y también de Irian del oeste. Algunas de las islas son volcánicas en origen y de elevaciones de piedra caliza.

La mayor parte del archipiélago está circundado por arrecifes de coral. En el norte se encuentran dos, a manera de barrera, formando una laguna que en algunos lugares es bastante profunda. Hacia la porción norte de Palau se encuentra Babeldaob, la segunda isla más grande de Micronesia.

En las islas de Palau hay muy buena madera para hacer embarcaciones y los habitantes se consideran a sí mismos los mejores pescadores de Micronesia. Estas islas tienen una diversidad marina biológica excepcional. Palau ha sido habitado por lo menos dos mil años o más. También llegaron allí gente de Melanesia, Nueva Guinea, europeos, japoneses y norteamericanos en los últimos dos siglos.

Este es un libro interesante aun para aquellos que no son expertos en la pesca. Está escrito de manera excelente y todos los biólogos marinos como los antropólogos pueden beneficiarse de él. Se basa en un trabajo de dieciséis meses entre los pescadores de Palau y está bien documentado. También interesa aquellos que estudian los arrecifes de Coral, los antropólogos y los geógrafos se interesarán en el libro que estudia la tecnología y la cultura de los pescadores. De la misma manera, los conservacionistas y los ambientalistas encontrarán mucha información útil de los sistemas no occidentales de cómo conservar y manejar los recursos naturales.

En el siglo XIX, 1899, Alemania compró las islas y utilizaron a trabajadores nativos para la extracción de fosfato y la producción de copra. Grandes cambios sucedieron en las islas del archipiélago cuando los japoneses en 1914 tomaron Micronesia e hicieron de Palau su cuartel del Imperio en los Mares del Sur. Allí empezaron los problemas porque expropiaron gran parte de la tierra, redujeron el poder de los jefes e hicieron que la población trabajara para ellos. Antes de la Segunda Guerra Mundial 24 000 japoneses vivían en Palau y antes de que terminara la misma había 50 000 que era personal militar ja-

ponés y debido a este aumento de la población los japoneses usaron dinamita para pescar.

Koror se transformó de tal manera que es difícil de imaginar para quienes lo habitan hoy. Las factorías producían salsa de soya, cervezas, fuegos artificiales. Se exportaba tela, cerámica, productos de metal, copra, sogas, piña en lata, vidrio y maquinaria, todo esto se acabó con la Segunda Guerra Mundial. Hay que recordar que una de las peores batallas en el Pacífico se libró en Palau, lo que representó que muchos paluanos murieran, las junglas se dañaron o directamente se borraron por los bombardeos norteamericanos, ciertos lugares fueron bombardeados una y otra vez. Después de la guerra las Naciones Unidas dieron a Palau a Estados Unidos como *trust territory*, incluyendo la mayor parte del Pacífico conocida como Micronesia. Se introdujo el sistema educacional de Estados Unidos pero los jóvenes no querían realmente abandonar la vida tradicional de las aldeas y permanecieron en el centro distrital a pesar del desempleo, el alcoholismo, el crimen y otros problemas sociales. Anteriormente los pescadores sabían muy bien cuáles eran los peces, cómo se los debía cazar; eran excelentes pescadores. Se pescaba con lanzas al agua, las lanzas también se usaron para atrapar a peces grandes que quedaban entre el anzuelo y la línea, se inventó una canasta para colocarla en la línea y cubrir la cabeza de los peces. Entre los aspectos culturales, el intercambio sexual estaba prohibido antes de una expedición de pesca, costumbre que ha desaparecido.

Los paluanos que bucean lo hacen sin tener miedo a los tiburones, que son muy comunes. Mucha de la pesca se hace de noche que es cuando los peces se encuentran sin hacer ninguna actividad, por lo cual es más fácil atraparlos. Algunos pescadores dicen que los peces nadan hacia el sol cuando los están cazando; la verdad es que es difícil verlos con el sol poniente. Durante la Segunda Guerra Mundial los japoneses pusieron a los paluanos a trabajar pescando y así alimentar a las tropas, estos usaron dinamita como una solución fácil en el corto plazo.

El autor estudia los ritmos de los pescados y los pescadores y también observan a los pájaros como buscadores de pescado, y explica sobre las formas tradicionales de conservación y cómo fueron desapareciendo. Los paluanos tienen una ética de conservación marina muy desarrollada para que no desaparezca este recurso. Normalmente las necesidades de los paluanos estaban cubiertas casi totalmente con su economía de subsistencia, de modo que éstos antes no vendían su pescado, sino que lo intercambiaban y daban a otros, pero este sistema se erosionó con la llegada de culturas extranjeras. Así la pesca en Oceanía tuvo graves conflictos cuando se introdujo

la economía monetaria con nuevas tecnologías, mercados de exportación y el motivo de la ganancia erosionó las economías pesqueras comunales. Los pescadores de Palau tuvieron que pedir préstamos para comprar botes más grandes que no podían pagar. Los pescadores de la zona hacían sus propios anzuelos de hueso, concha o madera, lo cual era una tarea muy laboriosa al no tener metal. El autor indica que una cultura se define parcialmente por el conocimiento especializado que tenga, para Oceanía el conocimiento de la pesca, el cultivo, y la navegación está desapareciendo porque los jóvenes no se interesan en ello. El autor incluye un apéndice sobre los ritmos de vida, días de pesca, y sobre otras islas del Pacífico. En otro apéndice habla de los crustáceos y de sus ritmos reproductivos lunares. El autor finaliza por medio de un apéndice sobre anzuelos y un glosario de palabras de Palau que tienen que ver con los peces.

SUSANA B. C. DEVALLE
El Colegio de México

Yao Souchou, *Confucian Capitalism. Discourse, Practice and the Myth of the Chinese Enterprise*. Londres, Routledge Curzon, Taylor & Francis Group, 2002.

En esta obra, Yao Souchou, armado de un sofisticado arsenal teórico y metodológico, donde resaltan las proposiciones de Althusser y Freud, a partir de su trabajo en el Archivo de Historia Oral de Singapur y de su trabajo etnográfico en Belaga, una pequeña comunidad anclada en la selva de Sarawak, al este de Malasia, discute desde una perspectiva crítica los discursos sobre el capitalismo confuciano en su expresión de la “empresa china” y todo el bagaje conceptual que se les atribuye.

En el capítulo 1, el autor establece el origen del concepto de capitalismo confuciano, el cual va desde la clásica construcción de la otredad por algunos autores al interés de los propios estados asiáticos en su autoafirmación autoritaria. Desde fines de la década de 1970 algunos autores han venido buscando explicaciones culturalistas del desarrollo económico en el este de Asia, que pretenden dar reversa a la tesis weberiana que atribuye el fracaso del desarrollo del capitalismo en China a las formas de las relaciones personales de carácter feudal y a la ausencia de una burocracia “racional” de tipo occidental. De esa manera comenzó a tomar forma la explicación de que el éxito económico en el este de Asia, en Singapur y entre las minorías

chinas de Malasia, Tailandia, Indonesia y Filipinas podía vincularse a los valores culturales confucianos. En su crítica al absolutismo cultural de estas proposiciones, Yao parte de que "Si la cultura tiene una influencia en la conducta social, las condiciones políticas y materiales en las cuales opera tienen que ser atendidas como parte de la situación general". El autor afirma con razón que la literatura sobre negocios chinos se caracteriza por tener una noción altamente generalizada y homogeneizada de la cultura china. Yao ve en esta reinención del confucianismo y sus argumentos "la clásica manobra en la construcción de la otredad". (p. 18)

Así mismo el autor expone que estas aseveraciones han sido usadas por las elites locales con fines políticos específicos. Esta postura de las elites que ha sido definida por Arif Dirlik como autoafirmación contrahegemónica, Yao además agrega la acción de las sociedades locales y de los estados nacionales en el sudeste y este de Asia. Para el autor, el discurso de los valores asiáticos es crucial para las elites en el poder porque así consolida una ideología estatista, vinculando la prosperidad personal y el desarrollo social a una entidad política superior-partido o estado. (p. 10)

En el capítulo 2, el autor estudia la formación de la identidad entre la elite económica de Singapur, a través del archivo de historia oral. Con base en el trabajo sobre las entrevistas de los llamados pioneros de Singapur, Yao parte del hecho histórico de que el mito de la agresividad y la ambición económica de los migrantes chinos fue parte de la estrategia colonial para dividir las poblaciones de las colonias. El autor no explota al máximo las entrevistas que consultó en el archivo de historia oral. En la mayoría de ellas predomina un interesante discurso de los entrevistados en relación con su vinculación a la "cultura china" y la manera en que ha influido en su éxito económico. Independientemente de que ello sea un discurso mítico, lo interesante es la necesidad de esa comunidad, en su mayoría descendiente de migrantes muy pobres, o ellos mismos migrantes, de vincularse con el "pasado glorioso" de China.

La descripción del trabajo etnológico del autor está expuesta a partir del capítulo 3. El autor va entretrejiendo los resultados de su propia investigación con la discusión de los diversos conceptos usados en la autorrepresentación del chino así como en el proceso de construcción del otro, referido a este grupo, por parte de investigadores y políticos. De una manera literaria y muy fluida, Yao conduce al lector a la comunidad de Belaga, de unos 1 500 habitantes, donde va mezclando sus propias descripciones e impresiones con crónicas de viajeros del pasado y datos de la historia y la geografía del lugar. Como se ve en las partes transcritas de sus entrevistas, así como en

el informe de las observaciones del autor, la comunidad china del pequeño pueblo de Belaga recurre a los viejos clichés en la descripción de sus características como chinos: centralidad de la familia, importancia de las relaciones y las redes, etc. A través de sus numerosas entrevistas y observaciones, el autor encuentra que en esa comunidad hay una elaboración artificiosa del pasado, donde la historia de privaciones es un recurso crucial para la construcción del presente, por lo que afirma que el resultado es un proyecto económico profundamente interrelacionado con fuerzas psicológicas y esperanzas redentoras. (p. 57) “Para los comerciantes de Belaga, los otros chinos de río abajo —y los legendarios tycoons de Malasia, Singapur y Hong Kong— representan el mejor florecimiento de los ideales culturales chinos en el suelo fértil del apoyo familiar y la buena fortuna que a ellos se les ha negado.” (p. 58) Yao concluye que en el proceso de elaboración de su propia historia por los comerciantes chinos de Belaga, se refleja una cualidad más general de autoimaginación cultural que ocurre en cualquier otro lugar, sólo que lo que ellos expresan son cualidades culturales atemporales que constituyen el centro del capitalismo confuciano. (p. 59)

Para Yao, lo que pasa entre los comerciantes chinos puede ser descrito como un “auto orientalismo” cuando ellos crean y duplican un cuadro igualmente elegiaco de los chinos y sus logros económicos. Por ello concluye que, aunque fantasiosa, la autoimaginación de esos hombres se agrega a la totalidad de textos que ayudan a la construcción del capitalismo confuciano. (p. 59)

Lo que el autor no explica en profundidad es porqué los empresarios de Singapur y los comerciantes de un pueblo anclado en las selvas de Malasia oriental comparten la autorrepresentación fantasiosa y mítica de los chinos virtuosos y trabajadores. Creo que la respuesta a ello podría conducir de nuevo a los investigadores a considerar la categoría del nacionalismo, hegemónicamente proscrita de las ciencias sociales en los últimos años. En este sentido es interesante considerar la afirmación de Horowitz: “Si la necesidad de sentirse valioso es un requerimiento humano fundamental, esto se satisface en una medida considerable a través de la pertenencia a grupos que, a su vez, son considerados valiosos. Como la autoestima individual, la autoestima colectiva se logra en gran medida por el reconocimiento social”.¹ Ello puede conducir a ampliar la explicación de la permanencia del vínculo de las comunidades chinas de ultramar con las ideas estereotipadas de su propia cultura, lo cual también es un elemento

¹ Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 185.

usado hoy en la construcción del discurso nacional del estado en la República Popular China.

En su análisis de los temas de la familia, la sexualidad y la opción marital, los testimonios remiten al autor a las prácticas patriarcales, que son centrales también en la construcción cultural china, a una relación desigual de género, así como a el énfasis en los argumentos racionales y pragmáticos por encima de los emocionales en la opción de pareja. “Al oír a los comerciantes chinos de Belaga, uno tiene la tentación de tomar literalmente el pragmatismo con el que ellos hablan de sus vidas. Ellos se han mudado al pueblo, le dicen al antropólogo una y otra vez, debido a las oportunidades de negocio allí, movidos como son por el espíritu pionero y el talento empresarial chino, del cual ellos son orgullosos herederos. Haciendo eco del tema principal del capitalismo confuciano, sus visiones ven al mundo en términos lúcidamente prácticos, no complicados por necesidades personales y auto dudas. En su recuento de la fortaleza y la determinación por la mejora económica, el proceso de lo que puede ser llamado —de alguna manera exageradamente— ‘autoconversión en mercancía’ transforma a los hombres chinos en agentes de cálculo obsesivo.” (p. 64) Todo lo cual incide en la opción matrimonial. El autor usa el concepto de Althusser de que la ideología, precisamente debido a que crea en el sujeto político una relación falsa con el mundo, puede ser sentida como “real” y ser tomada como plataforma para acciones sociales. En este sentido, en algunos pasajes, se siente la tensión entre la verdad del antropólogo y la de quien es su objeto de estudio.

Seguidamente, Yao discute las relaciones familiares en las empresas de Belaga para exponer las debilidades que aprovechan los trabajadores, así como su forma específica de operar y su efectividad, o en otras palabras las respuestas adaptativas a una condición específica. Para el autor la “cultura” de los negocios familiares chinos tienden a mediar en la acción económica a través de imbuirla de los significados sociales y existenciales. “El significado cultural del negocio familiar y el ‘uso’ estratégico de las relaciones familiares trabajan en conjunción dialéctica, reforzándose mutuamente para producir una relación compleja.” (p. 100)

Una parte importante del libro está dedicada al análisis de categorías comúnmente usadas tanto en las autodefiniciones como en las percepciones externas del ser chino. El autor hace un análisis detallado de *guangxi* (relaciones en sentido utilitario), *xingyong* (confianza) y *latwang* (redes sociales), observando tanto su desenvolvimiento como la interpretación que los informantes hacen de esos conceptos. Con cierta resistencia el autor tiene que aceptar que estos conceptos son parte importante en la relación de los individuos de la

comunidad con el mundo, sin poder llegar a una conclusión mas allá de la sospecha, y en todo caso Yao hace un excelente análisis que demuestra la complejidad de los conceptos y su interacción dinámica con contextos temporalmente cambiantes.

En el capítulo 8, cuando el autor analiza las redes de negocios chinas, inicia con una referencia al texto *The Malay Dilemma*, donde Mahathir expresa una gran cantidad de opiniones y generalizaciones sobre la comunidad china, descrita como autocentrada, bien organizada y prácticamente amenazante para el resto de la sociedad. Ese fue el inicio y fundamentación de serias persecuciones que sufrió la comunidad china en Malasia durante la década de 1970. En momentos pareciera que la intención del autor es despojar a todos los individuos que caen bajo la categoría de chinos de algún grado de especificidad, de rasgos distintivos frente a otras comunidades. Aquí quizá se traduce la ansiedad del autor, chino en el extranjero él mismo, de romper con las concepciones fijas en la construcción del otro que han sido la base de conductas racistas y abiertas persecuciones en varios países del Sudeste de Asia en diversos momentos de la historia reciente. En el texto se expresa también la preocupación del autor por las consecuencias sangrientas del nacionalismo étnico en diversas partes del mundo. “Pocos científicos sociales y expertos en administración pueden desear asociarse con esas voces de resentimiento étnico y envidia financiera. Aunque su noción de las redes de negocios chinas —étnicamente ligadas y sentadas en beneficios económicos— probablemente los ligue con esos racismos, contribuyendo así a la construcción del mito de la riqueza económica y la administración mágica de los chinos.” (p. 160). Ya en el plano de los resultados de su investigación empírica, el autor afirma, con justicia, después de examinar las redes comerciales en Belaga, que una red social nunca es totalmente cerrada ni libremente abierta. Y en términos más generales concluye: “...ninguna formulación simple de cultura y de sus efectos determinantes puede resolver lo que en realidad es un proceso de transacciones complejo y contradictorio”. (p. 161)

La tesis central de Yao es que la empresa china es un mito con una realidad específica. “...mi propósito ha sido presentar que la ‘condición psicológica’ de una familia inmigrante es la base de su inseguridad, pero esa misma condición también proporciona a los miembros de la familia una conducción personal y un esfuerzo colectivo para la mejora socioeconómica.” (p. 164)

El libro constituye una contribución al estudio del confucianismo y su relación con el desarrollo económico, en el sentido de ahondar en que lo que se toma por confucianismo no es más que una construcción inventada para definir a una comunidad o para autodefinirse

en algunos rasgos, que muy poco tiene que ver con la escuela de pensamiento chino en sentido estricto, y que desconoce la naturaleza cambiante de los diferentes conceptos así como su interacción dinámica con las diversas realidades específicas. Sin embargo, lo que no se puede negar es que esta construcción fantástica, que se encuentra tanto en las comunidades chinas como en algunos discursos estatales, elaborada usando selectivamente sólo algunos elementos utilitarios para lograr fines concretos, tiene un efecto en las mentalidades de la región, no sólo en el enfrentamiento étnico sino en la construcción de un nacionalismo chovinista chino.²

En resumen, *Confucian Capitalism* es un libro excelente, escrito desde la honestidad de la experiencia personal, con un enorme bagaje teórico y con base empírica en un trabajo de campo y en la investigación de archivo. El libro resulta una lectura interesante para el estudio del nacionalismo étnico y para desentrañar las complejidades en la construcción del otro y de sí mismo en términos de grupo. De la misma manera es una lectura sugerente para quienes hemos estudiado la historia social de china contemporánea y que reconocemos algunos elementos de la autoconstrucción social de comunidades chinas en poblados alejados de Malasia, en Singapur y en la República Popular China misma, tanto durante la época del radicalismo revolucionario como en la actual de liberalismo capitalista.

Si bien la discusión sobre el capitalismo confuciano se inició vinculada a la explicación del enorme desarrollo de los llamados “tigres asiáticos”, hoy el extraordinario desarrollo de la economía de la República Popular China y el surgimiento en un lapso de menos de veinte años de uno de los empresariados más dinámicos y exitosos del mundo la reaviva. La reflexión sobre estos temas conduce a interrogantes inevitables desde la perspectiva de las maltrechas economías de América Latina, región favorecida por todo tipo de recursos naturales, privilegiada por su posición geográfica y donde durante más de un siglo la preocupación por el desarrollo económico ha sido central para la élites, por lo menos en el discurso, y dónde la explicación del fracaso del desarrollo es aún un tema no agotado. Trabajos como éste pueden conducir a diferentes aproximaciones en la discusión sobre el desarrollo económico y sobre el nacionalismo, que la globalización ha relegado.

ROMER CORNEJO
El Colegio de México

² Véase Romer Cornejo, “Confucianismo y desarrollo económico”, *Estudios de Asia y África*, 104, vol. XXXII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1997, pp. 537-538.

沈定平，明清之濟
中西文化交流史
明代：調適與會通

Shen Dingping, *Historia de los intercambios culturales entre China y Occidente durante la transición Ming-Qing. El periodo Ming: acomodamiento y comunicación*, Beijing, 2001, Shangwu yinshuguan, pp. 750.

Hace poco más de una década, el tema del libro objeto de la presente reseña hubiera sido impensable para un historiador chino. Esto se debe al hecho de que escribir una historia de los intercambios culturales entre China y el mundo europeo en la época moderna equivale a escribir, en buena medida, la historia de las misiones católicas establecidas en aquel imperio por las órdenes religiosas. Un tema demasiado espinoso para ser considerado neutral. Hasta entonces, los pocos historiadores interesados en profundizar el tema, tenían que enfrentarse a enormes dificultades para adquirir los documentos necesarios al llevar a cabo su investigación, viajar al extranjero y, sobre todo, participar en congresos internacionales que, aun indirectamente, fueran dedicados al cristianismo.

Hoy ya no es así. Hoy día China rivaliza con otros países en la organización de importantes simposios sobre cristianismo en China, financia la publicación de obras sobre el tema, tolera que sus historiadores se dediquen a ello. En pocas palabras, se ha apropiado de la disciplina que había ignorado o bien hostilizado hasta hacía pocos años. Se ha apropiado a tal punto de ella que un historiador/a extranjero/a que quisiera trabajar sobre documentos atinentes a algún misionero o converso chino en los archivos de la Republica Popular, se encuentra a menudo con un sinnúmero de obstáculos burocráticos que ponen a prueba la paciencia y fortaleza que se supone haya adquirido en gran medida a través del ejercicio no sólo de su disciplina de estudio, sino también del contacto, por conducto de ella, con toda clase de santos y mártires. Quien esto escribe podría proporcionar una nutrida lista de casos que le ocurrieron durante sus numerosas estancias de investigación en China, como cuando, por ejemplo, se le rechazó el ingreso a colecciones especiales de libros pertenecientes a conversos chinos, o se le negó la entrega en visión de material de archivo o libros raros que habían sido traídos a China por los misioneros católicos.

Si bien, por un lado, China se ha apropiado de esta disciplina, por el otro, tal hecho conlleva el descubrimiento de la así llamada

guoji hanxue 國際漢學, “sinología internacional” o simplemente *hanxue* 漢學, “sinología”. *Hanxue* no es, como el término pareciera indicar, el estudio filológico e historiográfico de la cultura del periodo Han, sino, tal como lo define Li Xueqin 李學勤:

“漢學”, 英語是 sinology, 意思是對中國歷史文化和語言文學等方面的研究。在國內學術界, “漢學” 一詞主要是指外國人對中國歷史文化等的研究。有的學者主張把 sinology 改譯為 “中國學”, 不過 “漢學” 一詞沿用已久, 在國外普遍流行, 談外國人這方面的研究, 用 “漢學” 較為方便。

Hanxue, cuyo significado en inglés es “sinología”, indica toda investigación sobre historia, cultura, lengua, literatura y cualquier otro aspecto que atañe a China. En el medio académico de nuestro país, el termino *hanxue* indica principalmente la investigación histórica y cultural sobre China hecha por extranjeros. Algunos estudiosos sugieren que la palabra “sinología” se traduzca como *Zhongguoxue*, “estudios sobre China”, sin embargo *hanxue* es un término ya empleado desde hace tiempo, muy común en el extranjero. (Por tanto) es muy cómodo emplearlo a la hora de hablar de la investigación llevada a cabo por extranjeros.¹

Por otra parte, en China se habla también de *guonei hanxue* 國內漢學, “sinología china”, para precisamente distinguir la investigación hecha en China, de la *guoji hanxue* 國際漢學 o “sinología internacional”, también llamada *haiwai hanxue* 海外漢學, “sinología ultramarina” y *shijie hanxue* 世界漢學, “sinología mundial”. Li Xueqin sugiere que todas estas dicciones se reúnan bajo el término *hanxue* y que la *guonei hanxue* sólo se indique mediante la palabra *guoxue* 國學. En cuanto a la diferencia entre *Hanxue* y *Zhongguoxue*, a saber entre “sinología” y “estudios chinos”, observa que, en el primer caso se trataría de una disciplina más tradicional, imbuida del espíritu literario europeo y a la vez con un carácter histórico fuerte, mientras que en el segundo, se trataría de una disciplina con un marcado enfoque contemporáneo.²

A medida que los estudiosos modernos se han despojado de su carácter de historiadores “orientalistas”, votados al anticuarianismo, incapaces de expresarse hasta en las formas más elementales del idioma sínico, los estudiosos chinos los han empezado a tomar más en serio. A este fenómeno debe asociarse, desde luego, la apertura a la que hacía referencia al comienzo de esta reseña, elemento que ha per-

¹ Li Xueqin, *Guoji hanxue manbu*, Hebei, Hebei jiaoyu chubanshe, 1997, s.p., cit., en Yan Chunde, “Hanxue he hanxue yanjiu manyi”, en *Guoji hanxue (International Sinology)*, núm. 6 (2000), p. 3 (1-8).

² *Ibidem*.

mitido a los historiadores chinos acercarse al saber sobre China producido en el mundo occidental. Me parece interesante notar, a este propósito, el fermento con el cual se ha iniciado en China una labor de traducción de textos sinológicos publicados en Occidente. Aunque los textos editados en Estados Unidos sean la mayoría, no se ignoran libros y artículos publicados en otros países. Sobre todo en el campo del estudio de las misiones, los acontecimientos de la historiografía italiana y francesa son imprescindibles.

Como es bien sabido, el conocimiento sobre China producido en el mundo occidental no empezó a generarse en las oficinas gubernamentales de Estados Unidos, a raíz del renovado interés por los arreglos geopolíticos del mundo, derivados del fin de la Segunda Guerra mundial y el comienzo de la guerra fría, sino que se originó muchos siglos antes. En China también se empieza a apreciar la diferencia entre disciplinas histórico-políticas como las así llamadas “area studies” y disciplinas histórico-filológico-culturales de más larga gestación. Lo demuestra Li Xueqin con su distinción entre una “sinología” en cuanto, precisamente, disciplina de tradición y marca europea, y los “Chinese Studies”.

Shen Dingping³, historiador del Instituto de investigaciones históricas de la Academia de Ciencias Sociales de Beijing, es actualmente uno de los más profundos conocedores de la sinología europea. Especialista del periodo Ming, y por tanto muy familiarizado con el inmenso acervo historiográfico y documental referente a esa dinastía, ha sabido conjugar estos conocimientos con un estudio muy detallado y metódico de las aportaciones occidentales al campo de las relaciones culturales entre Europa y China.

El volumen que aquí se presenta es el primer fruto de esta importante síntesis. La obra cumple con dos propósitos: en primer lugar, ofrecer a los lectores chinos un panorama crítico bastante exhaustivo de los acontecimientos relativos al periodo que va de la caída de la dinastía Ming al establecimiento de los manchúes Qing, y, en segundo lugar, presentar los resultados que la historiografía occidental ha conseguido en cuanto a la manera en que se articuló la primera etapa del intercambio cultural entre Europa y China en el siglo XVI y a principios del XVII.

Vamos a ver ahora cuáles son los temas tratados en cada uno de los diez capítulos que componen la obra. El primer capítulo está dedicado a una exposición de los caracteres generales del intercambio

³ Del autor en español véase el artículo publicado en el número 111 de la revista *Estudios de Asia y África*: “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias”, vol. XXXV, enero-abril, 2000, pp. 47-75.

cultural entre China y Europa antes de la transición de la dinastía Míng a la Qing. El autor empieza su *excursus* a partir de los contactos mercantiles entre el Imperio Romano y el país de *Seres* a lo largo de la ruta de la seda. No omite una discusión del contenido de la herejía nestoriana para esbozar la cuestión de la formación de las iglesias de Oriente y la primera penetración del cristianismo en la metrópolis de Chang'An. El capítulo se cierra con una descripción de las empresas evangelizadoras franciscanas, emprendidas por Giovanni da Pian del Carmine y Giovanni da Montecorvino.

El segundo capítulo funge de trasfondo histórico al tercero, pues presenta los eventos clave de la expansión marítima hispano-portuguesa y la primera presencia colonial de las coronas en Asia. El autor, muy intrépidamente, no deja de incursionar en el pensamiento humanístico, los modelos cosmológicos de Tycho Brahe y Galileo, las reformas dentro del cristianismo y, *last but not least*, la fundación de la Compañía de Jesús.

Con el tercer capítulo el lector es llevado en lo vivo de los acontecimientos determinados por el establecimiento de las misiones jesuíticas en la Asistencia portuguesa y la estrategia evangélica de *acomodatio*, implementada primeramente en Goa y Japón y después en China, por Francisco Xavier y Alessandro Valignano.⁴

La política de acomodación en sus múltiples facetas, su reflejo en la inculturación del cristianismo en China, el así llamado "apostolado científico" de Matteo Ricci, así como su impacto internacional, son desarrollados en los capítulos cuarto, quinto, sexto y séptimo.

En el capítulo octavo el autor vuelve a la historia china y precisamente a la crisis económico social de finales del periodo Míng. Desde la perspectiva del lector occidental, éste es el capítulo más interesante, por lo que desarrolla el problema de la relación entre los misioneros católicos y los círculos intelectuales chinos como Dongling y Taizhou.

De la misma manera, los capítulos noveno y décimo cierran bellamente el libro con un esbozo de la síntesis del cristianismo y confucianismo operada por grandes intelectuales conversos como Qu Rukui, Feng Yingjing, Li Zhizao, Xu Guangqi y Yang Tingyun.

El carácter exhaustivo de la obra deja al lector deseoso de que otro volumen dedicado a la empresa misionera en China durante los si-

⁴ Sobre este tema en *Estudios de Asia y África* aparecieron los siguientes artículos: E. Corsi, "Giuseppe Fornaletto, S. J. (?1546-1593), intérprete de la política misionera de Alessandro Valignano, S. J. en Japón. Una nota biográfica", XXXIV, 108 (1999), pp. 141-149; J. A. Cervera, "La interpretación ricciana del confucianismo", XXXVII, 118 (2002), pp. 211-239.

glos XVII y XVIII vea la luz en un futuro próximo. Tal como lo muestra el profesor Shen, los acontecimientos narrados interesan no solo al historiador de las misiones católicas, sino a todo estudioso de la sociedad y de las religiones en China, pues ya no es posible hablar de *rusbidao sanjiao* 儒釋道三教, o sea de tres religiones intrínsecamente chinas: confucianismo, budismo y daoísmo, sino de cuatro (*rujishidao sijiao* 儒基釋道四教), incluyendo obviamente al cristianismo.

ELISABETTA CORSI
El Colegio de México

Montserrat Rabadán Carrascosa, *La jrefitye palestina: Literatura, mujer y maravilla, El cuento maravilloso palestino de tradición oral*, El Colegio de México, México, 2003, pp. 663.

El trayecto comparado de las religiones consigna una característica compartida: la presencia y la importancia de las historias orales. Al lado de la teología articulada que formula los principios de la fe y de la jurisprudencia que se deriva de ella, se desenvuelven el cuento, la leyenda o la anécdota. Son adiciones indispensables. Pues los principios religiosos y legales apelan de ordinario a la racionalidad formal, son comprensibles para un sector limitado y especializado de los creyentes, y a menudo son parciales e inclementes.

Se precisa entonces la narración que desempeña, en este contexto, variadas funciones. La primera es *etiológica*, es decir, esclarecer el origen de ciertas prácticas y prédicas en un lenguaje llano y colorido. Le sigue la *didáctica*, esto es, ampliar y enriquecer la comprensión de prescripciones opacas o excesivamente generales. La tercera es *sociolizar* (política, metafísica o religiosamente) a audiencias alejadas o indiferentes a las controversias de los líderes intelectuales que formulan con severidad lo que es normativo para toda la comunidad. Y en fin, las narraciones permiten *innovar* apelando al imaginario colectivo; así, cada generación recoge y aporta ideas e imágenes que atenúan la rigidez de dogmas y paradigmas.

Estas funciones de la historia oral son visibles en el judaísmo y en el islam. La Biblia hebrea, por ejemplo, gestó una vasta literatura en el Talmud (tanto el babilónico como el jerosolimitano), y particularmente en las tradiciones orales de los "sabios" (*jazal*) que se encuentran en textos complementarios como la Mishná y la Agadá. Sin estos dichos y narraciones, las normas bíblicas se hubieran aplicado con rigidez, e incluso sin humor. Un temple similar es identificable

en el islam, y con superior énfasis y claridad en esta magnífica obra de Montserrat Rabadán Carrascosa. He aquí un análisis ejemplar de la *jrefiyye*, una forma de fabulación o cuento extraño —oscila entre lo maravilloso y lo absurdo— que se gestó y difundió en Siria, Jordania, Líbano y Palestina. En este último caso, la designación es más cultural que política y geográfica hasta que los palestinos obtengan finalmente una presencia soberana en el Medio Oriente.

Con fino sentido didáctico, Rabadán Carrascosa inicia con el análisis de las diferentes modalidades de la tradición oral musulmana, incluyendo al Corán que sólo en el año 650 mereció la escritura (en el caso del Viejo y Nuevo Testamento la distancia cronológica entre lo narrado y lo escrito fue superior). Es decir, el texto fue precedido por el arte de contar y fabular, incluso desde la época anterior al Profeta (la *yabiliya* o periodo de “ignorancia” que la autora toca con brevedad).

Se trató de una sabiduría transmitida por los labios y el oído, prisionera a la vez de la memoria y del olvido. Así el creyente aprendió a leer contrariamente a lo que algunos autores (Bettelheim, por ejemplo) suponen. A través de las historias exóticas (recuérdese *Las Mil y Una Noches*, traducidas por Antoine Galland en el siglo xvii) el Occidente europeo conoció otra arista de la profunda cultura musulmana. La autora insiste en que estas narraciones suscitaron “la admiración” y “el deleite” de toda Europa, afirmación que el lamentado Edward Said acaso no hubiera compartido.

En cualquier caso, los ricos géneros de la cuentística árabe-musulmana son examinados prolijamente, con un impresionante despliegue de erudición. Para rematar en el *jrefiyye*.

Una ficción que suma lo fantástico a lo otoñal, lo didáctico a lo surrealista. Es voceada principalmente por las mujeres, al calor del hogar, en las noches invernales. Pone de relieve la magia y el perfume de la palabra. Y sobre todo la elocuencia, la aptitud para manejar el lenguaje suscitando emociones dispares (p. 49). La capacidad de narrar le concede a la mujer palestina grados de libertad que se le niegan en otros contextos. Es un “medio de evasión y transgresión” (p. 52), pero también de presencia e identidad. No debe sorprender que la mujer sea obsequiada por su entorno con apreciaciones contradictorias: es peligrosa pero inteligente, es pasiva pero arrogante. Su protagonismo en el cuento le concede un espacio de presión y de expresión, de protesta y testarudez.

Con admirable limpieza, la autora desovilla los papeles que la mujer desempeña en esta sociedad, como madre, esposa, hermana y temible ogresa. La *jrefiyye* refleja fielmente las relaciones humanas entre suegras y nueras, entre madrastras y esposas, al igual que las

tensiones sexuales entre padres e hijas y el vínculo opresivo de la madre respecto a su hijo. Es un espejo sin trucos ni rodeos de la vivencia árabe-musulmán. Algo que tal vez un Balzac habría querido alcanzar en su circunstancia.

Casi la mitad de este voluminoso texto se consagra a indagar las variadas modalidades lingüísticas y semióticas de la narración palestina. Y luego se presentan los cuentos finamente compilados y traducidos. Tarea monumental la de Rabadán Carrascosa. Tal vez —solicitud probablemente desmesurada— la inserción de categorías psicoanalíticas dirigida a explorar el inconsciente y lo fantasmagórico de estas narraciones habría hecho de esta obra una pieza llamativamente fascinante. La literatura sobre los cuentos de hadas (Bettelheim, Gil, Cooper) y las penetrantes indagaciones de Barthes no se le escapan a la autora. Acaso debió ahondar más en ellas.

Sin embargo, esta observación apenas es pertinente en este caso. Rabadán Carrascosa nos maravilla con esta deslumbrante investigación. Leerla nos procura un deleite tenaz.

JOSEPH HODARA

Bar Ilán University, Israel

El Colegio de México, México

Aludo a B. Bettelheim-K. Zalen,

Aprender a leer, Grijalbo, México, 1990

Saurabh Dube, *Sujetos subalternos (Capítulos de una historia antropológica)*. Traducción de Germán Franco y Ari Bartra, México, El Colegio de México, 2001.

Sujetos subalternos se organiza, tanto estructural como discursivamente, a partir de un proyecto iniciado a fines de los sesenta por un grupo de historiadores del Sur de Asia. Conocido como Estudios Subalternos, este proyecto buscaba elaborar una nueva agenda historiográfica que reconociera la centralidad de los grupos subordinados en la construcción de sus propios pasados. En el libro de Saurabh Dube, tal punto de partida, aunque implica la apertura de determinadas posibilidades, no conlleva necesariamente el cierre de espacios alternos. De tal forma, Dube elabora un discurso que traza lazos de tensión entre el espacio originario y otros lugares, rearticulando en su camino a ambos. Tal distancia dinámica, al permitir la observación,

la crítica y la reelaboración respecto al punto de origen, implica una conciencia atenta a los supuestos que subyacen al discurso propio, atención que se hace evidente desde el mismo título del libro.

En este título, la proximidad a Estudios Subalternos se hace clara. También es clara una distancia: en *Sujetos subalternos* se ha sustituido la categoría de “estudios” por la de “sujetos”. Este juego de palabras (recurso concienzudamente explotado a lo largo de todo el texto) implica un desfase a la vez sutil y clave en la aproximación del autor. Mientras el nombre del grupo de intelectuales hacía énfasis en el *acto* de abordar, el nombre del libro pone el acento en el *objetivo* de dicho acto de abordaje. Por si fuera poco, ahora el objeto de estudio es “sujeto”. Al situarse al sujeto/objeto en el núcleo en torno al cual giran los estudios, éstos se desestabilizan por completo. Vemos así cómo el cambio de énfasis lleva a un cuestionamiento y consecuente reelaboración no sólo de aquello que está enunciado explícitamente: el sujeto, sino también de esa figura ausente: el “estudio”. Como referente tácito los “estudios” hacen acto de presencia, manifestándose como temática central del libro y revelando una naturaleza versátil que se actualiza mediante la relación con esa otredad en torno a la cual gravitan.

Al igual que el sujeto abordado y el acto de abordaje se constituyen mutuamente, hay un proceso de construcción recíproca entre teoría e historia. En *Sujetos subalternos* atestiguamos la exploración de una serie de espacios que han alimentado las dilucidaciones de su autor como escritor de pasados subalternos y como ser pensante en torno al acto mismo de relatar pasados. “Culturas de historia y etnografía”, la primera parte del libro, explora una serie de corrientes críticas que han impulsado su pensamiento, así como otras no tan críticas que, en otros sentidos, también han abierto espacios de reflexión. Así, se explora cómo el Hindutva (nacionalismo hindú ligado a grupos de derecha y enmarañado en las relaciones de poder del estado moderno) se sirve de historias que son parte del legado cultural del imperio británico, al tiempo que desafía al gobierno colonial. En éste y otros casos vemos cómo el nativismo, el nacionalismo y el eurocentrismo (más allá de los evidentes antagonismos entre sí), al ser explorados en contextos específicos, develan genealogías comunes e incluso parecen responder a lógicas emparentadas. Vemos cómo este mismo nacionalismo hindú, al relatar una historia homogénea pilotada por el fetiche de “la nación”, construye un discurso pseudo-científico, a tono con la “historicidad, racionalidad y masculinidad” (p. 96) de lo moderno, mientras que, paradójicamente, este discurso es una reelaboración metafórica de mitos preexistentes, validados por la certeza de la fe. Así, se tambalea también la usual oposición entre mito e historia.

La creación de una historia homogénea por parte del Hindutva (entre otros casos) es examinada a partir de los aportes y limitaciones que investigaciones hechas desde Estudios Subalternos han ofrecido al respecto. La exploración de las posibilidades y problemas abiertos por este espacio intelectual, así como de aquellos abiertos por historias culturales del sur de Asia, por perspectivas poscoloniales y por el diálogo entre la antropología y la historia, dan lugar, en la segunda parte del libro, a una historia etnográfica (o antropología histórica) de India central entre los siglos XIX y XX, donde el autor se propone explorar las “Culturas de los márgenes y de colonialismo”. Las culturas abordadas se ubican en India central y en ellas se conduce, entre otras cosas, un examen de la interacción entre significado y poder en el ámbito de lo sagrado, mostrándonos cómo el pasado de un grupo subalterno —los satnamis— es un valioso terreno en disputa, que se pelea desde las trincheras de mitologías e historias de misioneros, conversos, de los propios satnamis y de organizaciones con intereses de integración nacionalista. De esta forma, el pasado aparece como un recurso poderoso y negociable, y la narración de éste como una herramienta de poder. La narración del pasado se presenta entonces como elemento capaz de incidir en el aquí y ahora. El pasado se hace relevante en el presente y el relato en la realidad.

Es en este mismo espacio geográfico (India central) que se exploran las interacciones entre Estado y comunidad en los ámbitos de la ley colonial y las legalidades populares, la escritura y la oralidad, la educación y el analfabetismo. En el campo de la legalidad, por ejemplo, se explora el encuentro entre distintas nociones de justicia, legitimidad, culpabilidad, propiedad (especialmente en cuanto a la tenencia de la tierra) y, finalmente, se explora a partir de ello las diferentes formas de entender la individualidad (en el contexto de una matriz de relaciones sociales) y de definir a la persona. Se nos devela que el ejercicio del poder mediante el discurso y prácticas judiciales coloniales se sirve a su vez de costumbres indígenas, de esquemas jerárquicos preexistentes y de patrones locales normativos. Por su parte, los grupos indígenas revelan una apropiación selectiva de recursos de la ley colonial a la vez que ésta permanece como legalidad ajena.

Tal examen de las articulaciones entre el estado y la subalternidad (ya sea en los ámbitos de la legalidad, la educación o la religión) es posible dado el enfoque interdisciplinario del libro. Clásicamente, comenta el autor, la academia ha separado el estudio histórico del gobierno colonial del estudio antropológico de las comunidades indígenas. Buscando subvertir la profunda división ideológica implícita entre ambas disciplinas, Dube se inserta en el diálogo entre la antropología y la historia no sólo para “trazar mejor las verdades imagina-

tivas de los pasados” (p. 89), relatando la intrincada coexistencia del estado oficial y la comunidad popular, sino también para redefinir conceptos y metodologías. La interrogación mutua entre la realidad externa y los sistemas que buscan relatarla es aquello que mantiene un equilibrio dinámico entre estructura y condición de agente (*agency*), concibiendo así la temporalidad como proceso, y evitando tanto el énfasis del objeto por encima del sujeto como la reificación de la condición de agente. De esta forma, se cuestiona tanto al funcionalismo y al estructuralismo como a las retóricas antiilustradas.

La propia historia incide en las disciplinas que la observan, desbaratando modelos prefabricados. Ante esto, Dube opta por formas de interpretación que dialoguen con los contextos específicos en los cuales se insertan. Así lo hace, por ejemplo, al abordar el tema del Satnampanth, una agrupación fundada a principios del XIX entre la casta de intocables en Chhattisgarh. Al ser éste un grupo que combinaba características de casta y secta, desbarataba los esquemas lógicos de historiadores y antropólogos. En *Sujetos subalternos* es precisamente en torno a tal ambigüedad que se construye la historia del Satnampanth. Históricamente, esta ambigüedad es una respuesta estratégica por parte de los satnamis, en contestación a una realidad también abigarrada, contradictoria y compleja, a un poder que desde distintos órdenes (jerarquías rituales, sociales y la tarima del poder colonial) hacía de ellos un grupo subordinado.

Metodológicamente, este espacio de lo indeterminado es el que abre la posibilidad a la actualización del conocimiento. Los esfuerzos intelectuales desde la academia generalmente han buscado la claridad, ignorando, relegando o desechando las impurezas que enturbian el panorama. La manera en que, desde *Sujetos subalternos* se busca lidiar con estas impurezas no es evadiéndolas sino enfocándolas, poniéndolas al centro de la lente para explorarlas como realidad del sistema bajo inspección y no como una falla en éste. En este sentido, cabe recordar que “resistencia” y “hegemonía” han sido comúnmente concebidas como categorías puras, reduciéndose por un lado la condición de agente y por el otro el poder. En vez de plantearlas como categorías de tal ficción maniquea, Dube reconoce las variantes de “resistencia” y “hegemonía” en términos de prácticas, estructuras y juegos de significados dentro de contextos concretamente definidos.

Uno de tales contextos es el de los satnamis, donde se nos devela la pluralidad de lo subalterno, siendo que los satnamis, al tiempo que conforman un grupo subordinado, están ellos mismos internamente diferenciados por criterios rituales, de género y de cargos públicos. Por otra parte, el estudio muestra cómo, en diversos momentos de

la historia satnami, la resistencia se sirvió de la creación de autoridades alternativas más que de alternativas a las autoridades. Vemos que son símbolos y prácticas de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, del orden de castas y del gobierno colonial de los que se adueña la casta-secta para poner en tela de juicio su propia subordinación. Esta resistencia hace uso del mismo lenguaje dictado desde el poder y sus límites hegemónicos son subvertidos por los satnamis a la vez que están restringidos por ellos.

En los espacios académicos, los lugares de “resistencia” y “hegemonía” también aparecen trastocados. *Sujetos subalternos* muestra cómo un lugar específico de producción teórica y/o historiográfica no garantiza *per se* la edificación de modelos carentes de los propios defectos que se están criticando. Un cambio de posición no significa siempre que se haya dado un cuestionamiento a la estructura, ideológica y epistemológica, que engloba a ambas posiciones.

Como bien apunta el libro en cuestión, las propias narraciones de Estudios Subalternos no estuvieron exentas, en su momento, de un uso *irreflexivo* de modelos teleológicos (asociando los sucesos del pasado a un tema omnímodo —como el del “Movimiento Nacional”), de métodos estructuralistas, de una inadecuada exploración entre estructura y condición de agente, y de un dominio limitado tanto del género como categoría analítica como del concepto “cultura”.

En cuanto a la repetición de esquemas, se ha definido aquí el problema como un uso *irreflexivo* de dichos modelos y metodologías (y no simplemente su uso) dado que, implica Dube, el legado epistemológico, aunque manejable, es irrevocable como tal; sin embargo, es a partir de este mismo (entre otras cosas) que se pueden construir alternativas. Así por ejemplo, Dube retoma, en su propia elaboración de una historia antropológica, la centralidad que desde Estudios Subalternos se le dio a la “cultura”. Sin embargo, ha replanteado el término, concibiendo a la “cultura” como esencial en la re/producción cotidiana de relaciones sociales, prácticas específicas y sistemas de creencias vividos; como definida por las relaciones de poder; y como parte integrante del proceso histórico.

Dube hace un reconocimiento del lenguaje heredado y de los términos que subyacen y sustentan a las preguntas que se plantea en la construcción de una historia etnográfica que, aprovechando los espacios abiertos por Estudios Subalternos, así como por otras corrientes críticas, toma en cuenta los problemas inherentes al hecho mismo de escribir historia. Un problema central es el siguiente: si sólo se puede representar a partir de un lenguaje heredado, entonces ¿cómo incidir en el sistema mismo de pensar la realidad (y no sólo cambiarse de lugar dentro de la misma estructura)? La respuesta implí-

cita en *Sujetos subalternos* es la (auto)crítica como método. Toda propuesta, una vez realizada, adquiere una forma concreta, es decir, límites específicos. Es la capacidad de contemplar esos límites incluso (y sobre todo) en el discurso propio lo que permite superarlos: pensarlos de manera exhaustiva, pesar a través y más allá de ellos. Las afirmaciones, en el hecho mismo de existir, son limitadas; reconocer su provisionalidad en *Sujetos subalternos* no desmerita su propositividad, las hace más transparentes en relación con la realidad a la que hacen referencia. Como contraparte a estas estaciones de verdades provisionales, guías obligadas en la construcción del conocimiento, está la crítica. Esta es el impulso, el detonador de la indagación que encuentra, en su movimiento, los espacios limítrofes y de ambigüedad: los lugares de lo aún inexplorado y, por tanto, aquellos que albergan la posibilidad de aproximaciones más incluyentes (y por ende más certeras) a la realidad investigada. Esta forma de proceder (que se arriesga tanto a afirmar como a cuestionar) es una alternativa interesante en momentos en los que la crítica a la modernidad ha dejado poco espacio para las aseveraciones. Sin embargo, el propio Dube no habla en términos de una oposición tradición/modernidad, sino de modernidades, históricamente específicas, y de las tradiciones como procesos continuamente construidos y reinventados en (el) presente.

De tal forma, se destejen y rearticulan de maneras intrincadas la tríada modernidad—estado— mundo histórico y su clásica contraparte: tradición —comunidad— mundo de lo cotidiano. Aunque claramente hay un énfasis en lo cotidiano como espacio propicio para la exploración de la producción, transacción y subversión del poder, así como un énfasis en lo cotidiano como perspectiva analítica, esto definitivamente no implica una exclusión del estado como concepto y como instancia material a explorar. En la investigación sobre los misioneros, descubrimos cómo, sin una participación formal en las relaciones institucionalizadas de poder del estado colonial, los misioneros reforzaron su legitimidad, participando en la construcción de mitologías raciales y estructuras de autoridad paternalistas en los campos de la cultura y la ideología. Asimismo, encontramos que la escritura de los misioneros evidenciaba un pensamiento ambivalente, en donde constituían, reforzaban y cuestionaban al mismo tiempo los términos culturales de la dominación colonial; incluso llegando a participar, sin saberlo, en la creación de un cristianismo indígena. Los conversos, por su parte, reconocían el poder de los misioneros a la vez que lo subvertían, teniendo sus propios usos para la “verdad” ofrecida.

En el ámbito de la comunidad satnami se nos ofrecen ejemplos en este mismo sentido. La Satnami Mahasabha fue un esfuerzo por

integrar al grupo subalterno, desde sus propias realidades y creencias, en la elaboración de una modernidad colonial (contradictoria y abigarrada). Los proyectos de la reforma evidenciaron la relevancia del ámbito de la vida cotidiana de la comunidad para las políticas de estado al buscar un impacto sobre las relaciones conyugales, la sexualidad, los hábitos alimenticios y la educación. La Mahasabha utilizó los símbolos satnamis para asegurar formas más eficaces de intervención. Simultáneamente, la comunidad satnami trabajó en los intereses de las redes de poder, cooptando el lenguaje articulado desde las posiciones de hegemonía para dar forma a su propia visión y prácticas.

Subvirtiendo la clásica oposición entre estado y comunidad, el autor explora cómo los símbolos y metáforas del poder estatal se articulan y aprovechan en la construcción de comunidades. Al tiempo que deconstruye el fetiche del estado como un conjunto de instituciones políticas que albergan un poder abstracto, reconstruye los procesos mediante los cuales las relaciones de poder parecen tomar la forma de estructuras externas a la vez que son interiorizadas por los sujetos.

Como deja en claro *Sujetos subalternos*, la ilusión de una oposición binaria entre tradición y modernidad (así como las oposiciones homólogas entre estado y comunidad, mito e historia) han persistido en varios espacios del pensamiento contemporáneo. Desde dichos espacios se idealiza ya sea la razón y modernidad de Occidente, o la tradición y comunidad no occidentales. Este espejismo reemergente marca una (híbrida) continuidad ideológica en el tiempo, mientras que el intento por descifrar los mutuos compromisos entre los dos elementos del binomio, funciona como eje central en la organización del libro que nos atañe. En contraste con la función de tales certezas conceptuales como ordenadoras del discurso, aparece lo contingente como otro elemento organizador. La incidencia de las condiciones externas y de la realidad del mismo investigador no fingen su propia irrelevancia, ayudando abiertamente a darle forma al libro.

A muy grandes rasgos, dicha forma consta de una primera parte enfocada a una lectura crítica de la teoría y una segunda parte dedicada a la escritura de apartados específicos de una historia antropológica. La articulación de los capítulos se da mediante “orientaciones teóricas comunes y un propósito crítico mutuo”. (p. 15) Así pues, la estructura de *Sujetos subalternos* no responde a un orden cronológico, tampoco se desarrolla un capítulo a partir del anterior de manera evidente, no hay conclusión global alguna y, significativamente, el último capítulo se intitula “Desaprendizaje de lo aprendido”. En este sentido, el autor actúa en consecuencia con su crítica a los modelos teleológicos

y a la cohesión del relato a partir de temas omnímodos. Por otro lado, aunque hace uso del procedimiento por tesis, antítesis y síntesis, no es ésta la estructura que rige el orden global; los capítulos de esta historia antropológica se articulan por vías inéditas y el devenir del discurso no tiende a la resolución de opuestos planteada por el método dialéctico.

En la contraportada de *Sujetos subalternos*, Guillermo Zermeño concluye diciendo que el libro "hace palpable la necesidad de un nuevo lenguaje sobre la historia". Se habla de una "necesidad", pero de una necesidad "palpable", que está allí, inscrita, presente *de facto*. La necesidad de un lenguaje distinto articula su reclamo en ese mismo lenguaje que invoca. Dube, en su exploración de formas alternativas de *escribir historia*, necesariamente incide en formas distintas de *escribir*. Consciente del discurso escrito como su herramienta (intrínsecamente lineal) de comunicación, explota una serie de recursos que le permiten subvertir esta unidireccionalidad. Es así como apela a la multiplicidad de significados simultáneos mediante inversiones y paralelismos sintácticos, la explotación de la polisemia, repeticiones, paradojas y superposiciones.

Este nuevo lenguaje, parece proponer el autor, se construye a partir del diálogo. El diálogo con discursos consabidos e inéditos. La magnitud de tal interlocución queda claramente evidenciada en la amplitud de sus fuentes. Recopilada a lo largo de varios años en distintos continentes, esta bibliografía incorpora una cantidad considerable de recuentos orales, registros de gobierno, documentos privados, colecciones de misioneros, textos vernáculos, archivos, periódicos y libros. Esta variedad de fuentes es un indicio más de la multiplicidad de terrenos que convergen en *Sujetos subalternos*.

En un acto de congruencia con Estudios Subalternos, el autor se aproximó al grupo intelectual con el mismo espíritu crítico por ellos promovido. Un acto de congruencia se hace necesaria y paradójicamente contradictorio al tomarse en cuenta la complejidad de las realidades en juego, la relevancia de la subjetividad de ambos lados de la ecuación y la incidencia mutua entre metodología y objeto de estudio. Así pues, el libro que nos concierne es a la vez un esfuerzo por problematizar y por darle continuidad a una historiografía que partió del acto de escuchar al sujeto/objeto de su estudio. Sujetos que articulan su propio pasado en términos contradictorios. Saurabh Dube, al explorar el juego de significados y los espacios limítrofes en la articulación entre subalternidad y hegemonía está siendo congruente con la contradicción legítima de esas voces. *Sujetos subalternos* es una historia antropológica que trabaja con material del sur de Asia entre los siglos XIX y XX. Historia que a la vez detona y resulta de

pensar el acto de pensar el pasado; de pensar los mecanismos de poder implícitos en el hecho de relatarlo.

PAULINA AROCH
El Colegio de México