

## RESEÑAS DE LIBROS

Iinuma Dyiroo, *El clima en la historia. Una visión comparativa de la civilización japonesa* (traducción de Michiko Tanaka), México, El Colegio de México, 1993, 315 pp.

En la evolución hasta convertirse en una de las economías capitalistas más avanzadas del mundo, Japón ha impulsado su desarrollo sobre la base de un "Estado capitalista desarrollista" y un sistema de antigüedad y estabilidad en el empleo. En la empresa capitalista nipona, el individualismo es sustituido por el espíritu de grupo y la lealtad y la cooperación son los valores que prevalecen entre sus miembros. Las instituciones capitalistas desarrolladas por la nación nipona no son ni "incorrectas ni deformes", sino que presentan peculiaridades locales, comparadas a las que predominan en las economías occidentales capitalistas avanzadas.

En el libro *El clima en la historia*, Iinuma Dyiroo se propone explicar las peculiaridades locales del capitalismo japonés por la influencia ejercida por el clima sobre las actividades agrícolas:

...la agricultura en el mundo varía según el clima y las características de la agricultura determinan las de la sociedad agraria. Éstas, a su vez, las de la sociedad entera de la región dada. Aun después de que la principal actividad productiva del país deja de ser agrícola y la industria ocupa su lugar, las características de la sociedad agraria siguen moldeando la sociedad durante mucho tiempo.

Este libro representa la compilación de 12 artículos que Iinuma publicó en la revista *Keizai Jyooron* durante los años 1977-1978, a los que el autor agrega otro capítulo referente a la institución del Tennoo (el capítulo 10, "escrito especialmente para este libro") y otro (el capítulo 13) sobre las comunas chinas. En un estilo poco convencional, el autor combina el análisis teórico e histórico con la narración de sus experiencias cuando visitó Torrubia en España, los montes Elburz en Irán (capítulo 2) y las comunas en China (capítulo 1, 14 y el anexo). Por lo tanto, algunos capítulos se vuelven repetitivos, lo que no permite apreciar la obra como una unidad coherente y hace que el enfoque básico del libro se desvanezca en

el proceso. En esta reseña expondré primero el fundamento teórico desarrollado por Dyiroo, para luego discutir sobre el desenvolvimiento histórico de la agricultura en el mundo bajo paisajes climáticos diferentes.

Para estudiar la relación entre el clima y el capitalismo, Iinuma recurre al análisis histórico-comparativo entre regiones diferenciadas por el clima. Por la influencia del clima, la agricultura en el mundo se desarrolla con base en dos sistemas que difieren por la intensidad en el uso de los factores productivos y las técnicas e instrumentos de cultivo empleadas. En las "zonas áridas" o "secas", se desarrolla el sistema agrícola de "barbecho para control de la humedad", que consiste en alternar un ciclo de cultivo de la tierra con un periodo en el cual ésta se deja descansar arándola superficialmente, para luego repetir el proceso al año siguiente. En las "zonas húmedas" tiene lugar el desarrollo de un sistema agrícola de "labrado profundo entre surcos" para el control de las malezas.

Por lo tanto, en una extensión determinada de tierra, el nivel óptimo de aplicación del trabajo se alcanza con tasas de utilización más bajas en la agricultura de barbecho que en la de labrado entre surcos. Este último supone una mayor intensidad en el uso del trabajo, con variaciones marcadas entre las estaciones del año, lo que induce a la práctica de combinar diferentes cultivos en la misma parcela para hacer un uso más eficiente de la oferta de mano de obra disponible durante el año. Lo anterior implica que, al aumentar la productividad del trabajo, al introducirse la mecanización de las labores agrícolas bajo el sistema de barbecho, la mano de obra ahorrada tenderá a aplicarse en una mayor extensión de la unidad administrativa, mientras que con el método de labrado entre surcos el trabajo ahorrado tenderá a invertirse en la misma unidad.

Con el fin de probar su hipótesis, Iinuma hace un recorrido por la historia para mostrar cómo el clima, mediante su influencia sobre las actividades agrícolas, dio origen al surgimiento de instituciones peculiares para cada región climática, que en su evolución histórica darán lugar a un capitalismo con características propias en cada localidad.

El autor se remonta a los orígenes de la agricultura en uno de los tres centros de cultivo de gramíneas en el mundo del Cercano Oriente. La serranía de esta región donde se practica el cultivo del trigo desde hace unos 10 000 años es la única área favorecida con lluvias invernales; por lo tanto, el sistema agrícola empleado es el de rotación de cultivo y barbecho, el cual se sigue utilizando en la actualidad con variaciones tecnológicas menores.

En contraste, en las márgenes de los ríos Tigris y Éufrates se desarrolló, en el año 3000 a.C., la agricultura de riego, más estable y productiva que la practicada en la serranía. Esto dio origen en el sur de Irak a ciudades-Estado tipo ciánico que mantenían entre sí una estrecha vinculación por depender todas de un mismo curso de agua. Ello facilitó su unión posterior en un solo Estado. De manera similar, en el Egipto antiguo, supuestamente bajo influencia mesopotámica, se practicó un sistema de irrigación fluvial en las márgenes del río Nilo, lo que dio lugar al desarrollo de un Estado burocrático centralizado en el que unos cuantos poderosos dominaban a todo el campesinado mediante el control del agua.

En Grecia, a diferencia de lo sucedido en Asia sudoccidental, hubo un mayor desarrollo de la agricultura de barbecho de ciclo bienal, ya que, aunque ambas son zonas secas con lluvias invernales, en Grecia éstas favorecen a todo el territorio, mientras que en el Cercano Oriente sólo se presentan en la serranía. El hecho de que en Grecia se pudiera practicar la agricultura de barbecho de ciclo bienal en todo el territorio implicó que cada microrregión llegara a ser independiente y que, por lo tanto, resultara difícil establecer un dominio centralizado del poder. Como resultado, en la antigua Grecia surgieron, en el siglo VIII a.C., muchas ciudades-Estado caracterizadas por un gobierno democrático, que pudieron mantenerse independientes durante un periodo mucho mayor que las que surgieron en el Asia sudoccidental. En la Grecia clásica de los siglos V y IV a.C. fue posible el recurso de la expulsión o del exilio en la aplicación de la justicia, sobre la base de la coexistencia de las polis en un reducido territorio, apoyadas en la agricultura de secano.

En el norte de China, otro de los centros de origen del cultivo de gramíneas, surgió una cultura comparable con la de los griegos (722-221 a.C.). En esta región, considerada semidesértica dentro de la zona del monzón, se practicaba —al igual que en Grecia—, la agricultura de secano. Sin embargo, bajo condiciones extremas, la agricultura de zona árida resultaba muy inestable y por eso surgió la necesidad de un mayor poder político centralizado, lo cual dio origen al gran imperio de Chin y Han en China, al igual que en Occidente surgió el Imperio romano.

El cultivo de trigo practicado en el norte de China se propagó a Asia oriental, lo cual coincidió con la difusión de la cultura clásica china. A diferencia de la región serrana de Asia sudoccidental, en China, aunque también es una zona seca, se presentan lluvias

estivales que permiten la combinación del cultivo invernal (trigo) con el estival (mijo y sorgo), periodo en el que se practica el labrado entre surcos.

Tanto en la antigua Grecia como en la China e India antiguas existieron instituciones esclavistas; sin embargo, el sistema agrícola practicado en cada región les imprimió un carácter diferente. Si bien en el norte de China y en el Punjab de India se practicaba la agricultura de secano y alrededor del siglo V a.C. surgieron múltiples ciudades-Estado, el esclavismo no se desarrolló con la misma intensidad que en Grecia. Las dos diferencias más importantes con la agricultura practicada en Grecia son el ciclo de cultivo estival y la práctica del labrado entre surcos con azadón después de cada lluvia estival, para conservar la humedad de la tierra. Ello implicaba una mayor intensidad en el uso del trabajo, lo que propició la necesidad de recurrir al trabajo familiar, por lo que en el norte de China y en el Punjab las características clánicas y familiares eran bastante más fuertes comparadas con las de Grecia.

El cultivo del trigo se extendió por la Europa meridional, también zona seca con lluvias invernales, donde se practica agricultura de barbecho de ciclo bienal y el arado que se aplica es superficial. Al mismo tiempo que el Imperio romano se extendía más allá de los Alpes, este método se difundió por Europa septentrional. El clima en esta última es húmedo, con lluvias estivales; por lo tanto, el sistema agrícola anterior se fue transformando (siglo VIII en Suabia) en uno de barbecho de ciclo trienal (cultivo invernal-cultivo estival-barbecho), por el cual —para controlar el crecimiento de las malezas en el verano—, se aplica un arado profundo. En el siglo XVIII tal sistema se había expandido por toda esta zona.

Europa septentrional y Japón —ambas, zonas húmedas—, constituyeron áreas muy particulares que recibieron fuerte influencia de los imperios romano y chino, respectivamente. Tanto en Japón como en el norte de Europa, se desarrolló la servidumbre de la gleba, paralelamente a la formación de estados basados en el vasallaje, dando origen así al feudalismo. Para Ínnuma, sólo en estas dos áreas llegó a desarrollarse el feudalismo, y la diferencia entre las estructuras políticas de las sociedades inglesa y japonesa durante la monarquía absolutista corresponden a las diferencias entre las estructuras de las comunidades aldeanas feudales y entre la organización del trabajo en la agricultura de barbecho y en la del labrado entre surcos.

En Japón, con un clima relativamente más caluroso y húmedo que el de Europa septentrional, se desarrolló el sistema agrícola

de labrado entre surcos, mucho más intensivo en el uso de la mano de obra y la tierra, sobre todo en el cultivo del arroz en parcelas anegadas. Este sistema de producción agrícola imprime características especiales a la comunicación aldeana japonesa a lo largo de su desarrollo, predominando las relaciones patrilineales familiares (consanguíneas o no) así como la cooperación y ayuda mutua en las tareas agrícolas. Esto es así desde la adopción nipona del sistema burocrático centralizado chino en el siglo VII —por el cual todas las tierras y la población pasaron a ser del dominio público y se creó la institución japonesa del Tennoo (soberano del más allá)— hasta la época del shogunato Tokugawa (periodo de Edo: 1603-1868), que durante dos siglos y medio mantuvo en Japón una política aislacionista y, basado en un sistema social de castas en el cual la clase dominante estaba formada por los guerreros (samurai) y las clases productivas por los campesinos, artesanos y comerciantes, llegó a constituirse en una monarquía absoluta, apoyándose en una compleja organización burocrática.

Durante el periodo de Edo, con el desarrollo agrícola y la incorporación de nuevas tierras al cultivo del arroz, fue surgiendo la necesidad de una nueva tecnología de irrigación en gran escala a lo largo de sistemas fluviales, lo cual a su vez implicó un uso comunal del agua diferente del que se practicaba hasta entonces. El cultivo del arroz en campos anegados requería la coordinación colectiva y la ayuda mutua entre los aldeanos con respecto a la asignación del agua de las fuentes colectivas. El control de las inundaciones y de las malezas exigía la atención constante de los agricultores, que se organizaron en torno a una familia principal para llevar a cabo estas y otras actividades colectivas. Al desarrollarse la economía mercantil, los campesinos productores de bienes comerciales empezaron a independizarse de la familia principal y a tratar directamente con los comerciantes. Junto con este desarrollo mercantil surgió el bracerismo, que propició la disminución de los servicios prestados a la familia principal.

La Renovación Meidyí (1868) dio un golpe a este proceso de disolución de la comunidad aldeana, al no reconocerla legalmente y establecer la propiedad privada de la tierra del campesino. Tal fue el fundamento del gobierno de Meidyí, que abolió el dominio de la tierra por el poder feudal. Se creó un sistema de administración local basado en municipalidades de tres categorías según la población donde se unen varias aldeas premodernas; sin embargo, se conservó la diferenciación social entre terratenientes y arren-

datarios y no desaparecieron los lazos comunales en las actividades agrícolas.

Por el carácter tardío del desarrollo del capitalismo japonés, las relaciones entre el capital y el campo tuvieron que ser particularmente estrechas. Japón fue integrado al capitalismo mundial por los tratados comerciales con Estados Unidos, los Países Bajos, Rusia e Inglaterra (1859), mediante los cuales los nipones se comprometieron a abrir cinco puertos en estos países. A raíz de lo anterior, Japón incrementó tanto sus exportaciones basadas en bienes de origen agrícola como sus importaciones de bienes manufacturados. La competencia de los productos de algodón importados afectó particularmente a la industria del hilado, por lo que en la era Meidi (1868-1912) el gobierno impulsó la producción de hilo de algodón en Osaka para sustituir el hilo chino utilizado en la industria del tejido. A partir de entonces la industria textil ocupó un lugar importante en el capitalismo japonés.

La política de fomento industrial del gobierno tuvo una gran importancia para el desarrollo del capitalismo japonés; la fuente principal de financiamiento fue el impuesto sobre la tierra que pagaban los terratenientes. Estos últimos cobraban a los arrendatarios rentas elevadas que, una vez deducidos los impuestos, depositaban en el banco o destinaban a la compra directa de acciones de la industria. En contraste, la vida de los arrendatarios era miserable, teniendo que completar su ingreso con la crianza del gusano de seda. Así, las exportaciones de hilo de seda permitieron obtener las divisas necesarias para la importación de materias primas que reclamaba el desarrollo de la industria.

En consecuencia, en la etapa de la "monarquía terrateniente" (Renovación Meidi, hasta 1945) se estableció una alianza terrateniente-capitalista. En Japón, la aplicación de una tasa de renta elevada fue posible gracias a la alta productividad de la tierra en condiciones de clima húmedo. Sin embargo, las posibilidades de inversión de "la renta" en la industria limitaron la mecanización y la administración empresarial de la agricultura japonesa. Las grandes empresas agrícolas tendieron a desaparecer, para dar paso a las pequeñas unidades de producción de tipo familiar. Así, de acuerdo con Inuma, puesto que el capitalismo surgió en el seno de la comunidad aldeana, las relaciones laborales que prevalecieron en el mismo se caracterizaron por el tipo de relaciones humanas que existió en las comunidades aldeanas: ayuda mutua, coordinación colectiva, riesgo compartido, trabajo diligente y penetración de la vida comunal en la esfera privada.

Para Iinuma, las relaciones obrero-patronales en Japón difieren de las establecidas entre estas dos clases en los países capitalistas occidentales. En Japón, el obrero y el patrón no se oponen uno al otro, sino que forman un solo cuerpo. La empresa adiestra al obrero en la fábrica y el obrero, al desempeñar tareas más complejas, adquiere derechos por antigüedad. Esto, combinado con las relaciones obrero-patronales de tipo familiar, hizo que a partir de la primera guerra mundial surgieran relaciones jerárquicas como en la Antigüedad. Estas relaciones obrero-patronales de tipo comunidad aldeana sufrieron la modernización, junto con el desarrollo del capitalismo y la influencia extranjera, pero sin que existiera la conciencia desarrollada de la individualidad. Se conserva la característica de obreros de la empresa a la vez que se forma el punto de vista de la clase obrera; después de la segunda guerra mundial surgieron, sobre esta base, los sindicatos de empresa.

Para aquellos lectores deseosos de conocer las razones del éxito de Japón —hasta llegar a convertirse en la segunda economía del mundo actual—, el libro de Iinuma ofrece un enfoque novedoso, al exponer la especificidad y la tradición de cada capitalismo utilizando el clima como factor explicativo. Asimismo, Iinuma nos permite penetrar en la cultura nipona por medio del conocimiento más cercano de la filosofía de la intelectualidad japonesa, que es la de adoptar selectivamente y adaptar a las condiciones particulares de Japón la influencia de otras culturas, como la china. La institución del Tennoo, el arado profundo tipo japonés, y la literatura de Bashoo son creaciones japonesas que surgen del contacto de la tradición japonesa con otras culturas.

MELBA FALK

Susan C. Tyler, *The Cult of Kasuga Seen Through its Art*, Michigan, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1992, 213 pp.

*The Cult of Kasuga Seen Through its Art* no es exactamente, como su título podría sugerirlo, una evaluación estricta del santuario de Kasuga en términos exclusivos de la crítica del arte, y sí un magní-

fico compendio de la problemática que enfrenta el estudioso de la religión y del arte japoneses. Esta problemática posee dos aspectos circunstanciales primarios: por un lado, la relación temprana que se estableció entre los templos y los santuarios con los grupos de poder y, por el otro, la secuela que dejó que el sintoísmo haya sido presentado como una aséptica ‘‘religión nacional del Japón’’, tal como ha venido sucediendo desde la era Meiyi. Este intento modernizador y nacionalista hacia la búsqueda de una asepsia religiosa —conocido como *shinbutsu bunri*—, es exactamente lo contrario de lo que implica el núcleo de la dificultad: el *shinbutsu shūgō*, la formación de un sincretismo *sintobudista*, que a su vez tiene como médula el *honji suijaku* o identificación de los *kami* con una contraparte budista, en la cual lo numénico está constituido por el componente budista, y lo fenoménico, por el sintoísta. Sin embargo, el *shinbutsu shūgō* no divide sus componentes con claridad, y al hablar de un propósito para deslindar las partes hay que evitar, en la primera instancia, la consideración del sintoísmo como una doctrina precisa o absolutamente definida y atenernos a la presencia de una doble ambigüedad: la conformada por el propio sincretismo y la que obedece a la amplia indefinición de una o de cada una de sus partes si tomamos en cuenta la diversidad de sectas budistas que entran en juego.

Tales son las bases sobre las que Susan C. Tyler desarrolla la identificación del culto al santuario de Kasuga, principalmente por medio de las pinturas que, de un modo u otro, aparecen relacionadas con este último. Kasuga, al este de la ciudad de Nata, fue fundado en el siglo VII como santuario del poderoso clan Fujiwara, y la mayor parte de sus actividades estuvieron —al igual que en el caso de otros muchos santuarios—, controladas por un templo, en este caso el Kōfuku-ji, considerado por los Fujiwara como *uji-dera*, o templo del clan, que —a semejanza de otros templos poderosos—, combinaba la actividad religiosa —aquí adscrita a las sectas Hossō y Shingon—, con la militar y la política.

Las pinturas del santuario de Kasuga son conocidas bajo el nombre de *kasuga mandara* —aunque formalmente no obedezcan a la estructura de un mandala indio o tibetano—, el cual proviene de la costumbre japonesa de llamar *mandara* a la pintura de paraísos o lugares sagrados. Los *kasuga mandara*, muy reconocidos por su calidad artística —el pintor que dio origen a la escuela Tosa pertenecía al santuario de Kasuga—, se clasifican en varias categorías principales: los *miya mandara*, paisajes relacionados con Kasuga; los *honji suijaku mandara*; los *shika mandara*, mensajeros



c intermediarios de las deidades, y los *Kashima dachi mandara*, el viaje de la deidad Takemikazuchi de Kashima a Kasuga. Las dos últimas categorías son exclusivas de Kasuga.

Las mismas dificultades genetales ofrecidas por el *shinbutsu shûgô* se particularizan en el arte. A pesar de que frecuentemente se considera que el estilo de la pintura sintoísta es el *yamato-e*, influido por el arte del budismo esotérico y de la secta de la Tierra Pura, para el sintoísmo no existe en realidad un estilo claramente difetenciado y sería más propio hablar de adaptibilidad que de eclecticismo, ya que el tratamiento formal puede ubicarse dentro de cualquier estilo posible, en concordancia con el tema representado. Por la parte budista, aunque la secta de la Tierra Pura y el budismo esotérico poseen una iconografía definida, no ofrecen un estilo absolutamente particular. De modo que una obra que en primera instancia parece identificarse totalmente con un tema budista podría corresponder a un *honji suijaku mandara*, al igual que las versiones sintoístas del paraíso de los bodisatvas o de Buda no difieren de lo puramente budista. Esta opacidad expuesta por la autora —en cuanto al propósito de las identificaciones—, puede hacerse aun más densa si consideramos uno de los temas principales en el origen de la cultura japonesa: el esquema de la no representación a que obedece el sintoísmo para el cual no existe un signo específico que sea representación de un *kami*, y el *shintai*, o “cuerpo de la deidad”, no es tampoco representación de ésta, sino un alojamiento temporal.

Cada una de las categorías de *mandara* es analizada por separado. El capítulo dedicado al *miya mandara* resulta revelador por la descripción del proceso mediante el cual el *kami* es recibido en la comunidad —lo que explicaría algunas claves de la concepción tradicional japonesa del espacio—, y también por la resonancia general del paisaje natural en la cultura japonesa, lo que se ofrece igualmente en los capítulos “An earthly paradise” y “Kasuga as paradise and as mandala”. Otros temas —siempre tomados como base los *mandara* o la arquitectura—, son desarrollados con prolijidad: el Kôfuku-ji, la presencia de Buda y la importancia de la representación del paraíso. Aparte de lo concerniente a la religión o al arte o a lo específico de Kasuga, es posible consultar este libro como un texto que apunta hacia una generalización de aspectos capitales de la cultura japonesa desde el periodo Nara (710-794) hasta el periodo Muromachi (1392-1573). Una de las proposiciones más importantes la encontramos sin duda en el epílogo —“Is there a religion called Shinto?”—, en el que se con-

cluye que la identificación de las deidades sintoístas con una contraparte budista, el *bonji suijaku*, tiene fecha y lugar: los inicios del siglo IX en Kasuga y en el Kófuku-ji.

EMILIO GARCÍA MONTIEL

Joseph W. Esherick y Mary Backus Rankin (comps.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley, University of California Press, 1990

Esta obra es producto de un simposio sobre élites locales y patrones de dominación en China —llevado a cabo en Canadá en agosto de 1987—, y se inserta en la corriente general que hace énfasis en los estudios locales, que actualmente predominan en la historiografía sobre China en Estados Unidos. El libro contiene una crítica a autores como Balazs, Eberhard, Ch'ü T'ung-tsu, Chang Chung-li, Ho Ping-ti, quienes destacaron los rasgos de homogeneidad cultural de los funcionarios letrados que se vinculaban al Estado por medio de un sistema de exámenes, en cuya preparación los aspirantes se socializaban en los valores y la erudición confucianos.

Los estudios de historia local en China han hecho aparecer otros factores en la conformación de las élites locales como son el linaje, la posesión de tierras, el poder militar, el control de actividades económicas (extractivas o de transformación), el control de obras de irrigación, etcétera.

El libro parte de definir a la élite local como cualquier grupo de individuos o familias que ejerzan dominación en la arena local, aunque para mantener su poder buscaban conexiones con niveles más altos de la jerarquía o tenían recursos o conexiones externos. La denominación de "local" se emplea para designar los distritos<sup>1</sup> o aun espacios más pequeños. La arena es definida como el ambiente, el escenario, el espacio social circundante, el *locus* en el cual las élites y los otros protagonistas sociales se relacionan; pueden ser geográficas o funcionales e incluye el repertorio de valores, significados y recursos de los protagonistas que la constituyen.

<sup>1</sup> A fines del siglo XVIII había 1 436 distritos en China.

Los diferentes trabajos del libro abarcan desde el siglo XIV al XX —es decir, desde la dinastía Ming hasta la revolución—, y están organizados en periodos históricos sucesivos. Los primeros tres capítulos son sobre las élites de las dos últimas dinastías. El artículo de Timothy Brook sobre la élite de Ningbo en Ming-Qing, analiza la hegemonía cultural. Él argumenta que no sólo el sistema de exámenes sino también los repertorios culturales y las redes de asociación de las familias de las élites les permitieron perpetuar su estatus por muchas generaciones, lo cual le lleva a hablar de élite aristogénica. William Rowe explica la larga continuidad de las familias de élite de Hanyang, en el Yangzi Medio. En este caso, las familias tenían pocos miembros con grados imperiales, de manera que perpetuaron su posición por medio de la diversificación de ocupaciones, incluyendo el comercio y el uso astuto de los linajes. En el Yangzi Superior, Madeleine Zelin describe las operaciones de las familias comerciantes de sal en Sichuan a fines de Qing. Lejos del centro político, allí las élites basaron su posición en las ganancias de las salinas —no en grados del gobierno—, y utilizaron los linajes para crear corporaciones comerciales en función de sus intereses familiares. Los artículos de Zelin y Rowe enfatizan la importancia de la actividad mercantil.

Los siguientes tres capítulos comprenden la transición desde fines del Imperio hasta la República. Linda Bell se refiere a los intereses económicos de las élites de los industriales de la seda en el distrito Wuxi de Jiangnan, el centro del Bajo Yangzi. Esos “tipos híbridos” surgieron a fines del imperio en el Bajo Yangzi donde la élite basada en el sistema de exámenes había sido particularmente fuerte, esa élite tradicional se involucró en el comercio y en los asuntos locales de la misma manera que luego se adaptó a los patrones del comercio y de la producción capitalista vinculados con el exterior.

Keith Schoppa estudia la política de la élite local en el Bajo Yangzi, los conflictos intraélite y la dominación sobre los campesinos. Su estudio sobre las disputas por el control de las aguas ilustra el uso por parte de las élites del *patronage*, la manipulación de los viejos símbolos culturales y su apropiación del nuevo discurso y de las instituciones de representación.

Un cambio importante en la China republicana fue la preeminencia de las élites militares en el país. Edward McCord estudia las élites militares locales en el suroeste periférico donde el poder militar fue más importante que en el Bajo Yangzi. Allí McCord encuentra que los recursos militares eran importantes en el man-

tenimiento de la dominación sólo en tiempos de desorden; cuando el contexto sociopolítico era más estable, la familia por él estudiada desarrolló sus recursos culturales y civiles por medio de la educación y del sistema de exámenes.

Leonore Barkan estudia el carácter cambiante de las relaciones entre la élite y el Estado en el distrito Rugao en la orilla norte de la cuenca del Bajo Yangzi. La autora registra allí el cambio de los prestigiosos líderes reformistas de principios del siglo XX, educados en los clásicos y orientados hacia la comunidad, por hombres de menos prestigio, quienes a fines de los años veinte se hallaban atrapados entre las fuerzas del gobierno nacionalista en Nanjing y los activistas disidentes que retaban el *statu quo* local en nombre de las masas.

David Strand, en su estudio de los líderes locales de Beijing durante el periodo de los señores de la guerra, profundiza en el dilema de las élites que se debatían entre el poder del Estado y los niveles más bajos de la sociedad. Strand contrasta las estrategias de la élite establecida durante largo tiempo —que protegía su autoridad local por medio de redes verticales, el *patronage*, y la mediación—, con el uso simultáneo de asociaciones de una sociedad civil emetgente. Esas asociaciones no sólo proporcionaron nuevos recursos para retar a la autoridad administrativa del Estado, sino que los “estudiantes contraélite”, los activistas de partidos y organizaciones laborales también usaron asociaciones contra el *statu quo* local. Emergieron nuevas arenas de conflicto local y las élites fueron empujadas a actos represivos cuando ya no podían mediar en disputas altamente ideologizadas. El poder del Estado central y la política de masas presionó a las élites desde arriba y desde abajo; pero estas dos fuerzas permanecieron separadas hasta la fundación de la República Popular.

Rubie Watson estudia una aldea en los nuevos territorios de Hong Kong que ilustra las características comunes de la costa del sureste: comercialización, alta concentración de la tenencia de la tierra, linajes fuertes y posesión de más de la mitad de la tierra por parte de propiedades ancestrales corporativizadas. La posición privilegiada de las élites de las aldeas se solidificó debido a los diversos papeles entrelazados que ejercían como comerciantes, patronos, intermediarios y administradores de las propiedades de los linajes.

Prasenjit Duara indaga cómo las élites de las aldeas en las planicies del norte de China establecieron su autoridad en una sociedad más fluida y menos estratificada, con pocos arrendatarios

y sin linajes fuertes. Según su trabajo, el prestigio cultural o "cara" lo adquirieron hombres medios que comerciaban exitosamente y garantizaban los numerosos contactos requeridos para préstamos, arrendamientos y ventas de tierra bajo leyes consuetudinarias. Como patronos de la comunidad ellos dominaban a los aldeanos que necesitaban su protección y sus conexiones externas; sin embargo, en los años treinta, debido a las crisis económica y política, fueron desplazados.

Por último, señalamos el trabajo de Stephen Avenill acerca de la parte montañosa de la provincia de Jiangxi (donde Mao estableció los sóviets). Él encontró una sociedad fluida en la cual la élite ejercía una dominación colectiva dirigente; pero las familias de la élite individualmente eran considerablemente inseguras; de ellas provinieron numerosos líderes comunistas.

La obra es una contribución importante para la definición y el análisis de la hegemonía de clases en la China imperial. Su énfasis en lo local y en la diversidad de los patrones de dominación enriquecen sin duda el panorama de la histotografía sobre el tema. Sin embargo el problema de las élites en China está lejos de haber sido resuelto y la discusión todavía tiene que ser enriquecida con los argumentos sobre la homogeneidad cultural y los patrones de jerarquía social, las bases externas en los niveles superiores de la jerarquía de dominio de muchas élites locales, la transitoriedad de las élites locales frente a la permanencia del sistema, y otros muchos argumentos.

ROMER CORNEJO BUSTAMANTE

*Viaje al oeste. Las aventuras del rey mono*, introducción, traducción del chino y notas de Enrique P. Gatón e Imelda Huang-Wang, Madrid, Siruela, 1992, 701 pp.

Todas las culturas producen un personaje que aparenta ser la negación de sus fundamentos, hasta el punto de que los eruditos de siglos posteriores sienten la tentación de negarle el carácter autóctono o de prodigarle un soberano desprecio. Lo primero es lo que hizo, por ejemplo, el doctor Marañón con Don Juan, y lo segundo aconteció con generaciones de letrados chinos, educados en

las estrictas normas del confucianismo (respeto del ritual, de los ancestros y de las relaciones de subordinación), en su trato con el mono peregrino, Song Wukong, genio y figura de la rebelión.

Cualquier niño en China se lo dirá: Song Wukong es el héroe que hizo tambalear al mismísimo palacio del Emperador Celeste; que no vaciló en atiborrarse con los melocotones de la inmortalidad de su jardín privado; que obligó al dragón de los mares orientales a entregarle un bastón mágico que podía reducirse a voluntad al tamaño de una horquilla, o convertirse en un temible ariete con el que hacer frente a los monstruos de cualquier pelaje y condición. También le podrá contar que el mono puso su perspicacia y poderes al servicio del monje Xuan Zang y emprendió un accidentado *Viaje al oeste* (*Xiyouji*, tal es el título del libro) junto con el cerdo Zhu Bajie y el caballo —sus correligionarios budistas—, no menos deseosos de purificar sus almas de pecados anteriores, como una armada *Brancaleone* en ruta hacia Tierra Santa.

Lo que no sabrán los niños chinos —porque no cuadraba en la recuperación revolucionaria—, es que entre ambas series de aventuras el mono fue reducido a la impotencia por el propio Buda, y que en la peregrinación a Occidente tenía por misión traer a China los textos sagrados del Gran Vehículo (escuela budista que ponía la salvación al alcance de todos los profanos). Pues las narraciones del *Xiyouji* son de cuño esencialmente budista —con orígenes que se remontan al siglo VII—, y circularon durante diez siglos, enriqueciéndose en versiones orales y espectáculos, hasta ser fijadas en la forma en que actualmente las conocemos, probablemente por un tal Cheng E.

La popularidad de la obra llegó a los parajes más remotos del Extremo Oriente. Los géneros operísticos, las tiras cómicas, las adaptaciones televisivas y cinematográficas se apropiaron de los avatares de la vida del *Rey mono, socios del cielo*, convirtiéndolo en uno de sus personajes. Ya era hora de que esta obra llegara a nuestra lengua. Versiones inglesas circulan desde hace varios decenios y en Francia ingresó hace unos años en la prestigiosa colección *La Pléyade*. En castellano, Siruela llenó el bache proponiendo una versión conjunta de Enrique Gatón e Imelda Huang-Wang, la cual —amén de ser directa del chino y la primera—, es completa y parece inmejorable. Se trata de tres gruesos tomos que requirieron diez años de dedicación e investigaciones meticulosas para ahondar en una masa de referencias que, por ser budistas, remitían, por medio del chino, al sánscrito y a India.

## Picaresca y cosmogonía

La obra es, a la par de un libro de aventuras, un compendio de cosmogonía budista. Para explicar el origen del mono, nacido de una roca fecundada por la "acción directa de lo alto", se llega al inicio de los tiempos, con marcadas tonalidades bíblicas. Al nacer, el simio emite "rayos potentísimos que llegaron hasta el mismísimo Palacio de la Estrella Polar" e intrigaron al Emperador de Jade, que envió a sus emisarios a averiguar la causa de su encandilamiento. A su regreso, éstos le entregan un informe (inimitable mofa de los mandarines sabelotodo) en el que se da parte meticoloso de toda la serie de fenómenos que hicieron posible el milagro. "Pero no os preocupéis. El mono en cuestión se ha puesto a comer y a beber y pronto perderá todo su poderío", indican los funcionarios celestes.

La previsión se reveló rápidamente falsa. Su poderío será cada vez mayor, y después de hacerse coronar monarca por la rribu simiesca y de dejarla a buen resguardo en la Montaña de los Frutos y Flores, parte en busca de la inmortalidad. Un maestro le instruye en sus secretos, pero, aunque llega a la sabiduría, Song Wukong no logra desprenderse nunca del orgullo ni de su gusto por la fanfarronada y la socarronería. Ésa será la causa de su grandeza y de su perdición. Una perdición que tardará en llegar. Ni los guerreros celestes ni Lao Zi, el padre fundador del taoísmo, lograrán amedrentarlo. Sólo Buda logrará domeñar finalmente su desbordante energía, atrapándolo en su mano y prometiéndole el trono imperial si lograba saltar fuera de su palma.

"¡Qué tonto es este Tathagata!" —se dice el mono—. "Una sola de mis volteretas puede transportarme a más de ciento ochocientos kilómetros y su mano se encuentra a sólo un pie de distancia." Tras ello, da un salto que lo lleva al fin del mundo, donde se yerguen cinco columnas. Para dejar constancia de su presencia, deja una inscripción y orina al pie de un pilar. "Como puedes apreciar, he ido y he vuelto. Así que dile al Emperador de Jade que me entregue el Palacio Celeste cuanto antes", dice el mono a Tathagata a su regreso (t. 1, p. 150). "¡Maldito mono meón!" —le regaña Buda—. "¿Quieres decirme cuándo has abandonado la palma de mi mano? Baja un poco la cabeza y mira." En efecto, el Gran Sabio, al inclinarse, reconoció su escritura en el dedo medio de la mano derecha del Patriarca, mientras "llegaba hasta sus narices un olorillo acre a orina de mono procedente de la conjunción entre los dedos pulgar e índice".

Ahí comienza un largo y duro periodo de prueba para el mono, que pasa primero quinientos años prisionero de una montaña, antes de que la diosa de la misericordia, Kuan Ying, le dé una oportunidad de hacerse perdonar acompañando a Xuan Zang (o Tripitaka) a la India.

#### Original y armonioso

“El compilador, sea Cheng E o cualquier otro, tuvo la gran virtud de hacer un conjunto armonioso. Los sufrimientos por los que los personajes tienen que pasar, vinculados a su pasado, dan a la obra una unidad religiosa y de acción, de muchísima originalidad”, comentó Enrique Gatón. Esa originalidad se manifiesta a lo largo de todo el relato. “*Viaje al oeste* tiene un componente clásico, pues en cualquier época, cultura y grupo lingüístico uno puede verse reflejado en él”, añade el traductor, que considera un gran acierto la invención de un mono capaz de cantarle a uno las cuatro verdades sin perder sus características simiescas.

En *Las aventuras del rey mono* también se sintetizan tradiciones diversas. Aunque a primera vista parece una obra que encierra la superioridad del budismo frente al taoísmo y el confucianismo, se halla impregnada de una simbología taoísta y transcurre en un orden confuciano, que finalmente queda en pie.

Gatón e Imelda Huang-Wang, no contentos con la tarea de traducir al castellano una de las obras más difíciles de la literatura china, acometieron otra: el *Jingpingmei*, perteneciente al mismo tiempo al arsenal clásico y erótico de una de las culturas que más tienen que decirnos sobre refinamientos estilísticos y sexuales.

JORGE SVARTZMAN

Susan L. Shirk, *The Political Logic of Economic Reform in China*, Berkeley, University of California Press, 1993, 339 pp.

Susan L. Shirk hace un análisis del proceso político de las reformas económicas en China desde 1979. Explorando las características de las instituciones políticas comunistas, la autora trata de descubrir



los límites de la reforma económica en países como China. Según ella, la política en China se ha convertido en un proceso plural en el que participan funcionarios tanto del partido como del gobierno, por lo que, sin negar importancia a las grandes figuras como Deng Xiaoping, la autora propone centrar las políticas de la reforma económica en un contexto institucional.

Shirk, en su búsqueda de respuesta a la pregunta de qué sucede cuando se ponen en marcha reformas económicas por medio de una burocracia comunista, hace un análisis de las políticas de reforma industrial desde 1979 hasta 1989, sobre todo de las relativas a la administración industrial y a las finanzas, centrándose en el sector estatal. Para Shirk, las instituciones políticas chinas dieron forma a las políticas de reforma industrial, estableciendo incentivos para los protagonistas políticos, lo mismo que las reglas que se debían seguir. Por ello, gran parte del libro está dedicada al funcionamiento de dichas instituciones.

Otra parte central de esta obra es la que realiza el análisis de las reformas industriales y de la descentralización fiscal, que otorga un mayor poder de decisión a los gobiernos locales. Con ello, dice Shirk, Deng Xiaoping logró crear incentivos para los funcionarios locales, para mejorar la eficiencia de las empresas y así tener a este grupo a su favor y continuar con las reformas. La estrategia china consiguió en efecto pasar de una economía planificada centralmente a una de mercado parcial, en la que tanto los funcionarios del partido como los del gobierno tienen intereses particulares, que en un momento dado, les hacen oponerse a la reforma rural del sistema económico. Y como la reforma económica se llevó a cabo dentro de las instituciones autoritarias y burocráticas comunistas, refleja la lógica política de estas instituciones más que una lógica económica. Dos características de las instituciones políticas —necesarias para llevar a cabo una reforma económica como la china—, son la flexibilidad y la autoridad.

Susan Shirk realizó entrevistas con funcionarios chinos durante sus viajes de investigación, especialmente en el año 1984, recolectando material durante sus visitas a las zonas económicas especiales en Guangdong y Fujian. Asimismo, se entrevistó con administradores y trabajadores de fábricas en Chongqing, en la provincia de Sichuan, con extranjeros que habían realizado negocios en China, además de consultar libros, revistas y periódicos sobre el tema.

Indudablemente, este libro de Shirk constituye una aportación importante para explicar la política de la reforma económica en China, si bien el modelo excluye la reforma rural, la industria rural y el

comercio exterior y otorga a las instituciones políticas chinas un peso mayor del que en realidad tienen, dejando en segundo plano el papel que sigue desempeñando en China el liderazgo carismático.

MARISELA CONNELLY

Christian Henriot, *Shanghai, 1927-1937, Municipal Power, Locality, and Modernization*, Berkeley, University of California Press, 1993, 288 pp.

Los estudiosos del periodo comprendido entre 1927 y 1937 del gobierno nacionalista del Kuomintang, conocido como el "Decenio de Nanjing", lo han considerado tradicionalmente poco productivo. Se le reprocha al gobierno haber hecho poco en materia de la reorganización y la efectividad de las instituciones, y en la política económica y social. Este estudio de Henriot trata de borrar esa imagen negativa del gobierno de Nanjing, mediante un análisis del funcionamiento de la administración municipal de Shanghai.

Henriot estudia las relaciones de poder entre los diferentes grupos que representaban al gobierno central, al gobierno municipal, a los miembros del Kuomintang en el nivel local y a los miembros de la élite shanghanesa, económicamente poderosa. Entre los gobiernos central y municipal había problemas con respecto a los recursos económicos; entre el gobierno municipal y los miembros del Kuomintang se registraban tensiones causadas, por un lado, por la naturaleza imprecisa de los documentos que especificaban los papeles que debían desempeñar cada uno y, por el otro, por las marcadas diferencias entre la forma de reclutar a los funcionarios del gobierno municipal y a los líderes del partido. Éstos eran seleccionados por el gobierno nacional y su conocimiento de los asuntos locales era limitado; por lo tanto, la mayoría de los consejeros municipales de 1927 provenían de la antigua burguesía de Shanghai, que había luchado por defender sus derechos en las zonas chinas y en los establecimientos extranjeros.

El gobierno municipal no llegó a convertirse en el órgano de poder que la burguesía habría deseado; sin embargo, sirvió para que ésta diera estructura legítima a sus acciones y para tener un espacio en el que expresar sus puntos de vista. Después de la crisis

de 1932-1933, producida por los ataques de los japoneses a Shanghai, la balanza se inclinó en favor de la burguesía y del gobierno municipal, en detrimento del Kuomintang local.

Henriot hace un exhaustivo análisis de la administración municipal —su naturaleza, orígenes y formas de operación—, así como de las acciones específicas que se llevaron a cabo para lograr la transformación de la ciudad, además de examinar los recursos financieros y las políticas seguidas. Su conclusión es que la actuación del gobierno municipal fue positiva; no obstante que sus recursos eran limitados, realizó, según el autor, un esfuerzo auténtico por modernizar y racionalizar.

Este estudio de Henriot es excelente. Quizá se le pueda criticar al autor su excesiva vehemencia para demostrar que el gobierno municipal de Shanghai fue bueno y efectivo, por lo que en ocasiones fuerza un tanto los hechos para acomodarlos a esta interpretación.

MARISELA CONNELLY

Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, xx + 414 pp.

En la bibliografía sobre el inagotable tema del encuentro entre las sociedades africanas y los procesos de colonización realizados por los europeos durante el siglo XIX, aparece el presente trabajo, el cual, sustentado por una excelente investigación documental, se dedica a estudiar las relaciones entre la cultura, la conciencia y la ideología para la creación de diversos símbolos y tipos de pensamiento en los distintos sectores que componen la sociedad sudafricana.

Los autores parten del estudio específico del contacto y las relaciones entre los misioneros británicos de dos agrupaciones, la London Missionary Society y la Wesleyan Methodist Missionary Society, con la sociedad tswana del sur, hechos ocurridos en el lapso comprendido entre 1820 y 1920. A pesar de la aparente contradicción entre el tema central del libro y su título, los autores sostienen que este último refleja un problema común a todas las

naciones que alguna vez sufrieron los efectos de la colonización, en cuanto a la destrucción y reconstrucción de varios niveles de conciencia. La evangelización de los tswanas por los religiosos europeos representa una lucha por la posesión de signos y símbolos, “una amarga lucha por el control de la conciencia”, que de acuerdo con los Comaroff constituye una constante latente en la construcción de la moderna Sudáfrica. Uno de los objetivos principales propuestos es entender por qué la evangelización produjo una actitud pasiva y resignada ante los excesos de la colonización, en algunos sectores y, paralelamente, generó el lenguaje y los signos de resistencia de aquellos africanos que, a lo largo de los años, han luchado contra el *apartheid*.

El tratamiento utilizado en la investigación queda inmerso en el rubro de la antropología histórica. A partir de esa base, se realiza una crítica metodológica a la tónica de los trabajos sobre remas similares, los que mediante la utilización de un planteamiento pos-modernista rígido desechan cualquier representación, asumiéndola como arbitraria, y reducen todo a la tipificación de textos bajo la postura de la deconstrucción. No obstante, los autores reconocen que la profundización del análisis de textos de cualquier tipo —incluyendo los ajenos a la narrativa— puede dar idea de cuál era la mentalidad que poseían los protagonistas involucrados en el tema, en especial la de los misioneros que por medio del mensaje cristiano pretendían transformar y “conquistar la mentalidad negra”. Es precisamente sobre la base del estudio de las cartas, los diarios, las crónicas y todo el material que revela la cultura y los gestos cotidianos de los evangelizadores que los autores reconstruyen de qué manera los misioneros consideraban su empresa como algo más que una simple “cruzada civilizatoria”, además de que sus textos escritos también reflejan las percepciones que tenían de los nativos que trataban de convertir. En cuanto al punto de vista africano —el cual también tenía representaciones, símbolos y una conciencia genuina propios en vísperas de la colonización formal del territorio tswana—, los autores recurren a la tradición oral preservada por los viajeros, los exploradores y los mismos misioneros que establecieron los primeros contactos. Los testimonios europeos y africanos se complementan con las investigaciones realizadas por los historiadores, antropólogos y sociólogos que trabajaron sobre la región, las sociedades y la época abordada por el estudio de los Comaroff.

El primer volumen se halla dividido en siete capítulos cuyo contenido denota la estrategia seguida por los autores para en-

tender el conflicto librado entre los misioneros y los africanos por imponer la mentalidad y símbolos respectivos. En el primer capítulo los autores desarrollan —a partir del tema central—, los planteamientos metodológicos que seguirán a lo largo de la investigación; también en este capítulo delimitan los grupos sociales involucrados en el trabajo, partiendo de los tswanas del sur hasta llegar a los diversos sectores que conforman la sociedad de la colonia del Cabo. En el segundo capítulo exponen las raíces culturales y la procedencia social de los misioneros, con el fin de encontrar sus motivaciones ideológicas; este punto es de suma importancia para los autores, pues, por lo general, los estudios sobre los procesos de colonización y evangelización caracterizan a los religiosos como un bloque monolítico y con una misma actitud hacia los pueblos que deseaban convertir. Los autores recuerdan al lector que los misioneros son un producto directo de la combinación de una extracción social y de una cultura familiar que determinan su individualidad. A eso se suma la coyuntura de la Inglaterra posterior a la Ilustración, que al recibir los efectos de la primera revolución industrial vio la dramática transformación de una sociedad campesina en una sociedad con proletariado emergente, asociado con la miseria, el salvajismo y la ignorancia —estereotipos no muy alejados de los atributos aplicados a las sociedades africanas precoloniales. Las imágenes que Europa tiene en ese entonces de África son resultado del concepto que Europa tiene de sí misma. Específicamente, en el tercer capítulo se analizan los diversos elementos conformadores de la imagen de África que influyen en la mentalidad misionera, y que corresponde a la conjunción de los conocimientos que Europa tenía del continente africano, de la corriente de pensamiento romántica y de la lucha encabezada por el Imperio británico contra la trata de esclavos. La campaña abolicionista es, en realidad, la principal fuente de inspiración para la labor misionera. Por medio de ella los africanos aparecen como seres bondadosos e inocentes, cercanos al ideal rousseauniano del buen salvaje, pero que debido a su naturaleza inferior dependen de la protección y guía de la cultura europea superior.

En el capítulo cuarto se da un violento viraje para tratar la situación de la sociedad tswana anterior al contacto con los europeos. Se incluyen las características generales de su organización política, economía y pensamiento religioso, para poder entender así los símbolos y signos propios de su cultura. La combinación de textos de viajeros, tradición oral y estudios antropológicos dan una gran solidez a esa parte del libro. El capítulo quinto se refiere a los prime-

ros encuentros entre los misioneros y el pueblo tswana, centrándose en las impresiones que produjo dicho encuentro en ambos grupos. El capítulo sexto aborda los conflictos y la lucha generados a raíz de la interrelación entre los misioneros y la hegemonía tswana, para finalmente concluir en las contradicciones surgidas cuando los misioneros intentaron separar el poder secular de la acción religiosa.

En términos generales, el trabajo de Jean y John Comaroff es una sólida investigación que combina el rigor académico con la fácil lectura. Ningún elemento de análisis es descartado, utilizándose, además, información procedente de todo tipo de fuentes. Sin duda, este libro será un buen ejemplo —tanto para los historiadores como para los antropólogos—, de sobria aplicación de marcos teóricos alejados de toda ortodoxia, combinados con el manejo de información que desemboca en una excelente articulación de conclusiones producidas por una interpretación objetiva de la relación entre los tswanas y las sociedades misioneras. Se trata de una perspectiva interesante que continuará en el segundo volumen, en el que los autores prometen seguir con el conflicto entre el cristianismo, el colonialismo y la ideología y su influencia en los movimientos sociales de la Sudáfrica contemporánea y de la “política de pavimento”.

JOSÉ ARTURO SAAVEDRA CASCO

Ananda Mitra, *Television and Popular Culture in India. A Study of Mahabharat*, Nueva Delhi, Thousand Oaks, Londres, Sage Publications, 1993, 196 pp.

La reencarnación de los dioses Rama y Krishna en la cotidianidad de la mayoría de los hogares de India constituye un ingrediente más de la “magia de la televisión”. Gracias a la TV, en India los más sagrados dioses hindúes se proyectan en la vida de la gente, y telenovelas acerca de los dioses, como *Mahabharat* y el *Ramayana* —dos series televisivas basadas en los ancestrales relatos épicos hindúes— ponen en escena a “los héroes hindúes en la domesticidad de cerca de 90% de los hogares indios, reenfatiando la cuestión hindú de la India y, consecuentemente, la cuestión no india de los no hindúes”.

Estos fenómenos que produce la televisión de India —controlada hegemónicamente por el gobierno central desde hace treinta años— bajo la forma del viejo concepto althusseriano de aparato ideológico del Estado —y las conexiones de esta práctica con otras dentro del espacio de la cultura popular—, contribuyen a configurar un movimiento que margina a los musulmanes de India y que articula la ideología hindú con la imagen nacional del país. Tal es la principal hipótesis que se desprende de la lectura de este libro de Ananda Mitra que examina la televisión y la cultura popular de India al mismo tiempo que observa la expansión de la ideología hindú por todo el país —como lo muestra, por ejemplo, el crecimiento electoral del Partido Comunalista Hindú— y su exacerbación en manifestaciones como los acontecimientos brutales de Ayodhya a fines de 1992.

Ananda Mitra es un indio bengalí musulmán doctorado en Estados Unidos. La explicitación que hace el autor de su identidad es uno de los presupuestos que marcan la perspectiva de esta investigación, en la que en varios pasajes recurre a una primera persona del singular que articula esta escritura-bisagra entre formato de tesis y ensayo político.

Visto desde su estructura de análisis, *Television and Popular Culture in India* es producto de los *cultural studies* en su versión norteamericana; es decir, del descubrimiento —tardío, agreguemos— de Stuart Hall y de la llamada Escuela de Birmingham por los académicos estadounidenses. Desde este enfoque —al que se añade una consideración espacial más: lo hindú de la India pensado por un bengalí, en Estados Unidos, y desde una tradición europea de estudios culturales—, la televisión se concibe como una forma cultural portadora de un papel específico dentro de la cultura popular. De ello se desprenden dos tareas heurísticas principales: la del análisis de las articulaciones entre la ideología y las distintas relaciones y localizaciones sociales —inscritas en el texto televisivo— y la del análisis de las diferentes lecturas que se hacen socialmente de esos textos televisivos. En este trabajo ambos análisis se tratan en forma dispar.

Dentro de la primera de estas líneas, el autor se sirve de un análisis textual del *Mahabharat* para denunciar que esta serie televisiva —y la televisión, en tanto que institución— está produciendo en India una cultura popular en la cual las articulaciones dominantes se dan entre la religión hindú, la lengua hindí, la región norte del país y una cultura fuertemente patriarcal. Si bien en las conclusiones de este análisis Mitra se cuida de establecer una

conexión necesaria y, digamos, *naive* entre la circulación de los programas televisivos y el crecimiento del fundamentalismo hindú, sí nos dice que, al traer nuevamente a estos personajes (Rama y Krishna) y sus prácticas inherentes dentro de la cultura popular y al representarlos como preferidos dentro de dicha cultura, la televisión es capaz de establecer los lazos necesarios entre la producción de una imagen nacional y la religión hindú.

El análisis de la recepción y de las distintas lecturas de los programas —cuestión que se destaca por su énfasis en la tradición de estudios culturales que surge de Birmingham— queda puntualizado en el libro, pero casi no se desarrolla. Si bien se explicita el presupuesto “teórico” de cuáles son las posibilidades de las distintas audiencias de efectuar lecturas negociadas ante los mensajes preferidos que la televisión propone —y que surgen del análisis anterior de las articulaciones entre el texto y la ideología—, no basta con la proclamación en favor de una etnografía de las audiencias —que aparece incipientemente en el segundo apartado del último capítulo— para delinear en forma más precisa los alcances “reales” de la serie *Mahabharat* en la efervescencia actual de India. Aunque, cabe puntualizar, este reclamo de desvelar “el misterio” de la recepción es válido no sólo para este estudio —no parece que el autor fuera inconsciente de esta ausencia—, sino para la mayoría de las investigaciones actuales en este campo.

En síntesis, *Television and Popular Culture in India* posee el mérito de mostrar el papel que la televisión desempeña en la construcción hindú de la nación india, a la vez que analiza las imbricaciones entre el texto televisivo y el espacio más amplio de la cultura popular. Es un acertado intento por pensar la contemporaneidad de India desde el instrumento de los *cultural studies*; pero, al mismo tiempo, exhibe en su carencia la necesidad de indagar en la televisión de India —y de otras partes—, desde las audiencias; es decir, desde la gente.

ESTEBAN VERNIK