

RESEÑA DE LIBROS

Michael C. Howard y Simione Durutalo, *The Political Economy of the South Pacific to 1945*. Centre for Southeast Asian Studies, Monograph Series No. 26, Townsville: James Cook University of North Queensland, 1987; 282 pp., un mapa y 28 cuadros estadísticos.

En años recientes se ha suscitado en América Latina un interés creciente por la zona del Pacífico. Sin embargo, la producción de material informativo y las maneras de enfocar a esta vasta zona han estado principalmente orientadas aquí por el discurso predominante en estos momentos, aquel de la Cuenca del Pacífico, discurso de pretensiones hegemónicas que ignora la realidad misma del Pacífico. El concepto, que se presenta como relativo a toda la "cuenca", se refiere de hecho sólo a las potencias y a las sociedades de rápido desarrollo de las "orillas", y el "Pacific Rim".

La obra de Howard y Durutalo es en este contexto especialmente valiosa ya que presenta información y un análisis claro desde la perspectiva de la economía política de gran parte de ese mundo ignorado por los promotores de la cuenca: el Pacífico Sur hasta finales de la segunda guerra mundial.

Es ésta una versión revisada y ampliada del volumen del que fueron coautores M. Howard, Nii K. Plange, S. Durutalo y R. Winton: *The Political Economy of the South Pacific. An Introduction* (1983).

Este libro forma parte de una producción muy reciente de estudios de economía política sobre el Pacífico que rompe con la línea historiográfica y antropológica de óptica colonial y metropolitana prevaleciente hasta ahora en este campo de estudio. Como lo notan los autores, en esta nueva producción todavía queda por abordar desde una nueva perspectiva la situación de Micronesia bajo control estadounidense. Explícitamente, Howard y Durutalo no abordan los casos de Papúa Nueva Guinea, Papúa Occidental ni Hawai dado que ya se cuenta con estudios recientes sobre aspectos de economía política.

Aunque este volumen llega en su análisis hasta 1945, no se pierde de vista en él el desarrollo de las fuerzas económicas y políticas

que han venido operando desde entonces en la zona. Ya en la versión de 1983, los autores señalaban la posición del Pacífico Sur como centro de “una de las zonas económicas y estratégicas más importantes del sistema mundial contemporáneo: la llamada Cuenca del Pacífico”, y al Pacífico como “subsistema vital del mercado capitalista mundial para los países de la orilla del Pacífico” (Howard *et al.*, *op. cit.*: 261).

Para comprender el desarrollo del Pacífico Sur, los procesos de conquista de que fue objeto, la incorporación de sus economías al sistema capitalista y las consecuencias de este proceso aún en evolución, se comienza por considerar en este libro los sistemas socioeconómicos precapitalistas. Se incluye en esta parte una apreciación de los procesos de colonización y conquista precapitalistas, particularmente aquellos que tuvieron lugar en los siglos xvii y xviii.

Los autores hacen una crítica al modo en que se han estudiado los sistemas de estratificación social de la zona, y a la determinación con base en ello de una zona occidental (con sistemas “big-men”) y otra oriental (con sistemas de jefatura muy estratificados). Demuestran la complejidad y dinamismo de los sistemas de estratificación en ambas zonas y analizan la manera en que éstos se han desarrollado en Melanesia (Pacífico Suroccidental) y en Polinesia (Pacífico Suroriental).

La segunda parte de este libro se dedica al análisis de la penetración capitalista en la zona a partir de las conquistas de los siglos xvi y xvii, y al proceso de consolidación colonial a partir de mediados del siglo xix. Es entonces cuando las potencias comienzan a disputarse la hegemonía sobre el Pacífico. La fiebre del oro en Australia, el comercio de sándalo y de “bêche-de-mer”, y las actividades balleneras marcan, entre otros, la dinámica económica en el Pacífico durante este periodo. La empresa colonial inglesa se expande al Pacífico dando nacimiento a un “imperio informal”, dependiente de las sociedades de colonos de Australia y Nueva Zelanda. Los franceses establecen también su presencia colonial en el Pacífico, presencia que aún perdura. Los autores describen en detalle las consecuencias del proceso de colonización y como éste se dio en sociedades específicas del Pacífico Sur. Estos casos se retoman al analizar la naturaleza del Estado colonial en la zona.

Las vicisitudes de la empresa colonial en el Pacífico se colocan en una perspectiva mundial, teniéndose en cuenta el desarrollo de fenómenos económicos y políticos ocurridos en Europa. De este modo, se sitúa la problemática del Pacífico desde una perspectiva macro, evitándose la tendencia aislacionista que caracteriza a muchos de los análisis sobre la zona.

La última parte del libro, aunque breve en comparación con las precedentes, señala la importancia que ha tenido la segunda guerra mundial como factor determinante en el reordenamiento de las fuerzas operantes en la región, y su impacto en las esferas económica y política, conducente a la estructuración del Pacífico actual. Así:

A nivel geopolítico se estaba produciendo un cambio significativo como resultado de la guerra que tendría implicaciones a largo plazo para la región [...]. El Pacífico Sur se convertiría en un lago australiano-neozelandés bajo la total supervisión de los Estados Unidos [...]. Al terminar la guerra, el escenario ya estaba montado para [que se efectuaran] cambios políticos en las naciones insulares y para el realineamiento estratégico de acuerdo al cual las potencias occidentales buscarían orientar geopolíticamente a la región [...]. (*ibid.*: 253).

En sus conclusiones finales, los autores señalan hitos en la historia del desarrollo económico del Pacífico Sur en función de los cambios en la demanda de mano de obra, el desarrollo industrial, la cuestión de la tierra, y la debilidad relativa del Estado colonial. Se subrayan los cambios en el patrón demográfico de la zona como factor de importancia para el desarrollo de la sociedad colonial-capitalista en el Pacífico, las migraciones regionales y la inmigración a la zona. Tres factores se consideran fuentes de tensión en el Estado colonial-capitalista: el regionalismo, la etnicidad, y el surgimiento de burguesías indígenas y la organización política de campesinos y obreros (factor clase).

La información que nos presentan Howard y Durutalo proporciona un panorama sucinto de la economía política del Pacífico Sur. Se señalan los factores determinantes en el desarrollo histórico de la zona, poniendo énfasis en los procesos de formación de clase y de incorporación de la región al sistema económico mundial.

El análisis que realizan Howard y Durutalo del desarrollo histórico del Pacífico Sur es preciso y está presentado en un estilo claro, haciéndolo así accesible tanto a los especialistas como a lectores con otra formación disciplinaria. Las conclusiones se exponen en forma directa y sintética. Se hubiera querido encontrar en estas conclusiones, sin embargo, propuestas para futuros estudios sobre el Pacífico, especialmente en cuanto a la necesidad de un cambio sustancial en las perspectivas y enfoques prevalecientes. Este cambio es urgente en un momento en que el concepto y la ideología de la "Cuenca" contribuyen a reproducir antiguas perspectivas de naturaleza colonialista, hoy reencarnadas en proyectos de nuevas

conquistas regionales. De esto, Howard y Durutalo no nos alertan directamente. Indirectamente, toda esta obra es un llamado de atención al poner en perspectiva la vasta zona, siempre codiciada, del Pacífico Sur.

Se recomienda este libro ampliamente a todos aquellos interesados en la problemática colonial y neocolonial, en el Pacífico y en la Cuenca del Pacífico, y para quienes estudian la realidad del Tercer Mundo, del cual el Pacífico forma parte.

SUSANA B.C. DEVALLE
El Colegio de México

Michael Howard está actualmente asociado a la Universidad de British Columbia luego de haber sido profesor de la Universidad del Pacífico Sur (Fidji).

Simione Durutalo es investigador del Departamento de Sociología de la State University of New York at Binghamton.

REFERENCIAS

- DEVALLE, S.B.C., 1987. *El otro Pacífico. Colonialismo y neocolonialismo* (próxima publicación).
- HOWARD, M. *et al.*, 1983. *The Political Economy of the South Pacific. An Introduction*. Southeast Asian Mon. No. 13. Townsville: James Cook University.
- , 1983. "A Preliminary Survey of Anthropology and Sociology in the South Pacific", *The Journal of Pacific Studies*, vol. 9: 70-132.
- LECKIE, J., 1983. "Towards a Review of History in the South Pacific", *The Journal of Pacific Studies*, vol. 9: 9-69.

Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1984; 251 pp.

La interpretación que hace Hunt de la Revolución francesa está comprendida dentro de los esfuerzos de los científicos sociales contemporáneos, particularmente de los historiadores por encontrar nuevas formas de análisis de los procesos sociales, superando los parámetros de causa y efecto. La autora define su interpretación como "estructural y procesal" a la vez. Enfoca en este estudio: "los procesos revolucionarios en cuanto éstos enfatizan las formas en que la retórica, los símbolos y la participación de ciertos grupos y [el uso de ciertos] lugares moldean la experiencia de cambio revolucionario en evolución. . ." (p. 219).

Su intención es detectar las fuentes de la unidad y la diversidad en el proceso político, más que determinar los orígenes y resultados de éste. Hunt se disocia explícitamente de las teorías procesales y centra su atención en los patrones generales de pensamiento y de acción políticos y no en los objetos clásicos de estudio: los líderes, los partidos y las ideologías establecidas.

Una evaluación crítica de los enfoques utilizados para analizar la política revolucionaria inicia el volumen. Concluye la autora, en esta introducción, que las interpretaciones marxista, "revisionista" y "tocquevilliana" del fenómeno revolucionario desdeñan las "intenciones revolucionarias" al concentrarse sólo en los problemas de causa y efecto. Como alternativa, se propone descubrir las normas de comportamiento político, los valores y las expectativas comunes que guiaron a los participantes de la Revolución francesa; es decir, "recuperar la cultura política de la Revolución [francesa], una nueva cultura política.

El trabajo se divide en dos partes: "La poética del poder" y "La sociología de la política". En la primera, el análisis se centra en la retórica, las formas simbólicas de la práctica política y en la iconografía radical. Cada uno de estos aspectos se trata con detalle. El papel fundamental de una retórica revolucionaria desbordante ("Las palabras se vuelcan en torrentes. . . [con] una cualidad mágica") se estudia observando los eslogans, el vocabulario, los nombres propios y los toponímicos en boga, las palabras clave (como "Nación", "patria", "ley", "regeneración", "vigilancia"), etc. La discusión se vuelca a la crítica de los análisis del lenguaje revolucionario. La propuesta de la autora en este sentido es observar el con-

texto en que se da la retórica revolucionaria, transformada en “instrumento de cambio social y político”, “un medio por el cual reconstruir el mundo político y social” (p. 24).

El capítulo que trata de las formas simbólicas de la práctica política muestra cómo el proceso revolucionario fue influyendo gradualmente la vida cotidiana. Se toma como ejemplo la evolución de las cocardas, su papel en la marcha a Versalles (1789) y su posterior transformación, en 1792, de símbolo popular en símbolo oficial. Esta evolución también se detecta en el caso de los festivales populares, regularizados para 1790, con lo cual “los oficiales del régimen revolucionario trataron de disciplinar la festividad política popular”. Al mismo tiempo, se crean símbolos oficiales como el de la “diosa de la libertad”, que Hunt analiza con detención, para uso popular. Se hace aquí también un análisis detallado sobre el “vestido revolucionario” como signo político.

En el capítulo dedicado a la iconografía radical, la autora sitúa el problema siguiendo el concepto de “marco cultural” para la autoridad política de C. Geertz. Así, examina el cuestionamiento del “marco” del Viejo Régimen y la consiguiente “crisis de representación” del Nuevo Régimen. En este proceso, puntualiza la autora, puede observarse cómo la cultura moldea la política, y cómo la Revolución francesa demostró que los actores sociales podían “inventar por sí mismos cultura y política” (p. 88). La iconografía del periodo, que refleja los distintos conflictos políticos del momento, se evalúa en su papel de difusora de la idea de la revolución.

La segunda parte de este libro se centra en la geografía política de la Revolución, el surgimiento de una nueva clase política y el papel de aquellos ajenos al proceso, los “cultural-brokers” y las redes políticas. El estudio de la geografía política de la Revolución paltea a la autora preguntas a considerar en futuros estudios, como para qué se desarrollaron ciertas bases regionales y la evolución de culturas políticas en cada región.

El capítulo dedicado a la nueva clase política se desarrolla también a partir de un debate teórico sobre la forma en que se ha enfocado el problema de la identidad social de los revolucionarios. Pasa luego al análisis de los datos, incluidos los estadísticos, que revelan —según concluye la autora— la falta de homogeneidad social de la nueva clase política y, a la vez, los patrones comunes (su ruptura con el Viejo Régimen y su relación con el ámbito urbano). En este contexto, se discute el problema de si esta nueva clase política fue burguesa, en el sentido marxista.

Luego de ese examen de aspectos poco explorados de la Revolución francesa, la autora concluye el estudio con un análisis sobre

la Revolución en la cultura política. Señala los orígenes, tanto simbólicos como sociales, de la cultura política de la Revolución, considerando que éstos superaron la diversidad social de sus participantes. Curiosamente, luego de un análisis tan cuidadoso, propone lo que es ya un lugar común: el carácter no revolucionario de la Revolución francesa, a la que ve transformarse en "una tradición". Se enfatiza, en tanto, la necesidad de explicar el surgimiento de una cultura política de la Revolución, y no de la búsqueda de supuestos nuevos modos de producción o de evidencias de modernización económica.

El debate sobre la posición de los historiadores frente al problema, desarrollado a lo largo del texto, finaliza en esta última parte con el apoyo de datos adicionales.

Es ésta una interpretación de la Revolución francesa por una historiadora rigurosa, que se suma al nuevo esfuerzo de análisis de los fenómenos políticos que se ha venido desarrollando en los últimos tiempos. La interpretación de Hunt quiere presentar una alternativa tanto a la interpretación marxista clásica como a la de De Tocqueville. Sin embargo, hay que recordar que ya hace veinte años, E.P. Thompson (a quien no se cita en el texto), desde una perspectiva marxista, comenzó a analizar aspectos del fenómeno político como los que interesan a Hunt, y que habían sido y siguen descuidados o ignorados por los politólogos. Si bien es ésta una nueva interpretación de la Revolución Francesa, en general la obra de Hunt forma parte de una corriente más amplia que apunta hacia una nueva historiografía, en la cual se insertan historiadores de distintas bases teóricas. Un rasgo común hoy en día, presente también en Hunt, es el "descubrimiento" por los historiadores de aspectos de los fenómenos sociales que clásicamente han sido preocupación de los antropólogos. Esta actitud incluye un enamoramiento con el análisis simbólico (de ahí la referencia a Geertz), actualmente de moda. Este giro no deja de sorprender a quienes, desde el otro lado del río, tratan de buscar un acercamiento a los planteos históricos para ampliar el horizonte analítico de la antropología. Lo positivo de esta búsqueda encontrada quizás sea la eliminación eventual de las barreras disciplinarias en el campo de las ciencias sociales.

El libro se complementa con un apéndice con datos políticos, económicos y demográficos correlacionados en una extensa tabla, y otro dedicado al análisis ocupacional de los consejeros en cuatro ciudades francesas. El volumen incluye las referencias en notas a pie de página, pero no una bibliografía general, lo cual hace algo incómodo el cotejo bibliográfico. Presenta, en tanto, un índice temático. Ocho cuadros y veintiún grabados complementan el texto

adecuadamente. Se incluye también una cronología breve de la Revolución Francesa, al comienzo del texto. La información densa, combinada con la discusión teórica que subyace a lo largo de todo el texto, llega a veces a hacer lenta la lectura.

Los historiadores y los especialistas en historia social encontrarán el debate que desarrolla Lynn Hunt sumamente estimulante. La información que se proporciona sobre aspectos poco estudiados de la Revolución Francesa resultará sin duda de interés para una amplia gama de lectores. Consideramos que la lectura de este libro será muy provechosa para aquellos en el campo de las ciencias políticas, ya que abre dimensiones que generalmente se ignoran.

SUSANA B.C. DEVALLE

Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1987, 183 pp.

Jonathan Z. Smith es uno de los más entretenidos estudiosos contemporáneos que escriben con seriedad sobre la religión. *To Take Place* comprende una serie de ensayos sobre la relación entre el lugar y el ritual, entre el sitio sagrado y el acto sagrado. Los ejemplos que escoge para desarrollar su tema incluyen a los tjilpa, aborígenes de Australia, el templo de Jerusalén imaginado en las visiones de Ezequiel, y la iglesia del sagrado sepulcro, también en Jerusalén. Según Smith, citando otro libro suyo, "para el estudioso autoconsciente de la religión, ningún dato posee un interés intrínseco. Tiene valor sólo en la medida en que pueda servir como un *exemplum* para alguna cuestión fundamental en el estudio de la religión". Los resultados de su selección de casos son muy desiguales.

Smith tiene su mejor éxito en el capítulo sobre los tjilpa, que contiene una crítica devastadora a las teorías de Mircea Eliade acerca del papel del "eje sagrado" o "centro sagrado" en los mitos de los tjilpa. Smith empieza por demostrar que Eliade estuvo equivocado en atribuir este motivo simbólico a los mitos de los tjilpa. Luego Smith demuestra que aun los mitos del Medio Oriente, que le dieron a Eliade su modelo para este motivo del centro sagrado, en realidad no apoyan sus argumentos. Smith concluye: "Si no hay evidencia en los materiales del antiguo Medio Oriente de una mon-

taña central cósmica que sirvió como un *axis mundi*, entonces no se puede asimilar tal montaña al templo, como requiere el patrón de Eliade" (p. 16). Smith no niega que en varias sociedades del antiguo Medio Oriente se llamó "centro" a varios templos o palacios. Lo que muestra es que este "lenguaje del 'centro' es preeminente político y sólo secundariamente cosmológico. Es un vocabulario que dimana, principalmente, de las ideologías arcaicas de la monarquía y de la función real. En cualquier tradición, este lenguaje puede o no estar ligado a los mitos cosmológicos y cosmogónicos". O sea, Smith muestra que el motivo mítico "centro sagrado" básicamente corresponde a la organización política de las sociedades en las que los mitos surgieron y no representa un arquetipo universal y ubicuo, como insiste Eliade.

Los siguientes capítulos desafortunadamente no cumplen la promesa del ataque a Eliade. El capítulo dos sobre "El lugar padre" deambula por un texto menor de Freud sobre la memoria, Kant como geógrafo, el ensayo sobre la clasificación de Durkheim y Mauss (especialmente sus ideas sobre la clasificación dual), y Levi-Strauss y su artículo sobre "Do Dual Organizations Exist?" Estas yuxtaposiciones pretenden asombrar y seducir al lector. Hasta cierto punto lo logran, pero finalmente nos dejan perplejos. ¿Cuál es el argumento central que justifica la selección de estos textos tan exóticos? Los siguientes capítulos, sobre las visiones del templo de Ezequiel y sobre la iglesia del sagrado sepulcro respectivamente, no saltan de un *exemplum* a otro de la misma manera. Sin embargo, Smith frecuentemente se pierde en prestar una atención minuciosa a detalles, lo cual, en vez de inspirar confianza, a menudo parece reflejar una pedantería demasiado preciosista e irritante. Entre toda esta plétora de detalles, el argumento central permanece esquivo si no es que se encuentra simplemente ausente.

El capítulo final, "Tener lugar", vuelve a una discusión, esta vez menos sobrecargada de datos, acerca de la teoría del ritual. Empieza con un análisis sobre la importancia del debate entre los que vieron la eucaristía como un símbolo (*figura*) y los que la vieron como una realidad (*veritas*). Hace hincapié en las diferentes implicaciones que este debate tiene para el estudio de los ritos y de los mitos (p. 101): "El decir que el mito era falso era reconocer que tenía contenido; el declarar que el ritual era 'vacío' era negar lo mismo." Según Smith (p. 102), "El estudio del ritual nació como un ejercicio en la 'hermenéutica de la sospecha', un empeño explicativo diseñado para ponerlo en entredicho. Lo que era 'otro' permaneció obstinadamente así, y, por lo tanto, se percibió como privado de todo valor." Sin embargo, Smith no quiere "invertir las valen-

cias” a la manera de muchas de las teorías contemporáneas en América. Más bien Smith propone “una rectificación de la vieja teoría de la vacuidad del ritual, no su abierto rechazo”.

Smith sostiene que (p. 103) “el ritual es, primero y sobre todo, un modo de prestar atención. Es un proceso para marcar el interés”. Esta idea se ilustra en la creación de recintos particulares para rituales, sobre todo los templos. El lugar sagrado es arbitrario. Sin embargo, una vez que está establecido, los textos, implementos y acciones llegan a ser sagrados porque se usan o se practican en este lugar. Finalmente Smith compara el papel del ritual con el de (p. 108) “los fonemas en las teorías lingüísticas de Roman Jakobson”, en el sentido de que representan una pura diferencia (pp. 109-110): “El ritual es, sobre todo, una aserción de diferencia [. . .]. Ritual es un medio de funcionar a la manera en que las cosas deberían ser, en tensión consciente con la manera en que las cosas son. El ritual depende, para su poder, del hecho de que trata de actividades bastante ordinarias colocadas dentro de un ambiente extraordinario [. . .]. El ritual es una relación de diferencia entre dos ‘ahoras’ —el ahora de la vida cotidiana y el ahora del lugar ritual; la simultaneidad, pero no la coexistencia, del aquí y el ‘allá’.” Para mí este tipo de enfoque es demasiado “metafísico”, demasiado alejado de cualquier intento de entender el ritual en términos de su contexto histórico y de los deseos materiales y psicológicos de la gente que lo ejecuta, patrocina y mira. Sin embargo, no queda duda que Smith ha escrito un análisis de la cuestión que está bien pensado y a la vez constituye un estímulo para pensar más.

DAVID N. LORENZEN

Daniel Gold, *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, 256 pp.

Éste es un excelente volumen sobre un tema importante. Sin embargo, estoy en desacuerdo con los enfoques teóricos y metodológicos que Gold ha utilizado para organizar y explicar su material. Por lo tanto, hay que reconocer que quizás esta reseña pueda parecer más crítica de lo que el libro en realidad merece.

Para la construcción de su marco teórico, Gold ha recurrido básicamente a dos teorías: la de “la sustancia cifrada” (*coded substance*), asociada con los antropólogos M. Marriot y R. Inden, y la de la llamada historia de las religiones, asociada con M. Eliade. Aparte del hecho de que estas dos teorías no son muy compatibles entre sí, cada una tiene sus propias fallas importantes.

La teoría de la sustancia cifrada es parte de lo que Marriot ha propuesto (*Journal of Asian Studies*, 36 [1976]: 189-195) como “una alternativa monista al dualismo de Dumont”. A mi modo de ver, se trata de una teoría no muy coherente engastada en un vocabulario arcano que pocos han logrado “descifrar”. Creo que es justo decir que esta teoría ha tenido muy poca influencia, excepto entre los alumnos directos de Marriot e Inden en la Universidad de Chicago, por esta misma razón. Como Thomas Trautman comentó (*JAS*, 39 [1980]: 520) es una reseña de la obra de Inden sobre el matrimonio y el rango en Bengala: “¿Quién piensa de esta manera, fuera de la Universidad de Chicago?”

Las teorías de Eliade sobre la religión, por su parte, no han tenido mucha aceptación entre los antropólogos, ni siquiera entre aquellos que sienten simpatía personal por una visión religiosa del mundo. Uno de los problemas básicos del enfoque de Eliade es que toma la religión como una respuesta *sui generis* a un “otro divino” que existe independientemente, en un estado o “lugar”, no sujeto a la percepción directa ni a la razón humana. Si la religión es una “respuesta” de este tipo, entonces la búsqueda de explicaciones históricas y socioculturales a sus manifestaciones históricas específicas se pone en un plano secundario frente al estudio de la experiencia religiosa en sí: una experiencia que es tanto *sui generis* como no sujeta a un análisis racional o empírico. Las manifestaciones específicas y empíricas de la religión se consideran simplemente como variantes de un número relativamente limitado de símbolos e imágenes arquetípicas que surgen del “encuentro” entre la psique humana y este otro divino incognoscible. El resultado final de este procedimiento es un misticismo religioso disfrazado de discusión académica y racional (sobre esto véase Turner, “Myth and Symbol”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*).

En su introducción, Gold distingue entre tres “focos inmanentes de lo divino” que son básicos: el hombre sagrado, o sea el guru o el *sant*; la personalidad singular, que puede ser un dios o un individuo como Buda o Cristo; y una herencia de tradición eterna, por ejemplo, la tradición védica. Gold dice (p. 7); “estos tres focos inmanentes, que son las bases tanto de la salvación personal como de la solidaridad comunal, demuestran aspectos revelados [de lo divi-

no], visibles para todos, y aspectos escondidos, que sólo los sabios pueden ver”.

Esta curiosa combinación de una visión de los fenómenos religiosos como “focos inmanentes de lo divino”, a la Eliade, con un análisis antropológico de los mismos fenómenos como expresiones de “la solidaridad comunal” (¿a la Durkheim?), a fin de cuentas lleva a Gold más hacia la religiosidad de Eliade que hacia cualquier teoría antropológica. Es así porque tanto para Gold como para Eliade los contextos históricos y socioculturales ocupan un lugar secundario en el análisis de estos fenómenos. Sin embargo, el argumento de Gold es más sofisticado y afinado que el de Eliade y merece una discusión más detallada.

Gold empieza postulando los tres focos inmanentes como categorías universales de la religión (p. 8): “Al presentar características constantes, los focos inmanentes, aunque surgen de los fenómenos hindúes, aquí se proponen como categorías generales religiosohistóricas y eventualmente se utilizarán para discutir los fenómenos más allá del mundo hindú. Y dado que los focos inmanentes se identifican en todas las religiones mundiales, adquieren una dimensión comparativa nueva, porque en realidad generalmente se perciben en combinación, permitiéndonos así distinguir las similitudes estructurales entre tradiciones específicas.”

Hasta aquí no difiere mucho de Eliade; sin embargo, Gold luego dice lo siguiente (p. 8): “De hecho, como categorías generales de la percepción religiosa, los focos reciben sentidos específicos en muchos tipos diferentes de contextos, y no solamente los que suministran las tradiciones religiosas identificables. Los contextos religiosoculturales, que son continuos en el tiempo y el espacio, revelan los idiomas comunes entre las variantes de las religiones mundiales que existen en las mismas áreas culturales —tales como las variantes del hinduismo, del budismo y del islam en el norte de la India. Los contextos sociohistóricos —las situaciones, por ejemplo, del sincretismo, del feudalismo, o del colapso de imperio— sientan las bases para la comparación por encima de universos culturales distintos.”

Así, Gold quiere encontrar las bases para una comparación entre distintas religiones, no solamente en la existencia de categorías religiosas universales sino también en las similitudes de sus contextos “religiosoculturales” y “sociohistóricos”. No obstante esta sana preocupación por estos contextos, debería ser evidente que Gold está tomando los “focos inmanentes de lo divino” como las principales variables independientes para determinar la naturaleza de las tradiciones religiosas que quiere discutir. Los contextos desempeñan un papel importante, pero se trata de un papel que en úl-

tima instancia, es secundario y dependiente. Para mí, proceder así es ponerlo todo de cabeza y finalmente abandonar cualquier intento racional e histórico de entender los fenómenos indicados.

Afortunadamente, una parte sustancial del libro está dedicada precisamente a un buen análisis de los contextos religiosoculturales y sociohistóricos del movimiento de los *sant* en el norte de la India. Como sugiere el título del libro, Gold hace hincapié en el papel central del guru en la corriente religiosa de los *sant*, uno de los tres “focos”, pero también intenta ubicar este énfasis dentro de los contextos indicados. Gold presta atención especial a la figura clave de Kabir —quien es en muchos aspectos el fundador de la corriente de los *sant* (aunque tuvo un importante predecesor en Namdev)— y a dos movimientos posteriores: la secta (*panth*) asociada con los *sant* Bauri Sahiba, Gulal Sahib y Paltu Sahib y la secta de los radhasoami. También incluye material original sobre Charandas, un personaje religioso del siglo XVIII cuya relación con la corriente de los *sant* es algo más problemática. La presentación de la carismática personalidad de Paltu a lectores que no tienen acceso a los textos originales es particularmente loable. Las traducciones de las composiciones de Paltu, Gulal Sahab, Radhasoami Sahib y otros son excelentes.

Sin embargo, es necesario apuntar dos o tres aspectos discutibles de esta parte del texto también. Gold da mucha importancia a las correspondencias entre la estructura de clan-linaje en la sociedad y en las sectas religiosas. La existencia de estas correspondencias es un hecho indiscutible, pero nunca queda claro qué es lo que Gold quiere probar o comunicar al indicarlas. ¿Cuál es el significado de estas correspondencias? ¿Son el reflejo de algún tipo general de sociedad o son un rasgo único de la sociedad india de cierta época?

Otro problema es que Gold no analiza adecuadamente las diferencias en las ideologías y bases sociales de las sectas y personajes que describe. Por ejemplo, advierte la diferencia en la clase social de Kabir y la de los modernos seguidores de la secta Radhasoami, pero no intenta relacionar claramente esta diferencia con las importantes diferencias de estilo e ideología entre Kabir y los radhasoami. El resultado es que Gold tiende a exagerar las continuidades históricas entre los dos y, además, tiende a ver a Kabir a través de los ojos de los radhasoami. Éstos parecen expresar sus orígenes sociales más elevados en una religión mucho más orientada hacia el guru y la gracia y más sistematizada y compatible con la teología y mitología de las corrientes principales del hinduismo moderno (o sea, la devo-

ción a los dioses puránicos combinada con el advaita vedanta y algo de hatha yoga).

Finalmente, basándose en su fe en la prioridad de sus tres “focos inmanentes de lo divino”, Gold inicia una ambiciosa comparación entre algunas de las características del budismo, el hinduismo moderno, el hinduismo de los *sant* y el sufismo. Los detalles de esta comparación son muy interesantes (véanse los cuadros, pp. 202-203), pero las continuidades y discontinuidades quedan como expresiones básicamente arbitrarias de estos focos inmanentes, o, en algunos casos, de accidentes históricos contingentes. Lo que falta es precisamente relacionar estas continuidades y discontinuidades con las situaciones históricas de los líderes y seguidores de estos movimientos: su clase social, sus posiciones económica y política y su nivel cultural. De otro modo la comparación queda en vilo, como los arquetipos simbólicos de Eliade.

A pesar de estas críticas, hay que reconocer que éste es un libro básico sobre un tema que tiene cada vez mayor importancia en vista de los complejos conflictos sociales, políticos y económicos de la India que han esgrimido el escudo, y a veces la espada, de la religión.

DAVID N. LORENZEN

Fernando Tola y Carmen Dragonetti. *The Yogasutras of Patañjali on Concentration of Mind*. Traducido del español por K.D. Prithipaul. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 200 pp.

Para todo aquel que se interese por el sistema del yoga, ya sea desde una perspectiva académica o como practicante, la colección de *sūtras* (aforismos) de Patañjali (ca. siglos IV-V d.C.) constituye un texto fundamental. Si bien el yoga es anterior a Patañjali, su libro es el texto más antiguo que conocemos dedicado exclusivamente al tema y es la base de la literatura posterior. En el transcurso de los siglos el texto ha sido comentado varias veces, y los comentaristas han proyectado sobre la obra diferentes concepciones propias de su época o acordes con sus ideas filosóficas y religiosas.

El presente libro es una traducción del sánscrito de la primera parte del texto de Patañjali (que tiene un total de cuatro partes). Esta primera parte lleva el nombre de Samādhi Pada ya que está de-

dicada al *sambādhi*, entendido en este caso como concentración de la mente. Esta edición en inglés es la traducción de la versión revisada del original publicado en castellano en 1972 (Barcelona: Barral Editores) por estos dos importantes indólogos sudamericanos.

La intención de los autores es interpretar los *sūtras* de manera directa, sin depender demasiado de las explicaciones de los comentaristas, pues consideran los comentarios tradicionales como "auxiliares pero no guías", y los usan con "prudencia y libertad" (p. xx). Con este fin, han seguido dos criterios importantes:

En primer lugar, unificaron el significado de los términos técnicos empleados por Patañjali, es decir, un mismo término lo traducen siempre de la misma manera, especialmente cuando el texto proporciona una definición del término. De esta manera, esta traducción difiere de otras, en las cuales algunos términos se traducen de diversas formas.

En segundo lugar, y esto nos parece de especial interés, Tola y Dragonetti consideran que *algunos* de los aforismos deben ser analizados sin referirlos necesariamente al marco teórico de la escuela filosófica Sāṃkhya, la cual está estrechamente ligada al yoga. Esto es así, explican, por que los *yogasūtras* son ante todo un análisis del estado de "trance" yóguico, así como una descripción del método que permite alcanzar dicho estado (p. x). Lo que se describe son los estados mentales experimentados por el practicante, y tales estados no dependen, en última instancia, del trasfondo religioso o filosófico del yogui; son, simplemente, consecuencia de una serie de prácticas y disciplinas. En este sentido, Tola y Dragonetti consideran que para interpretar los aforismos que describen las diversas etapas del proceso que conduce al trance (que según ellos son: 1.17-22, 35-51) es preferible tratar de comprender primero el fenómeno del trance yóguico para después analizar y traducir los *sūtras*. Para lograr esto, comparan las descripciones de Patañjali con las de místicos cristianos tales como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Asís y otros.

Los autores no hacen a un lado la importancia de las teorías del sāmkhya; al contrario, reconocen que son indispensables para comprender a Patañjali, y a lo largo de la traducción explican diferentes aspectos de esa escuela filosófica, a fin de esclarecer conceptos. De hecho, este libro incluye explicaciones claras y concisas de los principales conceptos del sāmkhya clásico. Lo que sugieren los autores es que los aforismos que describen estados de experiencia no dependen de la teorías del sāmkhya (aunque debemos decir que al traducirlos, en ocasiones también se han visto obligados a hacer aclaraciones recurriendo al sāmkhya) y que su significado ha queda-

do enterrado bajo las especulaciones —basadas en el sāmkhya— de los comentaristas tradicionales, quienes más que facilitar dificultan la comprensión de estos aforismos.

Nos parece válido este procedimiento, ya que aporta una perspectiva no dogmática, y no cae en el extremo de sacar a los *yogasūtras* de su contexto específicamente indio y directamente asociado al sāmkhya. Que las comparaciones hechas por los autores entre el yoga y las experiencias de místicos cristianos les hayan permitido comprender realmente los fenómenos descritos por Patañjali es algo imposible de evaluar, entre otros motivos porque estamos hablando de experiencias que son básicamente subjetivas y cuyos estados más elevados son considerados por los propios místicos como inexpresables. Pero el resultado logrado por Tola y Dragonetti en su traducción es elogiado.

La traducción presenta aforismo por aforismo. Cada *sūtra* aparece primero en escritura *devanāgarī*, luego sigue su transliteración y traducción. Hecho esto, los autores realizan un análisis exhaustivo y minucioso de cada término y de cada concepto. Reseñan las diferentes traducciones e interpretaciones del *sūtra* —o de ciertos términos— hechas por autores tanto antiguos como modernos, tanto académicos como yoguis, como por ejemplo Taimni, Swami Vivekananda, Hauer, Woods y otros. Con frecuencia se refieren al comentario de Vyāsa, el *Yogabhāṣya* (el principal comentario tradicional de los *sūtras*) y, cuando difieren de las interpretaciones de otros traductores, exponen detalladamente sus argumentos. Como ejemplos de interpretaciones diferentes podemos mencionar el *sūtra* 1.16, en el cual no aceptan la opinión tradicional de que se refiere a dos distintos tipos de *vairāgya* (desapego); y los *sūtras* 1.17-18, que consideran se refieren a dos tipos de *nirodha* (control) y no de *samadhi*. También difieren de las interpretaciones generalizadas en 1.42.

Los autores ven influencia del vedānta cuando Patañjali introduce un concepto de Īśvara, el Señor Supremo (1.23-24), concepto teísta que es ajeno al sāmkhya clásico, y detectan la misma influencia en el empleo de la sílaba mística AUM para designar a Īśvara (*sūtra* 1.27).

El presente libro es un trabajo serio que proporciona una introducción breve pero clara, que toca los puntos sobresalientes respecto de quién fue Patañjali, cuál fue su ubicación histórica, cuál es el contenido de los *sūtras* y cuáles son los comentarios principales. Además, ofrece una traducción cuidadosa y metódica que está llena de interpretaciones interesantes del primer capítulo del *Yoga-sūtra*. Cuenta también con una útil sinopsis del contenido del pri-

mer capítulo (o libro), así como con un índice de términos sánscritos, con la traducción de éstos y los *sūtras* en los que aparecen.

Es una lástima, sin embargo, que este libro sólo incluya la traducción del primer capítulo y no de la obra entera. A pesar de que Tola y Dragonetti consideran al primer libro “una obra completa por sí misma” y como la parte más importante del tratado (p. xxii), su traducción de los tres libros restantes sería de gran utilidad para todos los estudiosos de la materia. Consideramos, por otra parte, que hubiera sido útil incluir al final de la traducción detallada una traducción completa, sin comentarios, a fin de poder percibir el flujo del texto y su secuencia.

Si bien no es necesario estar de acuerdo con todas sus interpretaciones, este libro constituye un material indispensable para todos los interesados seriamente en el yoga. Sólo nos resta esperar que esta versión revisada sea publicada en español.

LUIS GONZÁLEZ REIMANN

Jerry Norman, *Chinese*, Cambridge, 1988, xii+292 pp.

Como parte de la serie “Cambridge Language Surveys”, el libro del profesor Norman constituye una introducción al idioma chino, que trata la historia de éste desde el segundo milenio a.C., hasta el presente. Ocho temas son analizados: la fonología histórica del chino, la escritura china, los lenguajes clásico y literario, el nacimiento y desarrollo del idioma vernáculo escrito, el lenguaje moderno común, la variación de dialectos en el norte y el centro de China, los dialectos del sureste y el lenguaje y la sociedad. Concluye el tomo con una bibliografía extensa (pp. 274-281) y un índice. El chino con sus numerosos dialectos tiene más hablantes que cualquier otro idioma del mundo y esta vasta extensión en el tiempo y en el espacio engendra una excepcional complejidad en su estudio. No obstante, el profesor Norman logra manejar este material con una verdadera habilidad para la organización y una elegancia lúcida de estilo.

Lo anterior no quiere decir que el libro esté totalmente desprovisto de imperfecciones. Quizá la sección más débil sea la del tratamiento del sistema de escritura (pp. 58-82), que se extiende excesivamente sobre muchas facetas de los *Hanzi*, o caracteres chinos, sin

dar una clara explicación de su naturaleza básicamente morfemo o logográfica, o sea, de su relación con *el habla* (y no con un reino platónico de “ideas” al cual dan los caracteres un acceso instantáneo) que aquélla representa. El peligro de largas excursiones por “pictogramas” (cuadros 3.1, 3.2, 3.3, etc.), consiste en que, al lector incauto e ingenuo, le pudiera dejar la imagen desde hace mucho tiempo desacreditada de un sistema de “ideogramas” divorciados de cualquier lenguaje existente, en lugar de un sistema de escritura basado en la realidad concreta (tanto histórica, como lógica) de un habla real. Otro defecto del libro es hacer caso omiso de algunas valiosas contribuciones a la lingüística china por razones muy difíciles de adivinar (habrá que adivinarlas, porque nunca se proporcionan). Por ejemplo, dice el profesor Norman (p. 45): “At the present time, while no-one doubts the existence of initial consonantal clusters in Old Chinese [=del primer milenio a.C.], there is considerable controversy concerning their precise reconstruction.” Punto. Ni siquiera una noticia en la bibliografía de la magistral, aunque muy controvertida, obra que trata en gran parte de este tema, del profesor Paul Serruys: *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang-yen* (Berkeley, 1959). Algo aún más incomprensible, dado que el profesor Serruys también es, o era, de la Universidad de Washington (Seattle), donde ejerce el profesor Norman su cátedra. Por otra parte, comenta el profesor Norman (pp. 87-88):

According to George Kennedy [. . .], in the text of the *Mencius*, *shì/* [‘asunto, trabajo/servir, trabajar’] is about evenly divided between its nominal and verbal uses. Based on this and other similar cases, Kennedy concluded that “in the final analysis word-classes cannot be defined, hence [. . .] Chinese grammar must start from different premises.” Unfortunately, Kennedy never produced a grammar based on these “different premises,” so it remains unclear how such a grammar could be written.

¡De ninguna manera! W.A.C.H. Dobson, ya en el año 1959 elaboró precisamente una gramática así, partiendo del punto en el que Kennedy se había detenido y basándose en la división milenaria china de palabras en dos grupos —las de contenido (*shíci*) y de función (*xūci*). Lo curioso del asunto es que el profesor Norman hace referencia a dos obras de Dobson (de 1959 y 1962) en la bibliografía, sin prestarles la más mínima atención en el texto. Otra falla sería es la omisión de las grandes contribuciones hechas por David Keightly al área de estudios sobre los textos de la dinastía Shang (sig. xvi-1066 a.C.), de las cuales sólo vale la pena mencionar

una, de enorme interés lingüístico: *Sources of Shang History: The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley, 1979). Finalmente, mientras el profesor Norman menciona (p. 18) algunas posibles palabras prestadas al chino por los lenguajes altaicos, no advierte posibles infiltraciones estructurales de la misma fuente. Puesto que las hileras de cláusulas verbales caracterizan a esos lenguajes, ¿es demasiado atrevido pensar en las "expresiones verbales en serie" (*liándòngshì*) del chino?¹

A pesar de éstas y unas que otras más críticas posibles, la obra del profesor Norman constituye la más sólida contribución a la presentación global de la lingüística china que hemos tenido desde la publicación de R.A.D. Forrest, *The Chinese Language* (Londres, 1965). En suma, un libro para el sinólogo, el lingüista, o cualquier otro lector provisto de conocimientos elementales de la lingüística y estimulado por el tema.

RUSSELL MAETH CH.

Chad D. Hansen,* *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1983, 207 pp.

Este libro tiene dos características importantes: su originalidad y su peculiaridad. En primer lugar, es original porque aplica concepciones contemporáneas sobre el lenguaje y la lógica, provenientes de la moderna filosofía analítica, al estudio y la interpretación del pensamiento antiguo en China. En segundo lugar, es peculiar porque, a partir de una hipótesis sobre los nombres-masa, interpreta las concepciones que sobre la lógica y el lenguaje nos presentan los filósofos chinos del periodo anterior a la dinastía Han.

Este libro está integrado por cinco capítulos, las notas, una bi-

¹ Véase Russell Maeth Ch., "Liándòngshì; expresiones verbales en serie en chino moderno y chino clásico", en *Estudios de Asia y África*, voi. 18, núm. 2 [56] (abril-junio, 1983), pp. 232-244.

* Chad D. Hansen, nacido en 1942, es profesor asociado de filosofía en la Universidad de Vermont. Se doctoró en la Universidad de Michigan y ha enseñado filosofía en los departamentos de las universidades de Pittsburgh, Michigan y Stanford. Sus temas como investigador de filosofía son la lógica en China antigua, el lenguaje y la filosofía de la mente. Actualmente trabaja en un libro sobre el Tao-te Ching.

bliografía selecta y un índice. Los capítulos son: “Reflexiones metodológicas”, “La hipótesis de los nombres-masa y la abstracción en el lenguaje y el pensamiento chinos”, “Los antecedentes teóricos del lenguaje en la china antigua”, “La filosofía neomoísta del lenguaje” y, finalmente, “Kung-sun Lung y la paradoja del caballo blanco”. De estos capítulos resalta por su importancia el segundo, dedicado a la hipótesis de los nombres-masa y a la abstracción en el pensamiento y el lenguaje chinos. Este capítulo es central porque gracias a él Chad Hansen logra articular una interpretación coherente de las filosofías de diversos pensadores chinos que van desde Confucio hasta Kung-sun Lung.

La filosofía china ha sido tradicionalmente interpretada como una filosofía no-lineal y antitética al “análisis lingüístico”. Este libro, al presentar las filosofías chinas del lenguaje combate esa distinción como una manera de entender el pensamiento chino. Su hipótesis es que el pensamiento chino es semejante al pensamiento occidental moderno dado que ambas tradiciones se ocupan del lenguaje y de su papel en la cultura; el pensamiento chino difiere radicalmente del pensamiento occidental tradicional (de la misma manera en que el lenguaje chino difiere del lenguaje occidental) en lo que *dicen acerca del lenguaje y la cultura*” (p.v). Es por eso que prestar atención a la filosofía del lenguaje puede ser de gran ayuda para comprender la filosofía china como una totalidad. Esto significa una vuelta de tuerca crucial en los estudios sinológicos tradicionales.

En la filosofía occidental encontramos desde sus inicios, como es el caso de Platón, un marcado interés por el lenguaje y la concepción teórica del mismo. De este análisis surgirá su famosa teoría de los universales, teoría que sería reivindicada en nuestro siglo por un filósofo de la talla de Bertrand Russell en su obra *Los problemas de la filosofía*. En el caso de la filosofía china, nos dice Chad Hansen, no encontramos esta obsesión por los universales, a pesar de las interpretaciones realistas que Fung-Yu Lan ha avanzado en el caso de la filosofía de Kung-sun Lung. Al igual que en el caso de los universales, encontramos ausentes problemas tradicionales en la filosofía occidental como el caso del problema mente-cuerpo, sólo para citar otro ejemplo. ¿Acaso estas ausencias son un signo en la filosofía china de irracionalidad y falta de interés? Para Chad Hansen esto no es así. Si estos problemas no surgieron en la filosofía china es necesario explicarnos el porqué no aparecen en la literatura china. A este esfuerzo interpretativo dedica Chad Hansen buena parte de su libro.

Así, nos dice Chad Hansen que el lema de que “los problemas

de la filosofía son problemas del lenguaje” nos muestra que podría haber una teoría coherente del lenguaje que: 1) podría haber sido sostenida plausiblemente por los filósofos chinos, dado su propio lenguaje, y 2) habría motivado muy poco el surgimiento de las teorías tradicionales de la realidad abstracta, de la representación mental, del significado privado, del conocimiento proposicional y de las mentes cognoscitivas (p. vi).

En todo caso, lo que sí parece ser el caso con toda seguridad es que los filósofos chinos compartieron con los occidentales el profundo interés por el lenguaje y su comprensión. Sin embargo, la oscuridad y dificultad de algunos textos centrales como el canon neomoísta, los cuales contienen la mayor parte de los detalles técnicos de las teorías chinas del lenguaje, explican por qué se ha dejado de lado esta tradición tan importante en la filosofía china. La falla en la comprensión del canon neomoísta ha afectado, a su vez, la comprensión de filósofos como Chuang-tzu y Hsün tzu, los cuales presuponen el canon neomoísta como telón de fondo.

Hansen dice (p. vii): “Si bien es cierto que las características gramaticales de los lenguajes indoeuropeos explican el ímpetu platónico en la filosofía del lenguaje, también es claro que esos rasgos no se encuentran en el idioma chino. Al estar ausentes tales motivaciones, habría poca razón para suponer que los pensadores chinos hayan postulado entidades metafísicas como los objetos abstractos o mentales.”

En el segundo capítulo Hansen argumenta en favor de una interpretación diferente de la sintaxis del lenguaje chino, en oposición a la síntesis de las lenguas indoeuropeas. En el caso de Occidente tenemos que el paradigma uno-muchos va acompañado de una sintaxis de nombres contables. En cambio, el lenguaje chino, durante este periodo clásico, tiende hacia una sintaxis de nombres-masa. Esta sintaxis da lugar a una ontología peculiar. Así, en lugar de una metafísica orientada por la dicotomía elemento-clase o conjunto como es el caso de la metafísica occidental, nos encontraríamos con una dicotomía parte-todo o totalidad. Este rasgo sintáctico de la lengua china nos explica la ausencia de platonismo, del mentalismo y de las filosofías de la mente conceptualistas. Estos desarrollos filosóficos se basan, nos dice Hansen, en un esquema abstracto para dar cuenta del significado (v.gr. el conceptualismo), el cual es muy poco probable encontrar en el pensamiento chino.

En el capítulo primero se presentan los argumentos para sostener una interpretación frente a otra, siguiendo el esquema que existe para justificar las teorías científicas, esto es, la inferencia a la mejor explicación. Dicho en otros términos, la mejor manera de

justificar una interpretación consiste en presentarla tan completa y cuidadosamente como sea posible para ver las ventajas que presenta respecto a las otras teorías alternativas. Es en este punto donde descansa justamente el valor del libro de Hansen. Si su hipótesis, que más bien maneja como *tesis*, es verdadera, entonces es posible explicar como una totalidad la filosofía china del lenguaje; pero si la hipótesis es falsa quedaría lugar para las interpretaciones tradicionales de la filosofía china, interpretaciones que tratan de asimilar esta filosofía al patrón occidental. Y hasta donde nosotros podemos ver, no hay manera de probar exhaustivamente que la hipótesis central del libro sea verdadera. Pero éste es el trance en el que se encuentran las interpretaciones alternativas. Es por eso que damos la bienvenida a una obra como ésta que nos plantea la posibilidad de mirar con otros ojos, con mirada fresca, los temas clásicos de la filosofía china.

SEBASTIÁN LAMOYI V.

James Cahill, C.C. Wang, Lynn King. *C.C. Wang: Landscape Paintings*. Hong Kong, Hsi An T'ang, distribuido por University of Washington Press, Seattle, 1986. 91 pp.

Jerome Silbergeld, *Mind Landscapes. The Paintings of C.C. Wang*. Seattle, Henry Gallery Association and University of Washington Press, 1987. 132 pp.

El desarrollo de un arte contemporáneo o "moderno" es uno de los procesos más difíciles, inacabados y poco estudiados de la cultura china contemporánea. El peso de la tradición es aún muy importante y la fuerte integración de lengua, filosofía, experiencia estética y vida cotidiana de la cultura tradicional china no parecía dejar resquicios para la incorporación de elementos ajenos, que planteó el encuentro con Occidente y los rápidos y drásticos cambios de la sociedad contemporánea. El papel de la continuidad en la valoración de una obra artística en China tradicional contrasta con el de la discontinuidad en Occidente, cuyos valores han penetrado en la política, la economía, etcétera.

El reflejo de esta situación en la pintura contemporánea china

es patente; las escuelas tradicionales de pintura persisten con gran fuerza y mucho purismo, pero también hay pintores que fácilmente pueden identificarse con escuelas de origen europeo como el impresionismo, el realismo socialista, y la pintura abstracta. No obstante, una reinterpretación de la pintura china tradicional que pueda producir una verdadera escuela china de pintura contemporánea aún no ha cuajado, de allí la importancia de C.C. Wang.

Wang Chi-Ch'ien, mejor conocido como C.C. Wang, nació en Suzhou, provincia de Jiangsu, en 1907, en una familia letrada cuyo árbol genealógico parte de la dinastía Song (960-1279), y con larga tradición de funcionarios y coleccionistas de arte. C.C. Wang comenzó sus estudios de pintura en Suzhou con el conocido pintor Gu Linshi (1865-1933). Posteriormente fue a Shanghai donde estudió leyes y se convirtió en discípulo del pintor y coleccionista Wu Hufan (1894-1968). Con él Wang tuvo acceso a una de las más grandes colecciones privadas de arte chino perteneciente a Pang Yuanji. Más tarde tuvo oportunidad de estudiar la colección del Museo del Palacio Imperial. En 1947 fue a Estados Unidos a estudiar las colecciones de arte chino de los museos y en 1949, con su familia, fijó su residencia en Nueva York. Su origen familiar, el medio donde se desarrolló, así como su interés en la pintura hicieron de C.C. Wang un gran conocedor del arte pictórico chino, cuando las colecciones más importantes eran privadas; igualmente se convirtió en un importante coleccionista. Estudió a profundidad, la identificación y la evaluación en la pintura clásica china.

El trabajo de Wang como pintor partió de un apego básico a la escuela paisajista ortodoxa china. A su llegada a Estados Unidos, se interesó en el arte abstracto y se relacionó con los grupos artísticos neoyorkinos. Desde la década de 1960 comenzó un proceso de innovación y experimentación con técnicas espontaneístas sobre el paisaje ortodoxo chino, en el que aún trabaja y continúa innovando. El pintor aplica, al modo de los antiguos artistas naturalistas chinos, la técnica de lograr un nivel de conciencia en el cual pueden fluir espontáneamente, de una manera sintética, experiencias estéticas obtenidas de diversas maneras. Wang define su pintura como "montañas de la interioridad";¹ es decir, imágenes de una visión propia, interior, que no necesariamente representan lugares reales, sino que los sintetizan. En este sentido es muy importante el efecto

¹ *Xiongzong qiube*, quizás pueda traducirse como "montañas de la interioridad". *Xiong* significa el pecho, que es el lugar donde residen, en la concepción china tradicional, los sentimientos, el alma, la conciencia. "Montañas del alma" también se acerca en español a esta idea, sólo que alma en chino se expresa de otra manera.

“accidental” del pincel, aunque ello es concebido como un fluir espontáneo de algo que pone en duda lo supuestamente accidental. En algunas de sus obras puede verse un sello que expresa esta concepción “(No proviene) de otros ni de mí mismo, ni del pasado ni del presente”.²

La obra de Cahill, Wang y King contiene un breve ensayo de Cahill, en inglés y en chino, donde ubica a C.C. Wang en el contexto del arte chino contemporáneo. Lynn King, nieta del pintor, escribe un ensayo sobre los sellos y su uso en China que precede a la reproducción de sellos que ha usado Wang en sus pinturas; 36 de ellos son de su nombre y sellos privados, 22 indican la colección o el taller y 24 son expresiones sobre las obras. En este libro, de formato extragrande, se reproducen 32 de las obras del pintor, más detalles de algunas de ellas, hechas entre 1969 y 1986. La obra además contiene una breve presentación escrita por el propio C.C. Wang así como su curriculum y una bibliografía.

La obra de Silbergeld, profesor de historia de arte chino de la Universidad de Washington, contiene un texto amplio donde se explica la biografía del pintor, su formación como coleccionista y experto, y se analiza exhaustivamente su obra. Este libro está más centrado en el análisis académico de la obra de C.C. Wang, contiene 62 reproducciones de la pintura de Wang que abarcan desde 1932 hasta 1987, y 12 reproducciones de trabajos de otros pintores que han influido sobre Wang y que abarcan desde el siglo X hasta 1933; además se reproducen 33 de los sellos usados por el pintor. El libro contiene bibliografía e índice analítico.

ROMER CORNEJO B.

Shuen-fu Lin y Stephen Owen (eds.), *The Vitality of the Lyric Voice; Shih Poetry from the Late Han to the Tang*, Princeton, 1986. xiv + 405 pp.

Del 9 al 14 de junio de 1982 se llevó a cabo en el Colegio de Bowdoin (York, estado de Maine, EE.UU.), un congreso sobre el tema “La evolución de la poesía *Shih* desde la dinastía Han hasta la de

² *Wuren wuwo feigu feijin* (sello del pintor).

T'ang". En total se presentaron trece ponencias, de las cuales doce aparecen en el volumen bajo consideración. El periodo abarcado por la obra —los siglos II a X d.C.—, es precisamente el que comenzó con el florecimiento repentino de la lírica pentasilábica (*shih*) y que culminó en la gloria clásica de T'ang. Por lo tanto, es un periodo de intenso interés para la historia del desarrollo de la tradición poética en China.

El libro se divide en tres secciones: 1) "Trasfondo teórico" (pp. 1-102), 2) "Conceptos y contextos" (pp. 103-252) y 3) "Formas y géneros" (pp. 253-385). Una lista de los participantes y un índice concluyen el tomo. Las doce contribuciones son las siguientes (véase "Introducción", pp. x-xii): 1) Tu Wei-ming, "Erudición profunda, conocimiento personal y visión poética" (pp. 3-31). Durante el periodo del fin de Han (fin del siglo II y siglo III la lírica folklórica se transformó en una forma literaria sofisticada y autoconsciente. El profesor Tu traza el pensamiento nuevo de esa época y su relación con el desarrollo de la poesía *shih*. 2) Francois Cheng, "Algunas reflexiones sobre el lenguaje poético chino y su relación con la cosmología china" (pp. 32-48). Otro ejercicio semiótico del profesor Cheng —véase su *Chinese Poetic Writing* (Indiana, 1982)— que intenta en esta ocasión una descripción de "a semiosis that is often concerned with gaps and empty spaces, a constant peering beyond the circumscribed realm of the expressible" (p. xi). 3) James J.Y. Liu, "La paradoja de la poética y la poética de la paradoja" (pp. 49-70). Una aguda consideración de la poética de lo que se halla afuera del lenguaje y sus consecuencias en la práctica. 4) Stephen Owen, "El espejo perfecto del yo: la poesía como autobiografía" (pp. 71-102). Se considera otra paradoja, la del yo conocido en reflexión y escritura separado del yo en el acto de reflexión y escritura, y expresado en forma lírica. 5) Kang-i Sun Chang, "Descripción del paisaje en la poesía del periodo temprano de las Seis Dinastías" (pp. 105-129). 6) Lin Wen-yüeh, "La declinación y renacimiento de *Feng-ku* (viento y hueso)" (pp. 130-166). 7) Paul W. Kroll, "Versos desde lo alto: la subida del monte T'ai" (pp. 167-216), y 8) Ching-Hsien Wang, "La naturaleza de narrativa en la poesía de T'ang" (pp. 217-252). Todos los textos tratan de una manera u otra del papel que conceptos indígenas y conceptos prestados occidentales juegan en la "epistemología de la lectura" (*ibid.*). 9) Hans H. Frankel, "El desarrollo del *yüeh-fu* de Han y Wei como un alto arte literario" (pp. 255-286). Se examina en función de 25 temas repetidos 14 poemas *yüeh-fu* (=de estilo popular) escritos por hombres de letras. 10) Zhou Zhenfu, "El legado de la tradición *yüeh-fu* [. . .]" (pp. 287-295). El concepto de *yüeh-fu* como una de las formas primordiales

de la poesía lo hizo sumamente importante en la historia de la literatura china. Zhou examina el impacto de esta poesía en la poesía de T'ang. 11) Shuen-fu Lin, "La naturaleza del cuarteto [quatrain] desde el periodo de Han tardío hasta T'ang en apogeo" (pp. 296-331). Se traza la evolución de la forma y los valores estéticos distintos que evolucionaron con ella. 12) *Yu-kung* Kao, "La estética del 'verso regulado' [lǜ-shih]" (pp. 332-385). El profesor Kao intenta una descripción sincrónica de los valores estéticos del género más un relato sobre el papel de la forma en la experiencia estética.

Los diversos enfoques de los doce ensayos sirven para iluminar, cada uno a su manera peculiar, una importante etapa en el desarrollo de la poesía china. Para leerlo, no obstante, junto con autorizadas monografías generales, como Hans H. Frankel, *The Flowering Plum and the Palace Lady* (Yale, 1976), James J.Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry* (Chicago, 1962), y otros.

RUSSELL MAETH CH.

Alan Piazza, *Food Consumption and Nutritional Status in the PRC*, Westview Press, Boulder y Londres, 1986, 249 pp.

Un problema general, aún lejos de ser resuelto, es el de lograr la igualdad en el consumo de alimentos entre los diversos sectores sociales y culturales que integran la población mundial. China, en particular, enfrenta el reto de alimentar a una población que, como se sabe, es la más numerosa del globo. Sin embargo, adelantando un resultado del análisis de Piazza, éste afirma que la talla y la estatura de la población rural del sur de China ha aumentado tres centímetros en una década, incremento superior al registrado por las sociedades europeas. A grandes rasgos, esto significaría un incremento considerable en el bienestar físico de la población china, en la medida en que el crecimiento se asocia frecuentemente con los estándares occidentales de adecuado consumo de nutrientes, baja mortalidad y estatus socioeconómico elevado.

El estado de malnutrición imperante ha dado origen a varias formas de interpretar y solucionar el problema. Sin embargo, el eje de cualquier enfoque está relacionado básicamente con la existencia de desigualdad en la producción, distribución y consumo de alimentos.

El análisis de Piazza tiene como objetivo determinar las tendencias en el consumo de alimentos y el estatus de nutrición (*nutritional status*) de la población rural china a partir de 1949.

En principio, el estatus de nutrición se encuentra vinculado al aspecto físico, para lo cual el autor establece los indicadores de consumo de alimentos y de incidencia de enfermedades, los cuales están determinados por las políticas agraria y de salud que el PCCh ha puesto en práctica en el vasto campo desde 1949. De esta manera, las políticas agrarias, que incidieron en la materialización de la reforma agraria, en la colectivización, modernización, introducción y extensión de la tecnología, han afectado el estatus de nutrición al influir sobre la producción agrícola y la distribución de alimentos. Por su parte, las políticas de salud han generado cambios cuantitativos y cualitativos a partir de 1949 en cuanto al control de las enfermedades infecciosas y parasitarias.

El autor establece así, mediante un análisis documental, que las políticas agrarias y de salud han contribuido a mejorar el estatus de nutrición de la población china. Pero esta transformación, lejos de ser igualitaria, ha generado agudos contrastes entre provincias del norte y del sur.

El objetivo de Piazza como ya señalamos, es el de medir el estatus de la nutrición de la población china, para comprobar que se encuentra determinado por el indicador "ingestión de alimentos", el cual será medido por técnicas como encuestas de consumo y balance de cierto tipo de alimentos (nutrientes), epidemiología, análisis bioquímicos y clínicos así como antropometría.

Ahora bien, de los resultados que arrojó la información obtenida mediante estas técnicas, el autor concluye que el aspecto físico, que como sabemos es el principal indicador del estatus de nutrición, está determinado por la existencia de nutrientes per cápita, estimados por las encuestas arriba mencionadas y por la estatura y la talla de la población china, crecimiento cuantificado mediante técnicas antropométricas. Lo anterior significa para el autor que el grado de nutrición de la población china ha mejorado por el incremento registrado en su tamaño y peso.

Por otra parte, las fuentes que documentan el análisis antropométrico de Piazza le permiten afirmar que existe una relación positiva entre el estatus antropométrico de provincias del norte y del sur y su correspondiente desarrollo socioeconómico. De manera hipotética: a menor desarrollo socioeconómico de cada provincia, menor estatura y peso. Las variables de esta conjetura están determinadas por la concepción de que el bajo peso y la estatura reducida indican comúnmente malnutrición crónica.

Sin embargo, esta concepción aunque universalmente aceptada, no puede ser fácilmente creíble. En primer lugar, porque la medición antropométrica en la muestra de población china del autor es comparada con los estándares del "National Center for Health Statistics", basados en una muestra de niños estadounidenses (obviamente, aunque el autor no lo deja en claro, ha de incluir una mayoría de niños de origen europeo), en la que no se cuestiona o se hace hincapié en diferencias en cuanto a dietas, nutrientes e incluso situación socioeconómica, sino que más bien se enfatizan diferencias en el tamaño físico. Sin embargo, para sorpresa del autor, el tamaño de los chinos y de los estadounidenses no resultó muy discrepante, hecho que atribuye al mejoramiento de la salud, a la distribución más equitativa de alimentos y al desmantelamiento de la comuna popular. En segundo lugar, la medición física puede dar lugar a aseveraciones de corte racista, al generalizar que el crecimiento físico es síntoma de bienestar; de que poblaciones altas y robustas como las europeas son reflejo de una buena nutrición y de una igualdad en la distribución y consumo de alimentos, mientras que poblaciones con talla y estatura por debajo del promedio estándar estadounidense son víctimas de malnutrición y de ineficiente distribución de nutrientes. Pero excepciones como la población japonesa rompen el esquema de relaciones tirantes de que a menor crecimiento físico, menor desarrollo socioeconómico. En cuanto a China, que es el caso en cuestión, esta relación menor a menor no se manifiesta de forma generalizada; a nivel nacional los resultados son parciales y sólo existe la comparación aislada llevada a cabo por el autor entre provincias específicas.

Por último, el libro de Piazza ofrece un valioso enfoque multidisciplinario en el que se conjugan explicaciones descriptivas de las políticas gubernamentales con análisis de las ciencias médicas para determinar el aspecto social y físico de los avances en cuanto a nutrición en la población rural china desde 1949. Por otro lado, la lectura de este libro exige prestar atención a su estructura metodológica, que hace posible la comprensión del estudio antropométrico (quizá la parte más interesante del libro) así como tener cierta familiaridad con la lectura de estadísticas, ya que la evidencia del análisis está dada por la interpretación de datos cuantitativos que exigen la participación atenta del lector.