

RESEÑAS DE LIBROS

Yakov M. Rabkin, *La amenaza interior. Historia de la oposición judía al sionismo*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2006, 434 pp.

Con frecuencia me encaro esta pregunta: ¿Cuál debe ser la índole de los libros que merecen un comentario bibliográfico en tribunas académicas? Mi postura: *sólo* aquellos que no nos permiten la *indiferencia*, independientemente de los aportes y defectos que almacenan. Tal es el caso del texto escrito por Yaakov Rabkin, profesor de historia judía contemporánea en la Universidad de Montreal, Canadá. Contiene tesis que lejos de ser originales, el autor presenta con sinceridad y amplitud en contraste con otros representantes del judaísmo religioso antisionista que de ordinario y con deliberación disimulan lo que en verdad piensan. Saben que sus posturas adversas tanto al Estado israelí como a la ilustración y al racionalismo laico suscitan graves interrogantes que apenas pueden ser respondidas sin lastimar los derechos individuales y la legitimidad de la moderna sociedad civil. En efecto, el etnocentrismo cultural a ultranza, el racismo solapado, la firme convicción de que sólo la ortodoxia judía antisionista protagoniza el diálogo inteligible con Dios, y que cualquier acción humana en la historia disloca la voluntad divina: éstas son tendencias que definen la corriente judía antisionista, indudablemente adversas al espíritu de la cultura occidental. Hay que silenciarlas, por lo tanto. Rabkin no comulga con esta prudencia y expone explícitamente no sólo el contenido de estas convicciones sino sus alcances reales. En estas circunstancias, ningún lector interesado en las complejas discordias que se verifican en la urdimbre religiosa judía y sus repercusiones en los trajines políticos del Medio Oriente puede obsequiarse la indiferencia respecto de esta obra.

Después de presentar las creencias y la prognosis de los religiosos judíos antisionistas respecto al nacionalismo judío y al Estado israelí, Rabkin remata su estudio con tres conclusiones. La primera: no existe *un* pueblo judío ni *una* religión judía (p. 403 ss.). “Se trata de dos pueblos muy distintos: israelí y

judío”; al primero lo preside una religión laica, casi pagana (como la veneración a símbolos patrios, la fidelidad sustantiva al Estado y el amor a la tierra que habita sin perjuicio del respeto a los derechos individuales y el ejercicio de la racionalidad humana), mientras que el segundo eleva plegarias a Dios (que obviamente es judío para el autor), pues él determina de manera excluyente el destino de un pueblo en particular, y cuando ordene la llegada del mesías, su redención abrazará a todos los hombres. Se habría producido así entre los judíos una escisión no sólo similar a la reforma protestante; la divergencia comprende por añadidura a la identidad colectiva, como fue y es el caso de los pueblos que ganaron autonomía al desmantelarse la Unión Soviética; y en el futuro, de Canadá, España o México, si las regiones culturalmente distintivas que conviven en estos países resuelven separarse (véase pp. 191, 369, 376, 381). Si esta hipótesis es correcta, el título del libro es un desacierto: mal se puede discurrir sobre la “amenaza *interior*” cuando se postula la existencia de dos entidades física y metafísicamente opuestas.

La segunda conclusión: el sionismo es a los ojos de los judíos religiosos que lo abominan un movimiento perverso y pecaminoso. Es el mal. “Es un monstruo insaciable que devora a los judíos” (p. 369). Una ocurrencia de Satanás que entraña un “peligro universal” (p. 376). No sólo ocasiona en el presente sufrimientos e injusticias a los palestinos sino que es el autor de las peores catástrofes que los judíos han padecido en los tiempos modernos; en particular el holocausto, un castigo que los cielos habrían decretado en respuesta a la “aberración sionista” (p. 316).

Y de aquí la última conclusión: el Estado israelí debe auto-abolirse, morir por mano propia, antes de que Dios en su furia lo despedace. Sugiere Rabkin que los sionistas —laicos y religiosos, la izquierda como la derecha— deben aprender de Gorbachev: en un acto sublime de lucidez, él habría dispuesto el desmantelamiento de la U.R.S.S. Israel debe apearse a este ejemplo devolviendo a los judíos a la fe verdadera y a sus países de origen donde “se vive con más tranquilidad” (p. 200) que en el Medio Oriente.

¿En qué se sostienen estas equívocas conclusiones? Por un lado, en referencias relativamente ordenadas a religiosos ju-

dios que desde el siglo XIX objetan el sionismo con argumentos teológicos (“Hay que esperar pacientemente la decisión divina; el ser humano carece de cualidades primarias —ontológicas y epistemológicas— para poder modelar la historia.”) Rabkin expone un inventario de estos juicios que instruye al lector interesado. Pero le añade opiniones de pensadores (Dubnow, Arendt, Leibowitz, Ravitzki) francamente descontextualizadas y sin indicar que ellos de ninguna manera aceptaron la postura religiosa antisionista: o fueron francamente ateos o no dudaron en tomar las armas cuando Israel fue agredido. Quisiera pensar que esta confusión del autor es indeliberada.

Por otra parte, Rabkin emprende una historiografía particularmente selectiva del sionismo poniendo de relieve sus capítulos oscuros y hasta deshonorosos. En este empeño olvida dos circunstancias: una, que *ningún empeño nacionalista* conocido se ha eximido de distorsiones y lamentables errores; las distorsiones del nacionalismo judío no son superiores de ningún modo a las verificadas en los nacionalismos europeos, estadounidenses o africanos; por otra parte, *ningún religioso judío* ortodoxo —sionista o no— puede arrojar piedras a acciones humanas sin observarse a sí mismo y sin revisar con espíritu crítico si sus prácticas se apegan en verdad a lo que Dios les habría decretado. Con frecuencia, esta ortodoxia sostiene principios e incurre en conductas que mal disimulan un seco desprecio al otro (véase ejemplos en p. 75).

En los párrafos siguientes haré más explícitas estas observaciones y, al cabo, asignaré signos de interrogación a cada una de las tres conclusiones del autor.

Rabkin resume en el primer capítulo los orígenes del sionismo y sus propósitos que culminaron en la creación de un Estado (1948) y opone a ellos los argumentos de la ortodoxia religiosa en contra de este movimiento nacional que tomó impulso desde fines del siglo XIX. Este nacionalismo es repudiable, según el autor y los pensadores que lo orientan, por varias razones. La primera: estimula la secularización y borra la singularidad cultural y étnica; es decir, aleja a los judíos de la fe en la providencia divina y los conduce a la modernidad ilustrada y racionalista y a la “asimilación colectiva” (p. 26). En este contexto el sionismo “desjudaíza” a los judíos coincidiendo en

este propósito con el cristianismo misionero (p. 273). La segunda: el sionismo se rebela contra la historia tradicional judía que habría sido orientada por Dios al convocar a sus partidarios a intervenir activamente en las fuerzas y cálculos seculares que la determinan (p. 32). Por esta vía, el sionismo profana uno de los juramentos talmúdicos: no se debe irritar a las naciones no judías (p. 139). La tercera razón: los rasgos peculiares de los judíos se pierden al intentar éstos la “normalidad”; esto es, equipararse a las aspiraciones de otros pueblos afines a la moderna cultura occidental. En este sentido, el sionismo se asemeja al cerdo: aparenta ser “digestible” (kasher) cuando en rigor ninguna boca judía debería aceptarlo (p. 101). La cuarta: el intento de gestar una entidad política independiente en el Medio Oriente suscita la irritación de los palestinos y de la opinión pública internacional, actitud que acicatea sentimientos antisemitas en el mundo y hace de los judíos “una nación arrogante” (p. 22) y un peligro para los judíos diaspóricos y para el mundo (p. 381). Finalmente, los sionistas reinterpretan la historia judía endilgándole una intención teleológica: el devenir judío desde la destrucción del segundo templo (70 n.e.) se despliega conforme a una lógica y meta: el retorno de esta comunidad dispersa a la tierra de la cual fueron desterrados (p. 30). Rabkin asienta esta afirmación aunque bien sabe que la religión judía siempre asignó una teleología mesiánica al devenir histórico (p. 354). A la luz de estas tesis, el autor sostiene que su libro ayudará a suavizar las tendencias antisemitas en el mundo (p. 405). Injustificada omnipotencia y lamentable ingenuidad.

Rabkin encuentra evidencias de estas distorsiones del sionismo en las conductas rayanas en la brutalidad de los sionistas antes y, con superior intensidad, después de la creación del Estado. Brutalidad dirigida contra propios y extraños. Cabe insistir: *todos* los sionistas según este historiador —laicos como religiosos, izquierdistas y fundamentalistas— son los autores de estas aberraciones, que hubieran podido ser evitadas si el judío hubiese prescindido de cualquier aspiración nacional esperando la redención merced al abrazo caritativo de Dios. La evidencia y la expresión más elocuentes de estos descarríos sería el holocausto: los sionistas habrían colaborado con los nazis a fin de acelerar la gestación del Estado (p. 322); sacaron

partido de la pasividad de Europa y Estados Unidos respecto del exterminio del judaísmo europeo exigiéndoles —para indultarlos— la creación de un Estado (p. 333).

Mientras el autor expone estas tesis conforme a los líderes del judaísmo religioso no sionista es leal a sus convicciones y se apega a las fuentes intelectuales que las fundamentan; pero cuando trae referencias *selectas y aisladas*, fuera de contexto, de investigadores absolutamente contrarios a la religión y al anti-sionismo se desliza a actos contrarios a la ética académica más elemental. Por ejemplo, las alusiones a Zimmerman, Sternhell, Ravitzki, Leibowitz, y otros, todos ellos ciudadanos de Israel, lo cual no les impide censurar severamente las políticas gubernamentales, en particular desde los años sesenta. Intriga en particular las referencias a dos mujeres (las únicas que se nombran en todo el libro). Una es Hanna Arendt. Hasta donde llega nuestro conocimiento, ella jamás se adhirió a religión alguna, y en su vida tuvo peripecias (como ser amante de un alemán protestante que se unió al nazismo en los años treinta: Heidegger) que no soportarían la aprobación de ningún religioso, sionista o no. La otra es Ruth Blau, segunda esposa de un rabino antisionista. Nació católica en Francia, allí estudió (circunstancia que la ortodoxia no siempre aprueba en el caso de una mujer), y a los 31 años llegó a Israel y se convirtió al judaísmo. Contrajo nupcias con el rabino Blau —hacia 1965 en un matrimonio arreglado (la diferencia entre ellos era de 26 años)—, quien “jamás leyó un texto de ciencia política” (p. 222). Si Ruth expone ideas sobre estos temas es gracias a la educación que recibiera *antes* de ingresar a los cuarteles religiosos no sionistas de Jerusalén. La segregación entre los sexos y la subestimación a la mujer son conductas, con algunas excepciones, que caracterizan a la ortodoxia religiosa judía.

Claramente las censuras al sionismo se confunden con los desaciertos de las *políticas* partidarias y gubernamentales. No existe causalidad estricta entre la ideología y la praxis política. Es un hecho que la oposición más fervorosa y eficaz a las medidas que los gobiernos israelíes han aplicado contra los palestinos *existe y fluye* dentro de Israel. Y no pocos sionistas —laicos y religiosos— muestran una ética impecable, incluidos gestos de tolerancia al otro que apenas se verifican entre la ortodoxia no

sionista. Y entre los sionistas, son *los radicales religiosos* los que auspician la colonización de las tierras conquistadas a los palestinos. Por lo demás, los errores e incluso las aberraciones no caracterizan solamente al nacionalismo judío; en rigor, *cualquier* movimiento político que pretenda influir en el curso histórico es falible e incluso capaz de ocasionar injusticias y catástrofes. El nacionalismo judío no es más ruin o malvado que el ruso, el estadounidense o el español. El ejercicio activo de la política no se apega a los imperativos kantianos; lo inspira más bien Maquiavelo. Y la ortodoxia religiosa incurre en desaciertos y en expresiones de violencia no menos que las instancias gubernamentales.

En efecto, la ortodoxia no sionista, acaso consciente de este riesgo fatal, pretendería abstenerse de toda acción pública a fin de no incurrir en daños a otros. Cultivaría “la misericordia y la humildad” (p. 85), aunque no se refleje en el nombre de las organizaciones que funda (por ejemplo, Lev Tahor que significa “corazón puro”). Si estas pregonadas virtudes fueran rigurosamente practicadas tal vez podría esta ortodoxia evitar las distorsiones. Pero no es así. Cabe recordar que los pleitos entre rabinos son generalmente virulentos; que cualquier judío que cuestione dogmas básicos del judaísmo es sometido a una humillante excomunión (Spinoza no es el único caso) y se le considera simbólicamente muerto; que las distancias que la ortodoxia fija entre el judío y el no judío son con frecuencia irremediables; que el desprecio a la mujer no es una excepción; que a menudo el ortodoxo evalúa al judío laico como un ser moralmente inferior y a veces como “un accidente genético”; que una persona que suscite dudas sobre su calidad de judío (si es o no hijo de madre judía) jamás será enterrado en un cementerio judío, una discriminación que se manifiesta en la vida y en la muerte. Y la lista podría ser interminable. Desde la perspectiva liberal y democrática, estas conductas revelan el exaltado etnocentrismo que a menudo pone al descubierto un racismo latente. Rabkin debió sopesar y censurar estas aberraciones bien documentadas antes de solicitar el suicidio al sionismo por haber traicionado a Dios y apurado al mesías sin consultar a la divinidad.

Esbozadas estas observaciones paso a aludir a las tres conclusiones principales del libro. Todas son controvertibles.

Ciertamente, el conjunto judío e israelí en el mundo y en Israel no presenta ninguna unidad. Los laicos israelíes están escindidos conforme a credos políticos; y no son pocos los religiosos sionistas radicales con convicciones afines al fascismo europeo. La propia religión reconoce varias corrientes: la ortodoxa, la conservadora, la reconstruccionista, los reformistas, y otras variantes. Cada una observa la historia, las tradiciones, la posibilidad y la necesidad de innovar los dogmas, la tolerancia al otro no religioso (judío y no judío) de muy diferentes maneras: no rezan en la misma sinagoga ni necesariamente comparten un alimento, ni contraen holgadamente matrimonio entre ellos, ni coinciden en los temas de la relación entre géneros o en la conducta sexual obligada, ni adoptan posturas semejantes respecto del Estado israelí. La pluralidad los caracteriza.

Por lo tanto, caben dos posibilidades: La primera, afirmar que los judíos son hoy *muchos pueblos* con identidades divergentes e incluso incompatibles, y *no sólo dos*. Y la segunda, que a pesar de esta pluralidad y estas desigualdades los judíos, en su perspectiva y en la perspectiva de observadores equilibrados y más aún de los antisemitas, constituyen *un pueblo*. Si la lógica aristotélica y los datos empíricos rigen al autor en tanto historiador académico debería considerar también estas opciones.

La segunda conclusión ya fue en parte considerada. Los errores del sionismo no son singulares, y pertenecen más bien a las políticas institucionales y gubernamentales que no a la ideología. La afirmación de que el holocausto es un castigo de Dios ofrece una pobrísima idea de la misericordia divina. *¿Qué cabe pensar de una divinidad que así castiga?* Por lo demás, la afirmación de que los sionistas colaboraron con los nazis en el exterminio es ridícula, al menos si se considera el estado actual de las evidencias históricas.

Finalmente, solicitar la autoabolición del Estado de Israel conforme al ejemplo de Gorbachev (p. 364) es desatinado, poco realista e inmoral. Desatinado pues Gorbachev ordenó el repliegue y el fin de la U.R.S.S. *después* de ser tecnológica y económicamente derrotada. Y el colapso del imperio no implicó la desaparición de Rusia; por el contrario, en este país se inauguró un nuevo tipo de régimen político que combina el autoritarismo con el capitalismo.

Poco realista pues ninguna entidad nacional, política o burocrática aspira a suicidarse; por el contrario, su tendencia es expansiva en la medida en que las circunstancias se lo permiten. Y cuando las circunstancias le son adversas, puede desmantelarse mas no por propia mano.

Inmoral pues las propuestas de Rabkin conllevan de hecho la destrucción de millones de vidas; es decir, incurre en un penoso desatino más grave que las aberraciones que apunta respecto de las políticas nacionalistas de Israel.

Todos estos comentarios no implican que este libro sea prescindible o irrelevante; por el contrario, debe ser leído y hasta estudiado. Como dije en el arranque, Rabkin tiene el valor de manifestar lo que otros religiosos no sionistas callan. Así se torna lucidamente vulnerable. Y así abre una polémica que debe ser presidida por un espíritu de tolerancia ausente manifiestamente en la ortodoxia religiosa —sionista y antisionista— espíritu que preside a no pocos actores en el Medio Oriente que buscan afanosamente una convenida reconciliación.

JOSEPH HODARA
Universidad Bar Ilan de Israel

Xulio Ríos, *Taiwan, el problema de China*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, 216 pp.

El 20 de abril de 2006, en la ceremonia de bienvenida a la Casa Blanca al mandatario chino, Hu Jintao, tanto el anfitrión, el presidente George W. Bush, como el propio visitante remataron sus discursos expresando su acuerdo en la necesidad de mantener el *statu quo* en el estrecho de Taiwan, lo que significa esencialmente aceptar la existencia de una sola China, la solución pacífica del conflicto y el rechazo a cualquier medida unilateral, sobre todo la independencia de Taiwan.

La negociación del viaje no fue fácil; lo prueba el hecho de que pese a toda la parafernalia que la situación ameritaba, no fue considerada una visita totalmente de Estado. Los temas espinosos, al menos para el lado estadounidense, eran dema-

siados: Irán, paridad del *renminbi* respecto al dólar, y déficit comercial, entre los principales. Sin embargo, es interesante notar que los negociadores hayan colocado el tema de Taiwan para el cierre del primer discurso de ambos dignatarios, lo cual muestra el nivel de importancia que tiene para las partes, sobre todo para Beijing.

Taiwan, aún conocida por muchos con el nombre que los portugueses le impusieron, Formosa, es uno de los temas más complejos e interesantes para el especialista en el este de Asia. Tema caleidoscópico, lleno de espinosas aristas y de aparentes callejones sin salida. La dificultad para su comprensión empieza por la determinación de su estatus jurídico, ya que pertenece al sistema internacional de forma muy limitada: no es parte de la Organización de Naciones Unidas pero sí de la Organización Mundial del Comercio bajo la categoría de Territorio Aduanero Distinto; además los reconocimientos diplomáticos con los que cuenta no llegan a las tres decenas, pese a ello su comercio es impresionante; para complicar aún más el análisis, todos los interesados en la isla se encuentran con el problema de determinar la sinidad o no de Taiwan y los taiwaneses.

La importancia de Taiwan, particularmente en la agenda sino-estadounidense, y el desafío intelectual que representa su estudio no están proporcionalmente representados por el suficiente número de estudios sólidos que permitan profundizar nuestros conocimientos sobre la isla. *Taiwan, el problema de China*, escrito por Xulio Ríos, es una aportación y la incitación a saber más sobre la nación o la provincia rebelde —según sea quien se refiera a ella.

La obra compuesta de 11 capítulos aporta suficiente información para que el lector pueda llegar a sus propias conclusiones, las que podrá contrastar con el análisis del autor, quien ha enriquecido las páginas del libro con una serie de anexos muy útiles que contienen documentos, mapas y cifras relevantes para la mejor comprensión del tema. El trabajo busca el equilibrio, ya que presenta las visiones tanto de Beijing como de Taipei, capítulos seis y siete, respectivamente, sobre lo que el autor denomina el problema.

Más allá de la estructura formal de los capítulos, conviene señalar que la obra cubre aspectos históricos, antropológicos,

económicos, políticos y de seguridad en proporción moderada respecto al contenido esencial del texto. El punto central del libro es lo relativo a las relaciones internacionales, particularmente con el continente, y en menor medida con el resto del mundo. El trabajo culmina con un análisis prospectivo donde aborda las posibles alternativas que los isleños enfrentan, pero su diagnóstico no es optimista, ya que ante la eventualidad altamente improbable de la independencia se asegura: “[C]ualquier victoria será una ruina” (p. 189).

El tema de las relaciones a través del estrecho puede llegar a ser un verdadero laberinto para el interesado, pero que *Taiwan, el problema de China* ayuda a enfrentar de manera relativamente sencilla, más cuando nos conduce a través de los intentos —exitosos o no— que se han presentado para relajar las relaciones entre ambos bandos. Al igual que en el resto de los temas tratados, el relativo a “encuentros y desencuentros” se ubica en su contexto histórico y está actualizado hasta poco antes de ser impreso el libro. Se trata de un trabajo crítico, por lo cual el autor no vacila en señalar los puntos débiles taiwaneses respecto de su política hacia China, sobre todo lo que denomina el doble lenguaje del presidente Chen Shui-bian durante su primer periodo, 2000-2004. De acuerdo con su percepción, Chen tomó medidas “tendientes a afirmar la identidad de Taiwan, a pesar de su creciente aislamiento internacional” (p. 125), pese a que invitaba a los vecinos a dialogar.

Ríos, atento y cotidiano observador de los acontecimientos en el este de Asia, fundamentalmente de China y Taiwan, presenta un tema parcialmente descuidado, pero que es nodal a la hora de entender al archipiélago estudiado. De acuerdo con el autor, el problema de la identidad es clave ya que “[C]uanto más acentuada sea la identidad de Taiwan, entendida como expresión diferenciadora del continente, más natural y legítima sería la aspiración a disponer de un poder destinado a protegerla y desarrollarla, en vez de diluirla en el conjunto continental” (p. 18). Ríos recurre también en esta parte a la historia, para ubicarnos en el contexto adecuado que permita entender en su complejidad un problema sobre el cual —es de esperar— hay muchas perspectivas, incluso en la misma isla que al igual que el continente, es multiétnica. En pocas páginas, es posible apreciar cómo

ha evolucionado la problemática identitaria a lo largo de los siglos, para convertirse en uno de los componentes esenciales del largo proceso de democratización. Sobresale en el capítulo lo referente al grupo hakka por diferentes razones; entre ellas el hecho de que el mismo Lee Teng-hui, anterior presidente isleño, pertenece a dicho grupo, situación percibida como de debilitamiento de los chinos *han* continentales, detentadores del poder.

Ríos, analiza otros temas de los cuales se ha escrito bastante, al menos comparativamente con otros, como el de la identidad. Así, aborda la explicación de los porqués del desarrollo económico y la actividad diplomática de Taipei; lo hace de manera sucinta y clara, pero con la información y el análisis suficientes para poder entender lo expuesto. En ambos temas siempre sale a colación China, ya sea de forma positiva, debido a que impulsan mutuamente su crecimiento económico y se integran, o de forma negativa, al constatar como Beijing es un obstáculo esencial que impide el éxito en el terreno de la diplomacia.

En suma, se trata de un libro que al describir y analizar de forma unitaria temas que generalmente se presentan por separado, aporta elementos para la comprensión global de Taiwan, especialmente en el marco de su tormentosa relación con China.

FRANCISCO HARO
Departamento de Relaciones Internacionales
Universidad de las Américas

Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Duke University Press, Durham, 2004.

El momento de anterioridad. Como toda intervención, ésta es una que ha sido esperada desde hace mucho tiempo. Y como toda intervención, se encuentra determinada por su propia anterioridad: el momento político que le precede. En ella no hay nada más poderoso ni tan frecuentemente indecible como el deseo no sólo de reconstruir —transformar, cambiar en algo diferente— su anterioridad, sino también de remediar las fallas —las lecturas erradas, la hermenéutica inadecuada, las repre-

sentaciones ideológicas distorsionadas— del momento que estuvo antes. La anterioridad representa al fantasma del pasado, ese momento que es semiente y constituyente. Debido a que el momento del pasado nunca puede ser completamente posterior *ipso facto*, la anterioridad tiene una posterioridad casi infinita. Desde el punto de ubicación de la posterioridad, a la anterioridad se le compromete y nombra como historia. Desde esta perspectiva, la historia se convierte en una narrativa escueta de la anterioridad que adquiere una fuerza especial de significado resonante, en especial para aquellos que, en la modernidad, consideran haber surgido epistemológicamente fuera de ella. Al individuo colonizado de la modernidad occidental (que no es considerado un sujeto en el sentido kantiano, sino algo más cercano a un animal, para que así la humanidad, por no decir la subjetividad, sólo sea posible en el momento que sigue), o sea, a los africanos, los asiáticos y los latinoamericanos, por siglos se les ha considerado como figuras que no tienen historia y para quienes la historia no existe. Más importante todavía es que para los colonizados, la construcción de la historia es un objetivo difícil y quizás imposible de alcanzar, puesto que los eventos de la anterioridad llevan consigo la marca indeleble de la opresión, la degradación, la falta de dignidad y las lagunas del pasado.

Al ocuparse de la soberanía de las colonias, en diferentes momentos y a través de diversos medios, los descolonizados se han enfrentado al proyecto de la escritura histórica. Los descolonizados tuvieron que escribir sobre su propia anterioridad subyugada, con base en la relación disyuntiva, peyorativa y conflictiva con el momento del ahora poscolonial. Como es sabido por los historiadores y los etnógrafos, el pasado no sale a la luz como una única articulación; ciertamente, no se trata de una cronología que se despliega cuidadosamente. Al pasado tampoco se le ve de la misma forma a cada instante del ahora, pues cada conjunción temporal no es un nudo gordiano, atado de forma intrincada y densa como en muchas versiones del pasado. Sin embargo, en la mera designación del “pos” en materia de lo poscolonial, siempre ha existido la necesidad del recuento histórico: una autodefinición del poscolonialismo como temporalidad y como concepto.

El poscolonialismo, visto a través esta interpretación de la soberanía del tercer mundo, no es más que un cuestionamiento de la temporalidad que va más allá de la sucesión paradigmática —el pos— que sigue al colonialismo. ¿Qué tan diferente es el momento de la anterioridad desde el punto de ubicación del pos? ¿Qué reclamaciones epistemológicas, éticas y ontológicas hace el pos a la escritura de su propia anterioridad?

La preocupación por la anterioridad es la motivación principal del proyecto de los historiadores de los estudios subalternos. La historia imperial, como muestra de resistencia por parte de los colonizadores, ha denigrado el pasado nativo y obstaculizado las complejas respuestas de los colonizados a la subyugación europea: la resistencia, la conformidad, la coelección y la cortesía engañosa. La historia posimperial tenía que escribirse en oposición al recuento por parte de Europa que aún dominaba la periferia del pasado. Este es el proyecto al que se confrontaron los historiadores como resultado del colonialismo. Pero el problema de la historiografía poscolonial es que con frecuencia sustituye la historia de una élite con la de otra: la de los colonizadores por la de la burguesía nacionalista que le siguió. La ocusión colonialista fue reemplazada por una historiografía nacionalista excluyente que ignoró y todavía ignora rutinariamente las luchas de los subalternos colonizados, la clase política que no llegó al poder poscolonial; ésta postura se ha sostenido por décadas en algunas naciones-estado después de la independencia del tercer mundo.

A partir de esta brecha ideológica, surgió el campo para los historiadores de los estudios subalternos en el territorio asiático, dirigidos por un historiador indio de formación inglesa, Ranajit Guha. Por dos décadas aproximadamente, los historiadores subalternos representaron el modo dominante de analizar el sur de Asia: el proyecto de Gramscian de una historia desde el punto de vista de abajo, una metodología y una política que fue hecha epistemológicamente posible por primera vez por E. P. Thompson y John Saville, miembros de la escuela *Nuevo razonador* en los años cincuenta. Los historiadores de los estudios subalternos, proveyeron además un modelo para aquellos historiadores nuevos o antiposcolonialistas que trabajaban en África y en otras partes de Asia y Latinoamérica.

En la época en la que Thompson y sus colegas debían responder a las crisis internacionales de 1956, los historiadores de los estudios subalternos utilizaron sus investigaciones en el campo del pasado colonizado para oponerse al extremo poscolonial, claramente representado en las declaraciones de estado de emergencia de Indira Gandhi en 1957. Dicho estado de emergencia fue una respuesta antidemocrática, violenta e innecesaria hacia el reto expedido por la hegemonía nacionalista del movimiento Naxalite, especialmente en Bengala. Con su primer ensayo publicado en 1982 y diferentes muestras del proyecto, el grupo de los estudios subalternos ha hecho aportaciones significativas desde hace ya más de veinte años. Sin embargo, desde el plano conceptual, ¿hasta cuándo consideraron que iban a poder sustraer exitosamente el momento histórico del pasado? ¿Hasta cuándo imaginaron que podrían articular la vasta experiencia del colonialismo —poco estudiada y comúnmente malinterpretada— como punto de entrada crítico sin comprometerse con la independencia del sur de Asia? El problema inherente que enfrentaron los estudios subalternos desde el comienzo fue resolver qué dirección darle al momento después, aún cuando se comprometieran el pasado y el presente. Además, ¿hasta qué punto imaginaron los estudios subalternos que tendrían que adoptar una postura crítica en relación al poscolonialismo? ¿Cuándo previeron que el momento poscolonial se volvería su objeto primario de estudio? Paradójicamente fueron, por supuesto, las propias fallas de la nación-estado poscolonial las que hicieron posible el proyecto de Gramscian de la historia desde abajo, tanto en el plano intelectual como ideológico, cubriendo una necesidad imperante, como algunos han argumentado.

Todo esto no quiere decir que los estudios subalternos no estuvieran concientes desde el principio de su relación con el poscolonialismo. Precisamente, la motivación de Guha y sus colegas para volverse hacia una historiografía diferente, antihegemónica e incluso antimodernista, fue su visión particular sobre la independencia del sur de Asia. Los subalternos practican una historiografía que podría atribuir una agencia crítica al subalterno colonial, a la manera de las representaciones radicales de la clase trabajadora dentro del sistema educativo inglés en los

escritos de Thompson. Guha y sus colegas inauguraron una historiografía subalterna que ubica a los campesinos, los *dalits*, otras castas inferiores y los olvidados de la rebelión del sur de Asia en el centro de su propia historia, es decir, la historia de las naciones-estado soberanas del tercer mundo que desplaza a los colonizadores europeos y libera a los colonizados, la élite y las castas bajas, hinduistas, cristianos, musulmanes y demás.

Escribir acerca del poscolonialismo dentro de los estudios subalternos está ya establecido, o por lo menos se ha reconocido como una nueva tradición crítica. Sin embargo, la inserción de lo poscolonial en los estudios subalternos ha sido un proceso gradual que comenzó desde hace más de una década y que ha encontrado su articulación en los trabajos del alumnado subalterno: *La nación y sus fragmentos: historia colonial y poscolonial*, de Chatterjee (1993) y *Transformando Europa en provincia*, de Chakrabarty (2000). A esta lista debemos añadir: *Una razón más: ciencia e imaginación en la India moderna* de Gyan Prakash. De todas formas, a pesar de que Chatterjee, Chakrabarty y Prakash hablan del universo poscolonial, lo hacen de forma secundaria, caso sorprendente sobretodo en los dos primeros pensadores puesto que ya el título de sus trabajos insinúa que dicho universo podría ser su foco principal de atención. Para Chatterjee, Chakrabarty y Prakash, el poscolonialismo es más el lugar desde el que escriben que el sitio que les interesa estudiar primariamente. Es sólo por accidente que los autores se refieren y dirigen hacia este momento histórico. Para los estudios subalternos la hegemonía de la anterioridad sigue hablando. En *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Saurabh Dube muestra una tendencia similar, donde el pasado poscolonial tiene un peso significativo. Sin embargo, en el texto de Dube, el poscolonialismo es paradigmático aún cuando al criticar la genealogía de los estudios subalternos, lo poscolonial sale fuera de foco. Sin embargo, debido a su compromiso central y crítico con lo poscolonial, lo colonial se examina a través de un énfasis conceptual diferente. De hecho, la intención de *Stitches on Time* es dirigirse al momento presente.

La preocupación intelectual mostrada en *Stitches on Time* es lo poscolonial, especialmente en la introducción y los capí-

tulos finales sobre la Hindutva, así que el libro, tal como Dube lo define, “se ocupa de la cartografía de los trabajos sociales que llevan impresos los imaginarios imperiales y las jerarquías de la modernidad, el fantasma del poscolonialismo formado por el espectro del colonialismo activo en disciplinas autoritarias y la nación redentora” (p. 17). A través del rechazo de la nación soberana del tercer mundo como “redentora”, Dube puede delinear de manera conjunta los bordes de su trabajo: la historia, la etnografía y la teoría crítica. Elaborando sobre el trabajo de Chatterjee sobre la nación en *Fragments* particularmente, Dube comienza el acto siempre difícil, de equilibrar la poderosa presencia de la nación —de la historia a través de la mera fórmula de dar la espalda a su pasado estandarizado y su presente monumental” (p. 18)— con una crítica de sus roles pasados y presentes.

Aunque los capítulos intermedios, que son el cuerpo principal del libro, se enfocan en el pasado como también lo hacen Chatterjee, Prakash y Chakrabarty, es en el capítulo final (“Lo encantado y lo moderno”) de *Stitches on Time* que Dube articula completamente los primeros temas expuestos en el libro con su discusión sobre la obra de la portada, una pintura: “Peshwa en Pune”, hecha por el artista *dalit* Savi Sawarkar. La metodología indiscutible de Dube consiste en abordar la preocupación principal de la persuasiva izquierda en la India contemporánea, es decir, el ascenso político del fundamentalismo hindú, encarnado por el partido Bharatiya Janata (BJP). Para Dube, “si bien en las dos décadas pasadas se ha tomado en cuenta al prodigioso sur de Asia, estos mismos años también han sido testigos del prominente surgimiento de un intolerante nacionalismo hindú en la India”. A esta nueva articulación de la militancia cultural hinduista se le ha etiquetado como Hindutva, cercanamente relacionada a los procesos del poder institucionalizado del estado moderno indio” (p. 164). Las discrepancias entre el BJP y la fundación y consolidación de los estudios subalternos son en sí las causas que los vuelve compañeros, cronológicos e incongruentes también. Precisamente tales discrepancias son el señalamiento de Dube: una historia algunas veces de extrañas polaridades que produce al mismo tiempo pares contradictorios.

Debido a que Dube está conciente del papel clave de la historiografía subalterna, el autor no dirige su crítica al precio político que los historiadores indios subalternos de izquierda han tenido que pagar por haberse rebelado —siguiendo el entredicho del “ángel del progreso” de Walter Benjamin, tan cuidadoso del pasado que olvida al presente. Dicho de otro modo, el derecho Hindutva no triunfó porque la izquierda historiográfica se encontraba completamente ocupada haciendo un recuento historiográfico colonial lineal. Por otro lado, lo que *Stitches on Time* trata de explicar es cómo el PBJ y la misma política Hindutva con todos sus designios de una política crítica democrática, han discutido sobre diferentes modos de anterioridad: la singularidad de un pasado heroico hindú que excluye a los musulmanes y cristianos, lo cual ideológicamente puede dirigirse estratégicamente y suturarse al presente poscolonial, receptivo a un pasado que no se comphca con divisiones internas ni estratificaciones de clase entre los colonizados que los estudios subalternos analizaron.

La anterioridad está siempre subordinada políticamente de alguna manera; el logro de *Stitches on Time* es su fidelidad al propósito de los estudios subalternos de comprender el valor ideológico —y el trabajo— del pasado. Los estudios subalternos han sido cruciales para una política crítica en términos de su habilidad para reconocer, nombrar y responder conceptualmente a las crisis del ahora, a pesar de su enfoque anterior. Tal ha sido su enfoque, que podría ponerse en consideración, quizás injustamente, que probablemente sin ellos no hubiera existido un estudio creativo del pasado colonial sin (el hecho presente) de las injurias despóticas de Indira Gandhi, que sofocó la rebelión Naxalite. Dube lleva este proyecto unos pasos más adelante y comenta acerca de la naturaleza interconectada y el funcionamiento de la anterioridad y el pos, y luego defiende a la manera de los académicos de los estudios culturales de finales de los ochentas y no más allá de 1990, el potencial de una política de diferencia que ha sido peligrosamente calificada (India, sans Muslims) como un proyecto étnico nacionalista (nuevamente, la proclamación de una singularidad hinduista que empareja a “India” con “hindú” —colapsando a uno dentro del otro). Dube no va a aprobar una política de esta clase, ni tam-

poco va a asumir tal compromiso histórico antiético o dicho concepto etnocentrista de nación. *Stitches on Time* es justamente su intento de reconocer lo que una singularidad retrospectiva imaginada puede hacer y trabajar para su desaparición. Dube toma el riesgo de reconocer que el medio no se encuentra en una política de diferencia desechable, sino en la conciencia crítica de sus estrategias. Durante mucho tiempo, una herramienta política y cultural clave de la izquierda como la diferencia, ha podido utilizarse con facilidad aún para las causas más reaccionarias —a pesar de que el objetivo del PBJ sólo es el de transmutar la diferencia en una singularidad etnocéntrica— como podemos ver en este ejemplo.

Como bien lo aclara *Stitches on Time*, el PBJ pudo alcanzar sus victorias electorales debido a que era notablemente adepto a militar en contra de la diferencia para así ganar poder, elucidando el mito de la singularidad hindú: “En el corazón del Apocalipsis está la nación hindú *convirtiéndose* ahora en el estado hindú” (p. 167, énfasis original). Desde la crítica de la Hindutva como un proyecto traslapado, Dube deriva su fuerza crítica. “Peshwa en Puna” de Savi Sawarkar,¹ es una pintura de un “Peshwa” (figura de la casta alta) que aparece rodeado por hombres y mujeres *dalit* que por ambos lados conforman una “multitud, un signo de la intocabilidad”. Con su inquietud amenazadora en primer plano, representan más que una crítica poscolonial de las inequidades toleradas en la sociedad India (p. xii). El trabajo de Sawarkar es también un subrayado recordatorio de la naturaleza altamente estructurada de la comunidad mayoritaria hindú en la India. Así como la Hindutva inscribe sin éxito la singularidad hindú y el PBJ es el primer escrito del deseo insaciable y al mismo tiempo profundamente constitutivo de la unidad y “pureza” hindú, el trabajo de artistas como Savi Sawarkar y críticos como Dube y otros subalternistas como Chakrabarty revelan los errores, las falacias, y principalmente la amenaza que representan los movimientos políticos como el PBJ. La singularidad hindú no es sólo infinitamente inalcanzable (aunque en el pasado fue suficiente para

¹ Uso el nombre completo de Sawarkar para distinguirlo de Veer Sawarkar, nacionalista hindú del ala derecha.

el partido ofrecerla como una posibilidad romántica de movilidad), sino que tampoco puede cultivarse felizmente en cualquier momento y lugar, como en los espacios metafóricos y literales en Savi Sawarkar. La destrucción de la mezquita de Ayodhya en 1992 en el pasado colonial —o precolonial— del subcontinente, es un evento clave para la crítica del derecho hindú en la India de Dube, que también lo demuestra.

De este modo, *Stitches on Time* no es la simple reiteración de la secularidad Nehruviana, en donde la diferencia no sólo fue acomodada retóricamente sino hasta abrazada. El secularismo de Nehru fue distorsionado en el mejor de los casos, y en el peor es simplemente arrogante debido a su desconocimiento de la arraigada naturaleza política de la religión o fe, tanto que Nehru abandonó la oportunidad histórica en 1958 de mantener un referéndum del estado indio de Kashmir de mayoría musulmana, un fracaso que ha ocasionado casi medio siglo de conflictos violentos con su vecino Pakistán.

A diferencia de varias generaciones de líderes del partido del congreso, *Stitches on Time* toma seriamente las tendencias políticas de la religión, especialmente su proclividad para engendrar la división entre comunidades que de otro modo se relacionarían pacíficamente. (En cuanto a esto, la noción de Dube de “encantamiento” es fascinante puesto que contrapone dicha noción al concepto de “modernidad” sin articularla como un sencillo eufemismo de religión, aunque al mismo tiempo la subraya suficientemente como para hacer esto posible). *Stitches on Time* muestra el trabajo político retrógrada que la diferencia puede ocasionar y lo que ya ha provocado en la India poscolonial debido a que nadie ha pagado por las potencialidades de la religión. El pasado, así como el futuro, son constitutivos y fundamentales no sólo para una disciplina como la historia sino para las principales religiones del mundo. Al explorar los puntos de encuentro entre la historia y la religión, en los que el movimiento misionario cristiano ha tenido un papel importante (y sobre lo cual hablan los capítulos “Enredos evangélicos” y “Titulaciones y enemistades”), Dube tiene la habilidad de hacer un mapa de las rutas en que la diferencia interétnica, a través de lecturas historiográficas cuidadosas, puede utilizarse para debilitar la singularidad. Más específicamente, en el caso del

PBJ, Dube advierte a la izquierda y a los políticos liberales sobre la forma en que la diferencia, ausente de veracidad histórica, puede utilizarse para incitar la violencia y una singularidad reaccionaria.

Sin embargo, una de las omisiones de *Stitches on Time* se debe a que Dube no hace más explícita la conexión entre lo meramente diferente y las potencialidades de una posible política conflictiva que une a la anterioridad con el momento del pos. El hecho de que en *Stitches on Time* no es obvia la relación entre el trabajo de Sawarkar de la portada —que Dube explica con cuidadoso detalle en el prefacio— junto con sus críticas incisivas del PBJ, resta fuerza a los reclamos que el texto puede hacer a la historiografía india. Además, la faha de estas conexiones limita las intervenciones que el libro de Dube podría hacer en el mundo “pos” que el PBJ no sólo crearía sino que también inevitablemente haría creer a los indios que se trata de un hecho de felicidad historiográfica (fidelidad a la pureza hindú y un venerable pasado indio). Frecuentemente, Dube postula que se encuentra “pensando acerca de” los temas, una frase común en el libro que reduce la vacuidad crítica. Bajo estas condiciones, la construcción de conexiones temporales sería muy útil a su propósito historiográfico. Pensar temporalmente consistiría en una epistemología que también podría incorporar las muestras espaciales representadas por Ayodhia (la violenta destrucción no tan sólo de un sitio físico sino también de una estructura que ha probado y adquirido muchos significados a través de los siglos desde su aparición) de manera que el tiempo y el espacio puedan ser pensados simultáneamente, localizando las críticas en su momento histórico, estableciendo los lazos entre los lugares y los momentos para que una historiografía más completa pudiera producirse. Como Dube sostiene, Savi Sawarkar y sus antagonistas del PBJ están muy alejados el uno del otro, literal y paradigmáticamente al igual que temporal y espacialmente.

De manera esquemática, la estructura de *Stitches on Time* deja de lado a Savi Sawarkar desde el principio, mientras que la crítica del PBJ de Dube está presente hasta el final. En lugar de ser los extremos de *Stitches on Time* estas dos intervenciones cruciales del libro deberían haber estado relacionadas dialógicamente, la primera estableciendo los límites y los lineamientos

del terreno ideológico para una crítica que alcanzará su articulación completa en la segunda. De hecho, los dos protagonistas, Savi Sawarkar y el PBJ, nunca aparecen juntos en un diálogo, pero de hacerlo podrían volver más clara y poética la ideología de la estratificada y ciertamente no singular sociedad hindú en la India. Pensar temporalmente, si fuera posible, podría ser más efectivo para *Stitches on Time* y le daría un diente más afilado a su mordida crítica.

Como lo anuncian las conjunciones y disyunciones con frecuencia, Savi Sawarkar y el PBJ, los misioneros americanos y el fervor filantrópico de los nacionalistas hindúes como el *loci* del argumento, así como los momentos que requieren articularse, o sea la apuesta de las afirmaciones, son más importantes que el gesto de estar “pensando” para dar un peso crítico a *Stitches on Time*. El presente continuo de la frase “pensando” implica un acto fijo y congelado que interroga y no que lleva a cabo, lo cual evita que *Stitches on Time* alcance una articulación historiográfica y política más completa. El estar “pensando” representa la rigurosa inquisición que sugiere y al mismo tiempo el retraso del cuestionamiento. *Stitches on Time* de ninguna forma pospone su compromiso con el presente, y la forma del futuro que emergerá debido a la misma acción del presente, es en sí ya el trabajo necesario para la vida radical del ahora. Debido al mundo que Guha y los subalternos temían que la Sra. Gandhi habría de crear, 1975 no ha pasado sino que ha sido excedido por un espectro políticamente más peligroso: la conscripción del hinduismo, sus rituales, sus dioses y sus prácticas para proyectar la recolonización del pasado y construir un presente que se asemeje a un pasado que nunca existió.

Para este fin, Dube tendría que explicar las atrocidades del 6 de diciembre de 1992, cuando los nacionalistas hinduistas destruyeron el Babri Masjid en Ayodhya, un pueblo al norte de India, en relación con su teoría de los “escándalos”, su intento por “registrar lo poscolonial como escándalo por su formidable orgullo en cuanto a sus eternas complicidades dentro del artificio de la nación-Estado” (p. 7). Desde la Emergencia de 1975, no ha habido más grande “escándalo” que el de Ayodhya, tanto en el sentido vernáculo como en el teórico, dentro de la sociedad contemporánea india. Fue con el evento del 16 de di-

ciembre de 1992, en que los hindúes proclamaron como deshonrado un lugar sagrado para la fe musulmana, que se produjo un ataque violento que provocó muertes y caos con la falta de responsabilidad del gobierno indio. La historia reconoce que la desacralización de la mezquita de Babri se debió a un rumor: (“el templo del carnero, sobre cuyas ruinas se dice yacen las ruinas de la mezquita de Babri”) (p. 165). El evento desembocó en la muerte de cientos de personas, hindúes y también musulmanes mayormente; valga decir de los últimos, la minoría más amplia dentro de la India. Por ninguna parte se vislumbra que Dube tenga precaución de que “las falsas afirmaciones sobre el pasado están formadas por el poder político, mientras que el artículo genuino de la verdadera historia probablemente yace fuera del dominio de la opciones políticas”; más al respecto (p. 167). En esta crítica, la sensibilidad política de Dube y sus ideales teóricos convergen pero no llegan a cumplirse totalmente. Esto se debe a que el autor no los sigue ni los traza en el índice de *Stitches on Time*, ni hace que el pasado y el presente se hablen. Estos dos momentos del libro, dos escándalos distintos, de hecho hablan pero no en la forma armoniosa e incluso dinámica como en un concierto átono en la que los grandes es-cándalos como los de Ayodhia se merecen.

Sin embargo, precisamente debido a las ricas alusiones del texto, *Stitches on Time* representa una importante intervención dentro de la estimable tradición de los estudios subalternos. Al familiarizarse con su anterioridad colonial, adepto a la lectura sobre la negligencia de los eventos olvidados e ignorados del pasado colonial, *Stitches on Time* es una valiosa contribución al lamentablemente delgado cuerpo de estudios de lo que se conoce como la escuela poscolonial de estudios subalternos, fundada en el momento de la crisis poscolonial. Ciertamente, las cuatro categorías que ocupan los trabajos de Dube, Chatterjee, Prakash y Chakrabarty aún no constituyen una “escuela” historiográfica del tipo del *Nuevo razonador*, su progenitor del sur de Asia, y del que quizás tampoco alcance el mismo estatus. Sin embargo, este estado de los hechos representa en sí mismo un punto de partida para la escuela de los estudios subalternos. No se trata simplemente de una nueva colección o una generación de pensadores de una modalidad temporal novedosamente orientada, sino de

una serie de historiadores, etnógrafos (algunas veces, como en el caso de Dube, un singular estudioso de doble prominencia), críticos culturales y académicos literarios que luchan por su parte, y también conversan con los otros, para hablar de las conjeturas políticas de su momento, siempre concientes de las presiones, exigencias y seducciones poéticas de la anterioridad.

Stitches on Time ofrece una muestra que ilustra cómo enterearse de la historia de forma crítica. En realidad, la totalidad de su conocimiento no es posible ni es una ambición política que valga la pena, pues sus eventos grandes y pequeños son siempre susceptibles de una hermenéutica errada y de apropiaciones mal enfocadas. Lo más importante es que la anterioridad siempre esté comprometida desde el punto políticamente más cargado del ahora, esa interrogación epistemológica en donde la temporalidad está completamente animada e informada por la espacialidad. Este lugar, la locación más crítica del ahora, es la cumbre desde donde las interpretaciones y las representaciones del pasado son lo más relevante.

Traducción del inglés:
PERLA ALICIA MARTIN L.

GRANT FARRED
Universidad de Duke

Annie Coombes, *History after Apartheid. Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003, 367 pp.

History after Apartheid es un libro ágil con un lenguaje claro. Annie Coombes (autora del ya clásico volumen *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*, Yale University Press, 1994) tiende un puente para comprender la transformación pública de los conceptos de “localidad”, “nación”, “comunidad” y “etnicidad” en la Sudáfrica postapartheid. La categoría de cultura pública de la memoria es el pivote sobre el cual la autora

analizará las transformaciones de los conceptos antes citados, estableciendo siempre un nexo entre los artefactos mediadores de la memoria que serán su *locus* de análisis (monumentos, memoriales, museos, estrategias de curaduría y exposiciones de artes visuales), y su *lectura agenciada* o traducción social (y producción de significado) en la esfera pública.

Coombes comienza diciendo que fue un punto central el que le llamó la atención sobre la “producción de historia” en Sudáfrica: la tensión entre dos “tipos” (podríamos llamar dos arqueologías) de investigación histórica de los últimos veinte años. En primer lugar, el triunfo claro de las “historias del pueblo” o “historias desde abajo” —pensando en el *History Workshop* iniciado en la segunda mitad de la década de 1970 en Witswatersrand— que puso a la estructura en prisma de análisis, y en segunda instancia la metanarrativa impuesta por los registros de la *Truth and Reconciliation Commission* (TRC), cuya legitimación del testimonio tiene su base en la experiencia individual. ¿Cómo producir nuevas historias nacionales que refundaran el contrato comunitario y a la vez colocaran en la esfera pública tanto a la estructura como al individuo en el espacio de negociación? Coombes eligió “deliberadamente” (p. 11), sin ambición por analizar la totalidad, algunos casos que dramatizaran de manera más acuciante los debates recientes en torno de la representación histórica del oprobio, el trauma y el ejercicio sostenido de la violencia desde los años sesenta.

Sus casos de estudio más representativos son: el Museo de Robben Island como pedagogía oficialista de la nación después de 1997 (antigua cárcel de máxima seguridad donde Mandela pasó 18 de sus 27 años de reclusión); District Six Museum, como espacio comunitario que rememora los desplazamientos forzosos en algunas ciudades de Sudáfrica (como Cape Town en este caso); exposiciones de arte visual contemporáneo y un análisis de algunos de los monumentos instaurados por el apartheid y su rol paradójico en la Sudáfrica contemporánea. Escrito en las fronteras entre la antropología visual, la etnografía y la crítica literaria, y tributario de la más rigurosa línea británica de estudios culturales, este libro es un aporte importante para las formas de pensar los conceptos de autorización del saber y las genealogías de la memoria en sociedades poscoloniales.

Aunque por momentos los análisis suelen ser someros y menos rigurosos en términos de conceptos históricos de representación y organización social, es sin duda un libro que permite un avance claro sobre la ampliación del “archivo” histórico para sociedades poscoloniales, en las cuales las formas de comprender la historia se prolongan en un debate extendido en la esfera pública. Junto con trabajos recientes, como el último libro de Leslie Witz,¹ el de Coombes ingresa en la amplia gama del análisis, de aquello que el africanista David Cohen denominó formas de “producción de historia”.² A través de este concepto en clave postestructuralista, Cohen invitaba en 1994 a descolonizar las maneras de concebir las historiografías-historiologías.

Por otra parte, en el análisis de algunas instalaciones de artistas sudafricanos contemporáneos, la autora repiensa los conceptos de “reconciliación”, “reparación” y “nación arcoíris”, ya en la jerga popular a partir de 1994. A su vez, Coombes es siempre sensible a las perspectivas de género que le permiten descubrir las formas como la memoria es dislocada o desplazada de acuerdo con las variables de género, que se vuelven de esa manera anclajes situacionales con profundas consecuencias epistemológicas. Si a esto se le suma la inclusión palpable del andamiaje conceptual del psicoanálisis, se comprende cómo este libro dialoga con las tendencias humanísticas más importantes del siglo xx. Sin embargo a veces los saltos de lenguaje y la inclusión furtiva y por momentos descontextualizada de análisis sobre otros *lieux de mémoire* que representan el holocausto o el desastre de Hiroshima le restan fuerza a algunos capítulos.

Por último vale aclarar que para escribir su libro, Coombes utiliza una variedad admirable de fuentes: fotografías, notas periodísticas, etnografías personales, catálogos de exposición, avisos publicitarios, entre otros.

MARIO RUFER
El Colegio de México

¹ Witz, Leslie, *Apartheid's festival. Contesting South Africa's National Pasts*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

² Cohen, David William, *The Combining of History*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1994.