

RESEÑAS DE LIBROS

Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central India Community, 1780-1950*, Nueva Delhi, Vistav/Sage, 2001. Publicado primero por la State University of New York Press en 1998.

De Kabir al Satnampanth

En la famosa historia del encuentro de Kabir con el sultán Sikandar Lodi, según la relata Anantadas alrededor de 1590, los enemigos de Kabir —brahmanes, baniyas, mullahs, y aun su propia madre— fueron con el sultán para solicitarle que pusiera fin al escandaloso comportamiento de Kabir. Cuando Sikandar preguntó qué crimen había cometido Kabir, éstos respondieron que había “hecho algo muy poco convencional”:

Ha abandonado las costumbres musulmanas y ha roto las normas de contacto de los hindúes. Ha desdeñado los lugares de baño sagrados y los Vedas. Ha menospreciado los nueve planetas, el sol y la luna. Ha menospreciado a Sankara y a la Madre. Ha menospreciado a Sarada y a Ganapati. Ha menospreciado los rituales del décimo primer día de la quincena, las ofrendas al fuego sagrado y las ceremonias para los muertos. Ha menospreciado a los brahmanes, a quienes todo el mundo alaba. Ha menospreciado los servicios al padre y a la madre, hermanas, sobrinas y a todos los dioses. Ha despreciado la esperanza de toda religión, los seis sistemas de metafísica y los ritos de los doce meses. Ha abandonado el rosario hindú, la marca en la frente, el cordón sagrado, la piedra Salagram y los diez avatares. Kabir dice todas estas mentiras. No respeta ni a hindúes ni a turcos. De este modo, él ha corrompido a todos. Ha puesto tanto a hindúes como a turcos en la misma situación. Mientras este tejedor de baja casta permanezca en Benarés, nadie nos respetará.

Anantadas escribió este pasaje aproximadamente unos setenta años tras la muerte de Kabir. Para entonces, la historia de Kabir y Sikandar ya había sido reconstruida a modo de la leyenda de un santo. Ya sea que este relato específico sea histórico o no, las palabras de Anantadas engloban el corazón de la disputa entre Kabir y sus seguidores y los representantes más ortodoxos del Islam y el hinduismo. La importancia de esta disputa no debe ser menospreciada. Cualquiera que lea las compilaciones tempranas de versos y canciones de Kabir,

las de *Bijak* y *Guru Granth Sabib*, de inmediato se percata de que Kabir no sólo se oponía a la religión exterior en el sentido del sacrificio animal, la circuncisión, la intocabilidad y otras prácticas de contaminación, oraciones recitadas sin verdadera devoción, la forma de religión sin espíritu. Por supuesto, él estaba en contra de esto, pero también se oponía a los principios básicos del sistema de castas y el *varnashramadharma*, la autoridad religiosa de los brahmanes y el clero musulmán, el culto a los avatares de Vishnú, la idolatría en templos, incluso la autoridad sagrada de los Vedas y el Corán. Para resumir, Kabir fue el enemigo mortal de toda autoridad basada en la tradición. Definitivamente no fue “el apóstol de la unidad hindo-musulmana”, como un académico bien intencionado declaró. Los mullahs, brahmanes y baniyas del relato de Ananatadas no estaban equivocados. Kabir fue una verdadera amenaza para la sociedad establecida.

La iconoclasia y la crítica inflexible de Kabir acerca de las creencias y prácticas religiosas de su época inspiraron una larga lista de reformadores religiosos en el norte de la India, algunos de los cuales fueron contemporáneos suyos y otros vivieron varios siglos después. Entre ellos se hallan su codiscipulo (*gurubhai*) Ravidas, su contemporáneo más joven Guru Nanak, los otros gurús Sikh, Dadu Dayal, Sivanarayan, Palatu Sahib, el Dr. Ambedkar (cuya familia estaba asociada con el Kabir Panth), y un importante reformador religioso en Chattisgarh llamado Ghasidas (1770-1850). El movimiento social y religioso de Ghasidas y sus seguidores, conocido como el Satnampanth, ha seguido empuñando una fuerte influencia religiosa e incluso política en Chattisgarh desde principios de la década de 1880 a la fecha.

Ghasidas nació dentro de una familia chamar en un poblado del distrito de Raipur. Se convirtió en un sirviente de granja, se casó y tuvo dos hijos. Los relatos de su vida, escritos algunos años tras su deceso, difieren acerca de cómo y por qué decidió dar inicio al Satnampanth. En algún punto, aparentemente cuando ya había conseguido algunos seguidores religiosos, se dice que se retiró a un cercano bosque para meditar. Al regresar, anunció a sus semejantes chamar la formación del Satnampanth. Como Saurabh Dube apunta en su reciente estudio sobre los satnamis:

Ghasidas se convirtió en el gurú de una nueva secta. El gurú prohibió la idolatría, los instruyó para que creyeran sólo en el *satnam*, que era informe y el creador del universo, y para que observaran un código de “igualdad social”. El Satnampanth convirtió a sus miembros en satnamis. A los satnamis se les prohibía la carne, el tabaco, el licor y ciertas legumbres e impulsos. Se les pedía que no emplearan vacas para el cultivo o la siembra después de los alimentos de mediodía... Ghasidas vivió

hasta los ochenta años tras sobrevivir a varios atentados contra su vida a cargo del odio de las castas altas. Cuando murió, hacia 1850, el Satnampanth contaba con unos 250 000 miembros y las enseñanzas del gurú se habían convertido en “un elemento vivo de la sociedad”.

Las prácticas y el mensaje religiosos que Ghasidas aportó al Satnampanth cuentan con evidentes similitudes a las de Kabir y el Kabir Panth. Del mismo modo, los atentados contra Ghasidas por personas de castas altas encuentran fuertes paralelos en las leyendas de la vida de Kabir. Además, el ritual principal del Satnampanth, el *chauka*, está claramente basado en un ritual del mismo nombre dentro del Kabir Panth, aunque los textos recitados por el Kabir Panth son sustituidos por textos satnamis en los ritos del Satnampanth.

El Kabir Panth ya contaba con numerosos seguidores en Chattisgarh mucho antes del siglo XIX. ¿Por qué entonces Ghasidas decidió formar una secta independiente en vez de adherirse simplemente al Kabir Panth? Dube sugiere que pueden haber existido algunos velados vínculos con una o más sectas más tempranas en el norte de la India, cuyos seguidores eran también conocidos como satnamis y que compartían con el Satnampanth varias tradiciones religiosas derivadas de Kabir. A mí me parece más viable que el Kabir Panth en Chattisgarh, durante el tiempo de Ghasidas, se mostraba más reacio a aceptar a los chamars, sobre todo en cuanto a capacidad de liderazgo, y Ghasidas no tuvo más opciones que iniciar su propio movimiento, aunque sus creencias y prácticas fuesen bastantes similares a las del Kabir Panth y sin duda delineadas según ese modelo. Por lo general, el Kabir Panth en Chattisgarh ha encontrado a la mayoría de sus miembros en las castas de panká y teli, ambas bajas, pero no tanto como los chamars.

Una de las principales diferencias organizacionales entre el Kabir Panth y el Satnampanth es la relación de cada uno para con las castas. El Kabir Panth halla seguidores sobre todo en personas de una variedad de castas medias y bajas. Sin embargo, no exige que sus seguidores dejen de casarse con miembros de estas castas que no sean seguidores de Kabir. Tampoco los alienta a casarse sin distinción de casta. En otras palabras, el Kabir Panth no se formó dentro de una sociedad endógama y no se ha convertido en una casta. El Satnampanth, por el contrario, desde el inicio recluta a la mayoría de sus adeptos de entre una sola casta, aun si llegó después a adquirir seguidores procedentes de otras castas bajas y medias y ha insistido que todos sus miembros, sin distinción de casta, deben constituir una comunidad independiente y endógama. En el Satnampanth, las fronteras de casta y secta son idénticas.

Otra importante diferencia entre ambos panths se refiere a sus respectivas posturas frente a los *maths* (monasterios) de ascetas célibes conocidos como sadhus o vairagis. Aunque los *mahants* (líderes espirituales) del Kabir Panth en Chattisgarh han sido tradicionalmente jefes de familia (al menos hasta 1930 cuando se bifurcó en dos ramas rivales, con y sin mahants célibes respectivamente), para el tiempo de Ghasidas había también una gran cantidad de sadhus célibes en el Kabir Panth. De manera paradójica, mientras el Satnampanth nunca desarrolló su propia clase de ascetas profesionales, sí desarrolló su propio sacerdocio de medio tiempo y sus propios ritos de los ciclos vitales, sobre todo los matrimonios, mientras que el Kabir Panth no lo hizo.

Como deja en claro el estudio de Dube, hacia la primera parte del siglo XIX un considerable número de chamars y satnamis en Chattisgarh habían logrado una posición económica bastante superior a la de sus semejantes de casta baja en otras regiones del norte de India. En Chattisgarh la mayoría eran trabajadores agricultores, algunos eran granjeros arrendatarios y unos pocos eran jefes de aldea (*gaonthias*). Los convenios británicos para la renta de la tierra de 1863 a 1868 transformaron a estos y otros jefes de aldea en propietarios legales de tierras aunque algunos arrendatarios todavía conservaron varios derechos legales. A la larga, no obstante, una mayoría de chamars y satnamis de la región fueron afectados por el convenio sobre la tierra e incluso varios de los jefes chamars y satnamis fueron eventualmente despojados. El resultado final fue que la solidaridad religiosa de los satnamis fue utilizada para apoyar la agitación política en contra de los terratenientes de castas altas y que poseían al menos el potencial para convertirse en una fuerza anticolonial.

Un episodio fascinante en la historia de los satnamis fue su encuentro con el misionero cristiano Oscar Lohr, de la misión evangélica alemana. Dube hace notar que "Lohr primero escuchó sobre los satnamis durante una reunión de misioneros en Bombay en abril de 1868." Los satnamis resultaron particularmente interesantes a Lohr y otros misionarios puesto que aquéllos habían rechazado los ídolos y avatares de los hindúes y habían adorado el Sat-nam o Verdadero Nombre. Lohr sintió que sería relativamente sencillo convencerlos sobre la identidad de Jesucristo y el Verdadero Nombre y, así, convertirlos al cristianismo. Para lograr esto, Lohr fundó una escuela para los niños satnamis y compró una gran extensión de tierra gubernamental para establecer una estación misionaria en un lugar llamado Bistrampur. Dube narra muy bien los malentendidos y los propósitos cruzados que pronto agriaron las relaciones entre los misioneros y muchos de los satnamis, en particular los líderes de la comunidad.

Sin embargo, para 1872 Lohr había logrado cierto éxito, sobre todo la conversión de una parte importante de una numerosa familia de satnamis. Esto marcó el inicio de una complicada dialéctica entre los nuevos conversos y los misionarios. Como cabecilla y propietario virtual de la estación misionaria, Lohr se convirtió en un cacique local (*malguzar*) paternalista, e intentó imponer a los conversos no sólo la moral y religión cristianas (incluso buscó abolir los matrimonios “secundarios”), sino que también dictó modificaciones en la vestimenta y las prácticas sociales. Los conversos satnamis, por su parte, aceptaron algunos de estos cambios, pero también, como Dube señala, “escarnecieron sin cejar la autoridad misionera” y comenzaron “la creación de un cristianismo indígena” que mezclaba ideas y prácticas heredadas del Satnampanth con otras introducidas por Lohr y misionarios posteriores.

El relato de Dube sobre los satnamis constituye a la vez una etnografía y una historia. Él mismo realizó un considerable trabajo de campo en India central y estudió de cerca las etnografías coloniales más tempranas, materiales de archivo oficiales y misioneros, así como fuentes vernáculas no oficiales. Con este material Dube discute el entramado de la autoridad política, económica y religiosa dentro del Satnampanth, las relaciones sociales y sexuales entre hombres y mujeres satnamis, la interacción de las representaciones de autoridad política por administradores coloniales o los gurús satnamis, y los modos en los cuales diferentes actores sociales —en especial misioneros evangélicos y el autor vaishnava Baba Ramchandra— reformularon las historias legendarias sobre Ghasidas y sus primeros sucesores. Dube posee también un agudo interés por temas más generales como son la definición del hinduismo, la relación entre casta y secta, las diferencias entre culturas orales y letradas y la interacción del estado y la comunidad. Los comentarios de Dube acerca de estos tópicos resultan provocativos y perceptivos. Abre nuevas perspectivas sobre viejos debates y comienza unos nuevos. El libro constituirá aún por largo tiempo un centro de discusión acerca de la vida religiosa de las clases populares en la India moderna.

DAVID LORENZEN
El Colegio de México

Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-bukhala'* (*El libro de los avaros*) de al-Jabiz: fuente para la historia social del Islam medieval. México, El Colegio de México, 2001.

Conjuntos y conductas en la hora abasi*

Sin duda, resulta complejo utilizar el *Libro de los avaros* como fuente de la historia social. En más de una oportunidad lo manifiesta Roberto Marín, reconociendo que se debe proceder con cautela. A mi modo de ver, estamos frente a una triple complicación, aparte de las dificultades que surgen en este aspecto ante cualquier índole de escritos distantes en el tiempo o el espacio o pertenecientes a una comunidad que nos es ajena. Pues en este caso han de añadirse la de cómo cribar la relación entre lo inventado y lo no inventado —problema que las obra literarias suelen plantear—, luego la de distinguir entre lo que es en serio y lo que es en broma, y por último la que suscita el tema mismo, la avaricia. Sin embargo, estoy seguro de que en gran medida son superables los tres obstáculos.

No existen fórmulas infalibles en lo que se refiere a discernir la ficción de lo que no lo es, pero la experiencia y los saberes anteriores constituyen una buena pista.

Por otro lado, la búsqueda de efectos cómicos puede embrollar los referentes, pues el *Libro de los avaros* acude con frecuencia a la caricatura, resultado de cargar —*caricare*— las tintas. Es decir, hay una voluntaria distorsión. No siempre lo advertimos a primera vista, pero las más de las veces el deformamiento es obvio. Asimismo, en los residuos dudosos suelen salir en nuestra ayuda contextos indisputables.

La dificultad que por su parte provoca la avaricia estriba en que ésta suele considerarse un rasgo aberrante. Aun cuando estadísticamente no es algo anómalo —si comparamos entre sí el conjunto de las sociedades en cuanto a la existencia de la peculiaridad—, lo es desde el punto de vista de determinado grupo. ¿Cómo extraer de la anomalía conclusiones sobre comportamientos normales? Se trata de una característica individual con dimensiones colectivas: por ejemplo, y obviamente, incide en el gasto y en el consumo. Sabemos que en un grupo el comportamiento de los reputados avaros suele contrastar con el comportamiento de la mayoría, pero saberlo no es suficiente como para establecer el punto en que se da el contraste, ni si lo que en una cultu-

* Esta reseña fue publicada en el *Boletín Editorial* de El Colegio de México núm. 96, marzo-abril año 2002. (R. Cb.)

ra es avaricia en otra es la conducta prevista. Con todo, a menudo es posible desentrañar el enredo, una vez que hemos identificado las coordenadas.

Como adelantábamos, a las tres dificultades que se han apuntado debemos agregar un problema previo que surge ante casi cualquier clase de texto, y no sólo en cuanto fuente del quehacer historiográfico: la paradoja de *lo que por sabido se calla*. Paradoja, porque justamente por sabido suele ser lo más sólido, una especie de lugar topológico que conserva propiedades del objeto a pesar de las transformaciones.

En cierta conferencia oí a Alejo Carpentier referirse a la clásica cuestión de la forma como el escritor modifica el contenido explícito de lo comunicado según el público que tiene en mente. Y ejemplificó entonces con la mención de la ceiba en un relato, diferenciando entre destinatarios cubanos y destinatarios que no tenían la experiencia de la planta. Si se dirige a los primeros, el escritor no necesita detallar las características que distinguen la ceiba de otros objetos; en cambio, al dirigirse a los segundos le es preciso describirla de manera que se formen una idea de ella. Por supuesto, en tal caso no hace falta una definición técnica, como la del Diccionario *Vox*, pongamos por caso: “1 f. Árbol bombáceo de las regiones tropicales, muy alto, de tronco grueso, hojas palmeadas, flores rojas axilares y fruto cónico con seis semillas envueltas en una especie de algodón, usado para rellenar almohadas; sus flores son tintóreas y con su madera se fabrica celulosa (*Ceiba pentandra*).”

Naturalmente, en pos de determinados fines el escritor es libre de recurrir a tales definiciones técnicas, tal vez excesivas de ordinario. Tampoco le está vedado transmitir a sus lectores lo que ya conocen. Con tal proceder, por ejemplo, puede suscitar una sensación de extrañeza.

¿A qué público se dirige al-*Ŷāhiz*? Es casi evidente que sus destinatarios serían sobre todo personas acomodadas, en su mayoría de medio urbano y de sexo masculino, con cierta cultura libresca. El autor habrá procurado ofrecer lo que interesaba a su público, pero también lo que al propio escritor le interesaba transmitir a ese público al que le interesaba llegar.

Como las demás empresas del mismo tipo, pues, la que ha abordado Roberto Marín tiene limitaciones. Desde luego, no se trata de usar el *Libro de los avaros* como fuente exclusiva para historiar la vida social de su tiempo, ni mucho menos como fuente del conocimiento de toda sociedad islámica futura.

Si bien es lícito buscar constantes que abarcan más de una época, es conveniente no generalizar de manera automática de una época a otra. El mundo islámico del siglo noveno de la era común no es igual,

naturalmente, al del siglo XIV o el XV, ni las sociedades de Ibn Jaldún y de al-Maqrīzī son idénticas a las de Irán en esos mismos tiempos. En este sentido, no puede decirse válidamente que lo relatado o descrito por Ibn Baṭṭūṭa vale para todo el mundo islámico, ni para siempre y desde siempre, aunque en ocasiones permite comprobar la supervivencia de prácticas atestiguadas en periodos anteriores. Bien es verdad que al andar de los siglos, conforme crece la tradición letrada, al igual que en otras tradiciones, hay la tendencia de repetir dichos de otros como si gran parte de la realidad a los que se refieren hubiese permanecido inmutable. En tal aspecto, al-Āḥiḏ es un autor privilegiado por escribir desde un tiempo que todavía posee una memoria relativamente corta.

Creo un acierto que, junto con la obra de algunos historiadores y cronistas, en *Fuente* se hayan tenido en cuenta los tratados geográficos, los a menudo llamados libros de caminos y reinos, *kutub al-masālik wa-l-mamālik*. Al respecto me permitiría remitir, no obstante, a un monumental ensayo de André Miquel que no habría sido ocioso utilizar: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*.

En el *Libro de los avaros*, unas ausencias de datos sobre la sociedad se deben al género, otras a ignorancia del autor, otras a que no quiso transmitirlos, por las razones que fueran. Llama la atención lo exiguo de las noticias sobre el gobierno y la administración. Y lo poco que se habla de la vida rural, la de los sedentarios y la de los nómadas, esos conjuntos que Ibn Jaldún englobaría bajo el concepto de *badū*.

Creo, sin embargo, que en el trabajo de Roberto se reconoce la mayor parte de las categorías y parámetros pertinentes para dar cuenta de una sociedad. Por otra parte, no habría sido redundante enterarse de la manera en que el autor llegó a tales parámetros y categorías.

El grueso de los nueve capítulos de la obra destaca sectores o subconjuntos de la sociedad; de manera obvia, y por orden de aparición, pertenecen a esta especie los siguientes capítulos: Grupos étnicos, Las tribus árabes, Dicotomía ricos-pobres, Marginados y discriminados, Profesiones y actividades económicas, División del trabajo por sexo y Posición social de la mujer. El capítulo noveno, que se consagra a la religión y las tradiciones, también cabe en esta clase. Uno, el denominado Actividades sociales y pasatiempos (núm. 7), se centra en modos de actuar. El octavo, Descripciones geográficas, no se refiere en sentido estricto a la vida social, sino a ciertas fuentes para su estudio. Teniendo en vista la totalidad, deseo poner de relieve lo logrado que resulta el desarrollo en algunos de los temas, como el de la posición social de la mujer.

Detengámonos brevemente en dos rasgos que a mi juicio son claves para comprender el planteamiento de la investigación: la imagen de la avaricia que en el libro de Marín se atribuye al sentir popular de tiempos pretéritos y la que algunos estudiosos actuales tienen de ella.

Así, se nos informa: “usualmente en el nivel popular se repetía que las mujeres, los negros y los niños practicaban ciertas formas de avaricia y que nunca eran desprendidos. Sobre las opiniones de cultura popular respecto de la avaricia innata de las mujeres y los niños, el mismo al-Ŷāhiz desarrolla en su *Kitab al-Bukhala'* algunas tradiciones, como se analizarán con detalle en este ensayo.” (p. 18) Pero, sabemos, los niños dejan de serlo y se convierten en hombres. ¿Cómo explicar según esto el caso de los adultos de sexo masculino que no son avaros? ¿La avaricia desaparece como el timo, esa glándula situada detrás del esternón y que se extingue o se atrofia con el crecimiento? Si así fuera, parecería haber, limitado a ciertas estirpes, un vínculo con la diferenciación sexual. Y luego habría que explicar por qué en algunas categorías de varones la avaricia perdura y en otras no. Una salida al problema sería genética: dependería del linaje (en el caso de mezclas la respuesta sería: la avaricia es dominante desde el punto de vista de los rasgos heredados). Otra: la avaricia se esfuma sólo merced a la excelencia de un estilo de vida transmitido socialmente.

Ahora veamos de modo sumarisimo un aspecto de la manera en que ha tendido a ver el asunto más de un especialista. Por ejemplo, Serafín Fanjul, traductor del *Libro de los avaros* al castellano, contraponen avaricia a generosidad, no sin justificación, pese a que lo opuesto de la generosidad es más bien la mezquindad (frente a avaricia-de-roche).¹ Y un trecho más lejos, el autor de *Fuente*, secundando a Fanjul, habla de dicotomía generosidad-avaricia. En realidad, desde fuera lo que le interesa por sobre todo al que ha tenido que ver con el avaro es la falta de generosidad de éste con terceros.

El hincapié en la generosidad se asocia a veces con la necesidad del escritor de contar con un mecenas. Es éste un tópico de larga data. Pero para el tercer siglo de la hégira ya existía el mercado de libros, lo que permitía cierta independencia, sin con ello hacer superfluo del todo el mecenazgo. De igual manera, podríamos invocar otro tópico más vigente, el de la virtud de la generosidad, sobre todo entre iguales (que hasta cierto punto garantiza la reciprocidad, en la medida en que si falla se deja de ser digno de pertenecer al mismo nivel).

¹ Puede haber gente dispuesta a gastar en sí misma pero no en terceros, gente mezquina pero no avara. Difícil, en cambio, aunque posible, resulta que alguien sea generoso pero extremadamente corto en sus propios gastos: por ostentación, digamos. Es instructivo lo que observa al-Ŷāhiz alrededor de distintos términos pertenecientes al mismo campo semántico.

En varios lugares del libro de Marín, y en especial, naturalmente, en la sección dedicada a grupos étnicos, se abordan las relaciones entre árabes y no árabes, en particular entre árabes y persas. Y se señala la discriminación que se dio en los primeros tiempos del imperio islámico, vinculándola con el complejo movimiento reivindicativo de índole política y cultural que suele denominarse *šū'ūbiyya*. Incluso se adopta la idea recibida consistente en afirmar que la meta de al-Ŷāhiz al componer la obra era la de poner en evidencia la superioridad de los árabes sobre los persas, ejemplificada en las anécdotas sobre la avaricia de los *mervazíes* y en general de los *jorasaníes*. Empero, no olvidemos que más adelante se apunta que algunas tribus árabes se instalaron en Jorasán, y específicamente en Merv, de manera que por sí solo el hecho de que un avaro sea de Merv no lo excluye de ser árabe. En todo caso, la *šū'ūbiyya*, que sí existió, tuvo alcances definidos y, por otra parte, terminó por desaparecer. No sobra recordar en este aspecto la admiración que hasta la actualidad se manifiesta en varias zonas del mundo árabe por la cultura irania, hasta el punto de que en ellas el vocablo usualmente traducido por *persa* se ha vuelto casi sinónimo de refinado y excelente.

De todos modos, el estudioso costarricense atempera la generalización. Por una parte, indica el surgimiento de sectores cuyos progenitores pertenecían a distintas etnias, caso del propio escritor basrí. Por cierto, en cuanto al hecho se utiliza una expresión inquietante. A propósito del apodo al-Ŷāhiz, “el de los ojos saltones”, se dice en efecto: “Probablemente por su origen mezclado con negro resultó tener los ojos un poco más salidos que lo normal” (p. 24). “Lo normal” ¿en qué sentido? ¿Qué correlación hay entre el ser negro y la prominencia ocular? Por lo demás, en Bagdad, Basra o Cufa no deben de haber sido una minoría exigua las personas oriundas del Cuerno de África.

Por otra parte, nuestro historiador no olvida señalar la convivencia de los invasores con los pueblos autóctonos y la adopción de prácticas que les eran propias, incluyendo algunas de origen religioso.

Al respecto, especifica en torno a la península ibérica:

Una opinión válida acerca de las razones por las que se dieron tan estrechas relaciones entre musulmanes y cristianos es aquella de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1946, vol. II, p. 59, donde escribió: ‘So el amparo de pactos y capitulaciones había quedado entre los musulmanes la mayor parte de la población cristiana, que no era posible ni conveniente exterminar, dado que en tan pequeño número habían venido los invasores’. (p. 38).

¿Por qué se considera válida la explicación de Menéndez Pelayo? Según su postura, si hubiera sido posible y conveniente los musulma-

nes habrían aniquilado a los cristianos. Sin embargo, en extensas zonas de la islamidad han subsistido comunidades cristianas y judías, pese a que habría sido factible destruirlas sin que probablemente hubiera que temer represalias o consecuencias negativas insuperables, de corte económico o de otro tipo. ¿Por qué no considerar otros factores?, como por ejemplo el de tomarse en serio las no exiguas prescripciones coránicas que proscriben el uso de la fuerza en materia de religión, entre las cuales destaca el versículo 256 del capítulo II, que, por lo demás, viene citado con otros dos en la sección Profesiones y actividades económicas (p. 115), justamente para ponderar la tolerancia que en general se dio en la Iberia islámica? He aquí la cita completa:

‘No cabe la imposición en materia de religión. La verdad sobresale con claridad del error. Aquel que rechace el mal y crea en Dios se habrá aferrado a la verdad inquebrantable’ (II, 256); ‘Los creyentes, los judíos, los sabeos, los cristianos y aquellos que creen en Dios, en el último día y obran bien, no deben temer ni estar tristes’ (V, 69); ‘¡Oh creyentes! Creed en Dios, en Su Apóstol, en el Libro que El reveló a Su Apóstol y en el libro que había revelado antes’ (IV, 136).

Por mi parte, aventuro la sencilla hipótesis de que el argumento de don Marcelino se emparenta con la defensa de la expulsión de musulmanes y judíos al constituirse el Estado nacional español. Se me viene a la mente la conocida cita: “Locura es pensar que *batallas por la existencia*, luchas encarnizadas y seculares de razas terminen de otro modo que con expulsiones o exterminios. La raza inferior sucumbe siempre y acaba por triunfar el principio de nacionalidad más fuerte y vigoroso” (*Heterodoxos*, ed. cit., t. V, p. 340). En *La ciencia española*, episodio de la polémica de Menéndez Pelayo con la España liberal, y específicamente con los intelectuales krausistas, el autor justifica la expulsión de los judíos con el argumento de que fue por el propio bien de los expulsados, debido al odio que les profesaba el pueblo (también ed. de C. S. I. C., t. II, p. 15). En varios pasajes el joven polemista expresa su tarea como de oposición a los impíos y de defensa de la patria (p. ej., t. I, p. 367 y 371). Aun si en ellos el empleo de estos términos fuese irónico, lo dicho corresponde a una actitud constante de su vida, fiel a un catolicismo tradicionalista a veces extremo y a un nacionalismo en ocasiones intransigente, actitud que —sin embargo— no logra dismantelar el valor de ambas obras y de otras no menos esclarecedoras como *Orígenes de la novela e Historia de las ideas estéticas en España*.²

² Otro notable polígrafo, el médico humanista Pedro Laín Entralgo, subraya en Menéndez Pelayo, especialmente durante su madurez, el lado respetuoso hacia las

Volviendo al libro de Marín, quisiera destacar las abundantes noticias del capítulo Dicotomía ricos-pobres. Me parece que uno de los puntos salientes es la relación que la mayor o menor riqueza guarda con el par *jāṣṣa-’amma*, y la exploración que se hace tanto respecto de lo que la gente cree como respecto de las condiciones reales. En cuanto al mundo real, se reconoce, con razón, la existencia de sectores intermedios, a la vez en lo referente a recursos de vida y según criterios no estrictamente económicos. Aun suponiendo una sociedad agraria extremadamente simple polarizada entre dueños de la tierra y trabajadores y sus familias, es casi inevitable que surjan capataces: aunque se recluten de entre los trabajadores, por miserables que sean, sus funciones son diversas, y se espera que su lealtad vaya hacia los patrones.

En cambio, el primero de estos aspectos, el modo en que los estamentos o clases eran percibidos por las personas, se caracteriza como sigue en *Fuente*: “La riqueza material, el conocimiento de algún arte, de un oficio, de una profesión, las conexiones, los contactos, la educación, el éxito en los negocios —en especial el comercio— dividían la sociedad, de acuerdo con las fuentes árabes, en dos grupos: la élite o *khassa* y el pueblo común o *’amma*. La gente parece haber tenido conciencia de que la sociedad se dividía en esos dos grupos. Todos aquellos que estaban en las posiciones de liderazgo, administración política, militar y religiosa formaban parte, de acuerdo con el sentir de la población, de la *khassa*, mientras que el resto de los habitantes constituía la *’amma*”. (p. 61) A mi juicio, la prudencia de Roberto Marín se justifica. No tenemos la certeza de que la dicotomía *jāṣṣa-’amma* haya sido legitimada por el grueso de la sociedad. Aun si lo estuviera —lo que no es imposible, desde luego— es probable que hubiese notorios desacuerdos sobre quiénes eran élite y quiénes no y en qué aspectos. Quizá sea ilustrativo retroceder en el tiempo y enfocar un caso que muestra diferencias con éste, pero que a la vez puede ayudarnos a comprender mejor. En la Atenas clásica era común hablar de *hoi polloi* y *hoi oligoi*, literalmente ‘los muchos’ y ‘los pocos’. Allí no parece haber habido disputa en la determinación de los respectivos grupos. Se daba un consenso acerca de quiénes eran los unos y quiénes los otros, y no obstante subsistía una gran discrepancia entre la forma en que unos y otros concebían lo que unos y otros representaban. Podemos dividir arbitrariamente entre pocos y muchos: digamos, en un conjunto de cien, 97 frente a 3. Pero con ello no salimos de la neutralidad. Acerquémonos, entonces, a la visión de uno de los bandos, el del

creencias ajenas. V. *Más de cien españoles* y, sobre todo, *Menéndez Pelayo: historia de sus problemas intelectuales*.

viejo oligarca que compuso lo que ahora conocemos por *La república de los atenienses*, atribuida alguna vez a Jenofonte, gracias a cierta afinidad ideológica con la *República de los lacedemonios*.³ Allí se dice de la democracia: “el que hayan preferido ese sistema de gobierno no lo apruebo por el hecho de que, al preferirlo, prefirieron que los plebeyos estuvieran mejor que las gentes de calidad” (trad. Fernández Galiano, p. 84). Aquí lo que se vierte por “plebeyos”, *ponērous*, es literalmente ‘los malos’; lo que se traduce por “la gente de calidad”, *chrēstous*, ‘los buenos’. Luego se equipara a aquéllos con los pobres y el pueblo (*hoi penētes kai ho dēmos*) y a éstos, con los nobles y los ricos (*tōn gennaion kai tōn plousion*). Así, pues, en la división helénica pocos-muchos lo esencial no es ser muchos o pocos, sino las características que cada grupo representa, y lo que cada partido asocia con características objetivas, en primer lugar la riqueza (que durante mucho tiempo se basa sobre todo en la propiedad de la tierra); a pesar de ciertas afirmaciones oblicuas que parecen admitir la justicia del gobierno del pueblo, lo que alega el viejo oligarca es que la nueva constitución ha privado del poder a los suyos, ha suplantado precisamente la *oligarquía*, el gobierno de los pocos y mejores. En definitiva, se alega una superioridad, una división entre los que valen más y los que valen menos, de manera que haberles quitado el mando a aquéllos constituye una subversión del orden natural.⁴

En torno de los temas de marginación y discriminación (capítulo IV), sería conveniente precisar quiénes marginan y quiénes discriminan. En general, la marginación divide a la comunidad en dos (con posibles submarginaciones), se da desde una fracción mayoritaria respecto de todos los demás, en tanto que con frecuencia la discriminación viene aplicada por una sección restringida del conjunto. Valdría la pena que se detallara la relación entre estas realidades y las ideas, creencias y actitudes que a menudo las sustentan y pretenden justificarlas. Es importante discernir el grado de aceptación o de tolerancia por parte de los minusvaluados o marginados o explotados, lo que de ninguna manera excluye el examen de las formas de resistencia de que se

³ Sin embargo, esa autoría ha sido descartada debido al desaliño y ocasional desmesura del primer tratado.

⁴ Victor Ehrenberg, que dicho sea de paso ha compuesto una luminosa monografía sobre el Estado griego, comenta en *The people of Aristophanes*, el libro que escribió sobre el pueblo real que aparece en el autor por excelencia de la comedia antigua: “In the pamphlet of the Pseudo-Xenophon the two social strata are contrasted with each other under various names and from every point of view —their political, their social and economic outlooks as well as their military importance and their education”. Como vemos, Ehrenberg también se ha aventurado en el estudio de obras a la vez ficticias y cómicas para desentrañar aspectos reales de la sociedad de la época arcaica. Sin ir más lejos el estudio se subtitula *A sociology of the old Attic comedy*.

valen. Las más notorias y explosivas son, desde luego, las de naturaleza insurreccional, a las cuales se hace mención en *Fuente*, pero no son las únicas ni necesariamente las más eficaces. Las hay también de tono menor, ejercidas en el día a día o en coyunturas específicas de corta duración. A este respecto, tenemos presentes entre otros los trabajos de James Scott, politólogo-antropólogo, y en particular *Weapons of the Weak*, investigación basada en una estancia en la aldea de Sedaka, Malasia.

En este lugar cabrían unas palabras acerca del importante tema de la existencia de musulmanes esclavos. Por un lado estaba vedado esclavizar a musulmanes, lo cual recoge el texto que hoy presentamos, agregando: "Sólo se podía esclavizar a los no musulmanes y en caso de que el esclavo se convirtiera al Islam, la legislación establecía su manumisión inmediata" (p. 91) ¿Cómo compaginar lo afirmado con el extenso pasaje reproducido del tratado de Ibn Butlān sobre la compra de esclavos (pp. 95-99), donde se hace referencia a esclavas mequíes, mediníes, yemeníes y taiffes, habitantes de la propia península arábiga? La verdad es que la manumisión no era automática. Si lo fuera, tampoco sería sencillo explicar que de pronto las fuentes hablen de esclavos piadosos, practicantes del Islam.

Ahora, desearía introducir un complemento relativo al alcance y distribución de grupos humanos durante los siglos iniciales de las sociedades islámicas. En la interesante sección sobre profesiones y actividades económicas, se trata a las minorías religiosas dentro del apartado sobre la sociedad urbana, pero ellas nunca estuvieron circunscritas a las ciudades, y hasta hoy sigue habiendo campesinos cristianos en el Alto Egipto, por ejemplo. La tesis más plausible es que en sustancia descendían de otros cristianos que poblaban el país al advenimiento de la conquista musulmana.

Para concluir quisiera citar un pasaje que se halla hacia el fin de la conclusión:

El autor plasma en su libro muchas de las creencias, prácticas sociales, problemas económicos, costumbres, actividades, profesiones, quehaceres, división del trabajo por sexo, separación de campo-ciudad y divisiones de la sociedad en musulmanes y no musulmanes, en árabes y *mawali*, en ricos y pobres, en gente en posiciones de poder y gente subordinada, en libres y esclavos, en creyentes e infieles. Sin embargo, por sobre todas estas divisiones y estas aparentemente irreconciliables dicotomías, el islam se alzó como el elemento unificador de la política, la religión y de toda la cultura (p. 183).

Con el primer aserto concuerdo plenamente. Aun cuando el segundo no se desprende de manera obvia del libro de Roberto ni de la

sociedad de al-Ŷāhiz, y tampoco del *Libro de los avaros* ni del conjunto de las obras suyas que han llegado a nosotros, su contenido me parece parcialmente justo desde una perspectiva multiseccular. Habrá de añadirse, desde luego, que en ninguna época el islam fue en exclusividad el elemento unificador de la política ni que ésta fue practicada de un solo modo; que la religión no fue una en todos los aspectos (y no sólo por la existencia de minorías no musulmanas), y que es indudable que hubo una cultura compartida por casi todos coexistiendo con numerosas subculturas, donde el islam fue uno de los más importantes factores de unificación, pero no el único.

RUBÉN CHUAQUI
El Colegio de México

Malti-Douglas, Fedwa. *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2001, p. 223 pág.

¿Cómo hablar de las mujeres dentro de los movimientos fundamentalistas islámicos sin convertirlas en meros sujetos hablados por los discursos seculares o religiosos? *Medicines of the Soul* evita esta trampa y se propone corregir la ausencia de estudios de las voces femeninas y de sus mensajes religiosos y espirituales. A través de las autobiografías de Kârimân Hamza, egipcia, Leïla Lahlou, marroquí, y Sultana Khoumane, belga, Malti-Douglas demuestra cómo las mujeres musulmanas participan en la creación de una espiritualidad femenina dentro de un Islam transnacionalizado y contribuyen al renacimiento islámico contemporáneo.¹ Para la autora, los relatos de conversión espiritual: *Riblatî min al-Sufûr ilâ al-Hijâb* (Mi viaje desde el rostro develado al velo) de Kârimân Hamza, *Falâ Tansa Allâh* (¡No olvidéis a Dios!), de Leïla Lahlou, y *L'Islam, la femme, et l'intégrisme: Journal de'une jeune femme européenne*, de Sultana Khoumane reflejan las propuestas políticas, incluyendo las de género, del fundamentalismo islámico actual. No sólo distintas lenguas (árabe, francés) y distintas nacionalidades distinguen estos relatos, sino también la convergencia

¹ La autora utiliza los términos *revival islámico* para referirse a quienes otorgan a la religión un lugar central en sus vidas y en la organización de la sociedad (2). Dado que la traducción al español de esta expresión es problemática he optado por reemplazarla por fundamentalismo o renacimiento islámico según el contexto.

de itinerarios físicos y espirituales que recrean una geografía sagrada trazada por los antiguos rituales de peregrinación a la Meca y a los santuarios e igualmente diseñada por la crítica y la oposición a los estados poscoloniales.

La autora inserta las sagas de las tres escritoras dentro de la literatura islámica señalando la extensa convivencia textual y la circulación fluida de materiales seculares y religiosos en una tradición literaria que se despliega junto, y a veces, en oposición a la vertiente más secular. Si bien la relación entre islam y literatura, recuerda, se remonta a los tiempos del Profeta, lo distintivo del presente es la presencia de una propuesta religiosa claramente definida. El acento puesto en este punto le permite redimensionar, con gran acierto, la producción islámica reciente como parte integrante de políticas culturales con aspiraciones globales y, por lo tanto, merecedoras de mayor atención antes de reducirlas al estatus de mera propaganda religiosa.

Sin duda la autora compone una imagen de las mujeres fundamentalistas muy distinta a la que estamos acostumbrados: activismo, participación amplia en diálogos culturales, contribución a una perspectiva femenina de la religiosidad. Con su lectura de las tres autobiografías, verdaderos llamados femeninos a la conversión, Malti-Douglas reconstruye los derroteros del pensamiento islámico transnacional, las tensiones producidas por la globalización entre geografías y temporalidades sagradas y profanas, la significación política de la escritura de mujeres musulmanas y los modos en que los relatos se entrelazan con los diversos discursos de género. No escapan a su análisis los diferentes destinos del cuerpo femenino. Develado, desnudado ante el lector en Leïla Lahlou (enferma de cáncer), demuestra el triunfo de la religión sobre la medicina, de la salvación espiritual (Oriente) sobre la científica (Occidente); velado en Sultana Khoumane, es un mensaje civilizatorio y religioso en un entorno europeo racista y de hostilidad hacia los inmigrantes; gradualmente cubierto en Kárimân Hamza, manifiesta la obediencia a dios y simboliza los caminos de la transformación espiritual. Tampoco escapa a su lectura el misticismo, el contenido sufi que caracteriza la espiritualidad femenina, que indica un claro desplazamiento de las teologías ortodoxa y legalista a la que adhieren los fundamentalistas hombres.

Sin embargo, advierte Malti-Douglas, aunque las tres escritoras narran en primera persona, sus textos están precedidos y finalizados por hombres. De la misma manera que necesitan de un mediador masculino para llegar a dios, también son voces masculinas las que respaldan y legitiman sus escritos y sus experiencias de salvación y renacimiento religioso. Sólo las experiencias oníricas con el Profeta las sitúan en igualdad de condiciones con los hombres. El Profeta, de

nuevo un hombre, puede convertirlas en miembros plenos de la comunidad y legítimas participantes de la tradición no sólo porque soñar con el Profeta las ubica en un plano más elevado de espiritualidad, sino también porque la mención de esta experiencia indica que han logrado un conocimiento profundo de la religión y ello les da mayor independencia de lo masculino. De todos modos, señala la autora, los límites de la agencia literaria de las mujeres también es un problema que enfrentan las escritoras del campo secular. Tanto unas como otras deben lidiar con la herencia (*turath*), la tradición textual árabe-islámica, en la que la autoridad masculina actúa como filtro interpretativo de las voces y experiencias femeninas. Argumento del que se vale para sostener —bosquejar sería más exacto— que la validación masculina está culturalmente determinada.

En estas condiciones de producción, las tensiones a las que se ve sometido el discurso femenino son inevitables. Si en estos nuevos movimientos religiosos nos enfrentamos a una redefinición patriarcal de lo femenino es natural que las consecuencias para el cuerpo femenino no sean otras que las adelantadas en el título del libro: la cura espiritual conduce al doblegamiento y docilidad corporal con el consentimiento de las mujeres. La antigua dualidad razón/cuerpo expresa la no menos antigua antinomia masculino/femenino donde el primer término domestica al segundo. A mi juicio, existe un problema básico en las interpretaciones de la autora. Su incomodidad o dificultad para analizar el lugar de la religión en las experiencias personales se convierte, a su vez, en un obstáculo mayor cuando lo religioso parece —o es percibido— como modelado por lo masculino. La pregunta es si la autora no se deja tentar por la idea de que el secularismo representa por sí mismo algo positivo y esta concepción le impide ver la diversidad de formas que adopta la religiosidad y, cuando las lee, inmediatamente las asimila a las expresiones masculinas. ¿Existen, entonces, contribuciones femeninas, redefiniciones que las mujeres hacen de la tradición, aunque sean tímidas y parcelarias, en las que no resuene la voluntad masculina? La cultura secular, su racionalidad, avasalla a la autora, termina imponiendo su guión y sus preocupaciones.

Cierto es, muestra Malti-Douglas, que la espiritualidad parece una sostenida conversación sobre el cuerpo. Medicinas sugiere enfermedad, cuya cura sólo puede ser procurada por la religión. Para las tres escritoras la corporalidad es problemática. Una vez que han alcanzado su transformación corporal —uso del velo, respeto a los códigos de conducta sexual, renuncia a los hábitos seculares—, la espiritualidad corrige los padecimientos psicológicos, sociales y físicos. La voz del islam masculinamente reinterpretado es la constante, según la autora. Pero de este modo las reflexiones de estas mujeres sobre el

honor, la integridad, la fe, el compromiso religioso y sobre sus propios cuerpos se funden en esta nueva patriarquía, no tienen entidad propia y terminan en la periferia del movimiento religioso pese a los esfuerzos de la autora para otorgarles un papel más relevante. Los debates femeninos sobre el cuerpo y las derivaciones del alma pierden sustancia; sin embargo, la redefinición de los estilos de vida seculares, la comprensión de género de la religión, la crítica a la exterioridad de sus formas religiosas, están allí por derecho propio, pese al cuerpo como obsesión masculina, pese al cuerpo como centro de conversión religiosa/espiritual.

No obstante, la autora logra en este libro un sutil retrato de las tres escritoras. A lo largo de los capítulos capta y brinda a los lectores una imagen viva de los dilemas y avatares de los cuerpos/almas femeninos resultante de un riguroso análisis textual de las obras que comprende su estudio y contribuye de manera notable a la discusión y reflexión sobre la agencia femenina dentro de los movimientos religiosos.

WILDA WESTERN
El Colegio de México

Dalby, Liza Crihfield, *Kimono: Fashioning Culture*. Seattle, University of Washington Press, 2001.

En los últimos años, cada vez es mayor el volumen de estudios realizados y publicados sobre los más variados aspectos de la cultura material. Este tipo de trabajos han estado influidos, en gran medida, por la oleada de los *cultural studies* y una buena parte de ellos se concentran en análisis históricos y antropológicos que toman como referencia los más disímiles aspectos u objetos que forman parte de la vida cotidiana. Los hábitos alimentarios, la producción de impresos, los entretenimientos populares, los patrones de consumo, e incluso los artefactos para la estimulación sexual, entre otros, se han convertido en cuerpos de exploración que nos posibilitan distintos y frescos puntos de vista en nuestra evolución histórico-cultural. El vestuario constituye un elemento de singular importancia en la producción material del ser humano, no sólo por su intrínseca capacidad funcional sino también por la carga de significados y componentes simbólicos que posee.

Esta vez, la antropóloga Liza Carihfield Dalby nos ofrece un formidable estudio sobre lo que en Occidente (e incluso en el mismo Japón) se considera como el vestido “japonés” por excelencia: el *kimono*. Dalby, de la que ya conocemos un texto previo publicado en 1983 por The University of California Press, titulado *Geisha*, se propone en este estudio explorar la cultura japonesa a través de este peculiar atuendo, a la vez que se aparta de un recuento cronológico de la historia del *kimono*, para ofrecernos una serie de análisis sobre diferentes aspectos culturales de este vestuario.

La autora agrupa su exposición en tres grandes bloques. Primeramente se concentra en recorrer la evolución de lo que en la actualidad conocemos como *kimono*, tomando como punto de partida los prototipos chinos de la dinastía Han (aprox. 200 a.C.-200 d.C.) y concluyendo en un tipo de vestimenta popular del periodo Edo (1603-1867), conocido como *kosode*, que se considera como el modelo básico que se privilegió con posterioridad (más específicamente durante el periodo “modernizador” de Meiji, 1868-1912), excluyendo una gran diversidad de diseños y tipos que variaban en dependencia de la región del país y del estrato social que los portaba. A su vez, examina los diferentes componentes del *kimono* y presenta, aunque muy brevemente, la utilización del vestuario como mecanismo de legitimación de poder económico por parte de una capa de la población urbana segregada de las estructuras del poder político y militar, y las medidas llevadas a cabo por las autoridades para el control de esta exhibición entre los siglos del XVII al XIX.

La aparición del término *kimono* (que literalmente significa “cosa para ponerse”, “cosa para vestirse”), y de otros conceptos y categorías inexistentes previo al proceso de industrialización y apertura de Japón a Occidente, y cómo estos factores estimulan la conciencia de “japoneidad”, serán algunos de los puntos que Liza Dalby aborda en el segundo bloque de su detallado trabajo. La necesidad de distinguir “lo propio” como consecuencia de la impronta que la ropa y manera de vestir occidental causó en la sociedad japonesa de fines del XIX y principios del XX, marcó el modo en que los habitantes del archipiélago recrearon un estándar de vestimenta que englobara las cuestionables características “únicas” del Japón, que esgrimió por esos años el conocido discurso de *nihonjin-ron*.

Por otro lado, también se analizan en esta sección el papel del *kimono* en el mundo moderno, las situaciones y momentos en que lo encontramos en la actualidad, y la información complementaria que podemos extraer de la forma en que es portado. Este complejo simbólico que se estructura a manera de indicadores sociales permite a aquellos con los que interactúa tener acceso a ciertas dimensiones como

pueden ser la edad, el nivel social, la estación del año, la circunstancia por la que es usado o nivel de formalidad, o, si la que lo trae es mujer, si es casada o soltera.

Finalmente, el tercer bloque coloca al *kimono* en tres contextos específicos: la cultura aristocrática de Heian, la cultura popular de Edo y el mundo de las *geishas*. Aquí se consideran la utilización de los recursos de la policromía, la difusión popular a través de los libros de moda y los aportes e influencias de la *geisha* en la vida presente de este vestuario.

Con este estudio, Dalby nos facilita un cuidadoso texto que nos ilumina no sólo en consideraciones formales del *kimono*, su uso e historia, sino principalmente en la evolución simbólica de esta entidad cultural tan ampliamente conocida y comúnmente incorporada, si de Japón se trata, a nuestro repertorio de imágenes.

AMAURY GARCÍA RODRÍGUEZ
El Colegio de México

Antoinet Schimmelpenninck, *Chinese Folksongs and Folksingers: Shan'ge Traditions in Southern Jiangsu*, Leiden, Chime Foundation, 1997 (incluye Cd).

Es fácil intuir cómo China, con sus más de nueve millones y medio de kilómetros cuadrados (un territorio tan grande como Europa, del Atlántico a los Urales), mil millones doscientos setenta y seis millones de habitantes y cincuenta y cinco etnias, posee una variedad enorme de tradiciones musicales, en parte todavía insuficientemente explorada. El caso más revelador es quizás el del canto popular, del cual el libro objeto de esta reseña constituye el primer estudio de gran alcance jamás escrito en una lengua occidental. Es sabido que en la misma China, donde el interés por los textos sobre los cantos rurales se manifestó antes de la época de Confucio, no fue sino hasta los años treinta del siglo XX que las melodías populares se convirtieron en objeto de análisis musicológico.

Por motivos obvios, la etnomusicóloga holandesa Schimmelpenninck ha circunscrito su interés a un área específica, donde ha realizado un profundo estudio sobre el terreno. Entre 1986 y 1992 Schimmelpenninck y Frank Kouwenhoven (otro sinólogo etnomusicólogo) han realizado su investigación en el Jiangsu meridional, la región de Shan-

ghai. En este libro, de cinco capítulos, presentan los resultados de la larga investigación de campo con un profundo análisis de la música, de la lengua y del contexto social de la tradición *shan'ge* en el área dialectal Wu, comprendida en el Jiangsu meridional.

En el primer capítulo, "Folk song studies in China", presenta un cuadro exhaustivo acerca de la historia de los estudios sobre el canto popular en el "País de en medio". Viene aquí además confrontada la definición de *shan'ge*, término que remite a uno de los tres géneros en los cuales se subdivide el repertorio vocal popular. El vocablo *shan'ge*, literalmente "cantos de la montaña", se refiere a los textos, improvisados y con ritmo libre, entonados en concordancia con las labores ejecutadas al aire libre. Se trata del repertorio que más específicamente viene asociado con la vida campesina, siendo empleado también para escucharse. En el siguiente capítulo, "Introduction to the Wu folk song culture", se bosquejan todos los aspectos —geográficos, económicos, religiosos, sociales— del área Wu, y se realiza una descripción del trabajo de campo efectuado por la autora.

En el tercer capítulo, "The singers", se presentan breves retratos de cinco intérpretes y se coloca el canto popular en su contexto cultural y social. En los dos capítulos finales, "The texts" y "The music", la autora aborda la expresión vocal directamente en su doble aspecto, verbal y musical. Se hace énfasis y se analiza el denominado "monotematismo" —una o dos melodías son utilizadas por los cantantes para entonar centenas de textos diferentes—, fenómeno que el mismo lector puede constatar escuchando el CD que se incluye con el libro.

Los numerosos apéndices, entre los cuales se encuentran los textos de las canciones en chino y un glosario de los términos dialectales mayormente empleados en el canto, además de las muchas y bellas fotos en blanco y negro, proporcionan un sencillo y completo acercamiento al tema.

En conjunto, se reconoce el mérito que tiene la autora de haberse aproximado a un aspecto de la cultura musical china de una forma rica e interdisciplinaria, siendo exitosa su indagación de todos los aspectos. Se recomienda este texto a todo tipo de sinólogo; sin duda será de especial interés para los (etno) musicólogos interesados en acercarse al canto popular de China, pero también lo será para filólogos e historiadores, quienes pueden obtener de la lectura de este libro información de gran valor para sus estudios.

DANIELE SESTILI

Traducción del italiano: Gabriela Lara

