

RESEÑAS

TABANI, Marc, *Une pirogue pour le Paradis: Le culte de John Frum à Tanna (Vanuatu)*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008, 254 pp. [Fotografías, figuras, referencias bibliográficas y mapa].

JOHN FRUM APARECIÓ POR PRIMERA VEZ en la isla de Tanna, Vanuatu, a finales de la década de 1930. Su advenimiento fue indirecto, pues se manifestó a través de la intermediación metafísica de un tanés conocido como Manehevi, uno de los “profetas” primigenios del movimiento frumista, según datos consignados en el *Diario* de sir Harry Luke, en ese entonces alto comisionado británico para el Pacífico Occidental.¹ Desde entonces, varias generaciones de observadores euroamericanos han contribuido a la creación de un amplio cuerpo literario dedicado al culto de cargo más longevo del Pacífico.² En este contexto de popularidad y persistencia, no sorprende descubrir a un nuevo autor, el et-

¹ Harry Luke, *From a South Seas Diary, 1938-1942*, Londres, Nicholson & Watson, 1945, p. 203.

² Véase, sobre todo, Jean Guiart, “Forerunners of Melanesian Nationalism”, *Oceania*, vol. 23, núm. 2, 1951, pp. 81-90; Edward Rice, *John Frum He Come. A Polemical Work about a Black Tragedy*, Nueva York, Doubleday & Co./Garden City, 1974; Ron Brunton, “The origins of the John Frum movement: A sociological explanation”, en Michael Allen (ed.), *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*, Sydney, Academic Press, 1981, pp. 357-378; Joël Bonnemaison, *Les Fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie): L'Arbre et la Pirogue, essai de géographie culturelle*, París, ORSTOM, 1986; Lamont Lindstrom, *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993. El fenómeno de los “cultos de cargo” en la Melanesia produjo varios textos clásicos que ayudaron a consolidar el uso de este término de manera más generalizada en la terminología analítica de la antropología, véase Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A study of “Cargo” Cults in Melanesia*, Londres, McGibbon & Kee, 1957; Kenelm Burridge, *Mambu: A Melanesian Millennium*, Londres, Methuen & Co., 1960; Peter Lawrence, *Road Belong Cargo: A study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, Manchester University Press, 1964; Garry Trompé (ed.), *Cargo Cults and Millenarian Movements: Transoceanic Comparisons of New Religious Movements*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1990; Andrew Lattas, *Cultures of Secrecy: Reinventing Race in Bush Kaliai Cargo Cults*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998; Holger Jebens (ed.), *Cargo, Cult & Culture Critique*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004.

nólogo francés Marc Tabani, quien se impuso el desafío de realizar un análisis definitivo del fenómeno John Frum. El objetivo principal de Tabani en este libro es capturar la voz auténtica y autóctona de la gente de Tanna, que ha sido consistentemente marginada en los recuentos extranjeros sobre John Frum. Con esta idea en mente, Tabani se dedicó a recopilar un conjunto de testimonios —presumiblemente más fidedignos, puesto que son producto de la mirada indígena— mediante los cuales pretende revelar el funcionamiento, la continuidad y las contradicciones internas de este persistente misterio melanesio. Por lo tanto, después de un preámbulo histórico y analítico en el que intenta situar el estudio de los cultos de cargo en general, y de Tanna en particular, el autor afirma con cierta convicción: “[e]n los siguientes capítulos intentaré mostrar el aire místico que esta visión [el movimiento John Frum] conserva setenta años después de su inspiración inicial” (p. 151).

No obstante, tras una valoración de *Une pirogue pour le Paradis*, es posible afirmar que el intento de Tabani fracasa rotundamente: su libro arroja una avalancha de detalles etnográficos carentes de reflexión crítica, por lo que la cantidad fáctica se impone a la calidad de rigor analítico. Para empezar, al igual que muchos de sus predecesores, no logra trascender los trillados tropos del “misterio cültico” y el descubrimiento etnográfico que se han vuelto parte idiosincrática de la mayoría de los recuentos y discusiones respecto a John Frum.

Por eso, antes de adentrarse en el análisis de este libro, vale la pena recordar la observación de Lamont Lindstrom, antropólogo experto en el estudio de Tanna desde hace más de tres décadas, quien, en uno de los análisis más importantes que se han producido sobre el fenómeno del *cargo cult*, observó: “El archivo de John Frum es básicamente un producto de Occidente, pues registra directamente muy pocas voces provenientes de Tanna [...] Algunos movimientos melanesios [...] han producido sus propios textos sagrados, pero John Frum aún aguarda su san Pablo”.³

A juzgar por las ambiciones de Tabani, esta espera ha terminado. El propósito general de *Une pirogue pour le Paradis* es re-

³L. Lindstrom, *Cargo Cult...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

visar —con precisión casi positivista— el origen, la historia y las crisis más recientes del movimiento de John Frum, que Tabani reconstruye a partir de varios textos clásicos y diversas entrevistas a informantes prominentes realizadas en Tanna. En consecuencia, un indudable atractivo de su libro lo constituyen las extensas transcripciones de las entrevistas a las personalidades más destacadas del movimiento frumista. “En bruto”, estas transcripciones ofrecen claves importantes para comprender la manera en que diferentes interlocutores taneses interactúan y se presentan ante aquellos extranjeros que visitan Tanna con la inquietud de profundizar en el misterio de John Frum. Sin embargo, por la manera acrítica, casi ingenua, en que nos presenta estas declaraciones, *como si fueran* versiones directas y definitivas del imaginario tanés, Tabani parece olvidar que estos testimonios difícilmente constituyen evidencia fehaciente respecto a la manera en que los taneses construyen y conceptualizan a John Frum. En efecto, a partir de su amnesia selectiva, el autor desestima las palabras de uno de sus interlocutores isleños, quien, en un primer momento de la investigación, le señaló en *bislama*, la lengua nacional de Vanuatu, *Jon hemi no kago*, “John Frum no tiene nada que ver con cultos de cargo”.

Justamente, uno de los aspectos más problemáticos de los testimonios presentados por Tabani es que fueron traducidos y sólo se publicaron en francés, razón por la cual se omiten algunos matices expresados en *bislama*. Más aún, por lo que toca a la precisión lingüística de su obra, resulta revelador que Tabani aderece su texto con términos en *kwamera*, una de las cinco lenguas austronesias propias de Tanna —aunque es evidente que no domina ni ésta ni otras lenguas locales.

A los inconvenientes mencionados, se agrega el que todos los entrevistados por Tabani son hombres prominentes —jefes, pastores, profetas—, hecho que excluye la diversidad de puntos de vista de las distintas aldeas, territorios, comunidades lingüísticas y perspectivas de género y edad que componen el tejido múltiple de la sociedad tanesa. A lo largo de una década de visitas periódicas a la isla, Tabani se dedicó incansablemente a localizar y entrevistar a las estrellas más rutilantes del “teatro” de John Frum. La consiguiente ausencia de perspectivas

femeniles es sólo uno de tantos signos que nos advierten que no estamos ante un panorama íntimo de los valores de los isleños en relación con John Frum, sino ante una selección de opiniones autóctonas expuestas en un tono de descubrimiento cuya intención semianalítica es constantemente ambigua e, incluso, contradictoria.

Un ejemplo destacado de estas tensiones en el texto de Tabani es la “Introducción”, que consiste en una revisión general, aunque poco inspirada, sobre la literatura antropológica dedicada a los cultos de cargo. En ella Tabani critica severamente a sus antecesores por emplear términos como “milenarismo”, “profetismo”, “nativismo” y “evangelismo” al referirse a movimientos milenarios y de cargo. En contraste, nos ofrece la posibilidad de nuevas perspectivas analíticas a partir de sus observaciones *in situ*, mismas que, según Tabani, se concentran en el fenómeno del “cambio social radical” (*changement social drastique* [p. 26]; también *processus de changements drastiques* [p. 240]) del cual John Frum es una manifestación preponderante. Sin embargo, nunca se fundamenta el uso de esta frase con algún marco analítico o posicionamiento teórico; en cambio, a lo largo del libro las advertencias iniciales de Tabani quedan en el olvido, pues una y otra vez incurre en un estilo con reminiscencias periodísticas, que termina por enterrar cualquier intención seria de reflexión antropológica. De este modo, el fenómeno John Frum se convierte, en la pluma de Tabani, en un fenómeno múltiple, pleno de “procesos milenaristas” (pp. 10, 67, 241), “fervor cültico” (p. 241), “interpretaciones simbólicas” (pp. 64, 192, 239) y “profetismo terapéutico” (p. 215) —términos que el autor emplea de manera caprichosa y, como se ha dicho, sin sustento teórico.

Casi desde el principio, Tabani deja sin comentarios el hecho de que John Frum ha sido un constructo prácticamente ajeno a Tanna, generado principalmente a partir de las múltiples narrativas y proyecciones voyeuristas de sucesivas generaciones de extranjeros euroamericanos fascinados por el espectáculo de un rito anual (a saber, la celebración comunitaria del 15 de febrero que desde 1957 organizan los detentadores de la figura de John Frum en Sulphur Bay) pareciera confirmar las desgastadas fantasías primitivistas sobre los melanesios, que han

inquietado al imaginario occidental desde los primeros viajes de descubrimiento en el Pacífico. Esta ausencia de mirada crítica sobre la literatura de John Frum se manifiesta claramente en la estructura con que Tabani organiza sus materiales etnográficos.

Una vez librada la revisión bibliográfica de su introducción, Tabani comienza su relato sobre Tanna con un resumen panorámico referente a lo que llama la “cosmología” de Tanna (en singular), elaborada con base en los trabajos de autores tan disímiles como Jean Guiart, Joël Bonnemaison y el mencionado Lamont Lindstrom.⁴ Aparentemente, la intención de Tabani es proporcionar una introducción sumaria sobre las estructuras de parentesco, los mitos de origen, los objetos exóticos, los valores y los rituales indígenas necesarios para incursionar en la lógica y continuidad otrora incomprensibles del fenómeno “cúltico” de John Frum.

A partir de entonces, Tabani se dedica a discutir varias versiones del mito fundacional de John Frum: el movimiento apareció por primera vez alrededor de 1937 en la región de Green Point, sobre la costa suroeste de Tanna, pero con el tiempo se trasladó al este de la isla, donde encontró un nicho perdurable en el imponente entorno de Sulphur Bay. En consecuencia, la mayor parte de la historia de Tabani se desarrolla en esta bahía oriental y sus alrededores. A su vez, a lo largo de su relato nos recuerda constantemente la politiquería que se cuece tras bambalinas entre interlocutores rivales de John Frum, algunos de los cuales provienen de estas dos zonas opuestas de la isla (Green Point y Sulphur Bay). La estrategia de contrastar fuentes de autoridad diversas y antagónicas domina los capítulos medios y finales del libro, y alcanza su clímax con una descripción sobre las fracturas más recientes en el liderazgo del movimiento, que lo han afectado debido a la rivalidad entre los tres profetas y jefes frumistas más famosos: Fred Nasse, Joe Keidu e Isak Wan.

Hay que reconocer, sin embargo, que una de las principales contribuciones de la obra de Tabani es su exposición detallada y actualizada sobre los acontecimientos y personas que mol-

⁴Véase bibliografía citada previamente, nota 2, *supra*.

dearon el movimiento de John Frum desde sus inicios. En efecto, este libro brinda un cúmulo de datos, muchos de ellos consistentes en narrativas locales, gran parte de ellas de carácter autobiográfico, a los que anteriormente no se tenía acceso. Más aún, la calidad de esta información es digna de admirarse porque se recopiló tras varios años de minucioso trabajo de campo, lo que no resulta nada fácil en un medio ambiente rural como el de las islas de la Melanesia y, por tanto, ofrece un conjunto singular de fuentes valiosas y diversas para investigadores interesados en la historia reciente de Tanna, Vanuatu y las islas del Pacífico en su conjunto.

Sin embargo, esta exposición neopositivista de datos también constituye la principal debilidad de Tabani, puesto que margina e incluso llega a abandonar la reflexión crítica en pos de un estilo que combina lo etnográfico con el reportaje. Esta ecléctica técnica narrativa, aunque conquiste al lector no especializado —y quizás sea sintomática del interés del autor por atraer a un público francófono más amplio—, deviene un resultado altamente insatisfactorio si se consideran dos elementos paratextuales: Tabani es un antropólogo y su trabajo fue publicado por una casa editorial académica, razones por las que cabría esperar el cumplimiento de los estándares mínimos de una discusión especializada sobre los cultos de cargo, tema fundamental en la antropología mundial que ha sido objeto previo de innumerables análisis y comentarios críticos.

CARLOS MONDRAGÓN

El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti, *Filosofía de la India (Del Veda al Vedānta, el sistema Samkhya). El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, Barcelona, Kairós, 2008, 736 pp.

FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI, dos de los especialistas latinoamericanos más reconocidos en estudios sobre India,

ofrecen su más reciente publicación, la cual ha sido el producto de sus pesquisas filosóficas y filológicas durante varios años. Como el título indica, el libro se propone abordar desde una perspectiva comparativista la existencia de similitudes y diferencias entre diversos sistemas filosóficos de la India y Europa. Se trata de una empresa titánica, como demuestran los cientos de páginas que componen la obra. Es un libro que vale la pena leer, si bien por momentos resulta muy extraño el indiscriminado uso de mayúsculas al que recurren los autores; las más de las veces, éstas no parecen necesarias.

El punto detonante de *Filosofía de la India* es la común afirmación de que en la India clásica no existe el pensamiento filosófico propiamente dicho, sino sólo formas de pensamiento marcadamente religiosas y que suelen rayar en la irracionalidad, en oposición a los sistemas filosóficos más “racionalistas” que han producido Grecia y Europa. Esta afirmación, como señalan los autores, representa en gran medida una continuación de las observaciones realizadas por Hegel, observaciones que en realidad carecen de una base sólida. Tola y Dragonetti advierten que ningún tipo de afirmación sobre la historia de las ideas indias puede ser válida si no está apoyada en un conocimiento profundo de doctrinas, sistemas y textos. Hegel no poseía nada de esto y, en consecuencia, sus observaciones no son adecuadas.

La parte I de *Filosofía de la India* justamente se dedica a reflexionar sobre el papel que Hegel desempeñó en el ámbito de las especulaciones de la Europa moderna en torno de la India clásica o antigua. Tras presentar pasajes en los que Hegel parecía opinar favorablemente sobre el quehacer intelectual de la India (pp. 37-41), los autores ofrecen varios extractos donde el filósofo definitivamente niega la posibilidad de una filosofía oriental (entiéndase China e India), puesto que la filosofía, a juicio de Hegel, sólo podía generarse en un ambiente de “libertad” de conciencia, pensamiento y espíritu (pp. 42-51).

Este ambiente sólo se habría dado en Grecia, de allí que la filosofía, como tal, sólo hubiese sido posible en terreno griego; eventualmente, las naciones europeas habrían heredado este espíritu de libertad, lo que las habría facultado para proseguir con la actividad filosófica. Con justicia, Tola y Dragonetti señalan

que Hegel tendría que haber sido muy ingenuo o ciego para no haber comprendido que no todas las personas del “mundo moderno” eran individuos libres (p. 52). Las páginas restantes de esta parte se dedican a examinar los diversos y equivocados comentarios de Hegel sobre la India, sobre su “pensamiento” y sobre sus religiones.

Para poder realizar el objetivo de este libro, Tola y Dragonetti establecen cuatro tesis a partir de las cuales proceden a comparar sistemas. La primera tesis es que “por lo menos hasta el siglo xvii, India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos y de la misma manera” (p. 22). Según este postulado, es posible detectar instancias similares en el desarrollo de las ideas en ambas zonas geográficas, es decir, que la forma de articular la especulación filosófica en India no es tan contraria a la forma griega y europea, como generalmente se piensa. Con frecuencia, los comentarios no informados sobre el pensamiento indio suelen expresar que estas “filosofías” son más bien irracionales y por tanto, alejadas de las búsquedas de la verdad occidentales; en consecuencia, niegan a los sistemas indios la etiqueta de “filosofía”.

Este punto conduce a la segunda tesis del libro, a saber, que “en la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de la fantasía, la imaginación) tan numerosas como en la historia del Pensamiento de la India” (p. 22). Una de las cosas que se proponen Tola y Dragonetti es demostrar que tanto en India como en Grecia y Europa es factible encontrar ejemplos de doctrinas más “racionales” y también más “irracionales”; un programa reflexivo, pues, no es inherente a ninguna región del mundo. La indagación en Europa ha incursionado bastante en la magia, la alquimia, la filosofía hermética y la astrología, difícilmente, instancias de un pensamiento “racionalista”. De esta suerte, y en contrapartida, el pensamiento indio también ha desarrollado rigurosos sistemas reflexivos, y no sólo ha recurrido a conceptos “irracionales”; así, la tercera tesis de los autores es que “en India sí existió ‘tal cosa como una Filosofía de la India’” (p. 23).

El espíritu que rige *Filosofía de la India* es de análisis comparativista, como los mismos autores dejan en claro. Sin embargo,

están conscientes de que resulta virtualmente imposible realizar una comparación absoluta: un solo libro no es capaz de comprender a *todas* las formas de pensamiento, tanto en el tiempo como en el espacio. Por lo tanto, los autores delimitan el campo de acción. En primer lugar, señalan que habrán de ocuparse de doctrinas específicas que, la mayoría de las veces, pueden ser ilustrativas de sistemas más amplios. Esto quiere decir, al mismo tiempo, que no se limitan a comparar únicamente *una* doctrina india con *una* doctrina europea, un cotejo que por ser segmentario no podría erigirse como una tesis global. En segundo lugar, advierten que después del siglo xvii el panorama cultural y el entorno intelectual de Europa padecen un cambio radical a causa de los sucesos políticos, tecnológicos y económicos; la Revolución Industrial y las empresas colonialistas europeas revolucionan el pensamiento a partir de este momento de manera irreversible. Para ser justos, “la comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como se manifestaron antes del siglo xvii o incluso en los siglos siguientes pero, en este caso, cuando mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esa fecha” (pp. 25-26). Ésta es la cuarta tesis.

En este libro, Tola y Dragonetti recurrirán sobre todo a las doctrinas presentes en los Vedas y las Upanishads, particularmente las escuelas Samkhya y Vedanta y sus divisiones. Pero la empresa comparativista supone próximas publicaciones que se centrarán en los sistemas Nyaya, Vaishesika y Mimamsa, además de sistemas indios no hinduistas, como el budismo y el jainismo.

De esta manera, la parte II de *Filosofía de la India* contiene ocho expeditos y meticulosos capítulos dedicados a distintas doctrinas filosóficas indias y sus contrapartes griegas o europeas. La parte II en particular aborda doctrinas y sistemas pertenecientes a lo que se conoce como “ortodoxias” hinduistas, toda vez que aceptan la autoridad espiritual de los Vedas. Estos sistemas de pensamiento abarcan un gran periodo: desde 1500 antes de la era común hasta *circa* 1200 e.c. Casi todos los capítulos de la parte II siguen el mismo programa: primero una introducción a una doctrina india que detalla a los autores y el contexto, después la discusión minuciosa de los conceptos de dicha doctrina

y al final, una comparación con una doctrina europea análoga. Los capítulos concluyen con una breve bibliografía especializada en el tema específico que se aborda.

El recorrido de la parte II, como es de esperarse, resulta vasto y casi intimidante. El primer capítulo se dedica a los albores del hinduismo, es decir, lo que se conoce como período védico. En los himnos védicos (1500 a.e.c.) se encuentran muchos mitos cosmogónicos, que desde luego son sujetos de comparación con los relatos creacionistas de Homero (siglo IX a.e.c.) El Brahmanismo, las Upanishads y los sistemas que especularon sobre Dios en relación con la conciencia, la psique y el aliento encuentran sus paralelos con algunas teorías de filósofos como Aristóteles y Spinoza. Los capítulos 4 a 8 versan sobre las diversas escuelas del Vedanta, que por lo general se basan en la exégesis de las Upanishads. El Vedanta puede comprender sistemas filosóficos muy diversos y aun opuestos: desde el estricto monismo de Badarayana, Gaudapada y Shankara —comparables con Santo Tomás, Plotino y Berkeley—, pasando por cuestionamientos sobre el mundo fenoménico y nouménico y sobre las cualidades de Dios según Shankara (véase Kant, Fichte, Nicolás de Cusa), y por las formas de panteísmo monista de Ramanuja —*vis á vis* Plotino, los neoplatónicos y Scotus Erigena—, hasta llegar a las teorías pluralistas y realistas de Madhva y su noción de la predestinación, análogas a William James, Leibniz y San Agustín.

En el extenso capítulo 9, Tola y Dragonetti buscan semejanzas de algunas discusiones del Samkhya con axiomas desarrollados por sectas de gnósticos y de cristianos herejes (cátaros, priscilianos, etcétera), así como por Aristóteles, Proclo, Santo Tomás y Leibniz, entre otros. El sistema Samkhya, a diferencia del Vedanta, suele ofrecer una visión netamente dualista y casi atea, toda vez que el mundo resulta de la interacción de dos principios, a saber: el espíritu (*Purusha*) y la materia (*Prakriti*); el papel de Dios (*Isvara*) es nulo aquí. Además, el Samkhya ofrece discusiones sobre materialismo, evolucionismo y causalidad, piedras angulares de la filosofía occidental.

El último componente de este voluminoso libro, “Observaciones finales”, constituye un largo ensayo que pondera y sopesa los distintos puntos de encuentro y desencuentro entre

el pensamiento indio y el europeo. Tras haber examinado las similitudes y diferencias entre distintos sistemas de pensamiento indios y grecoeuropeos, los autores consideran un punto de crucial importancia. La desestimación de una filosofía propiamente dicha en territorio indio se debe en gran medida a que los intelectuales europeos la consideraron demasiado influida por el pensamiento religioso. Sin embargo, Tola y Dragonetti resaltan el hecho de que toda actividad intelectual está determinada en mayor o menor medida por sus prejuicios culturales, o lo que ellos denominan “dogmas culturales” (pp. 658-670).

Se puede afirmar que, en términos generales, la mayoría de escuelas de pensamiento en India parten de ciertos presupuestos, los cuales poseen una base religiosa. Muchas de las doctrinas filosóficas indias dan por sentado conceptos como *Brahman* (el Ser Absoluto), *atman* (el ser individual o alma), *samsara* (el ciclo de nacimiento, muerte y reencarnación) o *Ishvara* (Dios). En consecuencia, sus sistemas especulativos ahondarán o elaborarán a partir de dichas nociones. Pero los sistemas occidentales poseen presupuestos similares, sobre todo aquellos que corresponden al periodo utilizado por Tola y Dragonetti (más o menos 1500 a.e.c.-siglo xvii). En el caso de la especulación occidental, los dogmas culturales provienen de un pensamiento casi netamente cristiano. El libro cita, por ejemplo, a Nicolás de Cusa:

Todos nuestros mayores en forma concordante afirman que la fe es el inicio de [la actividad de la] razón, pues en toda disciplina se presuponen ciertas cosas como principios primeros, que son captados por la sola fe, a partir de los cuales se obtiene la comprensión de los temas a tratar (p. 662).

Los “principios primeros”, desde luego, se refieren a nociones epistemológicas determinadas por la fe cristiana. Los autores recuerdan puntualmente que la filosofía occidental estuvo dominada por la iglesia hasta bien entrado el siglo xvii. Tola y Dragonetti citan además palabras y observaciones similares no sólo de Tomás de Aquino, sino también de Descartes, Kant, Leibniz y el mismo Hegel, quien escribió que la filosofía y la religión poseían el mismo objetivo, a saber: la Verdad, y la Verdad es Dios (p. 678).

Una gran virtud de este libro es que consulta las fuentes originales citando directamente del sánscrito, el griego, el latín, el alemán, el francés o el inglés. Ello inspira confianza y mayor cercanía con los textos originales. A través del detallado y exhaustivo estudio comparativista de este libro, Tola y Dragonetti pretenden erradicar el mito de que “la filosofía es un quehacer occidental” (pp. 30 y 702) y más bien sostienen que el pensamiento de India y de Occidente deja de ser solamente “oriental” u “occidental”, para convertirse en “pensamiento universal” (p. 658). Es difícil evaluar hasta qué punto logran su cometido, pues la empresa no es pequeña.

Como sea, su adopción del término *indología* (por ejemplo, pp. 20, 21) puede levantar objeciones. En la actualidad, los especialistas prefieren prescindir de dicho vocablo. Hay buenas razones para ello: el término *indología* está, al menos parcialmente, influido por nociones orientalistas, las cuales no están del todo desligadas de los proyectos coloniales europeos. En realidad, se habla más bien de historiadores, sociólogos o filólogos especializados en India, del mismo modo que hay, por ejemplo, antropólogos dedicados a los purépechas, los indios norteamericanos, las sociedades caribeñas o la religiosidad vernácula del norte de India. Seguir empleando el término *indólogo*, de algún modo, representa un modo de perpetuar la drástica separación disciplinaria que ha prevalecido entre las culturas india y “occidental”, una separación que los mismos Tola y Dragonetti desaprueban. Resulta un poco extraño que los autores no hayan dedicado algunas palabras ya sea a refutar o bien a refrendar esta etiqueta; dada su naturaleza, este libro parecía un foro ideal para hacerlo.

Filosofía de la India. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental no es un libro para agotarse de una sentada. Antes bien, representa un trabajo para ser consultado de manera constante y que puede resultar de mucha utilidad para todos los interesados en el desarrollo de las ideas en el mundo. Hay que advertir que este libro no representa una lectura fácil para quienes no posean una preparación sólida en estudios sobre India o en la historia de la filosofía. Independientemente de que el lector se dedique más a la cultura europea o la cultura india, el volumen de Fernando Tola y

Carmen Dragonetti ofrece una valiosa ayuda para establecer nexos entre los terrenos intelectuales de ambas regiones; y se trata de una valiosa ayuda porque está sustentado en una seria investigación filológica y filosófica. El público puede concordar o no con los postulados y puntos de partida de los autores, pero la aportación del libro es incuestionable.

ADRIÁN MUÑOZ

*Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras*