

RESEÑAS DE LIBROS

Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

MARVIN HARRIS ATACA AL GRUPO DE ANTROPÓLOGOS y otros científicos sociales que pretenden que muchos de los hechos culturales y estilos de vida que parecen irracionales, de hecho sí lo son y carecen de explicación alguna fuera de la diversidad de culturas que existen en el mundo. Tales académicos consideran que esos fenómenos sociales aparecen de determinada manera porque así son y no podemos encontrar razones válidas para esas conductas, simplemente porque no las hay.

Harris empieza con una premisa opuesta: toda conducta debe tener una explicación racional. Las cosas no son así porque así sean, sino porque toda conducta cumple determinada función dentro de un sistema general coherente. Harris encuentra que, en general, las razones de cualquier conducta son socioeconómicas, y que es necesario mantener esa conducta, por irracional que parezca, pues abandonarla significaría el colapso de ese sistema cultural particular.

Harris define la cultura como la capacidad de adaptación del ser humano y su principal arma para la supervivencia. Los hechos culturales, lo que él llama estilos de vida, no son, por tanto, irracionales, y sí tienen una importancia capital en la lucha por esa supervivencia.

Harris desarrolla esta tesis mediante el desciframiento de varios "enigmas de la cultura" y empieza por el más famoso de todos: ¿por qué los hindúes, aunque se están muriendo de hambre, rehúsan comer carne de vaca? Éste es el ejemplo clásico de la irracionalidad de algunos estilos de vida. Pero Harris empieza a analizarlo. Poco a poco va demostrando que lo que se ve desde la óptica de "esto es irracional y no tiene explicación", luce muy diferente si se le mira desde el punto de vista de la función que ese hecho cumple en la "economía" de la totalidad del sistema. Aquí Harris aplica la idea de Marx —aunque nunca lo diga específicamente— de que la economía es la base sobre la que se levanta la superestructura jurídico-política, es decir ideológica, de la sociedad.

En el caso de las vacas sagradas de la India, Harris demuestra que éstas les sirven más a sus amos vivos, aunque hambrientas, enfermas o lo que sea, que muertas. El mantener a las vacas en la India no sólo no es antieconómico, sino que es altamente económico.

Únicamente por concepto de uso del estiércol como combustible se ahorran en el país miles de millones de dólares. Comparada con la eficiencia económica de la utilización de la vaca en los Estados Unidos, la eficiencia india resulta muchas veces superior. La situación económica de la India es mala, pero no es por culpa de las vacas y sin ellas sería mucho peor. Si se quiere señalar una costumbre irracional y dispendiosa, señala Harris, ahí tenemos el uso del automóvil particular en la sociedad capitalista.

Pero así como el supuestamente irracional mandato hindú de no matar vacas, existen otros similares en las otras culturas. Harris se queja de que nunca se agotan las preguntas sobre estas cuestiones. Apenas se acaba de aplicar una cuando ya surge la siguiente interrogación. Procede entonces a explicar unos pocos más de estos enigmas de la cultura siguiendo su método de buscar razones simples y lógicas a conductas aparentemente irracionales. ¿Por qué les fue prohibido a judíos y musulmanes el comer carne de cerdo? Pues porque la utilización de la carne de este animal era un lujo antieconómico en las condiciones geográficas y de desarrollo productivo de las culturas del Medio Oriente. ¿Por qué, en cambio, los nativos de Nueva Guinea miman al cerdo y se dan grandes banquetes con su carne? Pues porque la crianza de cerdos y su matanza periódica cumple una función muy importante dentro del ciclo de vida de las tribus y de sus relaciones de alianzas y guerras recíprocas, además de que, como en los dos casos anteriores, ayuda a preservar el equilibrio ecológico.

Y ¿cómo es posible que una sociedad considere la guerra como un modo de vida, o parte esencial de su modo de vida? Pues porque la guerra actúa como un factor de control demográfico. Esto sucede no matando hombres en la batalla, sino matando niñas en su propia aldea. Ya que el varón es el que pelea en las guerras, la tribu tiene que criar más varones para hacerse más poderosa y esto hace que criar niñas no sea tan importante como criar niños, por tanto las niñas pueden ser, y son, destruidas en favor de la supervivencia de los niños y de la tribu. Éste es el machismo llevado a sus extremos.

¿Cuál es la lógica que mueve a una sociedad machista? Harris analiza el caso de los yanomamo de Brasil y Venezuela, etnia violenta, machista y belicosa como pocas. Las tribus yanomamo son tan belicosas porque las mujeres son escasas y tienen que practicar entonces una economía sexual de captura de esposas mediante la guerra. Además de que los guerreros con más éxito y prestigio tienen un mayor número de esposas, mientras que otros no tiene ninguna. Esto causa un clima de tensiones y celos, de disputas y pleitos, casi constantes. Estos guerreros se han ganado una posición y

prestigio a lo largo de muchas batallas, demostrando su arrojo y su capacidad de resistencia.

El prestigio es otro de los hechos culturales difíciles de explicar. Dentro del capitalismo en un siglo se ha pasado del derroche como símbolo de estatus a la frugalidad de los ricos, otra vez a la ostentación y nuevamente a la discreción. Entre los antropólogos el caso más famoso de derroche excesivo como medio de adquisición de prestigio es el de los indios de la isla de Vancouver en Canadá y sus *potlatch* o festivales de regalos. En estos *potlatch* el jefe de una tribu invita a sus aliados-competidores a una fiesta con el propósito de deslumbrarlos con su generosidad y riqueza por la cantidad de regalos que les da. El jefe y su tribu se jactan de lo mucho que dan, mientras los invitados desdeñan en voz alta lo que reciben. Se dice que el ansia de prestigio de estos jefes llegaba a tales extremos que incluso quemaban los regalos y hasta la misma casa de la fiesta. Cualquiera tendría que aceptar que esta conducta es irracional e injustificable, pero Harris aclara que estos últimos excesos se cometieron después de que la llegada de los blancos trastornara el sistema económico de los indios. En realidad, la tradición de los *potlatch* estaba relacionada con un sistema de redistribución de la riqueza mediante el cual las tribus más prósperas se veían obligadas a compartir sus excesos de producción con las menos privilegiadas. Aquéllas ganaban prestigio y estatus, pero éstas podían sortear mejor las malas épocas y vivir en la esperanza de que algún día, ellas también podrían dar esas fiestas esplendorosas y asombrar a todos con su dispendio.

La irrupción de una cultura ajena y de un modo de producción extraño pueden causar disturbios graves, no sólo en las creencias sino también en los estilos de vida de los pueblos que sufren estos contactos. Los indios de Vancouver llevaron su sistema de *potlatch* hasta el absurdo; los nativos de las montañas de Nueva Guinea desarrollaron los cultos *cargo*. Cuando los alemanes ocuparon Nueva Guinea, a fines del siglo pasado, los aborígenes quedaron maravillados de la riqueza material y tecnológica que aquéllos poseían: herramientas de acero, comida enlatada, telas impermeables, cocinas portátiles. Todo esto llegaba en grandes buques que ellos ayudaban a descargar y que no sabían de donde venían. Esta riqueza era tremendamente superior y ajena a cualquier cosa que ellos hubieran visto antes, lo cual es el origen de los cultos *cargo* que todavía perduran. Los nativos creen que sus antepasados, que están en el cielo, les enviarán cargamentos con todas las riquezas que los blancos poseen, y que nunca más les faltará nada y vivirán sin trabajar disfrutando una vida llena de comodidades. A principios de siglo creían

que el cargamento llegaría por barco y consistiría principalmente de hachas de acero, cerillos y rollos de calicó; ahora cuentan con improvisadas pistas de aterrizaje que iluminan con antorchas todas las noches, pues el cargamento llegará por avión y va a traer además teléfonos, radios, motocicletas, televisiones y cuanta tecnología moderna se ha producido.

En los últimos años los cultos *cargo* han empezado a derivar hacia el mesianismo. Y eso es lo que sucede cuando una sociedad está sojuzgada por otra sin esperanzas de poderse librar algún día. Así les pasó a los judíos que tuvieron que vivir entre grandes imperios y sufrir siglos de guerra constante. Jesús no fue el primer mesías ni el último. Antes de él aparecieron varios salvadores del pueblo judío y después de su muerte continuaron apareciendo hasta la destrucción de Jerusalén. Harris se pregunta cómo es posible que el mensaje del cristianismo sea de paz y mansedumbre, cuando Jesús surgió en realidad como un líder de hombres que luchaban por sacudirse el yugo extranjero y derrocar a la oligarquía local aliada de los imperialistas. Harris deduce que el mensaje de Jesús tiene que haber sido de lucha y que en realidad fue expurgado posteriormente a la destrucción de Jerusalén en el año 70. Una vez destruida la capital de los judíos e incendiado el último bastión de los guerrilleros en Masada, el mensaje de violencia ya no tenía futuro y los cristianos tuvieron que cambiarlo por uno de paz y conciliación.

Éste es el punto más débil en el magnífico libro de Harris. Sus argumentos son todavía brillantes y convincentes, y sin embargo, no es lo mismo oír hablar a un antropólogo de los hábitos dietéticos de hindúes y musulmanes o de la economía sexual de las tribus del Amazonas en nuestros días, que de la ocupación romana de Palestina hace casi dos mil años. Las selvas de Nueva Guinea podrán ser totalmente inaccesibles para nosotros, pero sabemos que algunos héroes de la etnología y la antropología han llegado hasta allí para relatarlos lo que sucede en ese otro mundo. En cambio, el testimonio de Flavio Josefo es parte también de aquel mundo de San Pablo y Vespasiano, y Harris no puede convencernos absolutamente de su validez como documento antropológico, o de que sus propias inferencias, por más razonables que parezcan, estén igualmente justificadas tanto en su teoría del *potlatch* como en su teoría del mensaje violento de Jesús.

Lo mismo puede decirse de los siguientes capítulos. La edad media europea estuvo plagada de movimientos milenaristas mesiánicos violentos que fueron reprimidos a sangre y fuego. Las brujas, que no formaban un movimiento milenarista violento, también fueron exterminadas a sangre y fuego. Sin embargo, lo más seguro

es que la inmensa mayoría de las víctimas de la caza de brujas ni siquiera fueran verdaderas brujas. ¿Por qué esa tremenda represión? No fue, dice Harris, porque los inquisidores creían en las brujas. Es más, los inquisidores no querían acabar con el peligro de las brujas, sino al contrario, incrementarlo encontrando cada vez más brujas mediante la confesión bajo tortura de las acusadas. ¿Por qué los cazadores de brujas querían seguir encontrando brujas? No para confiscar sus raquíticos bienes (la mayor parte de las víctimas fueron mujeres de las clases bajas) sino para impedir que surgieran nuevos brotes del milenarismo violento con caracteres sociales que había assolado a Europa hasta unos años antes. Durante doscientos años las brujas fueron culpables de todo lo malo que le sucediera al pueblo; miseria, hambre, enfermedades y muerte. Ya nadie habló de la explotación y la corrupción de la aristocracia y el clero. Luego, dice Harris, las brujas fueron una invención de la oligarquía para desviar la atención de las masas y seguir explotándolas como hasta entonces.

Esto también parece demasiado simplista. El análisis antropológico no funciona tan bien a una distancia de varios siglos como a una distancia de únicamente varios miles de kilómetros. Aunque se diga que muchas tribus contemporáneas viven todavía en la edad de piedra, no es lo mismo viajar al centro de Australia que adivinar qué es lo que pensaban los papas, los duques y los inquisidores de los siglos XVI y XVII.

En el último capítulo Marvin Harris enfrenta a sus enemigos contemporáneos: los irracionalistas de la contracultura. Allí sí podemos estar con él. El movimiento de la contracultura desprecia la objetividad y la racionalidad y aboga por la imaginación y el sentimiento. Acusa a la objetividad y a la racionalidad científicas de todos los males de nuestra época y cree que, abandonando esa racionalidad y entregándonos a las "buenas vibraciones", todo el mundo va a cambiar como por arte de magia. Eso, obviamente, no es verdad y Harris tiene toda la razón cuando alega que la contracultura no está dispuesta a abandonar los adelantos de la tecnología y que, más bien, esa contracultura no es más que un producto de la sociedad tecnológica. Harris termina por donde empezó, con un alegato a favor de la racionalidad en las ciencias sociales. Es verdad que la tecnología está creada por la racionalidad, pero sólo en su producción y diseño y no en su utilización. Es nuestro propio modo de vida el que carece de racionalidad y es la tarea del científico social analizar y exponer esa irracionalidad.

Robert S. Anderson y Walter Huber, *The Hour of the Fox. Tropical Forests, the World Bank, and Indigenous Peoples in Central India*. Seattle y Londres: University of Washington Press, 1988. 158 pp. Mapas y fotografías.

LA INCERTIDUMBRE PROVOCADA EN BASTAR por la puesta en práctica de un proyecto de desarrollo forestal de gran magnitud queda sintetizada en la metáfora que inaugura este excelente estudio de R. Anderson y W. Huber: "la hora del zorro". Para los adivasis (población indígena) de Bastar (India), "la hora del zorro" marca la transición entre el día y la noche. Cuando termina la época de los monzones —periodo de fertilidad— se puede llegar a vislumbrar al zorro deslizándose por el bosque.

El proyecto de desarrollo forestal tropical que se inició en Bastar en 1975 se llevó a cabo de acuerdo con la planeación y bajo la supervisión de expertos internacionales. Fue auspiciado por el Banco Mundial y apoyado por el gobierno indio. Las metas ideales de desarrollo, progreso e industrialización de los expertos —metas de la ideología del desarrollismo—, exógenas al contexto sociocultural de la región en donde se impuso el proyecto, se enfrentaron a la realidad y a la voluntad de los adivasis de Bastar. El proyecto tuvo que cancelarse en 1981.

El caso de este proyecto, estudiado al detalle y con amplia información por los autores, es un ejemplo más de lo que ha estado ocurriendo en otras zonas de India y del mundo con poblaciones indígenas cuyos territorios, ricos en recursos naturales, se han convertido en objetivos de explotación comercial bajo los dictados del imperativo económico. Estos casos cuestionan la viabilidad y la conveniencia de planes de desarrollo exógenos a las sociedades sobre las cuales se aplican y dan bases para evaluar las consecuencias de cambios económicos inducidos que no toman en cuenta consideraciones sociales, históricas ni políticas. Al mismo tiempo, estos casos revelan cómo se han negado los derechos de las poblaciones indígenas tanto en relación al territorio y al uso de los recursos naturales como en el ámbito de los derechos humanos. En este sentido, si bien analizar las razones del fracaso del proyecto de desarrollo forestal en Bastar es la intención explícita de R. Anderson y W. Huber, las cuestiones que éstos plantean en su libro van más allá de la discusión de este proyecto en particular para abordar dimensiones más generales sobre la planificación del desarrollo en el Tercer Mundo.

Bastar, en el "cinturón tribal central" de India, es hoy un extenso distrito del estado de Madhya Pradesh. Ésta es una zona rica en recursos forestales y minerales. El 70% de su población ha sido clasificado oficialmente de tribus registradas (*Scheduled Tribes*), categoría de bases arbitrarias que ha servido para catalogar a las poblaciones indígenas (adivasi) de la India. Genéricamente, se conoce a la población adivasi de esta región como los gondos de Bastar, término insatisfactorio por su falta de especificidad, ya que existen varias etnias diferenciadas. La economía agrícola de estas poblaciones se complementa de manera importante con la recolección de productos forestales. Bastar ha sido considerada a la vez por los planificadores como una región "atrasada" y como promesa de riquezas a explotar, sin tomarse en cuenta la situación, las necesidades y los derechos de la población que la habita.

La puesta en práctica de proyectos de desarrollo en India como el de Bastar está estrechamente relacionada con la situación general de la economía india en los años setenta y con los lazos de dependencia establecidos con organismos como la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OECD), el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En el caso del desarrollo de la industria forestal en Bastar, el Banco Mundial consideró necesario introducir nueva tecnología y plantaciones forestales de pinos del Caribe de crecimiento rápido con el fin de producir la "modernización" de los bosques indios a corto plazo. La tarea quedó a cargo del Proyecto de Asistencia Técnica, Bastar (TAP). Como lo dicen sucintamente los autores, para el Banco Mundial la meta del proyecto era el monocultivo de especies comercializables y que "bosques hasta entonces intactos se convirtieran en gigantescas plantaciones" (p. 59). Este objetivo implicaba la tala de los bosques existentes para dar lugar a los pinos comercializables. La situación alcanzó para los años setenta un alto grado de tensión, llevando a confrontaciones violentas entre adivasis y agentes gubernamentales, particularmente los del departamento forestal. Para fines de 1980 la tala de los árboles de *sal* nativos se había convertido en un asunto político. Para entonces, la mayoría de la población no estaba interesada en participar en el proyecto y se oponía a él.

En el caso de los planificadores indios desarrollistas, el proyecto de "modernización" y "desarrollo" no pretendía exclusivamente un objetivo explícito —la transformación de la economía forestal— sino también otro de gran persistencia entre estos planificadores: encontrar una solución al llamado "problema tribal". En el caso de Bastar, esta solución se buscó, como ha ocurrido en todos los casos en India en relación a su población indígena, sin la participa-

ción y sin considerar la opinión de los sectores sociales sobre los que se ha impuesto el desarrollo.

Con el fin de explicar el fracaso del proyecto forestal en cuestión, los autores ubican al lector en el contexto histórico y social de Bastar. Bastar ha sido el reino hinduista más grande, de población mayoritaria adivasi, que perduró desde el siglo xv hasta el actual. Sólo a mediados del siglo xix la administración inglesa logró hacer de Bastar un estado tributario, subsidiario de Nagpur. Este paso fue el primero en el proceso de desarrollo de los intereses comerciales en la zona, centrados en sus recursos forestales. Siguieron periodos de administración colonial directa de Bastar y, a finales del siglo pasado, una nueva legislación forestal que continuaría vigente en el curso de este siglo. A medida que se extendía la administración, la legislación y los intereses coloniales en la zona, los adivasis de Bastar fueron perdiendo gradualmente sus derechos sobre los recursos naturales que contenía su territorio. La legislación posterior de la India independiente, la ley forestal de 1952, se tradujo en un aumento del intervencionismo gubernamental en las zonas del país ricas en bosques. Los derechos de los adivasis sobre los bosques se convirtieron en concesiones. Como consecuencia, el uso de los bosques y los ingresos procedentes de la comercialización de los productos forestales quedaron sujetos a impuestos y exacciones tanto oficiales como ilegales.

Buscando explicar el fracaso del proyecto forestal tema de su estudio, los autores analizan también factores como el de la fluctuación de los precios internacionales de la pulpa y del papel, la existencia de inversiones alternativas en pulpa y papel en India, y las discrepancias entre las agencias involucradas sobre la forma en que el proyecto debía llevarse a cabo. Las razones de este fracaso, sin embargo, parecen descansar principalmente en la historia política reciente de Bastar, que los autores exploran en el séptimo capítulo de su libro. Esta historia está marcada por confrontaciones entre el gobierno central, el gobierno estatal y los adivasis de la zona. Estas confrontaciones adquirieron a menudo carácter violento, como en los años sesenta, y desembocaron a finales de esa década en un movimiento milenarismo-mesiano de metas reformistas hinduistas.

Con esta historia de trasfondo, la resistencia de los adivasis de Bastar al proyecto forestal se tornó abierta y beligerante para 1981-1982. La prensa calificó esta resistencia de "rebelión". Finalmente, el proyecto fue cancelado por órdenes del gobierno central indio.

Walter Huber regresó a Bastar en 1985 para observar los cambios ocurridos en la zona desde la conclusión del estudio en el momento de la cancelación del proyecto forestal. Luego de este se-

guimiento, los autores han llegado a la conclusión de que los planificadores indios poco han aprendido del fracaso del proyecto. Continúan imponiendo el desarrollo de nuevos proyectos en la zona que implican, nuevamente, la eliminación de los bosques nativos y cambios en el patrón socioeconómico de la región. Nuevamente también, la población adivasi resiste la puesta en práctica de tales proyectos de desarrollo logrando a veces suspenderlos, como en el caso del minero para extracción de dolomita en Kurundi. La protesta adivasi es fundamentalmente un esfuerzo por defender la supervivencia de los adivasis de Bastar. Como en el caso de otros proyectos de desarrollo en India, particularmente en el "cinturón tribal central", éstos han implicado la exclusión laboral de los adivasis de los mismos, desplazamiento de población, introducción de obreros inmigrantes y transformaciones ecológicas serias.

R. Anderson y W. Huber finalizan su estudio considerando una serie de puntos, entre ellos el del significado de la "silvicultura social", tema que ha comenzado a discutirse en varios foros internacionales. En el reciente 12 Congreso Internacional de Sociología Rural (1988), en el panel sobre "Silvicultura social" en el cual tuve oportunidad de participar, se expresó la necesidad de introducir los aspectos sociales en los estudios de silvicultura. Los resultados de los expertos en silvicultura, sin embargo, fueron débiles. Parafraseando el dicho, los aspectos técnicos sobre los bosques —las ramas— no dejaron ver el bosque social. El trabajo de R. Anderson y W. Huber constituye en este contexto una respuesta clara a la necesidad que sienten algunos expertos en silvicultura de considerar la dimensión social en sus estudios.

El planteamiento del tema que hacen los autores de este libro al analizar un caso importante de proyecto de desarrollo forestal es sofisticado y amplio, cubriendo aspectos tanto sociales e históricos como ecológicos y legales en relación con planes de desarrollo de inspiración exógena a las sociedades en las que se aplican. El análisis resultante es equilibrado. Toma en cuenta diversos puntos de vista con el fin de echar luz sobre la planificación del desarrollo y su naturaleza, y sobre los problemas inherentes a la transferencia de tecnología al Tercer Mundo, especialmente en aquellos casos en que se ven afectadas poblaciones indígenas.

Basándose en trabajos de campo intensivos y amplia documentación, los autores traducen su análisis en un estilo claro. Mapas, cuadros y fotografías apoyan el texto. Este volumen será de utilidad, en primer lugar, para aquellos expertos en silvicultura que buscan un cambio en su enfoque con el fin de pasar de lo estrictamente técnico a lo sociológico, y para aquellos profesionales dedi-

cados a las políticas y la práctica del desarrollo. Sin duda, la presentación de la realidad actual de Bastar que hacen R. Anderson y W. Huber reviste gran interés para antropólogos y sociólogos preocupados por la situación de las poblaciones indígenas en el mundo actual y para los estudiosos de la sociedad india.

Robert S. Anderson es profesor del Departamento de Comunicación en la Universidad Simon Fraser (Canadá) y Walter Huber es profesor y asesor en antropología en Tokio.

SUSANA B. C. DEVALLE

Carol Gluck, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, 407 pp.

EL LIBRO SE ABRE CON UNA AFIRMACIÓN UN TANTO ENIGMÁTICA: "Aunque ninguna sociedad sea inocente de las nociones colectivas acerca de sí misma, algunos países han producido más ideología que otros." ¿Qué significa esto? ¿Se refiere a pueblos que, ingenuamente y sin haber reflexionado, han seguido los pasos de líderes que los llevaron a la grandeza (el "destino manifiesto" de los Estados Unidos, por ejemplo) o a la ruina (casos Japón y Alemania, con sus mitos acerca de la superioridad racial y cultural de la segunda guerra mundial), o por el contrario, a sociedades que sin proponérselo, como por casualidad, guiadas sólo por la tradición y el ejercicio constante de actitudes cívicas que cristalizan fatalmente en un consenso social que parece producto de unas pocas mentes ubicadas en estratos privilegiados, producen finalmente un discurso pragmático, coherente con las más profundas aspiraciones?

Esto último parece ser lo que prevalece en la autora de este libro, dedicado a analizar la ideología de la última parte del periodo Meiji (1868-1912), que tantas veces ha sido citado como el origen de la ideología imperial japonesa que desembocó en el desastre de la segunda guerra mundial. Los análisis tradicionales (incluidos los de algunos famosos pensadores japoneses, como Maruyama Masao y otros intelectuales que escribieron en la inmediata posguerra) tienden a centrar el problema en la "ideología del sistema imperial" (*tennosei ideorogi*) y en el concepto inherente a ella, el "ser nacional" (*kokutai*), producto de una clase muy bien establecida de burócratas que impusieron sus nociones de lo que debía ser adecuado para Japón si éste pretendía entrar en el concierto internacional

de los grandes, una vez decidido que ése era el único camino.

Sin embargo, nuestra autora, sin rechazar totalmente este punto de vista y dando a la obstinada burocracia Meiji el lugar que le corresponde en la creación del Japón imperial, es de la opinión de que, lejos de lo que habitualmente se piensa, el estado Meiji, sobre todo el de la última época (después de las exitosas guerras sino-japonesa de 1894-1895 y ruso-japonesa de 1905-1906), más que crisol de una ideología que lanzaría a Japón sobre Asia y desembocaría en el enfrentamiento con los Estados Unidos, fue crisol de muchas ideologías sustentadas por distintos grupos sociales, no siempre emparentados con el poder. La pregunta entonces es: ¿hubo una ideología única, perfectamente elaborada, implacable, desde el principio, o más bien se ensayaron varias ideologías que, en la praxis de la búsqueda finalmente desembocaron en el surgimiento del *Dai Nippon Teikoku* (el Gran Imperio Japonés)?

Analizar este periodo, desde esta segunda perspectiva es lo que se propone la autora, y es lo mismo que se propusieron los aliados cuando ocuparon Japón en 1945. Estos últimos con la desventaja, según ella, de que la ciencia de la ideología no contaba entonces con el enriquecimiento que aportaron los análisis antropológicos, sociológicos y posmarxistas de los años ochenta.

En síntesis, Carol Gluck afirma que la ideología del Japón Meiji tardío no nació en el seno de un único grupo con estatus oficial, sino que se modeló entre la gente (*among the people*): periodistas, intelectuales, figuras públicas, sacerdotes shintoístas y budistas, maestros de primaria, jefes de aldea, no sólo ajenos a las directivas emanadas de las autoridades, sino, muchas veces, en franca oposición a ellas, en lo que respecta a “formar” la conciencia de las masas. La ideología de Meiji tardío no fue una máquina burocrática que avanzó implacable, devorando a todos los sectores de la sociedad, asimilándolos a ella, sino más bien un proceso dinámico en el que participaron muchos sectores y que hasta se vio reflejado en numerosas canciones populares.

Otro mito muy difundido con el que pretende acabar —o, por lo menos, ponerlo en duda— es la especificidad del caso japonés en lo que se refiere a la creación de ideología de Estado.

Quizá debido a que la ideología del Japón imperial, como el país mismo, se desarrolló en relativo aislamiento, es por lo que frecuentemente se la considera única. Un postulado aquí es que el proceso general descrito es común a las complejas sociedades modernas, por más diversos que sean los contenidos de sus formulaciones ideológicas. Sin embargo, ningún esquema abstracto del proceso ideológico explica el

contenido de una forma ideológica particular. De ello es responsable la historicidad. Debido a que los mitos modernos japoneses se construyeron en y a partir de Meiji, solamente el periodo Meiji es capaz finalmente de dar cuenta de la naturaleza de las ideologías que generó.

En definitiva, utilizar el método de análisis para cualquier objeto, sin olvidar las características específicas de éste, en nuestro caso, la época Meiji tardía. Para ello, la autora analiza con minucia, a lo largo de casi 300 páginas (el libro tiene 407, incluidos bibliografía, notas e índice de nombres y temas) los diferentes estratos sociales de la época. Dentro del panorama de la investigación sobre Japón, siendo sin duda los Estados Unidos el que más camino lleva recorrido —un largo camino, en efecto, difícil de seguir desde el Tercer Mundo— pedirle rigor y uso adecuado de fuentes primarias sería redundante: la autora sabe muy bien qué se trae entre manos. Lo que sí hay que destacar es su actitud frente al fenómeno. Ya en el título está presente su afán de desmitificar, no sólo el inmenso edificio que los propios japoneses han creado en torno a su supuesta “singularidad” cultural, sino una serie de conceptos que se han vuelto comunes en estos días de milagros económicos y emperadores agonizantes, que muchos investigadores ya dan por canonizados. Es muy saludable oír a alguien opinar que el éxito económico de Japón no deriva de un sistema político originado en la voluntad férrea de un puñado de burócratas ultranacionalistas y de un pueblo obediente a sus decisiones (en todo caso, no deriva totalmente), sino que los procesos del Japón moderno que desembocaron en el actual éxito son producto de factores aleatorios y marchas y contramarchas que la sociedad en su conjunto ha venido experimentando, muchas veces en contra de la maquinaria estatal. Los mitos modernos de Japón. . .

GUILLERMO QUARTUCCI

Mamoru Iga, *The Thorn in the Chrysanthemum. Suicide and Economic Success in Modern Japan*, University of California Press, 1986, XIV + 213 pp.

UN LIBRO MÁS SOBRE UN TEMA que, junto con otros muy citados en relación con los “mitos” modernos de Japón, ya está comenzando a ser lugar común entre los difusores de Japón en Occidente. Quizá habría que decir en Estados Unidos, pues el propósito de su autor,

Mamoru Iga, es esclarecer la actitud de la sociedad japonesa frente al suicidio, enmarcándola dentro de una metodología (el análisis psicológico) y un cuadro de valores (la ética confuciana en contraste con la protestante) que sólo resultan esclarecedores para el lector norteamericano. Una vez concluida su lectura, el latinoamericano que se ha sumergido en ella tratando de encontrar respuesta a planteamientos que surgen desde una perspectiva totalmente diversa (la del Tercer Mundo y el subdesarrollo), sentirá que se trata de un libro que no tiene nada que decirle, porque simplemente para su autor no existe más mundo que el desarrollado, el perteneciente a las democracias capitalistas de Occidente. Si bien Japón, por su portentoso desarrollo económico y tecnológico de los últimos años, pareciera estar más preparado para dialogar con el Primer Mundo capitalista, numerosos resabios y remanentes culturales podrían aproximarlos en muchos sentidos a Latinoamérica, donde no todo fenómeno se remite a una racionalidad de tipo europeo como la que pretende utilizar en su análisis Mamoru Iga.

Hecha esta salvedad, no hay duda de que se trata de un libro bien documentado, con abundantes estadísticas, con un conocimiento profundo de la sociedad japonesa (no en vano el autor nació en Japón y vivió allí hasta los treinta años, antes de radicar definitivamente en Estados Unidos) y con una gran habilidad para captar lo esencial de la cultura norteamericana a la que va dirigido.

El objetivo, como bien está expresado en la Introducción, es probar que la tendencia al emocionalismo de los japoneses es un elemento esencial no sólo del suicidio, sino también del éxito económico. Para ello, un capítulo estará dedicado a analizar el suicidio desde el punto de vista psicocultural tomando el esquema de Durkheim como punto de partida; otro capítulo se ocupa de los tipos de suicidio que se presentan en Japón; tres capítulos analizan el suicidio entre los hombres jóvenes y las mujeres japonesas, y ese grupo característico, tan proclive a autoeliminarse, que son los escritores.

En este último punto, sería necesario detenerse un poco, no sólo porque los ejemplos mostrados son ampliamente conocidos (los suicidios de hombres de letras famosos como Arishima Takeo, Akutagawa Ryunosuke, Dazai Osamu, Mishima Yukio y Kawabata Yasunari) sino por el peculiar punto de vista del autor al analizarlos. En primer lugar, hay una insistencia un tanto gratuita en la problemática sexual de estos autores (homosexualidad en Arishima, Akutagawa y Mishima, inclinación hacia las mujeres de moral dudosa en Dazai) o en los problemas de salud y afición por las bebidas embriagantes y pastillas para los nervios, como si estos elementos inevitablemente condujeran al suicidio, fueran la causa de él, y

no el resultado de fenómenos socioeconómicos bastante más complejos. La pretensión del autor de buscar en la relación con la madre (Edipo) y con la familia autoritaria patriarcal —como si los escritores japoneses fueran idénticos a Kafka o a cualquier otro autor “atormentado” de Occidente— parte de las motivaciones para el suicidio, en un intento por bosquejar una racionalidad ajena al fenómeno real pero que sea clara para el lector norteamericano, resulta de una ingenuidad conmovedora. El suicidio de Mishima es mucho más que todo eso, mucho más, incluso, que el grito desesperado de un fanático de la derecha japonesa. Las causas reales quedarán siempre en la penumbra de la duda: ¿habrá sido por esto o por aquello?

La espina en el crisantemo (acompañado de *Dyisatsu*, en caracteres rojos japoneses, *Suicidio*) constituye un título feliz para los lectores familiarizados con la literatura sobre Japón, aunque no pueda ocultar cierto olor a oportunismo en su intento por capturar al lector incauto, que abunda, ahora que Japón está de moda y todos quieren develar un misterio que quizá no exista.

Los tres capítulos siguientes son más ambiciosos aún: se trata de hacer una radiografía general de la sociedad japonesa, para entender por qué la gente se suicida. El enfoque no estaría equivocado si el autor no optara por explicaciones que ya han sido esgrimidas desde Occidente y desde el mismo Japón: Ruth Benedict (y su legión de epígonos), Nakane Chie, Doi Takeo, etc., agravadas por la insistencia, antes mencionada, en recurrir a esquemas eurocentristas que más confunden que aclaran. Por otra parte, insistir en que el éxito económico no significa haber alcanzado el paraíso es no decir nada. Afirmar que el precio pagado por el éxito económico es la acentuación de la tendencia al suicidio, es decir menos aún. Y de allí a la distorsión del problema hay sólo un paso. En todo caso, aunque la gente se suicide, Japón seguirá por el camino materialista y no será eso lo que lo desviará hacia otros objetivos, hacia un humanismo que ningún pueblo de la tierra practica.

Después de la lectura de este libro, con su última apreciación de que los japoneses deben dejar en parte su inclinación al grupo y cultivar más el individualismo crítico, que les permita resistirse a la manipulación de cualquier índole (consejo que parece surgido de las recomendaciones del gobierno conservador japonés al Ministerio de Educación para que cambie la orientación de las escuelas y las vuelva más “occidentales”, como si Occidente sirviera de ejemplo para algo), pero, a su vez, de que Estados Unidos aprenda de la disciplina grupal del pueblo japonés para poder superar su crisis de valores, como si todo ello pudiera hacerse por decreto, el au-

tor se despide con un alegato que, a esta altura de las cosas, ya nada significa:

la democracia presupone una ruptura con la autoridad tradicional (i.e., la autoridad tradicional mantenida por sanciones negativas, en especial el miedo). Sin embargo, la negación de la autoridad tradicional no debe significar la negación de la autoridad competente. El respeto por los padres y maestros competentes, como por cualquier otra figura de autoridad, es el prerrequisito de una sociedad estable.

GUILLERMO QUARTUCCI

Nguyen Van Canh, *Vietnam under Communism, 1975-1982*, Stanford, California, Hoover Institution Press, Stanford University, 1983, 312 pp.

Archimedes L.A. Patti, *Why Viet Nam? Prelude to America's Albatros*, Berkeley, University of California Press, 1980, 612 pp.

La obra de Nguyen Van Canh constituye un intento por explicar la situación política, económica y social de Vietnam después de la unificación del país, en 1975. Una vez presentada su versión de las circunstancias en las que se llevó a cabo la toma de Vietnam del Sur por parte de los comunistas de Vietnam del Norte, el autor dedica un capítulo a la organización económica. El análisis es muy superficial y el autor se engolosina destacando los errores y la corrupción del gobierno. Lo mismo sucede cuando describe la organización política y los casos de represión de los contrarios al régimen, especialmente de las sectas religiosas. La perspectiva anticomunista de Nguyen Van Canh no le permite hacer un análisis objetivo y más bien se deja llevar por sus sentimientos y convicciones, destacando todo lo negativo que ha hecho el gobierno de Vietnam.

Sucede lo mismo con su interpretación de la política exterior, de la que presenta un esquema demasiado simplista: Vietnam se entrega a la Unión Soviética porque no le conviene la otra opción, que es China, país muy pobre. Esto se afirma sin realizar un análisis de la situación prevaleciente, de los intereses de los soviéticos, de la posición de China, de las condiciones regionales, etcétera.

En general, se trata de una obra demasiado parcial e incompleta por lo que el lector no puede basarse en ella para un acercamiento

to a la realidad de Vietnam después de la unificación.

En contraste con la anterior, la obra de Patti nos brinda un recuento detallado sobre su participación en los asuntos vietnamitas en la década de 1940. Patti fue el jefe de la Misión de Servicios Estratégicos de Estados Unidos en Indochina durante ese tiempo.

Para responder a la pregunta que constituye el título del libro *¿Por qué Viet Nam?*, Patti se remonta a sus experiencias durante los cuarenta. En la primera parte describe los hechos ocurridos desde 1942 hasta 1945. En la segunda, se refiere a las negociaciones que llevó a cabo en China con los franceses, los chinos y los vietnamitas. En la tercera, discute acerca de su misión en Hanoi hasta la rendición de Japón en 1945 y el nacimiento de la primera República Democrática Independiente de Vietnam. En la cuarta, explica la política seguida por Estados Unidos después de la segunda guerra mundial que lo conduce a su intervención en Vietnam.

Patti basa su versión en su propia experiencia, en sus documentos, en los proporcionados por el Departamento de Estado y la CIA, y en los documentos de los archivos nacionales de Estados Unidos. El autor estuvo en estrecho contacto con Ho Chi Minh, de manera que en las conversaciones mantenidas con éste pudo conocer sus opiniones y sus puntos de vista sobre la situación en la región. Ho, por su parte, trató de lograr el apoyo de los norteamericanos para su naciente república.

Esta obra, como el propio autor lo señala, es una narración de los hechos en forma cronológica y deja al lector sacar sus propias conclusiones.

MARISELA CONNELLY

Linda Mason y Roger Brown, *Rice, Rivalry and Politics. Managing Cambodian Relief*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1983, 218 pp.

Linda Mason y Roger Brown fueron participantes, a la vez que observadores, de la organización y planeamiento de la ayuda que se le dio a los refugiados kampucheanos en la frontera con Tailandia y en los campos establecidos en territorio tailandés, después de que los vietnamitas hicieran su incursión en territorio kampucheano y establecieran el gobierno de Heng Samrin en 1979.

En la primavera de 1980, Mason y Brown fueron como voluntarios a la frontera de Kampuchea y Tailandia, donde trabajaron

durante seis meses. El resultado de esa experiencia es este libro. Los autores se involucraron en el proceso, entablando amistad con líderes Khmer y con los refugiados y conversando en lengua nativa con campesinos y comerciantes, además de su trabajo con las organizaciones de ayuda internacional.

En la primera parte del libro se hace una síntesis de las condiciones que prevalecían en Kampuchea con el gobierno de Lon Nol y luego con el gobierno de Pol Pot hasta la entrada de los vietnamitas en 1979 y el establecimiento del régimen de Heng Samrin. Este hecho acentuó el problema de la emigración de los kampucheanos hacia la frontera con Tailandia. La prensa, con la cobertura que dio al problema, contribuyó a que la ayuda de organizaciones privadas de Europa y Norteamérica no se hiciera esperar.

En la segunda parte del libro, los autores exploran cómo los gobiernos, las organizaciones internacionales y las agencias voluntarias interactuaron en esa situación de desastre.

En un principio Tailandia no deseaba prestarle ayuda alguna a los kampucheanos que llegaban a la frontera; sin embargo, más tarde llegó a un acuerdo con las organizaciones de ayuda internacional y aceptó que se establecieran en territorio tailandés centros para los refugiados como el de Sa Keo.

Los autores explican la dificultad que existía para hacer llegar la ayuda a los que verdaderamente la necesitaban. Los grupos predominantes entre el grueso de los refugiados —los soldados y los comerciantes— acaparaban los alimentos y demás productos que se repartían. Al principio la distribución se hacía en forma indirecta; más tarde se ensayó la forma directa, en la que las mujeres tenían que formarse para obtener lo necesario en alimentos, aceite, etc. Con ello se logró beneficiar a los más afectados. Los niveles de desnutrición de los niños, de acuerdo a los datos proporcionados por UNICEF, pasaron de 8.5%, en marzo de 1980, a 24% en noviembre de 1980 (p. 90).

Gracias a su experiencia en el área, Mason y Brown pudieron percatarse de la compleja situación que prevalecía dados los diferentes elementos que intervenían en el problema: el gobierno de Tailandia, que obviamente anteponía sus intereses nacionales; los gobiernos que proporcionaban ayuda, también con sus prioridades; los soldados del Khmer tratando de expandir la ayuda militar y controlando a la vez el mercado negro; las organizaciones internacionales que distribuían la ayuda, pero con poco control y, en medio de todo esto, los refugiados kampucheanos.

Había algunos centros de refugiados que funcionaban mejor que otros. En el de Mak Mun imperaba el desorden y el mercado

negro. En cambio otros, como Nan Chan, se organizaron bastante bien, obteniendo buenos resultados.

Mason y Brown destacan el papel tan importante que jugó el programa de distribución de semillas de arroz entre los kampucheanos. Con ese programa se intentaba no sólo proporcionar alimentos sino lograr su producción, sembrando de nuevo en los campos de Kampuchea occidental. Este programa causó grandes polémicas y discusiones entre las diferentes partes que intervenían en la ayuda a los refugiados. Sin embargo, se distribuyeron 22 000 toneladas de semilla. Meses después se obtuvo una cosecha que mostró que el esfuerzo no había sido del todo inútil.

Los autores pudieron observar además las diferencias que existían en cuanto a la actividad de las agencias voluntarias y la de las organizaciones internacionales. Las primeras respondían con mayor rapidez y creatividad a las necesidades de los refugiados. Las segundas tendían más a la negociación política y a controlar y coordinar la ayuda. Por ello, el conflicto entre ambas fue inevitable.

Estudios como el de Mason y Brown son importantes ya que sirven de base para organizar y hacer más eficientes y efectivos los programas de ayuda que se pongan en práctica en otras partes del mundo.

MARISELA CONNELLY

Henry Hung-Yeh Tieh, *A Reference Grammar of Chinese Sentences*, Tucson, The University of Arizona Press, 1986, pp. xxix + 348.

Teresa Tien, *Practical Handbook of Modern Chinese Grammar* (Asian Library Series, núm. 40), Taipei, Chinese Materials Center, 1986, pp. xvii + 218. Texto en inglés, chino y español.

La meta del libro del profesor Tieh es servir como una guía general de la estructura de las oraciones en chino moderno estándar (*pǔtōnghuà*). El tomo se divide en doce secciones. Los seis primeros capítulos presentan las estructuras esenciales para los niveles elementales e intermedios. Algunas porciones de estos capítulos, más todas las últimas, incluyen materia que generalmente no se cubre hasta niveles avanzados en los estudios gramaticales y estilísticos. Cada estructura examinada no sólo se analiza descriptivamente

sino que se formula dentro de un patrón pedagógico, con ejemplos y ejercicios.

El marco teórico dentro del cual se presentan las estructuras básicas es ecléctico; esto es, no está restringido por ninguna escuela en particular. La terminología que se emplea es tradicional, pero algunos de los conceptos que subyacen al análisis y algunos aspectos de la organización de este análisis reflejan la tradición estadounidense de la lingüística estructural, la gramática generativa-transformacional y el análisis del discurso. Todos los ejemplos en chino se dan simultáneamente en la transcripción fonética *pinyin* y en los caracteres chinos no simplificados. Las páginas xviii-xxvii constituyen una guía para la pronunciación del chino estándar. En el Apéndice I se encuentra una tabla comparativa de los cuatro sistemas de transliteración más frecuentemente encontrados [(Wade-Giles, Yale, *pīnyīn*, y National Phonetic Letters (*zhùyīn fúhào*)]. En el Apéndice II se halla una bibliografía selecta. Aunque no totalmente desprovista de algunas pequeñas inexactitudes [por ejemplo, p. 102: la forma “atada” *nèi* (como en *nèige rén*, “esa persona”) se trata como un pronombre independiente en lugar de *nà* (como en *nà shì wǒde*, “ése es el mío”], la obra del profesor Tieh es altamente útil como gramática de consulta y como libro de texto.

La obra trilingüe de la doctora Tien (que también lleva un título en chino, *Xiàndài shìyòng zhōngwén wénfǎ*, y otro en español, *Manual de gramática práctica de la lengua china moderna*) fue concebida para usarla como texto en clases de chino. La obra se divide en dos secciones: i) una sección de gramática (pp. 1-176) y ii) una serie de 23 lecturas breves (pp. 177-218). Si bien las lecturas van acompañadas de glosarios donde se proporciona la pronunciación por medio de *zhùyīn fúhào*, casi todos los enunciados que se dan en la primera sección están sólo en caracteres chinos, los cuales tiende a reducir en gran medida el provecho de la obra, sobre todo para los principiantes a los cuales estaba evidentemente destinada. Un curioso tono de querrela también caracteriza el libro de la doctora Tien. Parece como si lo que le interesara a la autora fuera más la refutación de los “errores” de otros investigadores del chino que la presentación de un análisis claro de la estructura de ese idioma. Por ejemplo (p. xiii):

El Dr. Chao [= Yuen Ren Chao] también explica términos como 上 y 下, etc. en cada caso por separado. Cuando estos términos aparecen junto con palabras que indican lugar, los llama “localizers”, localizadores. Como se puede ver en las explicaciones de este libro, simplemente ignoramos los términos “localizer” para designar 上 y 下 etc.,

y los hemos tratado como parte de las preposiciones compuestas. Aunque la palabra "preposición" no es muy adecuada en la lengua china para estos casos (quizás "cópula" sería mejor), porque sólo una parte de estas preposiciones se antepone al sustantivo que lleva.

Aparte del hecho de que la relación copulativa sintáctica en español por lo general se refiere a "[. . .] las conjunciones que unen elementos de un mismo nivel sintáctico (el niño y la niña; dijo *que* venía), los verbos que conectan un sujeto con un predicado nominal (Pedro *es* niño; Pedro *es* bueno; María *parece* cansada) y las oraciones que tienen este tipo de verbos: *conjunción copulativa, verbo copulativo, oración copulativa*".¹ es muy difícil entender cómo las palabras citadas pudieran ser consideradas "preposiciones compuestas" en oraciones tales como *shānshang yǒu rén* ("hay gente (sobre:) en la montaña") o *shù xià hěn shūfu* ("está muy agradable bajo el árbol"), donde, a) no son "preposiciones" sino "posposiciones", b) el despliegue de la verdadera preposición *zài* ("en, a, etc.") es puramente opcional y en estos casos sería completamente redundante, y c) las frases *shānshang* ("en la montaña") y *shùxià* ("bajo el árbol") reflejan el uso inmemorial de la lengua china, donde tanto *shàng* como *xià* empezaron sus carreras como *sustantivos* ("la parte superior" y "la parte inferior" respectivamente) y en las frases citadas, constituyen los *núcleos* de esas frases. Otro ejemplo (*idem*) es: "El Dr. Chao explica largamente el morfema denominándolo "particle", según cada caso por separado. Como se puede ver en este libro, hemos tratado el morfema como morfema de funcionamiento que adjetiva todo lo que encuentra a su paso". Muy bien; pero, ¿qué pasa cuando *nada* se encuentra en su paso?, o sea, ¿cuál es la función de *de* en *guide de guide wo dǒu búyào* ("no quiero nada caro")? ¿Se puede "adjetivar" a *de*? ¿es la función de *de* aquí la de "nominalizar" a *gui*?, los ejemplos de esta índole son múltiples. El libro de la doctora Tien tiene el valor de que nos proporciona un esbozo, delineado con múltiples ejemplos, del uso en uno de los varios tipos del chino hablado actualmente. Por esta razón es válido y puede ser tolerablemente útil para un investigador cauteloso del idioma chino, que a la vez tiene fuentes alternativas más completas al alcance de la mano.²

RUSSELL MAETH CH.

¹ *Diccionario básico del español de México*, El Colegio de México, 1986, p. 146.

² "En la elaboración de este material, hemos tratado de evitar toda explicación prolija que causa cansancio muchas veces al alumno y preferimos usar ejemplos en su lugar." Tien, p. xiii.