

RESEÑAS DE LIBROS

Gu, Hua, *Mujeres virtuosas del Arenal de las Ocas Amorosas*. Traducción de Chen Zhiyuan con la revisión de Romer Cornejo y Rosina Conde, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, 2000.

El escritor chino Gu Hua escribió en 1985 la novela *Mujeres virtuosas del arenal de las Ocas Amorosas* que ahora el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México publica en una traducción al español de Chen Zhiyuan revisada por Romer Cornejo y Rosina Conde.

No obstante las dificultades que una traducción entraña, y más todavía si se toma en cuenta que fueron tres las personas responsables de esta versión, hay que acreditarles haber logrado poner en manos de lectores y lectoras, que de otra forma no lo hubieran sido, una obra que comunica nítidamente la sensibilidad y el talento de un autor contemporáneo que escribe cuentos y novelas, varios de ellos premiados, y que han sido traducidos a diversas lenguas. Esta versión cumple el deseo del autor cuando dice que “la novela tiene que ser leíble y amena”, logro que se obtiene gracias al “abrazo” del autor a la vida, al “matrimonio” que consigue “entre el arte y la vida”.

Las grandes montañas de la cordillera Cúspide Celestial —al norte de las cinco cordilleras que atraviesan el sur de China— contemplan, impávidas, el transcurrir de las vidas a lo largo de los años de los pequeños pueblos esparcidos a sus faldas. Entre ellos, la reducida población del Arenal de las Ocas Amorosas que conserva su antiguo nombre aun cuando el río Oda a la Oca cambiara tiempo atrás su curso, haciendo que las ocas silvestres no vinieran más a sus riberas para pasar allí el invierno.

Pero no eran las gravas de todos colores que quedaron en el banco seco al desviarse el río las que dieron notoriedad al lugar; fueron unas lápidas, símbolo de castidad y fidelidad femeninas, las que realmente hicieron famosa la aldea del Arenal de las Ocas Amorosas en toda la región. Formando una fila recta parecida a una callejuela, las quince lápidas recordaban a otras tantas mujeres “virtuosas” cuyos nombres, apellidos, fechas de nacimiento y fallecimiento quedaban inscritos en la piedra para honra de las dinastías Tang, Song, Yuan, Ming y Qing, bajo cuyos diferentes periodos fueron erigidas. Por

más de mil años se conservaron en su lugar viendo sucederse generaciones de padres y abuelos que llevaban a sus jóvenes descendientas a rendirles homenaje oyendo las “edificantes” y tristes historias de sus vidas, y quemando incienso en su memoria. Porque la virtud femenina, la moral impuesta a las mujeres era una decisión no de ellas sino de la “sociedad”, ese conglomerado de hombres que a lo largo de los siglos no ha hecho más que fortalecer su hegemonía imponiendo por sobre todas las cosas sus designios y su ley, secundados por supuesto por las mujeres que han mantenido y transmitido ese estado de cosas. Cuando una mujer en el relato pregunta a otra si las mujeres sólo vivimos para servir a un hombre y criar niños, como respuesta escucha las palabras resignadamente aceptantes de un estado de cosas: “...nacimos mujeres debido a los pecados que cometimos en nuestra vida pasada. Ojalá que podamos ser hombres en la próxima”.

Gu Hua supo configurar en esa calle de las mujeres virtuosas, concentrándolos, los variados signos de sometimiento y de control sexual, psicológico, moral, social que a todo lo ancho y largo del mundo y a través de los siglos, en todas las culturas y bajo todos los disfraces hipócritas y criminales, se ha venido imponiendo a las mujeres: la doble moral; el culto a la “virginidad”, a la virtud, a la castidad, a la fidelidad; la clitoridectomía; el placer para el hombre y el deber ser para la mujer; el sexo como actividad placentera para unos, y para otras como función reproductiva, exclusivamente; la actividad para uno y la pasividad para otra; el ágora y la tribuna para unos al lado del gineceo o serrallo en donde se confina a las otras. ¿Es preciso seguir intentando acercar ejemplos a lo que no necesita más ser demostrado?

Si en 1958, momento en que se inició en China el movimiento del Gran Salto Adelante para erradicar las antiguas supersticiones, se echaron abajo las lápidas de las mujeres virtuosas, levantando en su lugar “una nueva mitología que reemplazó la vieja hazaña de la virginidad”: altos hornos caseros para fabricar acero, de muchas maneras la ideología patriarcal prevaleció, más allá y más acá de los regímenes comunistas, socialistas, reformistas o liberales.

Gu Hua construye su novela en el diálogo de dos épocas, no muy distantes y sin embargo reveladoras del continuismo lacerante que se da a lo largo de las décadas, aun cuando no sean muchas si se les confronta con la tradición milenaria china. Dos épocas, dos cuentos centrado cada uno en una mujer, cuyos capítulos se van entreverando para establecer finalmente una historia de sometimiento y oprobio, si bien, hay que decirlo, aquella centrada en la época reciente deja vislumbrar la posibilidad de un cambio. El lugar, pues, es el mismo,

presidido por las grandes montañas Cúspide Celestial. La población en ambos periodos se concentra en dos grandes familias, en dos clanes: el Xiao y el Wu, antagónicos y sin embargo compartiendo alegrías y vicisitudes del transcurrir de su vida cotidiana. Sólo la época, ya lo dije, dista de no muchos años.

La novela arranca con el relato contemporáneo situado en 1983 en torno a Guihua, huérfana que ha sido casada mediante engaño con Wu el Mayor, “extremadamente moreno y chaparro. Media cabeza más bajo que su esposa y veinte años mayor que ella. Tiene exactamente la misma edad que los padres de Guihua” al momento de morir en las luchas de facciones durante la Revolución Cultural. Una vida estable y buena nutrición hicieron que Guihua se convirtiera en la belleza número uno del pueblo.

El establecimiento de una compañía de transporte para el negocio de venta de grava en el lugar le dio al chofer Wu el Mayor la idea de abrir una taberna en el arenal para ganar más dinero y darle algo que hacer a su esposa. Con la bonanza de la taberna *Perfume Nocturno* llegaron también los celos y las suspicacias de Wu el Mayor quien, no obstante la fidelidad inquebrantable de su esposa Guihua, encontraba cualquier pretexto para golpearla y obligarla a la fuerza y con rudeza a someterse a exámenes humillantes que intentaban descubrir una pretendida falta. Ella tenía “que aguantarse y esconder la tristeza, el enojo y el odio en su corazón. Para que perdurara su matrimonio, tenía que resignarse a todo tipo de maltratos e injusticias; además, tenía que fingir una sonrisa, con el fin de darle tiempo y espacio a su esposo para que se apaciguara”.

Finalmente, y luego de siete años de aguantar tal situación, Guihua se atreve a denunciarlo ante el Tribunal Civil del Gobierno Popular del Cantón y pide el divorcio de Wu el Mayor acusándolo no sólo de maltratarla, golpearla, insultarla, de hacerle horribles exámenes en sus órganos sexuales sino, además, de una irremediable impotencia.

Me referí poco antes a la posibilidad de cambio que deja entrever esta historia de la época contemporánea. Su protagonista no sólo se atreve a denunciar al marido y exigir un divorcio que la cómplice comunidad de hombres le niega, sino que va más allá: luego de la muerte por accidente de Wu el Mayor y de haberle sido fiel mientras éste vivía, se atreve a consumir su amor con el joven aprendiz Che Ganzi, afrontando juntos el conato de entierro dentro de la taberna por obra del pueblo enardecido que más tarde pretende lincharlos acusándolos de cometer un acto adúltero —no obstante que el marido ya estuviera muerto—, un acto “ilegal” porque, decía el mismo pueblo, “¿cómo pueden dormir juntos sin el permiso de la autoridad?”

La historia que se entreteje con la contemporánea ocurre décadas atrás, en la época del emperador Guangxu —muerto en 1908—¹ de la dinastía Qing,² en torno a la que sería la decimosexta candidata a integrar con su lápida esa calle de las Mujeres Virtuosas: Qingyü, nuera del jefe de la familia Xiao el Cuarto, decide a los diecinueve años guardar la virginidad y ser casta toda la vida. De origen pobre³ y gracias a los arreglos de ambas familias, casó a los nueve años con el hijo de Xiao el Cuarto, de sólo tres años de edad, al que cuidó como si fuera su propio hermano.

A los dieciséis o diecisiete años Qingyü se ha convertido en una bella mujer, madura sexualmente pero sin poder ser satisfecha por su esposo, el “hermanito” con el que comparte la misma cama. Mientras ella deseaba que su “hermanito creciera rápido y entendiera los secretos de marido y mujer”, él se comportaba como un cachorro arrastrándose entre las cobijas y orinándose en la cama.

Dos veces al día Qingyü acude al templo a quemar incienso y hacer reverencias a Buda para que dé a su esposo un cuerpo sano y, muy pronto, ella pueda dar a luz. A Qingyü cada vez le gusta más su esposo, pero cuando cumple diecinueve años y él trece, el apenas adolescente muere atacado de varicela.

El futuro de la joven viuda no resultaba muy promisorio: o regresaba con su padre a la aldea montañosa en que la esperaba el hambre, la pobreza y el cuidado de sus verdaderos hermanos pequeños, ya que su madre había muerto —suicidándose—, o se mantenía definitivamente virgen si quedaba en la casa de sus suegros gozando del bienestar de una familia rica como eran ellos. Por si fuera poco, a su muerte, la suya vendría a sumarse a las quince lápidas de la callejuela de las Mujeres Virtuosas y su memoria sería reverenciada por futuras generaciones de doncellas. “Entre la pobreza y la inmortalidad, ella optó por la segunda”, jurando ante la familia Xiao y sus antepasados que guardaría castidad por toda la vida.

Para ayudar a Qingyü a cumplir su juramento, sus suegros la confinan en un cuarto apartado del resto de la casa, vestido con los colores de luto, adonde una sirvienta le lleva sus alimentos, no teniendo más contacto humano, además de ésta, que el de la tía Quinta —una

¹ Terminando con él dos mil años de la historia feudal de China.

² De acuerdo con la cronología con que cuenta el libro, la Dinastía Qing (Manchú), la última, transcurre de 1662 a 1911.

³ Nótese que las protagonistas de ambos cuentos pertenecen a familias pobres, siendo redimidas por su matrimonio con hombre rico o hijo de familia rica. Otro punto coincidente es el de la insatisfacción sexual de ambas: una porque su marido es impotente, la otra porque apenas es un niño.

mujer repudiada por el marido— y la cuñada Tercera de Xiao —abandonada por el marido que pasaba las noches entre juegos de azar y prostíbulos—. ¡La doble moral siempre presente! Las mujeres zurcían, bordaban, hilaban y hacían zapatos de tela, sin que la sombra de un hombre pudiera aproximarse. Como complemento le fueron suministradas toda clase de lecturas piadosas que la confortaran (sobre educación moral e instrucciones budistas). Un perrito chino, el Leopardito, vino a completar la compañía de la joven viuda, convirtiéndose en su inseparable y celoso compañero, y su más fiel guardián.

No obstante todas estas precauciones, la tía Quinta y la cuñada Tercera contaban historias de amor a quien justamente había renunciado a él, y al llegar la primavera se despertaban en Qingyü de manera aguda sus sentidos, sufriendo el ardor de su sexualidad insatisfecha. Terreno más propicio no podía darse para que la joven cayera enamorada del estudioso o erudito local de treinta años, Chaoqing Wu, que llegó a la casa para educar a los dos hijos más pequeños, tesoros de la vejez de don Xiao el Cuarto: Niño de Invierno y Niño de Otoño. Por si fuera poco, Qingyü, perteneciente por su matrimonio al Clan Xiao y sabiendo que debía guardar su virginidad hasta la muerte para que la familia Xiao pudiera alzar una lápida en su memoria el día de su muerte, se enamora a sus veintisiete años nada menos que del maestro Wu, miembro del clan antagónico.

El desenlace de la triste historia del amor platónico entre la joven virtuosa y el maestro erudito no podía haber sido más cruel. El maestro muere a consecuencias del feroz ataque de Leopardito, y ella se deja morir de tristeza e inanición. Sólo el estallamiento de la Revolución China en 1911, que acabó con el dominio feudal que había durado más de tres mil años, impidió que se levantara la decimosexta lápida en memoria de la virgen y casta Qingyü en la callejuela de las Mujeres Virtuosas, callejuela que, por otra parte, fuera arrasada con motivo del “Gran Salto Adelante”, en 1958.

De esta manera, recurriendo a hechos de la vida real, mezclados con el producto directo de la observación o, simplemente, la imaginación, Gu Hua, con su novela protagonizada por una mujer que “fue casta, pero no fiel”, y por una mujer que “ha sido fiel, pero no casta”, consigue en palabras del propio autor “... algo muy importante, algo sobre lo cual las historiadoras y feministas de ahora deberán tomar en consideración y hacer un profundo estudio”.

ELENA URRUTIA
El Colegio de México

Poder y cultura de la violencia, editado por Susana B. C. Devalle, México, El Colegio de México, 2000.

Ya iniciaron los años 2000 y el mundo sigue dando pie a que hablemos de cultura de la violencia. El volumen que nos presentan Susana Devalle y el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México ofrece un marco teórico para entender los fenómenos de violencia como mecanismos del poder en sociedades de todas las latitudes, así sean de África, Asia, Oceanía, Europa o América.

Poder y cultura de la violencia aborda el tema de frente, exigiendo de los investigadores sociales una postura que podría representar una dificultad necesaria en la investigación: mantener su carácter académico sin sacarle la vuelta al dolor, es decir, sin dejar de lado la existencia concreta y la humanidad de las víctimas. Escamotear el sufrimiento en nombre de la objetividad para realizar un trabajo académico sobre la violencia corre demasiados riesgos de caer en el juego de las fuerzas que no se tientan el corazón en destrozando vidas para mantener un cierto orden de privilegios. Estas fuerzas se valen del olvido, reifican y deshumanizan a sus víctimas y pretenden habituar al público a sus actos de tormento, mientras buscan que se escriba una historia dócil, aséptica, en la que sus acciones se transformen en dos sentidos divergentes. Quieren que su violencia atemorice y mantenga a raya al subordinado, pero que a la vez parezca legítima y no le enajene la hegemonía. El libro resultante ha sido una obra en la que se trata de la violencia desde el punto de vista académico más serio, mientras se mantiene una sensibilidad que reduce las distancias entre el científico social y las víctimas de la violencia.

El libro se compone de una introducción, dos partes y una bibliografía de los derechos humanos dividida por temas y áreas geográficas. La introducción, a cargo de la editora, resume los elementos teóricos que se desprenden de los ensayos publicados en el libro así como de otros trabajos académicos, propios y ajenos, relacionados con el tema. Los ensayos de la primera y la segunda parte quedaron a cargo de especialistas en las áreas que discuten. Los autores, originarios de varios continentes, han trabajado durante años en América Latina, lo que nos podría augurar una cierta sensibilidad con el tema. Algunas de las contribuciones se centran más en lo teórico, mientras que otras combinan el estudio de caso con la elaboración teórica general acerca de la violencia.

En la introducción, Devalle indica que el libro se propone observar los procesos de dominación y resistencia tanto en sus formas más burdas como en las más sutiles. Tomar en cuenta la existencia de una

cultura de opresión en la que los “significados y valores dominantes” se acompañan de una violencia y coerción como elementos importantes “en la reproducción del orden hegemónico, por el cual los poderosos intentan mantener y fortalecer su posición superior”. Cuando se tiene una cultura de la opresión estructurada, ésta puede dar lugar a la *práctica del terror*, la cual no sólo busca mantener a la población atemorizada respecto de la autoridad por medio de la represión, sino que “inculca autodesprecio y no sólo obediencia”. Las clases dominantes entonces justifican su violencia y la erigen en un “valor” necesario “para mantener el orden existente”.

Ante estas situaciones suele aparecer una *cultura de la resistencia*, por lo general invisible a la historia oficial, pero que se mantiene viva en la historia y la memoria colectiva de los grupos y pueblos subordinados. La “dominación no se ejerce solamente en lo económico y lo político, sino también culturalmente”, por lo que “la lucha contra ésta se lanza desde niveles múltiples”. Las víctimas de la violencia necesitan hacer sentido de lo que han sufrido, de lo que les ha acaecido para poder seguir viviendo.

Existen tensiones, continúa la editora en su introducción, entre olvidar, recordar y el poder. Para éste es importante mantener una cierta dialéctica entre el olvido y el recuerdo. Quiere que se olvide pero también que se recuerde. Los medios de comunicación hablan de las guerras y de las masacres pero ignoran a los seres humanos reales.

La introducción también nos habla de la diversidad de formas que la cultura de la violencia puede adoptar. Puede incluir desde las formas más obvias de masacre y exterminio hasta las “guerras de baja intensidad” y el reclutamiento paramilitar de sectores subordinados para enfrentarlos con aquellos que se rebelan. También pasa por la violencia propia al desarrollo capitalista, por la violencia utilizada como espectáculo mediático así como por la violencia contra los pobres.

La introducción concluye con una voz esperanzada en que surjan “nuevos discursos políticos multivocales entre aquellos sectores sociales que apoyan el respeto a la diversidad, los derechos humanos, la democracia y el pluralismo”.

Los ensayos de la primera parte incluyen una reflexión sobre la masacre que confrontan al lector con el dolor, permitiéndole salir de su cámara de seguridad para sentir su propia humanidad e identificarse con la de la víctima de la “cultura de la violencia”. Se hace una crítica detallada al desarrollo como lo conciben las organizaciones internacionales, dadas sus consecuencias literalmente devastadoras. Se presenta el caso de la cooperación para el desarrollo en África y algunas de sus perversiones, como el frecuente empeoramiento de la

situación de las mujeres. Se muestra, con el ejemplo de la obra de Frantz Fanon, cómo puede aparecer una nueva propuesta de humanismo a partir de una cultura de la resistencia de sectores oprimidos que podrían responder con rencor. Por otro lado, muestra que la descolonización no concluye con la consumación formal de la independencia sino que se trata de un proceso a largo plazo.

Con demasiada frecuencia, se olvida que las sociedades que fueron colonizadas tuvieron una historia propia. La colonización introdujo un orden racial que justificaría genocidio, expropiación de recursos y explotación económica. Además, se suele olvidar, u obviar, que aun ahora existen colonias en el mundo, como la de Kanaki, o Nueva Caledonia, en el Océano Pacífico.

En un ensayo se discute la historia y universalidad de los derechos humanos en las declaraciones de las Naciones Unidas. Se les ve como el producto de un esfuerzo que, gracias a los aportes internacionales, ha rebasado la actividad ideológica capitalista occidental y que tienen un gran valor en la búsqueda de alternativas a la violencia.

En los estudios de caso de la segunda parte, vemos cómo sectores ultranacionalistas pueden reinventar la historia para justificar una dinámica racista, de dominación y de violencia, como en el incendio de la mezquita de Ayodhya en el norte de la India en 1992, intentando borrar precisamente el hecho de que lugares como ése son ejemplos de convivencia multicultural.

En Nicaragua, Estados Unidos promovió lo que llamó la “guerra de baja intensidad” contra el gobierno sandinista. Utilizó y dividió a las poblaciones indígenas de la costa atlántica, lo que le permitió crear una cortina de humo y una división de la opinión pública internacional. Esta técnica de división de los rebeldes para realizar guerras baratas de contrainsurgencia se ha generalizado por todo el mundo. Sin embargo, para la sorpresa de la superpotencia, en el proceso vivido en la misquita nicaragüense se desarrollaron propuestas de autonomía indígena para grupos étnicos locales que después han servido para la elaboración de propuestas de autonomía indígena que han dado sustento a nuevas luchas contrahegemónicas por toda América Latina. Los resultados están a la vista en México, Ecuador, Bolivia y otros países.

Ante la violencia colonial en los territorios palestinos ocupados por Israel desde 1967, estalló una rebelión popular, la Intifada, a fines de los años ochenta. La cultura de la resistencia durante la Intifada incluía el lanzamiento de piedras contra las fuerzas de ocupación así como paros de actividades con el cierre de todo tipo de negocios. También se ha visto el desarrollo de una literatura de la Intifada calificada en el libro como “otra piedra para la lucha”.

En Brasil, los contrastes sociales han lanzado a la calle a multitudes de niños sin domicilio fijo. Sectores de la sociedad que han escapado a la depauperación extrema han entrado en procesos de construcción de alteridades, de identidades radicalmente diferenciadas que han llevado a legitimar tácitamente un cierto derecho a exterminar a los niños de la calle y han aparecido grupos que se han dedicado a exterminar jóvenes.

En Egipto, en el proceso de construcción nacional, independencia y revolución republicana, las mujeres participaron, pero sólo para verse posteriormente despojadas de su posibilidad de acción política, so pretexto de que ya poseían la igualdad de derechos ciudadanos con los hombres. El movimiento de las mujeres sería capturado por el Estado, el que al arrebatarse su autonomía le quitaría la posibilidad de definir sus propias prioridades.

En Argentina, diferentes gobiernos se valieron de la “violencia como ‘práctica institucional’ para la resolución de los conflictos políticos y sociales”. Los ciudadanos quedarían excluidos de los espacios de participación y negociación e incluso de representación política. A partir de los setenta se desarrolló una lucha por el respeto de los derechos humanos que se convertiría en una forma de participación política radical.

Las obras colectivas corren el riesgo de pecar de heterogeneidad y ésta no es la excepción. La introducción incluye una propuesta metodológica para el estudio de la violencia, pero no todos los ensayos parecen seguirla sistemáticamente. Aunque el tema de la violencia siempre está presente, algunos ensayos no lo abordan con el mismo énfasis que el resto. Aunque queda al lector la tarea de establecer la conexión con el espíritu general del libro, esto subraya las sutilezas que a menudo adopta la violencia.

Otra característica de las obras colectivas presente en este volumen es su diversidad de opiniones. Es evidente que los autores no siempre concuerdan en todo aunque no se planteen debates abiertos dentro del libro. Un ejemplo sería el del concepto de centro y periferia. Otro más grave es el referente al nuevo principio de “injerencia humanitaria” que Estados Unidos, y las Naciones Unidas *a posteriori*, están aplicando de manera selectiva a escala internacional y que forma parte de lo que Devalle, en sintonía con Dube, llama en la introducción el “nuevo idioma del imperio a nivel mundial”. Mbya, en su capítulo acerca de los derechos humanos en la página 207, considera legítima la intervención de alguna “policía” supranacional en defensa de la “democracia”. La diversidad de opiniones es bienvenida en un libro como éste, pero quizás este punto si habría requerido de una discusión más abierta dentro de la obra.

El libro ilustra casos de poder y cultura de la violencia que proviene, de múltiples formas, tanto de su interior como de los países que podríamos llamar del centro. Sin embargo, en lo que no insiste la obra es en que también dentro de los países del centro se desarrollan culturas de opresión e incluso culturas de violencia contra determinados grupos sociales. Ilustrar esto le habría dado una fuerza aún mayor a este libro.

Al final del libro se nos presenta una muy útil bibliografía de los derechos humanos por regiones y temas. Sin embargo, el hecho de que todas las referencias propuestas sean en inglés nos hace pensar que habría sido pertinente incluir otros títulos, por lo menos los más relevantes en español y francés.

En resumen, *Poder y cultura de la violencia* es un libro que nos ofrece nuevas y valiosas pautas para entender las relaciones de dominación y subordinación marcadas por la violencia de los poderosos. No únicamente busca contribuir a acercar al científico social a los fenómenos sociales sino que toma partido en contra de las relaciones de dominación y de la violencia. Es además una obra abierta que sólo espera nutrirse con nuevas contribuciones.

GILBERTO CONDE
El Colegio de México

M. vanWoerkens, *Le voyageur étranglé. L' Inde des Thugs, le colonialisme et l'imaginaire*, Paris, Ed. Albin Michel, 1995.

Este volumen sobre los Thugs, por su extensión, podría ser una tesis. Sin embargo y a pesar de todos los detalles, está ausente un análisis crítico del imaginario inglés sobre la India. Muchos de los datos que provee pertenecen a ese imaginario y no tanto a la realidad de la época. Es difícil ahora afirmar con tanta certeza como era la vida de supuestos "Thugs". No lo pudo hacer el conocido William Sleeman quien llegó a crear, digamos que para sí, The Thagi and Decaity Department, y asumió el título de Mayor General Sir W. H. Sleeman.

De ninguna manera podemos considerar el análisis de la verdad de Sleeman "que hoy calificaríamos de 'antropológico'" (p. 264), como dice la autora. Sería una ofensa a esa ciencia todavía en ciernes. Es curioso que no se mencione el nombre de Emily Eden, quien fue la autora de dibujos de supuestos Thugs, en cautiverio por supuesto.

Estos dibujos no se incluyen pero otros si, seleccionados y presentados, quizás inconscientemente, de manera eurocéntrica, justamente lo que, según el título del libro, la autora quiere criticar. Véase, por ejemplo, “Las supersticiones de la India” (p. 287). ¿Supersticiones? O también en la p. 255: “El sacrificio humano practicado tradicionalmente por las tribus Gondas...” De modo que también los Gondas entran a su caracterización, cuando si llegaron a ser catalogados como “tribus criminales”, éste sirvió si acaso hasta 1951 cuando tal terminología se elimina.

Hay otros errores, como en la p. 225, donde se confunden clases con casta. Algunos de los grabados publicados aquí ya han sido publicados en otras obras (pp. 109 y 163). La autora no menciona a otros estudiosos que han abordado el tema como S. N. Gordon (1969 y 1994). Sin embargo, incluye una sección sobre como los Thugs han sido tratados en el cine popular, hasta aún en “Gunga Din (1935), y en “Indiana Jones and the Temple of Doom” (1984). Aquí dice se canta “al humanismo anticolonialista de los Estados Unidos” (!) (p. 235).

Dejemos que el lector especializado juzgue las propuestas de este volumen que, a nuestro parecer, no son muy seriamente académicas, si bien se contó con gran presupuesto.

Bibliografía

Gordon S. N. 1969, “Scarf and Sword: Thugs, Marauders and State-formation in 18th. Century Malwa”, *The Indian Economic and Social History Review* vol. 4, num. 4, 1994. *Marathas, Marauders and State formation in 18th. Century India*, Delhi, Calcuta, Bombay, Oxford University Press.

SUSANA B. C. DEVALLE
El Colegio de México

White, Luise, *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2000.

La obra de Luise White examina el significado social y político de las historias de vampiros y el vampirismo en la zona de África Occidental y Central. La autora utiliza como fuentes el “rumor” y las histo-

rias de tradición oral recopiladas en más de 130 entrevistas realizadas entre 1979 y 1990. Su postura estriba en que lo "extraordinario" puede ser historizado ya que remite a los procesos políticos e históricos en los que emerge y de los que se nutre.

El interés de White en los rumores y la tradición oral implica, también, una reflexión sobre la escritura de la historia, la memoria y los supuestos epistemológicos con los que nos manejamos. A partir, y a través, de estas "fuentes" poco convencionales analiza los temores y fantasías provocados por el poder colonial. De esta manera la investigación y análisis realizados se extienden a los procesos sociales y políticos de este periodo histórico y muestran cómo estas historias pueden ser usadas para "escribir" o "reescribir", revisar y reconstruir la narración histórica. Los conceptos absolutos de verdad y mentira son repensados como constructos culturales negociables y lo que adquiere relevancia, entonces, es el producto discursivo como unidad significativa que se aleja de dichas categorías y adquiere valor en tanto representa estructuras sociales, culturales y políticas. El interés de la autora no es determinar si los "vampiros existen" ya que considera que al "existir como historias" son factibles de análisis e interpretación. White, de esta manera, está reconsiderando el estatuto de lo "real" representado por el discurso historiográfico, ya que como narración la "historia" no es simplemente un vehículo de transmisión de información sino un procedimiento de producción de significados mediatizada por el lenguaje. Más aún, y parafraseando a la autora, "el problema de esta obra nunca ha sido las historias de vampiros sino la escritura de la historia".¹

Las historias recopiladas en Kenia, Tanzania, Uganda, norte de Rhodesia (actual Zimbabwe) y Zambia, comparten un marco temático en común: alguien o "algo" succiona sangre de los habitantes africanos provocándoles la muerte. El rumor adquiere dimensiones transnacionales ya que las historias construidas con base en ellos operan metafóricamente y permiten la creación de significados a partir de la sustitución simbólica. Por lo cual, y de acuerdo con lo planteado por White, las historias funcionan como descripciones de abusos de poder y autoridad trascendiendo fronteras y situaciones particulares y permiten al historiador otra visión del orden e intervención colonial a partir de las categorías utilizadas por los africanos para describir las "extracciones" y los despojos con las cuales ellos convivían.

White comienza analizando lingüísticamente las posibles traduc-

¹ White, Luise, *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2000, p. 308.

ciones e interpretaciones que permiten pensar historias de vampiros en la zona este y central de África. No existe literalmente el término que designe la palabra “vampiro” o que se traduzca de esta forma, pero semánticamente las palabras en lenguas africanas que pueden adquirir este significado son muchas (*wazimamoto*, *mumiani*, *kachinja*, *banyama*, *batumbula*, *benandante*, *mafyeke*). Todas ellas relacionadas de una u otra manera con el hombre blanco y sus prácticas medicinales, religiosas o esclavistas.

El análisis lingüístico incorporado por la autora refiere fundamentalmente a los discursos producidos por estos rumores y al uso del lenguaje que en ellos se evidencia. Los discursos a los que refiere pueden ser comprendidos y adquieren “significación” desde un proceso dialógico. Los signos lingüísticos anahzados en la obra son más que una unidad fija, constituyen un componente activo del habla, modificados y transformados en cuanto al significado por las connotaciones que adquieren desde sus condiciones específicas de producción. De esta manera, su argumento deriva en que los términos utilizados, como los discursos creados en torno a ellos, no sólo producen historias fantásticas habitadas por vampiros, sino que articulan las nuevas relaciones sociales en el contexto colonial y remiten a cómo los africanos percibían estas relaciones. Los vampiros no eran sólo las nuevas imágenes de los nuevos tiempos, sino que también constituían las nuevas imágenes de las nuevas relaciones sociales. Las discusiones sobre su existencia o no se tornan intrascendentes al acercarse a las posibilidades de análisis que permiten las historias basadas en ellos. Definitivamente, “Los vampiros son una historia, pero la creencia en vampiros es un hecho...”²

Esta obra trasciende el “rumor”, las historias fantásticas y los temores, ya que se extiende en el análisis de lo que el “rumor” puede revelar, significar, connotar, más allá de categorías binarias de verdad/mentira o ficción/realidad. El resultado es, por lo tanto, una historia de la vida intelectual y cultural africana bajo el orden colonial y una revisión sustancial de esta historia y sus posibles escrituras.

XIMENA PICALLO VISCONTI
El Colegio de México

² White, Luise, *op. cit.*, p. 308.

