

RESEÑAS DE LIBROS

Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India. Por Ajay Skaria. Oxford University Press, Nueva Delhi, 1999. xxiv, 324 pp. US \$35 (rústica).

Éste es un libro que hay que leer por lo menos dos veces: primero como un relato histórico y después como *goth* (cuento). En ambos casos el libro va más allá de las frecuentes atribuciones de la historia como tragedia y travestismo. Con la boscosa región de los Dangs de la India occidental como trasfondo, *Hybrid Histories* echa una mirada crítica a los significados de la historia y las correlaciones de la modernidad; la cultura de lo salvaje y la naturaleza de la civilización; las entonaciones de los pasados y las inflexiones del poder, así como los espacios subalternos y los lugares coloniales. Apoyándose en un riguroso trabajo de investigación en archivos y un trabajo de campo ininterrumpido, esta importante obra logra ser imaginativa e innovadora, con narraciones históricas complejas y términos teóricos atrevidos.

El libro comienza con un vistazo premonitorio a las historias orales y radicales que empapan de “identidad histórica” a los oprimidos y los desposeídos, mostrando al poder y la historia en el espejo de Occidente, de una “Europa hiperreal”. Por otra parte, también pretende reflexionar sobre la “afirmación de la diferencia” según los criterios de los más recientes trabajos de los eruditos en la materia. Skaria nos habla de las asociaciones dominantes entre la memoria, la historia y la modernidad para sugerir que la historia es un “mito de la modernidad” ampliamente extendido, y que la mejor manera de desnaturalizarlo e interrogarlo es mediante las “historias híbridas”. Tales pasados atraviesan y van más allá de un Occidente reificado, dando vuelo a una “política de la esperanza” y articulando una “contraestética de la modernidad”. Los argumentos contradictorios son interesantes y provocadores. Sin embargo, la fuerza crítica de las “historias híbridas” —notas verdaderamente escabrosas— implica, por su naturaleza intrínseca, la presencia de relatos analíticos y descriptivos que se divisan como en lejanía y que atraviesan y conforman el libro.

Hybrid Stories pone el énfasis en los grupos numéricamente significativos y políticamente prominentes de los bhils y los koknis en los Dangs, “comunidades que hoy día son clasificadas como Tribus Reconocidas [*Scheduled Tribes*] de la India y que antiguamente eran

definidas por los británicos como ‘tribus salvajes’” (p. v). El contar cuentos constituye una dimensión crucial de la vida dangi. Las historias pertenecen a diversos géneros: *goth* sobre dioses y diosas, *goth* imaginarios, y, por último, *vadilcha goth* o relatos sobre el pasado/ los antepasados. Éstos últimos son historias reales (*khari goth*) que postulan una estrecha conexión entre el tiempo y el espacio y que a veces se remontan a los siglos XVII y XVIII. Son la parte medular del libro.

En estos relatos dangi están necesariamente contenidas distintas organizaciones y persuasiones de la verdad. Implican tiempos y espacios del pasado bien diferenciados. En *goth*, existen dos épocas históricas, *moglai* y *mandini*. La primera es el periodo de la libertad “extra colonial”, la segunda es el espacio de la demarcación “extra dangi”. Política y moralmente, *moglai* tiene precedencia sobre *mandini*; cronológica y discursivamente, *moglai* atraviesa *mandini*. Siendo simultáneas, ambas se dejan insinuar en espacios y temporalidades precoloniales, coloniales y poscoloniales en formas inherentemente distintas. Siempre diferenciadas pero unidas, *moglai* y *mandini* articulan la política y la presencia del pasado.

Skara reúne creativas versiones de los *goth* dangis junto con interpretaciones críticas de los archivos coloniales. *Hybrid Histories* está organizado de tal forma que deba “ser leído por lo menos de dos maneras diferentes: como relatos históricos profesionales sobre los Dangis, y como historias de los dangis” (p. 18). Los primeros están ordenados como una secuencia donde *moglai* precede a *mandini*. Las segundas emergen como narraciones suplementarias que “exploran los significados de *mandini* y *moglai* de manera más simultánea, y tal vez definen y suplantán la narrativa secuencial” (p. 17).

El libro abarca tanto que es difícil de resumir. Las expresiones de *moglai* entre los bhils y los koknis se inspiran en discusiones sobre las monarquías compartidas y la soberanía plural; la plantación de bosques y los significados de las fronteras; la producción de condiciones de vida y la práctica del pillaje y la materialización del poder y las ansiedades de la autoridad; procesos marcados de manera diferenciada por una “estética y política de lo salvaje” y mediados (cada uno en distinta forma) por términos y reveses de género. El libro rastrea los significados de *mandini* y hace un repaso de las historias coloniales al tiempo que reconsidera los pasados subalternos. Aquí, relatos sobre el ambientalismo, el cuidado de los bosques, las fronteras, las rentas, la escritura y la masculinidad —todos ellos teóricamente matizados— coexisten lado a lado con narraciones basadas en análisis de las transformaciones del salvajismo, la soberanía, las fronteras, la movilidad, la monarquía y la resistencia de los dangis. Uno siempre implica al otro.

Skaria nos ofrece reflexiones críticas sobre cada una de estas cuestiones. Por ejemplo, los paisajes dangi en el libro no son simplemente una “naturaleza” externa y *a priori* que sirve de fachada a la historia de la región, sino que, por el contrario, son configurados activamente como parte de la producción del espacio y la construcción del tiempo dentro de la práctica histórica. *Hybrid Histories* contribuye críticamente a toda una gama de debates eruditos y discusiones teóricas, desde cuestiones específicas de continuidad, transición y ruptura representadas por el régimen colonial hasta el repaso general de la historia ambiental y la antropología histórica del sur de Asia. Sin embargo, Skaria no especifica adecuadamente los términos generales de estas discusiones y argumentos —sobre todo al principio del libro— y así, no hace justicia a sus propios relatos.

Yo tengo algunas dudas sobre los análisis específicos que se nos ofrecen en el libro; sobre todo en lo que se refiere a la categoría de lo “extra dangi” como una cordillera histórica-conceptual, y sobre las representaciones homogeneizadas de las concepciones occidentales de “lo salvaje”, por ejemplo. Esto no es una advertencia. Es mi particular punto de vista. Al imaginar e inscribir a la teoría y la narrativa como una empresa conjunta, *Hybrid Histories* abre un camino fructífero para el diálogo dentro de los trabajos históricos, en dirección a la labor etnográfica, como un texto que yo recomiendo a mis alumnos.

SAURABH DUBE
El Colegio de México

Bales, Kevin, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, The University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1999, pp. 298.

Generalmente, al tratar el tema de la esclavitud consideramos necesario volver nuestra mirada hacia atrás en el tiempo. No hay duda de que estamos convencidos de que dicha mirada no puede dirigirse en otra dirección ya que confiamos demasiado en el carácter finito de la esclavitud. Sin embargo, quién puede negar que los diversos movimientos abolicionistas a través de la historia no consiguieron consumir hechos sino comenzar procesos. Y más aun, quién puede afirmar que tales procesos de emancipación de esclavos concluyeron efectivamente. En la búsqueda de respuestas a estas dos preguntas, es probable si no es que necesario, que nuestra visión sobre la práctica esclavista no con-

fié más en la supuesta abolición de la esclavitud. En este sentido, el trabajo que nos presenta Kevin Bales, es una pieza clave para que coloquemos en tela de juicio el supuesto carácter finito de la esclavitud. La esclavitud no es un asunto que sólo concierne al historiador, no es un hecho del pasado. La esclavitud, según Bales, nos concierne también como habitantes de un mundo en el cual la llamada *economía global* ha ordenado todo a su antojo y en donde una de las piezas clave para generar mayores riquezas es la mano de obra esclava. Si con base en lo que propone Bales debemos decir que la esclavitud no ha desaparecido, de igual forma debemos decir que la esclavitud no es un ente monolítico capaz de definirse igualmente independiente de la época en la que se practica. Por tal razón, una economía cambiante requiere que se transformen los elementos que la sostienen. Es por esto que Bales propone lo que él llama como *nueva esclavitud* ya que, comparada con la que supuestamente se abolió en Estados Unidos durante el siglo XIX, ésta tiene características muy particulares entre las cuales podemos mencionar el carácter desechable de los esclavos. Las condiciones económicas llevan a que cada vez más gente se pauperice. Cada vez menos gente puede acceder a servicios tan básicos como la educación y la salud, en fin, cada vez gran cantidad de gente está siendo más vulnerable, más esclavizable, ya que mientras más grande es la necesidad, más fácil es para el esclavista convencer a gran cantidad de gente con artimañas variadas para convertirlos en esclavos. Entre estas artimañas se encuentran los pseudocontratos o contratos falsos. El esclavista convence a una persona que no tiene otra opción para sobrevivir que firmar un contrato que ni siquiera puede leer. Una vez firmado y bajo promesas de bonanza, el esclavista transporta a los ya esclavos, aunque sin saberlo, a campos de trabajo en donde al momento de llegar se les deja saber sobre su nueva situación como esclavos. Dicha condición es mantenida por vía de la violencia ejercida por el esclavista. Sin embargo, dicha violencia no sólo es ejecutada por el esclavista sino por las policías locales que, en la mayoría de las ocasiones se benefician económicamente de la trata de esclavos. Entonces, volviendo al carácter desechable de estos esclavos, Bales plantea que debido a que cada vez más gente va directo hacia la pauperización, como consecuencia más gente es vulnerable a la esclavitud, lo que para el esclavista se traduce como mayor oferta de posibles esclavos. Por tal razón, los nuevos esclavos son desechables porque su precio es muy barato debido a la gran oferta que existe.

Todo lo que hemos mencionado antes constituye sólo un mínimo esbozo de lo que plantea Bales en su trabajo. A través de estudios de caso en países como Brasil, Tailandia e India, entre otros, Bales logra evidenciar las diversas formas de esclavitud que podemos en-

contrar en el mundo de principios del siglo xxi. Indudablemente este trabajo constituye un gran esfuerzo por denunciar prácticas que se creían acabadas pero que las nuevas leyes económicas se han encargado de reformular y volver a instituir.

JOSÉ ALBERTO CABÁN TORRES
El Colegio de México

Donald L. Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 2001, 588 pp.

Éste es un libro importante por lo que expone y a la vez, muy optimista. Lo étnico nunca se define sino que aparece como todo lo opuesto a Occidente. Se pregunta por qué desapareció el “tumulto étnico mortal” en el Occidente, ya que según el autor, los episodios violentos estuvieron ausentes en Estados Unidos desde la primera mitad del siglo xx, como también en Europa Occidental, Canadá, Bélgica, Córcega, Cataluña y en el País Vasco en España.

Sin embargo, tiene que agregar que el mundo occidental no está libre de distintas formas de “violencia étnica”. El problema es agrupar bajo el término “étnico” a diferentes grupos y sociedades y no explicar porqué suceden esas matanzas étnicas. Éstas tienen una historicidad definida y están sujetas a procesos de cambio.

El mejoramiento en las condiciones de las minorías puede, según el autor, dar lugar a periodos de quietud.

Hay una tendencia a la racionalización de los fenómenos sociales, de modo que “las causas y efectos de las matanzas, los procesos de las revueltas tienen un patrón” (pág. 16).

Se presenta una larga exposición de teorías y modelos sobre la violencia, que, incluso, según el autor, estarían por escribirse.

Se abordan las fronteras étnicas y aquéllas de las revueltas. Para el autor, la identidad étnica antecede a la globalización y al estado moderno, así como a la revolución industrial. Pero, al parecer, en el texto continúa siendo un elemento independiente de las condiciones sociales. En lugar de esto, Horowitz habla de la ontología de la revuelta, diciendo:

“A pesar de nuestra habilidad para conceptualizar la revuelta como un acontecimiento único, sus fronteras no son nunca claras como la concepción de una unidad de acción o un incidente distintivo... Hay conexiones espaciales y temporales con otros incidentes que rápidamente

pueden minar la noción de que cada incidente es separado...las fronteras de los tumultos (*riots*) son aún más amorfas que las fronteras de grupo."

Para terminar, se considera al "tumulto étnico mortal" como un acontecimiento con estructura, como proceso y con carácter, además de ritmo.

A pesar de todo lo que se dice en el libro, los acontecimientos violentos se vuelven fríos y casi como instrumentos matemáticos.

Este texto será útil para quienes estudian las relaciones internacionales y los fenómenos étnicos a partir de la perspectiva de la Ciencia Política.

SUSANA B.C. DEVALLE
El Colegio de México

Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, 246 pp.

Este libro está compuesto por una serie de excelentes ensayos de ciencias sociales, sobre un tema que merece toda nuestra atención y que aún no ha sido totalmente resuelto. Muchos de sus autores son conocidos. Se originó en el simposio "Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", parte del Congreso Mundial de Sociología (Montreal, 1998) y los trabajos fueron compilados por Edgardo Lander.

Como éste dice: "Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no puede buscarse en otros modelos y teorías del campo de la economía ya que la economía misma, como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal..." (p. 11).

Se identifican dos dimensiones que constituyen "los saberes modernos" de diferentes orígenes históricos. El primero se refiere a las sucesivas separaciones del mundo de lo "real" y la segunda es la forma como se articulan los conocimientos modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales e imperiales de poder como se dan en el mundo moderno.

Se indica que la primera separación de la tradición occidental es de origen religioso. Estas separaciones luego se multiplican, lo cual forma una fisura ontológica entre la razón y el mundo de Occidente.

Señalan los autores que es con la conquista española del continente americano que se forma la historia posterior, es decir: “la modernidad y la organización colonial del mundo”. Sin embargo, esto tiene como supuesto básico “el carácter universal de la experiencia europea”.

Por su parte, Enrique Dussel analiza el significado del concepto de “Europa”, indicando que llegó de Oriente, diferente de la “Europa moderna”, que antes estaba ocupada por lo “bárbaro”. Considera Dussel que la diacronía unilineal Grecia, Roma, Europa es un constructo ideológico del s. XVIII.

Piensa que existen dos conceptos de “modernidad”, el primero es eurocéntrico. La segunda etapa de la “modernidad” tiene lugar en el siglo XVIII, cuando se despliega el “Sistema Mundo”.

W.D. Mignolo aborda el imaginario del mundo moderno/colonial siguiendo a A. Quijano y a Wallerstein y considera que: “la idea de hemisferio occidental” llevó a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial”.

Asimismo se interesa por el surgimiento del circuito comercial del Atlántico, en el s. XVI, como elemento fundamental en la historia del capitalismo. Siente también que la metáfora del sistema-mundo moderno deja a un lado la “colonialidad” del poder y de la diversidad colonial.

Los demás autores escriben sobre la naturaleza del poscolonialismo: Fernando Cornil. Inquieren sobre la globalización o el posdesarrollo: Arturo Escobar; la problemática de la “invención del otro”: Santiago Castro Gómez; la conquista de la equidad: Alejandro Moreno, y la redimensión de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe: Francisco López Segrera y la colonialidad del poder, el eurocentrismo y América Latina: Anibal Quijano.

Todos los ensayos son de excelente calidad académica, al igual que las bibliografías que los acompañan. Sin embargo, debemos hacer notar que el lenguaje utilizado dista de ser un español comprensible.

Recomendamos este libro de ensayos a quienes que se dedican a las ciencias sociales, por las interrogantes que plantea.

Susana B.C. Devalle
El Colegio de México

Saddharmapundarikasutra, *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina*, traducción, introducción y notas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, El Colegio de México y Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, México, 1999.

Desde que fue traducido del sánscrito al chino por Kumarajiva, en el siglo IV, el Sutra del Loto ocupó un lugar de privilegio entre todos los textos budistas y es esa traducción la que inspiró a todas las demás que le dieron difusión en el este de Asia. Como dice Seng Rui, discípulo de Kumarajiva, "El Sutra del Loto (o Fa Huaing) es la fuente secreta de todos los budas y la más pura encarnación entre los todos los sutras" y, según él, contiene todas las enseñanzas fundamentales del budismo.

El budismo penetró en China desde Asia Central a través de comerciantes que llegaban por las rutas de la seda. En el año 65 ya había una comunidad budista en la provincia de Gansu y hacia el siglo II abundaban las estupas que poco a poco fueron modificando su forma hasta convertirse en lo que hoy conocemos como pagodas. Durante un tiempo fue un fenómeno puramente urbano con patronazgo en la corte pero sin un gran impacto popular. En realidad es difícil concebir algo más lejano de la mentalidad china que el budismo. Para el budismo la vida es sufrimiento e ilusión, para los chinos la vida es buena y está llena de placeres; el budista devoto es célibe, mientras que en China el tener hijos y formar una familia es esencial; los monjes budistas viven de la mendicidad, en China el trabajo es un valor indiscutible; la vida monástica que es la mejor para el budista se opone a la vida en la sociedad y la obediencia al estado, fundamental en China. Estas razones más otras de índole económico y político se conjugaron para acarrear la decadencia del budismo en ese país, pero no sin antes dejar influencias imborrables en la cultura china, en el arte, la literatura y el pensamiento.

Además, no debemos olvidar que fue a través de China y gracias a las traducciones que allá se realizaron de los textos budistas, que se difundió el budismo en el este de Asia en donde aún ahora juega un papel primordial en la vida espiritual de muchísimas personas.

El auge del budismo en China se produjo en una época de desunión y es en el desconcierto, la incertidumbre y la pérdida de los valores tradicionales confucianos que podemos encontrar algunas de las razones del éxito del budismo. El problema de la salvación personal no estaba contemplada en las creencias tradicionales chinas, el confucianismo era al fin y al cabo la ideología de las clases letradas en la cual se ponderaban las virtudes políticas y sociales. El daoismo se acercaba más a una búsqueda personal de la felicidad pero no ofrecía consuelo para el dolor inmediato. El budismo brindaba un refugio moral y un consuelo para el sufrimiento con su doctrina del mundo transitorio, la posibilidad de romper con el círculo de la reencarnación, asegurando la igualdad de todos los seres ante la salvación y la presencia protectora de los bodisattvas. No es casual que fuera el bu-

dismo Mahayana el que finalmente prevaleciera en China. El budismo Mahayana puso un gran énfasis en la adoración de la figura del Buda a quien se le atribuyeron características de omnisciencia y omnipotencia, que son las de una deidad suprema en cualquier religión. El universo, a la vez, se convirtió en el recinto de innumerables budas quienes predicán el dharma alentando a los seres a aspirar a la iluminación suprema con la ayuda del bodisattva, cuyas virtudes máximas son la compasión y la sabiduría que se manifiesta a través de la habilidad en el uso de los medios. Tanto compasión como sabiduría eran reconocidas como máximas virtudes en el confucianismo. Además, el budismo Mahayana permitió una participación activa del devoto laico, quien podía manifestar su piedad adorando reliquias, haciendo obras piadosas y construyendo estupas sin necesitar pertenecer a un grupo monástico. Como dicen los autores:

Con el Mahayana el budismo se transformó de una religión que proclama la extinción como meta final en una religión que presenta como su meta final una existencia *quasi-eterna*, plenamente florecida y feliz bajo los signos del Conocimiento y de la Compasión. De una *religión-del-Nirvana* el Budismo se convirtió en una *Religión-de-la-Iluminación*.

La *quasi-eternidad* de la existencia de los *Tathagatas* después de obtener la Iluminación indica un cambio fundamental, una profunda transformación en el mensaje budista. Esta *quasi-eternidad* es uno de los importantes elementos que distinguen al Budismo Mahayana del Budismo Hinayana. Probablemente este cambio fue uno de los factores que permitieron la rápida aceptación del budismo por tantos pueblos asiáticos de diversa cultura y que explican la formidable fuerza de atracción que tuvo y sigue teniendo (p. XXVI).

El Sutra del Loto como dice C.K. Yang en su libro *Religion in Chinese Society*, “es una obra monumental que describe un mundo de fantasía en el cual los dioses y los demonios juegan sus papeles dramáticos en lapsos de tiempo casi sin límites, cuando el Buda Sakyamuni dijo sus palabras de verdad eterna... [en la que se señala] que el despertar de la naturaleza de Buda, presente en todo mortal es el único medio para la salvación tanto personal como universal.” El Sutra del Loto predica la salvación universal que, en el texto, es comparada a la lluvia, uniforme en esencia pero que permite que cada cosa crezca y florezca.

- (k126) 5. Oh Kashyapa, una nube,
elevándose en el Universo,
envolviéndolo todo,
recubriendo la Tierra,

6. repleta de agua,
con su guirnalda de relámpagos,
la gran nube,
retumbando con su trueno,
alegra a todos los seres;
7. obstruyendo los rayos del Sol,
refrescando el orbe de la Tierra,
bajando hasta el alcance de la mano,
por todas partes ella libera sus aguas;
8. y ella por igual libera
abundante cantidad de agua;
vertiéndose por todas partes
ella regocija a toda la Tierra.
9. Y a cualquier hierba que exista
nacida aquí en la Tierra,
y a las gramíneas, arbustos y soberanos del
bosque,
los árboles y los grandes árboles,
10. a los variados frutos,
y a cuanto vegetal exista,
exista en montaña, en gruta o en caverna,
11. a todos deleita la nube-
gramíneas, arbustos, soberanos del bosque;
deleita a la sedienta tierra,
riega las hierbas [p. 144].

No faltaron quienes interpretaron esta parábola como una indicación de que todas las criaturas del universo pueden, por el hecho de ser parte de una Realidad única y absoluta, desarrollar su naturaleza de Buda. En la obra del teatro Noh, del siglo xv, llamada *Basho*, un árbol toma la forma de mujer y aspira a la salvación suprema. Dice la mujer-árbol: “Aun los árboles no-sintientes y las hierbas comparten la Realidad Absoluta... Así como el árbol toma la forma de la lluvia o del rocío o de la nieve, así la Realidad se viste de formas infinitas.”

El lector del Sutra es a su vez invitado a participar en esta prédica de dimensiones cósmicas que le ayuda en su esfuerzo de meditación. Es por eso que recitar el texto es un instrumento indispensable de la meditación y la imagen evocada tiene un poder infinitamente mayor que la simple lectura del texto en un esfuerzo por aprehender su sentido filosófico o didáctico. La imagen del bodisattva está presente en

el Sutra del Loto, encarnada por Avalokitesvara quien siempre acudiría en ayuda de quienes invoquen su nombre. Otros elementos importantes, presentes en el Sutra, son la habilidad en el uso de los medios que emplea el Buda a fin de garantizar que cada ser encuentre el camino más adecuado para su salvación (así como lo ilustra la parábola de los niños salvados del incendio) y la prédica de la doctrina de un solo vehículo “Oh Shariputra, Yo enseño a los seres la doctrina pensando en un Único Vehículo-el vehículo de los Budas. No existe, oh Shariputra, un segundo o un tercer Vehículo” (es decir el de los shravakas y de los pratyekabudas) [p. 53].

La influencia que ejerció El Sutra del Loto en varias escuelas del budismo en China y así en Corea y en Japón, se percibe con mayor claridad en la escuela Tiantai (Tendai en Japón) cuyo más ilustre exponente fue Zhiyi. Zhiyi, al igual que muchos estudiosos de su época, encontraban difícil reconciliar enseñanzas contradictorias presentes en diferentes sutras y decidir cuáles enseñanzas y cuáles sutras eran las más importantes. Es por eso que Zhiyi desarrolló una teoría de sincretismo basado sobre principios históricos (una actitud muy acorde a la mentalidad historicista china). Es decir, estableció cinco periodos de enseñanza, cada uno correspondiendo a una fase de la vida del Buda y al nivel de madurez espiritual de quienes se estaba dirigiendo. Es así como se pueden conciliar las enseñanzas del Hinayana y del Mahayana poniéndolos en su perspectiva histórica. Sin embargo, en los últimos ocho años, el Buda presentó la culminación de sus enseñanzas a través del Sutra del Loto. En contraste con los demás sutras, dice Zhiyi, El Sutra del Loto no discute puntos doctrinales y métodos “porque ya se han visto en sutras anteriores. Únicamente discute cómo comenzó el Tatagata su carrera de enseñanza... cómo empleó los métodos graduales y súbitos de instrucción según lo requerían las circunstancias y cómo su causa justa llegó a su conclusión final.” También, dice Zhiyi, “a pesar de que el Buda se manifestó de diferentes maneras, su único deseo fue el de salvar y liberar a todos los seres sintientes y aunque predicase una gran variedad de doctrinas, en realidad se preocupa en establecer la enseñanza de un solo vehículo.”

La naturaleza del texto del Sutra del Loto cuya fuerza radica más en la imagen y en la evocación que en la discusión doctrinal y filosófica, en la parábola y la imagen poética más que en el razonamiento lógico, propician su uso como instrumento mágico en el ejercicio de la búsqueda de la salvación. La recitación, la invocación y la repetición, son en sí mismos un programa de práctica espiritual que ayudan al devoto a encontrar la verdad y a acercarse a la iluminación. Dice el Bhagavant: “Yo revelo esta exposición de la doctrina. Será como una medicina para los seres afectados por una dolencia. Al oír

esta exposición de la Doctrina, la enfermedad no penetrará en el cuerpo ni la vejez ni la muerte antes de tiempo.” También asegura que “si una mujer, al oír esta doctrina la aprende, la conserva en su memoria, para ella ésa será su última existencia como mujer” [p.459 y 458]. Hay estrechas conexiones entre El Sutra del Loto y las sectas devocionales surgidas en China, como La Tierra Pura difundida por monjes Tiantai y que creía que la repetición del nombre del Buda Amitaba le aseguraría al fiel nacer en el Paraíso de Occidente (o la Tierra Pura), obviando de esta manera una larga sucesión de reencarnaciones.

Las invocaciones, recitaciones y lecturas colectivas aunadas a ciertas prácticas que las acompañaban, propiciaron la creación de grupos de devotos en donde, curiosamente, había una fuerte participación femenina. Estos grupos, por la naturaleza misma de sus seguidores, quienes generalmente pertenecían a las clases menos privilegiadas, fatalmente conducirían a la formación de grupos rebeldes. La Sociedad del Loto Blanco, instrumental en la rebelión de los Turbantes Rojos del siglo XIV, surgió como una rama del budismo Tiantai. Elementos de la ideología del Loto Blanco y sus prácticas persistieron a través de la historia en China y estuvieron presentes en movimientos rebeldes durante las dinastías Yuan, Ming, Qing y hasta en el movimiento de los Boxer en 1900.

El libro que aquí se reseña no es meramente una traducción de un texto importante. Es un verdadero acontecimiento intelectual. Por primera vez, una versión en español es producida directamente del original sánscrito, lo que convierte a los maestros Tola y Dragonetti en modernos Kumarajiva en el ámbito de la lengua española. Que tuviéramos que esperar tantos siglos, refleja limitaciones que apenas están siendo superadas con estudiosos del calibre de Tola y Dragonetti. Fueron muchos los años que necesitaron los autores para completar tan monumental tarea que combina el conocimiento y el rigor académico con una gran elegancia de estilo que hace resaltar la calidad poética de un texto que ha alimentado espiritualmente a un número infinito de seres humanos.

FLORA BOTTON BEJA
El Colegio de México

Romila Thapar, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 1156.

Por muchos años, Romila Thapar ha sido la historiadora más importante que escribe sobre la India antigua. Al mismo tiempo ha sido un

personaje bastante polémico, ya sea como intelectual pública y también como estudiosa. Puesto que la historia antigua de la India se ha convertido, durante los últimos quince o veinte años al menos, en un terreno muy disputado, las controversias probablemente eran inevitables. No obstante, la profesora Thapar nunca ha huido de una pelea, sea ésta sobre temas políticos contemporáneos o sobre la interpretación de los temas más arcanos de la historia antigua, sobre todo cuando la política contemporánea y la historia antigua convergen como a menudo lo hacen en la actualidad.

Temas como la posible relación que pudiera haber existido entre los arios del *Rig-veda* y los habitantes de la civilización harappa de la región del río Indo; las consecuencias sociales y políticas de la afinidad del rey Asoka con el budismo; el grado de centralización administrativa de los imperios gupta y maurya y otros estados antiguos; la historicidad de las leyendas y las genealogías del *Ramayana*, el *Mahabharata* y los Puranas; la importancia y naturaleza de las comunidades religiosas de la India antigua; y las oposiciones y las contradicciones de las diferentes versiones de la narrativa del *Ramayana* son temas que han precipitado debates apasionados en años recientes. La profesora Thapar ha estado en el centro de todos estos debates y ha expuesto sus puntos de vista con perspicacia y pasión. Sobre todo, ha luchado sin tregua en contra de la inclusión de interpretaciones obscurantistas y comunales de tales temas en los libros de texto.

Thapar no es en principio editora de textos ni historiadora/arqueóloga, aunque ha producido unas contribuciones interesantes tanto para los estudios textuales (por ejemplo su análisis reciente de la *Shakuntala* de Kalidasa) como para la arqueología (por ejemplo los ensayos en el presente volumen sobre el Agnicayana y sobre Meluhha, Dilmun y Makan). Su fuerza más destacada ha sido su capacidad para reunir datos de una asombrosa gama de fuentes, tanto primarias como secundarias, y aplicar esta evidencia a cuestiones específicas con sutileza y sentido común. Gracias a ella entendemos mejor temas como la manera en que los arios antiguos crearon una cultura compuesta, la evolución del Estado en la India antigua, la creación y las transformaciones posteriores de las comunidades religiosas y la relación entre las interpretaciones de la historia antigua y los cambios de modas intelectuales y políticas.

La presente colección reúne en un solo volumen no menos de cincuenta y uno de los ensayos más importantes de Thapar sobre éstos y otros temas. El libro está organizado en nueve rubros: la historiografía, las transacciones sociales y culturales, la arqueología y la historia, la India maurya y pre-maurya, las formas de las transacciones económicas, los héroes y la historia, las genealogías y los mitos

sobre los orígenes como fuentes históricas, el renunciante en un contexto social y el presente en el pasado. Ninguna reseña puede comentar adecuadamente todos estos ensayos sin alcanzar el tamaño de otro libro. Por lo tanto, aquí limitaré mis comentarios principalmente a algunos de los ensayos cuyos temas me interesan más.

La cuestión de la identidad étnica de los arios y sus relaciones con los grupos indígenas que encontraron cuando entraron a la India en algún periodo del segundo milenio antes de nuestra era (probablemente la segunda mitad) es un tema expuesto en varios de los ensayos, entre ellos "La ideología y la interpretación de la historia antigua de India", "La sociedad en India antigua: el periodo formativo", "El trasfondo arqueológico al rito Agnicayana", "Las visiones indias de Europa: las representaciones de los yavanas en la historia de India antigua" y su clásico "Las comunidades religiosas imaginadas: la historia antigua y la búsqueda moderna de una identidad hindú". Éste también es un tema que ha atraído mucho interés últimamente debido a los esfuerzos mal conducidos para reanimar la teoría, poco plausible, según la cual los habitantes de las ciudades prehistóricas del Indo eran ellos mismos, los arios que montaban caballos (véase M. Witzel y Steve Farmer en *Frontline*, 3 de octubre de 2000). Esta teoría no tiene ninguna respetabilidad académica y obviamente Thapar no la acepta.

Los argumentos principales de Thapar sobre los arios tienen que ver con los papeles que desempeñaban la raza y el idioma en definir quiénes eran los arios y cómo se distinguieron de los habitantes indígenas del subcontinente. Thapar correctamente insiste en que no se debe asumir que las poblaciones que hablaban los dialectos arios formaran una sola raza. No hubo, en realidad, ninguna raza aria. En este contexto Thapar también arguye en contra de las ideas de que la sociedad india antigua se desarrolló en forma tal que "las castas altas eran los arios y las castas bajas eran los no arios" y que la distinción entre ario y no ario era rígida. Al contrario, sostiene que las distinciones entre ario y no ario, ario y dravídico y ario y *mleccha* eran en principio y casi exclusivamente diferencias *lingüísticas*. Los arios eran los que hablaban sánscrito y dialectos indo-europeos cercanos a éste, mientras que los dravídicos y los otros grupos que estaban, por lo menos inicialmente, fuera de los límites de la sociedad aria eran los que hablaban idiomas que los arios no entendían. En la opinión de Thapar, los arios originales, quienes probablemente nunca fueron identificados por su raza, en poco tiempo se casaron con las poblaciones indígenas y crearon una cultura compuesta que combinaba elementos de las culturas de Harappa, de los dravidianos, y de las poblaciones áustricas.

El meollo de estos argumentos es tanto convincente como importante. También hay que aceptar, sin embargo, que quedan algunas ambigüedades. Por ejemplo, no está completamente claro qué significa para Thapar el concepto de una raza. Si “raza” quiere decir la existencia de varias subespecies de la raza humana, como algunos teóricos antes alegaban, la idea por supuesto no tiene ninguna clase de validez científica. Todos nosotros pertenecemos a la misma especie: *Homo sapiens*. Si “raza” quiere decir esencialmente el color de la piel y otros rasgos físicos relacionados, como Thapar generalmente parece sugerir, entonces estamos hablando de diferencias entre gupos humanos que son reconocibles pero superficiales. Si “raza” quiere decir la cultura o la etnicidad, como a veces hace, entonces es tanto real como importante.

Al considerar estas ambigüedades, se hace aparente que es aconsejable abandonar la palabra “raza” del todo, pero la cuestión de la base sobre la cual los arios antiguos se distinguieron de los dasas y otros grupos indígenas sigue siendo significativa. El idioma es, sin duda, un elemento clave de la diferenciación, pero no estoy completamente de acuerdo con la idea de Thapar de que el color de la piel y la etnicidad (aparte del idioma) no actuaban como barreras importantes en el mestizaje y la síntesis cultural. En estos temas, nuestra información resulta simplemente insuficiente para formar una opinión bien sustentada. En realidad, la poca evidencia que tenemos para el período védico sugiere que tanto el color de la piel como la etnicidad probablemente sirvieron como barreras psicológicas importantes para retrasar o impedir una síntesis cultural completa. El porcentaje de mestizaje entre grupos lingüísticos, étnicos y de casta en India a través del tiempo es algo que todavía no se ha examinado científicamente, pero estudios recientes de la genética en otras regiones del planeta sugieren que muchos, aunque no todos, de los grupos lingüísticos importantes han mantenido marcas genéticas identificables durante periodos históricos muy largos (véase, por ejemplo, el libro reciente de Luigi Cavalli-Sforza, *Genes, Peoples, and Languages*).

Otro tema que aparece en varios de los ensayos de Thapar es el de la naturaleza y los usos del pensamiento histórico en la India antigua. Varios historiadores nacionalistas de la India del siglo xx alegaron que textos premodernos como los puranas, los romances históricos como el *Harsacarita* de Bana y quizás aun las leyendas del *Ramayana* y del *Mahabharata*, eran ejemplos de pensamiento histórico dignos de comparación con Herodoto, Tucídides y Arrian. Thapar, quizás, ha heredado algo de este enfoque nacionalista, pero considera los textos indios de una manera mucho más evolucionada y fructífera. En parte, ella basa su análisis en algunas teorías sobre los usos de la tradición

oral como historia, igual que lo han hecho estudiosos como J. Vansina, D.P. Henige y J. Goody. En su ensayo "Genealogical Patterns as Perceptions of the Past", Thapar expone cómo las genealogías reales de los puranas indican ejes importantes de cambio histórico, aun cuando no podemos usarlos para determinar exactamente cuándo un rey sucedió a otro. Más bien, estas genealogías puránicas estaban diseñadas "sobre todo" para demarcar "las funciones políticas y para legitimar a los funcionarios políticos". Thapar continúa (p. 744):

La genealogía era el título legal del rey para gobernar y podía incluir en su configuración las alianzas y las jefaturas supremas. La percepción del pasado se expresa en el contexto de los lugares de origen, las ligas con los linajes y las generaciones contabilizadas. Los recién llegados son injertados o los segmentos desprendidos. Esto requiere de que los que preservan la tradición genealógica estén conscientes de su cercanía al poder político.

Este argumento representa claramente un avance importante sobre los enfoques más pegados a la letra de los textos antiguos. Lo que Thapar nunca intenta, sin embargo, es volver al difícil tema de las diferencias entre el pensamiento histórico de la Grecia y la India antiguas. Quizá también se podrían considerar, en este contexto, los comentarios recientes de Sheldon Pollock sobre las ligas entre la legitimación supra-histórica de la autoridad de los vedas en la escuela mimamsa y el papel *relativamente* menor de la historia en la legitimación de la autoridad religiosa y política en la India. Por supuesto, no es del todo justo quejarnos de lo que un autor no ha pretendido hacer, pero me hubiera gustado ver que Thapar extendiera su argumentación en estas direcciones.

Uno de los temas más controvertidos que Thapar ha examinado en varios de sus ensayos es el de la relación entre la narrativa del *Ramayana* de Valmiki y la historia y entre esta narrativa y sus numerosas variantes que se hallan en los textos budistas y jainas y en los textos hindúes más recientes redactados en lenguas vernáculas, ya sean escritos, obras teatrales o para televisión. Sus ensayos sobre este tema incluyen: "A Historical Perspective on the Story of Rama", "The Oral and the Written in Early India", "In Defence of the Variant" y "The *Ramayana* Syndrome". Las discusiones académicas sobre el *Ramayana* casi invariablemente provocan reacciones hostiles debido a los desacuerdos, casi inevitables, entre su enfoque y las interpretaciones religiosas y fundamentalistas de este mismo texto. Por esta razón muchos estudiosos simplemente han preferido no entrar en tales discusiones. Sin embargo, Thapar evidentemente cree que este texto y

sus controversias asociadas son demasiado importantes como para ser pasados por alto. La discusión está ampliamente justificada por la necesidad de refutar la erudición histórica fraudulenta producida por los escritores situados ideológicamente entre la derecha hindú y, aún más, por la necesidad de frenar las metas nefarias de los políticos comunalistas que han usado esta “erudición” para legitimarlas.

Una y otra vez, Thapar destaca el hecho de que ninguna versión del *Ramayana*, ni siquiera el texto sánscrito atribuido a Valmiki, puede considerarse como una narrativa histórica de acontecimientos que realmente ocurrieron. El *Ramayana*, en sus muchas variantes, narra leyendas, en el sentido de relatos de acontecimientos que, aunque pueden tener o no una base histórica, han sido tan adornados por la fe y la imaginación que los investigadores académicos ya no pueden distinguir entre lo que es histórico y lo que es mítico. Los historiadores deberían enfocar sus investigaciones no en descubrir si el *Ramayana* narra eventos que en verdad ocurrieron o no, sino en examinar los mensajes políticos y sociales que los autores de cada variante querían presentar sobre las normas de las relaciones apropiadas entre un rey y sus súbditos, entre los hombres y las mujeres, entre las castas altas y las castas bajas, entre los hindúes y los no hindúes, así como entre los seres humanos y sus dioses. Cada diferente relato posee sus propios puntos de vista sobre cada una de estas cuestiones y es la tarea de los historiadores identificar y analizar estas diferencias y no convertirse en paladines de cualquier versión particular de este texto, y mucho menos alegar que representa una historia verdadera. Como dice Thapar (p. 1080):

El *Ramayana* no pertenece a ningún momento específico en la historia porque tiene su propia historia que yace engastada en las muchas versiones que se entretejen alrededor del tema en tiempos y lugares diferentes... La apropiación del cuento por una multiplicidad de grupos significaba una multiplicidad de versiones por las cuales las aspiraciones y las preocupaciones ideológicas de cada grupo se articulaban. El cuento en estas versiones incluía variaciones importantes que cambiaron el proceso de conceptuar el carácter, el acontecimiento y el significado.

Más que cualquier otro estudioso moderno, quizá con la excepción del difunto historiador D.D. Kosambi, Romila Thapar ha elucidado algunos de los más importantes temas de discusión sobre la historia antigua de la India y ha sugerido nuevos y fructíferos enfoques para discutirlos. Aun en los casos cuando uno no está completamente de acuerdo con sus interpretaciones, y esto es difícil por sus provo-

caciones intelectuales, sus perspicaces observaciones siguen dirigiéndonos hacia una mejor y nueva historia.

DAVID N. LORENZEN
El Colegio de México