

RESEÑAS DE LIBROS

Elisabetta Corsi, *La fábrica de las ilusiones: Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2004.

A lo largo de la historia y desgraciadamente aun en la actualidad la confrontación entre Oriente y Occidente ha tenido pocos momentos de encuentro exitoso. Este libro nos habla de uno de estos momentos que desmiente la tan citada frase de Kipling cuando nos advierte que Este y Oeste nunca se encontrarán. Cuando el padre jesuita Matteo Ricci llegó a las costas de China en 1583 con la enorme esperanza de evangelizar al pueblo de ese gran país, se dio muy pronto cuenta de que quienes le habían precedido habían sembrado la desconfianza y el rechazo. China no era el Nuevo Mundo —en donde la conversión de los pueblos indígenas se llevó a cabo más por la coerción que por la persuasión— y los miembros de su élite política-intelectual constituían interlocutores de altura. Ricci dio la pauta de lo que sería la táctica del acercamiento: diálogo y prudencia, adaptación a las costumbres locales, búsqueda de temas comunes en las tradiciones de ambas partes y lo más importante: introducción del conocimiento científico europeo en una China cuya tradición científica había tomado diferentes derroteros, pero que se encontraba dispuesta a aceptar los novedosos aportes de estos extranjeros que no violentaban sus ideas y costumbres. Es así como esperaban Ricci y sus sucesores lograr el convencimiento y la conversión de la élite, y a la larga del propio emperador, quien en el contexto de una sociedad altamente jerarquizada convertiría a todo el pueblo.

El uso de la ciencia por los jesuitas, según la autora, no era “un dictado estratégico [...] para convertir más almas, sino que [provenía] del legado intelectual de esa cultura científico-clerical que se extendió por toda Europa [...] desde los albores de los siglos XII y XIII” (p. 86), y que veían en la especulación científica un instrumento más para la comprensión de Dios. Sin embargo, no podemos descartar el uso de la ciencia (en un contexto en el cual no faltaron las vicisitudes a las cuales estuvieron sujetos muchos de los pioneros del pensamiento científico en Europa) como uno de lo que los budistas llamarían “medios hábiles” para atraer el interés de los letrados y los emperadores chinos. Y hablando de budistas, uno de los puntos comunes entre los letrados confucianos y los jesuitas era la crítica y desconfianza

hacia el budismo, religión que satisfacía mucho más al pueblo común que las propuestas confucianas. Si para los letrados confucianos el budismo era una superstición falaz y de origen foráneo, para los jesuitas era la doctrina que había desvirtuado los cánones originales del confucianismo, influyendo sobre los neoconfucianos quienes formularon conceptos cosmológicos imposibles de rescatar en el estudio comparativo del Nuevo Testamento y los textos clásicos. Nos dice la autora “Algunos jesuitas [...] emprendieron un minucioso trabajo de investigación con el afán de encontrar, en los textos clásicos chinos, similitudes con el Nuevo Testamento” (p. 63). Esta postura no fue siempre avalada y tuvo muchos críticos, sobre todo cuando se suscitó la famosa controversia de los ritos que en cierto modo le dio la puntilla al intento de evangelización en China, cuando el papa decretó que los conversos no podían seguir ciertos ritos tradicionales como la veneración a Confucio y el culto de los ancestros. Los críticos de los jesuitas en Europa también señalaban los escasos resultados en cuanto a la cantidad de conversos en China y se impacientaban con los métodos prudentes que no permitían llegar verdaderamente a las masas populares. En cuanto a la disposición de los letrados a adoptar el cristianismo, es posible que encontraran que tenían más afinidades con los jesuitas en el ámbito moral e intelectual que en el religioso y como dice Gernet “Así como algunos misioneros pensaban que los letrados chinos tenían buena disposición para aceptar su fe, existían también letrados que consideraban que cuando se desbarbararan de algunas ideas falsas, tales como la creencia en un dios creador, los misioneros podrían volverse buenos confucianos”.¹

Fuera del ambiente eclesiástico las noticias que llegaban a Europa desde China llevaron a una valoración y aceptación de todo lo chino, aun sin la idea clara de la realidad de ese lejano país. En el siglo XVIII los filósofos de la ilustración cuestionaban las bases mismas de la civilización tradicional occidental y en la “edad de la razón” estaban dispuestos a aceptar otras culturas y aun a afirmar su excelencia sobre la propia. La China descrita por los jesuitas era un imperio rico y poderoso en el cual reinaba la paz, la prosperidad y la unidad; las leyes que gobernaban al pueblo estaban basadas sobre una ética racional y práctica. Además, según la doctrina del Mandato del Cielo, el emperador podía ser reemplazado cuando gobernaba sin virtud. Estas visiones idílicas: de un lado el reconocimiento de la capacidad científica y la comprensión de los problemas morales de los misioneros, y por el otro la percepción de China como un Estado que encarnaba el

¹ Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 40.

ideal del despotismo ilustrado, si bien no del todo reales, contribuyeron durante mucho tiempo a un mutuo aprecio, y tal y como nos muestra el libro de Elisabetta Corsi, a casos de adaptación creativa.

El tema central del libro es la introducción y difusión en China de la perspectiva lineal desarrollada en el renacimiento europeo visto a través de un texto chino el *Shixue* 視學 o “ciencia de la visión”, traducción de un libro de Andrea Pozzo, que el erudito chino Nian Xiyao, escribió con apoyo de Giuseppe Castiglione, célebre jesuita, quien dejó su huella en China como maestro, pintor y arquitecto, entre muchas otras cosas. Al contarnos la vida azarosa de Nian, la autora nos ofrece también un panorama de la situación en los siglos XVII y XVIII en China, en donde a pesar de la idealización hecha por los jesuitas del régimen que prevalecía nos encontramos con una sociedad dividida entre conquistadores manchús y chinos, quienes debían servirlos nominalmente como esclavos o *baoyi*, pero con enormes privilegios que les eran debidos por su pertenencia a familias de alcurnia. Al mismo tiempo, su vida, sujeta al favor del emperador era precaria, y en esto típica de los servidores cercanos al trono. Tanto Nian Xiyao como su más ilustre hermano, el general y letrado Nian Gengyao, ocuparon puestos altos, pero cayeron en desgracia y Nian Gengyao debió suicidarse. Nian Xiyao salvó la vida y siguió una carrera de funcionario que lo llevó, entre otros puestos a ser superintendente de las Manufacturas Imperiales de Porcelanas en Zhingdezhen, sitio famoso desde la dinastía Song. Nos dice la autora que si bien Nian Xiyao no obtuvo diplomas y honores literarios era “un hombre culto tal vez orientado hacia un nuevo tipo de cultura, no ortodoxa” (p. 48) que la autora atribuye al hecho de que Nian navegaba entre las culturas manchú y china y además no había seguido una carrera tradicional de burócrata confuciano y tenía menor obligación para seguir las normas de la ortodoxia confuciana. Nian asevera en el prefacio de la segunda edición del *Shixue* 視學 que siempre había estado interesado en el estudio de la perspectiva, pero que finalmente pudo entender sus principios gracias a las conversaciones que tuvo con Castiglione. No es sorprendente el interés de Nian en la perspectiva puesto que en la historia de la expresión pictórica china no han faltado experimentos con perspectiva que datan de la dinastía Song en los que vemos claras tendencias naturalistas en una pintura que tiene “interés por lograr la reproducción *verosimile* de ciertas características específicas del paisaje chino, conjuntamente con la reproducción de las relaciones proporcionales —más o menos correctas— entre las partes y la distancia” (p. 105). Así, nos damos cuenta que debemos revisar nuestros conceptos de una pintura china plana que rehúye la verosimilitud formal y que se expresa según cánones basados

en la filosofía daoísta formulados durante la dinastía Tang. Ésta, dice la autora, es la pintura 文人畫 impuesta a fines de la dinastía Song por los diletantes letrados, quienes despreciarían todo lo que parezca obra de profesionales. El que Nian y sus contemporáneos hayan vuelto a ocuparse de la perspectiva a través de su contacto con los jesuitas dio impulso a nuevas formas de representación pictórica en la China de los siglos XVII y XVIII, aunque de ninguna manera fue una total revolución ya que se siguió pintando a la manera tradicional.

Sin embargo, el uso o no de la perspectiva no obedece únicamente a poder ejercer una habilidad técnica sino que representa, nos dice la autora, “un acto ordenador de la realidad, por lo que posee también un valor gnoseológico: ‘el mundo se puede transformar en un conjunto coherente gracias al modo en el cual se lo mira’”. Es evidente que las maneras de mirar eran diferentes en Europa y en China. Si bien en la Europa del Renacimiento se intentaba representar plásticamente al mundo natural dentro de un espacio en donde rigen reglas fijas, en China, por influencia del daoísmo y del budismo Chan, la imitación de la naturaleza no debía ser objetiva y lo que se intentaba era imitar el proceso creativo, espontáneo y no intencional de la misma. Por eso en sus conclusiones nos dice Elisabetta Corsi que su principal preocupación no ha sido mostrar hasta qué punto Nian había asimilado los conceptos occidentales de perspectiva, “sino más bien establecer hasta qué punto su propia cultura intervino en el proceso mismo de absorción y, cómo llegó en un momento dado a perfilar su representación de perspectiva y hacer que se desviara de su mensaje original” (p. 195), puesto que “la apropiación de nuevas ideas nunca se lleva a cabo sobre un terreno neutral, sino en el propio vocabulario de cada uno, de tal forma que estas ideas sean convertidas a un idioma inteligible” (p. 196).

Es imposible en unas pocas líneas tratar todos los temas interesantes en este libro, en el cual están presentes la historia, la biografía, la filosofía, la ciencia, la teología y sobre todo el encuentro de dos culturas, que como mencioné en un principio vivieron su mejor momento de respeto y trato entre iguales. Es un “*tour de force*” en donde se unen la inteligencia y una vasta cultura. La búsqueda de información y referencias sobre este libro llevó a la autora por un periplo que abarcó todas las bibliotecas importantes de Europa y de China, y que la obligó al escrutinio de fuentes primarias tanto de los testimonios de los misioneros como de una infinidad de textos chinos encontrados en historias oficiales, gacetas provinciales, enciclopedias, etcétera. Su sólido conocimiento del chino clásico la ayudó a enfrentarse con un vocabulario no común por el tema del que se trata y finalmente la hizo incursionar en el mundo de la matemática, la geo-

metría, la óptica. Es éste un libro, fruto de una gran erudición que sigue el ejemplo de la más cuidadosa sinología clásica. El libro de Elisabetta Corsi por su envergadura, su variedad de temas y la minuciosidad de la investigación, no es un libro fácil de leer; sin embargo, el que emprenda esta lectura saldrá enriquecido.

FLORA BOTTON BEJA
El Colegio de México

Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2002, 448 pp.

Obeyesekere emprende en este libro un estudio comparativo entre la gente del oeste de África, los amerindios de la costa noroeste y los inuits; incluye también a quienes tienen las religiones budista, jainista y otras del valle del Ganges de alrededor del siglo VI, y aquellos de la tradición de los griegos y de Pitágoras que culminaron más tarde en el pensamiento de Platón y de Plotino. Todo esto se dirige a la comprensión del concepto de *Karma* en diferentes sociedades, concepto que no es exclusivo de India.

Las teorías sobre la reencarnación en sociedades de pequeña escala, explica el autor, funcionan gracias a dos ideas: que una persona muerta regresará al mismo grupo de parentesco, y que un neonato puede ser identificado con un ancestro que ha regresado. Este último dato, sin embargo, no se encuentra entre la gente de Trobriand, en el Pacífico.

Otra diferencia que señala el autor es la presencia del renacer en animal entre los amerindios, algo que está ausente en otros casos y entre los inuits, que de alguna manera une a los primeros al mundo de los griegos y de los budistas.

Como Obeyesekere lo dice: "Mi estrategia, comenzó con mi descripción etnográfica de escatologías de renacimiento en sociedades de pequeña escala [...] son múltiples y diversas, pero dado que están construidas alrededor de una forma elemental, sus aparentes variaciones substantivas revelan consistencias estructurales." Señala que la línea divisoria más importante entre diferentes escatologías está en aquellas que creen en el renacimiento en criaturas subhumanas.

En este libro de estudios comparativos de casos, Obeyesekere utiliza la antropología, la psicología y la historia de las religiones, demostrando que la "eticización del renacer por medio de la teoría

del Karma acepta a éste como una creencia central de las teologías indias”.

Aunque ciertamente es de gran interés, no es un libro de fácil lectura; si bien captará la atención de todos aquellos que se dedican a la historia de las religiones.

SUSANA B. C. DEVALLE
El Colegio de México

A. Leo Oppenheim, *Antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*, Madrid, Gredos, 2003.

Antes de abordar el comentario del libro reseñado, creo necesario señalar que su título puede dar lugar a un equívoco, al hacer pensar que la obra abarca tanto la época sumeria —mediados del IV milenio a fines del III, aunque con la interrupción del predominio político del Estado de Acad, que duro poco más de un siglo a partir del año 3234— como la semítica, siendo que de hecho el autor no se ocupa sino de la época en que predominaron definitivamente las poblaciones semíticas en la Mesopotamia, a partir del II y hasta mediados de I milenio a. C. Como toda periodización de la historia, su punto de vista es debatible. De hecho, un autor más reciente, Nicholas Postgate, en la obra *Early Mesopotamia*, que tiene una perspectiva hasta cierto punto comparable a la de Oppenheim, arranca su estudio desde la época sumeria, pero incluye el periodo paleobabilónico —primera mitad del II milenio— como parte de una misma gran época cultural mesopotámica. En todo caso, tengamos en cuenta que cuando Oppenheim habla de civilización de la Mesopotamia, se refiere a la Mesopotamia semítica, aun cuando admite expresamente en su nota preliminar el gran legado que recibió de la cultura sumeria.

Con una excelente traducción de Ignacio Márquez Rowe, la casa editora Gredos ofrece al lector de habla hispana un clásico en su género, *La Antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*, que publicó A. Leo Oppenheim en 1964. La obra fue reeditada en 1977, con ampliaciones que su autor había preparado y que aparecieron tres años después de su muerte bajo la responsabilidad de Erica Reiner. Cuarenta años desde aquella primera edición y veinticinco después de la actualizada son muchos para una historia que no por ser antigua deja de renovarse año tras año. Los hallazgos arqueológicos no se han detenido, a pesar de que las condiciones no siempre han sido favorables para una empresa en la que tradicionalmente han in-

tervenido, además de los arqueólogos iraquíes, instituciones académicas de diversas partes del mundo: la terrible guerra que no acaba de acabar no es sino el último episodio de esa cadena de circunstancias desfavorables que han obstaculizado, pero sin lograr detenerlo, el progreso de la investigación. Baste con un ejemplo. A mediados de la década de los años ochenta, cuando Irak estaba en guerra contra Irán, un equipo de arqueólogos iraquíes retomó la excavación del templo de Shamash en Sippar y descubrió una sala en cuyos muros había nichos donde se encontraron tablillas cuneiformes de contenido literario: una verdadera biblioteca. Esa viejísima civilización no deja de darnos sorpresas. Pero la inacabable novedad de los estudios sobre la civilización mesopotámica no se mide únicamente por los nuevos hallazgos arqueológicos. Nuestra visión sobre el proceso que vio la aparición de la primera cultura urbana madura se modifica y enriquece continuamente con perspectivas cada vez más amplias, con metodologías cada vez más finas. Y en eso estriba el mérito principal de la obra que nos ocupa, pues su autor fue el primero en concebirla como fundamentalmente crítica. Oppenheim se había valido, como instrumento de trabajo, principalmente de la filología, pero gustaba definirse como un antropólogo social. Ésa es la clave de la importancia y la perennidad de su obra. Oppenheim escribía en 1964 en la preliminar a la primera edición:

Durante casi veinte años que han transcurrido desde que comencé a trabajar en el presente libro, un periodo, por cierto, de continuos replanteamientos y reelaboraciones, me he ido asentando en la creencia de que había que encontrar nuevos caminos para presentar la civilización mesopotámica. Y es que había caído en la cuenta de que ni el desmenuzamiento esmerado y prolijo ni los inventarios interminables con pretensiones de objetividad ni la aplicación de ninguno de los modelos vigentes eran capaces de presentar los datos de un modo que lograran transmitir a la vez una imagen de conjunto y sus elementos constituyentes. De hecho estoy convencido de que esto sólo se puede conseguir reuniendo, reduciendo y exponiendo de forma más o menos inteligible una selección representativa del extraordinario cuerpo de datos variados y a menudo inconexos, que tanto los filólogos como los arqueólogos han sabido extraer de las tablillas y la cerámica, así como de las ruinas y las imágenes de Mesopotamia, a través de múltiples clasificaciones y ordenaciones.

He creído importante reproducir aquí esta cita textual porque resume el programa que se propuso y que cumplió cabalmente el autor: seleccionar los datos que la arqueología y la filología habían proporcionado a los estudiosos, para no caer en la simple enumera-

ción interminable de hechos políticos, y hasta culturales, expuestos en forma diacrónica. *La antigua Mesopotamia* no es, por lo tanto, una *historia* de la Mesopotamia. Su autor selecciona, escoge datos replantándolos sobre aspectos esenciales de esa antiquísima civilización. Hace un *retrato*. No como los de una cámara fotográfica que muestran simplemente la imagen de una persona en un momento determinado, sino a la manera de un buen dibujante, de un buen pintor, que capta aquellos rasgos de su fisonomía que nos revelan su carácter, aquello que la hace ser como es, que la hace ser lo que es. Sus preocupaciones lo llevaron a hacer hincapié en datos que si bien no todos eran desconocidos por los especialistas, no podrían haber sido tratados con holgura en libros de historia general. Los datos-rasgos seleccionados, comentados y expuestos con la penetración de un hombre que poseía un espíritu crítico muy agudo, dicen más sobre la civilización mesopotámica que la sucesión de las dinastías, de las guerras que se hacían sus monarcas, de los nombres de sus dioses y los lugares en que se les daba culto y de sus logros en todos los ámbitos de una cultura desarrollada. Comienza, sí, desde luego, por exponer el marco dentro del cual se desarrolló la historia de la Mesopotamia: los orígenes, el escenario, los actores, el entorno poblacional. Pero todo eso cabe en sólo veintisiete páginas y, más adelante, el esbozo de la historia de Asiria y de Babilonia no abarca sino cinco páginas y media. Oppenheim quien gracias a su posición privilegiada como colaborador del *Asyrian Dictionary*, publicado por el Oriental Institute de la Universidad de Chicago, tenía acceso al riquísimo acervo de textos que sirven de base para la elaboración de esa gran obra lexicográfica; se explaya en el comentario de aspectos que habían sido un tanto descuidados en las historias generales escritas hasta entonces, enriqueciéndolos además, en ciertos casos, con datos que aún no estaban al alcance de la mayoría de los especialistas. Los temas sobre el tejido social, los datos económicos, las grandes organizaciones —el templo y el palacio—, la ciudad, el urbanismo, la escritura, la medicina, las matemáticas y la astronomía, la literatura, la artesanía y el arte, ofrecen al lector una amplia y profunda visión de la civilización mesopotámica. Y en medio de estos temas inserta Oppenheim el capítulo más controvertido de su obra, al que él dio un título provocador: *Por qué no debería escribirse una "Religión de la antigua Mesopotamia"*. Sería largo y sobre todo desbordaría la intención de esta reseña, exponer detalladamente ese *por qué no*. Oppenheim parece tener en mente, por una parte, ciertos tratados sobre una supuesta *religión mesopotámica* que comprendería una serie de elementos *sistemáticamente* coherentes, derivados de datos que diacrónicamente hubieran permanecido invariables y, por otra, la tendencia a generalizar, desde una perspectiva

occidental y moderna la interpretación de monumentos, imágenes, mitos, ritos, sin tener en cuenta además que “una gran parte de lo que consideramos normalmente como religión mesopotámica no tiene sentido sino en relación con los personajes de la corte; de ahí que distorsione los conceptos que nos hacemos de ella” (p. 179). Y añade más adelante: “el hombre corriente sigue siendo un desconocido, sin duda la gran incógnita de la religión mesopotámica” (p. 180). Se le podría reprochar quizá que llegar al *hombre corriente* en la historia, en general, es una verdadera utopía, por cuanto toda historia es un constructo intelectual del historiador y la historia de la religión no puede escapar a esa fatalidad. Sin embargo, no por ello renuncia Oppenheim a exponer lo que sabemos y lo que no podemos saber de esa religión politeísta. Aunque para Oppenheim “el hombre corriente siga siendo un desconocido”, él admite “un principio [...] que nos puede servir de ayuda para acercarnos a la vida y la práctica religiosas de la antigua Mesopotamia, a saber: su estratificación social [...] En efecto si separamos la religión del rey de la del hombre corriente, y ambas, a su vez, de la del sacerdote, es posible que obtengamos un cuadro relativamente nítido.” (Ibid.) Por ese resquicio Oppenheim se asoma a ese mundo remoto y extraño y logra una de las mejores síntesis de la religión mesopotámica. En otros capítulos su espíritu crítico, sin ser tan mordaz como en el que dedica a la religión, no deja de señalar los límites de lo que se sabe y los excesos de lo que se escribe. A cada vuelta de capítulo encontramos información que sólo podríamos obtener en artículos especializados, así como observaciones que matizan o niegan lo ya dicho. Y es que, como lo escribe Erica Reiner, una de las características de Oppenheim fue la de reelaborar constantemente su visión integral de la civilización mesopotámica; cada nuevo fragmento de información le servía para modificar su manera de percibirla. Era él su mejor crítico. Podríamos ahora preguntarnos, a cuarenta años de lanzado su desafío y a veinticinco de redondeada y reeditada su obra, gracias a la aportación editora de la no menos imprescindible Erica Reiner, hasta qué punto se ha modificado la tendencia de hacer de la historia de la Mesopotamia un recuento interminable de datos *con pretensión de objetividad* y hasta qué punto surtió efecto el reto de Oppenheim. Sería sin duda falso afirmar que el hecho de que actualmente haya una cantidad más que respetable de estudios sobre historia económica y social sea el resultado de aquella llamada de atención, pero no se puede negar que su obra fue un estímulo para muchos de los que por entonces estábamos en periodo de formación y que su libro se consideró desde su aparición un aporte fundamental al conocimiento profundo de la antigua Mesopotamia. Dejando de lado, por ser muy larga su enumeración, las

monografías y los artículos escritos durante las últimas cuatro décadas del siglo pasado sobre la sociedad y la economía, baste con señalar lo expresado por Nicholas Postgate, quien en *Early Mesopotamia* —visión de conjunto sobre los periodos más antiguos de la historia y desde ese punto de vista, complementario del de Oppenheim— escribe que lo que “se debiera decir acerca de la religión y del mundo de los escribas [...] por ahora ha sido cubierto por el libro de Oppenheim, *La antigua Mesopotamia*”. Algunos pueden pensar que escribir sobre historia antigua es algo exótico. *La antigua Mesopotamia* de Oppenheim, tanto como *Early Mesopotamia* de Postgate bastan para mostrar que lo exótico no está en el objeto sobre el que se escribe; antes, si acaso, en la manera de abordarlo. El método implacable de Oppenheim demuestra que se puede y se debe pensar el pasado con una mente iluminada por los avances de la metodología contemporánea y se debe también ser muy lúcido sobre lo que se puede y lo que no se puede escribir. Para terminar, no dejo pasar por alto los méritos del traductor, Ignacio Márquez Rowe, especialista él mismo en la materia, como lo hacen ver las atinadas observaciones que hace en su *Nota del traductor* sobre el problema de la transliteración del sumerio o la transcripción del acado, así como sus advertencias sobre la nomenclatura de los periodos en que se divide convencionalmente la historia de la Mesopotamia, observaciones que hubieran pasado inadvertidas a un buen traductor que no fuera, al mismo tiempo, un asiriólogo, como se sigue llamando a quienes se dedican a los estudios derivados de los conocimientos que hemos rescatado gracias a lo que han conservado hasta nuestros días las tablillas cuneiformes. La calidad editorial de la casa Gredos explica la preocupación de poner al alcance de los lectores de habla hispana una traducción hecha por un conocedor en la materia.

JORGE SILVA CASTILLO
El Colegio de México

Guarav Desai, *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*,¹ Duke University Press, Durham, 2001.

Subject to Colonialism es una forma de repensar lo que Mudimbe llamó “la biblioteca colonial”: un conjunto de textos que han inven-

¹ Sujeto al (del) colonialismo: autoconfección africana y la biblioteca colonial.

tado a África como *locus* de diferencia y alteridad. La revisión que lleva a cabo Desai procura una doble lectura de los textos que son objeto de su análisis; apreciándolos no sólo como unidades coherentes de sentido, es decir no sólo en cuanto a su contenido expreso, sino también como acciones significativas llevadas a cabo por sus autores. Estos autores, a su vez, son entendidos en *Subject to Colonialism* como sujetos sociales específicamente situados.

Bajo la propuesta de Desai de realizar una doble lectura yace el supuesto de que el texto como acción y el texto como sentido son instancias aislables, si no es que disociadas. Al indagar en qué medida la categórica diferenciación que hace el autor resulta asertiva y en qué sentido problemática, se buscará aquí apreciar el texto de Guarav Desai en relación con su propio objetivo de llevar a cabo esta doble lectura. Simultáneamente, se explorará la relevancia que puede tener la comprensión de *Subject to Colonialism* como unidad coherente en sí misma para la comprensión de su relevancia extratextual.

En la introducción a su libro, Desai propone que, al incluir o excluir tales o cuales textos de “la biblioteca colonial”, se delimitan las posibilidades de análisis a un grupo determinado de relaciones epistemológicas, por lo cual el hecho mismo de seleccionar los textos que han de conformar “la biblioteca” debe ser entendido como un acto político. Por ello, el propio Desai se propone no sólo la revisión de los textos de “la biblioteca”, sino también la reconfiguración de la misma, de tal manera que incluya la obra de africanos comprometidos con los discursos coloniales. Tomando prestado el término de Derrida, Desai concibe a dichos africanos como el “suplemento peligroso” de “la biblioteca colonial”; es decir, como el elemento subordinado en una antítesis maniquea que al desplazarse inadvertidamente llega a desarticular la oposición jerárquica preexistente.

Guarav Desai se propone trabajar, desde la metodología de la crítica literaria, con material anglófono del continente, sobre todo aquel producido durante el siglo XX en ciertas escuelas de las ciencias biológicas y psicológicas, de la antropología y de la historia. En un esfuerzo posfundacionalista, Desai busca historizar las categorías que han resultado problemáticas para el pensamiento contemporáneo, antes que desecharlas. No vacila en reapropiar la categoría de “sujeto” o reintroducir la de “raza”, sin que éstas tengan que cargar con todas las implicaciones, ya sea del humanismo liberal o del racismo pseudocientífico a ellas asociadas. Es justamente el reconocimiento de que dichas categorías cuentan con tales cargas lo que permite asirlas y así transformarlas; mientras que su inclusión no implica que se les deba considerar como operadoras aisladas.

Desai, preocupado por cómo los discursos científicos y la categoría de raza han quedado fuera de las discusiones de los filósofos africanistas poscoloniales (dada su incapacidad de ampliar sus cosmovisiones más allá de su propio tiempo y disciplina), dedica su primer capítulo a la exploración de una serie de discursos racistas que desde la retórica científica debatieron la problemática de “la racionalidad del africano”. Desai considera que al haberse dejado estos temas fuera del panorama teórico contemporáneo, la historia de la propia teoría sobre “la racionalidad del africano” ha quedado reducida a un progreso lineal, yendo desde modelos evolucionistas hasta los más relativistas. Así por ejemplo, muestra el autor cómo la frenología y la eugenesia, aunque características del siglo XIX, persistieron en discursos posteriores, paralelamente a discursos más progresistas. Más aún, insiste el autor, los progresos en la discusión intelectual no garantizaron un cambio paralelo en el contexto social.

Al analizar las teorías elaboradas desde la frenología, la eugenesia y el psicoanálisis, Desai pone especial peso en la instancia social desde la cual se articula el discurso como principal significador del discurso mismo. De esta manera, atestiguamos cómo un mismo discurso teórico puede ser apropiado por intereses divergentes e incluso antagónicos, cómo el interés colonial es heterogéneo e imperfecto, cómo a su vez la teoría pedagógica (como elemento constitutivo del colonialismo) no es una estructura unívoca, y cómo finalmente las prácticas socializadas (y racistas) en los sitios institucionales de enseñanza y conversión desde los cuales fueron emitidos, Desai devela cómo se vincularon los discursos de las ciencias biológicas y psicológicas sobre “la racionalidad del africano” con los intereses económicos y el proyecto pedagógico de la Colonia.

El segundo capítulo toma tres momentos en la historia de la antropología africanista del siglo XX. Partiendo del relato *El Banco Dorado* del liberal humanista Edwin Smith, Desai explora cómo éste hace uso de diversos recursos discursivos y de la discriminación selectiva del material para hacer de su relato un dispositivo legitimador de la antropología colonial. Enseguida Desai hace una lectura de Malinowski, en la que apela a él como individuo. Allí explora los elementos retóricos del funcionalismo como discurso y las posibilidades del profesionalismo como refugio personal y como referente social que le permitieron a Malinowski alcanzar sus fines pragmáticos y solventar sus necesidades psicológicas. Considerando que fue tanto un ex colonizador polaco como el padre de la antropología funcionalista británica, Desai retrata a Malinowski como arquetipo de la impureza originaria en el corazón mismo del Imperio. El capí-

tulo concluye con Kenyatta, africano, antropólogo y primer presidente de Kenya independiente. En su trabajo, Desai revela las complicidades del discurso nacionalista con el discurso colonial, al cual el propio nacionalismo subvierte de manera simultánea; explora además cómo la antropología funcionalista resulta una herramienta ideal para la retórica nacionalista y cómo ésta a su vez contribuye a forjar a la propia disciplina: centra así su atención en las continuidades entre Imperio y Nación que los africanistas poscoloniales han dejado de lado.

Al desestabilizar la oposición entre Imperio y Nación, Desai cuestiona también las asociaciones unívocas entre producción intelectual endógena y oralidad, escritura y Occidente. En el último capítulo, se centra en un historiador tiv: Akiga Sai, quien cuenta con una producción escrita durante el periodo colonial, y a partir de quien se puede cuestionar la oposición entre sociedad alfabetizada y sociedad analfabeta, así como aquella entre sociedad monetaria y sociedad premonetaria. Tales oposiciones se develan como herramientas ideológicas para justificar la imposición colonial, ya que desconocen el hecho de que los principios estructurantes tras el sistema de la escritura y tras el régimen monetario ya existían en la era precolonial, en mecanismos tales como la transmisión oral, la circulación de bienes y la convertibilidad de riquezas.

Por otra parte, Desai tampoco pretende escuchar en el relato de Akiga, la voz auténtica de la comunidad, sino su particular autoconfección de una identidad individual y protonacional. La narración de Akiga muestra una continua negociación entre las distintas exigencias resultantes de su ubicación fronteriza en el contexto de la Colonia, y es justamente su intento paradójico por relatar desde dentro y desde fuera de su sociedad de manera simultánea lo que Akiga experimenta como modernidad colonial. La voz de Akiga es develada por Desai como una voz ambivalente, múltiplemente constreñida por demandas políticas y discursivas, por compromisos con su traductor, con su comunidad y con la Iglesia. Tomando en cuenta que su condición social y de género, así como su conversión al cristianismo, fueron elementos clave en el acceso de Akiga a la “biblioteca colonial”, Desai mantiene la conciencia de que la posición marginal de éste no implica que él a su vez no haya excluido otras voces. La constante atención de Desai al rol de Akiga como narrador, en negociación con otros agentes coloniales, muestra un interés por las diferentes formas en que la historia es experimentada, producida, utilizada y debatida por distintos agentes sociales en conflicto.

Por otra parte, es significativo que la narrativa de Akiga muestre una conciencia de la existencia de distintos criterios desde los

cuales se construye “lo verdadero”, entendiendo este concepto como una convención consensuada, mientras que varios de los discursos occidentales analizados se sustentan en la retórica de “la objetividad” y de “lo científico”. Así Desai revela en el historiador *tiv* el conocimiento de “la verdad” como noción relativa que puede ser manipulada desde los distintos sitios de poder, a la vez que evidencia cómo sus contemporáneos europeos operaban bajo la pretensión (sino es que la ilusión) del punto de vista cero.

Se ha visto aquí cómo, estructuralmente, *Subject to Colonialism* va desde la panorámica de problemáticas discursivas y disciplinarias en términos relativamente abstractos, hacia capítulos que tratan cada vez más puntualmente a autores específicos. Se ha visto cómo, en cada caso, el texto queda supeditado a cada autor como individuo, inserto en un contexto social determinado. Si se insiste a la vez en el propio Desai como instancia articuladora de *Subject to Colonialism*, brotan una serie de tensiones subyacentes. Una de ellas surge a partir del particular uso que Desai hace de la interdisciplinaridad.

Desai procura reevaluar “la biblioteca” con las herramientas de un crítico literario. En este sentido, resulta significativo que desde la propia introducción, muestre clara preocupación por afirmar que el trabajo del crítico literario puede y debe ser socialmente relevante. Ésta es sólo una instancia de cómo el libro manifiesta intranquilidad en cuanto al cumplimiento de la responsabilidad social del teórico, y en particular del literato. Asimismo, Desai muestra un afán por explicar cómo en cualquier análisis transhistórico o transcontextual, se pierden referentes que garantizan la legitimidad del análisis, generándose así la sensación de culpa en el propio investigador, la cual habrá de tener un peso determinante en el resultado alcanzado. Junto a esto, aparecen otras inquietudes: el constante recordatorio de la responsabilidad crítica implícita en cualquier acto de enunciación y el amplio uso metafórico de imágenes asociadas a la culpa. Así pues, la culpa aparece como tema, como *modus operandi* y como motor en *Subject to Colonialism*.

El empleo utilitario de la crítica literaria como herramienta y las ansiedades que giran en torno de ésta develan que el autor concibe como originalmente separados los campos de la literatura y de las ciencias sociales, concibiendo el divorcio entre conocimiento social y ética o responsabilidad social. La manera más factible de entender la insistencia de Desai en la necesidad de articulación entre el mundo de las letras y el mundo social, entre conocimiento y ética, es que los concibe separados en esencia. Tan separados concibe estos espacios, que el libro mismo podría describirse como un esfuerzo persistente de enlace entre ellos.

La separación entre ética y conocimiento en Desai se da cuando piensa la lectura de un texto como acto y la de un texto como sentido, como fenómenos independientes, mutuamente excluyentes. Así por ejemplo, al hablar de Malinowski, reconoce abiertamente que hablará del funcionalismo meramente en cuanto a la utilidad retórica que tuvo para su autor. Tal gesto enmarca la elección metodológica del propio Desai: el énfasis en la intencionalidad del sujeto por encima del discurso mismo. Para Desai esta elección metodológica presenta dos ventajas. Por una parte, el enfoque en la instancia individual posibilita el entendimiento crítico de los nexos entre las varias instancias discursivas e institucionales en juego (ya que el sujeto es el sitio efectivo de engranaje), y por otra parte, una ubicación tan específica de la instancia social desde la que se emite el discurso permite el entendimiento de la complejidad particular de cada caso, evitando así explicaciones totalizadoras y concepciones maniqueas del poder y de la resistencia. Pero la decisión también trae desventajas. A manera de un gran *collage*, la coherencia en *Subject to Colonialism* está dada por la articulación confeccionada por el propio Desai, a costa de la coherencia de los textos "otros" de los que hace uso. Utilizando autores diversos y extractos aislados de sus textos de acuerdo con las necesidades de la narración propia, Desai presupone de facto que los discursos, como unidades coherentes de conocimiento, son aislables de la expresión retórica que constituye su cuerpo.

Este presupuesto de una desarticulación original, guía a Desai en su esfuerzo de articulación entre diferentes disciplinas y distintos niveles de reflexión y práctica. En dicho esfuerzo, el silencio (entendido como aquello que el texto calla, esconde o excluye; sus sobrentendidos, sus espacios de indeterminación y ambivalencia) resulta de vital importancia como categoría analítica. Esto se debe a que el silencio es el espacio de articulación por excelencia. Mientras que en la articulación (entendida como esfuerzo sintáctico) el silencio es el espacio vacío que permite la coyuntura; en la articulación (entendida como acto de pronunciación) el silencio es el contrapeso que, al desglosar las partes, ensambla el sentido de la totalidad. De esta forma, Desai explora cómo los correlatos silenciosos en los discursos canónicos develan una conciencia crítica del otro lado de sí mismos. En la narrativa de Akiga Sai el silencio aparece simultáneamente como espacio de expresión y de represión de ese "otro" excluido: las mujeres africanas. Aunque las mujeres están silenciadas en el texto de Akiga, Desai descubre su elocuencia expresiva asociada a la modernidad colonial al develar a estas mujeres como articuladoras entre el mundo "tradicional" y la Colonia.

Tal carga expresiva de los silencios se da porque funcionan como espacios de ambigüedad. Pero a la vez que son espacios de ambigüe-

dad, los silencios son espacios de definición, ya que al precisar las fronteras del discurso, lo delimitan. En este sentido, resulta relevante explorar lo que el propio Desai deja fuera, lo que excluye o lo que calla. La omisión determinante de Desai es el principio de coherencia intratextual de los discursos de los que se vale. Su uso fragmentario del material aparece como resultado de la tensión entre elaboración teórico-literaria y ética social que en *Subject to Colonialism*, parece jalar en sentidos opuestos. Así la problemática de la culpa irrumpe en el corazón mismo del texto hasta brotar en su superficie; paradójicamente, este movimiento funciona justo como lo hacen los “suplementos peligrosos” en el análisis del propio Desai.

No está de más apuntar que la reapropiación de Desai del término de Derrida está bastante dislocada con relación al original, del mismo modo en que su utilización del género como categoría analítica está poco consolidada en comparación con su manejo de otras variables. Estos desajustes resultan lógicos dada la amplitud de los campos que abarca. Pero, a la vez, el principio de coherencia discursiva del texto es justamente esta multiplicidad de perspectivas en donde las distintas instancias se cuestionan y reformulan recíproca y reiteradamente; asimismo, son precisamente tales “desajustes” los que evidencian al acto de desarticulación como dinámica central del texto en cuestión. El desajuste de los discursos consabidos se lleva a cabo desde los silencios, entendidos como espacios dinámicos que se articulan por vías inéditas con el referente real, y que como tales pueden cuestionar la validez del propio texto en el que están insertos. De esta manera es un acto de desajuste lo que hace de *Subject to Colonialism* una asertiva articulación entre discurso y mundo histórico-social.

PAULINA AROCH FUGELLIE
El Colegio de México