

RESEÑAS DE LIBROS

Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, México, El Colegio de México, 1996, 253 pp.

Hasta el momento, Latinoamérica cuenta con escasos estudios publicados sobre la historia del islam en general, y menor aún es el número de investigaciones preocupadas por la vinculación entre el Estado y la religión en el islam, y su trasfondo histórico. Este libro viene a llenar un vacío dentro de las publicaciones hispanoamericanas en castellano sobre esta compleja materia (aparte de otras publicaciones del mismo autor en artículos y libros anteriores sobre aspectos históricos seleccionados del islam). Tomando en cuenta que el islam, como religión y cultura, nunca ha tenido una presencia preponderante en América y que el Medio Oriente nunca tuvo ni tiene actualmente, un impacto económico relevante en el continente americano, no es de extrañar que en éste el interés académico por las ciencias islámicas haya sido hasta la fecha limitado. Por esta razón, y sobre todo porque expresa un punto de vista propio e independiente del orientalismo occidental —Manuel Ruiz hizo el gran esfuerzo de describir el pensamiento islámico y tratar de evaluarlo imparcialmente—, la mera existencia de este libro es su mejor justificación. Esta obra posee así el gran valor de su originalidad.

A partir del tema del fenómeno político-religioso actual del fundamentalismo islámico, en contraste con el pensamiento político secular occidental, el libro comienza por examinar el concepto del Estado islámico desde sus raíces históricas. Ruiz analiza primero las fuentes islámicas auténticas tales como los pasajes sobre el poder político en el Corán (capítulo I), para luego ocuparse de la conducta personal del profeta Muhammad en la *sunna* y *hadith* (capítulo II). Por medio de las azoras coránicas respectivas (en la traducción española de Julio Cortés, Madrid 1979), Ruiz lleva al lector a la importante conclusión de que en el islam todo pensamiento político está teóricamente subordinado a la religión y se basa en la doctrina coránica y en la interpretación que los juristas hacen de ella en la sharía. En consecuencia, el mensaje divino relevado ha desempeñado un papel significativo en la formación de los Estados islámicos durante el transcurso de la historia y hasta el día de hoy (lo que se manifestó en forma espectacular cuando el ayatollah Jomeini fundó una república islámica en Irán) aunque siempre se ha notado una

considerable discrepancia entre el Estado islámico ideal y la realidad histórica. Ese dualismo antagónico, que crea una tensión entre la razón y la fe y que no ha sido resuelto satisfactoriamente hasta el día de hoy, constituye una de las tesis centrales del libro.

El capítulo III narra el inicio de la conceptualización político-religiosa del islam. Lo que se observa es que, salvo durante el tiempo de Muhammad, existe una discrepancia entre el ideal profético-coránico y la realidad. Tal discrepancia empieza a manifestarse ya desde el régimen del tercer califa Uthmán (644-656), luego hay un alejamiento considerable respecto de ese ideal bajo el reino de la dinastía Omeya, hasta que el auténtico califato islámico acaba con el exterminio de los abasíes cuando los mongoles conquistan Bagdad en 1258. Después de la desaparición del califato abasí, en las provincias árabo-islámicas surgieron diferentes entidades políticas semindependientes del poder central de Bagdad. Dentro de ese contexto dinástico-histórico, varias corrientes de pensamientos, influencias y otras culturas como la tradición imperial persa, el sufismo y los juristas islámicos empiezan a moldear el concepto político islámico. Además se inicia el importante proceso del fraccionamiento político-religioso del islam en una rama principal, la ortodoxa sunnita, y diversas sectas shiítas (entre otras los alíes, los ismaelíes y los duodecimanos) con conceptos políticos marcadamente diferentes, sobre todo respecto de la sucesión en el califato. Contrariamente a la doctrina sunnita, para la cual la selección del nuevo califa partía de su designación por parte del califa reinante o por un consejo electivo, la shía proclamaba que la única forma válida de elección era el sistema de herencia dentro de la familia del profeta, *abl al-bait*, en la línea de Alí, que significa que el *imam* viviente proclama quién de entre sus hijos continuará el oficio de *imam* (capítulo IV). Lo que se revela es que el sunnismo está más orientado hacia la práctica que hacia la teoría, mientras que la shía, políticamente menos exitosa, se preocupó desde muy temprano por formular sus propias teorías políticas.

En el libro que reseñamos reviste mucha importancia la filosofía griega, con su concepción aristotélica de la naturaleza como causa principal del desarrollo diferente del pensamiento político en Occidente y en el islam (capítulos V y VII). La obra explica cómo el desarrollo secular fue el fundamento del modernismo en Europa, en contraste con el camino opuesto que tomó el mundo islámico y que originó finalmente el retraso político y cultural de éste, lo que abrió las puertas a las interferencias e intervenciones europeas, que condujeron a la colonización del Medio Oriente en los siglos XI y XX.

Aunque el discurso sólo resuma muy brevemente la historia del imperio otomano, Ruiz discute en forma detallada las teorías del movimiento reformista del siglo XI (capítulo VII), conocido por el término árabe de la *salafīya* o, dicho en terminología occidental, el modernismo islámico. La *salafīya* se refiere a los venerables antepasados o padres fundadores de la época temprana del islam, a la que se ve como una edad de oro que fue corrompida posteriormente durante el largo transcurrir de los siglos. El libro introduce a los tres destacados reformadores modernistas Yamal ad-Din al-Afgani, Muhammad Abduh y Muhammad Rasid Rida —encargados de formular la nueva doctrina de reivindicar al islam auténtico para adaptarlo a los tiempos modernos, en plena competencia con las ideologías seculares europeas— y los discute, en especial al señalar el doble resultado del movimiento reformista: el tradicionalismo islámico por un lado, y el modernismo secularizante, por el otro. Aquí encontramos otro de los valores importantes del *Islam: religión y Estado*, que consiste en su presentación de una base sólida como punto de partida para nuevas investigaciones sobre el nacionalismo árabe moderno.

Al situar el pensamiento islámico fundamentalista en los tiempos modernos, Ruiz compara a dos exponentes radicales de ese grupo: el egipcio Sayid Qutb y el paquistaní Abdul al-Mawdudi (capítulo VII). El punto más importante que sobresale de esta comparación es que hasta hoy todas las doctrinas propuestas dentro de las diferentes corrientes del pensamiento islámico postulan como ideal la inseparabilidad entre la religión y el Estado, en contraste con el pensamiento modernista europeo.

El último capítulo de la obra (cuyo título, *Una situación anómala* no nos parece apropiado) constituye en realidad un anexo del libro, bajo la forma de una introducción a la teoría política del autor árabe medieval Ibn Haldun y su famosa obra *al-Muqaddimah*. En la opinión de Ruiz, Ibn Haldun ha sido el único pensador islámico que hizo uso del concepto aristotélico de la naturaleza y que lo aplicó al proceso histórico de los Estados islámicos. Haldun se distingue por haber descubierto un orden “natural” en el Estado o la asociación humana, que existe paralelo a la revelación divina y es independiente de ésta. En la teoría haldudiana, Ruiz encuentra cierto potencial intelectual para el desarrollo del pensamiento islámico fundamentalista moderno. En opinión del autor valdría la pena reabrir la investigación en esta línea, para buscar una síntesis entre el tradicionalismo islámico y el modernismo secular en los países del Medio Oriente.

Islam: religión y Estado cuenta con una bibliografía extensa (aparte de las importantes obras sobre el orientalismo occidental, este

libro incluye varios títulos en árabe, tanto de fuentes originales como de investigaciones); un útil glosario alfabético de los términos técnicos árabe-islámicos más usuales, y un índice analítico que facilita la búsqueda de cualquier información respecto del tema que se desee estudiar.

Otro de los méritos de la obra de Ruiz es su valor didáctico, cuando paso a paso introduce al lector en la historia del pensamiento político islámico, expresando siempre su punto de vista propio y original. Su estilo personal hace que este libro sea entendible y ameno, y logre mantener la atención del lector sobre un tema tan abstracto y complicado, que se maneja mediante una gran cantidad de hechos históricos, nombres árabes y términos técnicos indispensables. Vale la pena leer atentamente todas las anotaciones por su valiosa información y explicación adicional. El libro, además, estimula el conocimiento de esta difícil materia, sirviendo como base sólida para futuras investigaciones de diferente índole. Aunque en ciertos pasajes la obra sea un estudio comparativo —parte de un conocimiento muy íntimo del cristianismo—, ésta revela una gran cautela al hacer juicios generales sobre el islam con términos despectivos y evita frecuentemente prejuicios etnocéntricos de origen religioso-cultural occidental.

En suma, el libro de Ruiz resulta una excelente introducción al tema para cualquier interesado, sea un especialista, un estudiante de un campo académico relacionado con el Medio Oriente o el lector en general. Esperamos que se produzcan más publicaciones fundamentales de este tipo en Latinoamérica.

Lo único que verdaderamente hace falta en el libro es una breve biografía del autor, elemento útil para cualquier persona fuera de El Colegio de México, que no conozca la vida profesional del profesor Ruiz. Terminemos señalando que, en general, sería deseable que todos los libros editados en El Colegio de México ofrecieran los datos básicos biográficos de sus autores, lo que desgraciadamente todavía no sucede.

JASMINA JAECKEL DE ALDANA

L. N. Gumilev, *La búsqueda de un reino imaginario; la leyenda del preste Juan*, prólogo de Josep Fontana, Barcelona, Crítica, Grupo Grijalbo-Mondadori, 1994, xii+467 pp.

Singular y atípico parece ser tanto lo que rodea este libro como lo que él contiene. Para empezar señalemos que su autor —tal como revela el prólogo de Josep Fontana— perteneció a una familia tolerada pero nunca plenamente aceptada en la Unión Soviética. Sus padres fueron el poeta Nikolai Gumilev, fusilado en 1921 bajo el cargo de haber participado en una conjura monárquica, y la poetisa Ana Ajmatova, acusada por los medios oficiales de tener un estilo decadente y burgués. El historiador, por su parte, conoció la cárcel en Siberia; pero ni la madre ni el hijo abandonaron el país, aunque hubieran podido hacerlo.

El campo de estudios de Lev Gumilev fue la historia del centro de Asia, esa tierra de nadie entre sinólogos, islamistas y eslavistas, y su producción anterior a la obra que aquí reseñamos incluye libros sobre los hunos, los jázaros y los antiguos turcos. En 1970 apareció *La leyenda del preste Juan*, que fue traducido al inglés en 1987. El honor de que se realizara esa primera traducción —así como ahora contamos con esta otra al español en una colección que dirige Josep Fontana— algo habla de los méritos del libro, que también se ponen de relieve en la mención elogiosa, en nota a pie de página, que le dedica Fontana en *La historia después del fin de la historia* (Barcelona, Crítica, 1992, p. 72).

Hay, pues, que suponer una obra meritoria; sin embargo, ese carácter hay que buscarlo con cierto empeño. Nos hallamos frente a un producto atípico, fruto de una tradición erudita muy poco conocida entre nosotros, salvo entre los medios especializados. Si superamos la desorientación inicial ante ciertos planteamientos de la obra, su estilo y su sistema de citas, la sensación que nos queda es agradable, además de recibir el efecto benéfico de confrontar una mentalidad diferente de la nuestra demasiado acostumbrada a la erudición anglosajona.

No es que nos hallemos ante un producto habitual de la historiografía soviética. Un acercamiento incluso esporádico a esta última basta para reconocer marcas de fábrica: recuerdo cierta excelente historia de Roma cuyos autores consideraron obligatorio incluir entre sus citas autorizadas la siguiente cita de Marx: “Cartago era un gran emporio comercial de la Antigüedad”. Nada de eso encontramos en este libro, donde a Marx sólo se le invoca laxamente en un par de ocasiones.

Los intereses de Gumilev eran distintos a los de la historiografía oficial. La verdadera intención de su libro no es relatar la historia de la leyenda del preste Juan (creo que es más ilustrativo el artículo de Ephraim Isaac, en el *Dictionary of the Middle Ages*), ni tampoco la del personaje histórico que dio origen a tal leyenda. El autor mismo señala que no aspira a aportar datos nuevos sobre estas cuestiones y cita abundantemente las obras anteriores que trataron el problema del preste Juan. Por lo anterior la obra podría considerarse de divulgación, pues relata la historia de las estepas euroasiáticas y las relaciones de éstas con China, el islam, Rusia y Europa occidental hasta el siglo XIV, haciendo la confesión de que transmite resultados alcanzados ya por otros. La frase final del libro explica que “en este libro se presta tanta atención a un reino imaginario que nunca existió, como al modo de entender esa admirable rama del conocimiento que es la historia”. Entender la historia es superar el “método filológico”, que denuncia para ver la vida que tuvo lugar más allá de las palabras de los documentos. Este planteo no es de ninguna manera nuevo —hemos leído declaraciones semejantes en abundancia— lo difícil es llevarlo a cabo. Gumilev lo hace. Dos ejemplos sobresalientes son su lectura de la *Historia secreta de los mongoles* y del *Cantar del príncipe Igor*, en sendos capítulos donde busca, qué quisieron decir en su momento los documentos, más allá de lo que explícitamente revelan. Sus conclusiones en estos campos tendría que evaluarlas un experto.

Para nosotros basta con haber encontrado una obra sobre una región del mundo y una época poco conocidas, a las que aquella les otorga el “color de realidad” que pedía Polibio. A esta obra de Gumilev habría que situarla junto a *Les siècles obscurs du Magreb* de E.F. Gautier (1927), un geógrafo que escribió la historia de los siglos más desconocidos de África del norte sin saber árabe y cargado de los más despreciables prejuicios, pero cuyo don de otorgar vida al pasado hace que su libro todavía sea una referencia obligada. La diferencia estriba en que Gautier escribía con desprecio sobre las tribus norafricanas mientras que Gumilev, además de revelar su ciencia muestra un gran cariño hacia los pueblos de las estepas, maltratados por las historiografías que los vieron como flagelos eternos. Gumilev los conoce bien por saber sus lenguas, haber leído tanto sus literaturas antiguas como los libros que la erudición moderna ha producido sobre ellos, y por sobre todo, por haber vivido entre ellos, tanto que su libro está dedicado “al amistoso pueblo mongol”. Todo esto hace que Gumilev puede contarnos con arte acerca de la edad heroica de ese pueblo. Las ilustraciones de las falsas podrían haber aumentado la presencia de este contacto con la peligrosa vida de

mongoles, turcos y kitanos, pero no lo hacen: una mala elección que debe imputarse no al autor sino al editor.

La traducción es fluida, pero el desconocimiento de las fuentes y la bibliografía utilizadas por el autor se hace sentir en las transliteraciones: “Feofilakt Samokatta” es probablemente Teofilacto Simocatta; muy citado aparece “R. Khenning, *Nevedomie zemli* (Las tierras desconocidas)”, que es evidentemente la forma en que nos ha llegado el título de Richard Henning, *Terrae incognitae*. Peor todavía, es fácil reconocer el lejano origen de la referencia en la página 315, nota 58: “D. Frezer, *Folklor v Vetkhom zavete* (Folklore en el Antiguo Testamento)”, pero ni el traductor ni Josep Fontana —que diserta de *omni re historica scibile* en su libro mencionado antes— lo hicieron.

HERNÁN G. H. TABOADA

Richard M. Barnhart, James Cahill, Ju-hsi Chou, Shen C.Y. Fu, Chu-ting Li, James C.Y. Watt, Marshall P. S. Wu, *The Jade Studio. Masterpieces of Ming and Qing Painting and Calligraphy from the Wong Nan-p'ing Collection*, New Haven, Galería de Arte de la Universidad de Yale, 1994, 307 pp. (Catálogo de la exposición que se llevó a cabo en la Galería de Arte de la Universidad de Yale del 9 de abril de 1993 al 31 de julio de 1994).

En un relato contenido en la selección *Liaozhai zhiyi* (聊齋誌異), Pu Songling (蒲松齡) (1640-1715) narra la amistad entre un coleccionista fanático de rocas de nombre Xing Yunfei (邢雲飛) y una roca llamada Shi Qingxu (石清虛), “la roca evanescente”, cuyo nombre le da el título al relato.¹ Xing Yunfei está enamorado de las rocas.

¹ La roca se le apareció en un sueño a Xing Yunfei bajo la apariencia de un ser humano masculino y le reveló a aquél su nombre. Mientras tanto, durante las horas de la vigilia seguía siendo un objeto inanimado, si bien poseía personalidad y cualidades humanas. Esto lo enfatiza también el nombre que, compuesto precisamente por tres caracteres, posee el adjetivo calificativo *qingxu* en posición invertida respecto del sustantivo *shi*. Éste se entiende entonces como un apellido seguido, de acuerdo con el uso chino, por el nombre. Para un análisis brillante de este relato véase J. Zeitlin, *Historian of The Strange. Pu Songling and the Chinese Classical Tale*, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 74-88 y 203-207.

Un día, una roca se enreda en su red de pesca y él se la lleva a su casa y la coloca sobre un bello pedestal de madera. La roca tiene una belleza tal que se asemeja a una montaña en miniatura; cuando se aproxima un temporal, se rodea de nubecitas tal como si fuera una montaña verdadera. Entre los dos se establece una relación profunda que hombres y acontecimientos tratan de romper. Esta relación termina con el sacrificio recíproco: el hombre muere y la piedra se inmola. Los dos son sepultados juntos, encontrando así finalmente la paz.

Durante el periodo Ming —época en la que escribe Pu Songling— las rocas se transformaron en verdaderos objetos de culto. Dicho culto, sin embargo, no se limitaba sólo a las rocas, pues eran muchos más los objetos hacia los cuales se dirigía el deseo o la obsesión de la clase de los mandarines. Un lugar privilegiado lo ocupan, naturalmente, las caligrafías y las pinturas, donde las rocas suelen desempeñar un papel protagónico.

Esta historia ejemplifica también otro aspecto interesante que es característico del pensamiento estético Ming: la relación especial que se establece entre el objeto inanimado y su poseedor. Se trata de una relación activa en la que ambos sujetos se escogen; si el coleccionista lucha por la adquisición de una pieza que lo apasiona, ésta *escoge* pertenecer sólo a quien realmente la ama.

No sé cuál era la relación entre Wang Nanping (王南屏) (1924-1985) y sus pinturas, pero ciertamente ésta ha debido encajar dentro de esta tradición. Nanping fue precisamente uno de los últimos grandes coleccionistas de arte chino, heredero de una línea que se remonta hasta su coterráneo Xian Yuanbian² (項元汴) (1525-1590). Fue precisamente en el área urbana de Shanghai, de donde proviene Wang Nanping, donde durante el periodo Ming se dieron condiciones económicas favorables para el florecimiento de una clase mercantil dedicada al patrocinio y la colección de objetos de arte y pinturas.

Wang Nanping, como todos los hijos de las familias adineradas chinas, inició su educación en la casa, hizo luego estudios de filosofía en Wuxi y entró finalmente a la universidad de Fudan, en Shanghai,

² Acerca de Xiang Yuanbian, véase L. C. Goodrich y C. Y. Fang, *Dictionary of Ming Biography*, Nueva York, Londres, 1976, Columbia University Press, p. 539. En lo que respecta a un análisis textual de la obra sobre el coleccionismo que se le atribuye a Xiang Yuanbian, véase el *Jiao Chuang jiulu* (焦窗九錄); véase Weng Tongwen (翁同文), "Xiang Yuanbian mingxia 'Jiao Chuang jiulu' bangwei tanyuan" (「項元汴名下「焦窗九錄」辨偽探源」), *Gogon jikan* (故宮季刊), *The National Palace Museum Quarterly*, XVII, 4, 1983, pp. 11-26.

donde estudió literatura china. Apenas se graduó y siendo todavía muy joven, comenzó a darle vida a la que muy pronto se transformaría en una de las colecciones más extraordinarias de la pintura china, a la que se denomina precisamente *Yuzhai* (玉齋), o *Estudio del Jade*. Como cualquier otro coleccionista chino, y como cualquier coleccionista en general, Wang cedía obras para comprarse otras a medida que su gusto se iba afinando, pero sus selecciones siempre estuvieron inspiradas por su formación, adquirida dentro de la más pura tradición confuciana. Su cosecha revela así una extraordinaria homogeneidad. Las pinturas y caligrafías Ming y Qing que Wang fue acumulando, sobre todo después de 1950 —cuando la intolerancia de la Revolución Cultural lo obligó a refugiarse en Hong Kong y su extraordinaria colección fue confiscada y sus obras esparcidas entre Shanghai y Beijing— reflejan el canon ortodoxo que dominó a la pintura china desde 1540 hasta 1850.

Como ya se ha señalado, es a Dong Qichang (董其昌) (1555-1636) a quien se debe la primera formulación autorizada de tales cánones, y la subdivisión consecuente de la pintura china pasada y presente en las dos escuelas, la del norte y la del sur. Dong le atribuyó a la Escuela meridional el estigma de la ortodoxia y a sus miembros los calificó de *diletantes*, en el sentido de que éstos rechazaban todo profesionalismo y se dedicaban a la pintura al mismo tiempo que a la música o la poesía, mientras repartían armoniosamente su tiempo entre estas y las otras “faenas” de la política y la administración. Que más adelante el mismo Dong —demasiado dispuesto a hacer de *arbiter elegantiarum*— no tuviera tiempo de concluir sus pinturas y empleara *ghost-painters* profesionales, el que abusara de todas las maneras posibles de los socialmente inferiores —destruyendo sin remordimientos la carrera de los que no eran de su agrado— es algo que no parecía perturbar demasiado a la sociedad elegante de esa época.³

La Escuela ortodoxa, o Escuela meridional, estaba articulada en seis centros todos ellos representados en el *Estudio del Jade*: la Escuela de Wu [*Wupai* (吳派)]; Dong Qichang y los “Nueve amigos de la pintura”; los primeros Individualistas Qing; los Excéntricos de Yangzhou; los pintores ortodoxos del siglo y algunos pintores de la corte, y los pintores ortodoxos del siglo XIX. La lista de los ausentes es, sin embargo, tan importante como la de los presentes. No hay pinturas de Xu Wei (徐渭) (1521-1593), una especie de

³ Cf. R. Barnhart, “The Jade Studio”, *Orientalism*, XXV, 11, 1994, pp. 58-59 y 56-64.

Caravaggio chino, loco y asesino, ni de Wu Bin (吳彬) (f. 1568-1626), el pintor-poeta que se convirtió al catolicismo y entró a la Compañía de Jesús. Pero por sobre todo no se encuentra a Bada Shanren (八大山人) (1626-1705) y de Shitao (石濤) (Yuanji (原濟), 1642-1707), sólo hay contadas obras. Estos dos aristócratas de la casa imperial Ming adoptaron formas pictóricas exasperadas y no convencionales para expresar su resistencia a la autoridad manchú y calificarse como *yimin* (遺民), “aquellos que fueron dejados aparte”, esto es, los fieles al antiguo régimen. No se encuentran tampoco los pintores profesionales, miembros de la Academia Ming —por respeto a los dictámenes de Dong Qichang que detestaba a los “pintores de oficio”— ni aquellos influenciados más o menos directamente por la pintura occidental, ni por supuesto algún miembro de la Escuela de Zhe Zhepai (浙派), del siglo xvi.

En consideración a la tradición ortodoxa de la “pintura de los literarios”, está también representado un grupo restringido de autores, considerados “excéntricos”, pero de una “excentricidad” en cierto sentido institucional, admitida casi como un desahogo libre de la ortodoxia. Richard M. Barnhart habla de esto en uno de los ensayos introductorios más interesantes y sobre todo en un artículo aparecido en *Orientalisms*, poco después de que la muestra se transfirió de New Haven a Hong Kong.⁴ Se trata precisamente de Shitao, de Gong Xian (龔賢) (1619-1689), de Qiu Ying (仇英) (ca. 1492-1552), y de unos pocos más.

Este libro no es tan sólo el catálogo de la exposición dedicada a una selección de las mejores obras del *Estudio del Jade*, sino que es mucho más. La selección de los ensayos introductorios —además del ya citado de Richard Barnhart, cuyos estudiantes se hicieron cargo de las minuciosas fichas del catálogo en sí —de James Cahill, Ju-hsi Chou, Marshall Wu, Chu-tsing Li y Shen C.Y. Fu, constituye una notable contribución académica al debate aún en curso sobre la revalorización de la pintura Ming y Qing. En particular el ensayo de Ju-hsi Chou en defensa del movimiento ortodoxo Wing (pp. 35-42) debería leerse en relación con el de Barnhart, por el punto de vista distinto y un tanto discutible que sostiene. El volumen, realizado gracias a la generosa contribución de los herederos de Wang Nanping, está profusamente ilustrado con reproducciones en color y en blanco y negro, sin derroche de medios. El lector interesado en

⁴ “The Wong Nan-p'ing Collection and The Orthodox Canon”, pp. 17-25; “The Jade Studio”, cit., p. 57 y *passim*.

profundizar en el estudio del periodo tardío imperial chino encontrará al final una extensa bibliografía. Una nota agradable es también el uso del sistema de romanización *pinyin*, que finalmente comienza a aceptarse también en Estados Unidos.

Sólo algunas consideraciones (amargas) a manera de conclusión. La manera en que la historia del arte está aún indisolublemente ligada al coleccionismo y a las estrategias del mercado, queda claramente en una muestra como ésta y en el notable aparato académico que se le construyó alrededor. Lo que deberíamos preguntarnos es si en el fondo tiene sentido criticar a Dong Qichang porque sus juicios determinaban los *esplendores* y las *miserias* de los artistas de su tiempo, cuando el egocentrismo de la historia del arte aún sigue azuzado, salvo pocas excepciones, por la relación con el mercado anticuario y, en consecuencia, con el problema de las atribuciones y la *experticia*. Pero éste es un nudo de problemas demasiado grueso como para discutirlo aquí. Queda el hecho de que quizá nunca podremos ver nada de esto en América Latina, ya sea por los elevadísimos costos que implica la preparación de una muestra de estas dimensiones, ya porque en esta parte del mundo no existe la tradición del coleccionismo de un arte que en otra época hubiéramos definido como “oriental” sin temor a parecer *demodé*. Deberemos, por tanto, contentarnos con hojear las páginas del lujoso catálogo tan lleno de nombres prestigiosos que acompaña a esta muestra, y soñar con un futuro utópico en el que los productos de arte, privados de su valor comercial, estarían libres de viajar por el mundo tan sólo como testimonio histórico de la civilización, del gusto y de la imaginación de la gente que los produjo.

Traducción del italiano de

MARIELA ÁLVAREZ

ELISABETTA CORSI

James G. Carrier (comp.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1992, pp. 257.

James G. Carrier comienza el libro que compila con palabras inquietantes sobre una verdad ya conocida, y sentida, por los antropólogos del “mundo periférico”: “En la última década o más se ha hecho cada vez más obvio que la antropología está en proble-

mas” (Introducción:1). Ahora bien, ¿a qué se debe esto? Carrier sigue dando explicaciones desde un punto de vista “posmoderno”: “el Nuevo Modelo de Antropólogo es el de un facilitador, el que registra voces y puntos de vista divergentes”. Sin embargo, el compilador nos informa que desde la perspectiva de los colaboradores de este volumen, no es posible mejorar la forma como los antropólogos presentan a las sociedades que estudian. Un aspecto importante que Carrier destaca es que los movimientos anticoloniales “del tipo común a Asia y África” nunca estuvieron presentes, por ejemplo, en Papúa Nueva Guinea, lo cual explicaría el énfasis “dado por los estudiosos”[...] a las “actitudes raciales y políticas”.

Carrier emprende también una crítica a la antropología basándose en los trabajos de E. Said (1978) y de Johannes Fabian (1983) para terminar con la crítica a la etnografía según los posmodernos [como J. Clifford (1986)]. Carrier hace un resumen de las tendencias que caracterizan a la labor antropológica, como síntesis de su crítica: la autenticidad, la esencialización (o sincronía), el aislamiento y la pasividad de las sociedades estudiadas, la unidimensionalidad, el reflejo (“tendencia a *entenderlos* en nuestros términos”, definiendo *nosotros* y *ellos* como opuestos).

Carrier explica que esta colección es un ejemplo de la reorientación de la antropología que “es menos radical y dogmática que la propuesta por algunas de las recientes críticas destructivas a la antropología, como disciplina o como método de investigación” (*ibid.*: 27).

La colección abarca un territorio rico para el estudio. Sin embargo, la parte de este libro que más conduce a la reflexión y a la discusión (pp. 224-247) es el epílogo, escrito por Margaret Jolly con el recientemente desaparecido y famoso especialista Roger Keesing. Su crítica comienza con la pregunta acerca de las razones de la existencia de la categoría “Melanesia”, problema que rara vez se plantea. Ambos autores concluyen que “la ‘Melanesia’ que hemos creado es hermética y sin tiempo”, vale decir, sin historia, sin efectos por ningún contacto con el exterior. Hay otros problemas que atraen la atención de Jolly y Keesing: la preocupación por la diferencia bajo la influencia del posmodernismo; el posestructuralismo; el feminismo, y el marxismo cultural. Keesing aboga por una perspectiva procesual y dinámica de cómo las poblaciones “crean orden y significados”, para así estudiar las relaciones de la “Melanesia” actual con el capitalismo, el sistema mundial y los estados poscoloniales. Se hace énfasis en que las comunidades melanesias no son casos extraños en el Tercer Mundo, donde lo nuevo y lo tradicional se yuxtapondrían. El comentario crítico también abarca las descripciones

literarias del trabajo de campo, llegándose a decir que “el proceso de trabajo de campo quizás perpetúe inevitablemente las relaciones de poder coloniales”, lo cual ha sido cierto en la mayoría de estos trabajos. Jolly y Keesing concluyen con un pedido para evitar los “pecados pasados de la antropología”.

Este libro será de gran interés para los científicos sociales dedicados al estudio del Pacífico.

SUSANA B.C. DEVALLE

