

## RESEÑAS DE LIBROS

Zidane Zeraoui, *El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo*, México, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTEM) y Ed. Nueva Imagen, 1981. 153 págs. y anexo de 60 págs. sobre el nacionalismo en el Maghreb, previamente publicado en la Revista del Ceestem.

Los movimientos de liberación en África del Norte primero, las diversas expresiones nacionalistas después, y finalmente la crisis petrolera posterior a la guerra del Yom Kippur, pusieron de relieve la importancia de la comprensión de los fenómenos económicos, sociales y políticos de los países árabes. El convulsionado mundo del llamado por algunos "Medio Oriente" es de suyo importante, y debe ser conocido no sólo por aquellos que se ocupan hoy día de las relaciones internacionales.

El establecimiento de un equitativo Nuevo Orden Económico Internacional implica un acertado tratamiento a los problemas de cooperación Norte-Sur, y obviamente, la resolución de las posibilidades hasta ahora poco exploradas de la cooperación Sur-Sur, o "cooperación horizontal", como otros prefieren llamarla.

Dentro de este marco, no existía en el mundo de habla castellana un manual introductorio que analizara la problemática pertinente desde un punto de vista comprometido con los países estudiados y que a la vez fuera suficientemente crítico. El texto de Zeraoui constituye un intento logrado por proporcionar ese manual introductorio, accesible al no especialista, y de positivo interés para aquellos que ya conocen el tema.

Formando parte de un proyecto más amplio desarrollado por el CEESTEM y conducente a una evaluación de las posibilidades de la cooperación Sur-Sur, introduce la temática con apreciaciones metodológicas de importancia acerca de la terminología "Medio Oriente", o el significado político y religioso de términos como "árabe" y "musulmán".

Ubicada el área de estudio, y asumiendo que cualquier mediana caracterización del mundo árabe contemporáneo debe partir del tipo de relaciones existentes con las potencias desarrolladas del mundo capitalista, se hace un esbozo de la trayectoria de las sociedades árabes precapitalistas, de los factores de independencia y del tipo de desarrollo adoptado posteriormente, hasta su inclusión dentro del capitalismo mundial, en la esfera de la circulación mercantil. El aspecto central del tratamiento del tema parte de la sintomatología, analizable estadísticamente, del comercio exterior de los países del área.

Es sabido que en los países musulmanes en general, y árabes en especial, las expresiones de tipo religioso y las del tipo político tienen una confluencia en ocasiones casi imposible de delimitar. Es decir, muchas formas de expresión políticas asumen características religiosas; debe abordarse así, como en efecto lo hace el autor, el problema del nacionalismo, la conciencia de lo árabe y lo musulmán, y su forma de expresión política en los países objeto de estudio. Si uno de los elementos esenciales

para caracterizar el problema es el análisis ideológico, éste tiene que pasar por el tamiz de lo musulmán. Las formas del llamado "socialismo árabe" son desbrozadas en su relación con el capitalismo, el problema de las clases y sus expresiones diversas en política exterior, diferenciando dentro de la variedad de las naciones árabes cuando ello es pertinente.

Se parte de un supuesto que debía ser más reconocido desde la perspectiva misma del Sur, cual es el de que "muchos autores representan el mundo árabe como una entidad homogénea. Esta generalización apresurada, que también se hace sobre el África Subsahariana y América Latina, esconde formaciones sociales muy diferentes". (pág. 19)

Las estructuras del poder político no pueden olvidar que no sólo las expresiones oficiales a la manera del "socialismo" árabe son importantes. Si se trata de países del Sur, o del llamado Tercer Mundo, inscritos, en virtud de su propio modelo de desarrollo que exige elevada tecnología, dentro del marco del capitalismo, la oposición política de corte socialista-marxista es considerada.

Por otra parte, es claro para el autor que el tipo de desarrollo de estos países, así existan grandes diferencias entre ellos, implica en términos generales la monoexportación de materias primas o recursos naturales y en algunos casos la importación, de tecnología más o menos avanzada. Sus necesidades y excedentes son muy limitados en una posibilidad de cooperación Sur-Sur, problema de gran envergadura que debe ser tenido en cuenta por el lector latinoamericano; es éste un aspecto de enormes implicaciones en las posibilidades reales de cooperación entre bloques del mismo llamado "Tercer Mundo". Las posibilidades de negociaciones son restringidas por esta circunstancia objetiva que permite a su vez colocarlas dentro de parámetros realistas y por ende más productivos. El libro de Zeraoui constituye, desde este punto de vista, un material interesante con miras al estudio e implementación de la cooperación internacional.

Las tablas estadísticas que acompañan el texto son de indudable utilidad. Se incluyen entre ellas las relativas a datos generales y básicos sobre los países árabes (indicadores como superficie, población, ingreso per cápita, PNB), y también un detallado examen de indicadores básicos sobre comercio exterior de los mismos, v. gr.: tipo de productos, importados y exportados, lugar de procedencia y destino, etc. Dichos datos abarcan en general el período comprendido entre 1973 y 1977.

Un aspecto de cierto interés, desafortunadamente olvidado por otros estudiosos, es la inclusión de información acerca de la investigación científica para el desarrollo. Lo mismo ocurre con la estimación de las inversiones de los países petroleros, la distribución del PNB por sectores, y finalmente, dentro del marco de la cooperación intra-regional, las estadísticas básicas de préstamos e inversiones inter-árabes y la contribución de los países miembros de la OPEP a los países no árabes en vías de desarrollo.

Habida cuenta de la magnitud de la transferencia financiera a partir del *boom* petrolero, es este un tema que no podía dejar de incluirse. Dentro de él un aspecto de indudable interés lo constituyen la crítica a la caracterización de Mandel y Jabar acerca del nuevo capital árabe e iraní.

Estudios futuros en la misma dirección del texto comentado deberán efectuar comparaciones con datos estadísticos posteriores a 1977, analizar los factores y modalidades de la transferencia de tecnología y producción de alimentos, así como la

inclusión adecuada de países tradicionalmente olvidados por múltiples razones, como es el caso de Libia, cuya importancia financiera y política no puede desconocerse. Igualmente deberá incluirse el estudio de la capacidad de negociación global inter-área, frente a otras del Tercer Mundo (África Subsahariana, América Latina, Asia Sudoriental), o en conjunción con ellas, en relación a los países del Norte.

En resumen, puede decirse que el texto de Zeraoui logra dos objetivos fundamentales: en primer lugar, presentar ordenadamente una introducción divulgativa sobre el mundo árabe contemporáneo; y en segundo, evidenciar las dificultades y posibilidades de una cooperación horizontal entre los mismos países árabes, y de éstos con el resto del Tercer Mundo.

DIEGO CARDONA CARDONA

William F. Sibley, *The Shiga Hero*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

Shiga Naoya (1883-1971) es uno de los narradores del Japón moderno que mayor cantidad de estudios críticos ha suscitado en su país, donde es considerado como el "señor de las letras". Sin embargo, su nombre es prácticamente desconocido en el extranjero, si se exceptúan unos pocos críticos literarios occidentales que se han ocupado de él. Esta relativa falta de interés por su obra quizá se deba, como apunta Sibley, a la escasa atención que la literatura secundaria —esto es, la crítica— ha prestado a la llamada *shi-shosetsu* (novela del "yo" o novela personal), por considerar la un fenómeno literario típicamente japonés, derivado de una mala interpretación de las teorías del "naturalismo" europeas del siglo pasado, en especial de Maupassant, quien habría señalado a la vida cotidiana como la más importante fuente de inspiración del novelista. "Ninguno como Shiga Naoya —dice Kobayashi Hideo— se adhirió tan escrupulosamente a la novela personal, en la cual la lógica de la vida cotidiana es la lógica de la creación literaria".

De ahí, entonces, que la mayor parte de la literatura secundaria de Japón haya tomado al pie de la letra estos conceptos, sumergiéndose, sin demasiado rigor intelectual, en la vida de los escritores, para extraer de ella los elementos que le permitieran analizar sus obras, situación que aún prevalece, incluso en las facultades de letras, donde las modernas corrientes de análisis son prácticamente desconocidas, en un país que se precia de ser la "vanguardia" en muchos otros aspectos. Es en contra de esta orientación biográfica de la crítica —en especial notable cuando se estudia a Shiga Naoya— que William Sibley trata de luchar, para ofrecer nos una visión más objetiva y estimulante del universo del gran escritor japonés. En gran medida lo logra.

El presupuesto básico del que parte es que los diversos protagonistas de los varios cuentos y la única novela que escribiera Shiga son la manifestación literaria de un especie de "alter ego" del autor (diferente de su "yo" cotidiano), a quien Sibley llamará "el héroe de Shiga", que torna poco menos que inútil, con todo lo interesante que pueda resultar desde un punto de vista extra-literario, buscar en el detalle biográfico la génesis de sus narraciones. "Podemos decir que como en el caso de la novela en alto grado subjetiva, la mayor parte de la materia prima de Shiga se halla indudablemente arraigada en su propia experiencia íntima, ya que sería muy difícil para él conocer tan a fondo la mente de otro. Pero no por ello debe considerarse in-

terezante, o en especial fértil, el dudoso juego de correlacionar estrechamente los hechos exteriores de su vida con la representación de los efectos psicológicos supuestamente producidos por ellos, juego tan vigorosamente jugado por la crítica biográfica" (p. 4). "Que Shiga fue, en líneas generales, un escritor de novela personal se manifiesta claramente en una lectura con sentido común de sus obras y no necesita ser confirmado por minuciosos ejercicios de orientación literal" (p. 5).

Para ello, Sibley optará por la vía de la crítica psicoanalítica antes que de la crítica literaria, sin caer en los excesos de algunos especialistas, pues como apunta en un párrafo, "el mismo Freud desalentó cualquier intento de 'explicación', por medio de su método, de la obra de arte y menos aun, del proceso creativo en sí" (p. 9).

Dentro de la corriente biográfica, sin embargo, no todos los trabajos son desdeñables, especialmente los estudios de dos críticos japoneses que, a juicio de Sibley, han iluminado eficazmente la obra de Shiga: Nakamura Mitsuo y Yasuoka Shōtarō, así como el conocido libro de Francis Mathy, de la Universidad de Sophia, *Shiga Naoya* (New York, Twayne Publishers, Inc., 1974). También Seki Ryoichi, con su interpretación "genealógica" de la familia de Shiga, ha ofrecido un valioso aporte para la comprensión de este autor.

Sin embargo, estos cuatro críticos han puesto especial énfasis en una etapa de la vida de Shiga donde lo que prevaleció fue su enfrentamiento con el padre y los conflictos derivados del mismo, dejando en cierta manera de lado la relación con la madre (que murió cuando él contaba trece años) y las connotaciones edípicas que marcan su infancia y adolescencia, y que estarán presentes en lo que se ha llamado su "estilo perceptual" de escritura.

Del análisis psicoanalítico surgirá, así, "un único carácter central que, bajo una forma u otra, aparece en casi todas las historias de Shiga y cuyos puntos de vista, ocasionalmente interrumpidos por el narrador omnisciente, predominan en la mayor parte de su narrativa" (p. 7) "Ellos constituyen, asimismo, elementos usuales de los presupuestos del psicoanálisis ortodoxo que, de alguna manera, están muy próximos a la captación, por parte de Shiga, de la 'psicología de su héroe'" (p. 34), si bien de manera intuitiva y no-analítica.

A partir de esta introducción metodológica (que incluye una biografía de Shiga pero sólo a los efectos de una información general), Sibley comienza su análisis, para lo cual divide la vida del "héroe" en cuatro etapas, no siempre coincidentes, cronológicamente, con la composición de las obras: infancia, adolescencia, un enigma y un sueño, y madurez. Citando a Baudelaire: "¿No podría ser fácilmente demostrado, por una comparación filosófica entre las obras del artista maduro y el estado de su alma de niño, que el genio no es más que la habilidad de recapturar la infancia de una manera potente y precisa?" (p. 35) y observando minuciosamente los componentes simbólicos de los relatos de Shiga, William Sibley avanza firmemente por el camino propuesto, hasta desembocar en la inevitable confrontación con la muerte, que la única novela de Shiga, *An'ya kōro* (Una senda en la noche oscura, 1912-1937), y en especial su "alter ego" protagonista, Kensaku, plantean de manera definitiva, recurriendo a elementos del budismo y el cristianismo. La frase de Dōgen que sirve de epígrafe al último capítulo del libro de Sibley, sintetiza esta última etapa de la búsqueda del héroe: "Es necesario comprender que vida-muerte es en sí nirvana. No podemos hablar de nirvana sin tener en cuenta vida-muerte" (p. 97).

Para ilustrar con mayor claridad su teoría, Sibley acompaña el análisis de varias traducciones, hechas por él mismo, de relatos de Shiga, que componen la segunda parte de este libro ameno y profundo al que sólo habría que reprochar un cierto exceso de información redundante que prolonga sin necesidad su lectura pero que en ningún momento opaca su interés ni el rigor, desde el punto de vista metodológico (tan raro en los estudios de la literatura japonesa), que preside cada uno de sus capítulos.

GUILLERMO QUARTUCCI

Gail Omvedt, *We will Smash this Prison! Indian Women in Struggle*, Londres, Zed Press, 1980.

Escribir esta reseña llevó más tiempo del pensado, y no porque el texto en cuestión fuera oscuro o complicado. Este libro de Omvedt es, por el contrario, directo, escrito casi en estilo periodístico y, como ella misma dice, refleja el esfuerzo "por recapturar el torbellino y la exaltación de ese período —1975— (...), por mostrar a otros algo de la realidad de las aspiraciones y de las luchas de las mujeres indias como yo las experimenté en ese momento (...) sin la intención de proporcionar un programa para estas luchas ni de analizar el movimiento de las mujeres indias" (p.155).

Las palabras de la autora en la descripción de estas situaciones son intensas, y muestran su compromiso y su toma de posición frente a ellas. El compromiso es fundamentalmente político. Su toma de posición, y su sensibilidad y preocupación, al acercarse a otra sociedad es ya un elemento a apreciar significativamente en el trabajo de un antropólogo, especialmente si éste proviene del medio sociocultural de una sociedad dominante. Pero aquí comienzan las contradicciones. La línea de superación entre el compromiso y el paternalismo a veces es muy delgada. La experiencia política de Omvedt proviene de sus años en el Berkeley de los tumultuosos 60. Traslapar las tácticas y las estrategias de lucha en el medio universitario protegido de una sociedad como la norteamericana, así como la medida de los riegos y las consecuencias en diferentes medios históricos sociales concretos, al medio rural y urbano indio, es algo aventurado. Por más que se explicita que no se quiere indicar un programa para la lucha feminista en India (que debería verse como íntimamente ligado a problemas económico-sociales concretos, aunque esto suene "economicista" para la autora), es obvia, y así se dice, la participación directa (discursos, discusiones, participación en marchas, artículos periodísticos) de la autora en el movimiento y su deseo de indicar caminos para la acción. La participación directa es encomiable; lo que incomoda es quizás una falta de perspectiva, y posiblemente de humildad, en esta participación. Si las mujeres sufren de opresión en todos lados, los modos y las raíces de esta opresión difieren de acuerdo con el contexto histórico-social en que se desarrollan las relaciones económico-sociales. Aún más, las demandas serán diferentes según la base de clase de cada movimiento (feminista), según el sector en que éste se origine. Y de allí derivarán su fuerza y sus características, de la base, y no sólo de un liderazgo en gran medida externo.

Omvedt conoce la sociedad india a fondo. Sin embargo, a veces se llega a asombrar con algunas de las respuestas de sus informantes. Su reacción refleja a ve-

ees ingenuidad y siempre honestidad, ya que no se preocupa por disimular su asombro. Este asombro no proviene de una ignorancia de la situación en India sino, por un lado, de tomar el problema de la mujer como punto de partida y de llegada, a pesar del contrapeso que se quiere poner constantemente con consideraciones políticas (en términos amplios). Por otro lado, el punto de referencia o de comparación para la autora son los movimientos feministas en su propia sociedad, los Estados Unidos. Así, "Describo las diferentes formas de opresión en los Estados Unidos, incluyendo el trabajo duro con bajo salario, el 'segundo turno' sin paga en el hogar, la opresión cultural que es diferente en Occidente (...) pero aún poderosa, enfatizando que 'el lugar de la mujer está en el hogar', inclusive haciendo a la mujer susceptible de ser violada y golpeada por su marido" (p. 35, Discurso en Dimzani College, Nagpur); "las mujeres indias obviamente tienen problemas diferentes a los de las mujeres en los Estados Unidos, pero exactamente, ¿qué tan diferentes son? (p. 3). Lo son en cuanto a sus características y al grado de relevancia en un contexto diferente. Por ejemplo: "Una joven de izquierda había estado leyendo sobre lesbianismo. Preguntó: '¿Realmente están hablando de relación sexual física?'. Le dije que sí. Pero su respuesta fue algo sorprendente, ya que pasó por alto los debates ideológicos sobre este asunto en los círculos de izquierda occidentales (...) 'Tenemos eso aquí', dijo. Las mujeres de India no fueron educadas para competir entre sí por los hombres, ya que sus matrimonios habían sido normalmente arreglados para ellas; y en un contexto en que la amistad íntima con el otro sexo tendía a quedar excluida; las mujeres siempre habían desarrollado sus relaciones más cercanas con otras mujeres" (*ibid.*, itálicas en el original). En una instancia, el asombro se transforma en horror escandalizado cuando, al final del libro, menciona los asesinatos por dote que han empezado a registrarse en los últimos tiempos. El asunto no es escandalizarse como ante "una costumbre bárbara" sino descubrir su uso, su "lógica", por más terrible que ésta sea, en la dinámica de las relaciones de clase de la sociedad urbana india actual (donde, al parecer, el fenómeno al que se refiere es más frecuente). La mera denuncia por el horror no ayuda a eliminar estas prácticas; sólo descubriendo sus raíces y, por lo tanto, el carácter de la sociedad en cuestión, se podrá hacer algo.

De modo que algunos de los problemas que presenta la situación de las mujeres son idénticos o semejantes, quizás universales, pero sólo nominalmente; su origen y la forma en que se manifiesta y ejerce la opresión no son idénticos. La situación de la mujer no es igual en todos lados, no sólo porque se trata de diferentes sociedades sino porque se está tratando de sociedades con una estructuración de clases específica, una historia específica, experiencias de lucha, represión, fracaso o éxito específicos. Naturalmente, hay asuntos que se presentan *en su forma* como universales, pero *en su contenido* son específicos. No reconocer esto revela ingenuidad. Por ejemplo: "El segundo turno, el turno que no se paga, la doble carga de la mujer (...) ¿Quién dijo que no hay algunos problemas universales en el movimiento de las mujeres?" (p.15). Pero lo importante es cómo ven el problema del trabajo doméstico las mujeres de distintos sectores sociales en la India actual, con especificidad, no cómo lo ve la "mujer universal". Omvedt reproduce el diálogo con una campesina: "(...) yo [Omvedt] digo que también en los Estados Unidos las mujeres que trabajan fuera de la casa tienen salarios más bajos que los hombres y además tienen que trabajar en la casa sin paga. [Responde la campesina] 'Oh! Aquí también es así

Nos quedamos sin paga. ¡Si nos tuvieran que pagar tendríamos *doble paga*! Si el trabajo doméstico se pagara ¡iría todo para las mujeres! Ustedes, hombres, ¿nos están escuchando? ¡Admítanlo! Si hubiera una competencia de trabajo doméstico los derrostraríamos totalmente" (p.15 cursivas en el original). Pero, fuera de esta "competencia" entre los sexos, ¿cuál es la naturaleza y la función de la división del trabajo por sexos en el ámbito rural indio actual? ¿Cómo se relaciona esto con las relaciones de explotación en que se haya sumergido el campesinado? Es posible que el nivel de toma de conciencia entre las mujeres de la aldea de Bori Arab, que Omvedt entrevistó, sobre los problemas económicos del campesinado a nivel amplio, no vayan más allá de los asuntos muy localizados, por lo que no se registra en el libro un comentario como aquél de la mujer del minero boliviano: "(...) al minero doblemente lo explotan ¿no? Porque dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer mucho más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente ¿no?" (Moema Viezzer, *Si me permiten hablar...! Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI, 1977, p. 34). Es cierto que la autora no quiso hacer un análisis de los movimientos que describe, pero sus comentarios sirven de contrapartida a los datos, y aquéllos hacen dirigir nuevamente la mirada, en círculo, al problema de la mujer por ser mujer.

En relación con los peligros de la transferencia de experiencias que son completamente diferentes de partida, se percibe la falta de visión o el exceso de autoconfianza del intelectual progresista que siente la urgencia de unir teoría y práctica, guiado por la emoción más que por la experiencia, sea la suya o la aprendida de otros. La autora, con una militancia radical estilo Berkeley, se lanza a la movilización de las masas en un lugar que obviamente no es Berkeley, ni la gente a movilizar son los estudiantes de fines de los 60, ni la sociedad es la misma, ni el momento, ni las circunstancias históricas, ni tampoco los modos y aparatos de represión. ¿Por qué no se aprovecha la experiencia misma de la gente a la que se quiere movilizar y que seguramente debe haber aprendido a actuar con cautela a lo largo de siglos de protesta? Claro, aquí ya no se está hablando de marchas feministas, sino de experiencia de protesta y resistencia políticas. El problema de la acción en la práctica debe plantearse a todo intelectual consciente, pero tomando en cuenta y asumiendo las consecuencias de la doble actividad teórico-práctica, no sólo para él sino, fundamentalmente, para la gente a la cual apoya y a veces incita. Movimientos campesinos alentados y proclamados prematuramente sin una estrategia que tome en cuenta la relación de fuerzas han terminado en mayor represión y en la destrucción de los movimientos. Si el entusiasmo es necesario, también lo es la precaución.

Hasta aquí, un comentario del enfoque dado al problema de la mujer en la India derivado de la posición existencial particular de la autora.

Hay que hacer notar que la mayor parte del libro nos ofrece el material de las entrevistas realizadas durante 1975 y 1976, y los comentarios correspondientes. Este material contrasta con la evaluación medida y realista del postfacio, escrito en 1979, donde la autora reconoce: "En 1975 estaba casi totalmente inmersa experimentando la fuerza de la ira y las aspiraciones de las mujeres de los sectores más desposeídos de la sociedad (...) En 1975 nos propusimos organizar el movimiento de las mujeres, convencidos de que allí había una fuerza capaz de hacer temblar las bases de la sociedad, una parte indispensable del movimiento revolucionario popular"

(p. 155). Cambian el tono y los comentarios. Así, del asombro de las primeras entrevistas ("Hasta el momento no se habían detenido [las campesinas entrevistadas] mucho en esto [los "problemas particulares de las mujeres"]"; los asuntos económicos parecían ser primordiales" [p. 14]; se pasa, tres años más tarde, a evaluaciones como la siguiente: "Los campesinos pobres y los trabajadores sin tierra, entre los cuales los *dalits*, los *adivasis* y las mujeres son trabajadores prominentes, son la vanguardia potencial del movimiento revolucionario en las zonas rurales. Son capaces de dirigir una lucha no sólo por salarios má altos, sino también contra las diferencias de casta, las supersticiones religiosas que sufren las comunidades pobres, la opresión masculina y hábitos tales como el alcoholismo, que dañan a las familias pobres. En última instancia, ellos pueden dirigir la lucha por el mismo poder político revolucionario, asumiendo el desafío de la revuelta campesina en Naxalbari. Sin embargo, hasta el momento, este potencial apenas se ha sentido y, mucho menos, visualizado" (p. 157-158).

En este discurso final se presenta un punto importante, el de las relaciones entre el feminismo y los movimientos políticos revolucionarios, asunto que la autora considera resuelto ya que "está unido irrevocablemente a la organización revolucionaria de todos los oprimidos" (p. 167). Es, sin embargo, este punto, el de la inserción del movimiento feminista (y cuál de ellos, ya que las variantes corresponden al carácter de clase de los distintos movimientos) en los movimientos políticos, el que continúa siendo objeto de discusión. De ningún modo es un problema resuelto. La discusión del feminismo burgués que sigue a la breve conclusión sobre feminismo y socialismo, en tanto, es sumamente acertada.

Los relatos de las luchas de las mujeres que hace Omvedt en este libro son poderosos y vívidos, como imponentes son las mujeres que los protagonizan, rurales y urbanas, y es fuerte y fresco el mensaje de las canciones de protesta que se incluyen en el texto. Hasta entre los retratos de estas imponentes mujeres trabajadores aparece el de la mujer en el poder, Indira Gandhi, durante la Emergencia (capítulo *The Empress of India. A Political Interlude*). Los relatos y los retratos no aparecen aislados sino en contexto. El estilo es directo, accesible, con explicaciones suficientes para un público no compenetrado de la situación india. Sin embargo, en el estilo de la autora hay un pequeño detalle, que a lo mejor puede no ser de estilo: la centralización de muchas de las descripciones en el papel que juega la misma autora en las situaciones que describe. En el retrato de las fuertes mujeres indias se cuela a menudo un personaje más, casi en competencia. A veces, este estilo produce una impresión extraña como, por ejemplo: "Bori Arab: aldea (...) con poco que la distinga de cientos de miles de aldeas indias excepto que *yo* he decidido visitarla para tener mi primer encuentro con trabajadores agrícolas" (p. 9, las itálicas son nuestras). A veces uno cree que el libro ha sido escrito como un relato de las propias experiencias de la autora.

Otras, que se dirige a un público especial, no a las mujeres del Tercer Mundo, como anuncia el comentario de la contratapa, sino a las mujeres del Primer Mundo, al cual, no hay que olvidar, pertenece la autora. Es interesante al respecto las palabras de una campesina que se citan: "Sí, pero ella [Omvedt] ¿nos escribirá? Va a escribir algo que valga la pena leer y escribir, pero estará en letras pequeñas y nosotros no podremos leerlo, de ninguna manera; no habrá ni ganancia ni pérdida para nosotros. (Risa general) ¿Es cierto o falso, *bai*, lo que te estoy diciendo? Entiende, nosotros te vamos a exponer nuestras dificultades; de aquí tú enviarás algunos papeles, y alguna

persona educada, algunos niños, los leerán para nosotros, y nosotros no sabemos nada, lo que sea que nos digan o expliquen entenderemos. Si es que tenemos el tiempo" (p. 18).

Los comentarios expuestos aquí pueden resultar duros. Para equilibrarlos, hay que reconocer que el material que nos ofrece Omvedt es sumamente valioso y que se ha presentado con extraordinaria fuerza. Por otro lado, en cuanto a la forma particular de enfoque, hay que recordar que mucho hay por hacer aún en este campo y enfatizar que este libro contribuye a aumentar el caudal de información necesaria para que se avance en los análisis que se hagan del problema. Esta obra se lee con enorme interés y facilidad. Recoge datos no conocidos sobre la situación actual de la mujer en India que ayudan a una mejor comprensión de esta sociedad.

El libro se completa con tres apéndices: el manifiesto de la Progressive Organization of Women, el manifiesto de la Mahila Samta Sainik Dal y un poema de Namdev Dhasal, "So that my Mother may be Convinced"; un glosario, notas bibliográficas y un mapa.

La investigación fue financiada por la American Association of University Women y el Academic Senate of the University of California, San Diego. Gail Omvedt es autora de *Cultural Revolt in a Colonial Society: the Non-Brahman Movement in Western India, 1873-1930* y de numerosos artículos.

SUSANA B.C. DEVALLE

J. Troisi, *Tribal Religion. Religious Beliefs and Practices among the Santals*, Nueva Delhi, Manohar Publications, 1979.

André Bételle en el *Prefacio* a este libro condensa en pocas palabras el carácter del trabajo realizado por Troisi: "El estudio del Dr. Troisi sobre la religión santal se ubica claramente en la tradición de investigación establecida por estudiosos como S.C. Roy y J.H. Hutton, y será bienvenido por todos como una adición significativa a la literatura sobre la India tribal... Demasiada gente ha tratado las religiones tribales con el principal objetivo de hacerlas entrar en uno u otro esquema teórico. En este sentido, el Dr. Troisi no se adscribe a ninguna corriente teórica..." (p.x y xi). Uno no sabe si tomar estos dos comentarios de Bételle como alabanza o como crítica. Ciertamente aluden a las dos características salientes de este estudio. Por una parte, la de ser un trabajo etnográfico centrado en la descripción y con muy poco análisis. Si éste se acerca a los estudios de S.C. Roy y de Hutton hay que recordar que ellos, aun haciendo etnografía, trataron de dar panoramas generales de las sociedades que estudiaban, si bien concebían a éstas en un aislamiento relativo. También hay que recordar que el primero de estos estudiosos escribió a principios de siglo, y el segundo, en los 40. A setenta y cuarenta años de distancia entre S.C. Roy Hutton y Troisi, la antropología ya no es la misma y ha evolucionado, especialmente en la última década. S.C. Roy fue un pionero de la antropología en India y su trabajo debe ser admirado en el contexto de su época. Imitarlo hoy es un anacronismo; en todo caso, la herencia de un maestro es que sus discípulos, especialmente con la distancia del tiempo, lo superen, y amplíen el campo científico. No se pueden hacer hoy estu-

dios antropológicos como en la primera década del siglo, porque en la actualidad se cuenta con más datos, se han desarrollado enfoques, se los ha criticado y se han aplicado otros nuevos, y lo que es más importante, el mundo en que están insertas las sociedades que son objeto de la antropología ha sufrido cambios fundamentales y, en consecuencia, también estas sociedades.

En cuanto al segundo comentario de Bêteille, puede decirse que es ambiguo. Efectivamente, Troisi no usa elementos teóricos ya que se concentra en una tarea descriptiva de los aspectos formales del fenómeno religioso, sin análisis. Hasta en la relación de los enfoques utilizados para estudiar el fenómeno religioso que hace en la *Introducción* la presentación es acrítica, sin mayores comentarios o cuestionamientos. El no tener ningún enfoque teórico no parece ser a nuestros ojos una virtud digna de elogio. Sin embargo, a pesar de este querer mantenerse al margen de las teorías, el autor se coloca dentro de la corriente funcionalista, con la intención de seguir la línea de Radcliffe-Brown. Quizás a esto se deba la confusión del autor entre metodología y técnicas de la investigación, como se observa en la sección *Methodology* (pp. 16-17). Adolece de una confusión que se encuentra en los orígenes mismos del funcionalismo, el cual, de ser una colección de técnicas para el trabajo de campo, se esforzó por convertirse en teoría, sin lograrlo del todo. Así, el autor explica en esta sección su manera de llevar a cabo su trabajo de campo. Bêteille hace hincapié en el *Prefacio* sobre este punto: "Si el trabajo de campo es el eje de la investigación en antropología social, entonces el trabajo de campo en el que se basa este estudio es ejemplar... Sólo mediante su estrecha identificación con la forma de vida santal transformándose de Joe Troisi en Joe Marandi [el autor] pudo recolectar el rico material en que se basa este estudio" (p.x). El trabajo de campo es un instrumento para recoger material. Evidentemente el autor dedicó mucho tiempo y esfuerzos a esta tarea. Pero al antropólogo social se le plantea la tarea de analizar el rico material recogido en el campo: no sólo ordenarlo temáticamente y transcribirlo. Si fuera así, el antropólogo social se transformaría en una máquina registradora de datos.

El trabajo de campo nos lleva a otra consideración: aquella de la relación del investigador con el objeto de estudio, "la integración... [del investigador] con la aldea", el pensar que un cambio de nombre y el conocimiento de la lengua son suficientes para producir una transformación en la identidad histórica a nivel individual, y de ahí, a una comprensión profunda del objeto de estudio. Es de apreciarse que a cierto nivel el autor estuviera consciente de los problemas de interpretación del fenómeno religioso entre los santales y las interferencias procedentes de su propio trasfondo cultural y religioso (se explicita que el autor es católico, como dato a tenerse en cuenta). Así, "Uno de los peligros que enfrenta el sociólogo de las religiones es que al estudiar una religión primitiva o tribal, su bagaje religioso y cultural pueda inmiscuirse, en el sentido de que pueda interpretar las creencias de la gente, no con referencia a su propia vida mental, sino con referencia a la suya [del investigador] ... No sólo me basé en mis propias observaciones, sino que siempre tomé en cuenta las explicaciones que la gente daba" (p.19). Sin embargo, muchos de estos elementos del trasfondo propio del investigador se cuelan de varias formas en el estudio, desde el ordenamiento (jerárquico) de la descripción de *El universo religioso* (cap.III) y la primacía dada a los aspectos cosmológicos, hasta la contraposición explícita de categorías: la de "religión primitiva o tribal" (relacionada con aquel "pensamiento primitivo" como una forma distinta, no racional, de pensar) y las "grandes tradiciones religiosas".

También se debe a su enfoque funcionalista la dimensión micro de su estudio. Su trabajo de campo se basó principalmente en el estudio del fenómeno religioso en la aldea de Pangro, situada en la región del Damin-i-koh, en Santal Parganas, aldea seleccionada por su "aislamiento relativo de influencias urbanas directas". En el estado actual de efervescencias de Santal Parganas parece difícil poder encontrar una comunidad tan alejada de las influencias, problemas y acontecer social, al menos a nivel de la zona más amplia del norte de Bihar. De esta creencia en la existencia de comunidades aisladas del conjunto social emerge otra debilidad obvia en el estudio (tanto a nivel descriptivo como teórico) en la manera en que se presentan los aspectos sociales, económicos y políticos, en las secciones *Economic Organization of Pangro*, *Social Organization of Pangro* y *Political Organization of Pangro*. De esta manera, la organización económica se describe a nivel de las actividades tradicionales observables, sin tratar de ver cómo se dan las relaciones de producción y cuál es la situación económica actual de los santales; para la organización social se consideran sólo los antecedentes míticos de este grupo étnico y su estructura en clanes, pero no hay mención de los cambios operados en la estructura social, y la organización política es vista como un cuadro congelado de los puestos y cuerpos de liderazgo tradicional, sin referencia al contexto político general (o al menos, regional). En consecuencia, las relaciones de la aldea de Pangro con ese otro mundo, el mundo, el "exterior", se ven también de manera limitada, llegándose a considerar como frontera última de las relaciones de la aldea la red de mercados locales y las alianzas matrimoniales, universo éste cuya dinámica tampoco se somete a análisis.

"Lo religioso" se delimita como un campo separado: "la religión tribal", y luego, siguiendo el camino funcionalista, se correlaciona, de manera no conflictiva, sistema de creencias y estructura social, con el objeto de descubrir la "función" de este sistema de creencias en sus varios aspectos (como lo observa, en los ritos y festivales estacionales, el ciclo vital y la "naturaleza y función" de la magia y la brujería). El autor indica: "como resultado de esta interacción íntima entre la religión y la estructura social de una sociedad, ninguna de las dos puede ser comprendida totalmente a menos que se estudien y expliquen sus funciones, su interdependencia y sus relaciones orgánicas" (p.20). Para ello se refiere al lector al capítulo II, ya comentado, en el que se intenta presentar un cuadro de la estructura social de la comunidad de Pangro, cuadro que resulta insuficiente, más que nada por la ausencia de tratamiento de la dinámica de los procesos sociales como se dan en la sociedad estudiada.

La última parte del libro, *The Process of Change and Adaptation in Santal Religion*, es la más sólida en tanto que muestra un esfuerzo por analizar procesos sociales.

Hay una primera discusión sobre lo inapropiado de la caracterización del complejo religioso santal como "animismo" o "bongaísmo" (término este último acuñado por D.N. Majumdar), discusión que resulta necesaria dado el proceso repetitivo de catalogación a que han estado y siguen estando sujetos los grupos étnicos *adivasis* de la India, método desarrollado tanto por estudiosos como por administradores. La presentación del impacto del hinduismo y el cristianismo sobre los santales (exclusivamente en el aspecto religioso) resulta la parte más atractiva de esta obra. Sin embargo, el enfoque que se usa, aislando el aspecto religioso del contexto general de los procesos sociales, hace que el autor se concentre en la forma que toman los

procesos desencadenados por la difusión de la hinduización y la cristianización, sin observar su significado en términos de las transformaciones efectuadas en el sistema de valores en relación con los cambios en la organización socioeconómica de las comunidades afectadas. De este modo, distingue procesos de asimilación, fusión y reacción (más que nada en cuanto a la presencia o ausencia de adopción formal de elementos de otras tradiciones).

Siguiendo en alguna medida a Martin Orans, explica los procesos de "transculturaación", y más que nada los "emulativos", como consecuencia de un sentimiento de privación relativa y de fracaso frente a la comunidad dominante hindú. Se nos escapa del panorama la dimensión de la dispersión del sistema de valores de un sector social que, a cierto nivel, sirve como mecanismo para facilitar cambios generalmente no favorables en los terrenos social y económico.

De la misma manera y por la misma causa, el aislamiento de "lo religioso" como esfera particular desligada de los procesos sociales, que funciona en armonía, en una situación más o menos estática, al tratar el impacto del cristianismo no se relaciona la labor de evangelización con la expansión del Occidente colonial en la zona, actuando a través de cambios en el sistema de valores, principalmente mediante el sistema educativo. Si bien el autor da indicios de cómo vieron los administradores coloniales la función de la labor educativa de las misiones, no elabora nada sobre el punto. Asimismo, no observa los efectos actuales en la estructura social y económica con la ruptura de la solidaridad social de bases étnico-históricas, los cambios en la estratificación económica y las nuevas formas de diferenciación social, consecuencia de la labor de evangelización y educación misional.

Este libro de J. Troisi, desarrollado a partir de su tesis de doctorado presentada en la Delhi School of Economics (Universidad de Delhi), en 1977, aporta material empírico que interesará a los estudiosos de los grupos étnicos *adivasis* de la India y a aquellos dedicados a la sociología de las religiones.

La obra se completa con tablas estadísticas, mapas, un diagrama genealógico, fotos de trabajo de campo, dos apéndices con tablas relativas a la distribución por distritos de los santales en los estados de Bihar y Bengala Occidental, una bibliografía seleccionada, un índice por autores y un índice temático.

SUSANA B.C. DE VALLE

#### Referencias:

- Martin Orans, *The Santal. A Tribe in Search of Great Tradition*, Detroit, Wayne State University Press, 1965.  
 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West, 1963.  
 Peter Worsley, "Religions as a Category", en R. Robertson, ed., *Sociology of Religions*, Londres, Penguin Books, 1971.

Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur: 1300-1700. Social Rol of Sufis in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Este libro ofrece más de lo que indica el título. El enfoque principal se centra en los sufis de Bijapur (reino regional de la India medieval), a quienes Eaton ubica siempre dentro del contexto general de la historia religiosa de las órdenes sufis y de la historia socio-política de la región de Bijapur. Eaton posee un talento especial para los resúmenes históricos y analíticos, que son a la vez amenos y concisos. De esta manera logra que el lector visualice más detalladamente las perspectivas históricas del Islam en la India realizadas en las últimas décadas. Aun para los estudiosos que no tienen un interés especial en el tema, el libro puede servir como modelo de metodología para el estudio histórico de las religiones.

Bijapur es una ciudad ubicada en la parte occidental de la meseta central, llamada el Deccan, que cubre la mayor parte del sur de la India. La ciudad está situada al borde de una frontera cultural, lo que Eaton, y antes B. Cohn, llaman *shatter zone* — entre la cultura basada en el idioma marathi, en el norte, y la cultura basada en el idioma kannada, en el sur. Aproximadamente entre los años 1300 y 1700, una serie de gobernantes musulmanes de la región que rodea a Bijapur lograron mantener una independencia *de facto* frente a los estados más grandes, y muchas veces más agresivos, del norte de la India, sobre todo los gobernados por varias dinastías del llamado sultanato de Delhi y su sucesor, el imperio mogol.

El elemento religioso nuclear de la cultura basada en el idioma marathi del norte fue el culto devocional al dios Vitoba, identificado como una forma de Viṣṇu. El centro de peregrinación de este culto estaba (y sigue estando) ubicado en Pandharpur, aproximadamente a kilómetros al noroeste de la ciudad de Bijapur. El culto devocional también predominaba en la cultura hindú del sur basada en el idioma kannada, en este caso conducido por el movimiento heterodoxo Lingayat o Virasáiva, organizado por Basava (ca. 1169). Eaton sostiene que la posición intermedia de la región de Bijapur facilitó tanto la introducción del Islam, como el surgimiento, dentro de ella, de una autoridad política independiente. También fomentó la creación de una tradición cultural independiente basada en el idioma dakhni y en el Islam.

Los sufis fueron agentes importantes de la penetración musulmana dentro de la región de Bijapur, en particular, y del subcontinente indio, en general. Popularmente, se los ha identificado como los predicadores y ascetas místicos, y un poco hereéticos, que difundieron el mensaje del Islam pacíficamente entre la población no musulmana, cosa que Eaton indica claramente como una falsa simplificación.

Eaton basa su análisis en la división en tres etapas sucesivas en que divide al movimiento sufi. En la primera etapa, el centro de la actividad sufi era el *jānaqāb*, "la humilde casa de descanso o convento donde los sufis errantes podían seguir una vida devocional bajo la tutela de algún maestro" (p.xxviii). En tanto que la estructura organizacional del movimiento se mantuvo mínima, el entusiasmo religioso de los sufis individuales se expresó efusivamente a través de la literatura mística. La segunda etapa, que empezó alrededor del siglo XIII, se caracterizó por la sistematización de las enseñanzas sufis en varios "camino" específicos, o *tariqa*, de la disciplina espi-

tual. Se formalizó la relación entre el maestro y el discípulo, y cada orden y escuela mantuvo su propia geneología espiritual y sus propias posiciones doctrinales y técnicas espirituales. En la tercera etapa, a partir, aproximadamente, del siglo XV, "ser sufi llegó a significar más pertenecer a un asociación-culto, llamada *tā'ifa*, que someterse a un método de disciplina" (p.xxx). Los maestros, o *pir*, llegaron a ser intermediarios entre sus discípulos y Dios, mientras que las tumbas (*dargāh*) de los *pir* famosos se convirtieron en objeto de devoción, no sólo para sus discípulos directos (*murīd*), sino también para un círculo más amplio de seguidores entre la población general. Según Eaton, la mayoría de los sufis de Bijapur pertenecieron a las etapas segunda y tercera, lo que significa que hubo una transición gradual de la teoría del camino de la disciplina (*tarīqā*) hacia el culto a varios *pir* santos.

El esquema de Trimmingham de las tres etapas se usa sólo como punto de partida para un análisis histórico más específico. Eaton basa este análisis en muchos documentos no publicados, y hasta desconocidos, escritos en persa y dakhni, que se encuentran principalmente en los archivos de Hyderabad y Bijapur. Entre ellos, el más importante es el manuscrito en persa titulado *Rawdhat al Auliya, Tadhkita-yi Anliya-i Dar al-Zāfar Bijapur, escrito a principios del siglo XIX por Muhammad Ibrahim Zubairi*. Esta obra examina en detalle la historia de Bijapur.

Los sufis llegaron por primera vez a la región de Bijapur en la primera mitad del siglo XIII. Las biografías de estos primeros sufis son prácticamente desconocidas, pero parece que la mayoría de ellos entraron a la región con los séquitos de los ejércitos musulmanes conquistadores. En realidad, los mismos sufis muchas veces eran guerreros, y evidentemente lograron muchos conversos por medio de la espada, en lugar de las predicaciones pacíficas.

Eaton piensa que los ascetas guerreros representaron una institución peculiarmente islámica, una tradición básicamente ajena al carácter "mediativo, sincrético y sentimental" de la civilización autóctona. Atribuye la desaparición algo rápida de estos ascetas de la región de Bijapur "en parte al carácter asimilativo de la civilización hindú..., y en parte a la fundación, desde mediados del siglo XIV, de los estados indo-musulmanes estables de la meseta de Bijapur. La aparición de tales estados... eliminó la inestabilidad de las condiciones sociales y políticas que habían hecho posible el surgimiento de los sufis guerreros" (pp. 1-39). Quizá aquí Eaton no toma demasiado en cuenta que los ascetas guerreros también aparecieron entre los hindúes, en varias partes del subcontinente durante el período medieval y conservaron relativa importancia hasta la consolidación del control británico, a fines del siglo XVIII. El carácter "sentimental" de la civilización india nunca excluyó la belicosidad, aun en nombre de la religión.

El primero de los estados indo-musulmanes que logró ser relativamente estable fue el reino Bahmani (1347-1489), con capital primero en Gulbarga y después, desde 1422, en Bidar. El reino de Bijapur era uno de los cinco estados que surgieron de las ruinas del reino Bahmani. El reino de Bijapur sobrevivió hasta su anexión al imperio mogol por el emperador Aurangzeb, en 1686.

Durante los aproximadamente 150 años de vida del reino Bahmani, los sufis de la región fueron, en su mayoría, miembros de la orden Chishti, que nació con Mu'in al-Din Chishti (muerto en 1236). Esta orden, básicamente ubicada en la India, fue famosa por su abstención voluntaria de participar en política. Sin embargo, en Gulbarga, y luego en Bidar, Shayj Siray al-Din Yunaydi (muerto en 1380) y Shayj Muhammad Husayni Bandanawas Gisudaraz (muerto en 1422) hicieron que la orden se asociara estrechamente con el sultán y su corte. Por otro lado, en Bijapur, el centro

principal de la orden sufi estaba ubicado en el cerro Shaipur, fuera de la ciudad y, como era tradicional, se mantuvo aparte de los asuntos políticos. En gran medida este hecho hizo posible la supervivencia de la orden de Bijapur, durante los largos períodos de los gobiernos shiitas, en el siglo XVI. Entre los años 1502 y 1534, y entre 1555 y 1583, Bijapur fue gobernado como un estado shiita. Los sultanes shiitas, aunque eran adversarios activos de las órdenes sufis, permitieron que el centro del cerro Shahpur sobreviviera. Uno de los maestros, Burban al-Din Janam (muerto en 1597), ganó fama como místico

Desde la época del sultán liberal sunita, Ibrahim Adil Shah II (1580-1627), muchos sufis de las órdenes Qaridi y Shattari emigraron a Bijapur, donde se establecieron. La orden Qaridi había sido fundada en Bagdad en el siglo XII. Aun en Bijapur mantuvo sus relaciones con esa ciudad. Se caracterizaba por la "ortodoxia religiosa, el urbanismo y una identidad árabe marcada" (p. 55). La orden Shattari había sido fundada en Irán y tuvo una tradición mística panteísta muy diferente de la ortodoxia Qaridi. No obstante, las dos órdenes se oponían activamente al Islam shiita. Por la época en que los sufis de la orden Shattari emigraron a Bijapur, principalmente desde Gujarat, "habían adoptado una posición doctrinal y social similar a la de los sufis Qaridi, a pesar de los orígenes diferentes de las dos órdenes. Los sufis de las dos órdenes residían en las ciudades, aceptaban la ortodoxia islámica y se sometían a la autoridad política local" (p. 62).

Durante los reinados de Ibrahim II y su sucesor Muhammad (1627-1656), los sufis de las órdenes Shattari y Qaridi permanecieron ligados a la corte real, dedicándose a la reforma religiosa y moral. Los sufis Cishti del cerro Shahpur se mantuvieron independientes de la corte real. Los primeros escribieron principalmente textos técnicos en persa, dirigidos básicamente al círculo íntimo de sus discípulos. Los segundos compusieron canciones populares en dakhni (e.g., *chakki-nama* y *charja-nama*), destinadas a acompañar los quehaceres domésticos, tales como la molienda de granos y la hilandería. Parece que estas canciones populares han sido uno de los medios principales de transmisión del mensaje del Islam a las clases obreras analfabetas, tanto musulmanas como hindúes. Tuvieron una popularidad especial entre las mujeres.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, el reino de Bijapur padeció una rápida decadencia y desintegración política que se refleja, según Eaton, en el surgimiento de dos nuevos tipos de sufis. La decadencia de la organización del reino produjo una polarización de la élite sufi en dos campos opuestos: "el que apoyaba con entusiasmo al *establishment* gobernante y el que lo rechazaba con vehemencia" (p. 178).

Los sufis del primer campo se ligaron a la corte real por medio de la aceptación de donaciones de tierras. Generalmente, los poseedores de estas donaciones eran musulmanes ortodoxos, aunque muchas veces sus vocaciones religiosas no eran más que nominales. La mayoría eran descendientes de célebres sufis anteriores, quienes, como poseedores de las tierras donadas, administraban las tumbas (*dargah*) de sus ilustres antepasados sólo para beneficio personal. La transición del sufismo desde la etapa de *tariqa* (en la tipología de Trimmingham) hasta la etapa final de la poca organizada "asociación-culto" (*ta'ifa*), en la cual el poder espiritual (*barakat*) del fallecido *pir* se consideraba a disposición de cualquiera que ofreciera homenajes a su memoria, incluyendo a los no-musulmanes.

Los sufis que rechazaron el orden socio-político vigente fueron los *mayzūb*, término que Eaton traduce como "los derviches". En el contexto del Bijapur medieval, un *mayzūb* era "una persona que había dejado el camino de la ortodoxia is-

lámica, para dedicarse a una vida de éxtasis espiritual desenfrenado" (p.243). Frecuentemente eran adoptadas prácticas excéntricas o heréticas, tales como la de drogarse con marihuana o embriagarse con alcohol, y la andar desnudo. A veces, sus excesos los llevaba a la herejía, o sea, a la identificación del místico con el dios, como es el caso del famoso mártir sufi del siglo X, Mansur al-Hallay. Eaton observa que en varios aspectos, pero no todos, estos *mayzúb* "representaban un punto final en la evolución del sufismo, o quizá, con más exactitud, un retorno completo al punto del cual esa evolución había partido" (p. 281).

La obra de Eaton es uno de los primeros estudios de la religión de la India medieval que intenta con inteligencia relacionar los cambios religiosos con su contexto socio-político. Hasta ahora, los estudiosos generalmente han tratado a los sufis de la India a la luz de sus obras místicas eruditas, escritas en persa, y de la imagen estereotipada y estática, que los considera misioneros místicos y pacíficos. El estudio de Eaton destruye brillantemente este estereotipo e ilumina una realidad histórica que es mucho más compleja y variable. El libro muestra cómo debería escribirse la historia religiosa.

DAVID N. LORENZEN.