

RESEÑA DE LIBROS

Huang, Shengfu, *Qu Yuan et le "Li Sao", Texte, Étude et Commentaires*, Beijing, Editions en Langues Extrangères, 1985, 161 pp.

SEGÚN EL SEÑOR HUANG (p. 149), "Qu Yuan fue un poeta consciente de la sociedad donde vivía y preocupado por los sufrimientos del pueblo; por esta razón pudo revelarse contra su propia clase, la aristocracia esclavista, adoptar una posición progresista y, finalmente, merecer el respeto y el amor del pueblo".

La larga y tortuosa trayectoria que desemboca en esta interpretación poco verosímil ha sido explorada detalladamente en L.A. Schneider, *A Madman of Ch'u; The Chinese Myth of Loyalty and Dissent* (Berkeley, 1980) y no nos ocupará más aquí. Es suficiente con observar que el señor Huang sigue directamente los pasos de Guo Moruo (1892-1978) y la línea oficial establecida durante los años cincuenta. Así, su obra pertenece más a la historia política de la época que a la historia de la literatura china. Aparte de sus errores fundamentales de orientación, la obra de Huang también padece de una falta de rigor en lo que se refiere al detalle, donde el autor suele pecar más por omisión que por comisión. Sobre todo hace caso omiso de varios problemas fundamentales de la interpretación del texto, problemas a menudo discutidos en las fuentes que él cita y que supuestamente ha consultado. Baste con un solo ejemplo. El tercer verso dice así:

she ti zhen yu meng zou xi

La versión que da Huang de este verso es "Au premier mois, Jupiter approchant du Soleil . . ." (p. 4). David Hawkes, *The Songs of the South* (Penguin, 1985) lo traduce así (p. 68): "When She Ti pointed at the first month of the year [. . .]". A primera vista, diría uno, se trata apenas de una enorme discrepancia. Pero, sigamos un poco al profesor Hawkes en el razonamiento que subyace a su selección de las palabras (pp. 79-81):

She Ti era el nombre de una constelación china constituida por dos grupos de tres estrellas a la izquierda y a la derecha de la brillante estrella Arturo en Boyero. Se pensaba que continuaban la línea del man-

go de la Osa Mayor, y los astrónomos chinos antiguos las usaban como indicadores que marcaban el inicio de la primavera; o sea, el comienzo de un año calendario que empezaba aproximadamente un mes y medio antes del equinoccio vernal. En ninguna parte se afirma cómo se consideró que hacían esto, pero es probable que los astrónomos antiguos observaran el cielo de finales del invierno en una hora fija cada noche, hasta que vieron el mango de la Osa Mayor apuntando verticalmente hacia abajo, con las estrellas She Ti de Boyero directamente por debajo, sobre un punto en el horizonte noreste al que llamaron *yin*; esto es, dos tercios del camino entre el Norte y el Este si se comienza en el Norte y se gira el compás en el sentido de las agujas del reloj (NE-SO).

En épocas muy antiguas, cuando los chinos estaban haciendo sus primeros calendarios, el sol del Día de Año Nuevo surgía en la ascensión exacta de Arturo; así, la aparición de las estrellas She Ti en *yin* la noche anterior era una buena indicación de que el Año Nuevo estaba a punto de comenzar. Es por esto que los astrónomos chinos llamaban al cuarto oriental del cielo (NE-SE) “el Palacio de Primavera” y por lo que se consideraba que el antiguo calendario Xia “empezaba desde *yin*”. Por el “primer mes del año” en 1.3, Qu Yuan emplea un término bastante desusado, que utilizaban sólo los astrónomos: *meng zou*, que significa literalmente “gran nicho” o “gran muesca”. Podría referirse a la configuración de las estrellas tal como aparecían de noche en esta época, o posiblemente a la muesca de algún instrumento astronómico primitivo. En todo caso, 1.3 nos revela que el poeta estaba muy versado en el conocimiento astronómico de su época. También nos dice que éste pudo reforzar la presuntuosa creencia en su superioridad sobre otros hombres —lo que se expresa frecuentemente en varias partes de este poema— por el hecho de haber nacido, al igual que la hermana mayor de Bao Yu, en “The Story of the Stone”, en el día más auspicioso de todo el año.

Aunque en forma más bien confusa, las estrellas She Ti también se usaron como marcadores en otra conexión completamente distinta. El planeta Júpiter completa su revolución alrededor del sol en aproximadamente doce años (en realidad 11.86). Se consideraba que este “gran año” de Júpiter, en el que cada mes dura doce de nuestros meses terrestres, empezaba cuando la “Estrella del Año” —como se llamaba a Júpiter— estaba en la “posición She Ti”, que marca el inicio de nuestro año terrestre. Ya se encontraba entonces en uso un ciclo de doce signos (véase nota sobre 1.4), de los cuales el *yin* mencionado antes era uno, para nombrar los días y para la designación de los doce puntos del compás en el sentido de las agujas del reloj, esto es, NE-SO. Todo esto se basaba, presumiblemente, en el movimiento de la sombra del gnomon y el movimiento diurno aparente del sol; pero el deseo natural de correlacionar todos estos ciclos duodenarios —días, meses y años— y de usar el mismo conjunto de signos para cada uno, se vio frustrado al principio por el hecho de que Júpiter, al igual que los

demás cuerpos celestes, parece moverse por el cielo nocturno en una dirección contraria a las agujas del reloj; o sea, NO-SE. La solución de los antiguos hacedores de calendarios fue la de inventarle una sombra a Júpiter, o un contra-Júpiter, que se mueve a través de las constelaciones al mismo paso que el Júpiter real, pero en un movimiento contrario. La "posición She Ti", por lo tanto, pasó a usarse como una forma de designar el primer año del ciclo jupiteriano duodenario, cuando el contra-Júpiter estaba en *yin*. El caso más antiguo registrado de este uso aparece en un texto del siglo III a. C., pero para la época del Wang Yi se había transformado en casi la única forma en que se usaba la expresión. La asunción bastante errónea de Wang Yi de que la posición She Ti de 1.3 se refiere, no al comienzo del año sino al comienzo del ciclo jupiteriano duodenario, ha conducido a muchos estudiosos al intento inútil de calcular la fecha de nacimiento de Qu Yuan. El mejor comentario sobre esta línea es un pasaje en el capítulo sobre la hechura de calendarios en la "historia" de Si-ma-Qian, en el cual el historiador se refiere a un tiempo en la remota antigüedad cuando el mundo había caído en el desorden y los funcionarios de las estrellas, a cargo del calendario, ya no estaban haciendo su trabajo: "Un poco tiempo después de esto, los miao hicieron estallar nuevas rebeliones y estas dos oficinas cayeron en desuso, con el resultado de que *meng zou* se perdió [Esto es, nadie supo nunca más cuándo se supone que empezaba el año], She Ti dejó de funcionar como un indicador, y todo el calendario cayó en desorden."

El señor Huang mantiene un silencio hermético sobre este mismo punto, aunque según su bibliografía, tenía acceso a una versión de la obra de Hawkes. Éste no es el único ejemplo del mismo descuido. Lamentablemente, hacer caso omiso de la sinología occidental (y japonesa) es un rasgo característico de mucho del trabajo sinológico que se hace actualmente en China. Con razón dice el decano de los sinólogos norteamericanos, el profesor Edward H. Schafer (*What and How Is Sinology?*, Boulder, Colorado, 1982, p. 10): "De hecho, los países donde se practica este arte son en gran medida los mismos que lo cultivaban hace cien años; esto es, Francia, Holanda, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y, de manera curiosa y limitada, China misma". El velo umbrío que muchos ven descender sobre el horizonte chino como resultado de los acontecimientos del verano de 1989, hace posible que la sinología en China se practique de una manera aún más "curiosa y limitada". Ésta es una canción adicional para que "lean exactamente y escriban escrupulosamente" (Schafer, p. 17) los sinólogos extranjeros.

RUSSELL MAETH CH.

G. Whincup, *The Heart of Chinese Poetry*, Nueva York, 1987, xiv + 178 pp.

EL TEMA CENTRAL del libro del señor Whincup es el *nihil humani* (p. vii): “En la medida en que todos somos miembros de una raza humana, la cultura china es nuestra cultura. La poesía es el corazón de la cultura china. El corazón de la cultura china late también en nosotros.” Este “corazón” se manifiesta, para nuestro autor, en términos de 57 poemas chinos que van desde el periodo de las *Odas* (antes del siglo v a.C.) hasta el de Song (960-1278). El libro, que termina con una bibliografía y un índice, se divide básicamente en seis secciones: 1) “El corazón de la poesía china”, donde la esencia de esta poesía está definida como la emoción (*qing*) unida con un paisaje (*jing*)—“But it became as well a means of liberation from emotion” (p. 10); 2) “La historia de la poesía china”, encapsulada en nueve versos representativos de las distintas épocas del desarrollo de los varios géneros de la poesía clásica; 3) “Tres poetas de la edad de oro”, a saber, Méng Háorán (689-740), Lí Bó (701-761) y Dú Fú (712-770); 4) “Poemas sobre la guerra”; 5) “Poemas por y sobre mujeres”, y 6) “Paisaje/Iluminación”. Para cada verso, el autor proporciona el texto en chino, una transcripción fonética al chino moderno en términos del sistema “Yale” (en dos ocasiones, números 18 y 25, él añade una versión fonética del chino antiguo),¹

¹ El número 25 (pp. 77-79), por ejemplo, un *juéjū* pentasilábico de Du Fu, aparece como sigue:

1. <i>gāng</i>	<i>byak</i>	<i>déu</i>	<i>yū</i>	<i>bak</i>
río	azul	pájaros	más	blanco
2. <i>shān</i>	<i>tséng</i>	<i>hwā</i>	<i>yok</i>	<i>nyēn</i>
montaña	verde	flores	estar por	prender fuego
3. <i>gīm</i>	<i>chywīn</i>	<i>kān</i>	<i>yòu</i>	<i>gwā</i>
ahora	primavera	ver	otra vez	pasar
4. <i>hā</i>	<i>nyit</i>	<i>zhì</i>	<i>gywēi</i>	<i>nyēn</i>
qué	día	ser	regresar	año

O sea, según Whincup:

River blue
The birds seem whiter.
Mountains green—
Flowers about to flame.

un comentario que a menudo abarca una multitud de cosas sugeridas por el verso considerado y una traducción. Por lo general, estas últimas son excelentes,² fieles tanto al sentido de los originales como a su espíritu, y los comentarios contienen a menudo observaciones verdaderamente geniales, por cortos que sean; e.g. (p. 52): “WIND-FLOW *feng liú* (‘free as the flowing breeze’)”, que efectivamente resuelve de una vez por todas una expresión evasiva que ha sido distintamente traducida como “elegante y libre”, “talentoso y poco convencional”, “distinguido”, “de moda”, “disoluto” y “alegre”, (*¿Spiritus ubi vult spirat?*). Según el autor, su obra tiene dos metas (p. vii), la de hacer vivir los poemas chinos y la de dar placer. En ambas tentativas el señor Whincup alcanza un sobrado éxito.

RUSSELL MAETH CH.

Spring, I see
Has passed again.
What year will it be
When I go home?

El mismo poema en “*pīnyīn* adoptado” sería:

1. *jiāng bìk* (d>) *niāo yú bāik*
2. *shān qīng* *huā yùk rān*
3. *jīn chun* *kan yōu gwò*
4. *hē rìt* *shì guī nián*

La versión de Whincup intenta, aparentemente, una solución fonemizada del sistema de B. Karlgren a la Samuel Martín. La reconstrucción en “*pīnyīn* adoptado” es, en algunos detalles, menos exacta fonéticamente, pero, como el lector podrá comprobar por sí mismo, ambas versiones reflejan casi el mismo perfil *fonémico*.

² Una excepción, necesariamente, es el número 56, el famoso verso de Wang Wei (701-761) “Lu zhai” (El vallado de los venados); cfr. *Vuelta*, núms. 90-93. El número 53, “Xue jiang” (Río cargado de nieve) de Liu Zongyuan (733-819) también nos reclama la atención por lo menos porque, al igual que con el número 56, este verso también fue objeto de un breve pero detallado estudio de parte del profesor Peter A. Boodberg (cfr. *Selected Works of Peter A. Boodberg*, Berkeley, 1979, pp. 182-183). La versión de Whincup (p. 163) es como sigue:

A thousand mountains
Where birds have ceased to fly.
Ten thousand pathways
Where tracks of men are gone.
A solitary boat,
An old man in reed cloak, bamboo hat—
Fishing alone
On the cold river in the snow.

Amos Oz. *Ladaat Isha-Keter* 1989 (*Entre el tedio y la redención: Israel* 1989)

EMPECÉ A LEER LA ÚLTIMA NOVELA de Amos Oz con rapidez, acaso por la promesa erótica de su título, acaso por la búsqueda reiterada del placer que este autor me procura indefectiblemente. A las pocas páginas, me detuve o me detuvo. Debí ajustarme a su diagramación deliberadamente lenta, al diseño pausado, casi de ritmo geológico, de sus personajes y situaciones. Simultáneamente leí las críticas de Boshes y Hirshfeld (Haaretz) y de Shaked (Yediot Haajaronot), para detectar otras reacciones. Confieso que no coincido con ellas. Mi lectura fue diferente, o la construí de otra manera. Siguen mis impresiones.

A mi juicio el libro presenta tres grandes temas: el sacrificio anti-heroico a una causa colectiva; la rutina devoradora que se manifiesta en Yoel y en los vínculos que crea, y el sondeo casi cristiano de la redención. Oz prometió, en la televisión, un "personaje simpático" en la literatura hebrea. O se equivocó o nos engañó. Pues Yoel —el protagonista cardinal del relato— despierta tierna simpatía al principio, y después odio y misericordia. Es una criatura en una zología enajenada, que acaso es la Israel de 1989 (que contrasta con el libro de Oz que se refiere a 1982). Es una cultura que se

El poema, en transcripción moderna (Yale) y con glosas proporcionadas por Whincup, es como sigue:

1.	<i>chyēn</i>	<i>shān</i>	<i>nyāu</i>	<i>fei</i>	<i>jiwé</i>
	1 000	montañas	pájaros	volante	terminado
2.	<i>wān</i>	<i>jīng</i>	<i>rén</i>	<i>dzūng</i>	<i>myē</i>
	10 000	sendas	(de)gente	huellas	borrado
3.	<i>gū</i>	<i>jōu</i>	<i>swō</i>	<i>lī</i>	<i>wēng</i>
	solitario	lancha	capa de	sombrero de	viejo
4.	<i>dū</i>	<i>dyāu</i>	<i>hān</i>	<i>jūāng</i>	<i>sywē</i>
	solo	peocar	frío	río	nieve

Citamos abajo las observaciones del profesor Boodberg (p. 183) tanto por su interés intrínseco como por ser un recordatorio de que también en las ciencias llamadas humanistas, una buena construcción sólo puede hacerse sobre la base del trabajo fecundo de nuestros distinguidos predecesores:

Common misfeasance of translators: in LL 1 & 2, they invariably emasculate the two rhyme-verbs by reading: "not a bird flying". Though all cognizant of the poet's Buddhistic bent, they undiscerningly slur over the verb "extinguish", "put out, as a fire" (the graph actually contains the elements "fire" and "water"), with its Buddhist subauditor of "release through extinction". By contrast, they supply in L 3 some flabby verb: "there is" (an old fisherman

manifiesta en el silencio y breve alarido de Neta: "Por mí". . . . Porque todo le da igual; porque todo es igualmente neutro, sin significaciones turbadoras.

El sacrificio anti-heroico se despliega en los discretos y eficientes servicios de Yoel al Mossad. Viaja por todo el mundo y lo vigila para anticipar y frenar a los enemigos de Israel. Posee antenas largas y afiladas; siempre encuentra lo que busca y su capacidad analítica, cerebral, es impecable. Su "patrón", el jefe de los Servicios que habla con entonación francesa, lo aprecia con los límites indispensables. Y en la medida en que Yoel anota logros y efectivas gestiones en el exterior, pierde la batalla dentro de su propia familia. Su esposa Ivria se encapsula, se aísla, con determinante ferocidad, salvo en los raros momentos de la intimidad sexual, donde el amor coexiste con el odio. Y su hija Neta adopta la epilepsia como mal psicosomático que la defiende de la soledad. Se coloca una máscara de apatía para evitar o diluir el sufrimiento que le causa el padre ausente, que tal vez asesina en nombre de principios abstractos.

La condición constante de Yoel es la fatiga. En todo momento sus ojos la revelan. Una fatiga existencial que no obstruye su eficiencia en el Servicio. Hasta que en verdad se cansa y pide el retiro sin esperar a la gratificante jubilación. Deja el empleo para des-

who. . .) "sits", "lies in", etc. Either L 3.1 or L 4.1 is dropped or toned down, on the pretext of tautology; L 3.3-4 often omitted as superfluous local color. The uniform interpolation of the preposition "in" after "angle" in L 4 is insensitive and untenable. Translators seem oblivious of the traditon (both Bukddhist and Taoist) of philosophical angling —without bait or hook— (the sole exception is Soame Jenyns imaginative enough to consider the possibility in a footnote), not only as "The Contemplative Man's Recreation", but as a symbolic monition on the vanity of life's fuss and flurry. There is little doubt that the poet intended us to read the last three words as the *direct* object of "angle", and that the desolation of the scene and the implied parable (the flakes of ego extinguished in the flow of eternity) were underlined by him in the nominal (non-verbal), bead-like parallelistic structute of the distich (LL 3 & 4). Finally, one need not share Mrs. A.'s predilection for discovering graphic overtones in every word to note the significance of the sematic (CO94: "dog") in L 4.1, "lonely", contrasted with L 3.1, "orphan" (CO39: "child"). Lexicographers assert that the term referred *imprimis* to the "singleness" of a shepherd dog. We should not hesitate, therefore, to translate it emphatically "cur-lonely" (English "cur", originally "shepherd dog").

A thousand hills: bird-flights cut short,
 A myriad paths: men's track damped out;
 An orphan-boarded, strammel-coped, straw-hatted gaffer
 Cur-lonely angling—the chill—Stream—snow. . .

prenderse de sus problemas, pero los problemas lo acompañan. Son ineludibles y penetrantes.

El "patrón" le pide a Yoel que siga en el Servicio en forma permanente o en misiones especiales. En el marco de esta petición —que no convence al protagonista— se revela el carácter leninista de la cultura política israelí que prevaleció en los años cincuenta. El patrón le recuerda que todos los ciudadanos tienen una deuda que jamás se pagará con respecto a los "Padres Fundadores" del Estado, que los redimieron de la condición de "jabones" y los rediseñaron como hombres; la deuda y la lealtad al Partido-Gobierno-Nación que les salvó la vida y la conciencia (p. 150). Sin embargo, Yoel no acepta este chantaje emocional, ni los misterios del sacrificio político. Rechaza la lógica autodenigrante de Rubachov, el inolvidable personaje de Koestler en *Oscuridad a mediodía*.

Yoel se jubila y se encarcela en el tedio, en una duración que linda con la nada. El lenguaje de Oz se torna lento, repetitivo, acaso para traducir la parálisis existencial de Yoel. Sus nexos con Neta, con su madre y la suegra, con los vecinos, apenas despegan de la lóbrega superficie. Son ritos, simulaciones, máscaras sin matices. No sólo la inquietud religiosa le es extraña (p. 117) sino cualquier compromiso afectivo; se intoxica con la televisión (p. 41). Es sólo cuando su hija lo abandona y su mejor amigo es asesinado en circunstancias misteriosas, cuando Yoel descifra con culpa, busca la redención en un hospital. Allí se autosacrifica atendiendo a las necesidades más elementales —y más vergonzantes— de los enfermos. Oz le procura a Yoel una redención casi cristiana (p. 196).

Tal vez el tema central de este libro sea la rutina, la incomunicación, la soledad. Ésta se pone de manifiesto no sólo en la fisonomía asible de los protagonistas y de las situaciones, sino en la uniformidad del lenguaje. Algunos críticos han considerado que esta monotonía empobrece la novela. A mi juicio, están equivocados. Oz ya reveló su dominio de los diferentes niveles del habla en *La caja negra*, donde la palabra y la sintaxis se ajustan a la categoría epistemológica e ideológica de cada personaje. Pero en este escrito —será difícil traducir lealmente su título— la pesada regularidad del idioma porta un mensaje: la enajenación también se manifiesta en la pausada cadencia del relato. Todo es tedio, hasta la palabra.

De esta manera Amos Oz quiere describir —y criticar— la realidad israelí de los últimos años. Realidad que es diferente de la de 1982 o de la que presenta en *Perfecta calma*, donde el individuo trata de evitar la voracidad del kibutz. La circunstancia ha cambiado de matices y el matiz de la rutina, de la fuga de todo significado decidor y decisivo, caracteriza a este libro que se despliega congruente-

mente con lentitud implacable. Su lectura me invocó no sólo a Koestler sino también a *El extranjero* de Camus. Pero la monotonía, el alejamiento no emanan en este caso de una filosofía abstracta ni se expresan en los resplandores de la naturaleza; tienen raíz en una condición social cercana y en la programada regularidad de los días. El libro de Oz se estanca con frecuencia, pues lo circunda, lo apremia, una realidad estancada.

JOSEPH HODARA

James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Resistance*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1985, 389 pp. (Fotografías, tablas y mapas.)

LOS AÑOS SETENTA VIERON AFIRMARSE AL CAMPESINADO en el escenario de los estudios sociales como protagonista de movimientos políticos y acciones colectivas contestatarias que habían marcado el curso de la historia de Europa, Asia y América Latina. Baste recordar los trabajos de K. Gough, E. Wolf y T. Shanin, y las discusiones en el marco del "Seminario sobre Campesinado" en la Universidad de Londres que resultarían en artículos en *The Journal of Peasant Studies*. Esta tónica también guió en esos años el "Seminario sobre Campesinado en Asia, África y América Latina" en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, y las publicaciones que se derivaron de él.

Sin embargo, esos grandes movimientos que llamaron entonces nuestra atención constituyen sólo *momentos* en la historia de los sectores subalternos. Así, unos años más tarde, lo que ha venido a llamarse la "resistencia en la vida cotidiana", comenzó a ser objeto de estudio para algunos investigadores que hasta el momento han trabajado independientemente (Samuel [comp.], 1981; Devalle, 1981, 1985, 1989; Turton, 1984; los colaboradores de *The Journal of Peasant Studies*, 1986, y J. Scott, cuyo libro se reseña).

Tradicionalmente, los estudios sobre el campesinado han estado en manos de los antropólogos y los sociólogos. Los antropólogos, en particular, han sido quienes se han interesado por los pequeños detalles de la vida cotidiana en las sociedades que estudian. Sin embargo, en este giro que han sufrido los estudios del campesinado en los últimos años, han sido instrumentales: el estímulo, las ideas y los análisis provenientes del campo de la historia, en especial de

historiadores como C. Hill, E. Hobsbawm y E.P. Thompson. El mismo autor del libro que reseñamos, sin haber sido formado como antropólogo y siendo especialista en ciencias políticas, ha producido un excelente trabajo antropológico. Todo esto lleva a pensar en dos cosas: una, la validez y la necesidad de desarrollar perspectivas interdisciplinarias, y otra, la conveniencia de que la antropología rompa los límites de sus fronteras disciplinarias y entable un diálogo con otras ciencias sociales y humanas.

Basándose en un minucioso trabajo de campo de dos años de duración en una aldea malaya (llamada Sedaka en el texto), cuando los resultados de la introducción de la "revolución verde" en el campo ya eran notorios, Scott se aboca a analizar tanto la lucha ideológica como la práctica de la resistencia a nivel cotidiano en la aldea que toma como caso. Demuestra así que "la lucha entre los pobres y los ricos en Sedaka no es sólo una lucha por el trabajo, los derechos de propiedad, la cosecha y el dinero [sino que] es también una lucha alrededor de la apropiación de símbolos [. . .] sobre cómo se debe entender y catalogar el pasado y el presente, una lucha para identificar causas y evaluar culpas [. . .] un esfuerzo por dar un significado particular a la historia local".

En su análisis de la resistencia en Sedaka Scott aplica los conceptos de "transcripciones escondidas" y "públicas", en cierto modo semejantes a mi propia conceptualización de "textos sociales encubiertos y clandestinos" y "textos sociales explícitos", desarrollada previa e independientemente al presente libro (Devalle, 1985), para aplicarla luego tanto a la dinámica de la resistencia como a la de la dominación (Devalle, 1989). Si es posible hacer alguna crítica al trabajo de Scott sería que, a pesar del largo capítulo "Hegemony and Consciousness: Everyday Forms of Ideological Struggle", son las "transcripciones" (y realidades) de la resistencia las que ocupan significativamente el campo de análisis. Así, pienso que en estos nuevos estudios sobre la resistencia cotidiana a veces se ha perdido de vista la necesidad de analizar los fenómenos de resistencia *junto con y al mismo tiempo* que los procesos y modalidades en que se expresa y se practica la dominación; es decir, estudiar, precisamente, la dialéctica de la lucha cultural. Este comentario también se relaciona con la necesidad que experimenta el autor de "repensar el concepto de hegemonía". Quizás el debate sobre los usos de este concepto se haya desarrollado más extensamente fuera del mundo de habla inglesa y, por ello, se siente menos esta necesidad. Aún así, el debate que presenta Scott no deja de tener atractivo para una discusión adicional sobre el problema.

En general, uno de los mayores valores de esta obra, fuera del

detallado estudio de caso, es el de presentar a discusión, desde un ángulo novedoso, aspectos teóricos para el análisis de los fenómenos políticos entre los sectores subalternos. Como virtud adicional, el autor hace gala de una gran capacidad como escritor, usando un estilo sumamente agradable, a veces acompañado de un agudo sentido del humor. Esta característica contribuye a que esta obra erudita, extensamente anotada y documentada, se lea con placer y atención. Tablas, mapas, una extensa bibliografía y un índice detallado, complementan la obra. Recomendamos ampliamente este libro a los especialistas en ciencias sociales, a los estudiosos del campesinado y a aquellos que trabajan en el campo de la sociología de la cultura.

James C. Scott es profesor de ciencias políticas en la Universidad de Yale y autor de *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (1976).

SUSANA B.C. DEVALLE

REFERENCIAS

- Devalle, S.B.C., 1981. "Lenguaje y cultura: eje definitorio de la identidad étnica", *Comunicación e Informática*, 2 (1): 26-33.
- Devalle, S.B.C., 1985. "Clandestine Culture of Protest in Colonial Situations", *Canberra Anthropology*, 8 (1 & 2): 32-57.
- Devalle, S.B.C., 1989. "Discourses of Ethnicity" (manuscrito inédito).
- Gough, K., 1974. "Indian Peasant Uprisings", *Economic and Political Weekly*, ix (32-33 & 34): 1391-1412.
- Hill, C., 1972. *The World Turned Upside Down*, Londres, Penguin.
- Hobsbawm, E., 1963. *Primitive Rebels*, Nueva York, Norton.
- Samuel, R. (comps.), 1981. *People's History and Socialist Theory*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Seto, J.H. *Handbook of the Oriental Collection, Birmingham Museum of Art*. University of Washington Press, Seattle, USA, 1988.
- Shanin, T., 1972. *The Awkward Class. Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia 1910-1925*, Oxford, Clarendon Press.
- The Journal of Peasant Studies*, 1986, 13 (2).
- Thompson, E. P., 1974. "Patrician Society, Plebeian Culture", *Journal of Social History*, 7 (4): 382-405.
- Thompson, E.P., 1978. "Eighteenth-Century English Society: Class-Struggle without Class?", *Social History*, 3 (3): 133-165.
- Turton, A., 1984. "Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness", en A. Turton y Shigeharu Tanabe (comps.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, Osaka, National Museum of Ethnography: 19-73.
- Wolf, E., 1975. "On Peasant Rebellions", en T. Shanin (comp.), *Peasants and Peasant Societies*, Middlesex "Penguin", 264-274.

Seto, J.H., *Handbook of the Oriental Collection, Birmingham Museum of Art*, University of Washington Press, Seattle, 1988.

EN LAS PÁGINAS PRELIMINARES DEL CATÓLOGO objeto de la presente reseña se informa que esta colección específica se abrió al público en 1959 y que, en apenas treinta años, no sólo se ha convertido en la más grande del sureste americano, sino que abarca la más amplia gama de obras representativas del quehacer artístico de los pueblos del llamado ‘Lejano Oriente’. No se especifica el volumen actual de su acervo, pero las 224 páginas de que consta dicho catálogo contienen 183 ilustraciones, 20 de ellas en color, que constituyen una clara muestra del tipo de obras que alberga el Museo de Birmingham. Se informa, asimismo, que el Museo imparte cursos para la mejor comprensión y apreciación de un arte que, obviamente, no cuenta con muchos conocedores en el Nuevo Mundo.

A la espléndida presentación de este volumen —con una calidad de papel que ahora resulta incosteable por estos lares— se aúna un contenido didáctico muy bien equilibrado: se ofrece un buen marco de referencia sin abrumar al lector con datos o tecnicismos. Al inicio aparece una muy sinóptica presentación de los 5 o 6 milenios de historia artística desarrollada en este ámbito geográfico, a través de dos hilos conductores: la difusión del budismo y la de la técnica ceramista china; presentación que tiene como útil complemento un mapa y un cuadro cronológico.

El catálogo propiamente dicho empieza con 20 láminas a color con obras de las seis áreas de que consta la colección. Cada área cuenta con una breve pero instructiva introducción, así como con una bibliografía mínima que no sobrepasa la decena de obras. La primera está dedicada al arte chino y se divide en seis apartados: cerámica, jade, orfebrería, laca, escultura y pintura (esta última en conjunción con la caligrafía). Las ilustraciones —de aquí en adelante en blanco y negro— presentan casi siempre una pieza por página (con excepción de algunas que agrupan de dos a seis piezas de un mismo género). La cédula está conformada por los siguientes datos: escuela o periodo artístico, fecha de manufactura, material, proporciones (en pulgadas y centímetros), forma de obtención (puesto que en su mayoría se trata de donaciones) y fecha de ingreso. Posteriormente se incluye un texto breve donde a la par de la descripción se ofrecen datos básicos sobre estilo, historia y/o técnica de la pieza.

A pesar de que en la introducción se dice que las áreas están

representadas por igual, el catálogo deja ver que el arte de China es el que destaca tanto por su cantidad como por su calidad y, también a pesar de que se subraya que la colección cuenta con obras de artistas contemporáneos, la verdad es que están realizadas en un estilo tan apegado a la tradición que sólo en un sentido muy restringido se las puede presentar como arte moderno (lo cual no significa que, por ejemplo, el cuadro caligráfico de Wang Fangyu —nacido en 1913— no sea tan bello como su título, que es a la vez el contenido de los signos: “Pincel que vuela, tinta que danza”).

Aparecen a continuación las demás áteas: Corea, representada sólo por cerámica; Japón, por varias artes; Annam (o Vietnam del Norte) por cerámica; la “Gran India” —porque incluye a Java, Tíbet y Nepal— por un variado repertorio, aun cuando ninguna de las piezas alcanza la altura estética de la escultura china que representa a “Sakyamuni en su calidad de asceta” (Dinastía Yuan), que gratamente nos recibe en la anteportada, y por último, Tailandia y Kampuchea, zona a la que cabe aplicar el comentario anterior. Al final del libro aparece una bibliografía amplia para los lectores interesados en profundizar sus conocimientos sobre el tema.

Tras desglosar el contenido del catálogo, quisiera hacer un breve comentario sobre la selección —a mi juicio poco afortunada— de unas cuantas obras y sobre las características de ciertas fotografías. En gustos no hay nada escrito, pero la porcelana (núm. 68) y el marfil (69) chinos, así como el jarrón coreano (88), presentan un nivel bastante inferior al resto de la colección. Otras obras tienen una factura tan detallista o tan tenue que sus imágenes fotográficas resultan sumamente imprecisas, tal como sucede con el mural japonés (70), los tapices en seda de la India (123) y del Tíbet (125) y el aguatainta japonés (102) intitulado “Pescando solitario en medio de ríos y monañas”, en el cual resulta imposible ubicar la barca del pescador. Habría entonces que escoger obras más “fotogénicas”, pues la núm. 70 y la núm. 125 ni siquiera cuando aparecen a color (láminas 8 y 18) pueden apreciarse con claridad; en cambio, no sucede lo mismo con el tazón japonés en plata repujada, pues si en blanco y negro (103) no causa mayor impresión, la fotografía en color (13) hace resaltar las excelencias de su cincelado. Cabe también elogiar la nitidez de la lámina 7, un panel laqueado chino, que hace justicia a todos los volúmenes y detalles miniaturistas que un maestro del bajorrelieve plasmara en madera. En contraste, la lámina núm. 10 muestra un jarrón coreano con un diseño de flores en azul pizarra, el que se ha fotografiado sobre un fondo de idéntico color, y así, en vez de crear un diálogo bicromático entre el azul y el crema del cuerpo de la vasija, se empastan los azules y la jarra

se convierte en una superficie borrosa y plana. Aunque en menor medida, algo semejante ocurre en las láminas 1, 16 y 19, donde el fondo es tan oscuro que se desdibuja parcialmente el contorno de las cerámicas presentadas.

Independientemente de estas pequeñas objeciones, las bondades del catálogo son tantas y tales que el lector no sólo se siente invitado a verlo una y otra vez —como lo haría con cualquier buen libro de arte— sino que siente deseos de acudir al Museo de Birmingham a contemplar la colección completa, cumpliendo así el propósito para el cual fue hecho.

CARMEN CHUAQUI

Frank Podgorski, *Ego: Revealer, Concealer. A Key to Yoga*, University Press of America, Lanham, Boston, 1974.

ESTE TRABAJO DEL REVERENDO PODGORSKI se propone una meta que excede ampliamente los límites de la pura indología: “analizar el recorrido psicoespiritual del yogi, como un paradigma apto para exploradores del espíritu humano formados dentro de cualquier tradición cultural”. La aproximación de Podgorski a su tema se realiza a través de una revisión del pensamiento de la escuela filosófica samkhya que, como lo atestiguan desde antiguos tiempos pasajes del *Mahabharata*, ha sido siempre considerada el soporte argumental del yoga.

El mencionado balance del pensamiento samkhya se realiza en este libro a partir de las formulaciones del *Samkhya Karika*, texto fundamental del periodo clásico de la escuela, atribuido a Isvarakrsna y con sus comenrarios más importantes, los de Gaudapada y Vacaspati Misra.

El problema clave que guía el trabajo de Podgorski es el del Ego —el cual a un tiempo revela y oculta la auténtica individualidad humana— proponiéndose estudiar la comprensión que hace el yoga de esa instancia crítica. El recorrido entre su punto de partida en las Karika de la escuela samkhya y su meta es, sin duda, extenso y la parte más amplia de la obra está dedicada a un análisis detallado de las categorías samkhya, lo cual obliga a preguntarse si todo ese proceso era necesario para los fines propuestos.

El supuesto del trabajo es que un significado auténtico y cabal está encerrado dentro de la experiencia individual de cada ser humano, y que hay un potencial más pleno que permanece general-

mente sin desarrollar. Cobra así importancia el tema del dolor como característica de la vida humana incompleta; es precisamente con la investigación del dolor y el establecimiento de la posibilidad de superarlo definitivamente que se inician las *Samkhya Karika*. Como Podgorski menciona, para algunos observadores si hay algo que sobresale en la tradición yoga es que inicialmente le da la espalda al mundo de la experiencia cotidiana y al mundo que ésta revela y construye. Esto es precisamente lo notable de intentar, a través de la investigación de las categorías samkhya, arrojar luz sobre el “recorrido psicoespiritual del yogi”, pues donde la exposición samkhya es más fuerte es en la mecánica de la materia y en el análisis de la realidad empírica, y sólo secundariamente en los principios que están tras ella. Sin duda, el yoga no puede ser cabalmente comprendido sin una referencia al samkhya, pero es un hecho que ambos apuntan a ámbitos y experiencias diferentes y, finalmente, lo que Podgorski quiere analizar es algo que pertenece al mundo de la experiencia yóguica. Para ese fin, la comprensión del samkhya puede aclarar el sentido general de lo que se va a investigar, pero no parece que pueda hacer mucho más.

Incidentalmente, Podgorski hace comentarios sobre las opiniones tradicionales respecto del árido debate de la unión de Purusa y Prakrti, lugar donde han naufragado los dualismos a lo largo de la historia, pero sin ir más allá. Es notorio que para la investigación de Podgorski sea necesario tomar una posición al respecto, porque en caso de no hacerlo se pierde el sentido que puede tener el pensamiento samkhya para iluminar el tema del Ego, sin que en principio el pensamiento samkhya deba perder validez en el ámbito donde es más sólido: el del mundo tangible y real cuyo conocimiento recupera para el saber filosófico.

En consecuencia, no resulta extraña una crítica de este intento desde el punto de vista del samkhya, y queda la sensación de que el trabajo de Podgorski hubiera sido más sólido sin recurrir de manera tan extensa y minuciosa a esa opinión filosófica.

Por ese motivo, el último capítulo del libro, “Yogic Journey to Authenticity”, es el más interesante aunque hay mucho que decir sobre la idea de autenticidad que anunciaba allí y que se relaciona con la noción de “auténtica individualidad” atribuida a Purusa en el estado de *kaivalya*. Sobre esta idea también habría que hacer muchos comentarios y aclarar qué significa en este caso individualidad. Me temo que tras esa tarea, muchos de los lectores se negarán a aceptar la idea de Podgorski.

El libro, en suma, bucea en la espiritualidad de la escuela yoga entendiéndola como una manifestación entre otras de la búsqueda

de lo que Podgorski llama lo transfenoménico. Este intento de relacionar la teología cristiana con la espiritualidad yóguica no es, por supuesto, novedoso. Lo que resulta novedoso es la posibilidad, que el autor adelanta en las últimas líneas de su trabajo, de una versión en términos cristianos del pensamiento samkhya.

Frank Podgorski, *Hinduism, a Beautiful Mosaic*, Wyndham Hall Press Bristol, 1985.

EN ESTA PEQUEÑA OBRA, PODGORSKI toma algunos elementos del vasto mosaico de la especulación religiosa de la India y se detiene en tres de ellos: la concepción vedantista del Absoluto; el Avatara como expresión del Absoluto, según Labhakti, y el Samadhi o Purusa en Kaivalya, como el Absoluto según la escuela yoga.

Podgorski se propone comprender la meta transfenomenal precisa que propone cada uno de estos caminos, como medicina efectiva para el dolor que caracteriza universalmente la experiencia humana.

El primer capítulo, dedicado a la concepción de la escuela Vedanta, se apoya en la idea del Uno primordial expuesta por los *ṛsīs* védicos en numerosos himnos. Es la intuición de esa Unidad lo que en las Upanisads se convierte en meta del proceso místico. Podgorski analiza lo que llama las cinco grandes expresiones de la especulación upanisádica: 1) la realidad de ese Uno sin segundo, para retomar la expresión de la *Chandogya Upanisad*; 2) Brahman como pura conciencia; 3) Atman es Brahman; 4) Yo soy Brahman, y 5) Tú eres eso.

A través de la negación de que lo real se manifieste a los sentidos (*neti. neti*) Podgorski encuentra justificada la opinión vedantista de que la suprema tealidad Brahman-Param-atman está más allá de toda conceptualización, de todo nombre y toda forma.

El segundo capítulo analiza el tema de la doctrina del avatara como articulación de la conclusión anterior en tanto hace concebible la acción de los dioses en la historia humana, con lo que la abstracta Unidad de Rg Veda X, 129 asume tareas concretas en el mundo real. La literatura de la India tiene en el célebre avatara de Krsna, el cochero de Arjuna en la Bhagavad Gita su ejemplo más claro. Allí Krsna reconoce que cuando el *dharmā* decae, él toma la forma humana para restablecerlo. Podgorski encuentra que esa Krsna viviente reina en el corazón hindú, y que es una exigencia para toda religión que el corazón vivifique al intelecto.

La tercera parte del libro, dedicada al Absoluto según la escuela yoga, presenta algunos elementos ya mencionados en el comentario de la otra obra de Podgorski (la primera edición del trabajo que ahora nos ocupa es de 1983, la de *Ego: revealer-concealer*, de 1984): el papel desempeñado por Ahamkara, la consideración del trance yóguico como un recorrido hacia la autenticidad y la idea de que el *kaivalya* de Purusa revela su auténtica individualidad.

Podgorski encuentra que estas tres visiones que presenta en su trabajo no son, en modo alguno, fragmentos disociados, sino que a través de ellos es posible percibir una única afirmación de la trascendencia. La posición del autor, favorable a una concepción más amplia y no sectaria de la trascendencia, lo lleva, desde una posición cristiana, a afirmar que lo perciban o no los teólogos o los filósofos hay "conversaciones sagradas" que más allá de los límites de la escolástica apuntan a una convergencia inminente como paso previo a la tarea de construir el futuro.

DANIEL DE PALMA

Christopher I. Becwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 1987, xviii + 269 pp.

EL SUBTÍTULO DE LA OBRA da cuenta de su contenido: la lucha entre las potencias de la época por el corredor centroasiático que conecta China con el Medio Oriente. Se trata, señala el prefacio, de la primera obra dedicada al tema en cualquier idioma y no es que falten las fuentes al respecto, sino que su utilización es ardua: para reconstruir el periodo, Becwith ha debido acudir a documentación en tibetano, chino, turco, árabe y griego; en cuanto a las fuentes secundarias, éstas se han debido consultar, en repetidas ocasiones, en japonés y en tuso.

Tras un capítulo acerca de los orígenes del pueblo tibetano, Becwith aborda la historia de su organización en un reino fuerte y sus primeras conquistas en el estratégico corredor que unía China con Persia, durante las primeras décadas del siglo xvii. En aquel momento, China acababa de extender su dominio sobre una gran variedad de tribus y confederaciones turcas, constituyéndose en la potencia principal de Asia Central. La aparición de Tíbet significó el comienzo de duras luchas por la hegemonía, agravadas posterior-

mente por el avance del pueblo árabe, surgido a la gran historia, como anota Becwith, al mismo tiempo que el pueblo tibetano.

Una complicada historia de guerras y juegos diplomáticos entre China y Tíbet, los principados turcos y el califato ocupan la mayoría de los capítulos. Algunos acontecimientos centrales son de señalar: la conquista, por parte de Tíbet, del valle de Tarim, la posterior recuperación de posiciones por parte de China y el apogeo de su poderío alrededor del 750; la intervención árabe que culminó en la batalla de Atlakh (generalmente conocida como batalla de Talas, julio de 751), el gran choque entre árabes y chinos que terminó con la victoria de los primeros, el retroceso chino y el eclipse de Tíbet, de cuyo imperio quedaban, a mediados del siglo VIII, sólo algunos jirones.

El minucioso relato de tales hechos se nos ofrece en forma de historia militar y diplomática. Se encuentran, acá y allá, menciones de gran interés sobre los hechos que tuvieron repercusión sobre el juego internacional, pero que no se desarrollan en la obra: las disputas internas entre los monarcas y los grandes señores tibetanos, la importancia del comercio en el corredor centroasiático, la peculiaridad del armamento tibetano. Es de lamentar, dado el general desconocimiento que rodea el Tíbet, que no pasen tales menciones de *obiter dicta*.

En el epílogo, el cronista deja lugar al historiador de amplias miras. En un planteo que abarca la totalidad de la historia euroasiática, Becwith señala la contemporaneidad de algunos acontecimientos centrales en las distintas regiones: la sustitución de los merovingios por los carolingios, la rebelión de los turcos uyghures contra sus señores mongoles y su constitución en un fuerte imperio, la revolución abbasí, la revuelta anri-t'ang en China, que cambió completamente el carácter de la dinastía. Tales acontecimientos, sugiere Becwith, están relacionados con un fuerte impulso del comercio intercontinental a través de la estepa euroasiática y resultaron en un auge cultural del que son expresiones el renacimiento carolingio, las nuevas técnicas, la difusión de la escritura, la vida urbana, etc. El imperio tibetano se inscribe en esta corriente de creatividad en los comienzos de la Edad Media.

HERNÁN TABOADA