

## RESEÑAS DE LIBROS

*El maestro de los cinco sauces, poemas de Tao Yuanming (Antología)*, traducción del chino, selección y notas de Guillermo Dañino, Colección Orientalia, Centro de Estudios Orientales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2005.

La lista de los poetas chinos más famosos, por más lacónica que sea, contendrá, el nombre de Tao Yuanming 陶淵明 (365-427). Considerado junto con Qu Yuan 屈原 (340-278 a. n. e.) el poeta pretang de mayor trascendencia, Tao Yuanming, conocido también como Tao Qian 陶潛, se ha convertido en fuente de inspiración tanto poética como espiritual para generaciones de poetas chinos, incluidos los clásicos de la poesía china Du Fu 杜甫 (712-770) y Su Dongpo 蘇東坡 (1037-1101). Más que ningún otro poeta chino, Tao Yuanming ha disfrutado de la profunda veneración de la posteridad. Causaba admiración la integridad con la cual rechazó los puestos oficiales y la vida cómoda para retirarse al campo y labrar la tierra, leal sólo a las inclinaciones de su propio corazón. El poeta fue uno de los que vivieron en carne propia el postulado confuciano que predicaba resguardarse cuando el *dao* no prevalecía en el mundo, cuidando de no mancharse de la corrupción y vicios del poder. Pero a diferencia de muchos reclusos, la amargura por las injusticias del mundo no compenetra su obra; por lo contrario, las alegrías de una vida sencilla entre “los campos y jardines” se volvieron su tema principal.

Los tiempos difíciles en los cuales vivió Tao Yuanming determinaron la filosofía que expresó en sus poemas, los que podrían llamarse bucólicos si no fuera por el profundo trasfondo filosófico que los distinguen. J. R. Hightower tiene razón en caracterizar al poeta de la siguiente manera: “As a poet he does more than give meaning to a particularly unhappy period of Chinese history; he belongs to that small group of poets who are properly called philosophical, who crystal-

lize attitudes toward life that are valid in other times and places.”<sup>1</sup>

La mayor parte de la vida de Tao Qian coincidió con los últimos años de la dinastía Jin, que reunió las tierras al norte de Yangtze bajo su dominio a fines del siglo III, pero que en el año 310 las perdió a manos de los bárbaros y tuvo que trasladar su capital al sur de Yangtze (el presente Nanjing). El gobierno Jin, demasiado débil desde su fundación en el 265, estuvo marcado por las intrigas palaciegas y regicidios, levantamientos populares y bandidaje. Eran los tiempos en que lo más aconsejable era mantenerse lo más lejano posible de la política. Al parecer el destino protegía al poeta de las calamidades que aguardan a los funcionarios en las épocas turbulentas. En el año 400 obtiene el puesto de consejero de Huan Xuan 桓玄 (368-404), en aquel entonces gobernador de las ocho provincias, pero abandona su posición después de la muerte de su madre para guardar los tres años de luto, obligatorio para un verdadero confuciano. Una cómoda tradición fue ésa en verdad, pues a menudo servía de pretexto para decorosamente alejarse de la política. En el 403, Huan Xuan se proclama emperador, pero casi de inmediato es desplazado y decapitado. Es fácil imaginar qué habría pasado con el poeta si se hubiese quedado al lado de ese político fallido. En el 404, Tao Yuanming decide retomar sus funciones oficiales como consejero del general Liu Yu, pero tampoco permanece en el puesto por mucho tiempo. Catorce años después, éste hace abdicar al emperador Jin para luego mandarlo asesinar; es cuando Tao Yuanming toma el nombre de Tao Qian, que significa “el que no se manifiesta”. Retirarse a la tranquilidad del campo fue una decisión muy sabia, aunque hecha de manera muy aparatosa; ávido de fama y renombre, Tao Yuanming hizo una especie de culto de su decisión. Según su propia descripción, él tenía “fierce ambition not bounded by the four seas [an ambition] to spread [his] wings and soar afar”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Tao Ch'ien*, traducción comentada y anotada de James Robert Hightower, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 1.

<sup>2</sup> Se cita por *Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, William H. Nienhauser, Jr., editor y compilador, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 766.

Abandona por completo la vida de funcionario a la edad de 42 años y en el *fu* (poema en prosa) “De regreso, por fin”, describe así sus razones: “Mi carácter es muy espontáneo y no sé aceptar limitaciones. Por grandes que sean el hambre y el frío, ir contra mí mismo me enferma [...] Decepcionado, sentía vergüenza ante los ideales de mi vida.”<sup>3</sup> Una anécdota describe la personalidad independiente del poeta: “Por recomendación de uno de sus tíos, Tao Kui, obtiene el puesto de subprefecto en Pengze, a unos 50 kilómetros al este de su casa, donde sólo permanece 80 días [...] Al final del año, un funcionario superior envió a un asistente a la provincia y un subordinado de Tao Yuanming le pidió que vistiera el traje de ceremonia para recibir a este hombre. ‘No me inclinaré ante nadie por cinco celemines de arroz’, le dijo.”<sup>4</sup>

Los eventos de la vida de Tao Yuanming están muy bien documentados en primer lugar en sus propias obras, la principal fuente de sus biógrafos. La primera obra que aparece en la traducción de Guillermo Dañino es “Biografía del maestro de los cinco sauces”, obra que nos permite ver de una manera muy clara el carácter de su autor; por lo tanto merece una cita completa.

“No se sabe de dónde viene el maestro, tampoco se conocen ni su nombre ni su apellido. Junto a su casa hay cinco sauces, por lo que se lo nombra de este modo.

”Serenos, tranquilos, reservados, no anhela ni honores ni riquezas. Ama la lectura sin pretender entenderlo todo, y cada vez que logra comprender un matiz es tal su gozo que se olvida de comer.

”Por su natural, aprecia mucho el vino, pero siendo su familia muy pobre no lo puede conseguir con frecuencia. Parientes y amigos, conociéndolo, preparan vino y lo invitan. Él va siempre dispuesto a beber hasta embriagarse y, una vez ebrio, no le importa irse o quedarse.

”Sus cuatro muros destartados no lo protegen ni del viento ni del sol. Ropa corta y remendada, su canasta de arroz y su cucharón con frecuencia vacíos, pero no pierde la calma. Con frecuencia disfruta escribiendo poemas por divertirse y así expresa sus ideales. Despreocupado de éxitos o fracasos, pasará así su vida hasta el final.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *El maestro de los cinco sauces...*, op. cit., p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

Otro aspecto que marca la poesía de Tao Yuanming y que le ha valido muchos elogios es la calidad de su lenguaje, sencillo y libre de los ornamentos excesivos, a diferencia de su contemporáneo Xie Lingyun 謝靈運 (385-443), cuya obra, que sigue la tendencia de la época lleva el sello de un trabajo consciente de refinamiento.

Tao Yuanming es conocido también por haber establecido un tipo de poesía de paisaje que recibió el nombre de *tian yuan* 田園, poesía de campo y jardín. Aparte de los temas pastorales, el vino y las reuniones con amigos ocupaban un lugar importante en su poesía. Encontramos también poemas dedicados a su familia: impactado por la muerte temprana de su hermana escribía mucho de lo ilusorio y pasajero de la vida humana. Al hablar del contenido de las obras de Tao Yuanming, Guillermo Dañino nota “cierta ambigüedad y hasta contradicción en su poesía. Ello es un reflejo de su conflicto personal: la doble atracción por la actividad política y la vida campesina. Exclamaciones ante la bella naturaleza, la libertad y paz de la vida rústica, se alternan con lamentos por la soledad, las frustraciones en su actividad de funcionario y el miedo, en especial por la muerte. Encontró solaz en su familia y en la amistad, en su laúd, en sus libros y, sobre todo, en el vino del que la mitad de sus poemas hablan con afecto. Intentó sin éxito escalar la gloria en el mundo gobernante de su reino”.<sup>6</sup>

De los 57 poemas existentes de Tao Yuanming más de 40 están traducidos por Guillermo Dañino en esta antología. Los poemas están arreglados temáticamente en los siguientes grupos: Vida campesina, Familia, Amistad, Vino, Su muerte, Reflexiones. Es la traducción de Tao Qian al español más completa hasta el momento. Se incluyen también las traducciones de los *fu* más conocidos: *Biografía del maestro de los cinco sauces*; *De regreso, por fin* y *Carta a mis hijos*. Suman en total 47 obras traducidas de la herencia del poeta que consta en la actualidad de unos 120 escritos. Es la primera traducción extensa de la obra de Tao Yuanming al español; las traducciones completas se han realizado al inglés, alemán, francés, ruso y japonés, algunos poemas han sido traducidos al español por Marcela de

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 28.

Juan en una selección de poemas chinos que abarcan la tradición poética china desde sus inicios hasta la Revolución cultural.<sup>7</sup>

El camino más recto para apreciar la poesía de Tao Yuanming sería a través de una de sus obras más conocidas *Xing ying shen* 形影神 (*Cuerpo, sombra y alma*), donde expone los puntos de vista filosóficos que penetran todos sus escritos. Se proponen a continuación tres versiones de traducción: de Guillermo Dañino al español, de Marcela de Juan también al español y de Tan Shilin 譚時霖 al inglés. En algunos casos me referiré también a la traducción al inglés de J. R. Hightower, cuyo trabajo sobre Tao Qian provisto de extensos comentarios de los 56 poemas, es recomendable para aquellos que deseen profundizar aún más en la vida y obra del poeta. El *Cuerpo, sombra y alma* consiste de tres partes. Primero el cuerpo y la sombra hablan de sus tormentos, y al final el espíritu que conoce la verdadera naturaleza de las cosas les ayuda a liberarse de la oscuridad. Se considera que fue escrito en respuesta a un poema religioso sobre la inmortalidad del espíritu, escrito por su amigo Hui-yuan 慧遠 (334-416), monje budista y letrado talentoso quien junto con otros pensadores budistas de la época estableció nuevos estándares en el estudio y comprensión del budismo en China, especialmente entre la élite educada. La interpretación de los tratados filosóficos chinos a las lenguas occidentales siempre ha tenido dificultades a causa de las diferencias de las mentalidades formadas bajo influencias de varias corrientes del pensamiento. Por eso se incluye la versión original en chino para que los conocedores de la lengua y filosofía china puedan juzgar por sí mismos. También se incluye una traducción literal, carácter por carácter, para quienes sin saber el idioma deseen formarse su propia opinión del contenido. La transliteración en *pinyin* permite apreciar la rima que según las normas del *shi* 詩 clásico (género establecido en el antiguo *Shijing* 詩經, Canon de poesía) se observa en los versos pares, y es la misma en cada estrofa; un cambio de rima produce un cambio de estrofa. A pesar de los cambios fonéticos a través de los tiempos, la rima aún persiste salvo algunas pocas excepciones.

<sup>7</sup> Marcela de Juan, *Poesía china. Del siglo XXII a. C. a las canciones de la Revolución Cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

## 1

形贈影 xíng zèng yǐng	forma/dar respetos/[a su] reflejo
天地長不沒 tiān dì cháng bú mò 山川無改時 shān chuān wú gǎi shí 草木德常理 cǎo mù dé cháng lǐ 霜露榮悴之 shuāng lù róng cuì zhī	cielo/tierra/por largo tiempo/no perecer montañas/ríos/no hay/momentos de cambios hierbas/árboles/poseen/el principio de lo permanente escarcha/rocío/[hacen] florecer/ marchitar/[a] éstos
謂人最靈智 wèi rén zuì líng zhì 獨復不如茲 dú fù bù rú zī 適見在世中 shì jiàn zài shì zhōng 奄去靡歸期 yǎn qù mǐ guī qī	llaman [al]/hombre/la máxima/inteligencia y sabiduría el único [que]/recuperar [la vida]/no [puede]/de esta manera hace un momento/se encontraba/en el mundo humano de repente/irse/no hay/fecha de retorno
奚覺無一人 xī jué wú yī rén 親識豈相思 qīn shí qǐ xiāng sī 但餘平生物 dàn yǔ píng shēng wù 舉目情悽沍 jǔ mù qíng qī ér	¿quién?/notar/ninguna persona [los que] de cerca/lo conocían/¿qué tanto?/ [lo] extrañarán sólo/deja atrás/las cosas de toda una vida levantar/la mirada/sentir/melancolía/llanto
我無騰化術 wǒ wú téng huà shù 必爾不復疑 bì ěr bú fù yí 願君取吾言 yuàn jūn qǔ wú yán 酒莫苟辭 jiǔ mò gǒu cí	yo/no [poseo]/el arte de elevarse por encima de las transformaciones seguramente/[es] así/no/volveré [a]/dudar desear/usted/tomar [en cuenta]/mis/ palabras [al] obtener/vino/no/tomar a la ligera/[y] dejar ir

La interpretación de G. Dañino es la siguiente:

**El cuerpo se dirige a la sombra<sup>8</sup>**

Cielos y tierras por siempre permanecen,  
 montañas y ríos en ningún instante cambian.  
 Hierbas y árboles siguen las leyes naturales;  
 escarchas y rocíos los fecundan o marchitan.

El hombre, se dice, es más inteligente  
 y sólo para él las cosas no son así.  
 Se lo ve un momento en este mundo;  
 de pronto desaparece sin fecha de retorno.

¿Se nota alguna vez su ausencia?  
 ¿Parientes y amigos lo siguen recordando?  
 Sólo quedan los objetos de su vida  
 y a su vista fluyen lágrimas tristes.

No poseo el arte de convertirme en inmortal,  
 de esto puedo estar seguro. Ninguna duda.  
 Escucha, pues, mi mejor consejo:  
 Si te llega el buen vino, no lo menosprecies.

La interpretación de Tan Shilin diverge ligeramente en el tercer, cuarto, sexto y treceavo verso.

**The Body to Its Shadow<sup>9</sup>**

Heaven and Earth abide,  
 Rivers and mountains alter neither course nor shape.  
 Plants have the secret of survival,  
 Cut down by frost, revived they are at the touch of dew.  
 Man alone —styled lord of creation—  
 When dead, cannot be raised to life.  
 Alive a while ago,  
 Gone he is beyond recall.  
 Unnoticed will be his absence,  
 Of his nearest who would miss him for long?  
 The things he leaves behind  
 Bring up a tear of sorrow.

<sup>8</sup> *El maestro de los cinco sauces...*, *op. cit.*, p. 345.

<sup>9</sup> Tan Shilin, *op. cit.*, p. 45.

Unable to outwit Nature,  
Of immortality I cherish no hope.  
Take this as my advice:  
Think twice before you say NO to wine.

La traducción de J. R. Hightower concuerda en general con una o con la otra de las versiones mencionadas, a excepción del tercer verso, que es interpretado así: "Plants observe a constant rhythm." La diferencia entre las tres versiones se debe a diversas interpretaciones del carácter 常 *cháng*, que en el contexto taoísta del poema tiene el significado de "permanente, constante", ilustrado por las líneas iniciales del tratado taoísta 道德經 *Dao De Jing*: 道可道非常道, 名可名非常名 *Dao que se puede expresar a través de las palabras, no es el dao constante; el nombre con el cual se nombra, no es su nombre constante.*

Marcela de Juan propone la siguiente versión:

El cuerpo le dice a la sombra:<sup>10</sup>

El cielo y la tierra son eternos;  
los montes y el río nunca cambian;  
los árboles y la hierba, siguiendo su desarrollo natural,  
florecen y mueren entre el rocío y la escarcha.  
Se dice que, porque el hombre es el que tiene más alma y sabiduría,  
sólo él se escapa a esta ley.  
Brevemente aparece en el escenario del mundo  
y de pronto desaparece para no volver más.  
Se siente completamente solo.  
¿Cómo sabrá si sus amigos lo añoran?  
Lo único que permanece son los objetos que usó;  
sus amigos lo contemplan y derraman lágrimas.  
No poseo el arte mágico de la transformación.  
Pero no dudes de mí.  
Quisiera que escuchases mis palabras  
y aceptaras el vino que te ofrezco.

La versión de Marcela de Juan se aleja de las tres traducciones y del original en varios puntos pero más notoriamente en el primer verso de la última estrofa y en el final del poema. "Trans-

<sup>10</sup> Marcela de Juan, *Poesía china...*, op. cit., p. 73.

formación”, 化 *hua* en chino, es algo que un budista o taoísta pretende trascender porque se refiere a la rueda de las constantes reencarnaciones; “transcend change” (versión de J. R. Hightower), es el camino para volverse inmortal (versiones de Tan Shilin y G. Dañino). Por lo cual “el arte mágico de transformación” en la versión de Marcela de Juan es una traducción errónea.

## 2

影答形  
yǐng dá xíng

Reflejo/responder [a la]/forma

存生不可言  
cún shēng bù kě yán

Retener/vida/no/se puede/hablar

衛生每苦拙  
wèi shēng měi kǔ zhuō

Cuidar/vida/a pesar de/sufrimiento e incapacidad

誠願游崑華  
chéng yuàn yóu kūn huá

En verdad/desear/recorrer/las montañas taoístas Kun y Hua

邈然茲道絕  
miǎo rán zī dào jué

Alejado/tanto/allí/el camino/cortado

與子相遇來  
yǔ zǐ xiāng yù lái  
未嘗異悲悅  
wèi cháng yì bēi yuè  
憩蔭若暫乖  
qì yīn ruò zàn guāi

Contigo/mutuamente/encontrarse

Nunca [hemos podido]/divorciar/  
[nuestras] tristezas y alegrías  
Tomar descanso/[en la] sombra/parece/  
por un instante/[estuviéramos] de lados  
opuestos

止日終不別  
zhǐ rì zhōng bù bié

Dar un paso/[al] sol/por siempre/no/  
decir adiós

此同既難常  
cǐ tóng jì nán cháng  
黯爾俱時滅  
àn ěr jù shí miè  
身沒名亦盡  
shēn mò míng yì jìn  
念之五情熱  
niàn zhī wǔ qíng rè

Esta/unión/incluso/es difícil que  
permanezca

La oscuridad/cerca/juntos/en su  
momento/disolverse  
Cuerpo/desvanecer/la fama/también/se  
acaba  
Pensar en/ello/cinco emociones/hierven

立善有遺愛  
lì shàn yǒu yí ài

[El que] establece/buenas obras/deja  
como herencia/una gran admiración

胡可不自竭	¿cómo no?/uno mismo/poner todo
hú kě bú zì jié	el empeño [en ello]
酒云能消憂	el vino/[que] como dicen/puede/disipar/
jiǔ yún néng xiāo yōu	melancolía
方此詎不劣	comparado con/esto/¿no es acaso?/
fāng cǐ jù bú lié	inferior

La versión de G. Dañino:

La sombra responde al cuerpo<sup>11</sup>

Sobre vidas eternas no me atrevo a opinar;  
para proteger la mía no puedo hacer nada.  
Me gustaría viajar por los montes Kun y Hua;  
quedan muy lejos y los caminos son malos.

Desde que nos hemos encontrado,  
tristezas y alegrías no son las mismas.  
Si descansas en los oscuro, parecemos distantes;  
caminas bajo el sol y no nos separamos.

Esta compañía no durará para siempre;  
juntos un día entraremos en las tinieblas.  
Con tu muerte se perderá tu nombre;  
recordarlo me atormenta sin medida.

Quien obra el bien deja un buen recuerdo;  
en buscártelo emplea todas tus energías.  
Se dice que el vino disipa las tristezas,  
pero, en verdad, su virtud no es tan grande.

La traducción de Tan Shilin es más interpretativa. Suficiente comparar el cuarto verso, por ejemplo.

**The Shadow to the Body<sup>12</sup>**

It's pointless to dwell on perpetuating life,  
Wanting to keep your vital powers is going beyond your depth.  
Even though you roamed the Land of Immortals,

<sup>11</sup> *El maestro de los cinco sauces...*, *op. cit.*, p. 349.

<sup>12</sup> Tan Shilin, *op. cit.*, p. 46.

Not by a single day could your life be lengthened.  
 Since I became bound to you,  
 Your joys and sorrows I've shared.  
 In shade we separate,  
 In light, never do I leave your side.  
 If separable in life,  
 Dissolve we must when the hour strikes.  
 That fame should not outlive the body  
 Leaves me afflicted with anxiety.  
 Worthy pursuits serve posterity,  
 Why not devote yourself to noble deeds?  
 Wine may drown your worries,  
 To virtuous practice it's a poor alternative.

La traducción de Marcela de Juan nos recuerda una vez más que la economía del lenguaje en chino siempre da lugar a un sinnúmero de interpretaciones.

**La sombra contesta al cuerpo:<sup>13</sup>**

La vida no se puede discutir.  
 Defenderla resulta difícil y absurdo.  
 Quisiera deambular por el Paraíso,  
 Pero está lejos y no hay camino.  
 Desde que te encontré,  
 Hemos compartido penas y venturas.  
 Al oscurecer te dejo por poco tiempo,  
 Pero durante el día estamos siempre juntos.  
 Mas este "siempre" no es eterno;  
 Algún día, ¡oh dolor!, llegará nuestro fin.  
 Perece el cuerpo y fenece su sombra.  
 Cuando lo pienso, me oprime la emoción.  
 El que derrame bondad será ensalzado.  
 ¿Por qué, pues, no ser bueno?  
 Dicen que el vino ahoga todas las penas,  
 Pero, ¿qué vale el vino al lado de la fama?

El tema de la transitoriedad de la vida humana se condensa aún más en la tercera parte, cargada de alusiones a la antigüedad, que constituyen la base obligatoria de cualquier discurso

<sup>13</sup> Marcela de Juan, *Poesía china...*, *op. cit.*, p. 74.

filosófico representado en prosa o en rima en la literatura tradicional china.

## 3

神釋  
shén shì

Espíritu/disipar (las dudas)

大鈞無私力  
dá jūn wú sī lì  
萬物自森著  
wàn wù zì sēn zhù  
人爲三才中  
rén wéi sān cái zhōng  
豈不以我故  
qǐ bù yǐ wǒ gù

Gran/rueda de alfarero/es impersonal

Las diez mil cosas/por sí solas/  
densamente/aparecer  
El hombre/está en medio de/las tres  
potencias [creativas: cielo/hombre/tierra]  
¿no soy?/yo [el espíritu]/la razón

與君雖異物  
yǔ jūn suī yì wù  
生而相依附  
shēng ér xiāng yī fù  
結託善惡同  
jié tuō shàn é tóng  
安得不相語  
ān dé bù xiāng yǔ

comparado con/ustedes/aunque/de  
diferente/material  
al nacer/sin embargo/mutuamente/  
dependientes y cercanos  
ligados/para efectos de/[actos] buenos y  
malos/por igual  
¿por qué no?/mutuamente/hablar [de  
ello]

三皇大聖人  
sān huáng dà shèng rén  
今復在何處  
jīn fù zài hé chù  
彭祖愛永年  
péng zǔ ài yǒng nián  
欲流不得住  
yù liú bù dé zhù

los tres soberanos/personas grandes  
y veneradas  
ahora/de nuevo/¿dónde están?

El ancestro Peng/amar/eternos/años

Desear/seguir su curso/no/lograr/  
detenerse

老少同一死  
lǎo shǎo tóng yī sǐ  
賢愚無復數  
xián yú wú fù shù  
日醉或能忘  
rì zuì huò néng wàng  
將非促齡具  
jiāng fēi cù líng jù

Viejos y jóvenes/la misma/muerte

Sabios o tontos/no tener/distinta/suerte

Cada día/ebrio/tal vez/poder/olvidar

¿No será? [que]/corta/vida/tendrá

立善常所欣	establecer/actos buenos/permanente
lì shàn cháng suǒ xīn	[fuente de]/alegría
誰當為汝譽	¿quién [sabrà]?/hacer adecuada/tu/
shuí dāng wéi rǔ yù	recompensa
甚念傷吾生	mucho/pensar/derrotar/mi/existencia
shèn niàn shāng wú shēng	
正宜委運去	apropiado [es]/entregarse [al]/andar del
zhèng yí wěi yùn qù	destino
縱浪大化中	dejarse llevar [por]/las olas/dentro de/
zóng làng dà huà zhōng	grandes transformaciones
不喜亦不懼	no/estar contento/tampoco/estar
bù xǐ yì bú jù	temeroso
應盡便須盡	se debe/acabar/entonces/es necesario/
yīng jìn biàn xū jìn	acabar
無復獨多慮	no te pongas/solamente/demasiado/
wú fù dù duō lǜ	ansioso

#### El alma explica<sup>14</sup>

La gran naturaleza es imparcial;  
todo por sí mismo crece y se distingue.  
Si el hombre es uno de los Tres Poderes,  
de esto yo soy la única causa.

Aunque en esencia diferentes,  
nacimos estrechamente unidos.  
Ligados por los mismos gustos,  
¿por qué no aconsejarnos?

Grandes y santos fueron los Tres Supremos.  
¿Hoy en dónde se encuentran?  
El anciano Peng deseaba los años extremos,  
quiso permanecer y no lo obtuvo.

Viejos y jóvenes todos mueren;  
sabios y tontos van al mismo destino.  
Cada día ebrio se puede lograr el olvido.  
¿No es acortar así el curso de los años?

<sup>14</sup> *El maestro de los cinco sauces...*, op. cit., p. 353.

Las obras buenas dan alegría,  
 pero, ¿quién podrá elogiarlas?  
 Tales reflexiones afectan la vida;  
 más vale dejarse llevar a destino.

Abandonarse al proceso del Gran Cambio,  
 sin grandes entusiasmos ni temores.  
 Si hay que terminar, terminemos;  
 no hay por qué inquietarse demasiado.

#### The Soul Edifies<sup>15</sup>

Nature is free from partiality,  
 Each kind pursues its own course.  
 That man is placed between Earth and Heaven,  
 4 Is it not solely owing to me?  
 Though wrought of different stuff,  
 From birth to each other we've been attached.  
 Glad to share your destiny,  
 8 Ought I not to have a say in this?  
 Great sages were the Three Kings indeed,  
 But have they left a trace behind?  
 Peng, the patriarch, sought longevity,  
 12 For all his efforts he had to leave.  
 Old and young die alike,  
 Neither the sage nor the dimwitted overstay their turn.  
 Wine may induce oblivion alright,  
 16 But does not drinking hasten your end?  
 Worthy deeds are worth doing,  
 But will credit be given where credit is due?  
 Brooding impairs your health,  
 20 Resignation is the proper course to take,  
 Resigned to the forces of Change,  
 Delivered you will be both from joy and fear.  
 When your term is out you cease to be,  
 24 What is the use of fretting!

Los traductores no coinciden en la interpretación del segundo verso de la quinta estrofa. Para entender el porqué de una diferencia tan pronunciada, debemos dirigirnos a la tra-

<sup>15</sup> Tan Shilin, *op. cit.*, p. 46.

ducción literal “¿quién [sabrà]?”/hacer adecuada/tu/recompensa”. Como podemos observar, el original da cabida al menos a dos sentidos: el de “retribución” budista y el de “elogio” mundano.

El espíritu explica:<sup>16</sup>

El gran dios no tiene poder propio,  
y diez mil casas surgen espontáneamente.  
El hombre, entre el cielo y la tierra,  
¿no le debe su existencia?  
Aunque tú y yo somos diferentes,  
dependemos el uno del otro;  
compartimos el bien y el mal.  
Entonces, ¿por qué no hemos de hablarnos?  
¿Dónde están ahora  
los tres sabios emperadores?  
P’eng quiso ser eterno  
y no lo consiguió.  
El joven y el viejo son iguales ante la muerte;  
entre el sabio y el necio no hay diferencia.  
El vino puede hacerte olvidar,  
pero, ¿no te anticipa la vejez?  
Si hacer el bien te place,  
¿quién te lo alabará después de muerto?  
Pensar seriamente me abrume.  
Más vale entregar tu vida al Destino.  
Si te entregas a la gran rueda de la fortuna,  
no hay alegría ni temor.  
Cuando llega la hora, has de irte y te vas;  
¿a qué, pues, preocuparse?

En los escritos antiguos en prosa o en verso el actor-narrador o el tema del discurso aparecen a menudo sólo en el título y no se vuelven a mencionar más adelante. El lector chino no lo encuentra confuso y simplemente mantiene el tema presente mentalmente durante la lectura. Sin embargo, esta forma de organización del texto en chino es causa frecuente de errores e inexactitudes en la traducción. En el caso de este poema, los

<sup>16</sup> Marcela de Juan, *Poesía china...*, *op. cit.*, p. 74.

narradores son cuerpo, sombra y alma (o forma, su reflejo y el espíritu), respectivamente. Por eso el pronombre de primera persona singular 我 *wo* que aparece en el cuarto verso se refiere al espíritu y no al hombre. La traducción del verso 豈不以我故 como “El hombre [...] ¿no le debe su existencia?” da a entender que el hombre debe su existencia al dios, mientras el sentido del original es que el espíritu es la razón de que el hombre se coloque entre las tres grandes potencias creativas. Estos pocos ejemplos nos muestran algunas de las tantas dificultades con las cuales se encuentran los traductores del chino; por eso, es aún más grato ver un trabajo tan serio y bien fundado como la traducción al español de Guillermo Dañino, quien exitosamente supera los retos que representan los poemas de Tao Yuanming para la traducción.

El siguiente ejemplo es para mostrar de qué manera el enfoque filosófico de Tao Yuanming resumido en el “Cuerpo, sombra y alma” se refracta en los poemas dedicados a los temas aparentemente más mundanos. El poema número cinco de su ciclo “Bebiendo vino” (飲酒 *yin jiu*), uno de sus poemas más famosos, podría servir a ese fin.

En pleno mundo humano he construido mi cabaña  
y no escucho el barullo de caballos y carrozas.  
¿Me preguntas cómo puede ser esto?  
Si tu corazón está lejos, vives aparte.

Recojo crisantemos bajo el seto del este,  
contemplo sereno las cumbres del sur.  
Magnífico el aire de la montaña por la tarde,  
revolotean las aves regresando en bandadas.  
Todo esto tiene un sentido profundo;  
iba a explicártelo, pero olvidé las palabras.<sup>17</sup>

I built my hut beside a traveled road  
Yet hear no noise of passing carts and horses.  
You would like to know how it is done?  
With the mind detached, one's place becomes remote.  
Picking chrysanthemums by the eastern hedge  
I catch sight of the distant southern hills:

<sup>17</sup> Traducción de G. Dañino, *El maestro de los cinco sauces...*, op. cit., p. 271.

The mountain air is lovely as the sun sets  
 And flocks of flying birds return together.  
 In these things is a fundamental truth  
 I would like to tell, but lack words.<sup>18</sup>

Los crisantemos se utilizaban para preparar una infusión para prolongar la vida. Las cumbres del sur desde su mención en el *Shijing* son símbolo de una larga vida.<sup>19</sup>

Tienen también una asociación con las montañas sagradas Lushan, un lugar de retiro taoísta, donde Tao Qian fue sepultado según sus deseos. Los últimos 17 años de su vida transcurrieron en un pueblo apenas a 20 leguas al norte de este sitio. La longevidad que tanto buscaba Tao Yuanming finalmente la encontró en su poesía.

La presente traducción sigue el formato adoptado por Guillermo Dañino en las ediciones de sus traducciones de Li Bo (1998), Du Fu (2003) y de los poetas de la dinastía Tang (1996), que contienen una breve descripción y los datos cronológicos de la vida y los tiempos de los poetas, características formales y temas de su poesía, así como algunos datos sobre la caligrafía y pronunciación china. Todas las traducciones están acompañadas con su versión en original y la transliteración moderna en *pinyin*. A diferencia de las traducciones anteriores no aparecen los caracteres simplificados entre paréntesis, se utilizan sólo *fanti zi* 繁體字, los caracteres tradicionales. Al final de la edición se encuentran anotaciones y comentarios a los poemas, así como una lista de la bibliografía general y específica. La edición del libro es atractiva y de buena calidad y la tipografía clara y fácil de leer.

Guillermo Dañino es profesor de literatura china en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde 1979 es profesor de lingüística y literatura en universidades de Nanjing y Beijing. A parte de las traducciones mencionadas, también tradujo a otros poetas de la dinastía Tang: Wang Wei (2004), y Bai Juyi (2001), y a Zhang Kejiu (1998), el maestro del género poético-musical *san qu* 散曲, que floreció en la dinastía Yuan.

<sup>18</sup> Traducción de J. R. Hightower, *Tao Chi'en, op. cit.*, p. 130.

<sup>19</sup> *Shijing* 166/6 如南山之壽 *ru nan shan zhi shou* tan longevo como la montaña del sur.

No nos queda más que felicitar a Guillermo Dañino por esta una nueva traducción y desear que continúe su labor que permite al lector hispanohablante conocer la obra de grandes clásicos de la poesía china.

TATIANA SVÁKHINA  
*El Colegio de México*

Alicia Daneri Rodrigo y Marcelo Campagno (ed.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2004, 160 p.

Este libro es una obra colectiva de la escuela de egiptólogos argentinos del Instituto de Historia Oriental de la Universidad de Buenos Aires. Sustentados en una bibliografía pertinente y actualizada, los siete ensayos que la componen giran en torno a una propuesta teórico-metodológica y de la temática que anuncia su título: las relaciones de intercambio entre Egipto y otras áreas del mundo antiguo. En el primer estudio (“Antiguos contactos entre centros y periferias. Un estudio introductorio”), Marcelo Campagno presenta la propuesta fundamental que guía los otros seis trabajos de la obra: la aplicación de los conceptos de “centro-periferia”, que a decir de M. Rowlands:

...los centros fueron definidos como aquellas áreas que controlaban habilidades tecnológicas más desarrolladas y los procesos de producción, formas de organización del trabajo y un fuerte aparato ideológico de estado para defender sus intereses [mientras] se decía que las periferias carecían de estos atributos y habían sido modificadas para atender las demandas externas de materias primas (*apud*, p. 11).

El concepto ha sido adaptado para su aplicación en el estudio de las sociedades precapitalistas, y se ha convertido en una herramienta teórica útil.

Debe entenderse que aquí no nos encontramos de ninguna manera frente a lo que W. Roces llamó alguna vez el “vicio del modernismo”<sup>1</sup> para el estudio de la historia antigua, a la manera de Jacques Pirenne, por ejemplo, quien en algunas de sus obras utilizaba con demasiada liberalidad conceptos y categorías como “feudalismo”, “capitalismo”, “burguesía”, entre otros, aplicándolos a la sociedad egipcia;<sup>2</sup> por el contrario, es una forma correcta, tanto metodológica como teóricamente usada para explicar y no tan sólo describir los acontecimientos histórico-culturales de la antigüedad protohistórica, en el caso específico del Egipto antiguo. En cambio, se acerca a las propuestas metodológicas de G. de Ste. Croix, quien critica de manera clara y precisa a los investigadores que renuncian “explícita o implícitamente, a todo deseo de realizar un cuadro orgánico de una sociedad histórica, iluminado por toda la perspectiva de la que hoy día podemos disponer, y deliberadamente se limitan a reproducir de la manera más fiel posible algún rasgo en particular o algún aspecto de dicha sociedad, estrictamente en sus términos originales”.

<sup>1</sup> Véase Wenceslao Roces, *Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua*, 2ª ed., México, UNAM, 1987, 17 p. (Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Cuadernos, 5), *passim*.

<sup>2</sup> Véase su obra *Historia del antiguo Egipto*, 6 v., Barcelona, Océano, 1989, illus., map., plan., *passim*. Ello no quiere decir que los aportes de Pirenne no hayan sido importantes para la egiptología. Su idea en torno del dinamismo de la sociedad egipcia antigua es fundamental para entender mejor la historia egipcia: resaltar que la sociedad del Egipto antiguo no fue inmutable a lo largo del tiempo, ni fue tampoco un ente pasivo y eterno, organizado de manera mecánica y sin que pudiera presentar en su interior tensiones y conflictos sociales producto de su desarrollo propio y particular, y no sólo como consecuencia de invasiones externas que así afectaban la “maquinaria perfecta” de esta sociedad. Al respecto escribe Pirenne (*ibid.*, vol. I, pp. 10-11): “En el curso de mis trabajos me he dado cuenta de que la evolución de la civilización es tan rápida en la más lejana antigüedad como en los restantes periodos de la historia; que los pueblos del antiguo Egipto, de los que nos separan milenios, han conocido problemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, del mismo orden de los que se han planteado en épocas más próximas a la nuestra.” Esta frase debe entenderse como una crítica a la visión de una sociedad egipcia inmóvil y siempre “igual a sí misma” como decíamos antes. Sin embargo, Pirenne cae a su vez en ciertas interpretaciones que critican autores como J. Yoyotte o C. Cardoso (véanse las opiniones de este último al respecto en “Las comunautés villageoises dans l’Égypte ancienne”, *Dialogues d’histoire ancienne*, París, núm. 12, 1986, pp. 9-31, especialmente pp. 10-12 y 14). De todos modos, el considerar al Egipto faraónico como un mundo en el que a veces “nada ocurre” salvo una sucesión de nombres de reyes de las dinastías y en el que el pueblo no interviniera en su historia más que como productor, es una falsa imagen criticada por Pirenne.

Con ello, se dejan de lado un sinnúmero de detalles que deben ser interpretados y explicados de manera significativa, y no sólo como partes de una mera descripción de los acontecimientos.<sup>3</sup>

Ste. Croix ejemplifica su crítica con el trabajo de F. Millar, *The Emperor in the Roman world* (1977), en donde Millar señala que había “evitado con todo rigor la lectura de obras sociológicas acerca de la realeza y demás asuntos con ella relacionados, o estudios sobre instituciones monárquicas que no sean la griega y la romana”.

Además, Millar considera que el verdadero objetivo del historiador es “subordinarse a los documentos y al mundo conceptual de una sociedad del pasado”. Así, el investigador debe evitar contaminarse con los estudios de sociología general, por ejemplo, pues cualquier sistema social es necesario analizarlo primordialmente “según los modelos específicos de acción recogidos por sus miembros”, y es necesario “basar nuestros conceptos única y exclusivamente en [...] las actitudes y expectativas expresadas en las fuentes antiguas que nos proporcione nuestra documentación”.<sup>4</sup>

Ste. Croix señala los peligros de subordinar al historiador de esta manera acrítica a “la evidencia” documental (que por lo demás siempre sufre el proceso de selección del investigador) para simplemente reproducirla, lo cual tiene por consecuencia una visión superficial que poco o nada explica sobre el pasado de una sociedad. Además, pretender basarse tan sólo en lo que expresan pura y simplemente las fuentes, sin interpretarlas para no “contaminarlas” con los aportes de otras ciencias sociales, lleva a conclusiones tendenciosas y hasta falsas, y en otros casos, imposibles, ya que si no existen testimonios sobre ciertos sectores sociales o aquellos son muy escasos, ¿qué hacer entonces?<sup>5</sup>

---

en su obra; al menos ésa parece su opinión. Por otro lado, la crítica de Cardoso contra aspectos de la visión de Pirenne (la evolución cíclica de la historia del país, el empleo de conceptos desfasados en el tiempo, etc.) nos parece muy válida.

<sup>3</sup> G. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. por T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1988, 851 p. (Crítica. Arqueología), p. 102.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 582.

Por otra parte, la escuela historiográfica francesa contemporánea o “de los *Annales*” ha señalado y probado con diversos estudios la utilidad de la aplicación del método de la historia-problema, que consiste en partir de un problema actual, de “La fuerza de sugerencia que ejerce sobre el espíritu de los historiadores [...] el conocimiento [...] de los hechos contemporáneos” para cuestionar a través de ellos la experiencia histórica. Así, conocer el presente por el pasado y el pasado por el presente (M. Bloch) se convierte en un recurso perfectamente válido de conocimiento, y el investigador no debe dudar si el pasado le sirve para comprender el presente o a la inversa; lo que importa es que tal confrontación le permita producir “un cierto saber”. Ello no quiere decir, como ejemplifica Burguière, que la penuria monetaria de la alta Edad Media o la inflación del siglo XVI sean precedentes o prefiguraciones de la depresión iniciada en 1929. Pero “el hecho de estudiar estos fenómenos a partir de un marco de análisis extraído de la experiencia contemporánea permite comprender mejor los mecanismos de cambio, y sobre todo admitir la variabilidad de los modos de articulación del universo económico y del universo social”.<sup>6</sup>

Desde luego, al aplicar estas ideas debe evitarse caer en “excesos”, que a veces suelen responder a ciertas posiciones o motivaciones no precisamente ligadas con la investigación histórica.

Al considerar esta perspectiva, el libro que reseñamos presenta así un notable interés, y sin duda contribuye a un mejor conocimiento de la temática del intercambio en el mundo protohistórico influido por los egipcios, y permite continuar llenando el hueco —que hasta hace algún tiempo el notable egiptólogo Jac J. Janssen consideraba “virtualmente inexistente”<sup>7</sup>— de la historia económica del Egipto antiguo. En los últimos años se han hecho aportes muy importantes al respecto,

<sup>6</sup> A. Burguière, “Histoire d'une histoire: la naissance des Annales”, *Annales. Économies-sociétés-civilisations*, París, año 34, núm. 6, noviembre-diciembre de 1979, pp. 1355-1356. Sobre la comprensión “reversible” de la historia humana, cf. Marc Bloch, *Introducción a la historia*, 8ª reimpr., trad. por P. González Casanova y M. Aub, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 159 p. (Breviarios, 64), pp. 34-41.

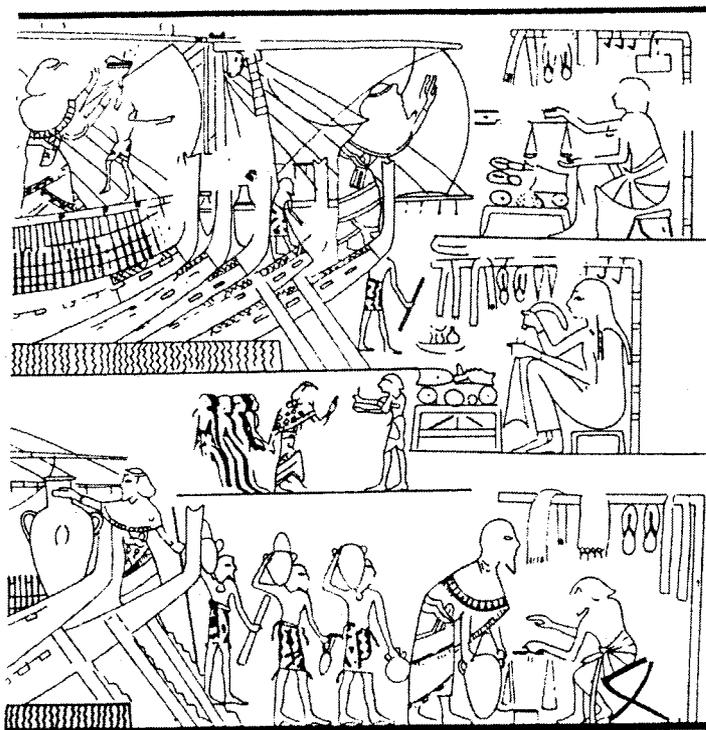
<sup>7</sup> “Prolegomena to the study of Egypt's economic history during the New Kingdom”, *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo, núm. III, 1975, p. 128.

y en este libro se incorporan algunos de ellos, en una labor de reflexión crítica sobre el contenido de tal bibliografía para presentar sus propias reflexiones en español, al alcance de los interesados en esta materia en los países donde no se dominan las reglas fundamentales de la egiptología: alemán, inglés y francés. El hilo conductor de la mayoría de los trabajos es el estudio del testimonio histórico contrastado con las referencias arqueológicas; quizá se pudo haber recurrido también a los testimonios artísticos. En efecto, a lo largo del Imperio Nuevo sobre todo, se encuentran diversas representaciones plásticas que hacen referencia a los contactos de intercambio de diversos artículos entre los egipcios y los pueblos exteriores al valle del Nilo. Así se ve en la imagen de la tumba de Ken-Amón en Tebas, del Imperio Nuevo, donde mujeres intercambian sus productos con marineros sirios (figura 1). También las mujeres nubias acudían regularmente a las fortalezas establecidas por los egipcios para intercambiar sus productos, como se ve en un documento de la dinastía XII.<sup>8</sup> En las imágenes plásticas es común observar a las mujeres nubias cargando a sus hijos y enseres diversos (figura 2). Es ésta una vertiente de gran interés que refuerza los testimonios citados por los autores de la obra que reseñamos.

De esta manera, Alicia Daneri discute las vías de tránsito y de intercambio entre Egipto y las regiones meridionales del interior africano, sobre todo Nubia y el llamado “país del Punt” (¿Sudán oriental?) de bienes tales como resinas, especies e incienso. Concluye que Egipto contribuyó al desarrollo político del interior africano, ya que favoreció “el surgimiento de organizaciones políticas centralizadas, preestatales y estatales” (p. 33). En el siguiente estudio, Marcelo Campagno analiza las relaciones y las concepciones que de las regiones periféricas al valle del Nilo (Palestina, Nubia) tuvieron los propios egipcios. De ahí que la dicotomía “maat”-“isfet”, orden cósmico contra caos, se manifestase también ideológicamente en las relaciones de intercambio y en las concepciones egipcias que derivaron de ellas. Por su parte, Roxana Flamini se enfoca al Reino Medio para analizar las características del intercambio entre Egipto y

<sup>8</sup> Carta traducida por Wente y Meltzer, *op. cit.*, pp. 70-71.

FIGURA 1. Mujeres intercambian sus productos con marineros sirios. Tumba de Ken-Amón en Tebas, Imperio Nuevo.



Fuente: B. Kemp, *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 1992, 451 p., ilus., map., plan. (Serie Mayor), figura 86.

sus regiones periféricas durante esta etapa en la que Egipto recuperará la centralización política en torno de la figura del faraón, para entonces —luego del intermedio hickso— lanzarse a la conquista de su imperio asiático y africano. Así, la autora revisa las relaciones entre Egipto y Siria-Palestina y Nubia, fundamentalmente; relaciones de carácter “imperialista” económico más que de establecimiento de un imperio territorial en la zona. Celeste Crespo se ocupa luego de las relaciones, siempre conflictivas, de Egipto con las poblaciones libias du-

FIGURA 2. Mujeres nubias y niños. Tebas. Tumba de Haremhab  
núm. 78. Época de Tutmosis IV. Imperio Nuevo.



Fuente: N. de Garis Davies y A. Gardiner, *Ancient Egyptian paintings: Paintings*, 2 v., Chicago, University of Chicago Press, 1936, ilus. (Special Publication of the Oriental Institute), I, pl. XXXIX.

rante el Tercer Periodo Intermedio (dinastías XXI a XXV), época de debilitamiento y de problemas internos en Egipto, situación que aprovechan los libios para participar activamente en los circuitos de intercambio del periodo e incluso para acceder a la realeza y al control de áreas independientes del dominio egipcio. Los dos últimos trabajos se orientan a revisar aspectos de las relaciones de Egipto con el Negev y con Palestina. El de Juan Manuel Tebes estudia tal interrelación a través del sitio de Tel Masos en el valle de Beersheba, en el Negev, importante productor de cobre hacia los siglos XII y XI a. n. e. De hecho en este artículo son muy pocas las referencias a los contactos con Egipto, siendo un texto más bien ligado a la arqueología de las regiones periféricas al propio Egipto. En cambio, el artículo de Emmanuel Pfoh procura más que nada discutir la

historicidad del rey Salomón, para lo que retoma las tesis de Israel Finkelstein y Neil Silberman.<sup>9</sup> Es el trabajo menos ligado a la temática del libro, y su mérito mayor parece ser el de difundir las propuestas de los arqueólogos israelíes en nuestro medio. Empero, no olvida discutir las posibles relaciones de Egipto y los hebreos, como las muestran los hallazgos arqueológicos, en la época del que ahora se considera un monarca de “historicidad incierta” (p. 156) por decir lo menos. Finkelstein y Silberman<sup>10</sup> creen en la existencia histórica de David y Salomón, pero es lo único seguro en su entorno: lo demás es leyenda. “Realidad teológica indiscutible”, lo llama Pfoh.

En suma, una obra que permite conocer el estado actual de la investigación en las áreas que los autores estudian y un ejemplo de la necesidad de contrastar la información arqueológica e histórica con un marco teórico, lo que permite llegar a explicaciones más claras de la historia y de ciertos aspectos de la economía del Egipto antiguo.

JOSÉ CARLOS CASTAÑEDA REYES  
*Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa*

Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, Princeton University Press, 2001), 372 + xvi.

*Castes of Mind* es un elegante ensayo sobre la interpretación de una idea, la idea de casta. Nicholas Dirks traza las vías de la casta desde sus configuraciones fluidas, plurales, políticas y contingentes, en la India precolonial, a través de los reportes discrecionales hechos por los administradores, misioneros y eruditos bajo el régimen colonial temprano. El autor delinea los caminos de la casta desde su transformación en una cate-

<sup>9</sup> *The Bible Unearthed. Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, Nueva York, The Free Press, 2001, XI + 385 p., ilus., map., plan. (Religion-History-Archaeology).

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 131, 143, 145.

ría-entidad singular, jerárquica pero homogénea, por el “Estado etnográfico” imperial en la segunda mitad del siglo XIX; a través de sus articulaciones y apropiaciones por una variedad de escritos académicos y de políticas en el sur del continente a lo largo del siglo XX. El alcance de este estudio es amplio; sus palabras medidas, sus frases moldeadas, y su polémica provocadora. Este trabajo ansiosamente esperado suscita preguntas cruciales para el entendimiento antropológico e histórico de lo colonial y de lo poscolonial.

En su trabajo previo<sup>1</sup> el autor propone que bajo el dominio colonial la incrustación de la casta en la realeza perdió sus amarras cruciales con el poder —una característica de la India precolonial— y dejó en su lugar la panoplia del ritual real desprovisto de poder, una “corona hueca”. En este libro, Dirks construye su reflexión sobre su propuesta previa y la lleva más lejos. La parte inicial de *Castes of Mind* delinea las preocupaciones clave de la obra concernientes a la naturaleza enteramente moderna del sistema de castas “tradicional”, al argüir que las concepciones de la casta y de la tradición, tal y como se fundamentan en la jerarquía brahmánica de la pureza y la impureza mismas, parecen creadas bajo el decreto de una modernidad colonial, lo que conlleva implicaciones cruciales para la India poscolonial. Esta concepción emergió dentro del Estado etnográfico imperial después de la mitad del siglo XIX y marcó un cambio distintivo respecto de las ideas previas que los europeos tenían sobre la casta, que Dirks rastrea desde el *Abbé DuBois* hasta James Mill, y Thomas Macaulay hasta Max Muller.

Esta discusión prepara el escenario para las tres secciones que siguen. Dirks empieza por reiterar la naturaleza cultural, ritual y agudamente política de la realeza y de la casta en la India precolonial, y explora las formaciones del archivo colonial temprano. Se concentra en la peculiar colección antropológica e histórica del inspector escocés, Colin Mackenzie, y en los escritos que rodean la institución de nuevos regímenes de tenencia de la tierra; ambos revelan la importancia de la historia y la insignificancia de la casta para el colonialista de este periodo.

<sup>1</sup> Véase N. B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Al mismo tiempo, la siguiente sección propone que como medida y modalidad del régimen, después de 1858 la historia fue reemplazada por la etnografía y la comunidad de la aldea por la casta, “borrando” por lo tanto los pasados variados y las historias de la conquista colonial. Una nueva construcción de la casta aumentaba entonces el poder colonial mientras minaba al sujeto colonizado. Al examinar los términos, implicaciones y legados de esta nueva sociología imperial del sur del continente, Dirks se abre paso a través de las determinaciones de los misioneros sobre la casta y de la conversión, y de las maquinaciones coloniales de la “tradición”, las “costumbres”, y el “barbarismo” indios, sus términos y sus sujetos. El autor subraya el deseo antropológico del poder imperial en las prácticas de la policía, del ejército, del censo, y de la medición etnográfica<sup>2</sup> que forjó la idea de las “razas marciales” y de las “castas criminales”, que juntas revelan el papel de la raza en la producción de la casta, siempre vinculada con el cuerpo colonizado.

Dirks centra su atención en el siglo xx, en la sección final, en las negociaciones de una antropología imperial hechas por una sociología nacionalista, las políticas de Gandhi, de Ambedkar, y de “Periyar”; en la controversia de las “reservaciones” de castas de principios de los noventa; y en las posibilidades de la comprensión poscolonial y los límites de las historias autorizadas sobre la India colonial. Estas exploraciones esbozan tanto las conexiones entre el hinduismo de las castas superiores y el nacionalismo anticolonial, como los retos planteados a las nociones de Ambedkar y de “Periyar”, marcadas por el entretrejimiento del poder y de la diferencia, y por las opciones imperfectas aunque cruciales ante las iniciativas poscoloniales, incluidas las que afectan a la India actual.

En la preferencia del libro por las figuras canónicas subyacen la sorpresa, la familiaridad y el logro. Por un lado, Dirks no afirma simplemente la noción de la “invención” colonial-británica de la casta; ningún poder colonial o conocimiento imperial aparece en sus análisis como una verdad invariable. Hace referencia a las grandes transformaciones políticas en las que se basa el surgimiento del Estado etnográfico, y traza igual-

<sup>2</sup> “Ethnographic survey”. [N. del traductor.]

mente los cambios en los proyectos coloniales para ordenar a las castas después de la mitad del siglo XIX. Esto significa también que Dirks reconoce “tensiones del imperio” específicas, como en sus consideraciones sobre el misionero Robert Caldwell en las que sugiere que las contradicciones coloniales ya existían, aunque anquilosadas, en el poder imperial. Por el otro lado, Dirks aborda la continuidad entre el Estado etnográfico de la India poscolonial y el Estado etnográfico de procedencia colonial; subraya, por lo tanto, el carácter constitutivo de los preceptos de colonia y de nación en las aprehensiones académicas.

Un trabajo tan vasto como éste, está destinado a la búsqueda de sus evasivas y de sus límites, de las calumnias respecto de sus errores y exageraciones, particularmente por los académicos especializados. Al mismo tiempo, otros términos de compromiso crítico son posibles. Para mí, la dificultad más grande del estudio se centra en su afirmación de que *la construcción colonial de la casta se convirtió en la práctica de la casta en India*. Dirks sugiere que luego de la mitad del siglo XIX, los procedimientos y las relaciones que definen la casta adquirieron forma y asumieron substancia asemejándose a la casta del espejo imperial: imagen e institución que la articulan como una jerarquía esencialmente religiosa presidida por el brahmán. Ahora, el problema con la concepción de Dirks no se desprende de su manera de subvertir la simple separación entre la representación y la realidad, la idea y la práctica, la categoría y la entidad. Después de todo, los mundos sociales están repletos de categorías de aprehensión que han adquirido atributos ontológicos difundidos por doquier; esto es especialmente cierto en el caso de la modernidad y de sus jerarquías, que animan la tradición y las costumbres “medievales” y “modernas”.<sup>3</sup> Aunque Dirks no se expresa en estos términos, su discurrir a través de las transformaciones de la casta insinúa algo relacionado con estos procesos; también señala útilmente la presencia del Estado en la vida de la comunidad. Entonces, el problema yace en la presunción de Dirks de que el rango de las expresiones de casta en la sociedad india es agotado por la categoría-entidad

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, S. Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, a special issue of *SAQ (South Atlantic Quarterly)*, vol. 101, núm. 4), Duke University Press, 2002.

“casta”, instituida por el régimen colonial e imbuida entonces —para sus innumerables litigantes, colonialistas y colonizados por igual— de atributos ontológicos.

El libro otorga eficacia extraordinaria al poder colonial, que asume carácter monolítico. Ahora: no estoy simplemente señalando meras excepciones a las afirmaciones generales, afirmando la multiplicidad empírica del saber colonial, la difusión evidente del poder imperial; tampoco insisto sencillamente en la “acción” de los indios, o recordando propuestas bien intencionadas que usualmente obstruyen los lazos constantes entre el poder y la diferencia, las condiciones de posibilidad mismas del significado y de la práctica (de hecho, en esas mismas preguntas, Dirks acepta la presencia de historias particulares de los colonizados; por momentos rastrea éticamente el trabajo de la autoridad sobre la labor de la alteridad, y reconoce el desplazamiento, el retraso, y la falla como características de las historias coloniales); más bien mis preguntas conciernen la ecuación dispuesta entre el(los) constructo(s) colonial(es) sobre la casta; es decir, si —aun siendo un concepto analítico o un privilegio teórico— el colonialismo agota el rango de las acciones y de las aprehensiones de las palabras de su hacer y deshacer (directo e indirecto). Aquí, a pesar de la confesión de Dirks sobre las contradicciones y las ansiedades que definen el saber imperial, en lo que a él concierne, tales tensiones sólo refuerzan el poder colonial que se transforma en una fuerza totalizadora, una clase de totalidad distópica,<sup>4</sup> donde el espejo del imperio enmarca completamente la práctica de la casta, particularmente luego de 1858.

La obra elude las articulaciones indias sobre la casta, excepto cuando éstas reflejan formas modulares de acción y aprehensión políticas. Por un lado, más allá de la(s) promulgación(es) colonial(es), las afirmaciones de Dirks sobre el asunto derivan sobre todo de su discusión de las iniciativas indias que ocuparon la arena de la política institucional, lo que encendió al Estado y a sus sujetos; es decir, representaciones sobre la casta en las iniciativas alrededor de las operaciones del censo, de las políticas de casta de Ambedkar y de “Periyar”, y de la casta

<sup>4</sup> “Dystopie”; es decir, antiutópica. [N. del traductor.]

hindú del nacionalismo gandhiano y del nacionalismo erudito. Esto ignora las configuraciones penetrantes y cotidianas de la casta —formadas por el entramado contingente, por la reconfiguración contextual de la pureza y de la contaminación, de la autoridad real, de los discursos del Estado colonial y los lenguajes de la nación india— y representa mal los enredos, particulares y complejos, de la casta y del nacionalismo anticolonial como expresiones de dominantes y subalternos. Éstas son cuestiones sobre las que existe literatura destacada y esencial. Por el otro lado, en el libro, las homologías eficaces entre la sociología imperial, el esfuerzo académico, y los lugares comunes como elementos concernientes a la naturaleza esencial de la casta, que Dirks critica, también le permiten asumir que es esto, en efecto, en lo que se ha convertido la casta. Todo esto apunta hacia la necesidad de consideraciones, críticas y cuidadosas, acerca de las determinaciones mutuas entre los conceptos de sentido común sobre la experiencia y las categorías analíticas usadas para entender dichos conceptos, ligados entre sí en un proceso de poder y de diferencia, y compartiendo atributos ontológicos básicos en sus errores y en sus verdades.

En este punto también es importante, en las discusiones actuales acerca de la colonia y del imperio en Asia del sur, pensar a fondo la oposición rutinaria entre las proposiciones “empírico-históricas” y las concepciones “teórico-poscoloniales”; para empezar, los tonos estridentes con resonancia más amplia instauran el diálogo entre posiciones que usualmente no lo hacen. Al considerar la manera como las propuestas de Dirks sobre la crítica transmutación en la casta después de la década de 1850 podrían dialogar con los argumentos de C. A. Bayly,<sup>5</sup> se podría mostrar claramente que la India de la agricultura de arado sedentaria, de los hindúes de casta, y de agricultura especializada, emergió durante las primeras décadas del siglo XIX como consecuencia de los procesos coloniales que transformaron India (y también las castas).<sup>6</sup> O como, una lectura “en contrapunto” de las culturas coloniales podría tener un pie en los

<sup>5</sup> Véase de este autor: *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 138-150.

<sup>6</sup> “Colonial transformations that recast India”, en el original. [N. del traductor.]

énfasis de *Castes of Mind* y otro en las preocupaciones de, digamos, un estudio como *Empire and Information*;<sup>7</sup> las presuposiciones y las predilecciones de los textos se podrían cuestionar mutuamente, buscando no el escándalo sino crisis productivas.

Éstas son sólo sugerencias. No hay una síntesis ya hecha. La disputa está en el aire. Los partidos ya han sido tomados. Sin embargo, las preguntas planteadas de buena fe son todavía posibles. ¿Acaso deberíamos reconsiderar los términos de la continuidad y de la ruptura en la colonia y en el periodo poscolonial, dirigiendo de nuevo los asuntos de la forma colonial a su origen en la figura y el perfil precolonial que adquirieron substancia colonial? ¿Acaso deberíamos repensar las contradicciones y la ambivalencia, las tensiones y la ansiedad en el corazón del imperio y de la nación, redelineando los periodos colonial y poscolonial? *Castes of Mind* nos invita a examinar a fondo, cuidadosa y críticamente, los sujetos y las estipulaciones de la colonia y de la nación, del poder y de la diferencia.

SAURABH DUBE  
*El Colegio de México*

Traducción del inglés:  
J. WALDO VILLALOBOS

<sup>7</sup> C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.