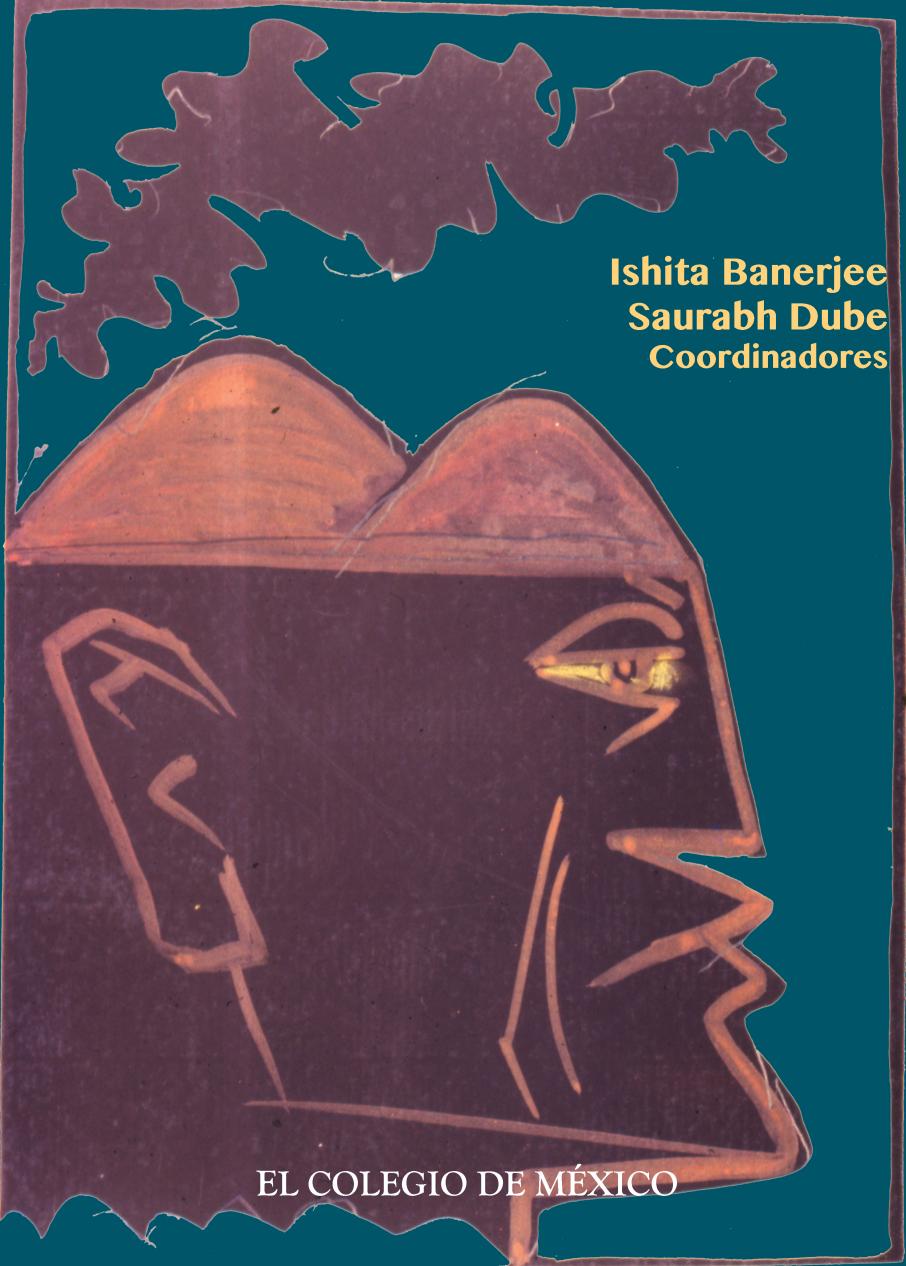


De lo antiguo a lo moderno

Religión, poder y comunidad en la India

En honor a David N. Lorenzen



**Ishita Banerjee
Saurabh Dube
Coordinadores**

EL COLEGIO DE MÉXICO

DE LO ANTIGUO A LO MODERNO
RELIGIÓN, PODER Y COMUNIDAD EN LA INDIA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

DE LO ANTIGUO A LO MODERNO
RELIGIÓN, PODER Y COMUNIDAD EN LA INDIA

Ishita Banerjee
Saurabh Dube
Editores

Pilar Valles
(traducción)



EL COLEGIO DE MÉXICO

200.954

A541d

[Ancient to modern. Español]

De lo antiguo a lo moderno : religión, poder y comunidad en la India / Ishita Banerjee, Saurabh Dube, editores : Pilar Valles, traducción. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011. 579 p. ; 21 cm.

Traducción de: Ancient to modern : religion, power, and community in India.

ISBN 978-607-462-286-7

1. Religión y sociología — India. 2. Religión en la literatura. 3. Identidad (Psicología) — Aspectos religiosos. 4. India — Religión. I. Banerjee-Dube, Ishita, ed. II. Dube, Saurabh, coed. III. t.

Primera edición, 2011

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-286-7

Impreso en México

*Para David N. Lorenzen
con amistad y admiración*

ÍNDICE

Prefacio	13
Introducción	15
<i>Ishita Banerjee y Saurabh Dube</i>	
1. Los <i>Purānas</i> : La herejía y el “Vamśānucarita”	59
<i>Romila Thapar</i>	
2. Sankara y la religión puránica	93
<i>R. Champakalakshmi</i>	
3. “Nunca he visto yoguis como esos, hermano”: yoguis, guerreros y hechiceros en la India antigua y medieval	133
<i>David Gordon White</i>	
4. Visualizaciones de lo horrendo en la literatura budista tántrica	173
<i>Benjamín Preciado Solís</i>	
5. En búsqueda de Ramanand: el gurú de Kabir y otros	201
<i>Purushottam Agrawal</i>	

6. La lucha por el cuerpo muerto de Kabir <i>Linda Hess</i>	253
7. El museo orientalista: las colecciones y grabados de los misioneros romanos <i>Ines G. Županov</i>	305
8. El misionero y el orientalista <i>Thomas R. Trautmann</i>	349
9. Atestiguando vidas: la conversión y la historia de vida en la India central colonial <i>Saurabh Dube</i>	383
10. ¿Hablando de la casta? Las interpretaciones coloniales y nativas sobre la casta y la comunidad en el Bombay del siglo xix <i>Frank F. Conlon</i>	431
11. El <i>Sanātana Dharma</i> a principios del siglo xx: dos libros de texto, dos lenguajes <i>John Stratton Hawley</i>	465
12. Costumbres y cánones: Bhima Bhoi en la tradición literaria de Orissa <i>Ishita Banerjee</i>	501
13. Vivir arriba de la calle <i>Hippopotamus</i> : religión y comunidad de la clase trabajadora del norte de India <i>Daniel Gold</i>	531
Nota sobre los colaboradores	577

NOTA ACLARATORIA

Para la edición de este volumen se ha respetado el sistema de transliteración elegido por cada uno de los autores.

PREFACIO

La idea de un volumen de ensayos en honor a David N. Lorenzen la concebimos los dos –con Ishita como protagonista– hace más o menos tres años. La conspiración se concretizó durante una espléndida cena con Romila Thapar en su casa de Nueva Delhi. Con una tentativa lista de colaboradores, cuando nos acercamos a los interlocutores de David, colegas y amigos, la respuesta fue asombrosa (de hecho, sólo a un académico le fue imposible cumplir con el plazo de entrega, ciertamente apresurado, que fijamos para los autores). Una promesa es una cosa, pero cumplirla, es otra. Todos los colaboradores enviaron sus artículos dentro del periodo de tiempo estipulado. Además, puede añadirse algo más a la escena. Juntos, hemos podido cubrir no sólo las diferentes épocas de la historia sino también los distintos campos que se traslanan en su estudio –la religión y la comunidad, la ideología y el poder– que han interesado a David en su larga y distinguida carrera.

Por lo tanto, nos gustaría empezar agradeciendo a los colaboradores de este volumen por escribir sus ensayos, responder a infinitas cuestiones y subsanar pequeñas fallas, sin perder casi nunca su sentido del humor en el proceso. Ha sido un placer para los dos –juntos y por separado– trabajar una vez más con el equipo de El Colegio de México. Nuestros estudiantes y amigos nos brindaron agradables distracciones. Finalmente, junto con todos los otros autores del

trabajo, quisiéramos confesarle a David Lorenzen nuestra más sincera y afectuosa gratitud por su contribución intelectual y su generosa amistad, que ha brindado a algunos por muchos años y a otros por varias décadas.

*Ishita Banerjee
Saurabh Dube*

INTRODUCCIÓN

ISHITA BANERJEE
SAURABH DUBE

Muy pocos académicos, estudiosos del sur de Asia, se han interesado por las muy diferentes épocas de la historia del subcontinente, atendiendo además a un cúmulo de preocupaciones comunes. David Lorenzen ocupa un lugar prominente en esta limitada legión. Es un gran placer, entonces, presentar un libro de ensayos en honor a este distinguido académico.

El alcance, la envergadura, así como la unidad e influencia de la erudición de Lorenzen se harán evidentes por la presencia, en el volumen, de una serie de cuestiones y temas, centrados sobre todo en la religión, el poder y la comunidad a través del tiempo. Todo esto tendría que ser obvio, además, por la estatura de los colaboradores de este libro, académicos que estudian los mundos antiguo, medieval y moderno de la historia de India. Para registrar tal variedad y tal unidad, la Introducción consta de tres partes. Primero, hicimos un pequeño retrato intelectual de David Lorenzen; después, exploramos las categorías analíticas de la religión, el poder y la comunidad y, finalmente, consideramos cómo se tratan estos temas en los distintos capítulos.

RETRATO DEL HISTORIADOR COMO UN INTELECTUAL CRÍTICO

David Lorenzen es un destacado académico. Nuestro interés aquí es subrayar algunos aspectos de sus contribuciones a los mundos del conocimiento, sin perder de vista su atractiva modestia, que le cuadra muy bien. Resulta, también, que las afirmaciones que haremos están basadas en nuestra cercana asociación intelectual y afectuosa amistad con David, como colegas en El Colegio de México a lo largo de la última década, si bien los términos de dicha cercanía aparecen sólo entre líneas en la breve descripción.

Después de haber obtenido su licenciatura en la Universidad Wesleyan, Lorenzen hizo su investigación doctoral bajo la supervisión de A. L. Basham en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, en Londres y, posteriormente, en la Universidad Nacional de Australia, en Canberra. Luego, durante las revueltas culturales y políticas de los años de Vietnam, entre 1968 y 1970, enseñó en la Universidad Estatal de Wisconsin. A lo largo de las últimas tres y media décadas, Lorenzen ha sido profesor investigador del Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México, en la ciudad de México. También ha sido profesor visitante en la Universidad de Iowa y en la Universidad de Harvard.

Durante este tiempo, Lorenzen ha impartido una serie de cursos sobre la historia del subcontinente (comprendiendo desde el periodo antiguo hasta el contemporáneo) y la sociedad y las religiones del sur de Asia (especialmente el hinduismo y el budismo). También ha dirigido una serie de seminarios sobre cuestiones relacionadas con la teoría histórica y antropológica. En varios de los seminarios teóricos en

que hemos participado con David en El Colegio de México, a los dos nos ha impresionado su apertura para admitir la expresión de ideas opuestas por parte de estudiantes y profesores, lo que muestra unas cualidades verdaderamente liberales como maestro y como persona. Estas cualidades, aunadas a su amplia gama de intereses y a su generosidad intelectual, hacen de David un crítico afable y un académico accesible. No es de sorprender que a lo largo de los años haya habido muchos colegas y estudiantes que aprendieron y obtuvieron muchísimo gracias a su personalidad agradable y generosa.

Las contribuciones de David Lorenzen al mundo del conocimiento son aún más extensas. Él ha desempeñado un papel importante promoviendo el estudio crítico de las tradiciones hindúes y de la historia de India, del saber sobre el sur de Asia en inglés en distintos continentes, pero también en español en Hispanoamérica. Además de su labor como investigador y docente, Lorenzen ha sido editor de la revista *Estudios de Asia y África* y director del programa de doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África, el centro más grande y prestigioso en su campo en Latinoamérica para la formación de estudiantes de maestría y doctorado de diversos lugares del mundo de habla hispana.

Como es reconocido ampliamente, David Lorenzen es uno de los académicos más importantes de la historia cultural y de la religión popular en la India precolonial. Basado en su investigación de doctorado, el primer libro de Lorenzen abrió brecha en el estudio de los Kapalikas y los Kalamukhas, dos sectas hindúes extintas que además se tenían como perdidas para la historia.¹ No se trata simplemente de que éste sea el

¹ David N. Lorenzen, *The Kapalikas and the Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*, 2a. ed. rev., Delhi, Motilal BanarsiDass, 1991; 1a. ed., University of California Press, 1972.

único trabajo importante sobre el tema, sino más bien, que el libro continúa siendo ampliamente utilizado, discutido y citado tres décadas después. Esto sucede también con otros escritos de Lorenzen basados en la tradición sánscrita, algunos de ellos incluidos en su reciente colección de ensayos *Who Invented Hinduism?*, especialmente aquellos sobre la vida de Sankara y sobre ascetas guerreros en la India precolonial.²

A partir de mediados de la década de 1970, Lorenzen inició un gran proyecto, el estudio del *Kabirpanth*, una formación religiosa popular en el norte y centro de India, conformada mayoritariamente por las castas más bajas de la sociedad hindú. Esta investigación está basada en la combinación de un meticuloso estudio textual de la lengua hindi y otros materiales vernáculos relacionados, y el trabajo de campo con los ascetas Kabirpanhthi.

El proyecto ha derivado en la publicación de varios libros y ensayos académicos en inglés y en español, constituyendo un corpus verdaderamente impresionante sobre el hinduismo devoto y popular.³ Cabe subrayar, también, que el interés de Lorenzen en el hinduismo clásico y popular se ha materializado en otras publicaciones valiosas, desde la

² David N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

³ Véase, por ejemplo, las siguientes obras de David N. Lorenzen: *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parichai*, Albany, State University of New York Press, 1991; *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*, Albany, State University of New York Press, 1996; *Bhakti Religion in North India: Community, Identity, and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995; "The Kabir Panth and Social Protest", en W. H. McLeod y K. Schomer (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal BanarsiDass, 1987, pp. 281-303, y "Traditions of non-caste Hinduism: The Kabirpanth", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 21, núm. 2, 1987, pp. 263-283. Proporcionamos aquí sólo un mínimo indispensable de los escritos de Lorenzen en español.

edición de volúmenes de diferentes textos, un libro en coautoría, hasta diversos ensayos, incluido el sorprendente, muy citado y ampliamente estudiado trabajo “Who Invented Hinduism?”⁴

La agenda de trabajo siempre activa de David Lorenzen actualmente incluye un proyecto muy importante sobre la relación de los misioneros franciscanos con la sociedad hindú, particularmente en el siglo XVIII. Este estudio le imprime una nueva dirección al trabajo de Lorenzen, aunque esté sólidamente basado en sus intereses anteriores y en su formación académica. En su conjunto, combina el extenso trabajo de Lorenzen en los archivos franciscanos y los largos años de estudio de muchos materiales en hindi e italiano, con su sólida experiencia en la interpretación textual y su agudo interés por cuestiones teológicas y filosóficas más amplias.

El proyecto representa una contribución sustancial para el saber histórico. A pesar de que las últimas tres décadas han visto importantes investigaciones sobre la India del siglo XVIII, mucho de este trabajo se ha enfocado a cuestiones de economía política y formación del Estado y, con frecuencia, las cuestiones de religión y cultura se han considerado como subordinadas a la política y la economía.⁵ El proyecto de Lo-

⁴ Por ejemplo, David N. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia: 600-1800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; David N. Lorenzen y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y liberación: las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 1996; David N. Lorenzen, “Who Invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 630-659.

⁵ Véase, por ejemplo, de C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, y David Washbrook, “Progress and Problems: South Asian Economic and Social History”, *Modern Asian Studies*, vol. 22, 1988, pp. 57-96. Véase también, Seema Alavi, *The Sepoys*

renzen no sólo compensa esta falta de balance, sino que saca a la luz fuentes no utilizadas anteriormente para regiones importantes de la India septentrional que no han sido consideradas suficientemente en los trabajos sobre el sur de Asia del siglo XVIII. De manera similar, en el contexto del sur de Asia, la investigación sobre los enredos evangélicos, entendidos ampliamente, hasta ahora ha sido bastante limitada, y rara vez se ha conducido utilizando ese diálogo más nuevo y diferente que se ha emprendido en otros lugares.⁶ El proyecto de Lorenzen ataja varias de esas cuestiones importantes en la relación de los frailes franciscanos con las creencias y prácticas en el subcontinente durante los siglos XVIII y XIX. Mucho de esto es evidente en las recientes publicaciones de Lorenzen y en otras que están a punto de salir, y en lo que escribe actualmente, incluida una biografía intelectual de Marco della Tomba.⁷ Algunos aspectos significativos de esta investigación y escritura están presentes, también, en su magistral trabajo *Who Invented Hinduism?*

Desde el inicio, David Lorenzen ha mostrado un constante interés por las cuestiones teóricas, pero ha expresado

and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995; C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁶ Estas cuestiones se discuten en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004. Considérese también la discusión de Dube en este volumen.

⁷ Por ejemplo, "Marco della Tomba", en M. Hortsman (ed.), *Images of Kabir* (Nueva Delhi, Manohar, 2002, pp. 33-43); "Europeans in Late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 40, núm. 1, 2003, pp. 1-31; "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars", *Journal of Asian Studies*, vol. 65, núm. 1, 2006, pp. 113-141, y *The Scourge of the Mission: Marco della Tomba in Hindustan*, Nueva Delhi, Yoda Press, en prensa.

esas inquietudes de distintas maneras. Siempre ha leído mucho, extensamente, con una visión muy amplia; siempre evitando los reparos y limitaciones de la mera especialización académica. Al hacer esto, se ha dejado guiar tanto por sus formativos intereses por la biología, la psicología y la filosofía, como por sus fuertes compromisos con el marxismo, la antropología y la historia. David es un modernista que quiere encontrar patrones en el pasado y en el presente, pero sin eliminar los detalles propios del ámbito de lo social mediante abstracciones analíticas. Si él es sensible a las particularidades de los mundos históricos y contemporáneos, las meras trivialidades de la diferencia cultural no lo satisfacen. David es un humanista que encuentra similitudes entre los blues afroamericanos y las composiciones de *nirgun bhakti* (devoción a un informe Señor-Absoluto), aunque siempre prueba –en la tradición crítica (como distinta de aseveraciones poco convincentes) del espíritu de la Ilustración– la sabiduría recibida y las suposiciones fáciles del conocimiento moderno. Todo esto sugiere un intelecto que no puede clasificarse ni compartmentarse fácilmente, pues no encaja en una ranura precisa.

No es de sorprender, en términos temporales, como se ha discutido, que la erudición de Lorenzen haya recorrido a horcajadas los períodos antiguo, medieval y moderno de la historia de India; que sus intereses de investigación se hayan proyectado siempre hacia adelante en el tiempo, desde la primera hasta la última era. Se sigue que las contribuciones a este volumen cubran los tres períodos. Conceptual y empíricamente los trabajos de Lorenzen se han enfocado en la religión, el poder y la comunidad, sus significados, expresiones, texturas y transformaciones a lo largo de la historia. Este hecho también es registrado por los capítulos del presente

trabajo, y lo mismo sucede con estas categorías clave, a las que ahora nos referiremos.

CATEGORÍAS CLAVE

Los conceptos y las entidades de religión, poder y comunidad son asuntos discutibles y terrenos difíciles, tanto en el ámbito académico como en el cotidiano. Al registrar este hecho, la discusión que sigue presenta nuestras apreciaciones sobre estas categorías-entidades. Se trata de un recuento indicativo más que exhaustivo. Además, lejos de provocar un consenso más amplio, estamos muy conscientes de que los delineamientos van a ser disputados por los colaboradores de este volumen y por la persona a la que le rinde homenaje. Pero también confiamos en que los diferentes autores y el mismo Lorenzen simpatizarán con nuestros esfuerzos. En su conjunto, las deliberaciones que siguen, no sólo reflejan los desarrollos académicos recientes, sino también abren espacios para el diálogo y el debate. Este último es también el punto y propósito de este libro, que armoniza perfectamente con el espíritu y sustancia de la extraordinaria erudición de David Lorenzen.

Al escribir sobre la religión, nuestra referencia excede el herméticamente cerrado ámbito de lo sagrado, un depósito estático de tradiciones atemporales, cuestión a la que volveremos más abajo. Más bien, entendemos la religión como implicando series significativas de creencias y prácticas intrínsecamente experimentales e interesantes desde el punto de vista histórico. En el centro de la religión, entonces, existen construcciones y acciones significativas, percepciones y prácticas cambiantes que simultáneamente moldean y son moldeadas por los mundos sociales. Aquí se encontrarán percepciones y prácticas que se vinculan de distintas maneras

a los procesos del poder, incluidas articulaciones de autoridad y dominio, y su negociación y subversión. Juntos, el carácter procesual y la naturaleza simbólica sustantiva de la religión están íntimamente ligados a las transformaciones sociales.⁸

Lo que acabamos de decir podría expresarse de diferente forma, expandirse, de la siguiente manera: para nosotros, los conjuntos de la religión se extienden más allá de los meros inventarios de costumbres y tradiciones particulares, y de rituales y creencias específicos. Más bien, se refieren a significados e imaginarios simultáneamente simbólicos y sustantivos, estructurados y fluidos, a normas y prácticas, a rituales y disposiciones; éstos proporcionan los medios a través de los cuales las relaciones sociales, dentro y entre grupos, clases, comunidades, castas, son percibidas, experimentadas y articuladas precisamente como parte de vínculos jerárquicos entre los mundos de lo humano y lo divino, ordenados de diferentes formas. Aquí, la religión aparece como implicada de manera formativa en la producción y reproducción de la vida social, tomando en consideración las formas en que los sistemas de creencias, las prácticas rituales y las acciones cotidianas se insinúan y se viven en determinadas relaciones, basadas en

⁸ Para nosotros, los escritos que iniciaron éstas y otras consideraciones críticas sobre la religión incluyen los siguientes trabajos: Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* (new series), vol. 18, 1983, pp. 237-259; y Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985. Véase también, Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Gerald M. Sider, "The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the New Newfoundland Village Fishery", *Social History*, vol. 5, 1980, pp. 1-39, y Herman Rebel, "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-historical Approaches (partes uno y dos)", *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 117-136, 350-365.

procesos de poder. Ya que estas relaciones y procesos cambian, las transformaciones son centrales para la religión.

Nada de esto significa que queramos presentar una definición de la religión como algo totalizado (y totalizador), incluso tendencioso (y extrañamente sin costuras de ningún tipo). Lejos de esto, nuestros énfasis tratan precisamente de abrir la categoría, al cuestionar ciertas disposiciones imprecederas, generalmente sobrepuertas, en relación con las religiones. La primera de estas disposiciones concierne a las frecuentes representaciones de la religión como un ámbito básicamente coherente, que es virtualmente autónomo de las modalidades del poder. Estas representaciones interpretan mal las formaciones de dominio, las disputas de autoridad y los términos de disonancia entre las religiones, patrones de poder que incluyen relaciones de género, casta y comunidad, y también aquellos de clase, raza y oficio. La segunda serie de disposiciones concierne a las representaciones de la religión, sobre todo como discreta y limitada, como si siempre mirara hacia dentro y girara sobre sí misma. Aquí, la religión aparece como si fuera una armonía vacilante e inconstante en expresiones de transformaciones sociales más amplias, desde las elaboraciones sobre las formaciones del Estado y la economía política a lo largo de la historia, hasta las articulaciones del imperio y la nación en los tiempos modernos. La última de las orientaciones existentes, en relación con la religión que analizamos, incluye esas percepciones autoritarias, que sólo exploran de manera ambivalente las dimensiones temporales de los valores, creencias, símbolos y rituales que examinan. En lugar de considerar estos elementos de la religión como formados y transformados por los sujetos históricos, se presentan, más bien, como parte de las religiones mismas, como comprendiendo o comprendidos de manera incierta por esas continuidades, cambios y rupturas que moldean el pasado y el presente.

Nuestro interés surge tanto de discusiones académicas sobre la religión como de otras manifestaciones contemporáneas y, brevemente, brindamos aquí algunos ejemplos. Volviendo a las interpretaciones académicas, consideremos la concepción marxista ortodoxa de la religión como una superestructura conceptual que deriva de una base material, que también ha influido el pensamiento de David Lorenzen. Por otro lado, al señalar la prominencia de procesos sociales y políticos más amplios en las formaciones de las religiones, el pensamiento marxista rompió con esas lecturas de la religión, como algo exclusivamente marcado por una lógica interna innata y exclusiva. Además, al fundar la superestructura en la base, el esquema marxista ortodoxo hizo de la religión un epifenómeno, al tiempo que imbúía de vida propia a abstracciones tales como los modos de producción.⁹ Con ello, se pasaban por alto los atributos indisolubles de los procesos sociales, históricos y rituales, incluida la presencia de la religión misma.

El replanteamiento crítico de las concepciones marxistas ortodoxas –y de otras concepciones disciplinarias anteriores– sobre la religión subraya precisamente que esos procesos consisten en prácticas específicas de sujetos históricos dentro de relaciones de poder: prácticas y relaciones que comprenden cúmulos tácitos de conocimientos y acciones, y perfiles cambiantes del significado y agencia que definen

⁹ Nada de esto niega el surgimiento de versiones sofisticadas del modelo de superestructura-base, especialmente del ofrecido por el filósofo francés Louis Althusser. Sin embargo, el problema básico con la metáfora de la superestructura base es que desplaza o, en todo caso, no puede dar cuenta adecuadamente de una práctica significativa. Esto también vale para el modelo de Althusser. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82, y Raymond Williams, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Analysis", *New Left Review*, vol. 82, 1973, pp. 3-16.

a la religión. Evidentemente, hemos aprendido bastante de éstas y otras discusiones relacionadas, y también de la manera en que estos acercamientos críticos se han llevado a cabo en años recientes. Especialmente importantes para nosotros han sido los reconocimientos crecientes, no sólo de la naturaleza intensamente diferenciada de las religiones sino también de su pertinaz interacción con formaciones más amplias de región, Estado, nación y globalización, incluidos los procesos transnacionales de imperio, diáspora y modernidad.¹⁰

Los reconocimientos no deben sorprendernos. Lejos de ser borrada de manera eficaz por los diseños históricos de capital y consumo, secularismo y democracia, nación y globalización, como se imaginó alguna vez, la religión encuentra hoy en día expresiones cada vez más asertivas y adquiere mayor prominencia en los esquemas de la modernidad. Desde el cuarto mundo hasta el primero –desde los pueblos indígenas más empobrecidos, hasta las circunscripciones étnicas más privilegiadas, y desde los militantes religiosos más violentos hasta sus más férreos opositores– en general, en el presente, son sujetos de la modernidad que de manera variada y vigorosa le reclaman a la “religión” que enuncie sus términos y texturas de formas interesantes y poderosas. Estas urgentes declaraciones de la religión –y de la “cultura” y la “costumbre”, de la “civilización” y la “tradición”– se dejan ver de inmediato en

¹⁰ Una elaboración más amplia de estas cuestiones vinculadas está contenida en Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.* Véase también, Robert W. Hefner, “Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, pp. 83-104; Brian K. Axel, *The Nation’s Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh “Diaspora”*, Durham, Duke University Press, 2001; Ana María Alonso, “The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-400, y Robert Foster, “Making National Cultures in the Global Ecumene”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 235-260.

proyectos de unidad y división, que implican estrategias de supervivencia e intenciones de destrucción. Están en juego, de hecho, ciertas ironías y desafíos para repensar la religión como un concepto y entidad, especialmente al explorar sus entresijos con el poder.

Para nosotros, el poder se extiende mucho más allá del ejercicio de la autoridad, fundado solamente en el control de los recursos políticos y económicos. Más bien, el poder se expresa a través de procesos manifiestos y difusos –considerando esquemas culturales, rutinas disciplinarias, regímenes de representación y prácticas discursivas– de dominación, hegemonía, control y formación del sujeto. Si estos procesos animan las relaciones sociales cotidianas estructuradas por la interacción de distintos procedimientos de división social y de mandato gubernamental, tenemos algo más que añadir a la visión de conjunto. Por un lado, recelamos de esas aseveraciones heredadas que consideran al poder exclusivamente como represor, lo que Foucault describió alguna vez como privilegiar meramente sus atributos “no dichos”, y en cambio proponemos que las dimensiones del poder –oscuras, durables y peligrosas– residen precisamente en su productividad, su propensión y su fecundidad para la formación de regímenes y sujetos. Por otro lado, precisamente este reconocimiento nos impide ratificar esas visiones ominosas, que proyectan el vaivén comprensivo del poder incorpóreo que gobierna a través de sujetos ya desgastados, y principalmente de historias sin sujeto; en su lugar proponemos que la productividad misma del poder en la formación de los sujetos siempre está acompañada por los mismos sujetos que reelaboran los omnipresentes términos del poder.

Argumentar de esta manera y hacer estas declaraciones, es subrayar el hecho de que analíticamente funestas equivocaciones ciñen las percepciones del poder o de la hegemonía,

como un sistema cerrado o como un mecanismo siempre eficaz de dominación cultural e ideológica, al igual que teóricamente graves errores sirven a la reificación de la autonomía y el protagonismo subalternos. Éstas son cuestiones que hemos explorado en otros sitios, implícita o explícitamente.¹¹ El punto ahora es que si nuestras inclusivas definiciones de trabajo preparan el escenario para una discusión sobre la compleja dinámica entre religión y poder, la dinámica misma revela los atributos negociados y cuestionados, reelaborados e impugnados no sólo de estas categorías-entidades sino también de aquellas de comunidad e historia.

Los años recientes han presenciado el replanteamiento crítico de las omnipresentes proyecciones de la comunidad como una entidad ineludiblemente anacrónica y estrechamente limitada, como tendiendo en su expresión hacia el consenso, como manteniendo fidelidad a la tradición primordial, y como ampliamente opuesta a la modernidad. Esto ha tenido consecuencias inevitables.

Las comunidades han llegado a ser entendidas como participantes activos en los más amplios procesos de colonialismo e imperio, de formación del Estado y la modernidad, y de nación y nacionalismo, que imbuyen dichos procesos –ellos mismos conformados por diversas relaciones de significado y poder– con sus propios términos y texturas.¹² No es de sor-

¹¹ Por ejemplo, Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*; Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

¹² Exploraciones más amplias de estas cuestiones se encuentran en Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007. El ensayo discute también el lugar del esfuerzo del colectivo de los estudios subalternos al plantear cuestiones de la comunidad en las agendas

prender que se hayan sucedido las exploraciones sobre los muchos significados de la comunidad como la interpretan los sujetos históricos y los regímenes gubernamentales, especialmente la simbolización y elaboración de fronteras de comunidades, como proveyendo sustancia a las diferencias e identidades de sus miembros.¹³

Para comenzar, esto ha significado examinar la localización constitutiva de la comunidad dentro de procesos de poder de amplio alcance, y también de sus divisiones internas, como las expresadas en términos de propiedad, género, ley y oficio.¹⁴ Asimismo, estos esfuerzos se han fortalecido por incisivos informes de comunidades que cuestionan y debaten proyectos dominantes de significado y poder –incluidos aquellos relacionados con el hinduismo y la casta, el imperio y

históricas y etnográficas, al igual que sus anteriores limitaciones y transformaciones recientes dentro del proyecto de las contribuciones de las comunidades.

¹³ Los ejemplos siguientes son ilustrativos, la mayoría provienen del periodo de la historia con el cual estamos más familiarizados. Esto no pretende disminuir la importancia crítica de otros desarrollos académicos para otras épocas en relación con las cuestiones que se discuten aquí.

¹⁴ Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995; Prem Chowdhry, *The Veiled Woman: Shifting Gender Equations in Rural Haryana 1880-1980*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994; Malavika Kasturi, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002; Dube, *Untouchable Pasts...*, op. cit.; Charu Gupta, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002. Véase también, Sandra Freitag, *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1990; Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990.

la nación–, esclareciendo su desafío a la autoridad de manera estratificada, histórica y etnográficamente.¹⁵ Finalmente, se han presentado diversos intentos de inscribir una heterogeneidad más amplia dentro del concepto de comunidad; de hecho, recientes reconfiguraciones de la categoría han obtenido más apoyo al considerar con más detalle la antinomia entre comunidad y Estado, movimientos que han cuestionado los binarios analíticos de las disciplinas modernas, que están fuertemente vinculados a patrones totalizadores de una historia universal y de anteproyectos exclusivos de una modernidad occidental.¹⁶ Los efectos de tales procedimientos se perciben en el replanteamiento crítico y opuesto no sólo de la comunidad, sino también de la historia.

Tres observaciones superpuestas han desempeñado un papel prominente en las recientes reconsideraciones sobre la historia.¹⁷ Para empezar, se ha admitido de distintas maneras que las formas del conocimiento histórico varían en su grado de elaboración simbólica, su habilidad para penetrar múltiples contextos y su capacidad para capturar la imaginación de

¹⁵ Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997; David Hardiman, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987; Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983; Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*; Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power...*, *op. cit.* Véase también, Anand Pandian, “Securing the Rural Citizen: The Anti-Kallar Movement of 1896”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, 2005, pp. 1-39.

¹⁶ Por ejemplo, Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y las obras citadas: Banerjee-Dube, *Religion, Law and Power*, y Dube, *Stitches on Time*.

¹⁷ Una discusión más amplia de estas cuestiones está contenida en Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

las personas. Segundo, se ha destacado cada vez más que la historia no sólo se refiere a eventos y procesos externos, sino que existe como un recurso negociado en el centro de configuraciones cambiantes de mundos sociales. Finalmente, se han abierto aún más las cuestiones críticas que consideran tanto el acoplamiento historia-escritura con la nación moderna, y la presencia perturbadora de una reificación de Occidente en creencias ampliamente difundidas sobre el progreso histórico. En conjunto, al abordar el pasado y el presente, tales esfuerzos hacia una escritura crítica de la historia a menudo han orillado al impulso de probar y de afirmar, con cautela, mundos sociales, con el deseo de narrarlos y describirlos cuidadosamente. Estos esfuerzos han tomado verdaderamente en serio los requerimientos de evidencia y fidelidad hacia los hechos; sin embargo, también han pasado la evidencia histórica a través de filtros críticos y analizado hechos inesperados, hechos que reverberan los ecos inquietantes de limitar la incertidumbre, en lugar de enfrentar certezas absolutas.¹⁸

Las observaciones delineadas arriba no han recurrido a oposiciones que impliquen las nociones cíclicas del pasado como características del Oriente, y las concepciones lineales de la historia como constitutivas del Occidente; tampoco han abordado las asertivas apropiaciones y enunciaciones del pasado en mundos históricos y contemporáneos, aduciendo las perspectivas que consideran que cualquiera de estas visiones es igualmente cierta. Más bien han puesto a prueba, precisamente, dichos sobrecargados anteproyectos y esquemas solipsistas para buscar expresiones de historia constituidas por procesos de significado y autoridad intercalados y aco-

¹⁸ Véase especialmente, Peter Redfield, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000; Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

sados por el conflicto.¹⁹ En este terreno, las exploraciones no sólo se han ocupado de trazar la variabilidad y mutabilidad que puede ser inherente a las percepciones y prácticas del pasado de comunidades históricas, sino también de rastrear la persistencia de las oposiciones entre el mito y la historia en proyecciones autorizadas;²⁰ y no sólo han tratado de esclarecer los usos del pasado, y sus valores en disputa, en la fabricación de mundos, especialmente el juego del poder en la producción de la historia, sino que además han postulado interrogantes en las omnipresentes proyecciones de Occidente y de la nación como historia, modernidad y destino.²¹ No debe sorprendernos que las perspectivas y observaciones concernientes a la religión, poder, comunidad e historia, se representen de distintas maneras en los capítulos de este vo-

¹⁹ Shail Mayaram, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004; Yasmin Saikia, *Fragmented Memories: Struggling to Be Tai-Ahom in India*, Durham, Duke University Press, 2004; Dube, *Stitches on Time...*, op. cit. Véase también, Velcheru Narayana Rao, David Shulman, y Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time: Writing History in South India*, Delhi, Permanent Black, 2001; Wendy Singer, *Creating Histories: Oral Narratives and the Politics of History-Making*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

²⁰ Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1996; Ann Gold y Bhoju Ram Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002, y las obras ya referidas de Skaria, *Hybrid Histories*; Dube, *Untouchable Pasts*; Banerjee-Dube, *Religion, Law and Power*.

²¹ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995; Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2005; Chakrabarty, *Provincializing Europe...*, op. cit.; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Dube, *Stitches on Time...*, op. cit. Véase también, Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles", *History and Theory*, vol. 34, núm. 1, 1995, pp. 44-66; Vinay Lal, *The History of History: Politics And Scholarship in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

lumen, y precisamente pasamos ahora a la labor de describir estos esfuerzos.

PREOCUPACIONES CRUCIALES

Fiel al espíritu de David Lorenzen, que “–medio en broma, medio en serio– nunca ha dejado de cuestionar y de poner a prueba muchas de las hipótesis modernistas sobre las reconstrucciones coloniales y poscoloniales de la historia religiosa del sur de Asia”,²² cada capítulo de este volumen comprueba y altera las concepciones establecidas y las verdades aceptadas pertenecientes a la religión, los textos, las sectas y las comunidades. Los capítulos también abordan y extienden los innumerables aspectos del trabajo de Lorenzen en diferentes direcciones. En su conjunto, a través de sus distintos enfoques, articulan de manera efectiva perspectivas plurales que sostienen concepciones sobre la religión, la comunidad, el poder y sus imbricaciones mutuas.

Comienzan nuestras consideraciones Romila Thapar y R. Champakalakshmi, quienes examinan los *Puranas* y el hinduismo puránico con distintas preocupaciones e intereses. Thapar analiza los *Puranas* como un género de textos distintivo para subrayar su propósito e “intención”. Ella señala su naturaleza inherente como textos sectarios asociados con una deidad particular, lo que significa que un cuidadoso proceso de selección –de inclusión y exclusión– sustentó su composición. Dichos textos sufrieron frecuentes reformulaciones para incorporar nuevas formas religiosas, creencias y grupos en el hinduismo puránico. Este proceso llevó a la inducción de una mitología adicional alrededor de la deidad, que le confirió legitimidad a esas nuevas formas y prácticas, para “ampliar

²² David Gordon White, en este volumen.

el alcance tanto del texto como de la secta” de manera efectiva. Al mismo tiempo, la hostilidad a sectas consideradas “heréticas” estaba marcadamente presente en esos escenarios.

Thapar justifica su argumento por medio de un análisis crítico del tratamiento del budismo en los *Puranas*. En su viaje, desde los primeros hasta los últimos *Puranas*, que corresponde aproximadamente al periodo en que el budismo estaba en la cima de su gloria hasta su decadencia, la figura y la forma del Buddha evidenció transformaciones clave. Inicialmente percibido como una amenaza, como una entidad social y culturalmente desafiante, y al ser fusionado a Mahavira, el Buddha eventualmente fue incorporado como un avatar de Vishnu, aunque con un giro distinto. El Buddha es creado por el mismo Vishnu como *Mayamoha* –desilusión e ilusión personificada como un maestro– que despista a los *asuras*, *daityas* y *danavas* (demonios) al predicar una doctrina falsa, opuesta a la doctrina Vaishnava y al ritual védico. Esto hizo que los asuras erraran el camino correcto y se sintieran debilitados, facilitando que los vencieran primero los dioses y –en los últimos *Puranas*– Kalki (la última encarnación de Vishnu). Como tales, aunque el budismo llegó a ser integrado a los *Puranas*, esas enseñanzas que cuestionaban la organización del *varna* (clase-casta) y lo que esto significaba en términos de obligaciones sagradas y sociales, fueron enfáticamente condenadas. A la inversa, la intensa disputa entre creencia y ritual, aunada a la incesante lucha por las doctrinas y el orden(amiento) social en la sección religiosa de los *Puranas*, llegó a mitigarse considerablemente en la sección más “mundana” del “*vamsanucari-ta*”, la cual asentaba genealogías y sucesiones dinásticas. Aquí, las proyecciones de poder político notablemente carecían de comentarios sobre los gobernantes que aparecían en las listas. Esta separación del mandato político de la identidad sectaria fue pragmática: indicaba al mismo tiempo el respaldo

brahmán de la monarquía, y les permitía a los gobernantes ser patrones de más de una secta. Todo esto sirve para subrayar los agudos entresijos de la religión, el poder y la comunidad (sectaria).

Dándole un giro distinto a estas cuestiones, la rica exploración de Champakalakshmi sobre las tradiciones religiosas regionales en el sur de la India de los siglos vi al xvii plantea importantes cuestiones en relación con la naturaleza asimilativa del hinduismo puránico. A través de una exploración detallada de la evolución de los cultos Kaumara (Subrahmanyá), Ganapatya y Sakti en la región tamil a partir del periodo histórico temprano, y de los evidentes vínculos de estos cultos con la tradición literaria y cultural no sánscrita de la literatura Sangam y bhakti, ella argumenta que el proceso puránico fue particularmente plural en sus manifestaciones regionales, en especial en las zonas periféricas al Valle del Ganges. De hecho, sólo después del establecimiento del reino Vijayanagara, en el siglo xiv, los cultos regionales independientes del sur de la India pudieron entrar al redil del hinduismo puránico. Esto significó investir estos cultos con nuevas mitologías y, de manera más interesante, vincularlos con el Sankara de la tradición védica, “un absolutista estricto y duro”. Aquí, los esfuerzos de Vijayanagara para establecer un estado supraregional, mediante los servicios de nuevos jefes militares que lograron controlar regiones distantes –y la inclusión de grupos tanto agrícolas como no agrícolas más nuevos en el ritual y administración del templo– requirió una ideología legitimadora que sustituyera las formas regionales y locales. El giro hacia la tradición sánscrita normativa fue el medio para crear este universo cultural panindio.

Fue precisamente en este contexto en el que el Advaita de Sankara, que no tenía “una importancia visible en su propio periodo”, es decir, durante los siglos viii y ix, fue reforzado

a través de dos medidas simultáneas: igualar al Brahman de Advaita con la divinidad principal de las deidades puránicas, y conferirle a Sankara el epíteto de *Sanmata Sthapanacarya*, o aquel que reorganizó mediante la tradición vedántica las seis formas preexistentes de culto a la manera ortodoxa. A partir del siglo XIV y hasta el XVII se produjeron biografías de Sankara; éstas le atribuían el establecimiento de *mathas* (monasterios) en los puntos cardinales de India. También le atribuyeron a Sankara un origen mítico, como una encarnación de Siva, quien tomó forma humana para revivir la fe védica y para salvar la ortodoxia. Sin embargo, también es el caso que estos esfuerzos de los dirigentes religiosos y políticos no pudieron erradicar las tensiones entre la tradición “principal” (sánscrita) y la tradición “local-popular” (vernácula), una tensión que persiste hasta nuestros días. Al permitir que estas exploraciones disipen nociones de un hinduismo monolítico, Cham-pakalakshmi cuestiona la afirmación de Lorenzen, de que la religión de los *Puranas* “muestra muchas continuidades con la religión védica temprana”, incluso cuando ella concuerda con su argumento de que la mitología, cada vez más extendida, de la religión puránica se encuentra en el centro del desarrollo de lo que ahora conocemos como hinduismo.

En el siguiente capítulo, “Nunca he visto tales yoguis, hermano” –título inspirado en una canción atribuida a Kabir, que ha sido utilizada por Lorenzen en uno de sus importantes ensayos–, David Gordon White nos lleva en un paseo por una montaña rusa a través de mundos intrigantes de yoguis, guerreros y hechiceros de la India antigua y medieval, un viaje que es una proeza. Mediante una lectura incisiva de distintos textos e imágenes surasiáticos tempranos relacionados con el yoga y, posteriormente, al “confrontar” texto e imagen, White cuestiona de manera crítica la asociación inextricable del yogui con la posición de loto, formulada y popularizada

por el *Bhagavad Gita*, y desde entonces aceptada sin reservas por la mayor parte de los estudiosos. White demuestra que la posición de loto simbolizaba la soberanía real en India antigua; no era en lo absoluto el rasgo distintivo de un yogui. Y, aún más, sostiene que los textos hindúes, budistas y jainistas no defienden la serenidad, las omnipresentes identificaciones entre austeridades que producen calor, el control de la respiración, la automortificación y la meditación por un lado, y el yoga por el otro.

White muestra que los términos yoga y yogui aparecen varias veces en el *Mahabharata* y el *Bhagavad Gita*, como lo hacen en el coetáneo *Yoga Sutra*. Mientras que los términos expresan una variedad de significados, las descripciones narrativas de la práctica del yoga en el *Mahabharata* revelan una uniformidad increíble. En forma consistente, describen “el proceso de morir como un suceso yóguico”, por medio del cual “un héroe desea que su espíritu luminoso o su ánima se eleve de su cuerpo físico que queda postrado o en estado comatoso”. Yoga aquí significa ‘fusionarse o unirse’, como en los *Vedas*; para el guerrero, es una partida hacia los cielos, al sol y al mundo más allá de Brahma. Para los no guerreros, que están “unidos al yoga”, simboliza salir del propio cuerpo para entrar en otro. En el *Tantra*, también, yoga significa “fusionar” el complejo mente-cuerpo de otro ser al propio, a menudo venciéndolo y penetrándolo”. Tales prácticas de posesión del yoga se adaptan perfectamente a los relatos sobre yoguis –célebres desde finales de la Edad Media–, que describen su capacidad como guerreros para convertir los campos de batalla en cementerios, y de atacar y vencer las ciudadelas de los enemigos. De hecho, la imagen más generalizada del yogui de las tradiciones populares del sur de Asia es la de un extraño aterrador que se introduce en aldeas dormidas por la noche para llevarse a los niños mal portados o a las mujeres

indefensas. Esto prueba que la asociación del yogui se da más con la figura de un poderoso y peligroso Bhairava y menos con “un sabio meditante absorto en la introspección quietista”. White concluye con un doble sentido: la imagen del sello 420 de Mohenjo Daro –identificado por sir John Marshall en 1931 como un dios masculino, sentado en la posición típica de loto del yoga, un protoyogui– indisputable para los estudiosos hasta hoy, proporciona la mejor ilustración de una clasificación defectuosa, es decir, la de “un yogui proto-*char sau bis* [420, falsa en hindi]”. Todo esto refleja el poder generalizado de las persuasiones y predilecciones del pasado y del presente en las representaciones de las religiones.

También en seguimiento del texto y la imagen, pero a través de una trayectoria diferente, Benjamín Preciado Solís explora representaciones de lo horrendo en los mundos budistas tántricos. Su capítulo sigue una senda cautivante, hollando textos llenos de detalles menudos y sangrientos, de muerte y destrucción, mientras equipara huellas textuales con poderosas imágenes, pinturas que de forma meticulosa reproducieron esas complejidades en vívidas y repulsivas –aunque seductoras– ilustraciones. Aquí, Preciado arguye que en esta senda de meditación particular los textos servirían como guías para el iniciado, imponiéndole además al pintor la creación de su representación material. Intrigado por el hecho de que la pacífica doctrina del budismo pudiera producir “descripciones feroces de crueldad y violencia”, Preciado se lanza a la búsqueda de las fuentes de esta discrepancia.

A través de un escrutinio exhaustivo y cuidadoso de textos e iconografía preservada en el mundo budista contemporáneo, localiza los inicios de las descripciones horripilantes (*ghora*) en el canon Pali, y en textos sánscritos budistas que preceden al budismo tántrico por muchos siglos. Preciado Solís señala, además, que un concepto de lo *ghora* “fue incluido como

una de las categorías en las teorías indias del arte”, siendo lo horrendo una de las ocho *rasas* (humores), asociadas con la producción artística. Ejemplos de la utilización de esta rasa abundan en el *Ramayana* y en el *Mahabharata*, en el drama *Malatimadhava* de Bhavabhuti y en la bien conocida colección *Vetalapanchavimsati* (Veinticinco leyendas de un fantasma). De hecho, en oposición al argumento comúnmente aceptado, la fuente de las imágenes horrendas del budismo tántrico no fue la brujería y la magia negra, sino la tradición budista ortodoxa, aunque los cultos que recurrían a la magia fueron incorporados en las prácticas tántricas. Aquí, la tradición budista expresó, de manera efectiva, la estética de lo horrendo –un vínculo importante entre la literatura y las artes visuales indias– para producir obras maestras artísticas que abarcaron todo el mundo budista.

Después, las contribuciones de Purushottam Agrawal y Linda Hess cubren con sólidos argumentos el periodo medieval y el moderno para seguirles la pista, respectivamente, a las vicisitudes de las órdenes ascéticas de los Ramanandi y de los Kabirpanthi. En el proceso, ambos fundamentan de manera vigorosa la naturaleza contingente y contenciosa de la comunidad religiosa. La discusión de Agrawal es una investigación exhaustiva sobre Ramanand –el gurú de prominentes *sants* como Kabir, Raidas y Pipa– que abre nuevos horizontes para resolver el “enigma” de los tiempos cronológicos y de las configuraciones contrastantes de Ramanand. También ofrece valiosas revelaciones sobre la construcción de las tradiciones por los miembros de una orden religiosa. A Ramanand, una “figura única en la historia religiosa y literaria del norte de India”, se le ha atribuido el mérito de cuestionar y desafiar la supremacía brahma, aunque también se le ha reprochado el haber defendido la ortodoxia y la ortopraxis de los brahmanes. Al reflexionar sobre estas discutibles declaraciones y la

paradoja que implican, Agrawal argumenta que para determinar la visión del mundo de Ramanand, el saber moderno privilegia dos obras sánscritas que se cree fueron escritas por él. Asimismo, no se trata sólo de que lo poco que se sabe sobre Ramanand provenga de fuentes medievales vernáculas, pues los escritos sánscritos de la época lo ignoraron por completo; se trata más bien de que, según Agrawal, en lo que concierne a la visión del mundo de Ramanand, existe una divergencia absoluta entre las obras sánscritas y las composiciones en hindi atribuidas a él. Aquí encontramos las raíces de las divergentes proyecciones de Ramanand.

Al combinar de manera exhaustiva los textos vernáculos y sánscritos, a la manera de un detective histórico, Agrawal establece una distinción entre un “Ramanand hindi” y un “Ramanand sánscrito”. Agrawal arguye que “la posición privilegiada del Ramanand sánscrito no está basada en ninguna investigación seria, sino en la aceptación incondicional de una imagen del Ramanand recientemente construida como un Acharya ortodoxo de los Ramawat Sampraday”. Aquí resulta irónico que Bhagawadacharya, el participante más activo en la creación de la imagen brahma de Ramanand en el siglo xx, era a su vez un crítico de la supremacía brahma, un miembro de la sección “radical” de la orden de los ascetas Ramanandi. Bhagawadacharya creó el “Ramanand sánscrito” para cortar todos los vínculos con los ortodoxos seguidores de clase alta de Ramanuja –con quien los Ramanandis se sentían emparentados por cuestiones de linaje hasta principios del siglo xx– y también para darle respetabilidad a la circunscripción de seguidores de Ramanandi de las castas media y baja, a quienes miraba con desprecio la orden de los Ramanuji. Esto hizo que Bhagawadacharya se ocupara de retroceder un siglo el intervalo cronológico de Ramanand, convirtiéndolo en un nativo del norte de la India, que producía escritos sánscritos

en nombre del gurú. El éxito de este esfuerzo “radical” se caracterizó por la amplia aceptación del “Ramanand sánscrito” por la academia. El “Ramanand hindi” y una “sensibilidad bhakti” fueron marginados al transformar un gurú heterodoxo en uno conservador. Empero, el enigma en relación con el intervalo cronológico y la ideología dividida del Ramanand persistieron, un misterio que ahora está resuelto.

Linda Hess llama la atención hacia las controversias sobre Kabir, discípulo de Ramanand, en los siglos xx y xxi. La rica textura de su relato esclarece las tensiones intrínsecas a la construcción y conservación de una comunidad, formada alrededor de una figura militante que se opuso a la autoridad institucional y a la parafernalia ritual. Hess inicia su relato con la bien conocida historia de la muerte de Kabir y la consecuente lucha entre sus seguidores hindúes y musulmanes sobre si su cuerpo debía ser sepultado o cremado, conflicto que se resolvió con la milagrosa desaparición del cuerpo y su sustitución por flores. Esta trillada leyenda le permite a Hess hacer un comentario eficaz. La lucha por el cuerpo muerto de una figura formidable, que de manera deliberada ocupaba un “espacio ambiguo” entre las comunidades hindúes y musulmanas, sugiere, encierra “una mordacidad especial: los devotos luchadores tienen que olvidar las principales enseñanzas de Kabir para poder entrar en conflicto”. Desde este punto de entrada y salida, Hess teje una historia fascinante, a partir de elementos y fragmentos discretos pero sobrepuertos: desde la confrontación inesperada de un cineasta entusiasta con los devotos de Kabir en Gujarat sobre su retrato fílmico como un ser humano ordinario pero inspirador, y no como una encarnación divina; al fracaso de un talentoso actor y cantante en lograr persuadir a los Kabirpanthis de Uttar Pradesh de que su obra teatral en un acto, que describía a Kabir como un hombre casado con hijos –y no como un asceta célibe–,

respondía a la “verdad” de los hechos; hasta las intrincadas tensiones y forcejeos entre los dirigentes y seguidores de las dos principales ramas de la secta kabirpanthi, en Benares, Uttar Pradesh, y Damakheda en Chhattisgarh, sobre las interpretaciones de las enseñanzas de Kabir y la importancia de los rituales sectarios.

Todo esto prepara el escenario para que Hess narre los debates y desacuerdos que siguieron a las negociaciones de la jerarquía sectaria frente a un pobre cantante popular de origen rural, de clase baja, de la región de Malwa. Este profano seguidor de la secta, que se oponía al ritual, sin embargo, aceptó una oferta del gurú en Damakheda para convertirse en un *mahant* (cabeza de un templo o de una rama religiosa sectaria) de la orden. La decisión provocó una gran diversidad de respuestas entre los miembros del Kabirpanth, y también entre sus simpatizantes instruidos de la clase media. En el seno de una orden que privilegia la posición eminente de su gurú y de sus funcionarios, y también la importancia del ritual sectario, el cantante siguió haciendo valer su derecho de que no poseía un estatuto especial, simplemente por ser un *mahant*, y se aferró a su creencia de que los rituales sólo eran importantes para la preservación de la comunidad. Esto despertó la ira del gurú, quien decidió revocar el derecho del cantante a ser un *mahant*. La leyenda “de lo alto a lo bajo y de lo bajo a lo alto”, no solamente sugiere nuevas formas de estudiar la historia de la religión, sino también revela las distintas formas en que las intensas emociones y energías invertidas en la construcción y permanencia de las comunidades, estimulan a sus miembros a hacer reivindicaciones estridentes de héroes legendarios, mitos originarios y prácticas rituales. En asuntos como estos, lo que está en juego es la infiltración del poder en las comunidades, pasiones y pugnas, lo que nos lleva de regreso a la ironía inicial que presenta Hess en su artículo: si

la inspiración de Kabir pudo crear una vez el Panth, ahora es el Panth el que sigue creando a Kabir.

Los siguientes tres capítulos –de Ines G. Županov, Thomas R. Trautmann y Saurabh Dube, respectivamente– todos, de distintas maneras, versan sobre los intereses de investigación recientes de Lorenzen: los misioneros y los conversos en la historia moderna de India. Las dos primeras contribuciones se complementan mutuamente de valiosas maneras. Aquí, tanto Županov como Trautmann discuten el “titánico cambio de autoridad” que se produjo después de la entrada de los eruditos administradores británicos en los portales del saber orientalista a finales del siglo XVIII.

Županov se enfoca en la vida y obra de Paulinus a S. Bartholomaeo, un misionero carmelita italiano que vivió en el sur de India entre 1776 y 1789, y que publicó una serie de libros y artículos después de su regreso a Roma. Ella devela de manera lúcida la esmerada investigación de los eruditos trabajos de Paulinus a S. Bartholomaeo, impregnados de ideas orientalistas, que divultan al mismo tiempo su predicamento de ser un misionero orientalista. Fue debido al hecho de que Paulinus seguía siendo un misionero profesional, incluso cuando trabajó como profesor de lenguas indias en Roma, que su experiencia no fue tomada lo suficientemente en serio por sus pares, los estudiantes británicos y franceses de las lenguas y la cultura indias, y los miembros de las prometedoras “sociedades científicas”, como la Sociedad Asiática de Bengala. Incluso en Roma, su “increíble erudición y experiencia en las lenguas indias” no cuadraba demasiado bien con su carrera como misionero. Sin embargo, Stefano Borgia le ofreció a Paulinus a S. Bartholomaeo la oportunidad única de organizar una “colección india” en un museo en Veletri. Allí invirtió mucho tiempo y energía tratando de “preservar, describir, clasificar y publicar” –pero sin la ayuda de “eruditos

brahmanes” – manuscritos y objetos que él y sus predecesores habían traído de India.

La descripción profunda y sensible de Županov muestra que la pasión de Paulinus a S. Bartholomaeo por un saber integral de India estaba relacionada con los jesuitas que lo precedieron y también con orientalistas posteriores. No sólo recolectó objetos naturales y manuscritos, sino también se interesó particularmente por plantas, semillas y remedios, preguntándose sobre las causas y curas de enfermedades comunes que afligían a los pueblos de la India meridional. Al mismo tiempo, aprendió el sánscrito para obtener información de primera mano de los textos clásicos. Si el interés de Paulinus a S. Bartholomaeo en la botánica lo acercó a William Jones, siguió de cerca a sus predecesores jesuitas para hacerse del conocimiento de la verdad “pagana”, con el propósito de reemplazarla con la verdad verdadera del cristianismo. Y fue precisamente su ubicación transitoria y ambigua entre dos mundos, lo que hizo que cayera en el olvido, una vez que los profesionales orientalistas “científicos” llegaron a dominar la escena.

Trautmann retoma la historia allí donde la deja Županov, motivado críticamente por las afirmaciones de Lorenzen, en relación con el “desequilibrio en la producción del conocimiento” entre los misioneros y los orientalistas –con la balanza claramente inclinada en favor de los eruditos administradores orientalistas de la India británica–, le da un giro distinto a la historia. Trautmann coloca a los “misioneros” y a los “orientalistas” en diferentes marcos comparativos, para sacar las vastas implicaciones críticas de su relación. Examina el periodo después de 1770 y arguye que mientras la diferencia entre el misionero y el orientalista estaba “fuertemente marcada por el discurso y por sus políticas”, muchos misioneros eran académicos orientalistas y muchos orientalistas tenían fuertes

creencias cristianas, permitiendo así “todas las posibles gradaciones de casos intermedios”. Sin embargo, en lo profundo, en la mente británica, ambos, misioneros y orientalistas, seguían considerándose totalmente distintos unos de otros. Estaban en juego los compromisos de cada cual con la cultura india, especialmente con la religión.

La fuerte oposición residía en los grandes debates de principios del siglo XIX que acompañaron a la “era de la reforma” en Gran Bretaña y en la India británica. La fuerza creciente de la evangelización y su “mirada hostil hacia el hinduismo y el pasado indio” desempeñó aquí un papel clave. La embestida evangélica, para incorporar el cristianismo a la reforma social y a la educación, se dejó sentir junto con la presión utilitarista por una reforma parlamentaria en Gran Bretaña y por una política reformista en la India británica. En conjunto, ambas cuestionaban la ideología orientalista de un “compromiso simpatizante con el hinduismo”. La academia orientalista continuó, pero perdió la mayoría de sus batallas políticas –y su importancia específica–, como la base de la política gubernamental. Trautmann termina con un relato dentro del relato, que pone en juego la cátedra de sánscrito en Oxford, por la cual había hecho múltiples campañas y luchado intensamente. Ésta fue una lucha entre el reconocido orientalista H. H. Wilson y el misionero W. H. Mill. A lo largo de las escaramuzas, la falta de moralidad y el envilecido carácter cristiano de Wilson sirvieron para comprometer su posición, de manera que Wilson finalmente ganó por un margen muy estrecho. Al señalar la subsiguiente colaboración, tanto de Mill como de Wilson en proyectos académicos, Trautmann nos obliga a reflexionar sobre si, incluso en medio de agresivas declaraciones de oposición tipológica, los orientalistas y los misioneros se separaron completamente a la manera de compartimientos herméticos. De esta forma, sugiere el autor

nuevas posibilidades para encontrar “sendas fértiles para la investigación”.

Cambiando el enfoque de la investigación de los académicos europeos a los cristianos indios, el ensayo de Saurabh Dube analiza la interrelación que existe entre la conversión y la historia de vida, inmersa en los procesos de los entresijos evangélicos entre los misioneros euro-americanos y los pueblos del centro de India. El ensayo explora distintas autobiografías y biografías de conversos al cristianismo en la región de Chhattisgarh del centro de India, especialmente relatos escritos entre 1920 y 1940. En un primer momento, estos delgados documentos manuscritos o mecanografiados, que pertenecen a trabajadores evangélicos nativos, parecen ser de naturaleza enteramente formulaica. Sin embargo, una atención cuidadosa, justamente de esa escritura ordinaria y de los detalles precisos de los textos, revela que constituyen registros clave de los enredos evangélicos. De hecho, pasar esas escrituras por los filtros críticos de una sensibilidad etnográfica –incluida su lectura junto a otros materiales recolectados durante el trabajo de campo en Chhattisgarh entre los indios cristianos– permite esclarecer cómo los materiales de la historia de vida tiñen completamente con características propias las nociones y las narrativas de conversión al cristianismo.

Al enfocarse en los detalles y las dinámicas de los relatos de los indios cristianos, su drama y divergencia, su exacto excedente de fe en el Libro y en interpretaciones particulares de la Palabra, el ensayo explora la distinción y la diferencia en el centro de estas narrativas; una narrativa y relatos que al mismo tiempo eran vernáculos y coloniales, simultáneamente contrarios y comunes. Como término, la palabra conversión está cargada de connotaciones exclusivas sólo en uno de los relatos analizados en el capítulo; pero incluso esta única presentación de la categoría-entidad aparece con su propio giro,

forzosamente resquebrajada y moldeada por el mito y la narrativa, la historia y la leyenda, que lo abarcan todo en el fondo de los entresijos evangélicos. Como un suceso, la conversión se describe de maneras inherentemente distintas en las narrativas de historia de vida. Como un recurso, la conversión –por haber nacido en una fe particular o por convertirse en miembro de una nueva fe– permitió que las historias de vida de los indios cristianos se fraguaran de diferentes maneras, aunque estos relatos generalmente seguían enraizados en lo común y en lo cotidiano. Por un lado, la inequívoca diversidad, diferencia y distinción en el centro de estos relatos, excedían la singularidad de las vidas vinculadas por los proyectos de conversión dominantes; por otro lado, la simplicidad de estas historias de vida, incluidos los esfuerzos por dramatizar sus términos constitutivos, milita en contra del melodrama implicado por imaginaciones heredadas de la conversión.

En los dos capítulos siguientes, Frank Conlon y Jack Hawley toman como punto de partida –aunque con propósitos diferentes– el poderoso ensayo de Lorenzen *Who Invented Hinduism?* Inspirándose en la renuencia de Lorenzen para aceptar sin reservas argumentos relativos a la “invención” del hinduismo bajo el colonialismo, Conlon revisita la región de Bombay entre los siglos xvii y xix. Al contrastar los diferentes significados y usos de la casta, y la comunidad de los indios y los británicos, presenta una imagen intrincada que cuestiona las simplificaciones que a menudo se tornan inherentes en las aseveraciones relacionadas con la “invención de la tradición”. Las exploraciones de Conlon, sobre la categoría y la comunidad, muestran que durante el siglo xvii, la casta en la región de Bombay tenía importancia para los europeos, “en tanto que podía ser utilizada para reclutar población al nuevo puerto a fin de promover su desarrollo económico”. Durante el siglo xviii, la casta fue “empleada como una categoría a la

que pertenecían los súbditos indios de la Compañía de las Indias Orientales, a través de la cual se podían obtener algunas medidas de gobierno y de mantenimiento del orden". La llegada de los misioneros en el siglo xix cambió la situación, pues ellos se "apropiaron" de la casta como el símbolo fundamental del atraso de la cultura india, adscribiéndole una naturaleza "inmutable".

Sin embargo, Conlon nos recuerda que no sería bueno detenernos aquí; pues precisamente, el mismo momento en que Occidente se apropió de la casta, presenció asimismo un simultáneo contradesarrollo, siempre como parte de un periodo de grandes transformaciones sociales y políticas. Ahora, diferentes pueblos indios experimentaron con instituciones e ideas sobre la casta que armonizaban con las circunstancias cambiantes, mientras los brahmanes "pundits" insistían en la naturaleza estática de la casta. De hecho, la visión panorámica de Conlon sobre las innumerables interpretaciones y articulaciones de la casta, tanto por parte de los europeos como de los indios, a través de más de doscientos años, tiene implicaciones profundas. Ilustra el hecho de que incluso antes del mandato británico, la casta era lo "suficientemente real" para merecer amplia atención y que intentaron utilizarla tanto los poderes precoloniales como los regímenes coloniales. Posteriormente, también, las genealogías de la casta fueron determinadas tanto por los colonizadores como por los colonizados. En su conjunto, Conlon argumenta acertadamente, a propósito de los requerimientos de nuestro tiempo, para movernos más allá de las aseveraciones fáciles de la interminable "invención", a través de la intervención imperial de las tradiciones, instituciones y pasados, a fin de poder concederles a los indios –a sus acciones e intenciones– un lugar en la historia.

Hawley adopta una línea un tanto distinta, en cuestiones de construcción cultural en contextos coloniales. El se traga

el anzuelo ofrecido por la distinción que hace Lorenzen entre académicos “construcciónistas”, que creen que el hinduismo fue imaginado o inventado por los británicos en el siglo XIX, y otros académicos que rechazan esa visión (En *Who Invented Hinduism?*, Lorenzen coloca a Hawley en el primer grupo, mientras él se sitúa en el segundo). Tratando de avanzar en los términos del “constructivismo”, Hawley rastrea las diferentes maneras en que se planteó la cuestión de la “eternalidad” del hinduismo, aunque sólo a finales del siglo XIX. En esta coyuntura, la necesidad de proclamar que el hinduismo era *sanātana* (eterno), surgió de la “presión del espíritu moderno y de la crítica cristiana”, y también del desafío indígena propuesto por grupos reformistas hindúes como el Arya Samaj. Lo crucial en esta demanda particular no eran “tanto los orígenes antiguos del *Sanātana Dharma*”, sino “su persistencia ininterrumpida en el tiempo”. Hawley asevera que dichas demandas fueron hechas con base en la “intensa vida” del dharma, una vida sustentada por las enseñanzas en los salones de clase, cuyas paredes siempre se expandían mediante la oratoria pública y la cultura impresa.

Hawley examina con detenimiento el contenido y estructura de dos libros de texto, uno escrito en hindi en 1878 por Pundit Gurusahay de Shahjanpur, Uttar Pradesh, que dirigía una *pathshala* (escuela), y el otro, en inglés en 1903 por Anni Besant para los estudiantes del Colegio Central Hindú y la Escuela Colegial en Benares (Varanasi). Los textos son marcadamente distintos, en términos de lenguaje, propósito, perspectiva, lectura y circulación; no obstante, comparten “una devoción explícita hacia la causa del *Sanātana Dharma*”. Gurusahay proclamaba la universalidad y eternidad de la religión védica, defendiendo su *varnashramadharma*, mientras condenaba severamente a los “pervertidos”, que iniciaron sectas y linajes sacando algunos segmentos de la religión de

los *Vedas* y circulándolos bajo sus propios nombres. A principios de siglo, Annie Besant superó este universal estrecho, cuyo marco de referencia era la patria y el paisaje interior del hinduismo, por un universal articulado que comprendía al mundo entero y todas sus religiones. De manera significativa, conjuntamente los textos de Gurusahay y Besant marcaron un terreno que sigue siendo invocado de manera recursiva en las definiciones contemporáneas del Sanātana Dharma, siempre en oferta hoy en día.

Ishita Banerjee-Dube y Daniel Gold se enfocan en los múltiples significados, percepciones y articulaciones de la comunidad. Banerjee-Dube se inspira en el trabajo de gran envergadura sobre textos religiosos de Lorenzen para concentrarse en la obra de Bhima Bhoi, el filósofo poeta del Mahima Dharma, una orden religiosa radical del siglo xix en Orissa. Explora dos procesos distintos pero que se traslanan: la creación de una comunidad contingente de Mahima Dharmis alrededor de Bhima Bhoi; y la “apropiación” del poeta en los esfuerzos del siglo xix para expresar una identidad regional centrada en la lengua oriya. En el capítulo se recorre la historia de la lengua oriya y los primeros esfuerzos para forjar una comunidad alrededor de lo vernáculo y el culto de Jagannath, para resaltar los rasgos distintivos, que gradualmente llegan a ser el epítome del orgullo y de la identidad oriya. Después, analiza de manera crítica los elementos clave del Mahima Dharma, particularmente, su intrincada relación con el culto de Jagannath como aparece en las composiciones de Bhima Bhoi. Si estas composiciones fueron flexibles para incorporar despliegues diversos, Bhima Bhoi ha sido valorado de maneras opuestas por los literatos oriyas en los siglos xix y xx.

Concentrándose en los procesos que hicieron al oriya y a Jagannath elementos vitales del nacionalismo oriya a finales del siglo xix y principios del xx –y también en los cambios

graduales que sufrieron estos modelos después de la independencia– Banerjee-Dube argumenta que las distintas valoraciones de Bhima Bhoi se vincularon directamente con los desarrollos anteriores. Las dudas iniciales sobre un poeta “iletrado”, de origen “bajo” y de ideas heterodoxas, alguien que también había transgredido la regla no escrita del celibato, a la que se adherían los predicadores religiosos, cambió dramáticamente conforme la figura “rústica”, religiosa y radical llegó a significar cada vez más el “alma” de la lengua oriya, después de la independencia. El hecho de que Bhima Bhoi fuera de origen bajo, que careciera de una educación formal y que se mantuviera a distancia de las ideas occidentales, aproximándose a los poetas “Sudra” de la lengua, tuvo como resultado que fuera elevado al estatuto de poeta “nacional” de Orissa, junto con los poetas tempranos. De hecho, al igual que estos poetas, que lanzaron la lengua oriya a su carrera independiente a través de una ruptura evidente con la métrica y el estilo sánscrito, rompió también con el dominio absoluto de los brahmanes en las ideas religiosas, al hacer versiones vernáculas de importantes textos religiosos. Bhima Bhoi hizo accesibles a todos, los altos ideales de un Absoluto indescriptible en sus composiciones vernáculas, al volver a la tradición de la piedad religiosa en la literatura oriya, y causó la ruptura con los recientes experimentos con el estilo en la lengua inglesa.

El ensayo de Daniel Gold, basado en su trabajo de campo en una vecindad marginal de Gwalior en 2005, es una relación evocativa de los muchos significados y dimensiones de la comunidad, cruzada por identidades de religión, casta, comunidad, amistad y afecto, y también por el espacio del vecindario; parte de un estudio más amplio de la religión urbana en la ciudad de Gwalior. El localizado análisis de Gold infunde vida a la dinámica de la comunidad sociorreligiosa

y política en las vidas cotidianas de sus residentes; de hecho, el lugar en el que está situado el vecindario –en una colina que lleva el nombre del templo Satyanarayan que aloja– es crucial para el análisis.

Las identidades se conforman por el lugar que ocupan sus hogares en la colina. Aparte del hecho de que las casas que están en la parte más baja de la colina claman tener vínculos más cercanos con la ciudad, los peldaños que suben de la mitad de la colina hacia el templo Satyanarayan también la dividen en una sección occidental para la clase media (y las castas media y alta) y en una sección oriental para los pobres (casta baja).

Los residentes de las dos secciones comparten la escalinata, pero casi nunca se entremezclan; dentro de cada sección, los miembros de diferentes castas y religiones interactúan con variados grados de intimidad. De nuevo, las dos castas principales de dalits que habitan en la sección oriental presentan contrastes significativos, tanto en condición económica como en prioridades culturales. Además de las tensiones en el seno de las castas y de las clases, y entre ellas, que provocan distintos sesgos en la identidad comunitaria, la descripción de Gold retrata vivamente cómo la religión, a menudo, desempeña un papel secundario en las nociones de identidad. Los artistas musulmanes establecen una separación clara entre la religión y el arte, al ilustrar amorosamente imágenes de deidades hindúes o al representar, con entusiasmo, los papeles de Sita o Lakshman, junto con representaciones *qawwali* y visitas a santuarios sufi, mientras que las mujeres de la familia reciben a sus vecinos hindúes durante el festival de Holi, aunque ellas tengan una posición equívoca frente a los festivales hindúes. Al final, Gold analiza cómo apareció una comunidad “circunstancial” en la cima de una colina, cuando el gobierno congresista llevó a cabo redadas para desalojar a

los "intrusos", las personas más pobres y menos arraigadas que viven cerca de la cima de la colina. La coherencia aquí se dio por "chispas políticas accidentales" y no por "identidades culturales y personales", como en el caso de los residentes de las partes más bajas de la colina.

La contingencia y la contradicción siempre han sido parte de las formaciones y articulaciones de la religión y la comunidad, golpeadas severamente por el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Alavi, Seema, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995.

Alonso, Ana María, "The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-400.

Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970.

Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Asad, Talal, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* (new series), vol. 18, 1983, pp. 237-259.

Axel, Brian K., *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001.

Banerjee-Dube, Ishita, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

Bayly, C. A., *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Bayly, C. A., *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Bayly, C. A., *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Chakrabarty, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Chowdhry, Prem, *The Veiled Woman: Shifting Gender Equations in Rural Haryana 1880-1980*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994.

Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Das, Veena, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995.

Dube, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

_____, "Anthropology, History, Historical Anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

_____, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

Foster, Robert, "Making National Cultures in the Global Ecumene", *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 235-260.

Freitag, Sandra, *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Gold, Ann y Bhoju Ram Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002.

Gupta, Charu, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002.

Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

Hardiman, David, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.

Hefner, Robert W., "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, pp. 83-104.

Kasturi, Malavika, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

Lal, Vinay, *The History of History: Politics And Scholarship in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

Lorenzen, David N. (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community, Identity, and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995.

Lorenzen, David N., "Europeans in Late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 40, núm. 1, 2003, pp. 1-31.

_____, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parichai*, Albany, State University of New York Press, 1991.

_____, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars", *Journal of Asian Studies*, vol. 65, núm. 1, 2006, pp. 113-141.

_____, "Marco della Tomba", en M. Hortsman (ed.), *Images of Kabir*, Nueva Delhi, Manohar, 2002, pp. 33-43.

_____, *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*, Albany, State University of New York Press, 1996.

_____ (ed.), *Religious Movements in South Asia: 600-1800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

_____ , "The Kabir Panth and Social Protest", en W. H. McLeod y K. Schomer (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1987, pp. 281-303.

_____ , *The Kapalikas and the Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*, 2a. ed. rev., Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1991.

_____ , *The Scourge of the Mission: Marco della Tomba in Hindustan*, Nueva Delhi, Yoda Press, en prensa.

_____ , "Traditions of non-caste Hinduism: The Kabirpanth", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 21, núm. 2, 1987, pp. 263-283.

_____ , "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 630-659.

_____ , *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

_____ y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y liberación: las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 1996.

Mayaram, Shail, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004.

_____ , *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

Nandy, Ashis, "History's Forgotten Doubles", *History and Theory*, vol. 34, núm. 1, 1995, pp. 44-66.

Narayana Rao, Velcheru, David Shulman y Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time: Writing History in South India*, Delhi, Permanent Black, 2001.

Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Pandey, Gyanendra, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

_____ , *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990.

Pandian, Anand, "Securing the Rural Citizen: The Anti-Kallar Movement of 1896", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, 2005, pp. 1-39.

Rebel, Herman, "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-historical Approaches (partes uno y dos)", *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 117-136, 350-365.

Redfield, Peter, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Robinson, Rowena, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998.

Saikia, Yasmin, *Fragmented Memories: Struggling to Be Tai-Ahom in India*, Durham, Duke University Press, 2004.

Sider, Gerald M., "The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the New Foundland Village Fishery", *Social History*, vol. 5, 1980, pp. 1-39.

Singer, Wendy, *Creating Histories: Oral Narratives and the Politics of History-Making*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

Skaria, Ajay, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

Washbrook, David, "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History", *Modern Asian Studies*, vol. 22, 1988, pp. 57-96.

Williams, Raymond, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Analysis", *New Left Review*, vol. 82, 1973, pp. 3-16.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82.

1. LOS PURĀNAS LA HEREJÍA Y EL “VAMŚĀNUCARITA”

ROMILA THAPAR*

Existen referencias al *Purāṇa* como género en los *Vedas*, de manera individual en los *gāthās*, *nārāśamsis*, *akhyānas*, y otros, como compendio en los *itihāsa-purāṇa*.¹ Las distinciones entre los textos anteriores no son invariables. La categoría de *purāṇa* se refiere a aquello que se cree pertenece al pasado antiguo. En este sentido, incluye la mitología y también lo que pudo haberse proyectado como una tradición histórica. Cuando *purāṇa* se convierte en la etiqueta para un género distintivo de textos, durante la primera mitad del primer milenio de nuestra era, se encuentra mejor definido, se asocia con un autor sin importar qué tan mítico haya sido y se incluye como parte de una tradición. Se dice que esto originalmente se había asociado con los bardos –el *sūta* y el *māgadha*–, quienes, junto con el *vandin*, el panegirista y los *cāraṇas*, cantantes profesionales y recitadores, y otros, tenían que registrar lo dicho por el rey.² Gradualmente, el *Purāṇa* llegó a ser propiedad exclusiva de los brahmanes *Bṛhmaṇa*, a menudo vinculados con la tradición

* Quisiera agradecerle a Kunal Chakrabarti sus útiles comentarios en una versión anterior de este ensayo.

¹ Estos eran himnos, alabanzas y narraciones sobre héroes. *Itihāsa* literalmente significa “de hecho, así fue” y *purāṇa* se refiere a leyendas y tradiciones.

² *Padma Purāṇa*, 2. 28. 88.

histórica. Esta transferencia coincidió con la asignación de un estatuto bajo para los bardos en los *dharma-śāstras*.³ Muchos *Purāṇas* afirman que fueron recitados por los sutas a los rsis en el bosque de Naimisa, en el lapso de 12 años del sacrificio *sattra*, una declaración que también aparece en una de las recitaciones del *Mahābhārata*.⁴ El bosque de Naimisa parece convertirse en un lugar común para llevar a cabo ritos sacrificiales.

Los *Purāṇas*, como textos, registran las creencias y prácticas religiosas asociadas con una deidad particular. También reflejan la asimilación de otras formas y creencias religiosas que trataron de ampliar el alcance, tanto del texto como de la secta.⁵ El concepto de *pañcalakṣana* era una desviación del formato de los *Vedas*, como también lo era la cosmología de los períodos de tiempo pasado y del futuro por venir. Los *Purāṇas* tenían una función diferente. Ellos ratificaban, al menos en teoría, el comportamiento normativo y los valores que se ajustaban a los *dharma-śāstras*, como en la discusión de los *ācāravyavahāra* en relación con la organización y el funcionamiento de la sociedad. Hubo algunos reclamos sobre las formas usuales para la legitimación de un texto religioso, como la revelación divina, pero dichos reclamos apenas fueron necesarios para las secciones más mundanas, como el “Vamsanucarita” en el *Viṣṇu Purāṇa*. Éste tiene que ver con la sucesión y descendencia de los antiguos héroes y cabezas de clanes, hasta la sucesión dinástica en los reinos. Sin embargo,

³ En los *Vedas* el *suta* es descrito como *ahantiya* (*Atharvaveda* 3. 5. 7; *Taittiriya Samhita* 4. 5. 2), mientras que en *Manu* (10. 11, 26) él es de casta baja. *Mahabharata*, *Adiparvan*, 122. 4 ss.; 126. 15; *Bhagavata Purana*, 10. 23-32.

⁴ Por ejemplo: *Matsya Purāṇa*, 1. 5 ss.

⁵ Para un estudio reciente sobre este aspecto véase Vijay Nath, *Puranas and Acculturation*, Delhi, 2001; W. Doniger (ed.), *Purana Perennis, Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, Albany, 1993; K. Chakrabarti, *Religious Process, The Puranas and the Making of a Regional Tradition*, Delhi, 2001.

no todos los *Purānas* incluían estos listados y los pocos que sí los contenían no estaban tan sistemáticamente ordenados como en el *Viṣṇu Purāṇa*. El *Viṣṇu Purāṇa* fue virtualmente el único *Purāṇa* que se ajustó en gran medida al formato del *pañcalakṣana*.

Dichos textos estaban sujetos a reformulaciones, siempre y cuando fuera necesario.⁶ Una ocasión idónea podía ser cuando se le daba a una deidad una mitología adicional, a menudo para introducir nuevas formas de culto, con frecuencia en un esfuerzo por incorporar a nuevos grupos al hinduismo puránico. Inducciones como éstas podían ser resultado de la conquista de ciertos grupos que no pertenecían a la sociedad de la casta existente y que eran incorporados al sistema económico y social de los conquistadores. También podían resultar de un proceso de ósmosis, por ejemplo, de la asimilación de los habitantes de los antiguos bosques después de un proceso de deforestación desmedida y de colonización de las tierras. Éste era un proceso que podía tomar varias generaciones como lo muestra la evidencia de las inscripciones.⁷ La propagación de las creencias religiosas existentes y la integración de otras creencias nuevas requerirían el patronazgo, la sanción social y el entrelazamiento de mitos y rituales.

Paralela a lo que ha sido llamado la aculturación e implícita en la perspectiva de las sectas religiosas, estaba la necesidad de elegir lo que debía ser incluido y lo que debía excluirse. En la formulación de textos sectarios, dedicados al culto de Viṣṇu, Siva y otras deidades, se entiende que algunas ideologías habrían sido excluidas y que en ocasiones esto era producto de confrontaciones. La naturaleza del *Purāṇa* puede

⁶ R. C. Hazra, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, Delhi, 1975, 2a. ed., pp. 6-7.

⁷ R. Thapar, "Perceiving the Forest: Early India", *Studies in History*, s. l., vol. 17, núm. 1, 2001, pp. 1-16.

entenderse más fácilmente si tenemos en cuenta que ignora ciertas creencias y prácticas, aunque esto sea difícil de valorar y sea difícil reconocer su hostilidad hacia otras creencias y prácticas.

Entre las sectas heterodoxas, llamadas en ocasiones *pāśandas*, las jainistas en particular tenían su propio corpus de *Purāṇas* que servía más o menos a la misma función, al enfocarse especialmente en la creencia y el culto de los *tīrthāṅkaras*. Las escuelas budistas no tenían textos específicos llamados *Purāṇas*, aunque algunos se aproximaban al género puránico en su proyección de Buda, como el *Mahāvastu*. Tanto los jainistas como los budistas son considerados hostiles al hinduismo puránico, pero quizás la hostilidad es mayor hacia el budismo, posiblemente porque la competencia era más generalizada. La ausencia de una deidad en el budismo podía haber sido problemática, aunque podría haberse superado al tratar a Buda como una deidad virtual, un tratamiento similar al de Mahāvīra en los *Purāṇas* jainistas.

La tradición jainista promovía de manera intencional la escritura de textos paralelos a los de la religión popular de tradición brahmánica.⁸ La epopeya jainista, el *Pauamacariyam*, cuestiona implícitamente el *Rāmāyana* de Vālmīki, y las narrativas contrarias al *Ādi Purāṇa* jainista. El *Harivamśa* jainista constituye otro ejemplo en el que incluso se conservó el título. Estos textos de alguna manera pudieron haber sido un estorbo para la denigración de los jainistas en los *Purāṇas* hindúes. Los budistas no tuvieron visiblemente una tradición paralela y fueron de cualquier modo, gracias a un respaldo religioso popular, contendientes más enérgicos que los jainistas. Ellos sin duda eran considerados como rivales más poderosos por

⁸ P. S. Jaini, "Jaina Purāṇas: a Puranic Counter Tradition", en W. Doniger (ed.), *Purana Perennis...*, op. cit., pp. 207-249.

los autores de los *Purāṇas*. La aceptación de estos distintos *Purāṇas* habría promovido lealtades sectarias.

La autoría de estos distintos *Purāṇas* difería. Los *Purāṇas* viṣṇuitas (Vaiṣṇava) y sivaítas (Śaiva) son atribuidos a Vyāsa y sus discípulos, y se reiteran en cada época; hasta ahora ha habido 28.⁹ Algunos de los *Purāṇas* jainistas son atribuidos a autores individuales. El auditorio para estos textos eran generalmente aquellos que los escuchaban recitar, principalmente un auditorio *dvija*, de casta alta. Eventualmente, una de las localizaciones más importantes para la recitación de los *Purāṇas* eran los templos. En vista de esta situación, el patrocinio –especialmente el patrocinio real– para la construcción de los templos se convirtió en un asunto de rivalidad intensa. El patrocinio real también tomó la forma de concesiones de tierra, ya sea para los *viharas* (monasterios) budistas o más frecuentemente para los eruditos brahmanes. Estas concesiones eran utilizadas para embellecer los *vihāras*. En el caso de los brahmanes, si la concesión era lo suficientemente grande podría convertirse en la base para que las generaciones posteriores pudieran reclamar su derecho a la monarquía. La mención del *brahma-kṣatra*, como casta de origen, se incrementa durante el primer milenio de nuestra era, y más a menudo se aplica a brahmanes que han asumido las funciones de *kṣatriya*.

Me gustaría considerar el tratamiento que se le da al budismo en los *Purāṇas* desde algunas perspectivas importantes, tal vez pertinentes para la intención de los *Purāṇas*: Buda como miembro de un linaje, las referencias a sus enseñanzas y sus declaraciones sobre aquellos gobernantes de la dinastía Maurya que aparecen en la sección de listados del “*Vaṃśanucarita*”, a quienes las sectas heterodoxas reclamaban

⁹ *Viṣṇu Purāṇa*, 3. 3. 11 ss; *cfr.* 6. 15 ss.

como sus patrones. El tercero de estos temas entra dentro del contexto de los otros dos, como es evidente en los *Purāṇas*.

En el listado de la descendencia de los Ikṣvāku, después del inicio de la era de Kali, Śākyā aparece como el nombre de una persona y no de un clan.¹⁰ Antes de la era de Kali, Daśaratha y Rāma aparecían en el listado del linaje Ikṣvāku. Dado que este segmento inicia con el *Kaliyuga* (época cósmica de la maldad), el listado toma la forma de una predicción de aquellos que están por venir de la manera siguiente:

[...] *sañjayasya sutoḥ śākyah Śākyac śuddhodhano 'bhavat śuddhodanasya bhavitā siddhārtho rāhulah sutah prasenajit tato bhāvyah kṣudrako bhavitā [...]*¹¹

Esto se traduce en un patrón genealógico como:

[...] Sañjaya
Śuddhodana
Siddhārtha (sólo en unos pocos *Purāṇas*)
Rāhula-Rātula
Prasenajit
Kṣudraka [...]

Los Ikṣvāku están asociados con *kula-vardhanāḥ* (incrementar el estatuto de la familia) o en lecturas alternativas con *śuddha-vamśa-jāḥ* (nacido en un linaje de estatuto). En un par de *Purāṇas* también son descritos como *śūrāḥ ca kṛta vidyāśca satya-sandhā jitendriyāḥ* (héroes, hombres de sabiduría, veraces y ecuánimes). Asimismo, se predice que tres generaciones más

¹⁰ *Viṣṇu Purāṇa*, IV. 22. 1. ss.

¹¹ F. E. Pargiter, *The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age*, Delhi, 1975, reimpresión, pp. 9-12.

abajo del último nombre verán el fin del linaje. Como miembros del linaje Ikṣvāku ellos debieron haber sido *kṣatriyas*.

No todos los *Purāṇas* incluyen a Siddhārtha, y algunos ofrecen nombres alternativos como Suddhārdha o Śākyārthe;¹² aunque los reconocían como śākyas no distinguen entre el nombre de un clan y el miembro de un clan. Los textos budistas explican el nombre Śākyā y no se trata del nombre de una persona.¹³ Los *Purāṇas* no son meticulosos con ningún listado de descendencia. Las fuentes contemporáneas budistas eran consistentes en cuanto a la descendencia de Buda, pero obviamente no fueron consultadas. Probablemente estas narrativas de origen, de fuentes budistas, fueron consideradas intrascendentes por los autores de los *Purāṇas*, a pesar de la importancia del budismo durante la época en que se estaban componiendo los primeros *Purāṇas*, y quizá muestra cómo eran vistas las sectas heterodoxas por los autores brahmanes.

Los śākyas eran una tribu y no tenían rey, al igual que otros tantos clanes de la época de Buda.¹⁴ Dado que los *Purāṇas* generalmente no hacían caso de los clanes que eran tribus, descuidaron muchos clanes contemporáneos al de los śākyas, como el de los mallas, koliyas, vṛjjis o el de los jnātrikas, al cual pertenecía Mahāvīra; el último no necesitaba haber sido incluido. La razón de esto podía haber sido que se decía que los śākyas descendían de Ikṣvāku, el fundador muy respetado de los suryavamsa. O, para revertir el argumento, ¿la tradición budista estaba tratando de vincular a los śākyas con Ikṣvāku para darles un linaje śuryavamśa? Esto también habría estrechado sus relaciones con la región de Kosala. Algunos *Purāṇas* se refieren a Siddhārtha como el hijo de Śuddhodana.¹⁵ Sor-

¹² *Ibid.*, 11, nota 53.

¹³ *Sumangala-vilasini*, 1. 258.

¹⁴ *Majjhima Nikaya*, I. 457; I. 228; *Digha Nikaya*, I. 91; II. 164.

¹⁵ *Agni Purāṇa*, 16. 2; *Matsya Purāṇa*, 271. 12.

prende que no se diga nada más acerca de él en los segmentos genealógicos, ya que aparece en la mitología del mal en otros sitios de los *Purāṇas*.

Sin embargo, existen algunos ecos de similitudes con narrativas budistas. La historia de la figura ancestral de Okkāka registra muchas permutaciones de leyendas, que incluyen el destierro de los hijos mayores del patriarca para favorecer al hijo de su esposa favorita y más joven.¹⁶ Como Ikṣvāku, Okkāka es también un ancestro de los śākyas. Se ha sugerido que Ikṣvāku podría ser una versión sanscritizada del nombre Pāli de Okkāka. Ikṣvāku también se ha vinculado con *iksa* (caña de azúcar) en una tradición budista posterior que narra un mito originario de los śākyas.¹⁷ Fue llamado Okkāka porque cuando hablaba le emanaba una luz de la boca.¹⁸ Una afirmación similar se hace en los *Śatapatha Brāhmaṇa* sobre Videgha Māthava, quien se dice que transportó a Agni en su boca.¹⁹

Prasenajit se asemeja al Pasenadi de los textos Pāli, era un contemporáneo de Buda, políticamente importante y gobernó Kosala.²⁰ Como anhelaba tener lazos cercanos de parentesco con los śākyas quería casarse dentro de la familia de Buda. Sin embargo, los śākyas creían poseer un estatuto superior y, por lo tanto, le enviaron a la joven hija de un śākyan y una *dāsī* (esclava). El hijo de este matrimonio descubrió el fraude y planeó una venganza contra los śākyas.²¹ El hecho de que la dinastía Ikṣvāku llegara a su fin sólo unas generaciones

¹⁶ *Digha Nikaya*, 1. 92; *Mahavastu*, 1. 348; *Mahavamsa*, 2.12-16; *Dipavamsa*, 3. 41-45.

¹⁷ S. Beal, *Romantic History of Buddha*, Londres, 1907, 18 ss.

¹⁸ *Sumangala-vilasini*, 1. 258.

¹⁹ *Satapatha Brahmana*, 1. 4. 1. 14-19.

²⁰ *Dhammapada-athakatha*, 1. 338.

²¹ *Dhammapada-athakatha*, 1. 339 ss.; *Jataka* 4. 144 núm. 465.

después será confirmado por fuentes budistas, las cuales no mencionan una larga historia subsiguiente.

La sección de genealogías y listados de sucesión parece no tener lazos cruzados con las de la mitología y las sectas religiosas, y viceversa. Es casi como si el Siddhārtha del linaje Ikṣvāku no estuviera relacionado con Buda de ninguna manera. ¿Fueron estas secciones escritas por autores cuyas agendas no se traslaparon? Es posible que se hubiera mantenido la separación entre los listados de sucesión que registraban supuestas genealogías de familias gobernantes y las declaraciones de opiniones religiosas sectarias. Incluso, si esta sección de listados de la descendencia de Ikṣvāku hubiera sido originalmente anterior a la difusión del budismo como una religión, podría haber sido comentada desde la perspectiva religiosa sectaria si se hubieran integrado las diferentes secciones del texto. Las secciones religiosas sectarias de los *Purāṇas* en las que Buda desempeña un papel ambiguo pasan por alto a los śākyas. Esto es independiente de las genealogías que no se pretende que se tomen literalmente, sino como peones en un juego de estatuto y política.

Se ha sugerido que la ausencia de otras tribus *ksatriyas* en los listados de descendencia se debía a que habían sido absorbidas por la sociedad de castas o a que se oponían al hinduismo puránico.²² A algunas se les ha dado el estatuto de *vrātya ksatriyas* en las *Leyes de Manu*.²³ Los Licchavis tienen un estatuto alto en los textos budistas y jainistas, siendo descritos como *ksatriyas* del linaje *gotra* Vasiṣṭha.²⁴

La raíz *budh-* ha dado origen a varias formas.²⁵ Como sustantivo en el nombre de Buda (Buddha) aparece en los *Purāṇas*

²² Vijay Nath, *Purāṇas and Acculturation*, Delhi, 2001, pp. 38-42.

²³ Manu 10. 22.

²⁴ B. C. Law, *Tribes in Ancient India*, Poona, 1973, 2a. ed., p. 302.

²⁵ R. S. Bhattacharya, "Buddha as Depicted in the Purāṇas", *Purāṇa*, vol. 24, núm. 3, 1982, pp. 384-404.

como Buddhadeva, Buddharūpa, etcétera; y generalmente en asociación con un avatar de Viṣṇu. En el contexto religioso se hace referencia a Buda como Buda y generalmente no como Siddhārtha, como en algunas de las secciones genealógicas. Se dice que nació en la tierra de Kikatas, otro nombre para Magadha en las fuentes tempranas.²⁶ Yaska señala que el nombre deriva de los habitantes que rechazaban los sacrificios védicos y esto ha sido glosado como el *anārya nivāsa* (hogar de los no arios).²⁷ Por lo tanto, era percibido como social y culturalmente diferente. Existe también un caso de fusión de Buda y Mahāvīra cuando se dice que Buda era el hijo de Jina, que venía de Kīkaṭadeśa y era un avatar de Viṣṇu, nacido para destruir a los herejes.²⁸

Algunos *Purāṇas* tardíos hicieron de Buda una encarnación de Viṣṇu y nada más, quizás en el entendido de que él y sus enseñanzas se incorporarían con ello al culto viṣṇuita. De allí se deriva su descripción ocasional como un ser *sānta*, calmado y asociado con el *yoga*.²⁹ Pero evidentemente esto no podía ser admisible para los viṣṇuitas sectarios, quienes entonces construyeron un mito para explicar por qué Buda había sido convertido en un avatar de Viṣṇu, a pesar de predicar una doctrina que no se ajustaba a las creencias viṣṇuitas. Llegó incluso a afirmarse que sus enseñanzas eran opuestas al ritual védico y, por lo tanto, el poder de aquellos a quienes predica –los *asuras*, *daityas* y *dānavas*– se debilitó y fueron vencidos en su lucha en contra de los *devas*, aquellos que acataban el *dharma* védico. De una manera enfáticamente sectaria se dice que los primeros fueron descarriados del camino correcto. La

²⁶ *Garuda Purāṇa*, 1. 1. 32; *Bhagavata Purāṇa*, 1.3.24.

²⁷ *Nirukta* 6. 32.

²⁸ *Garuda Purāṇa*, 1. 1. 32; 86. 11; 196. 11.

²⁹ *Agni Purāṇa*, 49. 8; *Siva Purāṇa*, II. 15. 16. 11., citado en Bhattacharya, “Buddha as...”, *op. cit.*

incorporación y la exclusión, por lo tanto, se convierten en procesos paralelos.

Las referencias a Buda como un avatar de Viṣṇu fueron tardías; datan de mediados del primer milenio de nuestra era hacia adelante.³⁰ Éste fue un periodo crítico para el futuro, tanto del budismo como del hinduismo puránico. A juzgar por el relato de Hsuan Tsang, el budismo estaba en decadencia en partes del *madhya-deśa* (territorio central) y en muchas otras de la península, aunque no en la región oriental de India. La popularidad temprana del budismo en el subcontinente obviamente no había sido olvidada; por lo tanto, era necesario adecuarse a esta popularidad. En la controversia entre las dos, desacreditar al budismo como una religión popular hubiera sido menos efectivo si sólo se hubiera tratado de una crítica filosófica. Se hizo de manera más fácil, asociando sus enseñanzas con lo que era considerado como “lo Otro” de la cultura india desde la perspectiva de la tradición brahmánica e insistiendo en la incorrección de sus enseñanzas. Para este propósito tenía que construirse una mitología. Las confrontaciones estaban en aquello que era visto como las herejías, y el argumento era que la presencia de las doctrinas *nastika* –aquellas opuestas a aceptar el *dharma* védico– destruirían a la sociedad.³¹

El *Kaliyuga* se proyectó como la era de la decadencia cuando florecieron las herejías. El *varṇāśramadharma* dejó de observarse, por lo que se rompieron las reglas esenciales de la casta. Los *sūdras* dominaron, se convirtieron en reyes y realizaban el sacrificio *aśvamedha* que normalmente sólo se permitía a las castas nacidas dos veces. Algunas personas

³⁰ R. C. Hazra, *Studies in the Puranic Records...*, op. cit., pp. 1-8.

³¹ R. N. Dandekar, “Heretical Doctrines in the Purāṇas”, *Purāṇa*, vol. 37, núm. 1, 1995, pp. 3-20.

malintencionadas vagaban como mendigos pidiendo limosnas para sustentarse.³² Una característica de los herejes era su oposición al *dharma* de los *Vedas*.

La incorporación inicial del Buda fue la historia de Buda como Māyāmoha. Posteriormente se proyectó como un avatar de Viṣṇu. El contexto lo proporcionan las enseñanzas engañosas, tanto de monjes budistas como jainistas. Māyāmoha, con su doble perspectiva de desilusión e ilusión, es personificado como un maestro. La historia básica es simple y hace eco del mito primitivo de la confrontación entre los *devas* y los *asuras*. El *Viṣṇu Purāṇa* narra la historia de los *devas*, dioses, y de los *asuras* y *daityas*, demonios, en una guerra que culmina con la derrota de los *devas*, quienes suplican a Viṣṇu que les brinde su apoyo. La súplica es en sí una ocasión más para glorificar a Viṣṇu. Ni los *devas* ni los *asuras* son definidos de manera específica, parecen ser términos utilizados en un sentido amplio para diferenciar entre “nosotros” y “ellos”. Los *asuras* observan el *varṇa* y reconocen los ritos religiosos, lo que los hace en cierta forma invulnerables. Sin embargo, son enemigos. Por lo tanto, la intervención de una deidad es requerida.³³ Viṣṇu, cediendo a la petición de los *devas* produjo una forma ilusoria de su cuerpo y se las dio a ellos, diciendo que esto haría que los *asuras* se despistaran e incluso también aquellos *devas* que no observaran el *dharma* védico.³⁴ Éste era Māyāmoha. Él se unió a los *asuras* que estaban reunidos en el Narmada; estaba desnudo, con la cabeza rapada y sostenía una pluma de pavo real. Evidentemente tenía que hacerse pasar por un monje Digambara. Su enseñanza del *anekāntavāda* y sus cuestionamientos de las normas védicas eran para distraerlos del

³² *Viṣṇu Purāṇa*, VI. 1. 10-60; *Matsya Purāṇa*, 144. 1-47; *Bhagavata Purāṇa*, 12. 2. 1-15; *Kurma Purāṇa*, 1. 29.

³³ *Viṣṇu Purāṇa*, 3. 17. 37-39.

³⁴ *Ibid.*, 3. 17. 41-44.

ascetismo exigido a los practicantes védicos y para alcanzar el *mokṣa* (liberación); su desnudez hacía referencia a la falta de vestimentas en los *Vedas*.³⁵ Su doctrina se difundió entre los *daityas*, quienes rechazaron a los *Vedas*.

Māyāmoha se puso entonces unas túnicas rojas y predicó el *ahimsā* (doctrina de la no violencia), pidiéndoles que se abstuvieran de sacrificar animales. Así se convirtió en un budista *bhikkhu*. Bajo la influencia de estas enseñanzas los *asuras* dejaron de adherirse al *dharma* védico. Māyāmoha aseguró que una variedad de sectas *pāśandas* pudieran seguir sus enseñanzas. Muchos empezaron a mostrar desprecio por los *Vedas*, sus deidades, sus rituales sacrificiales y por los brahmanes; empezaron a plantear preguntas racionales que contradecían la creencia brahmánica.³⁶ Esto ha sido leído como un intento de refutación de las doctrinas *Yogācāra* y *Śūnyavāda*.³⁷ La insistencia de los herejes en creer sólo aquello que puede explicarse de manera racional también ha sido relacionada con la cuestión de la revelación divina de los *Vedas*. A la larga, los *asuras* fueron debilitados y esto finalmente hizo que fueran derrotados por los *devas*.³⁸

La sección final es una diatriba en contra de todos los *pāśandas*, en la que esta palabra ha cambiado de significado desde todas las sectas –como se utiliza en los edictos del rey Asoka– a sectas que se oponen a las doctrinas brahmánicas y a la religión puránica. El cambio de significado sugiere que las últimas debieron haber sido muy numerosas. Los *pāśandas* fueron descritos como pecadores por haberse opuesto a los *Vedas*, y se considera pecado incluso hablar o mostrar una

³⁵ *Ibid.*, 3. 18. 35 ss.

³⁶ *Ibid.*, 3. 18. 24.

³⁷ Dandekar, “Heretical Doctrines...”, *op. cit.*

³⁸ *Viṣṇu Purāṇa*, III, 17-18; *Devibhagavata Purāṇa*, 4. 13.

actitud sociable con estos herejes.³⁹ Y como impostores, como aquellos que se habían descarriado del camino de la observancia religiosa y de los ritos, egoístas, malos. Y debían evitarse por completo aquellos que cuestionaran a la autoridad con argumentos que incluyeran un razonamiento causal. El ataque en contra del argumento causal –*hetukalī*– sin duda también iba dirigido a escuelas filosóficas como la Sāmkhya y la Nyāya. Ésta es una firme posición sectaria en los dogmas, muy distinta de la hostilidad en contra de aquellos mendican tes de un credo heterodoxo, quienes no observan los rituales brahmánicos preescritos y que son excluidos de los *śrāddhas* (ritos funerarios).

Existen otras versiones de la historia con algunos cambios. En el *Matsya Purāṇa* se afirma que Bṛhaspati predicó el *Jinadharma* a los poderosos hijos de Rājī. Cuando Indra descubrió que ellos se adherían a un *dharma* contrario a los *Vedas*, los destruyó.⁴⁰ La moral de la historia es que aquellos que se desvían del *dharma* védico son *pāṣāṇḍas* y deben ser soslayados. Los dioses deben destruirlos. En otros sitios, Bṛhaspati, con la apariencia de Śukra, predica a los *asuras* y los desvía del camino correcto. El verdadero Śukra los maldice pero añade que su destino era ser descarriados.⁴¹ En otra variante, Bṛhaspati autoriza a la religión herética con la creación de Māyāmoha.⁴² Disfrazado como Śukra predica la herejía a los *asuras*: que los rituales habían sido inventados por sacerdotes codiciosos; que las deidades y los brahmanes, ambos, consumen bebidas intoxicantes y carne; que Siva y Viṣṇu, como deidades, no pueden impartir doctrinas religiosas; etcétera.

³⁹ *Viṣṇu Purāṇa*, 3. 18. 99 ss.

⁴⁰ *Matsya Purāṇa*, 24. 37-49.

⁴¹ *Ibid.*, 47. 182-228.

⁴² *Padma Purāṇa*, Srstikhanda 13, citado en Dandekar, "Heretical Doctrines...", *op. cit.*

Los herejes entonces se opusieron a la matanza de animales en los rituales y a la irracionalidad de los *Vedas*. Inmersa en la mitología hay una pregunta que surgió en los posteriores *Purānas*: ¿cómo es que los dioses crearon un maestro fraudulento? Recibe una respuesta ambigua: que los dioses son propensos a las debilidades humanas.⁴³

En los siguientes *Purānas* de la época posterior a Gupta, Buda es proyectado como un avatar de Viṣṇu. Aunque el trasfondo de la historia continúa siendo el mismo, el estatuto de avatar es de algún modo distinto de su ser Māyāmoha. Como un avatar de Viṣṇu, Buda puede ser uno de los 10 o más avatares.⁴⁴ Viṣṇu nació como Buda o, en un texto, como Siddhārtha, el hijo de Śuddhodana, y les enseñó a los *asuras* a dudar y a oponerse al *dharma* de los *Vedas*. Los *daityas* y *asuras* lo hicieron y, debido a ello, fueron debilitados y no sólo fueron vencidos por los *devas*, también terminaron en el infierno.⁴⁵ La historia incluye una serie de elogios a las diversas encarnaciones, y Buda figura entre ellas, generalmente el penúltimo y anterior a Kalki. La historia tal como es narrada, es un intento de asimilación de los budistas. Sin embargo, cuando hay referencias a las enseñanzas y, más aún, a la descripción de aquellos que enseñan y aceptan las enseñanzas, entonces las asperezas en contra de las sectas heréticas y su vilipendio se manifiestan enfáticamente.

Si al leer estas historias se niega simplemente la identidad distinta y la existencia continuada de las sectas śramáṇicas heterodoxas,⁴⁶ se simplificaría la intención de los *Purānas*. Se trataba, en esencia, de textos sectarios y conscientes de la

⁴³ *Devibhagavata Purāṇa*, 4. 12-14, citado en Dandekar, "Heretical Doctrines...", *op. cit.*

⁴⁴ *Matsya Purāṇa*, 47. 247; *Bhagavata Purāṇa*, 1. 3. 24, 6. 8. 19, 10. 40. 22.

⁴⁵ *Agni Purāṇa*, 16. 2.

⁴⁶ Nath, *Purāṇas and Acculturation*, *op. cit.*, p. 21.

necesidad de confrontar a aquellos considerados herejes. Las perspectivas śramánicas eran conocidas por ser la antítesis de las védicas. La mayoría de las veces, la prueba de fuego de la herejía tiene que ver con la aceptación del *dharma* védico. Esto debió haber sido simbólico no tanto de los textos, cuanto de las costumbres sociales y rituales del brahmanismo védico.⁴⁷ La definición del *dharma* védico estaba menos enfocada a la realización del ritual védico que a la observancia del *varṇāśramadharma*. La definición de la herejía era en cierta forma una objeción en contra de la creencia y ritual propagados por algunas sectas. Pero de manera más enérgica era una objeción en contra de esas sectas que negaban la organización *varna* de la sociedad y todo lo que esto significaba en términos de las obligaciones sagradas y sociales como estaban codificadas en los *dharma-śāstras* y *grhya-sūtras*.

La utilización de *māyā* como un prefijo es también un comentario acerca de la calidad fundamentalmente ilusoria de las enseñanzas śramánicas. Aunque los *Purāṇas* mismos se alejan de las perspectivas védicas en cuanto a la creencia y al ritual, con todo siguen respaldando a los *Vedas*. Había visiones conflictivas, incluso entre los autores de los diferentes *Purāṇas*. También podía haber sido posible que las sectas śramánicas fueran tratadas como un frente para cuestionar el *dharma* védico por algunos de sus propios seguidores. La referencia al *hetukāḥ* aludía a un pensamiento filosófico distinto de aquel de las herejías.

Las confrontaciones internas entre las sectas viṣṇuitas y śivaítas también se reflejan en algunos *Purāṇas*, pero de manera infrecuente si se comparan con la oposición a los *śramaṇas*, y si tienden a ser de fechas posteriores. Una afirmación general es que la presencia de los *nastikas*, a menudo identificados con

⁴⁷ *Viṣṇu Purāṇa*, 3. 18. 35 ss.

los *śramanas*, destruye a una sociedad. El término se utiliza en varios sentidos, e incluye a los ateos y a todos aquellos que apoyan otras perspectivas sectarias. De manera más específica, la imagen de *māyāpuruṣa* en la forma de un *muni* o monje jainista es evocada por Viṣṇu para perturbar los rituales de aquellos que adoraban a Siva.⁴⁸ Al *māyāpuruṣa* le dicen que componga un *sastra* en *apabrahmīśa*, lengua utilizada por algunos autores jainistas, y el *sastra* era para rebatir los textos *śrutis*, *smṛtis* y el *varṇāśramadharma*. Viṣṇu exhorta a Nārada para que persuada a Siva a seguir la nueva doctrina que es claramente una caricatura del budismo. Esta rivalidad refleja más que una refutación de la doctrina una competencia por el patrocinio y apoyo. En las instancias citadas arriba la intervención de los herejes o la asociación con ellos es símbolo de la rivalidad. Esto es bien distinto de la confrontación entre el hinduismo puránico y las sectas śramáṇicas.

Ahí donde la hostilidad se expresa en contra de sectas como los pāśupatas, vāmacaras, kapālikas y kālamukhas en la tradición sivaíta y los pañcarātras en la tradición viṣṇuita;⁴⁹ la hostilidad parece deberse menos a un sectarismo religioso que a la inobservancia de las normas sociales. Esto debió haber sido el caso con los pāśupatas y los kapālikas.⁵⁰ Todavía más curiosas son las súplicas a Buda y Kalki, como encarnaciones de Viṣṇu, para que los protegieran de los *pāṣandas* y de los pecados del *Kaliyuga*.⁵¹ Esto podría ser un indicador de

⁴⁸ *Linga Purāṇa*, 71, citado en Dandekar, "Heretical Doctrines...", *op. cit.*

⁴⁹ V. Raghavan, "The Viṣṇu Purāṇa and Advaita", *Purāṇa*, vol. 23, núm. 2, 1981, pp. 149-152; "The Suta-Samhita", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 22, núm. 3-4, 1947, pp. 236-253.

⁵⁰ Hazra, *Studies in the Puranic Records...*, *op. cit.*, p. 202; David N. Lorenzen, *The Kapalikas and the Kalamukhas; Two Lost Saivite Sects*, Delhi, Motilal Banarsiidas, 1972.

⁵¹ *Garuda Purāṇa*, 1. 202.

la asimilación del budismo o también de que el carácter del budismo mismo había cambiado tanto –como en el caso del budismo Vajrayana– que apenas podía distinguirse de otras sectas puránicas.

Es verdad que la cuestión de disimular las diferencias respondía a su percepción popular. Los autores brahmanes de los *Purāṇas* eran muy conscientes de las distintas posiciones sectarias que, por lo menos teóricamente, afectaban la creencia, el ritual y las prácticas sociales. Éstas pudieron empezar a hacerse intercambiables, requiriendo ajustes de los autores brahmanes y en las enseñanzas śramánicas.⁵² Sin embargo, el asunto clave seguía siendo quién controlaba las normas sociales. Probablemente la decadencia del budismo, a principios del segundo milenio de nuestra era (excluida la parte oriental de India), creó cierta confianza entre los autores de los *Purāṇas* para inducir a Buda más directamente, sin describirlo como *Māyāmoha*. Como se ha señalado, el *Padma Purāṇa* proporciona evidencia de interpolaciones. Una de las más interesantes es cuando un *acārya* de la secta de Madhva identifica a los *pāṣāṇḍīs* como aquellos que adoran a Siva y denuncia al *māyāvada* de Śankarācārya como *pracchanna bauddha*, criptobudismo, así como lo hicieron otros también.⁵³

Este también fue un periodo de debates filosóficos de un espectro muy amplio, desde los Cārvākas hasta el Vedanta. Las críticas a la filosofía del brahmanismo védico eran comunes y se sintetizan junto con las perspectivas de otras escuelas en textos como el *Sarvadarśana-samgraha* de Mādhava. Algunos

⁵² Chakrabarti, *Religious Process...*, op. cit., pp. 132-154.

⁵³ *Padma Purāṇa*, Uttarakhanda, 263, citado en Hazra, *Studies in the Puranic Records...*, op. cit., p. 126; S. Mayeda, *A Thousand Teachings*, Tokyo, 1979, pp- 3-10.; G. C. Pande, *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, 1994, pp. 268-270; David N. Lorenzen, “The Life of Sankaracarya”, en F. Reynolds y D. Capps (eds.), *The Biographical Process*, La Haya, 1975.

argumentaban que todo lo que existía era el mundo material, mientras otros insistían en que el *ātman* (alma) era central.⁵⁴ Estas perspectivas son importantes en el contexto de la rivalidad sectaria. Las escuelas filosóficas, en un sentido, desafiaban implícitamente los textos sectarios, en la medida en que había cierto espacio para perspectivas distintas en los primeros, mientras que los segundos parecían ser más rígidos. Algunas perspectivas superpuestas, por más marginales que sean, están presentes en las teorías Mīmāṃsā, Saṃkhya, Budista y Cārvāka. Estos debates filosóficos no se reflejan en el sectarismo puránico. Los *Purāṇas* estaban destinados a propagar el culto de una deidad y no eran textos que se preocuparan por el discurso filosófico. ¿Podemos argumentar que hay una insinuación de que Viṣṇu sea también un criptobudista, dada la manera en que es proyectado Buda como un avatar en los *Purāṇas*?

La confrontación entre posiciones sectarias no es directa, pues los argumentos no se plantean punto por punto para denigrar a la otra secta. La intención aquí es declarar que sus enseñanzas son incorrectas y que llevan a un mal comportamiento. El criterio de lo correcto está basado en la observancia del *dharma* védico, aunque los mismos rituales puránicos observen el *dharma* sólo en teoría. En ocasiones esta aprobación es débil, como al mostrar más preferencia por los *tapas* (austeridades que producen calor) que por los *yajña* (rituales de sacrificio védico), o en afirmaciones como *ahimṣā paramadharmaḥ* (el mejor *dharma* es el de la no violencia).⁵⁵ Las deidades centrales –Viṣṇu y Siva– eran marginales en el sistema védico y las deidades centrales de este último

⁵⁴ R. King, *Indian Philosophy*, Edimburgo, 1999, pp. 16 ss.; D. P. Chatto-padhyā, *Lokayata*, Calcuta, 1959, pp. 28-30.

⁵⁵ *Matsya Purāṇa*, 143. 13; 143. 40-41; 148. 32.

–Indra y Agni– son marginales para el hinduismo puránico. La forma de culto se transformó y los rituales *yajñas* fueron reemplazados por los rituales *pūjā* (de devoción) de manera que las ofrendas evitaran la matanza de animales. Los iconos, desconocidos para el sistema védico, eran venerados ahora en los templos que se convirtieron en espacios sagrados permanentes. Para finales del primer milenio de nuestra era, los templos se habían convertido en instituciones complejas financiadas por concesiones de tierra que requerían una jerarquía de administradores y servidores. Las cosmologías y mitologías eran diferentes, como también lo eran los requerimientos rituales de los *vratas* (súplicas) y los *tīrthas* (lugares de peregrinación). ¿Era la insistencia de adaptarse al *dharm*a védico más bien una tapadera para encubrir conflictos sectarios, incluidas cuestiones de posicionamiento social, más que meramente una cuestión de creencia y ritual?

La creencia y la práctica del hinduismo puránico eran en sí mismas diferentes de la religión de los *Vedas*. Fue influida de muchas maneras por las sectas śramánicas, aunque su posición siempre fue de hostilidad hacia ellas. Esta hostilidad inherente, Patañjali la comparó con la de la mangosta y la serpiente.⁵⁶ La proyección de Buda en los *Purāṇas* es por lo tanto ambigua. No es inherentemente malo, pero predica una doctrina contraria a la religión védica. No es un demonio o *rākṣasa*, es una encarnación de Viṣṇu, aunque este avatar desempeña una función distinta, casi invirtiendo el concepto. No entra en una confrontación directa con la personificación del mal, al cual aniquila restaurando el mundo al bien, como hacen las otras encarnaciones humanas de Viṣṇu. No hay una acción de uno a uno como en el caso de Narasiṁha, Rāma y Paraśurāma. Buda viene a predicar una doctrina falsa que

⁵⁶ S. D. Joshi (ed.), *Patañjali Vyakarana Mahabhasya*, Poona, 1968.

primeramente debilita a aquellos que son propensos al mal para que al final sean derrotados. Introducir este cambio en el concepto de un avatar es una inversión de largo plazo que requiere una mitología nueva.

Buda como Māyāmoha fue creado de una deidad, aunque éste fuese ilusorio. Esto representó un trastrocamiento de la creencia budista aunque ahora ya era admisible para muchos budistas practicantes, a pesar de que Buda y también mucha de la filosofía budista lo habían rechazado. En un sentido, la historia de Māyāmoha, posiblemente una interpolación tardía,⁵⁷ pudiera ser reflejo de una condición histórica. Todo aquello que anteriormente había sido considerado como herejías poco a poco fue desgastándose, hasta ser reemplazado por nuevas herejías a principios del segundo milenio de nuestra era. El pensamiento brahmánico se estaba convirtiendo en el dominante, aunque no completamente. La derrota de los *asuras* y los *daityas* y la victoria de los *devas* podría haber sido una analogía de este cambio en relación con las sectas śramánicas.

El sistema védico tenía que ser invocado por los *Purānas*, principalmente para ratificar el modelo social del *varṇāśramadharma* que tenía sus raíces en el sistema védico, aunque había sido formulado en tiempos posvédicos. El mayor temor de los autores de los *Purānas* tenía que ver con los cambios en la organización social en el *Kaliyuga*. Esto en parte es un reflejo de lo que estaba sucediendo realmente pero, sobre todo, es una proyección de lo que podía suceder una vez que se cuestionara la severidad de las reglas normativas de la casta. El *Kaliyuga* era visto como el tiempo en que la jerarquía de la casta se volteó de cabeza y, en efecto, los *śūdras* fueron la casta dominante, a la que los brahmanes le debían presentar sus respetos. Las sectas śramánicas se oponían

⁵⁷ Hazra, *Studies in the Puranic Records...*, op. cit., pp. 24-25.

al *varṇāśramadharma* y sus enseñanzas no sustentaban este sistema. La cuestión se agrava más cuando los monarcas se convierten en patrones de los *pāṣandas*.⁵⁸ Esto quizás molestó más a los autores de los *Purāṇas* que las diferencias en cuanto a creencia y ritual.

En vista de todo lo anterior, uno se pregunta por qué razón fue incluida la sección del “*Vamśānucarita*”, más suave en términos comparativos, especialmente en el *Viṣṇu Purāṇa*. Éste hace un listado de la descendencia de aquellos de estatuto alto desde los tiempos más tempranos y termina con los soberanos de varias dinastías, llevando la información hasta el periodo Gupta. Registrado como un patrón genealógico está presente sólo en unos cuantos *Purāṇas*, aunque ahí donde se incluye parece extraño. La inclusión de una sección del “*Vamśānucarita*”, independiente y distinta en los *Purāṇas*, seguramente fue para asegurar su preservación como un registro incrustado en un importante texto religioso y también para darles un estatuto por lo menos a los héroes legendarios, a quienes se les acordaba el estatuto de *kṣatriyas*.

Parece haber una diferencia de objetivos entre aquellos que mantuvieron la sección del “*Vamśānucarita*” y aquellos que compusieron y editaron las otras partes del *Purāṇa*. Esto lo sugiere la ausencia de atributos negativos asociados con esos gobernantes que eran conocidos por haber sido, o que afirmaban haber sido, seguidores de las sectas heterodoxas. La referencia a los primeros emperadores Maurya, políticamente poderosos, es un ejemplo.

Los listados dinásticos subsiguientes a los linajes de los héroes incluyen la declaración de que los futuros gobernantes serán de una gran diversidad de castas, incluidos los *śūdras* y

⁵⁸ *Bhagavata Purāṇa*, 5. 6. 9-11.

los *mlecchas* (parias).⁵⁹ Los Maurya seguirían a los Nanda. La dinastía Nanda será fundada por Mahapadma, un hijo del rey Śiśunāga, Mahānandin, con una mujer *sūdra*.⁶⁰ Los monarcas subsiguientes serán *sūdras*. Sin embargo, no queda claro si esto se aplica sólo a los Nanda o también a sus sucesores. Mahāpadma exterminará a todos los *kṣatriyas*. Esto, en sí mismo, habría hecho necesario que otros *varṇas* se convirtieran en gobernantes, pero la elección de *sūdras* es significativa. El desarraigo de los *kṣatriyas* sugiere que había conquistado las aldeas del valle medio del Ganges para poder establecer su *eka-cchatram*, su soberanía exclusiva. Los Nanda serán desarraigados por el brahmán Kautilya, quien instaurará como rey a Candragupta de la dinastía Maurya. Un brahmán podría haber pensado que era su deber eliminar a los monarcas de la casta *sūdra*, pero curiosamente la persona que él pone es descrita en otras fuentes como un *vṛṣala*, de casta baja. Sólo las fuentes budistas y jainistas les otorgan a los Maurya el estatuto de *kṣatriyas*. No se hace ningún comentario sobre estas desviaciones de las reglas del *varṇa*, y quizás esto es algo esperado en el *Kaliyuga*.

El estatuto bajo de los Maurya se confirma en otras fuentes distintas de las budistas. En la obra teatral *Mudrārākṣasa*, de Viśākhadatta, que data de mediados del primer milenio de nuestra era, las referencias a Candragupta varían.⁶¹ Es descrito como *Mauryaputra*; el sufijo *putra* sugiere la afiliación a un clan. También se dice que fue criado por un pastor y que Cānakya reconoció su potencial y lo adoptó. Cānakya lo llama *vṛṣala* más de una vez, aunque otros se refieren a él como *aryadeva* y *deva*. Implícito a su estatuto de ministro y

⁵⁹ Pargiter, *The Purana Text...*, op. cit., pp. 27-29; *Viṣṇu Purana* 4. 24. 20-21; *Bhagavata Purana*, 12. 1. 8-10.

⁶⁰ Pargiter, *The Purana Text...*, op. cit., p. 25.

⁶¹ Acto II. 6; Acto VII. 12.

rey, dispone también la superioridad del brahmán sobre el *śūdra*. La sucesión de los Maurya fue considerada importante para el pasado de India, como es evidente incluso en comentarios posteriores del segundo milenio en textos, como el *Mudrārākṣasa*, que hacen referencia a los Maurya.

Fuentes budistas poscanónicas insisten en el estatuto de *kṣatriya* de los Maurya y van más lejos, atribuyéndoles lazos de parentesco con los śākyas. La región de la cual provenían estaba llena de pavos reales (*mayura: mora*), de ahí el nombre Moriya-Maurya.⁶² Este supuesto vínculo con los śākyas les dio a los Maurya el estatuto apropiado de *kṣatriya*. Asimismo, conectó de manera efectiva la llegada del budismo a Sri Lanka, a través de Mahinda, el hijo de Aśoka, con el clan de Buda.

Una tradición jainista tardía sosténía que Candragupta se convirtió en jainista en sus últimos años, que abdicó al trono y viajó al sur de India acompañado de Bhadrabāhu, el profeta jainista.⁶³ El mismo texto menciona que Candragupta venía de una aldea de criadores de pavos reales, de ahí el nombre Maurya de *mora*, y que su padre se lo ofreció a Cānakya como regalo. Los criadores de pavos reales habrían sido clasificados en una posición baja en la jerarquía de la casta.

Se dice que Bindusāra, el hijo de Candragupta, había tenido una relación cercana con los ājīvikas. Ésta no era una secta insignificante en ese tiempo como es evidente en las inscripciones votivas de dos gobernantes Mauryas, Aśoka y Daśaratha, halladas en las cuevas de Barabar y Nagarjuni.⁶⁴ Hay evidencia contemporánea a la escritura de los *Purāṇas* de lo que parece haber sido un intento viṣṇuita para borrar con

⁶² *Vamsatthapakasini*, I, 5, 179-80.

⁶³ Harisena, *Brhatkathakosa*, A. N. Upadhyaya (ed.) Bombay, cap. 143; *Parisistaparvan*, H. Jacobi (ed.), Calcuta, 1891, viii, 415 ss.

⁶⁴ J. Bloch, *Les Inscriptions d'Aśoka*, París, 1955, p. 156; D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilisation*, Calcuta, 1965, p. 79.

un cincel el nombre de Ājīvika en tres de las inscripciones. Se dice que la secta había tenido acceso a la corte de Bindusāra,⁶⁵ quien tenía interés en las ideas filosóficas ya que pidió que le enviaran a un sofista de Grecia.⁶⁶ La adhesión de Aśoka al budismo es evidente a partir de sus edictos.

Si las declaraciones de las sectas heterodoxas fueran correctas, entonces los tres primeros, y más influyentes gobernantes de la dinastía Maurya, eran herejes a los ojos de los brahmanes. Los *Purāṇas* sugieren que tienen un estatuto de *varṇa* bajo, pero no dicen nada de su heterodoxia. El único que viene a ser criticado por ambas partes en otros textos es Aśoka, cuyo patronazgo le dio visibilidad a las sectas heterodoxas en el Imperio de los Mauryas. Se ha pensado que la mutilación del nombre Aśokavardhana en los diferentes *Purāṇas* era como una falta de respeto. Sin embargo, se sabe que los nombres en los *Purāṇas* se mutilan como mero error del escriba. Se dice poco acerca de él en los *Purāṇas*, aunque hay en otros textos muchos comentarios sarcásticos sobre su nombre, *devānampiya* (el amado de los dioses).⁶⁷ La discusión entre los gramáticos sobre el uso de esta palabra es un ataque mordaz en contra de Aśoka, aun si éste es indirecto.

Resulta interesante comprobar que la palabra inicialmente fue utilizada como un término honorífico. Así es usada posteriormente por uno de los nietos de Aśoka, Daśaratha, en una de sus inscripciones.⁶⁸ Patañjali lo trata como tal.⁶⁹ El

⁶⁵ P. L. Vaidya (ed.), *Divyavadana*, Darbhanga, 1959, C-370, 233; *Divyavadana*, Cowell y Neil (eds.), Cambridge, 1886, XXVI, 370 ss.

⁶⁶ Athenaeus, III, 444.

⁶⁷ Para una cobertura extensa sobre este tema véase el artículo de M. M. Deshpande, "Interpreting the Asokan Epithet *devanamapiya*", de próxima publicación en un volumen editado por P. Olivelle, *Asoka in History and Historical Memory*, en prensa.

⁶⁸ Sircar, *Select Inscriptions...., op. cit.*, vol. I, pp. 79-80.

⁶⁹ *Mahabhasya* sobre Panini, 2, 4. 56 y 6. 3. 21.

Mahāvamīśa, compuesto en el siglo vi d.C., asegura que Tissa, el gobernante de Sri Lanka, también la utilizó como título, asociándola con Aśoka.⁷⁰ Para el siglo xi d.C. el término había llegado a adquirir un significado despectivo y sarcástico, aquel que es tonto o ignorante: *mūrkha*, como lo señala Kai-yata.⁷¹ Aśoka no se había borrado de la memoria de la gente ya que es conocido por Kalhaṇa y se escribe acerca de él en el *Rājatarāṅgini*.⁷² Es descrito como un partidario del *Jina-śāsana*, que construyó muchas *vihāras* y *caityas*, y que fue considerado un monarca digno de elogio. Esto contradice la presentación puránica de las religiones śramánicas o incluso la definición del *devanampiya* por los gramáticos contemporáneos. Como un título real, el *devanampiya* había sido sustituido por el título *mahārājādhirāja* (más altisonante) y otros títulos similares a principios del primer milenio de nuestra era. El cambio de significado del *devanampiya* en las fuentes brahmánicas, sin duda tenía que ver con su confrontación sectaria con el budismo y con la visión que ellos tenían de la conexión de Aśoka con el budismo. El silencio de los *Purāṇas* sobre Aśoka llama aún más la atención cuando se observa que las fuentes budistas de ese tiempo destacaban a Aśoka como un héroe sectario. Se dice que mató 18 000 ājīvikas, que había quemado vivo a Nirgrantha *upāsakas* (devoto de la orden Nirgrantha) y que había ofrecido una moneda de oro por la cabeza de cada monje jainista.⁷³ Una declaración que establecía la diferencia con los brahmanes, por no decir la hostilidad hacia ellos, es evidente en los términos utilizados por autores budis-

⁷⁰ R. Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi, 1997, pp. 135-136.

⁷¹ *Pradipa*, en 2. 4. 56; citado en Deshpande, "Interpreting the Asokan...", *op. cit.*

⁷² J. 101-107.

⁷³ S. Mukhopadhyaya (ed.), *Asokavadana*, Nueva Delhi, 1963, pp. 67-68; también en Vaidya, *Divyavadana*, C 427, 277.

tas como *brahmanjatiyapaśaṇḍa* (brahmanes que enseñaban una falsa doctrina) y *brahmane brahmapakkhike* (bandos de brahmanes).⁷⁴

Mientras que en general los herejes son vilipendiados, no se condena a los monarcas que se sabía que personalmente estaban comprometidos con sectas heréticas cuando se mencionan por su nombre en los listados dinásticos puránicos. La política del mecenazgo real, cuando los reyes auspiciaban a sectas brahmánicas y śramánicas, es evidente en el tiempo de Aśoka, quien proclama que tanto los brahmanes como los śramaṇas debían ser respetados. Parece haber una intención deliberada para mantener los listados dinásticos libres de comentarios en lo que concierne al patronazgo religioso, aunque hay referencias claras al estatuto de la casta. El “*Vaṃśānucarita*” está intercalado por narrativas de héroes tempranos, ausentes en la sección dinástica. No obstante, lo mismo podría haberse concluido de la proyección budista del malvado Aśoka, Caṇḍāśoka, antes de su “conversión” y de volverse Dhammaśoka.

Si se consideran los restos arqueológicos, el patronazgo de Aśoka al budismo fue muy vasto. Se ha sugerido que algunos aspectos del *Mahābhārata*, en particular, fueron una respuesta a los intentos por reducir poco a poco la influencia de su patronazgo.⁷⁵ Incluso es descrito como un manifiesto brahmánico provocado por el imperio de Aśoka.⁷⁶ Aśoka no sólo hizo

⁷⁴ *Samantapasadika*, I. 38; *Mahavamsa*, 5. 34.

⁷⁵ A. Hiltebeitel, *Rethinking the Mahabharata*, Chicago, 2001; N. Sutton, “Asoka and Yudhisthira”, *Religion*, vol. 27, 1997, pp. 331-341; J. L. Fitzgerald, *The Mahabharata*, vol. 7, Chicago, 2004, pp. 114 ss.; M. Biardeau, *Le Mahabharata*, París, 2002.

⁷⁶ M. Biardeau citado por A. Hiltebeitel en “Buddhism and the Mahabharata” en F. Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia* (Florencia: 2005), pp. 107-132.

construir lugares sagrados budistas como *stūpas* y *caityas*, sino que atacaba la esencia misma del *dharma* védico: sus edictos no mencionan el *varṇa* o el *jāti* (casta), su insistencia en el *ahimsā* era opuesta al sacrificio animal, sentía repugnancia por varios rituales y ceremonias y utilizaba de manera bastante escéptica a los dioses para propagar su noción del *dhamma* (*dharma* en idioma *prakṛt*). Hacía precisamente aquello que se esperaba de un Māyāmoha, por lo tanto habría sido normal que los textos brahmánicos sectarios lo eligieran como blanco.

El Buda avatar de Viṣṇu presenta una especie de paradoja en las fuentes puránicas. Esto es evidente en la naturaleza de su descripción.⁷⁷ Viṣṇu crea a Buda para dañar “al Otro” mediante la conversión a la herejía, pero después se encarna como Kalki para destruir a los herejes. La manera en que funciona Māyāmoha contradice al *bodhisattva* (avatar de Buda) y el ideal *arhat*, y quizá esto era lo que se esperaba que hiciese. El avatar de Buda quizá fue una tentativa para apropiarse de la herejía, aunque desacreditándola abiertamente. Es interesante que los budistas no hayan presentado objeciones a esa apropiación. Los viṣṇuitas no solían confrontar directamente lo que era considerado herejía como sí lo hacían los śivaítas. Existen referencias a episodios del conflicto śivaíta-budista y śivaíta-jainista desde mediados del primer milenio hacia adelante.⁷⁸ Existen menos ejemplos de esos conflictos entre los viṣṇuitas y las sectas heterodoxas. ¿Fue la herejía de alguna manera sublimada en la historia del Buda avatar de Viṣṇu?

⁷⁷ W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley, 1976, pp. 199-211; W. Doniger O'Flaherty, “The Image of the Heretic in the Gupta *Purāṇas*”, en B. L. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 107-127.

⁷⁸ R. Thapar, “Cultural Transaction and early India: Tradition and Patronage”, en Romila Thapar, *History and Beyond*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, pp. 17-20.

Las confrontaciones entre los viṣṇuitas y los śivaítas pudieron haber tenido más prioridad que la confrontación entre el pensamiento brahmánico y la herejía. El mismo argumento de falsa doctrina lo utiliza Madhvā en contra del śivaísmo y en contra de Śankarācārya.⁷⁹

Buda avatar posiblemente introduce un cambio en el concepto de la encarnación y del mal. Buda como Māyāmoha no es Viṣṇu vuelto a nacer como hombre, sino que es creado por Viṣṇu a través de sí mismo. El mal no es aquello que se asocia con el comportamiento y las acciones individuales, sino con las creencias sectarias y el ordenamiento de la sociedad. Se le da mucha importancia a la centralidad del argumento y a la lógica entre aquellos que se oponen a los *Vedas*, restándole mérito al virtuoso, *hetuvādavimohitah*. El Buda avatar como un protector junto con Kalki, refleja la merma en el predominio de la herejía śramánica. En esa medida, registra un cambio en la relación entre las sectas śramánicas y el hinduismo púrânico. La experiencia de esta herejía prepara la escena para las herejías dentro de la tradición śivaíta y viṣṇuita. Podría argumentarse que el Buda avatar, aunque precede a Kalki, es en cierta medida una consecuencia de la necesidad de Kalki, ya que los herejes tienen que ser creados para que puedan ser destruidos. Esto también está relacionado con la creciente importancia de Maitreya en el budismo de principios del primer milenio, paralelo a la figura del salvador de los cultos del Mediterráneo oriental.⁸⁰ Sin embargo, hay un problema al establecer una correlación entre la dimensión temporal, como aparece en la teoría de los *yugas*, con estos argumentos. Si Buda precede a Kalki de manera muy cercana, entonces tiene

⁷⁹ W. D. O'Flaherty, *The Origins...*, *op. cit.*, p. 209.

⁸⁰ R. Thapar, "Millenarianism and Religion in Early India," en *Cultural Pasts*, pp. 946-962.

que fecharse en la última fase del *Kaliyuga*, en una fecha muy posterior a la que permite fechar el *Kaliyuga* en años humanos. Incluso si asumiéramos que en la época de composición del *Viṣṇu Purāṇa* ya había llegado esta fase del *Kaliyuga*, habría una contradicción con las fechas lineales del *Kaliyuga*, como aparecen, por ejemplo, en la inscripción Aihole de Pulakesin II, que data el inicio del *Kaliyuga* en 3102 a.C., pero la extensión total del *Kaliyuga* se calculaba en 432 000 años.⁸¹ La cronología no tuvo gran importancia en la narración de estas hostilidades sectarias.

La riqueza de las disputas sobre la creencia, el ritual y el ordenamiento social en otras secciones del *Purāṇa*, contrasta con las declaraciones que minimizan las proyecciones del poder político en el “*Vamśānucarita*”. Que los listados de la sucesión dinástica carecieran de un comentario sobre los nombres que aparecen en ellos, es quizá una declaración de que el gobierno era percibido como distinto de la identidad sectaria del gobernante. El prestigio de la monarquía sobre otras formas de gobierno fue establecido a mediados del primer milenio de nuestra era, como también es evidente en el enfoque en las dinastías como parte del “*Vamśānucarita*”. La aprobación de la monarquía por los brahmanes también es evidente en una variedad de textos. El estatuto de *śūdra* de los emperadores Maurya significaba que no se ajustaban al *varṇāśramadharma*, central para el *dharma* védico. Esta distinción, incluso cuando no se observa en muchos otros textos, también podría haber hecho posible que los gobernantes fueran patrones de más de una secta, como muchos debían serlo.

⁸¹ *Epigraphia Indica*, Aihole Inscription of Pulakesin II, VI, 7; R. Thapar, *Time as a Metaphor of History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

Beal, S., *Romantic History of Buddha*, Londres, 1907.

Bhattacharya, R. S., "Buddha as Depicted in the Puranas", *Purana*, vol. 24, núm. 3, 1982, pp. 384-404.

Biardeau, M., *Le Mahabharata*, París, 2002.

Bloch, J., *Les Inscriptions d'Asoka*, París, 1955.

Chakrabarti, K., *Religious Process, The Puranas and the Making of a Regional Tradition*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

Chattopadhyaya, D. P., *Lokayata*, Calcuta, 1959.

Cowell y Neil (eds.), *Divyavadana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1886.

Dandekar, R. N., "Heretical Doctrines in the Puranas", *Purana*, vol. 37, núm. 1, 1995, pp. 3-20.

Doniger, W. (ed.), *Purana Perennis, Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, Albany, State University of New York Press, 1993.

Fitzgerald, J. L., *The Mahabharata*, vol. 7, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 114 ss.

Hazra, R. C., *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, 2a. ed., Delhi, 1975.

Hiltebeitel, A., "Buddhism and the Mahabharata", en F. Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Florencia, 2005, pp. 107-132.

_____, *Rethinking the Mahabharata*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Jaini, P. S., "Jaina Puranas: a Puranic Counter Tradition", en W. Doniger (ed.), *Purana Perennis, Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 207-249.

Joshi, S. D. (ed.), *Patañjali Vyakarana Mahabhasya*, Poona, 1968.

King, R., *Indian Philosophy*, Edimburgo, 1999.

Law, B. C., *Tribes in Ancient India*, 2a. ed, Poona, 1973.

Lorenzen, David N., *The Kapalikas and the Kalamukhas; Two Lost Saivite Sects*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1972.

_____, "The Life of Sankaracarya", en F. Reynolds y D. Capps (eds.), *The Biographical Process*, La Haya, 1975.

Mayeda, S., *A Thousand Teachings*, Tokyo, 1979.

Mukhopadhyaya, S. (ed.), *Asokavadana*, Nueva Delhi, 1963.

Nath, Vijay, *Puranas and Acculturation*, Delhi, 2001.

Pande, G. C., *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, 1994.

Pargiter, F. E., *The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age*, Delhi, reimpresión, 1975.

O'Flaherty, W. Doniger, "The Image of the Heretic in the Gupta *Puranas*", en B. L. Smith (ed.), *Essays on Gupta Culture*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

_____, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Raghavan, V., "The Suta-Samhita", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 22, núm. 3-4, 1947, pp. 236-253.

_____, "The Visnu Purana and Advaita", *Purana*, vol. 23, núm. 2, 1981, pp. 149-152.

Sircar, D. C., *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilisation*, Calcuta, 1965, p. 79.

Sutton, N., "Asoka and Yudhishthira", *Religion*, vol. 27, 1997, pp. 331-341.

Thapar, R., *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi, 1997.

_____, "Cultural Transaction and early India: Tradition and Patronage", en Romila Thapar, *History and Beyond*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, pp. 17-20.

_____, "Millenarianism and Religion in Early India," en *Cultural Pasts*, pp. 946-962.

_____, "Perceiving the Forest: Early India", *Studies in History*, s. l., vol. 17, núm. 1, 2001, pp. 1-16.

_____, *Time as a Metaphor of History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

Vaidya, P. L., (ed.), *Divyavadana*, Darbhanga, The Mithula Institute, 1959.

2. SANKARA Y LA RELIGIÓN PURÁNICA

R. CHAMPAKALAKSHMI

En la tradición hagiográfica y en las biografías, Sankara es aclamado como el *Sanmata Sthapanacarya*, aquel que estableció las seis formas de la religión puránica, es decir, Saiva, Vaisnava, Sakta, Saura, Ganapatya y Kaumara. El proceso puránico es central para el desarrollo de la religión en India, dentro del marco amorfo de lo que llegó a llamarse hinduismo. En el periodo posvédico (después de 600 a.n.e.), confrontados por el desafío que plantearon el budismo sramánico y el jainismo a la religión védica y su poder sociorreligioso, los brahmanes se dieron cuenta de la necesidad de elaborar de nuevo su tradición, a través de la incorporación y asimilación de formas regionales y populares, rituales, creencias y prácticas,¹ para poder desarrollar una nueva religión sincrética, es decir, la religión puránica. El proceso puránico entonces, representa “un instrumento para la propagación de los ideales brahmánicos de la reconstrucción social y de los intereses sectarios, un medio para la absorción de los cultos locales y prácticas asociadas, y un vehículo para la instrucción popular en las normas que rigen la existencia cotidiana”.²

¹ R. C. Hazra, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, Dacca, Dacca University Press, 1940, p. 243.

² Kunal Chakrabarti, “Anthropological Models of Cultural Interaction and the Study of Religious Process”, *Studies in History*, vol. 8, núm. 1, 1992,

El proceso puránico, que se inició en el periodo Gupta (siglos IV-VI), se convirtió en un fenómeno universal en todo el subcontinente. Sin embargo, mostró una variedad de formas en el rico patrón de sus manifestaciones regionales, particularmente en las regiones de la periferia del Valle del Ganges. Junto con la épica, la literatura *Dharmasastras-Smṛti*, los *Puranas* marcaron un cambio fundamental en relación con la religión védica y, de hecho, organizaron la religión y su base social en los periodos histórico temprano (300 a.n.e. al 300) y medieval temprano (400-1300). Los *Puranas* incluso afirmaban la continuidad y la autenticidad respecto a los *Vedas-Sṛuti* y a los *Smṛti*, al lograr este cambio. Sin embargo, sufrieron revisiones extensivas conforme las estructuras puránicas eran adoptadas en nuevos textos para presentar formas vernáculas puramente locales en diferentes regiones. Los *Puranas* se convirtieron en un vasto corpus, con algunos textos identificables regionalmente, ricos y abigarrados en sus mitos y formas de culto e incluso normas sociales que se adaptaban a las situaciones cambiantes. Posteriormente, los *Puranas* siguieron nuevos modos de legitimación del orden brahmánico (*Varna*), siempre y cuando este orden fuera amenazado. En el proceso, textos como los *Agamas-Tantras* llegaron a ser reconocidos como una fuente importante de autoridad en cuestiones religiosas, particularmente en el culto de los templos, los rituales y las prácticas sectarias. La cronología de los *Puranas* está entonces estrechamente relacionada con los contextos históricos y regionales en los que surgieron. La forma de culto denominada el *Pancayatana* y el culto *Satayatana* o *Sanmata* son, sin duda, distintas formas de agrupar los diferentes cultos, centrándo-

pp. 123-124. Véase también Kunal Chakrabarti, *Religious Process. The Puranas and the Making of A Regional Tradition*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, para el proceso puránico en Bengala.

los en deidades puránicas, siempre y cuando se volvieran significativas en el proceso.

Sin embargo, es importante reconocer que los principales desarrollos puránicos datan del periodo medieval temprano (siglos VI-XII), cuando una cambiante organización sociopolítica, basada en un sistema de concesiones de tierras de expansión agraria que derivaba su legitimidad del templo, permitió el surgimiento de reinos territoriales y un orden social brahámico (*Varnasrama*).³ El *yajña* o sacrificio védico, como un dispositivo de legitimación para el poder real, se convirtió en un mero ritual o símbolo, y fue reemplazado por el *dana* o don y culto del templo, tanto para propósitos de legitimación como para la expansión de la economía agraria. Esta transformación no es atribuible a ningún dirigente religioso o espiritual de la época; fue un fenómeno difundido que incluyó a brahmanes bien versados en los *Vedas* y a los donatarios de concesiones de tierra, brahmanes que compusieron los *Puranas* y los proveyeron de una rica mitología alrededor de los principales dioses como Viṣṇu y Siva, y sacerdotes brahmanes para los templos que seguían los cánones basados en los textos Agamas sobre los rituales y la devoción del templo.

Éste fue el contexto histórico en el que se sitúa Sankara (788-820) y su filosofía de *Advaita*, basada en comentarios sobre los *Upanisads*, los *Brahma Sutras* y el *Bhagvadgita*, conocidos en conjunto como el *Prasthana Trayi*. Aunque las inscripciones o los himnos *bhakti* vernáculos, que datan del periodo medieval temprano, apenas le otorgan a Sankara un papel en la evolución de la religión puránica, la creencia convencional entre los hindúes de la tradición Smarta reconoce a su *Advaita* por proveer una base filosófica que le da a las

³ B. D. Chattopadhyaya, *The Making of Early Medieval India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, Introducción.

deidades puránicas carácter universal y trascendental. Esto fue, sin embargo, un resultado indirecto de la transformación del brahmán advaitico de Sankara en una divinidad, por obra de los protagonistas vaisnava y saiva del periodo medieval temprano, quienes igualaban a las deidades puránicas con Brahman, un proceso indicado, primero por el *Bhagavata Purana* de los siglos IX y X, que se creía que había sido compuesto en el país Pandya y, posteriormente, por la adopción consciente de esta universalización para las deidades "menores" y populares, como la diosa Ganapati, Skanda-Karttikeya, y la revitalización de la Surya védica con los mismos atributos en el periodo Vijayanagara (siglos XIV-XVII).

Existe, no obstante, otra interpretación del epíteto *Sanmata Sthapanacarya* como alguien que reorganizó las seis formas de culto a lo largo de líneas más ortodoxas en la tradición vedántica. Resulta difícil atribuir esta reorganización a Adi Sankara, ya que Sankara resulta desconocido para cualquiera de las fuentes contemporáneas. Parece ser una contribución importante de los líderes espirituales del periodo Vijayanagara, quienes respondían a las necesidades organizacionales e institucionales de la tradición brahmánica, particularmente del *matha* (monasterio) Sringeri, que parece que fue establecido por el mismo Sankara. La reorganización del *Sanmata* puránico, entonces, es autentificada por los líderes espirituales medievales de los siglos XIV al XVII, atribuyéndosela al mismo Sankara, aunque sucedió durante el periodo Vijayanagara que trataba de restaurar el culto de los templos y la ortodoxia brahmánica (hindú), amenazada por la intrusión de religiones extrañas como el Islam, que afectó la organización sociopolítica existente. La razón por la cual un absolutista estricto y duro como Sankara fuera invocado por los seguidores de la tradición Advaitica-Sankara para la creación de la tradición *Sanmata*, puede entenderse no sólo como una respuesta a la

amenaza que representaba el islam, sino que debe situarse dentro de un proceso más amplio que marcó una cambiante situación sociopolítica. Una serie de desarrollos en la organización sociorreligiosa del sur de la India, desde el siglo XII en adelante, llevó a la evolución de tradiciones canónicas y de comunidades religiosas y culminó en la reorganización y consolidación sectaria bajo el periodo Vijayanagara.

En la India peninsular anterior al siglo XII, la difusión de la religión puránica-agámica puede rastrearse hasta aproximadamente el siglo IV de nuestra era en el Decán y Andhra, en donde las formas védicas, puránicas y agámicas llegaron a ser aceptadas (casi como un paquete) como tradición brahmánica; la ideología puránica ayudaba a la evolución de formas monárquicas de constitución política o de políticas de linaje; el nexo *Brahmana-Ksatriya* dominaba la sociedad y el gobierno. Por medio del patronazgo de las familias gobernantes, el saivismo y el vaisnavismo desarrollaron enormes panteones que incorporaban elementos no védicos y no brahmánicos, como la diosa madre y deidades tribales o populares. Cada región contribuía, sincrónicamente o diacrónicamente, en diferentes grados, al desarrollo de la tradición puránica.

Este proceso puede rastrearse claramente en la literatura tamil. La transformación del rico corpus de los clásicos tempranos tamiles (del siglo III a.C. al siglo III d.C.) a los himnos *bhakti* de los santos-poetas Alvar (Vaisnava) y Nayanar (Saiva) entre los siglos VI y IX, señaló la difusión de la tradición puránica-brahmánica. Las deidades Sangam *tinai* (ecozonal) como Mal, Murukan (Velan y Ceyon) y Korravai fueron integradas en los panteones puránicos vaisnava y saiva, y transformadas en deidades regionales o universales, donde el paisaje natural de los clásicos Sangam dio lugar al de los templos del periodo medieval temprano. Por lo tanto, la región tamil asume una gran importancia como representante de una gran variante

cultural de la religión puránica que evoluciona a través del “movimiento *bhakti*” (devoción) de los Alvar y Nayanares, propagado a través de la lengua vernácula en unos himnos emocionalmente poderosos, que expresan devoción a un dios personal albergado en el templo. La literatura de los himnos tamiles expresa una protesta en contra de la jerarquía de la casta (*varna*), el estatuto y los privilegios, particularmente en contra del brahmanismo védico ortodoxo, y de los caturvedis, que eran los beneficiarios de impresionantes concesiones de tierra como los brahmadeyas de las familias gobernantes. El templo se convirtió en el punto focal de la organización social y de clasificación ritual entre varias castas, grupos ocupacionales y de la población étnica-tribal; todos ellos eran introducidos a la sociedad del templo a través del *bhakti* como la ideología legitimadora para la organización sociopolítica. Los Colas (siglos IX-XIII) conscientemente promovían el *bhakti* vernáculo, y bajo el patrocinio real Cola, el saivismo se consolidó a sí mismo, proporcionando un apoyo ideológico importante al poder Cola. Los templos más importantes de estilo dravídico, con un rico repertorio de esculturas y pinturas, fueron erigidos durante su periodo. La tradición textual-canónica saiva tamil, desde los himnos tamiles (*Tevaram*) hasta los tratados hagiográficos y filosóficos, evolucionó entre los siglos XI y XIV con dirigentes espirituales de la comunidad velala, que asumieron el control de la organización del canon y de los *mathas* (santuarios) saiva encabezados por los líderes del culto Velala.⁴

Los santos Vaisnava y Saiva, de la tradición *bhakti*, también trataron de investir de autoridad los himnos tamiles y los

⁴ R. Champakalakshmi, “Puranic Religion: The Evolution of the Tamil Saiva Tradition”, en Satish Saberwal y Supriya Varma (eds.), *Traditions in Motion. Religion and Society in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005, pp. 173-204.

establecieron como escrituras sagradas –*marai*– al adscribirles un estatuto igual al de los *Vedas*.⁵ En este sentido, los srivaisnavas tuvieron más éxito para relacionar la tradición védica sánscrita con la doctrina y la práctica vaisnava tamil que los saivas tamiles, debido a una transcripción del *bhakti* tamil en estructuras puránicas; es decir, el *Bhagavata Purana*, que representa no sólo la culminación del *Bhakti Alvar*, ofrece además la primera evidencia de la influencia de la idea advaitica de *Brahman*, probablemente como lo proponía Sankara, modificándola considerablemente al hacer a ese brahmán *saguna* (con atributos) e igualándolo con Visnu. Debido a que el autor o los autores de este *Purana* no son conocidos, es indisputable que fue compuesto en el sur de la India a finales del siglo ix o principios del siglo x, y que se sitúa al inicio de un milenio de intenso debate sobre los *Vedanta*.⁶ Sankara no se menciona en ninguna de las obras vaisnava sobre el *Vedanta* y, sin embargo, en el discurso intelectual del periodo posterior a Sankara, su *Advaita* parece haber dejado una evidente huella, no en su forma prístina y absolutista, sino en una modificada, la cual le permitiría a la religión puránica consolidarse a sí misma.

Entre los vedantinos anteriores a Sankara se hace mención de un Dravidacarya quien es identificado con Nammalvar o Satakopa (¿Sathakopa?), un santo sudra, cuya obra *Tiruvaymoli* se llama el *Veda Dravida* en la exégesis vaisnava y la literatura comentada a partir del siglo xiv en adelante; los maestros vaisnava hacían analogías incongruentes al establecer paralelismos con los *Vedas*. El debate muy estimulante sobre

⁵ R. Champakalakshmi, "From Devotion and Dissent to Dominance. The Bhakti of the Tamil Alvars and Nayanars", en R. Champakalakshmi y S. Gopal (eds.), *Traditions, Dissent and Ideology, Essays in Honour of Romila Thapar*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 135-163.

⁶ Friedhelm Hardy, *Viraha Bhakti, The Early History of Krsna Devotion in South India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983, Parte 5.

el *Vedanta*, que el *Visistadvaita* (un no dualismo calificado) de Ramanuja evocaba desde el siglo XII para darle un impulso filosófico al srivaisnavismo, propició la evolución del *Ubhaya Vedanta*, más apropiado para el culto devocional, el cual no podía ser provisto por el fuerte absolutismo del *Advaita* o no-dualismo de Sankara. Así, podría argumentarse que es el *Visistadvaita* de Ramanuja –que se basaba en la posición vedántica y advaitica no-dualista, pero que introducía una base filosófica-metafísica diferente de un no-dualismo calificado, al reconocer al ser individual y su capacidad de convertirse en uno con el *Brahman* universal– el que resultaba más adecuado para el *bhakti* del templo y fue un instrumento importante en la construcción de la tradición puránica como una religión panindia. En tanto que todos los desarrollos relacionados con el *bhakti* y el templo, como los instrumentos más influyentes de la integración sociorreligiosa, están corroborados por los registros de las inscripciones y templos de este periodo, casi no se conoce ninguna referencia epigráfica a Sankara o a su *Advaita*. No es sino hasta el siglo XIV, es decir, en el periodo Vijayanagara, que encontramos algún registro auténtico disponible sobre Sankara. Así, si existe la creencia de que Sankara es el *sthapaka* (fundador-resucitador) de los seis cultos puránicos, resulta difícil establecer una conexión directa entre este esquema de experiencia espiritual con cualquiera de los cultos puránicos, excepto quizás, la adopción indirecta del *Brahman* vedántico como el *Brahman Saguna* por los vaishnavas en el *Bhagavata Purana* y por los siddhantinos saiva, particularmente por el Sivacarya Umapati en el siglo XIV.

Para mostrar cómo evolucionaron las religiones puránicas a lo largo de los siglos medievales tempranos sería más útil estudiar el desarrollo de los cultos vaisnava, saiva, sakta y subrahmanya (kaumara) y ganpatya en la región tamil. De éstos, los dos primeros son demasiado conocidos para repe-

tirlos aquí, los otros tres son importantes desde el punto de vista de su incorporación temprana en la religión saiva y su revitalización posterior como deidades muy importantes, por derecho propio, en el siglo XIV.

KAUMARA

El kaumara, derivado de Kumara o Subrahmanya,⁷ se desarrolló a través de un complejo proceso de fusión de las deidades denominadas Skanda, Karttikeya, Mahasena, Subrahmanya, Sanmukha y sobre todo Murukan (Ceyon y Velan) de los textos tamiles *Sangam*. Murukan, una deidad tamil asociada con las regiones montañosas (la ecozona *Kurinci*) durante el periodo histórico temprano, se universalizó a través de un proceso de aculturación del sistema religioso formal sánscrito-puránico, primero como una deidad regional de Tamilakam –como lo testimonian el *Tirumurukarruppatai* y el *Paripatal*, clasificados como obras *Sangam* pero que datan de los siglos V y VI– con seis centros sagrados que formaron una geografía sagrada para Subrahmanya. La deidad tribal Murukan se transformó en un dios trascendental, sintetizando un culto esencialmente local, tradicional o popular, con el culto de Subrahmanya o (Skanda-Karttikeya) de las formas de culto sánscrito-brahmánicas dentro de un panteón puránico más amplio.

Los seis centros sagrados están distribuidos en las ecozonas tradicionales, descritas como un *pataivitu*, campo militar, que subraya el aspecto guerrero de la deidad. El *Tirumurukarruppatai* parece ser una compilación de imágenes de Murukan

⁷ Véase R. Nagaswamy, "The Origin and Development of Kaumaram", en R. Nagaswamy (ed.), *Sankara and Shannmata*, Souvenir of the Conference on Sankara and Shannmata, Madrás, 1969, pp. 126-130. Los ensayos de este volumen generalmente argumentan que los seis *mathas* fueron establecidos por Sankara y que encuentran su origen en la tradición védica.

que surgieron durante un tiempo, y las variaciones señalan la diversidad intrarregional. Mientras conservaban la imaginería peculiar de los poemas de amor (*akam*) del *Sangam*, se introduce la mitología puránica en los versos, asociando a Murukan con dioses como Visnu, Siva e Indra, hecho que señala la fusión de su identidad con el Skanda-Karttikeya puránico. El nombre Subrahmanya no aparece sino hasta el siglo ix, en las inscripciones Pallava y Pandya tardías.

Durante cierto tiempo, la mitología de Subrahmanya integra los seis centros. En cierta forma, los *Sthalapuranas* de un periodo muy posterior, es decir, de los siglos xvi al xviii, vinculan los centros por medio de historias sobre su nacimiento, la destrucción de Cura, Taraka y su matrimonio con Deivayanai y Valli (una niña tamil tribal-cazadora), su asociación con Brahma y sobre todo con Siva como el hijo de la última. Y en otra forma, la integración de los templos de otras deidades dentro de la región geográfica se logra a través de mitos localizados, como el del viaje ritual de Subrahmanya a Madurai para asistir a la boda de Minaksi-Sundaresvara y el matrimonio de Murukan con Valli de la tribu Kuravar. La trasformación gradual en el modo de devoción de una de las prácticas shamanísticas –como la posesión de las mujeres por Murukan y Velan con la lanza, el sacerdote shamán con sus ropajes rojos, su estandarte del gallo y su montura de pavo real, y también la ofrenda de una cabra, mijo, arroz mezclado con sangre etcétera, que se expresa en las descripciones de las secciones Palamutircolai y Kunrutoratal– se debilita posteriormente, y los brahmanes como sacerdotes oficiantes se vuelven prominentes.

La cristalización del culto Murukan como Skanda-Karttikeya fue uno de los aspectos más significativos de la tradición saiva tamil en el periodo medieval temprano (del siglo vi al xiii). Sin embargo, no resultó en la evolución de una

tradición sectaria distinta o independiente, pues Murukan fue incorporado en el panteón saiva y encontró una posición especial en los santuarios pallava y en algunos pandya como Somaskanda. El ícono mixto de Somaskanda es el objeto de culto en todos los santuarios pallava.⁸ También es importante el aspecto Subrahmanya con los atributos de Brahma como predominantes en los templos tempranos pallava y pandya construidos en cuevas (cortadas en la roca). La iconografía de Murukan, sobre la cual la obra más auténtica hasta ahora es la de L'Hernault,⁹ se desarrolla como una iconografía muy compleja, y mientras que las asociaciones de Brahma, Agni e Indra dominan en las imágenes de los siglos VII al IX, sólo hasta las representaciones que aparecen después del siglo XIII, la lanza, las seis cabezas, los doce brazos y los dos consortes se vuelven llamativos, sin que haya evidencia de una estandarización en su iconografía.

Es importante destacar que siempre que se encuentra el ícono de Skanda o Subrahmanya en los templos construidos en cuevas de los siglos VII al IX, es representado como una de las cinco deidades: Siva, Durga, Skanda, Vinayaka y Visnu. En el sur de la India, la representación del Pancadevata (los cinco dioses en la tradición *Pancayatana*) nunca incluyó a Surya (el Sol). Surya fue introducido en los templos saiva como una deidad subsidiaria, y esta deidad védica fue incorporada en el culto sectario puránico sólo después de los tardíos cambios religiosos medievales, adscritos al establecimiento del *Sanmata*

⁸ R. Champakalakshmi, "Iconographic Programme and Political Imagery in Early Medieval Tamilakam: The Rajasimhesvara and The Rajarajesvara", en B. N. Goswamy (ed.), *Indian Art: Forms, Concerns and Development in Historical Perspective, History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. VI, parte 3, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 217-264.

⁹ L'Hernault, *L'Iconographie De Subrahmanya Au Tamil Nad*, Publications de Français D'Indologie, núm. 59, 1978.

por Sankara. Por el contrario, para Subrahmanya o Skanda no se desarrollaron afiliaciones sectarias hasta el periodo medieval tardío, cuando los seis centros sagrados del Murukan tamil fueron convertidos en una geografía sagrada del culto Subrahmanya en forma de *pataivitus* (campos militares).

El siglo XIV presenció un intento consciente de regresar a la ortodoxia. Se buscaba un origen védico para las religiones y sectas puránicas, y Skanda-Karttikeya-Subrahmanya se convirtió en la deidad principal del culto kaumara, que se creía que había sido reorganizado según líneas ortodoxas por Sankara. Esto ocurrió en el periodo Vijayanagara bajo la égida de la tradición Smarta, desarrollado por los seguidores de Sankara, principalmente por los *mathas* Sankara de Sringeri y Kanci. Una compleja mitología combinó los mitos o historias tamiles *Sangam* y los mitos puránicos, que culminaron en los *Sthalapuranas* de los siglos XV al XVIII, y en el *Kandapuram* de fecha incierta, que contiene diversas capas de mitos de diferentes periodos y contextos históricos distintos.

Evidentemente, hay importantes lagunas en la historia de la evolución del culto Subrahmanya. En el periodo medieval temprano, Skanda era sólo una deidad, aunque una deidad importante, en el panteón saiva. En el periodo Vijayanagara tiene lugar un desarrollo sectario independiente alrededor del culto de Kumara, y los seis *pataivitus* adquieren importancia para el culto Subrahmanya, sólo después de que la secta kaumara surge como una de las seis *Sanmata* atribuidas a Sankara por los dirigentes espirituales de la tradición Sankara, casi seis siglos después de Sankara.

GANAPATYA

Un desarrollo similar puede verse en el culto a Ganapati, quien es incorporado en el panteón puránico saiva como hijo

de Siva y representado en nichos de templos (en la pared norte del santuario) como uno de los *parivara devatas* (dios de la misma familia) durante el periodo medieval temprano. Sin embargo, también es representado con frecuencia en los templos construidos en cuevas de los siglos VII al IX como parte del culto *Pancadevata-Pancayatana* en el sur de la India, especialmente en la región tamil. Ganapati era una deidad con rasgos independientes, y ha sido venerado como guía de los *ganás* y como Vighnesvara, el apartador de obstáculos. Desde el siglo XIV obtiene el estatuto de una deidad puránica, y se construyen santuarios separados para él, no sólo dentro de los recintos de los templos de los santuarios a Siva, sino de manera independiente con el ritual y el culto brahmánico. Es interesante comprobar que sólo en las inscripciones Vijayanagara encontramos versos invocatorios dirigidos a él como deidad. También se convierte en el foco de una organización sectaria distinta, la cual es atribuida al mismo Adi Sankara por la tradición medieval tardía Sankara-Smarta, aunque no es tan importante como las organizaciones saiva y vaisnava.

Se dice que Ganesa funciona en múltiples niveles, desde el nivel de los dioses subsidiarios hasta el de las deidades supremas; su culto cruza fronteras sectarias.¹⁰ Como la diosa madre, Ganesa también pasó por un proceso de transformación, de ser predominantemente una deidad malévola se convirtió en una benevolente, cuando ambos estaban siendo incorporados en el hinduismo puránico, respectivamente como la consorte y el hijo de Siva. En los *Puranas*, él se define perfectamente como el líder del ejército de Siva de *Ganas* (por lo tanto, Ganapati). Es visto como una deidad que controla las transiciones y los nuevos estados (por ejemplo, el matrimonio).

¹⁰ Robert Brown (ed.), *Ganesh. Studies of an Asian God* (Nueva York: State University Press (Manohar), 1992), Introducción.

El papel liminal de Ganesa como guardián y como señor de los principios, como mediador entre el mundo material y el divino, es bien conocido en muchas regiones. No obstante, existen importantes diferencias regionales, incluso dentro de India en cuanto a la percepción de Ganesa.

Las historias sobre Ganesa constituyen una ilustración perfecta de las “variantes y múltiples formas” que son características de la literatura puránica, marcada generalmente por una pluralidad de tradiciones.¹¹ Las numerosas historias que existen alrededor de Ganesa se concentran, sobre todo, en tres incidentes: su nacimiento y paternidad, su cabeza de elefante y su singular trompa. En las historias de nacimiento es Parvati, y no Siva, la que se muestra ansiosa por tener un hijo. Siva lo acepta como su hijo y por lo tanto él es Vinayaka, nacido *nayakena vina*, sin la intervención de un esposo. Su montura, una rata de campo, se dice que es el tótem de por lo menos una tribu dravídica, los Oraons, lo que señala un origen dravídico. No queda claro si está casado, aunque Siddhi y Buddhi, éxito y sabiduría, que están asociados con él, a menudo son tratados como sus consortes.

Los mitos puránicos proporcionan una gran variedad de explicaciones para esta forma, como el hecho de que pierda violentamente la cabeza humana al nacer y se le coloque la cabeza de elefante en su cuerpo como un sustituto. Como portero de la cámara interior de Parvati le impide la entrada a Siva, y en la batalla subsiguiente su cabeza humana le fue cortada por la *trisula* (arma con tres cabezas) de Siva y entonces, como favor a Parvati, se le coloca la cabeza de elefante. También es denominado Gangeya, pues Ganga también lo llamaba su hijo.

¹¹ Wendy O' Flaherty, *Asceticism and Eroticism of Siva*, Londres, Oxford University Press, 1973, pp. 16-21.

SAKTA

El mismo proceso puede discernirse en el caso del culto a la diosa, una deidad tribal, popular-tradicional en el periodo histórico temprano, con rasgos benévolos y malévolos, posteriormente subordinada a las formas de culto sectarias puránicas como la consorte o madre divina. La revitalización de su culto con santuarios y templos independientes, con cánones y rituales agámicos en los siglos XIII y XIV, es una vez más un desarrollo de los tiempos medievales en el sur de India. Incluso, en los templos existentes dedicados a Siva, que datan del siglo VII, la diosa adquirió un santuario separado, reemplazando a Siva (*Tiruvalavayudaiyar*) como la principal deidad en algunos santuarios como el Minaksi, en la segunda *prakara* (antesala) del templo Sundaresvara en Madurai. Asimismo, debe enfatizarse que el templo Kanci Kamaksi es de origen tardío, y sus inscripciones datan del siglo XV, al igual que la *pitha* (centro de culto) de Sarada, en Sringeri, que aparece más o menos en el mismo periodo. Su importancia se debe a la reorganización bajo el patronazgo real Vijayanagara (pero adjudicado al *Sanmata* de Sankara) que lleva el culto sakti al primer plano. Tanto los *pithas* Sarada de Sringeri como de Kanci Kamakoti son asignados a Sankara.

Diversos estudios han mostrado que el culto sakti, en su articulación puránica, combinaba formas de veneración arias y no arias.¹² En la mayoría de los estudios sobre la diosa, la primacía se le otorga a la tradición sánscrita, sobre todo basados en el ritual o en el contenido mítico sánscrito,¹³ aunque

¹² Pushpendra Kumar, *Sakti Cult in Ancient India*, Benares, Bharatiya Publishing House, 1974, pp. 90-91 y 277-278.

¹³ Wendy O'Flaherty argumenta, basándose en la filosofía Samkhya, que la diosa es vista afectando al dios en la mitología puránica, de la misma manera que Prakriti afecta a Purusa, al animarlo y al causar la afloración de

ignoran a menudo las tradiciones locales-vernáculas. En la poesía de los bardos tamiles, las formas tribales de culto (el sacrificio de sangre y de carne para los demonios, etcétera), son predominantes, mientras que “la presencia de la religión védica, del brahmanismo [...] puede hallarse como un estrato superior muy débil, sin importancia”.¹⁴ Una tradición cultural distinta se encontraba en desarrollo “en la que elementos ‘populares’ comunes estaban intrínsecamente amalgamados con los rasgos tamiles típicos”, mientras que el impacto de la ideología del *Upanisad* era más restringido.¹⁵

Las leyendas locales tamiles están llenas de ejemplos de la feroz y malévola diosa, quien destruyó todo lo que se encontraba en su camino, incluso a su esposo, Siva. Shulman utiliza los *Talapuranas* para relacionar su corpus mítico con las transformaciones, situando estos mitos dentro del contexto de la creciente presencia brahmánica en la región tamil y de la naturaleza de la incorporación y la competencia en juego.¹⁶ Para el tiempo en que fueron compuestos el *Tevaram* (himnos *bhakti* Saiva) y otros textos, la diosa ya había sido acogida por el brahmanismo puránico. Sin embargo, existe suficiente evidencia en las inscripciones, el arte y arquitectura de los templos, y de mitos posteriores, para sugerir que la diosa mantuvo una cierta identidad-espacio independiente, a pesar de los cambios en las esferas sagradas de los siglos 600 a 1300.

sus poderes latentes; véase “The Shifting Balance of Power in the marriage of Siva and Parvati”, en J. S. Hawley y D. M. Wulff, (ed.), *The Divine Consort Radha and the Goddesses of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, p. 132. También Tracy Pitchman, *The Rise of the Goddess in Hindu Tradition*, Delhi, Sai Satguru Publishers, 1997, p. 5.

¹⁴ Kamil Zvelebil, *The Smile Of Murukan*, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 21.

¹⁵ F. Hardy, *Viraha Bhakti...*, op. cit., p. 141.

¹⁶ David Dean Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 8-10.

El lenguaje de los santos de la tradición *bhakti* revela que la incorporación de la diosa dentro de la tradición brahmánica, aunque significativa en el contexto tamil, no fue una incorporación fácil de un “poco” de tradición dentro de la “grande”. En las tradiciones literarias había una constante oscilación entre los dos tipos de creencias –violenta y benigna– en relación con la diosa, lo que demuestra la falta de una conceptualización homogénea con continuidad paralela al cambio en la tradición del culto a la diosa.

La continuidad en las tradiciones sobre la diosa podía oscurecerse debido a muchas nuevas y diversas asociaciones que se hicieron por su incorporación a la morada divina de saiva. No obstante, en ciertos lugares, la diosa (especialmente en las representaciones escultóricas) seguía siendo percibida en su propio derecho. El episodio Mahisasuramardini probablemente basado en la historia de *Devi Mahatmya*, tiene unas cuantas representaciones en los paneles de la cueva en Mamallapuram, mientras que el Pay kalaippavai (montado en un ciervo flechador o venado como se describe en el *Cilappatikaram*, canto 12, l. 70) continúa siendo descrito, aunque la montura del león de Candika-Ambika y el asesino del demonio Mahisa están destruidos en esta figura. Los templos construidos en cuevas de Varaha y Adivaraha contienen paneles que describen tanto al ciervo como al león, como su montura. En Mamallapuram, el *ratha* (carroza) de Draupadi y otros santuarios representan los sacrificios humanos. La identificación de diversas diosas como consortes de Siva no indica que todas estas deidades femeninas sean una sola y la misma; las diosas populares de una naturaleza similar siguen siendo veneradas por diferentes razones, especialmente para la prevención y cura de enfermedades o epidemias.

Los pequeños templos Pitari (Bhatari) mencionados en las tempranas inscripciones Pallava, Pandya y Cola, señalan la

existencia de santuarios independientes para la diosa en este periodo.¹⁷ Del siglo IX al XII, cuando son identificadas como esposas de Siva, se hacen ofrendas separadas en forma de ornamentos y servicios a la diosa en los templos del culto a Siva. A partir del siglo XII se les otorga espacio a los Kamakkottam, o santuarios para la diosa en los ampliados templos de Siva, lo que marca un importante cambio en el estatuto de las diosas. La marginación de la deidad femenina convenía a las ambiciones imperiales de los Cola.

La importancia del motivo de la danza, asignándole una posición subordinada a la diosa, no puede ser sobreestimada. Mientras que la mayoría de las danzas como el *marakkal*, el *tunankai*, el *kotukotti* de Siva y el *pantarankam* estaban asociadas con Korravai-Durga durante el periodo temprano (*Perumpanarruppatai*, II. 457-461; *Cilappatikaram*, canto 6, l. 39), las esculturas Calukya medievales tempranas –en Pattadakal, en el templo Pallava Kailasanatha en Kanci– y las pinturas en Panamalai revelaban a Siva como la gran danzante. En el templo Nataraja en Cidambaram, la diosa (¿Kali?) se muestra afuera del *sabha* (vestíbulo) danzando en el patio con el rey Rajaraja como testigo de la danza. El Urdhva tandava de Siva, una postura que la diosa es incapaz de emular, simboliza la liberación de la humanidad (almas) de la materialidad; por ejemplo, el comportamiento violento de Kali que se hubiera tragado todo lo que encontrara en su camino.¹⁸ Sin embargo, en

¹⁷ Los templos Pitari en Sendalai (siglo VIII), los templos cortados en roca en Mamallapuram para Durga (siglo VII), Makalam a quien se hace referencia en un templo de Siva en Niyamam (siglo VIII), en una brahma-deya denominada Arincikai Caturvedimangalam y en otros lugares.

¹⁸ *Tiruvacakam*, *Tirucalal*, l. 14. El Urdhva Tandava en su visión es el “ascender más que el verse empantanado en el lodazal” y en último análisis “la materia es espiritualizada”, Dorai Rangaswamy, *The Religion and Philosophy of Tevaram*, Madras, The University of Madras, 1958, p. 497.

Cidambaram, Darasuram y Gangaikondacolapuram, las danzantes femeninas realizan todos esos *karanas* o movimientos.

Las diosas que se aglutan en la gran diosa del *Devi Mahatmya* tenían su origen en culturas no brahmánicas, aunque varios estudiosos insisten en que el culto a la gran diosa era conocido por el brahmanismo desde los tiempos más remotos.¹⁹ El *Devi* se asocia generalmente con Siva como esposa en su forma pasiva, y tiene su *Sakti* en su aspecto guerrero. Es ella la que finalmente restaura el orden en el mundo y es mediante su gracia que se obtiene el éxito en las empresas mundanas. Sin embargo, en los tiempos medievales tempranos y periodos más tardíos este poder se le atribuye a Siva y no a la diosa.

La diosa nunca fue subyugada completamente, lo que es evidente por el hecho de que se hicieron considerables concesiones a su favor desde el siglo VII y fueron construidos innumerables santuarios Devi durante el siglo XIV en la región tamil. Las credenciales sagradas de deidades tutelares no védicas se elevaron a un orden más alto cuando su culto fue retomado por los grupos dominantes que las cultivaban, especialmente, las subcastas campesinas de una localidad, sin despojarlas de su importancia local. De manera simultánea, se fortaleció una integración espacial, vertical y horizontal, de la región agraria por el vínculo de todas estas entidades tutelares con los santuarios de Siva locales y, a través de ellos, con los grandes centros regionales de Siva, homogeneizando así los grandes templos famosos de toda India con santuarios muy locales, hecho que acrecentó el número de estos templos. En un periodo en que la producción artística se incrementó, los grupos de artesanos y especialistas en ciertos oficios, a los

¹⁹ V. S. Agarwala, "The Glorification of the Great Goddess", *Purana*, 1963, pp. 64-89; Dasarath Sharma, "Verbal Similarities between the *Durga Sapatasati* and the *Devi Bhagvata Purana* and Other Considerations", *Purana*, pp. 90-113.

que generalmente se les asignaba un estatuto de casta bajo en la tradición brahmánica, ascendieron social y económicamente, y hacían sentir su presencia reviviendo vínculos con las deidades populares de las tradiciones regionales. Esto dio como resultado la elevación de los cultos de Murukan, Amman y Ganesa a una tradición más alta. Este punto debe mantenerse en mente, en el contexto de las actividades de reorganización que llevaron a cabo los sucesores de Smarta de Sankara, quien trató de establecer no sólo una base puránica, sino incluso un origen védico para todos esos cultos.

SANKARA Y EL SANMATA

En este punto, sería útil presentar las perspectivas generalmente aceptadas sobre la fecha de Sankara y los importantes eventos de su vida como son narrados en las biografías tradicionales.²⁰ Las fechas convencionales que se le asignan a Sankara se sitúan en un periodo tan temprano como el siglo vi-v a.C. Las fechas medievales tempranas, que van de 650 a 775, son asignadas por G. C. Pandey sobre la base de las fechas de otros autores y filósofos como Kumarila y Mandanamisra, que según él, concordarían con la fecha dada por la tradición Sringeri. Mientras que los historiadores, en general, se circunscriben a los años 788-820 (las fechas que se siguen en este artículo). La tradición acerca de las listas de sucesión (de los establecimientos monásticos) no son anteriores a los siglos XIV y XV.

²⁰ Toda esta discusión sobre la vida y el pensamiento de Sankara está basada en la obra autorizada de G. C. Pandey, *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1994, y en el artículo de David Lorenzen, "The Life of Sankaracarya", en F. W. Clothey y J.B. Long (eds.), *Experiencing Siva: Encounters with a Hindu Deity*, Nueva Delhi, Manohar Publishers, 1983, pp. 155-175.

Las biografías legendarias de Sankara, que “combinan rasgos de la hagiografía secular y de los panegíricos reales”, presuponen una base antigua perdida para la leyenda medieval de Sankara. Las biografías existentes de Sankara datan de los siglos XIV al XVIII, la más temprana es por lo menos cinco o seis siglos posterior a las fechas aceptadas históricamente para Sankara. De estas biografías, la más popular es *Sankara Digvijaya* (SDV) de Madhava, que data de los siglos XIV al XVII.²¹ Los siglos XVII y XVIII presenciaron una búsqueda creciente de las tradiciones biográficas de Sankara, y el Madhaviya, según Pandey, parece haber satisfecho esta necesidad con el mayor de los éxitos.

La identificación de Madhava con Vidyaranya se complica por el hecho de que había muchos Madhavas: Madhava, el hermano de Sayana, Madhava el hijo de Sayana, y Madhava el ministro y general de Vijayanagara y la posibilidad de un cuarto Madhava, que se convirtió en Vidyaranya. Las biografías de diversas fechas, como las de los siglos XIII-XIV y XV-XVI son reclamadas por los *pithas* Sringeri y Kanci como escritas por sus *acaryas*, como la de Vyasadacala-Vidyasankara, del monasterio Sringeri, que se dice que fue el maestro de Madhava Vidyaranya. Otra obra es la de Anandagiri, quien alega ser un discípulo de Sankara y es identificado con Anandajñana (siglo XI) en el linaje Sankara del Kamakotipitha.

Biografías posteriores del siglo XVII siguen una “imaginación modelo”, otorgándole a Sankara un origen mítico. Los textos “puránicos” y agámicos proporcionan un relato muy mitologizado sobre Sankara, el cual es recurrente en la literatura posterior, es decir, la idea de que Sankara fue una

²¹ Herman Kulke, “Maharajas, Mahants and Historians. Reflections on the Historiography of Early Vijayanagara and Sringeri”, en Anna Libera Dallapiccola y Stephanie Zingel-Ave Lallemand (ed.), *Vijayanagara: City and Empire*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985, pp. 120-143.

encarnación de Siva, nacido para rescatar la fe védica y el *ethos* social de los ataques hostiles de diversas creencias heterodoxas, por medio de una exposición del *Advaita*. Para ayudar a la revitalización de la fe védica y para salvar la ortodoxia, se cree que tuvo disputas con sectas y escuelas rivales, que estableció nuevos templos y centros de culto monásticos y que sintetizó los cultos smarta-puránicos bajo la égida del *Advaita* y que estableció el *Sanmata*, los seis diferentes modos de culto.

Los relatos de su vida temprana, su encuentro con Kumarila, Mandanamisra, sus debates filosóficos, etcétera, son comunes en la mayoría de las biografías, e incluyen el hecho de que sólo vivió 32 años y que murió en Kanci o en Kerala o en los Himalayas. Además de los anteriores, existen relatos muy variados de sus diversos viajes y peregrinaciones, de sus debates, de la fundación de centros monásticos y de la instalación de imágenes, *yantras* y *lingas*, con poca consistencia en relación con el número, la naturaleza o el orden de estos eventos, aparte de muchas oscuridades y contradicciones.

Las peregrinaciones y las actividades organizativas de Sankara llevaron al establecimiento de *mathas* en Benares, Cachemira, Badari, Jagannatha (Puri), Dvaraka, Sringeri (Rsyasrngasrama) en el Tungabhadra, donde la diosa Sarada se localizaba permanentemente en el *matha*, y en Kanci, donde la diosa Kamaksi (Kamakoti pitha) era consagrada y donde él fundó tanto el Kanci de Siva como de Visnu o, en otras palabras, renovó los templos de estas dos sectas. Cada uno de estos *mathas* tiene sus propias listas monásticas de pontífices, que varían considerablemente debido a la multiplicación de Sankaras (Adi [viejo] y Abhinava [nuevo]), creando vacíos artificiales debido a una cronología antedatada. Distintas versiones de estas visitas a varios lugares de India forman una red de peregrinaje panindio, debido a la mención de todos los lugares sagrados importantes.

En este punto surgen varias preguntas. ¿Instituyó el mismo Sankara *mathas* vedánticos como instituciones organizadas para los *sannyasins* de su escuela? ¿O fueron éstos establecidos en el periodo medieval tardío, por ejemplo a partir del siglo XIV, y después atribuidos a Sankara? La incertidumbre surge del hecho de que no hay un registro auténtico ni de tradiciones ni de Sankara ni de sus *mathas* hasta el siglo XIV. Las instituciones monásticas medievales, que dicen derivar sus tradiciones del Sankaracarya, le asignan a él un origen mítico o una encarnación divina para legitimar y popularizar su influencia.

A parte de los registros de propiedades concedidas a los monasterios de vez en cuando, no existe material epigráfico que permita una reconstrucción de la historia temprana del *Matha* de Sringeri anterior a Vidyaranya. Un caso pertinente es la leyenda de la diosa Sarada. Ella es Sarasvati (quien había tomado la forma de la esposa de Mandanamisra, Ubhayabharati, con la cual Sankara tuvo un debate), quien le otorgó un don a Sankara al acompañarlo a él al *asrama* de Rsyasrnga (en Sringeri) a la orilla del Tungabhadra. Al ubicar a Sricakra debajo de la imagen de Sarada, el *sphatika linga* de Candramaulisvara y un *murti* de Ganapati, esculpidos en un bloque de cristal con un rubí en el centro, son atribuidos a Sankara. Se cree que Vidyaranya, el onceavo Jagadguru del *Matha* de Sringeri después de Sankara, había instalado la presente imagen de oro en lugar de la imagen de sándalo de Sri Sarada consagrada por Sankara. Vidyaranya obtuvo valiosas concesiones de tierra y una insignia de autoridad de los fundadores, los sangamas de Vijayanagara. Una inscripción en Sringeri, del periodo de Harihara II, ofrece una lista completa de los obsequios.²² El *matha* de Sringeri prosperó y se

²² *Annual Report of the Mysore Archaeological Report*, 1928, p. 17.

convirtió en un centro de culto organizado del templo, y en un lugar para alimentar a los peregrinos, con sacerdotes y un gran cuerpo de sirvientes, y llegó a tener varias ramas, de las cuales la Bangalore y la Kalati fueron las más importantes.²³

Según Pandey, la lista monástica de pontífices de Sringeri, desde Vidyatirtha del siglo XIII tiene un confiable grado de corroboración histórica. El *pitha* de Kanci Kamakoti recibió obsequios desde el siglo XII,²⁴ el primero fue del gobernante Cola Telugu Vijaya Ganda Gopala en 1111. Otras concesiones de tierras y aldeas hechas por los gobernantes Vijayanagara, Vira Narasimha Deva, que datan de S. 1436 (1514) y por los gobernantes de Nayaka como Vijaya Cokkanatha de Madurai (1708) para el centro del *matha* en Tiruvanaikkoil (Jambukesvaram) en la isla de Srirangam y la última concesión por Tana Shah, el gobernante de la dinastía Qutub Shahi, en 1677, están corroboradas por los archivos contemporáneos, como la Biblioteca Sarasvati Mahal, de Tanjavur, y la Central Record Office de Madrás. Debido a ciertos disturbios, el *matha* fue transferido de Kancipuram a Tanjavur y después de Tanjavur a Kumbhakonam. No obstante, el patrocinio constante de los gobernantes de Tanjavur y los honores especiales que se le otorgaron al Sankaracarya de Kancipuram por los *nawabs* (gobernantes) de Arcot y Travancore, y por los oficiales británicos, muestra que fue Kanci el *pitha* principal, mientras

²³ Yoshitsugu Sawai, "The Smarta Tradition of Sringeri. The Faith of the Ascetics and Lay Smartas: A study of the Sankaran of Sringeri", tesis de PhD, Vienna University, EUA, p. 34 y nota 47. Existe controversia entre los *mathas* Sringeri y Kañci. Ellos proporcionan diferentes listas de sucesión con fechas para cada gurú. La lista del *matha* Puri no contiene fechas. Se diferencia del de Sringeri al fechar a Sankara entre 509-477 a.n.e.

²⁴ N. Ramesan, "Sri Kamakoti Pitha of Sri Sankaracarya", en R. Nagaswamy (ed.), *Sankara and Shanmata, op. cit.*, pp. 372-386.

que aquellos de otros sitios sagrados como Jambukesvaram, Benares, etcétera, eran ramas.

Sankara, el pensador más original después de Buda y un filósofo extraordinario se convirtió en la fuente de una tradición nueva dentro del *Vedanta*. Abandonó la religión ritualista cuando adoptó el *sannyasa* y la vida errante de un mendicante. Los relatos tradicionales le atribuyen 400 obras literarias de diverso carácter, la mayoría de las cuales son apócrifas. El *Brahmasutra Bhasya*, comentarios sobre los diez *Upanisads* clásicos y el *Bhagavad Gita* –por ejemplo, el *Prasthan Trayi*–, son universal y justamente aceptados como obras auténticas de Sankara; sin embargo, los versos de bendiciones y los tántricos que citan a los *Puranas* e incluso a los *Srutis* atribuidos a él por las biografías tradicionales, no son característicos de Sankara.

G. C. Pandey sostiene que sería injusto limitar la autoridad de Sankara sólo a la filosofía lógica versificada. También subraya la importancia de criterios doctrinales en lugar de estilísticos para determinar la autenticidad de las obras de Sankara pues éste es recordado como un gran líder religioso y espiritual y no sólo como un comentador filosófico; algunos de los himnos y *stotras* (como *Anandalahari*, *Soundarya Laharai*, y el *stotra Dakshinamurti*, entre otros) atribuidos a él, son aceptados como suyos por algunos estudiosos. Además, aunque Sankara haya insistido en el *jnana* (conocimiento) como un medio de liberación, se cree que también aceptó el *bhakti* (devoción) como requisito para la purificación de la mente, y Dios o el Brahman Saguna figuran de manera muy prominente en su pensamiento. Esto muestra su reconocimiento de la necesidad de la *sadhana* (meditación) preparatoria y *agamas advaiticos*, que culminan en un puro *jnana marga* (camino de conocimiento). Resulta significativo que Robert E. Gussner señale que los *stotras* fueron resultado de esa tendencia medieval para popu-

larizar el *Vedanta*, acercándolo a los movimientos *bhakti*,²⁵ una visión que trata de mantener más el contexto y los procesos históricos que condujeron al establecimiento de una tradición Smarta, en los siglos XIV y XV, durante el periodo Vijayanagara.

El budismo, el gran rival del *Vedanta*, que como religión filosófica se considera más racional y universal, se cree que había influido a Sankara y a Vedantin Gaudapada, antecesor de Sankara, el maestro de su maestro. No obstante, el *Vedanta* reemplazó al budismo en India y se convirtió en la expresión principal de su cultura y filosofía espiritual. Tanto Gaudapada como Sankara estaban familiarizados con el pensamiento de las *Upanisad* y del budismo Mahayana, especialmente con el Vijnanavada (razón científica) de los *sunyavadins* de la escuela Madhyamika, que fue la primera en hacer un uso sistemático de la distinción de los dos puntos de vista, el absoluto y el empírico. Sankara presentó una nueva interpretación del *Vedanta* ya que su principal preocupación parece haber sido restaurar el significado original del *Vedanta*, del cual se habían apartado debido a interpretaciones erróneas siendo además oscurecido por un crecimiento excesivo de la ritualista religión smarta-puránica.

Sankara parece haber sostenido la validez del orden social védico tradicional como lo definen los *Dharmasutras* y *Smrtis*, restringiendo la opción de la mendicidad a los brahmanes, mientras que su importancia relativa en el esquema tradicional de la vida social elevaba en la práctica, el papel que desempeñaba el *sannyasin* (asceta) en comparación con el del sacerdote en el periodo medieval temprano. Como señala David Lorenzen: "en sus principales obras, aquellas que se consideran como genuinamente suyas, Sankara tiene poco que

²⁵ Robert E. Gussner, citado por G. C. Pandey, con una referencia incompleta al *Journal of American Oriental Society*, 1978, pp. 259-267.

decir acerca de las cuestiones que conciernen directamente a las relaciones sociales. Sin embargo, sí acepta casi completamente la teodicea brahmánica del *karma* y del *samsara*, la cual, de hecho, incorpora una ideología social conservadora muy sesgada en favor de los *varnas* más altos”.²⁶ Sankara parece aceptar sin ningún tipo de cuestionamiento el relato tradicional de la creación de los cuatro *varnas*; además “admite el derecho de los *sudras* de adquirir conocimiento de los *Itihasa* y de los *Puranas*, pero no del *Veda* [...] virtualmente limitando la posibilidad de salvación exclusivamente a los brahmanes, cuando insiste en que sólo los brahmanes tienen el derecho de convertirse en ascetas (*sannyasis*), ya que *sannyasa* es, en términos prácticos, un requisito para el conocimiento de Brahma. Su debate con Ubhayabharati, una mujer, prohibido por la ortodoxia, se justifica por la declaración de que ella no es otra que la diosa del aprendizaje; la historia entonces invalida la ética social liberal sugerida por la voluntad de Sankara de debatir con una mujer”.

G. C. Pandey cree que el parentesco esencial entre el *advaita* de Sankara y el *advaita* de Sakta no puede negarse y que no se necesita un gran esfuerzo para reconciliar el culto Sakta con el advaitismo, ya que el saktismo no era no-dualista. La tradición Smarta añade tanto a Surya como a Ganesa, a Visnu, Siva y Sakti para crear la tradición *Pañcadevopasana* (veneración a los cinco dioses), en la cual aun los cultos menores son incluidos. El Sol ocupa un lugar de honor en la religión védica y es el símbolo aceptado de Brahman en el *Vedanta*. En el sur de la India, sin embargo, el Sol era tan sólo una deidad asistente, hasta que el culto se dice que fue hecho parte del *Sanmata*.

²⁶ David Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New perspectives on Indian Past), Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, cap. 6, p. 121.

La religión smarta-puránica de la época, se sugiere, fue desarrollándose hasta lograr una vasta síntesis religiosa. Esto se les atribuye a los santos de la tradición *bhakti* del sur, y también se cree que Sankara contribuyó a ello. Sin embargo, casi no existe evidencia en los himnos *bhakti* de la contribución de Sankara y, de manera más importante, los procesos históricos no corroboran el surgimiento del *Samasta* durante los siglos medievales tempranos, cuando las dos principales religiones puránicas evolucionaron alrededor de Siva y Visnu. La cronología del linaje o sucesión de Sankara hasta el siglo XIV es muy dudosa, pues debió haber habido muchos maestros que siguieran el *advaita* de Sankara y que se complacieran en debates intelectuales, los cuales no influyeron directamente en el proceso puránico. La contribución original de Sankara, aparentemente, fue organizar a los mendicantes en órdenes y relacionarlos con centros monásticos definidos en términos de residencia, enseñanza y asesoramiento. Aunque los monasterios sankaritas existieron incluso antes del siglo XIV, su naturaleza vivió una gran transformación con el surgimiento del reino Vijayanagara en el mismo siglo y con el patrocinio que extendieron a estos monasterios, especialmente en Sringeri. Tras ello, los monasterios sankaritas adquirieron una nueva afluencia y autoridad, que se sumaba a su influencia y prestigio religioso tradicional.

El *advaita* de Sankara no fue relevante para el estado regional durante el periodo medieval temprano. En la política de poder panindia más amplia, que se desarrolló desde el siglo XIV, se buscaba legitimidad en las raíces védicas y vedánticas, por ejemplo, en el gran mundo antiguo. Esto debió haber sido una necesidad muy acuciante en el periodo Vijayanagara, y por lo tanto Sankara fue invocado cuando la tradición de *bhakti* y el templo desarrollaron una religión del ritual.

COMENTARIOS FINALES

Permítanme ahora unir los distintos hilos del panorama general presentado arriba, para comprender la naturaleza de la síntesis religiosa que tuvo lugar durante el periodo Vijayanagara. ¿Cómo difiere este periodo de aquel que lo precedió en el sur de la India? Durante el periodo anterior a Vijayanagara, los procesos históricos que determinaron el desarrollo de la religión fueron predominantemente regionales. Aunque el periodo medieval temprano fue testigo de una expansión increíble de la religión brahamánica-puránica, las formas regionales, vernáculas, eran notoriamente diferentes en las regiones del Decán, Andhra y tamiles, debido a la naturaleza de las tradiciones populares que confrontaban las formas brahamánicas. Así, la naturaleza de la aculturación, asimilación e incluso aceptación de las formas locales fue distinta. La región tamil, con una fuerte tradición literaria y cultural no sánscrita, ilustra esta experiencia de manera más clara que otras regiones. La presencia visible de deidades populares locales y su importancia sin merma es evidente en un estudio sobre los cultos Murukan y Korravai. También se observa que estas deidades, con todos sus atributos populares, llegan a ser casi totalmente absorbidas por las formas puránicas en el periodo medieval temprano, y existe una revitalización de su culto independiente con templos y santuarios separados dentro de los más amplios templos puránicos saiva y vaisnava durante los siglos XIII y XIV, donde parecen retomar por derecho propio las estructuras puránicas. La expansión de los recintos de los templos, para albergar algunos santuarios para la diosa Subrahmanya y Ganesa en los templos saiva, y de las diosas y otras deidades menores en los templos vaisnava, es un rasgo notorio de este periodo.

Políticamente, había una falta de configuraciones claras, pues habían declinado los poderes regionales como los Colas y Calukyas, y su lugar había sido ocupado por las familias gobernantes y jefes menores de una importancia territorial inferior. Las invasiones de los turcos introdujeron nuevos poderes militantes, en búsqueda de vías de recursos más prósperas. En el frente económico, mercaderes y artesanos llegaron a tener una mayor influencia desde el siglo XII y trataron de incrementar su estatuto social frente a los *Brahmanas* y los *velalas*. El templo era el único espacio que podía acoger a los nuevos grupos económicos en surgimiento y a la economía mixta rural y urbana.

Vijayanagara heredó esta economía y sociedad mixta en un constante estado de transformación. Además, el centro de poder se trasladó al Decán, lo que significó un cambio importante y la rivalidad con el sultanato Bahmani. En vista de estas circunstancias, Vijayanagara se propuso lograr una integración territorial mayor y delegó el poder a jefes militares (*Nayakas*), para poder tener un control más efectivo de regiones culturales distantes. La migración de estos jefes guerreros a las periferias y su participación en la construcción del templo y en las fundaciones, es un rasgo distintivo del periodo. Esto llevó a transformaciones significativas en los patrones de la propiedad de la tierra, causando la desintegración de algunas viejas *brahmadeyas* y organizaciones campesinas, como el *nadu*, al igual que un incremento en la producción de oficios, la urbanización intensiva y un grado aceptable de monetización y comercialización. La sociedad del templo se expandió, pues los nuevos miembros de cada esfera de actividad tenían que ser albergados dentro del mismo marco de legitimación. El *matha* surgió como el principal instrumento de integración de la comunidad. Incidentalmente las divisiones verticales de las castas de la Derecha (Valankai) y de la Izquierda (Itankai),

fungieron como paradigma para la incorporación de los grupos agrícolas y no agrícolas más bajos, en el ritual y administración del templo, aunque debajo de la élite brahma y de los grupos no brahma de propietarios de tierras y guerreros. La mayor parte de los estratos bajos de la sociedad revivieron el culto de sus deidades populares, no en su forma original sino como imitación de la gran tradición.

Vijayanagara trataba de establecer un estado suprarregional que abarcara por lo menos cuatro regiones culturales del sur de la India: Tamil, Telugu, Kannada y, en menor grado, Kerala. Esto requería una ideología de legitimación que pudiera suplantar las formas regionales y locales de autoridad. El reordenamiento de las formas regionales, en relación con la tradición sánscrita normativa, habría sido la única manera en que podría crearse un universo cultural panindio, con una base ideológica para el estado Vijayanagara. Vijayanagara promovió una rigurosa sanscritización –de hecho una amplia difusión de todo lo védico– que incluía remontarse a la tradición védica, y la adopción de la posición vedántica como la promovían filósofos como Sankara y Ramanuja y, de manera más significativa, la autentificación de los cultos locales bajo la rúbrica de los *Puranas*, igualando sus deidades centrales con el alma *brahma*-universal del *advaita* vedántico y de la filosofía *visistadvaita*.

En el proceso, dos fenómenos se volvieron dominantes. El *advaita* de Sankara, que no había tenido una influencia visible en su propio periodo –siglos VIII y IX– ahora fue reforzado por las ideas vedánticas sobre *Brahman*. El segundo fue el hecho de que por primera vez Sayanacarya y Madhava-Vidyaranya escribieran comentarios serios sobre los *Vedas*. También aparecieron biografías auténticas de vedantinos, como Sankara y Ramanuja, supuestamente basadas en biografías anteriores que ahora ya no existían. La autenticidad védica, que había

sido trastrocada en la literatura de los himnos tamiles, volvió a buscarse en el *Vedanta* para restablecer la tradición smarta a través de los *mathas* de Sankara en las direcciones cardinales del subcontinente. Desde entonces, el *matha* se convirtió en una fuerza importante en el sur de la India para sostener y preservar las tradiciones saiva, vaisnava y smarta. Resulta significativo que Madhava-Vidyaranya, quien está estrechamente vinculado a la fundación del estado Vijayanagara, sea considerado una encarnación de Sankara; se cree que se trasladó a Sringeri desde Kañcipuram. Varias filosofías también llegaron a debatirse vigorosamente, hecho evidente en obras tempranas de Madhava en Sringeri como el *Sarva Darsana Sangraha*.²⁷

Sin embargo, la mera sanscritización y la búsqueda de la fuente védica para todas las tradiciones comunitarias fueron inadecuadas, especialmente para el estilo cortesano de Vijayanagara. Como indica el festival Mahanavami, también se organizaron elaboradas ceremonias alrededor de las formas populares de cultura y religión en el festival cortesano anual, junto con ceremonias védicas. Mientras que los comentarios sobre los *Vedas* y los sistemas filosóficos les confirieron a los gobernantes de Vijayanagara legitimidad panindia, las formas regionales del ceremonial los proclamaban como señores de las regiones sureñas.

Entre otros desarrollos significativos hubo intentos de sintetizar las tradiciones sánscritas del norte y las populares del sur en los cánones de las sectas respectivas, particular-

²⁷ Sheldon Pollock, "Sanskrit literary Culture from the Inside Out", en Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures of South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002, pp. 94-95. Pollock dice que Sayana, el celebrado ministro y general, se sentía más atraído por los textos religiosos y filosóficos y que sus trabajos de edición y comentarios sobre los *Vedas* alcanzaron una magnitud industrial durante los reinos de Harihara I y Bukka (1336-1377).

mente en el sistema saiva siddhanta, que se consideraba que estaba basado en los himnos *Tevaram* tamiles. Este sistema empezó a hacer suyas y a citar a las autoridades sagradas de los *Agamas* y los *Vedas*, e incluía los cantos y ritos védicos de devoción regulares en los templos, aunque los *Agamas* y los *Vedas* son cánones opuestos. Umapati Sivacarya, un filósofo de principios del siglo XIV, hizo una contribución importante para la evolución del canon saiva siddhanta, al reunir el *Vedanta* con el saiva siddhanta. Al servirse ampliamente de la tradición hímica, básica para la teología y la filosofía del saiva siddhanta, trató de establecer simultáneamente la influencia “continua y predominante” de la tradición védica. La contribución original de Umapati radica en haber hecho accesible la historia hagiográfica en su *Cekkilar Puranam* y *Tirumurai kanda puranam*. Se dice que Umapati empezó de cero y se aprovechó de todas las fuentes antiguas de la tradición y que al mismo tiempo abrió una nueva senda para la transformación de la tradición *bhakti* tamil en la tradición saiva siddhantica, gracias a una atmósfera de acercamiento estéticamente más agradable, a través de la danza de Siva.²⁸

Umapati, como Ramanuja, tomó una posición distinta a Sankara; calificó el no-dualismo de este último, al hacer de Siva el Brahman Saguna como Ramanuja, quien había igualado a Visnu con Brahman. Esto creó un sentido de “*communitas*” entre los seguidores laicos saivas y vaisnavas, que ahora tenían gurúes (preceptores espirituales) y tradiciones canónico-textuales. Así, una poderosa escuela rival fue subsumida en estas escuelas filosóficas. Debería señalarse, sin embargo, que los *mathas* saiva siddhanta eran dirigidos invariablemente por los gurúes no brahma (Velala) y que los *mathas* srivaisna-

²⁸ David Smith, *The Dance of Siva, Art and Poetry in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 104-107.

va eran dirigidos por brahmanas. Subsecuentemente, las sectas smarta, saiva y vaisnava reclamaban que Sankara les había dado una base inexpugnable para sus conceptos centrales sobre la deidad; por ejemplo, en los cultos saiva, vaisnava, sakta, saurya, ganapatya y kaumara. Los cultos no védicos –sakta, kaumara y ganapatya– adquirieron enormes templos y formas de culto brahmánicas; además, surgió una nueva geografía sagrada, que situaba los templos locales en una red de peregrinaje más amplia, con los *sthalaipuranas* y *mahatmyas* glorificando los centros de los templos y demandando unos orígenes legendarios para atraer peregrinos. A partir del siglo xvi, este género se volvió prominente en el sur de India. Así evolucionó una tradición importante –la smarta– que invocaba a Sankara como el fundador o revitalizador del *Sanmata*, las seis formas de la religión puránica. Esta tradición representó un esfuerzo por vedizar los principales cultos no védicos y otros cultos populares menos importantes, y por sintetizar las prácticas védicas y no védicas y las vernáculas-regionales contestatarias en una tradición monolítica, al puranizar divinidades menores e insistir en el hecho de que sólo un origen védico-brahmánico podría proveerle un carácter panindio a todos los cultos regionales y locales. La tradición smarta, con su organización completamente brahmánica, fue un esfuerzo para contrarrestar la influencia de la tradición saiva siddhanta.

Quedan algunas preguntas por plantear: Los gobernantes y preceptores (líderes del culto) de Vijayanagara ¿trataron de homogeneizar todas las formas de culto bajo las normas sánscritas, a través de una revitalización de la ortodoxia védica, otorgándole autoridad védica a las tradiciones no védicas? ¿Bajo el gobierno de Bukka I, hubo interés por incluir a la comunidad jainista en su *rajasasana* (gobierno) (¿Ramanujasasana?), instaurado para resolver el conflicto entre los vaisnavas y los jainas? El Jina Darsana (la filosofía

de Jina) fue declarado no ser diferente del Vaisnava Darsana (la filosofía vaisnava), y a los líderes del culto vaisnava se les ordenó que ayudaran a la reconstrucción de muchos de los templos jainistas. ¿Todos estos desarrollos bajo Vijayanagara, proporcionaron la base para los esfuerzos futuros, incluidos aquellos de los siglos xix y xx, que buscaron establecer una fuente común conscientemente construida para todas las comunidades y los sistemas religiosos?

Se cree que las perspectivas de una tradición hindú monolítica habrían sido proyectadas primero por las reconstrucciones coloniales del pasado. Y más importante, estas reconstrucciones fueron influidas por preocupaciones imperialistas para imponer estructuras legales imperiales y el estado de derecho inglés, al hacer frente a las demandas conflictivas de comunidades diferentes en cuanto a los privilegios religiosos y la jerarquía de estatuto. Estas reconstrucciones bien podrían haberse basado en las maneras en que los intérpretes nativos, que venían de contextos sociales y religiosos específicos, proyectaron sus concepciones sobre el pasado “hindú” a los administradores coloniales. Esfuerzos de arriba para consolidar y “vedizar” los diversos sistemas religiosos y para la resolución de tensiones entre las tradiciones sánscrita y vernácula, como la de Vijayanagara, probablemente desempeñaron un papel importante en las construcciones coloniales de una comunidad hindú homogénea, aunque dichos esfuerzos de síntesis originaron un rico mosaico cultural, ahora conocido como hinduismo.

David Lorenzen argumenta en un trabajo reciente²⁹ que la evidencia de una autoidentidad hindú puede encontrarse en la literatura hindi vernácula anterior a 1800, en los textos compuestos por poetas-cantores religiosos populares del norte de

²⁹ David Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*, op. cit., cap. 6, pp. 120-143.

India, la mayoría miembros de las castas no brahmánicas. Esta literatura, añade, “establece una identidad religiosa hindú, mediante un proceso de autodefinición mutua con un orden musulmán contrastante”, pues “durante los siglos de gobierno dirigidos por los sultanes musulmanes y el Emperador [...] los hindúes desarrollaron la conciencia de una identidad religiosa compartida, basada en el indeterminado parecido familiar de las abigarradas creencias y prácticas de los hindúes, cualesquiera que fueran su secta, casta, deidad elegida o escuela teológica”. Un entendimiento tal de los desarrollos anteriores al año 1800, bien podría ayudar a la causa de las presentes fuerzas comunales que tratan de presentar una tradición hindú monolítica y un nacionalismo cultural falsos.

La afirmación de Lorenzen de que la religión de los *Puranas*, que tomó forma entre los años 300-600 d.C., presenta continuidades con la religión védica temprana, es bastante problemática porque la continuidad es algo que se da por sentado. Pero su declaración de que los rasgos principales y énfasis –particularmente de la muy expandida mitología de los dioses Visnu, Siva y Devi de la religión puránica– la convierten en algo nuevo que marca los inicios de un hinduismo medieval y moderno, es válida, ya que este proceso puránico está en el centro del desarrollo de lo que nosotros entendemos ahora como hinduismo.

BIBLIOGRAFÍA

Agarwala, V. S., “The Glorification of the Great Goddess”, *Purana*, 1963, pp. 64-89.

Brown, Robert (ed.), *Ganesh. Studies of an Asian God*, Nueva York, State University Press (Manohar), 1992.

Chakrabarti, Kunal, “Anthropological Models of Cultural Interaction and the Study of Religious Process”, *Studies in History*, vol. 8, núm. 1, 1992, pp. 123-124.

Chakrabarti, Kunal, *Religious Process. The Puranas and the Making of A Regional Tradition*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

Champakalakshmi, R., "From Devotion and Dissent to Dominance. The Bhakti of the Tamil Alvars and Nayanars", en R. Champakalakshmi y S. Gopal (eds.), *Traditions, Dissent and Ideology, Essays in Honour of Romila Thapar*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 135-163.

Champakalakshmi, R., "Iconographic Programme and Political Imagery in Early Medieval Tamilakam: The Rajasimhesvara and The Rajarajesvara", en B. N. Goswamy (ed.), *Indian Art: Forms, Concerns and Development in Historical Perspective, History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. VI, parte 3, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

Champakalakshmi, R., "Puranic Religion: The Evolution of the Tamil Saiva Tradition", en Satish Saberwal y Supriya Varma (eds.), *Traditions in Motion. Religion and Society in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005, pp. 173-204.

Chattopadhyaya, B. D., *The Making of Early Medieval India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

Hardy, Friedhelm, *Viraha Bhakti, The Early History of Krsna Devotion in South India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

Hazra, R. C., *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, Dacca, Dacca University Press, 1940.

Kulke, Herman, "Maharajas, Mahants and Historians. Reflections on the Historiography of Early Vijayanagara and Sringeri", en Anna Libera Dallapiccola y Stephanie Zingel-Ave Lallement (ed.), *Vijayanagara: City and Empire*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985, pp. 120-143.

Kumar, Pushpendra, *Sakti Cult in Ancient India*, Benares, Bharatiya Publishing House, 1974.

L'Hernault, *L'Iconographie De Subrahmanya Au Tamil Nad*, Publications de Français D'Indologie, núm. 59, 1978.

Lorenzen, David, "The Life of Sankaracarya", en F. W. Clothey y J.B. Long (eds.), *Experiencing Siva: Encounters with a Hindu Deity*, Nueva Delhi, Manohar Publishers, 1983, pp. 155-175.

Lorenzen, David, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New perspectives on Indian Pasts), Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

Nagaswamy, R., "The Origin and Development of Kaumaram", en R. Nagaswamy (ed.), *Sankara and Shanmata*, Souvenir of the Conference on Sankara and Shanmata, Madrás, 1969, pp. 126-130.

O'Flaherty, Wendy, *Asceticism and Eroticism of Siva*, Londres, Oxford University Press, 1973.

O'Flaherty, Wendy, "The Shifting Balance of Power in the marriage of Siva and Parvati", en J.S. Hawley y D. M. Wulff, (ed.), *The Divine Consort Radha and the Goddesses of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

Pandey, G. C., *Life and Thought of Sankaracarya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.

Pitchman, Tracy, *The Rise of the Goddess in Hindu Tradition*, Delhi, Sai Satguru Publishers, 1997.

Pollock, Sheldon, "Sanskrit literary Culture from the Inside Out", en Sheldon Pollock (ed.), *Literary Cultures of South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002, pp. 94-95.

Ramesan, N., "Sri Kamakoti Pitha of Sri Sankaracarya", en R. Nagaswamy (ed.), *Sankara and Shanmata*, Souvenir of the Conference on Sankara and Shanmata, Madrás, 1969, pp. 372-386.

Rangaswamy, Dorai, *The Religion and Philosophy of Tevaram*, Madras, The University of Madras, 1958.

Sawai, Yoshitsusgu, "The Smarta Tradition of Sringeri. The Faith of the Ascetics and Lay Smartas: A study of the Sankaran of Sringeri", tesis de PhD, Vienna University, EUA.

Sharma, Dasarath, "Verbal Similarities between the *Durga Sapatasati* and the *Devi Bhagvata Purana* and Other Considerations", *Purana*, pp. 90-113.

Shulman, David Dean, *Tamil Temple Myths*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Smith, David, *The Dance of Siva, Art and Poetry in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Zvelebil, Kamil, *The Smile Of Murukan*, Leiden, E. J. Brill, 1973.

3. “NUNCA HE VISTO YOGUIS COMO ESOS, HERMANO”: YOGUIS, GUERREROS Y HECHICEROS EN LA INDIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

DAVID GORDON WHITE

Desde la publicación de su novedosa obra sobre los kapalikas y los kalamukhas en 1972,¹ David Lorenzen –medio en broma, medio en serio– nunca ha dejado de cuestionar y de poner a prueba muchas de las hipótesis modernistas sobre las reconstrucciones coloniales y poscoloniales de la historia religiosa del sur de Asia. Un caso pertinente es su ensayo “Warrior Ascetics in Indian History”, una revisión temprana e importante que analiza el papel fundamental que desempeñaron las órdenes religiosas en los terrenos económico, político y militar de la India medieval, mogol y colonial.² El

¹ David N. Lorenzen, *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*, Nueva Delhi, Thomson Press, 1972.

² David N. Lorenzen, “Warrior Ascetics in Indian History”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 98, 1978, pp. 61-75. En las notas a pie de página de su artículo, Lorenzen hace un reconocimiento a aquellos que contribuyeron anteriormente a esta historia y entre ellos figuran: J. N. Farquhar, “The Fighting Ascetics of India”, *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 9, 1925, pp. 431-52; W. G. Orr, “Armed Religious Ascetics in Northern India”, *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 24, 1940, pp. 81-100; J. M. Ghosh, *The Sannyasis in Mymensingh*, Dacca, Pran Ballav Chakrabarty, 1923; J. M. Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*, Calcuta, Bengal Secretariat Book Depot, 1930; Bernard S. Cohn, “The role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and

artículo de Lorenzen –que sitúa la llamada Rebelión Sannyasi de finales del siglo XVIII dentro de una historia más amplia de la militancia ascética– inicia con una canción atribuida al santo poeta Kabir,³ del norte de la India, cuyo primer verso reza: “Nunca he visto yoguis como éso, hermano”. En el presente estudio, que examina a la persona (o personaje) del yogui, en una variedad de fuentes tempranas del sur de Asia, voy a debatir en contra del modelo implícito del yogui en este verso poético, y voy a demostrar que había un vínculo conceptual entre el yoga, el combate, la matanza y la muerte, que muy probablemente era más antiguo que las formulaciones “clásicas” del yoga encontradas en el *Bhagavad Gita* (bhG) y en los *Yoga Sutras* de Patañjali (ys).

ASUMIENDO LA POSTURA DEL LOTO

En su autorizado estudio arqueológico del sitio de Mohenjo-Daro, escrito en 1931, sir John Marshall identifica confiadamente la ahora famosa figura representada en el sello 420 (figura 3.1) como:

[...] un dios masculino, que es reconocible a primera vista como el prototipo del histórico Siva [...] El dios, que tiene tres caras, sentado en un trono indio bajo en la postura típica del *yoga*, con

Nineteenth Century Upper India”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 1, 1964, pp. 175-182; y Dirk H. A. Kolff, “Sannyasi Trader-Soldiers”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 8, 1971, pp. 213-220. Desde 1978 han aparecido dos importantes historias del ascetismo militar en India: Dirk H. A. Kolff, *Naukar, Rajput & Sepoy: The ethnohistory of the military labour market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; y William Pinch, *Warrior Ascetics and Indian Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

³ Shukdev Simha (ed.), *Kabira-bijaka* de Kabiradasa, Allahabad, Nilabha Prakashan, 1972, p. 102.



Figura 3.1. Sello 420 de Mohenjo-Daro, *ca.* 2500-2000 a.n.e. Basado en Parpola, M-340. Restaurado por John C. Huntington. Cortesía: Archivo John y Susan Huntington.

las piernas dobladas debajo de él, talón contra talón y los dedos de los pies hacia abajo. Sus brazos están extendidos, sus manos, con los pulgares hacia el frente, descansan sobre sus rodillas [...] Las extremidades inferiores desnudas y el falo (*urdhvamedhra*) aparentemente expuesto, pero es posible que lo que parece ser el falo sea en realidad la punta de su pretina [...] Los atributos de la deidad son particularmente distintivos. En primer lugar, tiene tres caras (*trimukha*) [...] La segunda característica de este dios preario, que lo vincula con el Siva histórico, es su peculiar postura parecida a la del *yogui* [...] Siva es primordialmente el principio de los *yoguis*, el típico asceta que se mortifica a sí mismo; de ahí sus nombres de *Mahatapah*, *Mahayogui*. Ante todo, el propósito del yoga era lograr la unión (*yoga*) con el dios, por medio de la disciplina mental y la concentración; pero también era el medio de adquirir poderes milagrosos y, por lo tanto, con el paso del tiempo el *yogui* llegó a ser considerado un mago, un traficante de milagros y un charlatán. Como el sivaísmo mismo, el yoga tuvo su origen entre la población prearia, y esto explica por qué no fue sino hasta el periodo épico que llegó a desempeñar un papel importante en la religión indo-aria [...] Siva no es sólo el principio de los *yoguis*, también es el señor de las bestias (*pasupati*), y quizás es en referencia a este aspecto de su naturaleza que los cuatro animales –el elefante, el tigre, el rinoceronte y el búfalo– se congregan a su alrededor.⁴

Mientras muchos estudiosos han disputado la identificación de Marshall de la imagen de este sello con el dios Siva hindú de cinco cabezas, muy pocos, por no decir nadie, han desafiado su hipótesis de que la figura, con rasgos humanos, está sentada en una postura yóguica, y es, por extensión, un

⁴ John Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization, being an official account of archaeological excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927*, 2 vols., Londres, Arthur Probsthain, 1931, vol. 1, pp. 52-54.

yogui o *yoguin*.⁵ Es precisamente esta hipótesis la que quiero cuestionar. En primer lugar, ¿es la postura de piernas cruzadas de esta figura entronizada una postura yóguica? Si ése fuera el caso, una gran variedad de figuras de muchas otras partes del mundo antiguo también tendrían que ser calificadas como yoguis (o sus contrapartes femeninos). Éstas incluirían una gran variedad de figuras de la civilización del valle del Indo de la misma antigüedad que la figura en el sello 420. Algunas de estas imágenes, del sitio de Harappa, en el valle del Indo, muestran figuras en posturas idénticas, a menudo entronizadas, y a veces en edificios estilizados, que algunos estudiosos han identificado como santuarios.⁶

Después de los sellos de la ribera del valle del Indo, no aparecen imágenes del sur de Asia de figuras en postura "yóguica" en los siguientes dos mil años, hasta que aparece un medallón en bajorrelieve, que data aproximadamente del siglo I a.n.e., de la diosa Sri (figura 3.2), de la *stupa* de Bharhut en la India central. Aquí, Sri está sentada en un loto y flanqueada por elefantes, en una configuración que llegó a asociarse posteriormente con la iconografía de la diosa de la prosperidad, Gaja-Laksmi.⁷ Identificada con la soberanía real,

⁵ Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 2a. ed., Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 355; Alf Hiltebeitel, "The Indus Valley 'Proto-Siva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of *vahanas*", *Anthropos*, vol. 73, núm. 5-6, 1978, pp. 768-769; Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 10-11; Wendy Doniger O'Flaherty, *Siva, the Erotic Ascetic*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, p. 9.

⁶ Jonathan Mark Kenoyer, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*, Karachi, Oxford University Press, 1998, pp. 113-115 (figs. 6. 20 [H95-2487]; 6. 24 [Harappa cat. núm. 27], y 6. 25 [H94-2263]).

⁷ Coomaraswamy, Ananda K., *La sculpture de Bharhut*, trad. Jean Buhot, París, Editions d'Art et d'Histoire, 1956, lámina 40, fig. 124. El medallón se analiza en la p. 83.



Figura 3.2. Sri sentada en un loto, Bharhut, *ca.* siglo I a.n.e. Cortesía: Archivo John y Susan Huntington.

Sri se asocia estrechamente con la flor de loto en un relato del *Mahabharata* (MBH), epopeya que data del mismo periodo que este medallón. En el relato, Sri llora lágrimas que se convierten en lotos dorados, y se identifica con Draupadi, la reina de los cinco hermanos Pandavas.⁸ Del mismo siglo, dos monedas de bronce, que pusieron en circulación los soberanos escitas Maues (ca. 90-89 a.n.e.) y Azes (ca. 57-10 a.n.e.), representan a sus monarcas respectivos sentados con las piernas cruzadas sobre un cojín. Estas monedas, que tienen inscripciones tanto griegas como kharosthi,⁹ datan del periodo en el que los sakas, los indo-escitas, estaban en proceso de extensión de sus reinos, desde su tierra natal en el Asia central hasta el noroeste del sur de Asia.

Bien hacia el occidente (pero vinculadas tanto con el sur como con el centro de Asia por el camino de la seda), en Anatolia, durante los siglos I y II, hubo una profusión de representaciones escultóricas y numismáticas del tipo de la famosa Artemisa de Éfeso, imágenes que además de los famosos corpiños de la diosa compuestos de ofrendas de testículos de toro (que a menudo se confunden con múltiples pechos), también representaban vestiduras (llamadas "epéndimos" [del griego *epénduma*]),¹⁰ en las que aparecían representaciones de toros, abejas, flores y figuras humanas con las piernas cruzadas, misteriosamente similares a aquella de la figura del

⁸ MBH 1. 189. 9-48, especialmente vv. 9, 11 y 39.

⁹ Elizabeth Errington y Joe Cribb, *The Crossroads of Asia: Transformation in Image and Symbol in the Art of Ancient Afghanistan and Pakistan, An exhibition at the Fitzwilliam Museum, Cambridge, 6 October-13 December 1992*, Cambridge, Ancient India and Iran Trust, 1992, p. 63, figs. 27 y 28. Las figuras reales sentadas están en el reverso de la moneda de Maues y en el anverso de la moneda de Azes. Ambas monedas se conservan en el Museo Británico de Londres (1859-3-1-68 y 1894-5-6-604).

¹⁰ Robert Fleischer, *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, Brill, 1973, p. 91.

sello 420 de Mohenjo-Daro.¹¹ Estas figuras no se encuentran en todas las representaciones de Artemisa: en muchos casos, son reemplazadas por figuras de la “alada Niké”, cuyas extremidades inferiores simplemente desaparecieron, como en el caso de la famosa escultura albergada en el Museo Nacional de Nápoles, Italia.¹² Los estudiosos han identificado la imaginería animal en la iconografía de esta diosa como un vestigio de cultos más tempranos de una gran “Señora de los Animales” del Asia occidental. Hiltebeitel, en su análisis de 1973 del sello 420 de Mohenjo-Daro, arguye en favor de la identificación de esa figura como un sacerdote de una antigua “diosa madre búfalo”, que habría sido la antecesora de la diosa Durga hindú, la “asesina del demonio búfalo”.¹³

Más hacia el occidente, aunque en el mismo periodo que la imagen de Sri de Bharhut, encontramos otra figura de piernas cruzadas representada como un “Señor de los animales”, que ha sido identificada como el dios celta cornudo Cernunnos (figura 3.3). La más famosa de estas figuras está en un panel de la caldera Gundestrup del siglo I a.n.e., un artefacto que, aunque fue desenterrado en el lejano noroeste de Dinamarca a finales del siglo XIX, algunos estudiosos piensan que fue manufacturado al sureste de la península de los Balcanes, cerca del Mar Negro. El resto de las imágenes de Cernunnos procede de Francia o Italia; la más temprana imagen existente es la del Valle Camonica, en los Alpes italianos.¹⁴ A Cernunn-

¹¹ *Ibid.*, lámina 8 (Artemisa Ephesia en Jerusalén, E 13); lámina 34 (Artemisa Ephesia en Trípoli, E 60); y lámina 35 (Artemisa Ephesia, antes en Bonn, ahora perdida, E 66).

¹² *Ibid.*, lámina 11: discusión y bibliografía, pp. 8-9. Esta escultura es el ítem núm. 665 en la colección de Nápoles.

¹³ Hiltebeitel, “Indus Valley ‘Proto-Siva’ ...”, *op. cit.*, pp. 773-792.

¹⁴ Jørgen Jensen, *Danmarks Oldtid, Aeldre Jernalder* 500 f. Kr.-400 e. Kr., Copenhague, Gyldendal, 2003, pp. 206-221; Paul-Marie Duval, “Cernunnos, le dieu aux bois de cerf”, en Yves Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des Mythologies*



Figura 3.3. Cernunnos, dios celta cornudo, caldera Gundestrup, *ca.* siglo I a.n.e. Cortesía: Kit Weiss, Museo Nacional de Dinamarca.

nos generalmente se le representa con las piernas cruzadas; sin embargo, esta postura no es privativa de este dios. Otras deidades masculinas del siglo II a.n.e. de Provenza y Narbona en Francia también se representan en la posición de piernas cruzadas.¹⁵ Los estudiosos concuerdan, además, en que gran parte de la iconografía de Cernunnos está inspirada en prototipos antiguos del cercano oriente. Asimismo, habría que recordar que en los tiempos del *Nuevo Testamento*, Anatolia era una extensión oriental de los celtas y sus habitantes fueron llamados los galateos por el apóstol Pablo.¹⁶

Regresando al sur de Asia, donde casi toda la escultura en piedra temprana que ha sobrevivido hasta el presente es budista, encontramos varias figuras budistas y jainistas sentadas en la posición que hoy en día denominamos de “loto completo”; estas figuras incluyen a las más tempranas representaciones antropomórficas del Buda Sakyamuni de la escuela Mathura, que datan de los siglos I y II, en las que Buda está sentado en un estrado con los ojos bien abiertos y su brazo derecho levantado;¹⁷ y un *ayagapatta* jainista del siglo I, que representa un *jina*, probablemente Mahavira, sentado en una posición de piernas cruzadas sobre un estrado con una flor abierta detrás de él, también de Mathura.¹⁸ El reverso

et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, 2 vols., París, Flammarion, 1981, vol. 1, p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 152; Ole Klindt-Jensen, *Gundestrupkedelen*, Copenhagen, Nationalmuseet, 1961, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 50; Geoffrey Barraclough, *The Times Concise Atlas of World History* [Londres, Times Books Limited, 1982], Maplewood, Hammond, 1986, p. 15, mapa 6.

¹⁷ Stanislaw J. Czuma, *Kushan Sculpture: Images from Early India*, Cleveland: Indiana University Press, 1985, fig. 12 (texto p. 64). Esta escultura se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Boston, Fondo David Pulsifer Kimball 25. 437.

¹⁸ *Ibid.*, fig. 3 (texto p. 53). Esta escultura se encuentra en el Museo estatal de Lucknow J. 250.

de un tetradracma de bronce del emperador Kushan, Kaniska (*ca.* 100-132) muestra una figura con las piernas cruzadas, sentada en un trono bajo como banca, que es identificado por una inscripción bactriana como "Buddha Maitreya".¹⁹ A partir del siglo III hacia adelante, encontramos una proliferación de figuras esculpidas de Budas, desde la India central hasta el valle del Swat, en las que el Buda se muestra sentado en "la posición de loto completo", con los ojos medio abiertos y con las manos levemente sobrepuertas sobre su regazo.²⁰

Aquí, voy a dejar de lado estos intrigantes paralelos iconográficos –entre figuras que a veces son cornudas, a veces entronizadas y a veces están rodeadas por representaciones de animales o vestidas con sus pieles– para concentrarme exclusivamente en la postura de las piernas cruzadas, un detalle iconográfico muy generalizado. ¿Se trata de una postura yóguica?²¹ Si es así, entonces ¿cómo se puede explicar el hecho de que, a partir de las imágenes del valle del Indo, ésta no "reaparece" en casi dos mil años, y que cuando lo hace, surge casi al mismo tiempo en cuatro regiones geográficamente distantes, por ejemplo, en Bharhut en la India central, en la región escita del Asia central, en Anatolia y Tracia, y en Francia e Italia? Si es correcto asumir que la postura de la figura representada en el sello 420 es una postura yóguica, entonces,

¹⁹ Errington y Cribb, *Crossroads of Asia...*, *op. cit.*, fig. 199, p. 200.

²⁰ Un ejemplo impresionante es un Buda sentado de Gandhara, que data de la primera mitad del siglo III. Czuma, *Kushan Sculpture...*, *op. cit.*, fig. 108 (texto p. 197: Museo de Arte de Cleveland, Legado 61.418). Le agradezco a Phil Wagoner por haberme referido amablemente a las fuentes indicadas en las notas 17-20.

²¹ Un estudio que simplemente yuxtapone el sello 420 con fotografías del gurú del yoga contemporáneo T. K. V. Desikachar practicando la postura *mulabandha*, y que concluye que la imagen del sello es, por lo tanto, la de un yogui, es el de Yan Y. Dhyansky, "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", *Artibus Asiae*, vol. 48, núm. 1-2, 1987, pp. 89-108.

¿es esta figura un yogui? ¿Qué es un yogui? Si tenemos la intención de comprender estas imágenes en sus contextos del sur de Asia, entonces debemos tratar de confrontar imagen y texto. Empecemos con las imágenes budistas y jainistas, que a excepción de la imagen de la diosa Sri, son las más tempranas representaciones del sur de Asia de figuras de lo que podría interpretarse como la postura del loto “yóguica”.

Existe, de hecho, un registro textual del canon budista, que trata de lo que podía haber sido el yoga del periodo de estas esculturas. Este registro, que ha sido documentado y estudiado en detalle por Johannes Bronkhorst, resulta iluminador en ciertos puntos. Los *Majjhima Nikaya* (“dichos de mediana extensión”) figuran entre los textos religiosos budistas más tempranos, y se considera que habían sido parte de las enseñanzas originales del Buda a los monjes de su nueva comunidad. Una serie de enseñanzas en ese corpus, que no son posteriores al siglo III a.n.e., con un tono de menoscenso, hacen alusión a un método no budista, probablemente jainista, para el cultivo de la mente, llamado “meditación” (*jhana-dhyana*).²²

Esta técnica suponía, entre otras cosas, un ayuno extremo, una completa interrupción de la respiración y apretar los dientes al tiempo de presionar la lengua hacia arriba en contra del paladar. Según el texto, esta práctica sólo le producía al Buda dolores de cabeza, una copiosa sudoración, una sensación de estridencia en los oídos, dolor intenso y aturdimiento mental.²³ En contra de esta serie de técnicas totalmente inaceptables, el Buda propone su propio método, que denomina los Cuatro *Dhyanas*,²⁴ precisamente el camino

²² Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1993, pp. 19, 23.

²³ *Ibid.*, pp. 1-5.

²⁴ *Ibid.*, pp. 22-24.

no ascético y no automortificante que él tomó para llegar a la iluminación: ésta, yo arguyo, es la práctica que aparece en muchas de las representaciones escultóricas del Buda, sentado en la "postura del loto" con los ojos medio cerrados. Cabe destacar, sin embargo, que en ningún lugar se menciona el término *yoga* en las enseñanzas del Buda, ni en cuanto a las técnicas jainistas que el Buda desacredita ni en cuanto a aquella que lo lleva sin mayor esfuerzo hacia la iluminación. Los términos operativos son, en ambos casos, *jhana-dhyana*.

Una de las prácticas criticadas por el Buda, se parece mucho a la descripción encontrada en una fuente hindú de un periodo un poco posterior. En el contexto de una discusión sobre el "yoga de seis pasos", el *Maitri Upanisad* (MU), que data de los primeros siglos de nuestra era, señala que mediante la concentración de la mente (*dharana*), que se logra "presionando la punta de la lengua en contra del paladar y suprimiendo el habla, la mente y la respiración, uno ve a *Brahman* a través de la penetración".²⁵ Esta descripción, también parece anticipar aquella técnica conocida como el *khechari mudra*, la cual se encuentra alrededor de mil años después en los textos del *hatha yoga*.²⁶ Además de la mención más temprana del término "yogui" en los registros de textos religiosos hindúes,²⁷ en este pasaje del MU se encuentra la mención india más temprana del yoga de seis pasos, cuyos componentes son: *pranayama* (que puede o no significar control de la respiración aquí),²⁸ *pratya-*

²⁵ MU 6.20, citado en *ibid.*, p. 48.

²⁶ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 158-159.

²⁷ MU 6.10, mencionado en E. Washburn Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 22, 1901, p. 334.

²⁸ En la literatura del *Dharma Sutra*, es decir, varios siglos antes de nuestra era, *pranayama* denotaba un tipo de penitencia y rito religioso para eliminar la mancha relacionada con actos y omisiones que eran condenadas por la sociedad de la época. En este estadio, el *pranayama* no había sido identificado como

hara (renuncia de los sentidos), *dhyanam* (meditación), *dharana* (fijar la mente), *tarka* (penetración), y *samadhi* (concentración). Cinco de estos componentes se encuentran en el yoga de ocho extremidades, formulado en el ys. Notablemente, en el listado del MU está ausente el *asana*, “postura sentada”. ¿Qué es lo que esto significa para las tentativas identificatorias de figuras sentadas con las piernas cruzadas como yoguis?

Yo sostendría que en los primeros siglos de nuestra era, la postura del loto era una marca de soberanía real: los dioses y diosas reales, sus sacerdotes y soberanos, se sentaban entronizados en esta postura, sobre un estrado, un loto o un cojín. Cuando los Budas y los Jinas empezaron a ser representados de manera antropomórfica, su postura de piernas cruzadas fue originalmente una indicación de su soberanía real, más que una práctica yóguica o de meditación. Esta hipótesis está respaldada por una imagen escultórica de Swat, que data del siglo I, o es tal vez posterior, identificada *como un príncipe o como un bodhisattva*. Como ha señalado Cribb,

[...] mientras las piernas cruzadas y las manos dobladas, posturas asociadas con la práctica de la meditación, son características de las imágenes del Buda y del Bodhisattva y, por lo tanto, sugieren que la figura con su cuerpo enjoyado es un Bodhisattva, existe un precedente notable de estas posturas dentro del contexto secular en la imagen del soberano sentado de la moneda de Maues.²⁹

un componente de la práctica del yoga: P. V. Kane, *History of Dharmashastra*, 5 vols., 2a. ed., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968-1977, vol. 5, parte 2, p. 1436. Las referencias budistas al yoga de seis pasos (*sadanga*) son fundamentalmente posteriores, aparecen en el *Guhyasamaja Tantra* y en su *Sekoddesa* y en otros comentarios.

²⁹ Errington y Cribb, *Crossroads of Asia...*, op. cit., p. 169, fig. 167. Véase arriba, nota 9.

En otro lugar, una moneda de cobre acuñada en Taxila bajo el reinado del primer monarca Kushan, Kujula Kadphises (de mediados del siglo I), describe una figura con piernas cruzadas en una postura idéntica a la del Buddha Maitreya en el tetradracma de bronce del último Kaniska, mencionado arriba, con una diferencia importante: al reverso de la primera moneda es el soberano mismo el que está sentado en la posición del loto.³⁰ Aquí, yo sugeriría que el término "postura del loto" (*padmasana*) deriva no de la postura misma, que de ninguna manera se parece a un loto, sino más bien de un trono (*padma*) o asiento (*asana*) en forma de loto. Un trono así, muy apropiado para la diosa real Sri, también lo sería para el Buda, cuyos orígenes reales son tan destacados en las tradiciones iconográficas y textuales tempranas.

EL YOGA EN EL REGISTRO TEXTUAL
HINDÚ TEMPRANO

Recordemos aquí, que en su identificación de la figura de piernas cruzadas del sello 420 de Mohenjo-Daro como un proto-Siva, Marshall destacó que "Siva es principalmente el príncipe de los *yoguis*, el típico asceta que se mortifica a sí mismo; de allí sus nombres *Mahatapah*, *Mahayogui*". Deberíamos destacar, desde el inicio, que el registro textual de fuentes hindúes, budistas y jainistas, no autoriza una identificación

³⁰ John M. Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 14-15 y lámina I, fig. 6. Rosenfeld destaca el parecido en la composición entre esta moneda y las monedas escritas descritas arriba (nota 9). Como aquellas monedas, la de Kujala Kadphises también lleva inscripciones griegas y en kharosthi. Una moneda de Vima Kadphises, el sucesor de Kujala y predecesor de Kaniska, presenta a ese monarca en la misma postura de piernas cruzadas en el anverso, sentado en una nube o "prominencia rocosa". Al reverso encontramos una representación de Siva: *ibid.*, pp. 23-24 y lámina II, núm. 20. Le agradezco a Daniel Michon esta referencia.

—que la mayoría de los historiadores han asumido por negligencia— entre las austeridades que producen calor (*tapas[ya]*),³¹ el control de la respiración (*pranayama*), la automortificación y la meditación (*dhyana*) por un lado, y el yoga por el otro. Los términos denotan distintos procedimientos con objetivos que se traslanan; los significados de los términos varían de una fuente a otra; y no tenemos evidencia concluyente para saber si se practicaban de manera combinada unos con otros. Igualmente significativo es el hecho de que el epíteto *mahayoguin* en ningún lugar se aplica al dios Siva antes del MBH, del siglo II a.n.e. hasta el siglo IV.³² Por supuesto, Siva aparece muy poco antes de la gran epopeya; y en ningún sitio Rudra, su supuesto “precursor”, es caracterizado como un yogui en fuentes de textos religiosos más tempranas.

Si queremos entender la conexión que existía, si es que había alguna, entre el sello 420 y los relatos narrativos indios de yoguis más tempranos, entonces haríamos bien en echar una mirada a los diferentes usos de los términos yoga y yogui en el MBH. Como ha destacado Peter Schreiner,³³ el término “yog” aparece casi 800 veces en el MBH, de las cuales más de 300 están en las enseñanzas didácticas de la sección “Moksa-dharma” del libro doce de la epopeya, el *Santi Parvan*, y casi 150 veces sólo en el BHG. En términos generales, las discusiones

³¹ El único contraejemplo que conozco es una declaración del *Svetasvatara Upanisad* (2.12) que un cuerpo “cocinado en el fuego del yoga” ya no experimentará la vejez o el sufrimiento. El yoga Kavya Usanas se identifica con su *tapas* en MBh 12. 278. 12, 16, 26.

³² Siva es denominado un *mahayoguin* en MBh 5. 66. 14 y 12. 278. 28. El término se aplica con mucha mayor frecuencia al dios épico Vishnu-Krishna. Suka, Vyasa, y otros sabios llevan el mismo epíteto. Sobre las fechas del MBH, véase Alf Hiltebeitel, *Rethinking the Mahabharata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 18.

³³ Peter Schreiner, “What Comes First (in the *Mahabharata*): Samkhya or Yoga?” *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* vol. 53, 1999, p. 756.

didácticas o doctrinales sobre el yoga, tal y como aparecen en estas dos fuentes, son ambiguas acerca del significado de yoga. Ambas presentan una multiplicidad de significados del término, una indicación de que probablemente había muchos "yogas" en el aire en este periodo: la misma situación se refleja en el coetáneo *ys*, cuyo compilador trató de reconciliar una variedad de doctrinas y discusiones que se originaron en las filosofías budista, samkhya y "yoga". Sin embargo, cuando observamos las descripciones *narrativas* de la práctica del yoga en la gran epopeya, encontramos una notable uniformidad.

De hecho, uno de los dos usos épicos más comunes del término *yoga*, cuando se narrativiza como una práctica llevada a cabo por practicantes humanos, describe "el estar muriendo como un evento yóguico",³⁴ por medio del cual un héroe desea que su espíritu luminoso o cuerpo vital se levante de su cuerpo físico, que está recostado o en estado comatoso. Los humanos, "unidos al *yoga*" (*yoga-yukta*), trascienden su condición humana y se elevan hacia los cielos, como en el caso del imponente Bhisma,³⁵ el heroico Balarama³⁶ y Krisna,³⁷ así como los cinco Pandavas, quienes, junto con Draupadi, ascienden las nevadas fortalezas del Himalaya para encontrar su muerte.³⁸ Muy a menudo, la apoteosis de los héroes épicos está vinculada con el Sol, por ejemplo, el guerrero Bhurisravas, quien, sabiendo que su fin estaba próximo,

³⁴ Peter Schreiner, "Fire, its literary perception in the *Mahabharata*", en Maya Burger y Peter Schreiner (eds.), *Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch* (Berna, Peter Lang), vol. 4, núm. 5, 1999, p. 141; y Peter Schreiner, "Yoga, Lebenshilfe oder Sterbetechnik?" *Umwelt & Gesundheit* (Köln), vol. 3, núm. 4, 1988, pp. 12-18.

³⁵ MBh 13. 154. 3-6.

³⁶ MBh 16. 5. 11-15.

³⁷ MBh 16. 5. 18-25.

³⁸ MBh 17. 1. 28, 44; 17. 2. 1.

[...] entró en [el estado de] seguir adelante [de la vida] (*praya*) en el campo de batalla [...] Deseando ir al Mundo de Brahman, él, acto seguido, ofreció sus aientos vitales en [sus] respiraciones. Fijó su mirada en el Sol con la mente plácida, con una resignación interna. Meditando en el gran *Upanisad*, ese sabio, logró unirse al *yoga*.³⁹

De forma similar, Drona, una vez que escuchó el anuncio de la muerte de su hijo, logra “unirse al *yoga*”.⁴⁰ Aquí, también, se evoca al Sol de diferentes maneras. Al tiempo que Drona se eleva hacia el cielo, parece que dos soles han confluído aparentemente en un solo punto, y siguiéndolo, él entra en la Luna,⁴¹ “que estaba brillando como el sol”.⁴² Aunque no era un guerrero, el épico Suka, una vez que hubo decidido alcanzar el *moksa* (“liberación”), “retoma el *yoga*” cuando mira al Sol naciente, y es como si hubiera sido arrastrado por los cielos por sus ojos, que permanecen fijos en la esfera solar.⁴³

Estos relatos épicos de apoteosis yóguica, parecen inspirarse en la misma tradición que el pasaje del siglo VI a.n.e., aproximadamente, *Chandogya Upanisad* (CHU),⁴⁴ el cual postula que los rayos solares que se cuelan por los canales del cuerpo

³⁹ MBh 7. 118. 16b, 17a-18b.

⁴⁰ MBh 7. 165. 35b.

⁴¹ Este pasaje refleja la noción de que un componente de la trasmigración del cuerpo humano es básicamente fluido y de naturaleza *lunar*. En su comentario sobre *Chandogya Upanisad* 5. 10. 6, encontrado en su *Brahmasutra Bhasya*, Sankara delinea de manera coherente la relación que existe entre el alma, el cuerpo sutil, el cuerpo del placer y la luna.

⁴² MBh 7. 165. 39a-41a, 41c-42b.

⁴³ MBh 12. 319. 5b-24b, discutido en Hildebeitel, *Rethinking the Mahabharata...*, *op. cit.*, pp. 302-303.

⁴⁴ Sobre las fechas de los principales *Upanisads*, véase Patrick Olivelle, *Upanisads*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. xxxvi-xxxvii.

sutil de un individuo también constituyen el camino tomado por los muertos:

Como un camino entre dos aldeas que va de una a otra, así también los rayos del sol van hacia dos mundos, este mundo de abajo y el mundo de arriba [...] Pero cuando él está saliendo de su cuerpo, entonces progresá hacia arriba (*utkramati*) con estos rayos (*rasmibhīh*) [...] En cuanto concentra su mente en eso, entonces va hacia el sol. Ésa, verdaderamente, es de hecho la puerta del mundo (*lokadvaram*), una entrada para aquellos que saben [...]⁴⁵ Sobre esa materia, este verso: "Existen ciento un canales del corazón. Uno de ellos sube hacia la corona de la cabeza. Avanzando hacia arriba (*utkramane*) uno llega a la inmortalidad [...]"⁴⁶

El *Katha Upanisad* (KU), siglos III-I a.n.e., reproduce el mismo pasaje, y lo vincula directamente con la práctica del yoga, en uno de los muy raros usos del término en todo el corpus de los *Upanisads* clásicos.⁴⁷ El MU llama a este canal que lleva a la inmortalidad, el *susumna*, a lo largo del cual –mediante la confluencia (*yukti*) de la respiración, la sílaba *om* y la mente– uno puede progresar hacia arriba (*utkramet*).⁴⁸ Este mismo canal, "perforando la esfera solar, progresá más allá (*atikramya*) [del Sol] al Mundo de Brahma. Ellos [los muertos] van por él a la estación más alta (*param gatim*)".⁴⁹ En otro sitio, el *Prasna Upanisad* (PU) explica que el Sol recoge a todos los seres vivientes (o aientos vitales, *pranan*) en sus rayos (*ras-*

⁴⁵ ChU 8. 6. 2, 5.

⁴⁶ ChU 8. 6. 6.

⁴⁷ KU 6. 16, que está enmarcado por 6. 11, el cual "define" el yoga, y 6. 18, el verso final de la *Upanisad*, que alude a "toda la serie de reglas yóguicas enseñadas por la Muerte".

⁴⁸ MU 6. 21.

⁴⁹ MU 6. 30.

misu), conforme se mueve por el cielo.⁵⁰ El *Prasna Upanisad* y el MU, siglos I y II, son coetáneos del MBH, el cual, al igual que el MU, evoca la perforación de la esfera solar y vincula dicha perforación con la práctica del yoga en el siguiente aforismo: “Dos penetran en la esfera del Sol: el anacoreta (*parivrad*), y el héroe, quien unido al yoga (*yogayukta*) ha dejado su vida en el campo de batalla”.⁵¹

Estos relatos épicos y de los *Upanisads* también resuenan en las primeras de todas las discusiones indias sobre el yoga; es decir, en aquellas encontradas en los *Vedas*. Boris Oguibénine ha destacado que el *Rg Veda* (RV) utiliza por primera vez el término *yoga* para referirse a la “unión” de un caballo al carro de guerra.⁵² Posteriormente, sin embargo, el término se aplica al poeta védico, que une su mente a la inspiración poética para conjugar sus palabras, tanto con el mundo del sacrificio como con el mundo del cielo. En este uso, los “yogas” de Agni, el dios del fuego, son lo que le permiten a él moverse entre el terreno del sacrificio en la Tierra y el reino de los dioses en el cielo.⁵³ Oguibénine resume:

Aquí, uno encuentra huellas incontestables de una única concepción del mundo [poético], como extendiéndose en una brecha, y que sirve para cruzar al otro lado para conectar sus dos puntos finales y crear un vínculo entre ellos. Uno reconoce las mismas características en el papel del poeta oficiante en el antiguo rito sacrificial védico: para construir correlaciones e

⁵⁰ PU 1. 6.

⁵¹ MBh 5. 33. 52 (*178 en la edición crítica, siguiendo los manuscritos 5. 33. 52 en el K 2. 4. 5; D 8. 10; K 1; y D 2. 7): *dvav imau purusau loke suryamandalabhedinau/ parivrad yogayuktasca rane cabhimukho hatah/*.

⁵² Boris Oguibénine, “Sur le terme *yoga*, le verbe *yuj-* et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques”, *Indo-Iranian Journal*, vol. 27, 1984, p. 85.

⁵³ RV 2. 8. 1, citado en *ibid.*, p. 85.

identificaciones explicativas, estableciendo vínculos correlativos entre los fenómenos de diferentes órdenes, notablemente entre el microcosmos y el macrocosmos, entre el mundo ritual y el mundo mítico, entre lo humano y lo divino [...] Darle voz a un vínculo correlativo de esta clase es crear un medio para reducir la distancia que separa estos fenómenos y moverse a través de esta brecha, que nos lleva [...] a la idea de "expedición" y "partida" y "viaje", que [el indólogo francés Louis] Renou reconoció en el concepto [védico] del *yoga*⁵⁴ [...] Cuando [los poetas védicos] subrayan [la idea del] *yoga*, es su extensión lo que está en juego [...] El aspecto guerrero del *yoga* está también vinculado con partidas, viajes y expediciones [militares].⁵⁵

Ya he descrito a grandes rasgos el uso épico del término "yoga", en el sentido de la partida del guerrero hacia los cielos, el Sol y el mundo de Brahma del más allá. ¿Qué sucede con el *yoga* del "anacoreta que practica el *yoga*", el segundo miembro del aforismo épico citado arriba? En el MBH, el *yoga* de las figuras no guerreras que están "unidas al *yoga*" es diferente. La más conocida narrativización del *yoga* de este tipo incluye a Yudhisthira, el rey Pandava, y a su tío kaurava, Vidura, pues ambos son encarnaciones del dios Dharma. Después de haber ganado la última batalla, Yudhisthira se retira a una ermita, y en sus inmediaciones encuentra a Vidura solo en el bosque. Yudhisthira se presenta y en este momento Vidura:

[...] fijó completamente su mirada en el rey, habiendo conjuntado con la facultad de su mirada la facultad de mirarse en él. Y el sabio Vidura, que estaba fijando su respiración en su respiración y sus sentidos en sus sentidos, también, verdaderamente entró

⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 89, citando a Louis Renou, "Quelques termes du Rgveda, d. *yoga*", *Journal Asiatique*, 1953, p. 178.

en las extremidades [de Yudhisthira] con [sus propias] extremidades. Utilizando su poder del *yoga* (*yogabalam*), logró entrar en el cuerpo del monarca. Vidura parecía envuelto en llamas por el ardiente esplendor del virtuoso rey. Entonces, igualmente, el monarca vio que [ese] cuerpo de Vidura, de ojos apagados y vidriosos, estaba apoyado contra un árbol y desprovisto de conciencia. Él, entonces, se sintió mucho más fuerte [que antes], y el virtuoso soberano de gran esplendor, el hijo de Pandu, recordó todo su pasado; y [...] la práctica del *yoga* (*yogadharma*) como le había sido contada [a él] por Vyasa.⁵⁶

En este caso, la transferencia yóguica es concluyente: Vidura ha dejado atrás su cuerpo ahora muerto para cohabitar permanentemente en el cuerpo de Yudhisthira. Otros relatos épicos de transferencias yóguicas más transitorias de manera explícita designan a los rayos solares –ya vistos en los pasajes del CHU y del PU citados arriba– como medios de transferencia. Así, por ejemplo, una historia del *Mokṣadharma parvan* describe a una mendicante femenina (*bhiksuki*) llamada Sulabha quien, al renunciar a su cuerpo precedente mediante el *yoga* (*yogatas*), ha tomado la apariencia de una mujer hermosa para presentarse ante el rey Janaka de Mithila.⁵⁷ Despues de eso, ella lo instruye sobre la naturaleza del *mokṣa* una vez que ha entrado en su cuerpo:

Ese experto en el *yoga* entró (*pravivesa*) dentro del rey, habiendo conjuntado (*samyojya*) su conciencia con la conciencia [de ella], sus ojos [de él] con sus ojos [de ella] y sus rayos (*rasmin*) con

⁵⁶ MBh 15. 33. 24-29.

⁵⁷ MBh 12. 308. 7b, 10a, 12ab. Para una discusión, véase James L. Fitzgerald, "Nun Befuddles King, Shows *Karmayoga* Does Not Work: Sulabha's Refutation of King Janaka at Mbh 12. 308", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, 2002.

sus rayos [de ella] (*rasmibhiih*). Con los lazos del yoga ella logró atarlo.⁵⁸

Entonces, en la conclusión del verso 160, verso de "diálogo interno", que tiene lugar en el interior del cuerpo del monarca, Sulabha señala: "Del mismo modo que un mendicante solitario moraría una noche en una ciudadela vacía, igualmente yo moro hoy en este cuerpo tuyo".⁵⁹ Un escenario similar se encuentra en el relato épico de Vipula, un ermitaño que protege a la esposa del gurú de los requerimientos amorosos del dios Indra, entrando de manera yóguica (*yogena*)⁶⁰ en su cuerpo.

Con sus dos ojos [de él] fijos en sus dos ojos [de ella], habiendo conjuntado (*samyojya*) sus rayos [de él] en sus rayos [de ella], Vipula entró en su cuerpo [de ella] como el viento en el cielo.⁶¹

Otras figuras épicas que realizan esta clase de entrada yóguica en un cuerpo extraño son Kavya Usanas⁶² y Bharadvaja.⁶³ Muchos de estos yoguis no guerreros están identificados en el MBH como los bhargavas, descendientes del sabio védico Bhrgu. Como ha argumentado Robert Goldman,⁶⁴ los bhargavas son un linaje problemático, especialistas en encantos y hechizos atharvavédicos que generalmente son retratados de manera negativa en las epopeyas como "brah-

⁵⁸ MBh 12. 308. 16b-17b.

⁵⁹ MBh 12. 308. 190ab.

⁶⁰ MBh 13. 40. 50a.

⁶¹ Mbh 13. 40. 56.

⁶² Mbh 12. 278. 9-20.

⁶³ Mbh 13. 31. 29-30, anotado en Brockington, 'Yoga in the *Mahabharata*', *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ Robert Goldman, *Gods, Priests and Warriors: The Bhrgus of the Mahabharata*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, pp. 81-128, resumido en Hiltebeitel, *Rethinking the Mahabharata...*, *op. cit.*, pp. 110-113.

manes militares”,⁶⁵ cuyos poderes sobrenaturales, a menudo, están vinculados con la violencia, la hechicería, la confusión y la hostilidad hacia los dioses. Con los bhargavas, quizás nos encontramos con la presencia de un puente épico, entre el “aspecto guerrero del yoga”, que Renou identificó en la literatura védica,⁶⁶ y los yoguis tántricos, de los cuales hablaremos en un momento. Un pasaje de la sección del *Moksadharma* del relato épico didáctico, hace una tipología de “el tipo Bhargava” de yogui épico:

[...] los practicantes del yoga que no tienen restricciones y están dotados con el poder del yoga (*yogabalanvitah*) son seres supremos (*isvarah*) que entran [en los cuerpos de] los Prajapatis, los sabios, los dioses y los seres grandiosos. Ni Yama ni el enfurecido Antaka, ni tampoco la muerte de habilidades terribles, tienen dominio sobre el yogui que está poseído de un esplendor incommensurable. El practicante del yoga puede actuar sobre muchos miles de cuerpos (*atmanam*) [al mismo tiempo] y, habiendo obtenido [su] poder, puede caminar la tierra con todos ellos. Y habiendo obtenido además los objetos de sus sentidos, puede de nuevo llevar a cabo austeridades terribles [y] condensar más [a ellos, es decir a aquellos otros cuerpos], como lo hace el Sol con [sus] rayos de luz.⁶⁷

Estas dos clases de partidas yóguicas de un cuerpo, ya sea dentro del Sol o a través de él, o dentro del cuerpo de otra criatura, vía los conductos de los rayos solares, son descritas de manera aforística en la muy descuidada tercera sección (*pada*) del *ys*, que está dedicada a los poderes sobrenaturales:

⁶⁵ Goldman, *Gods, Priests, and Warriors...*, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁶ RV 2.8.1. citado en Oguibénine, “Sur le terme yoga...”, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷ MBh 12. 289. 24-25.

ys 3. 26: "De la disciplina perfecta (*samyama*) en el Sol, sabiduría de los mundos".

ys 3. 38: "De soltar los grillos de la esclavitud del cuerpo y de la conciencia sobre los procesos corporales, [el poder de] la mente para entrar en el cuerpo [de otro ser] (*cittasya parasariravesah*)".

ys 3.39: "Del control de la respiración hacia arriba (*udana*) [...] progresando hacia arriba [fuera del cuerpo] (*utkranti*)".

Cabe destacar aquí que mientras un solo verso del ys menciona *asana* ("sentado", "postura") como una de las ocho extremidades del yoga, esta fuente no describe ninguna de las posturas del yoga en sí mismas. Sólo en el comentario de Vyasa sobre este verso, aproximadamente del siglo v, se mencionan por su nombre las distintas posturas que más tarde se asociarán con la práctica yóguica. Lo mismo sucede con el MBH, como observó E. Washburn Hopkins en un novedoso artículo escrito hace más de cien años:

La "postura" es una preocupación fundamental del yogui, pero para el muni este tecnicismo es desconocido. A través de toda la epopeya temprana creo que sólo existe un caso en que apenas se sugiere la "postura" del yogui [sic], mientras que abundan las leyendas que muestran a los munis, ya sea parados o colgados de cabeza.⁶⁸

EL YOGA Y LOS YOGUIS EN FUENTES TÁNTRICAS Y NO ESCRITURARIAS

En el siglo iv aparecen las más tempranas representaciones escultóricas existentes de Lakulisa, el fundador legendario de la orden de los Pasupata quien, según el mito, surgió cuando el mismo Siva entró en el cuerpo de un cadáver ardiente en un

⁶⁸ Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic", *op. cit.*, p. 369.

campo de cremaciones en India occidental. En sus primeras esculturas, Lakulisa es representado como una figura de pie, iconográficamente similar a las representaciones de *ganas* del periodo Kushan.⁶⁹ Lakulisa es llamado yogui en muchas descripciones textuales,⁷⁰ y a partir de los siglos v y vi a menudo es representado sentado sobre un loto, en lo que podría identificarse como una postura yóguica o con una banda de yoga (*yoga-patta*) en sus rodillas.⁷¹ Las referencias textuales más tempranas a esta banda de tela datan del mismo periodo (figura 3.4).⁷²

Yo estoy convencido, sin embargo, de que el “yoga” de Lakulisa no era el yoga de posturas y mente y de control de la respiración, sino más bien un yoga de la misma clase que el descrito en el MBH. Doctrinalmente, los pasupatas tomaron al yóguico dios Siva como modelo y, por consiguiente, el yoga era considerado por ellos como la unión o contacto del alma individual con dios, por virtud de la cual el practicante humano participaba de los atributos –es decir, de los ocho poderes sobrenaturales (*siddhis*)– del dios Mahesvara.⁷³ El yoga pasupata es ilustrado en una historia kasmiri del *Kathasaritsagara* (kss) del siglo xi, que trata de un cierto Vamasiva, un “Señor

⁶⁹ U. P. Shah, “Lakulisa: Saivite Saint”, en *Discourses on Siva: Proceedings of a Symposium on the Nature of Religious Imagery*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984, pp. 96-97 y láminas 79, 80.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 96, 100.

⁷¹ *Ibid.*, láminas 81-83 y 86-93.

⁷² Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages* [Londres, Oxford University Press, 1899], Delhi, Motilal Banarsi-dass, 1984, s.v. “yoga-patta,” cita el *Padma Purana* (siglos v-vii), el *Harsacarita* (ca. 625) y el *Caturvargacintamani* de Hemadri (1260-1309).

⁷³ *Pasupata Sutra* 1. 21-26 y el comentario de “*Pancaarthabhasya*” (atribuido a Kaundinya), p. 6, vv. 8-9; p. 41, vv. 17-18; y p. 148, v. 18, citado en Minoru Hara, *Pasupata Studies*, Jun Takashima (ed.), Viena, Institut für Südasiens, Tibet, und Buddhismuskunde, 2002, pp. 34-35.



Figura 3.4. Lakulisa, Mathura, *ca.* siglos v-vi. Cortesía: Museo estatal de Lucknow, India.

del Yoga" pasupata, quien, a imitación de Siva, entra en el cuerpo de un cadáver en un campo de cremaciones.⁷⁴

En el [...] campo de cremaciones vivía un viejo yogui de la secta Pasupata [... quien] era como un segundo Mahesvara⁷⁵ [...] Un joven brahmán había sido traído al campo de cremaciones para ser quemado. Cuando el yogui vio al ser por el cual la multitud estaba lamentándose, ese cuerpo casi adolescente, se resolvió a entrar dentro de él, cansado como estaba de su vejez. Rápidamente fue a un lugar aislado y, gritando con todas sus fuerzas, empezó a bailar con los gestos y posturas apropiados. En ese momento, el asceta (*tapasvin*), abandonando su propio cuerpo por un deseo de juventud, entró en el cuerpo del joven brahmán mediante el yoga (*yogat*). En ese mismo instante, el joven brahmán revivió, se levantó de la apilada pira y empezó a bostezar.⁷⁶

El principio que subyace a esta práctica se presenta aforísticamente en la misma colección, de maneras que evocan el relato del MBH de Yudhisthira y Vidura:

Aquel que, a través de la unión yógica (*yogayuktitas*), entra libremente en el cuerpo de otra persona y penetra sus sentidos internos y sus sentidos externos, con una mente e intelecto íntegros, como si fuera de una casa a otra, ese experto es un Señor del Yoga (*yogesvara*), [quien] de inmediato recuerda todo [sobre el cuerpo que ha dejado atrás].⁷⁷

Este yoga, que consiste en entrar en el cuerpo de un cadáver (a menudo en un campo de cremaciones), es por supuesto

⁷⁴ kss 12. 30. 23a, 37a.

⁷⁵ kss 12. 30. 21b, 22b.

⁷⁶ kss 12. 30. 31-35.

⁷⁷ kss 8. 2. 60-61.

un caso de *parasariravesa*, el poder sobrenatural mencionado en el MBH y en el ys (3. 38). Merodear en los campos de cremación a imitación de Bhairava –una horrorosa forma de Siva, a la que a menudo se hace referencia en los *Tantras* como el dios de los yoguis tántricos– es parte importante del estilo de vida del yogui tántrico, y son comunes las descripciones de figuras de este tipo en la literatura medieval india. La identificación con Bhairava consta de manera explícita en el *Svacchanda[bhairava] Tantra* (SvT), un fecundo *Tantra* kasmiri que data aproximadamente del siglo x:

[...] de esta manera el yogui sigue viviendo (*vartate*). Él puede permanecer siendo el mismo por medio de otro [el cuerpo de otra persona] (*parenā*), y la Muerte no puede llevárselo, ni siquiera por mil millones de eones [...] El yogui, por medio de su yoga espontáneo (*svacchanda*), por vivir en un mundo de lo espontáneo, se une a las filas de lo espontáneo, y se vuelve idéntico a Svacchanda [Bhairava].⁷⁸

La descripción más completa de las técnicas para la entrada forzada de un yogui dentro del cuerpo *viviente* de otra persona se encuentra en el *Netra Tantra* (NT) de principios del siglo ix –un *Tantra* kashmiri estrechamente vinculado con el svT– que, en su capítulo veinte describe tres tipos de yoga: el supremo (*para*), el sutil (*sukṣma*) y el burdo (*sthula*). Se dice en este texto que las *yoguinis* femeninas –que son descritas de manera ambigua como favoritas sobrehumanas de Siva y como hechiceras humanas poseídas por *yoguinis* sobrehumanas– unen a los (*yojayante*) *pasus* (criaturas, víctimas) con Siva mediante estos tres tipos de yoga; yogas que un yogui

⁷⁸ SvT 7.258, 260.

experimentado, además, puede emplear para protegerse de las mismas *yoguinis* predadoras.

El yoga supremo simplemente consiste en la liberación de las *yoguinis* de los *pasus* al interiorizarlos, es decir, al comérselos, y con ello digerir y destruir las tres impurezas que las separan de Siva, de la misma manera que la iniciación (*diksa*) por un gurú libera a un discípulo. El yoga sutil, continúa el texto, es practicado por madres y *Guhyakas* para atraer hacia sí mismos, por medio de su virilidad yóguica (*yogaviryatah*), la fuerza vital de sus víctimas.⁷⁹ El texto, entonces, continúa para explicar cómo este tipo de yoga puede también ser practicado por un experto humano en el yoga (*yogavid*). Lo que el texto describe es de hecho una sucesión de incursiones dentro del cuerpo extraño de diferentes componentes del propio complejo mente-cuerpo, empoderado de manera yóguica, sin que el yogui nunca acabe de “dejarse a sí mismo” o de “perderse a sí mismo” completamente en ese cuerpo extraño.

Habiendo entrado en él por la vía del camino del yoga, uno envuelve este otro cuerpo vital (*jiva*) con su propio cuerpo y se funde en él. Uno entonces se desprende de ese cuerpo, tomando posesión de sus capacidades de acción. Ahora, operando a la distancia, desde el interior del propio cuerpo, el yogui rompe entonces y corta el *sakti* de ese otro cuerpo apropiándose de él mismo.⁸⁰ El experto en el yoga (*yogavit*) calienta y funde, con la “calidad solar de su conciencia” (*citsuryatvena*), la esencia vital del otro cuerpo, la cual está contenida en su *sakti*, “de la misma manera que [los] rayos [de la luna, según el comentario de Ksemaraja sobre este verso] son calentados y fundidos por los rayos del sol (*rasmibhirarkavat*)”.⁸¹ Él, entonces, debe unir (*yojayet*) todas esas facultades licuadas y

⁷⁹ NT 20. 27ab.

⁸⁰ NT 20. 28a-31b.

⁸¹ NT 20. 32a-33a.

condensadas, y los componentes corporales en el corazón de ese otro cuerpo.⁸² Así pues:

[...] habiendo elaborado eso con su propia mente, él podría entrar [a ese cuerpo de nuevo]. Después, avanzando al interior de la ciudadela de ese cuerpo (*puram*) desde todos los ángulos, el yogui debe tomar todo lo que ha fundido y llevarlo inmediatamente a su propio ser. En ese momento, transporta ese otro cuerpo vital [a sí mismo], a través del uso de sellos y hechizos (*mudramantraprayogatah*). Ésta es la manera en que el yogui debería practicar el yoga sutil.⁸³

El yogui descrito en este pasaje del NT no sólo se apropia simplemente de la cáscara vacía de un cuerpo que ha sido desocupado por su propietario legítimo –es decir, su espíritu– después de la muerte. Para el siglo XII, ese tipo de *parasariravesa* se había vuelto tan banal como para figurar en un tratado jainista sobre el yoga.⁸⁴ La suya es más bien una toma de posesión hostil, un ataque a otro cuerpo-ciudadela, que supone controlar, someter, quitarse de encima e incluso matar a otro ser o espíritu. Aquí, de nuevo, el yoga se mezcla con los tipos de hechicería y zombificación que aparecen en las Veinticinco leyendas de un Vampiro, que forman una porción del KSS, de finales del siglo XI, el "Océano de ríos de cuentos". De hecho, el material del KSS es sólo un rizo en el océano de literatura sobre "yoguis siniestros", literatura que se encuentra en todas las lenguas del sur de Asia, antiguas y modernas, sánscritas y vernáculas, desde Nepal hasta Sri Lanka.

⁸² NT 20. 33b-34a.

⁸³ NT 20. 34b-36b.

⁸⁴ Hemacandra, autor de un importante tratado jainista sobre el yoga llamado el *Yogasutra*, estudia la entrada a los cuerpos de criaturas muertas, incluidos los de humanos (Olle Quarnström, *The Yogasutra of Hemacandra, A Twelfth Century Handbook on Svetambara Jainism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002, p. 142).

Al emular el modelo divino de Bhairava, los yoguis tántricos del sur de Asia han continuado un cuerpo de teoría y práctica cuyos orígenes pueden hallarse ya por lo menos en el primer milenio antes de nuestra era. Aquí, yoga significa “unir” el complejo mente-cuerpo de otro ser al propio ser, a menudo sometiéndolos, y entrando en ellos –es decir, poseyéndolos– por vía de los conductos de los rayos solares de cualquier cuerpo humano que irradian hacia el exterior, y, de manera especial, a través de los ojos. Como hemos visto, estos actos de posesión yóguica son principalmente de tres tipos: pueden ser simbióticos, como en el caso de una iniciación, en la que el gurú entra dentro del cuerpo-ciudadela de su discípulo (como hace Sulabha con el rey Janaka), siguiendo el modelo tántrico de la penetración (*avesa*) o la copenetración (*sama-vesa*) de la conciencia humana con la conciencia del Bhairava de la deidad principal tántrica; o comensalistas, como en los casos de apropiación de cuerpos muertos por parte de yoguis vivos, como el yogui pasupata del *kss*; y predatores o parásitos, como en el caso del “yoga sutil”, descrito en el NT.

Estas prácticas encajan perfectamente con los relatos históricos de yoguis que han sido notorios, desde finales del periodo medieval por lo menos, como guerreros capaces de transformar campos de batalla en cementerios, y de asaltar y vencer ciudadelas (*puram*) enemigas. Como demostró David Lorenzen hace casi treinta años, los relatos históricos de regimientos (*akhadas*) de guerreros yoguis son numerosísimos, y debería destacarse que el nombre original de lo que es comúnmente conocido hoy en día como el “Antiguo Regimiento” militarizado (*Juna Akhada*) de la orden Dasnami, era el “Regimiento Bhairava”.⁸⁵ Los regimientos de yoguis incluyen una gran multiplicidad de cuerpos, en el contexto de los cuales el

⁸⁵ Lorenzen, *Kapalikas and Kalamukhas...*, *op. cit.*, p. 46.

poder señalado de un yogui para habitar múltiples cuerpos al mismo tiempo excluye la necesidad de alistar nuevos reclutas.

Se trata del mismo tipo de yoga que le permitió, también a un individuo particular –Gorakhnath, el fundador legendario de los *Nath Yogis*, por ejemplo–, dejar un sinnúmero de túmulos mortuorios (*samadhis*) esparcidos por todo el sur de Asia; túmulos que se decía que albergaban los cuerpos que él dejó atrás cuando eligió habitar otros cuerpos más jóvenes y frescos. Asimismo, en cuanto a esto, el yogui tántrico imita el modelo divino de Bhairava, que se multiplica a sí mismo en los ocho o sesenta y cuatro Bhairavas que están en constante batalla con las fuerzas demoniacas que, de otra manera, invadirían la ciudadela del cuerpo de un devoto, o un templo, una casa o cualquier otro espacio habitado.

Finalmente, el yogui es, según las tradiciones populares del sur de Asia, nada menos que el coco o la figura común y corriente del villano, el extraño aterrador que penetra las aldeas durmientes protegido por la noche para llevarse a los niños mal portados o a las mujeres desprotegidas de la aldea. Esto, yo argumentaría, es la interpretación más frecuente y más generalizada de la persona [personaje] del yogui en el sur de Asia: no un sabio meditante absorto en la introspección quietista, sino, más bien, una poderosa y aterradora figura tipo Bhairava, que penetra el cosmos de los cuerpos de otras personas, aldeas, ciudadelas y ejércitos para conquistar su propia muerte al arrebatarles la vida a otros.

Existen otras tradiciones del yoga, cuyas raíces del sur de Asia pueden remontarse al BHG, al ys, al *Yogasataka* de Goraksanatha y a otras fuentes de textos religiosos. En diferentes grados, estas tradiciones incluyen la meditación, el control de la respiración y posturas, que son los principales descriptores de la categoría colonial de "yoga clásico". Sin embargo, ninguna parece ser tan antigua, constante y gene-

ralizada como las tradiciones del yoga que han sido tratadas en el presente estudio, en cuyo caso, el referente del término normativo “yoga clásico” requiere una revisión, mejor aún, el término debería desecharse. Resulta en cierto modo una ironía histórica que en el habla corriente, el término empleado por los ascetas errantes (quienes en el norte de India a menudo se llaman a sí mismos *babas* o *sadhus*) para designar a un falso asceta o charlatán es “Yogui 420” (en hindí, *car sau bis jogi*). Muchas veces en el curso de mis interacciones con los naths, los nagas y otros miembros de las órdenes religiosas itinerantes (antes militares), he escuchado este término, de manera despectiva, para designar a personas que vestían los ropajes del yogui para poder disfrutar de la comida y cobijo que las organizaciones de caridad les ofrecían a los hombres santos en distintos lugares de peregrinación. En este uso contemporáneo, se dice que la figura 420 refiere al párrafo del código penal de India colonial, que define “el fraude y la deshonestidad que induce a la transferencia de la propiedad” como una infracción que castiga la ley. En vista de lo anterior, el mismo modificador puede aplicarse a la imagen, en el sello 420 de Mohenjo-Daro, identificada por Marshall como un “proto-Siva”: más que representar a un proto-Siva o a un protoyogui, la imagen se yergue como un monumento a un sistema de clasificación defectuoso; un *proto-car sau bis jogi*.

ABREVIATURAS

BHG	<i>Bhagavad Gita</i>
CHU	<i>Chandogya Upanisad</i>
KSS	<i>Kathasaritsagara</i> de Somadeva
KU	<i>Katha Upanisad</i>
MBH	<i>Mahabharata</i>
MU	<i>Maitri Upanisad</i>

NT	<i>Netra Tantra</i>
PU	<i>Prasna Upanisad</i>
RV	<i>Rg Veda</i>
SVT	<i>Svacchanda Tantra</i>
YS	<i>Yoga Sutras de Patañjali</i>

BIBLIOGRAFÍA

Aranya, Swami Hariharananda (ed. y tr.), *Yoga Philosophy of Patañjali Containing his Yoga aphorisms with the commentary of Vyasa in the original Sanskrit, and annotations thereon with copious hints on the practice of Yoga*, Calcuta, University of Calcutta, 1981.

Barraclough, Geoffrey (ed.), *The Times Concise Atlas of World History*, Londres, Times Books Limited, 1982 [Maplewood, Hammond, 1986].

Bhattacharyya, Benoytosh (ed.), *Guhyasamaja Tantra*, Baroda, Oriental Institute, 1931.

Bonnefoy, Yves (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 vols., París, Flammarion, 1981.

Brockington, John, "Yoga in the Mahabharata", en Ian Whicher y David Carpenter (eds.), *Yoga: The Indian Tradition*, Londres, Routledge-Curzon, 2003, pp. 13-24.

Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1993.

Cohn, Bernard S., "The role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 1, 1964, pp. 175-182.

Coomaraswamy, Ananda K., *La sculpture de Bharhut*, trad. Jean Buhot, París, Editions d'Art et d'Histoire, 1956.

Czuma, Stanislaw J., *Kushan Sculpture: Images from Early India*, Cleveland, Indiana University Press, 1985.

Dhyansky, Yan Y., "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", *Artibus Asiae*, vol. 48, núm. 1-2, 1987, pp. 89-108.

Duval, Paul-Marie, "Cernunnos, le dieu aux bois de cerf", en Yves Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 vols, París, Flammarion, 1981.

Dwivedi, Vajravallabh (ed.), *Netratandram [Mrtyuñjaya Bharraka] with the Commentary Udyota of Ksemarajacarya*, Delhi, Parimal Publications, 1985.

Dvivedi, Vrajavallabha (ed.), *Svacchandatantram, with the commentary of Ksemaraja*, 2 vols., Delhi, Parimal Publications, 1985.

Eliade, Mircea, *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Errington, Elizabeth y Joe Cribb, *The Crossroads of Asia: Transformation in Image and Symbol in the Art of Ancient Afghanistan and Pakistan, An exhibition at the Fitzwilliam Museum, Cambridge, 6 October-13 December 1992*, Cambridge, Ancient India and Iran Trust, 1992.

Esnoul, Marie-Louise (ed. con trad. al francés), *Maitri Upanisad*, París, Adrien Maisonneuve, 1952.

Farquhar, J. N., "The Fighting Ascetics of India", *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 9, 1925, pp. 431-452.

Fitzgerald, James L., "Nun Befuddles King, Shows Karmayoga Does Not Work: Sulabha's Refutation of King Janaka at Mbh 12. 308", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, 2002.

Fleischer, Robert, *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, Brill, 1973.

Ghosh, J. M., *The Sannyasis in Mymensingh*, Dacca, Pran Ballav Chakrabarty, 1923.

_____, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*, Calcuta, Bengal Secretariat Book Depot, 1930.

Goldman, Robert, *Gods, Priests and Warriors: The Bhrgus of the Mahabharata*, Nueva York, Columbia University Press, 1977.

Hara, Minoru, *Pasupata Studies*, Jun Takashima (ed.), Viena, Institut für Südasiens-, Tibet-, und Buddhismuskunde, 2002, pp. 34-35.

Hiltebeitel, Alf, "The Indus Valley 'Proto-Siva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of *vahanas*", *Anthropos*, vol. 73, núm. 5-6, 1978, pp. 767-797.

_____, *Rethinking the Mahabharata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Hopkins, E. Washburn, "Yoga-technique in the Great Epic", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 22, 1901, pp. 333-379.

Jensen, Jørgen, *Danmarks Oldtid, Aeldre Jernalder 500 f. Kr. – 400 e. Kr.*, Copenhagen, Gyldendal, 2003.

Joshi, K. L. (ed.), *Brahmasutra Sankara Bhasya with the Commentaries of Bhamati, Kalpataru and Parimala*, 2 vols., Ahmedabad y Delhi, Parimal, 1981.

Kane, P. V., *History of Dharmashastra*, 5 vols., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968-1977.

Katha Upanisad, en Sivananda, Sri Swami, *The Principal Upanishads: Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Unpanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Sivanandnagar, Divine Life Society, 1983.

Kenoyer, Jonathan Mark, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*, Karachi, Oxford University Press, 1998.

Klindt-Jensen, Ole, *Gundestrupkedelen*, Copenhagen, Nationalmuseet, 1961.

Kolff, Dirk H. A., *Naukar, Rajput & Sepoy: The ethnohistory of the military labour market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____, "Sannyasi Trader-Soldiers", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 8, 1971, pp. 213-220.

Kramrisch, Stella, *The Presence of Siva*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Lorenzen, David N., *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*, Nueva Delhi, Thomson Press, 1972.

_____, "Warrior Ascetics in Indian History", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 98, 1978, pp. 61-75.

Marshall, John, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization, being an official account of archaeological excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927*, 2 vols., Londres, Arthur Probsthain, 1931.

Monier-Williams, Monier [Sir], *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Londres [Oxford University Press, 1899], Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

O'Flaherty, Wendy Doniger, *Siva, the Erotic Ascetic*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

Oguibénine, Boris, "Sur le terme *yóga*, le verbe *yuj-* et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques", *Indo-Iranian Journal* vol. 27, 1984, pp. 85-101.

Olivelle, Patrick, tr., *Upanisads*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1996.

Orr, W. G., "Armed Religious Ascetics in Northern India", *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 24, 1940, pp. 81-100.

Pinch, William, *Warrior Ascetics and Indian Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Prasna Upanisad, en Sivananda, Sri Swami, *The Principal Upanishads: Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Unpanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Sivanandnagar, Divine Life Society, 1983.

Quarnström, Olle, *The Yogasutra of Hemacandra, A Twelfth Century Handbook on Svetambara Jainism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002.

Renou, Louis, "Quelques termes du Rgveda, d. *yoga*", *Journal Asiatique*, 1953, pp. 177-180.

Rosenfield, John M., *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkeley, University of California Press, 1967.

Sastri, Ananthakrishna (ed.), *Pasupata Sutra with Pancarthabhasya pf kaundinya*, Travacore, Tranvacore Sanskrit Series, 1940.

Sastri, Jagadish Lal (ed.), *Kathasaritsagarah kasmirapradesavasina Sriramabhattsanudbhavena mahakavi Sri Somadevabhattena viracitah*, Delhi, Motinal Banarsidass, 1970.

Schreiner, Peter, "Fire, its literary perception in the *Mahabharata*", en Maya Burger y Peter Schreiner (eds.), *Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch*, vols. 4 y 5, Berna, Peter Lang, 1999, pp. 113-144.

_____, "What Comes First (in the *Mahabharata*): Samkhya or Yoga?", *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, vol. 53, 1999, pp. 755-777.

_____, "Yoga – Lebenshilfe oder Sterbetechnik?", *Umwelt & Gesundheit* (Köln), vol. 3-4, 1988, pp. 12-18.

Sénart, Emile (ed. con trad. al francés), *Chandogya Upanisad*, París, Belles Lettres, 1971.

Shah, U. P., "Lakulisa: Saivite Saint", en Michael Meister (ed.), *Discourses on Siva: Proceedings of a Symposium on the Nature of Religious Imagery*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984.

Simha, Shukdev (ed), *Kabira-bijaka de Kabiradasa*, Allahabad, Nilabha Prakashan, 1972.

Sivananda, Sri Swami, *The Principal Upanishads: Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Unpanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Sivanandnagar, Divine Life Society, 1983.

Sukthankar, Visnu S. et al. (ed.), *Mahabharata*, 21 vol, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1960.

Svetasvatara Upanisad, en Sivananda, Sri Swami, *The Principal Upanishads: Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Unpanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Sivanandnagar, Divine Life Society, 1983.

White, David Gordon, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Yogasastra de Hemacandra, en Olle Quarnström, *The Yogasastra of Hemacandra, A Twelfth Century Handbook on Svetambara Jainism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002.

Yoga Sutras de Patañjali, en Swami Hariharananda Aranya (ed. y tr.), *Yoga Philosophy of Patañjali Containing his Yoga aphorisms with the commentary of Vyasa in the original Sanskrit, and annotations thereon with copious hints on the practice of Yoga*, Calcutta, University of Calcutta, 1981.

4. VISUALIZACIONES DE LO HORRENDO EN LA LITERATURA BUDISTA TÁNTRICA

BENJAMÍN PRECIADO SOLÍS

La primera vez que me topé con una pintura tibetana, hace treinta años, me impresionó mucho la horrible figura de Mahakala, representado de manera exquisita como un gordo demonio negro que bailaba salvajemente, ebrio de sangre, en medio de un océano sanguinolento, donde otros demonios de semblantes horripilantes danzaban también en una orgía de muerte. En la pintura, las diabólicas figuras estaban rodeadas por fragmentos de cadáveres. Cabezas, manos, brazos y piernas recién cercenados de los cuerpos muertos, se ensartaban formando adornos en los cuerpos de otros demonios ebrios. La visión de ese negro paisaje de escenas infernales me hizo pensar acerca de su significado y de lo que podría representar. Era obvio que el artista era un maestro consumado, que ponía el mejor de sus esfuerzos para representar esas terribles escenas con minuciosos detalles y producir ese efecto horrible que había logrado conmoverme. Todo estaba plasmado con tal perfección que parecía que el pintor sabía exactamente dónde colocar cada figura y cada sangriento detalle.

Estas terribles representaciones, llenas de sangre y muerte, a menudo producen el mismo efecto en la gente que las contempla por primera vez. ¿Cómo es posible, uno se pregunta, que una doctrina tan pacífica como el budismo haya podido

producir esas descripciones de feroz crueldad y violencia, de sádica tortura y crimen horrendo? ¿Qué cánones estéticos han podido originar esas obras maestras de arte exquisito, de horripilante perfección? Se dice, generalmente, que el budismo tántrico tomó esas imágenes de los cultos de la brujería y magia negra que han existido en India desde tiempos inmemoriales y que utilizaban esas imágenes para despertar fuerzas psíquicas internas en el individuo que medita sobre ellas. Las imágenes visuales se apoyan en descripciones textuales, cuya intención es mostrar los detalles particulares de cada imagen y escena que va a representarse, ya sea física o mentalmente. Existen grandes catálogos de descripciones de imágenes llamados *Sadhanas*, que pretenden enseñar el método de visualización y meditación adecuado para cada deidad, así como los resultados que pueden obtenerse de dicha práctica. Uno de estos tratados es el *Sadhana Mala*, una colección que se dice fue escrita en el siglo XII en la India oriental, en la cual encontramos numerosas descripciones, colmadas de minuciosos detalles de imágenes horrendas. Los *Sadhanas* son textos especiales escritos con este propósito, aunque también encontramos en los *Tantras* descripciones similares de terribles deidades y sus séquitos de demonios devoradores de cadáveres:

El devoto debe concebirse a sí mismo como el dios (Heruka), parado sobre un cadáver en la postura de Ardhaparyanka. Él está completamente revestido de piel humana y su cuerpo cubierto de cenizas (figura 4.1). Empuña el *vajra* [arma simbólica de metal que representa al rayo y al diamante], en la mano derecha y de su hombro izquierdo cuelga el *khatvângâ* [hacha] con un estandarte ondeante, como el cordón sagrado. Lleva en su mano izquierda el *kapâla* [cráneo humano] lleno de sangre. Su gargantilla es adornada por una cadena de unas cincuenta



Figura 4.1. “Él está completamente revestido de piel humana”. Grabado en madera tibetano, siglo XVIII. Fotografía: Benjamín Preciado Solís.

cabezas cercenadas. Su rostro, ligeramente deforme, muestra los colmillos y sus ojos inyectados de sangre. Su cabello castaño se levanta formando una corona con la efigie de Aksobhya. Porta un *kundala* [arete] y está ataviado con ornamentos de huesos. Su cabeza es embellecida por cinco cráneos. Él confiere el estado de iluminación del budismo y protege al mundo de los *mâras* (seres malignos).

Śavasthām ardhaparyaṅkam naracarmasuvāsaṁ	I
Bhasmoddhūlitagātrañca sphuradvvajrañca dakṣiṇām	II
Calatpatākākhvatvāngam vāme raktakarotakam	I
Śatārdhamuṇḍamālābhīḥ kratahāramanoramām	II
Iṣaddarṇṣṭākarālāsyam rakatanetram vilāsinam	I
Pīngorddhvakeśam Akṣobhyamukutam karṇakunḍalam	II
Āṣṭhyābharaṇāśobham tu śīrah-pañcakapālakanam	I
Buddhatvadāyinam dhyāyāt jaganmāranivāraṇam	II ¹

El devoto deberá pensarse a sí mismo como Yamântaka, con una cara y dos brazos, de pie en la postura de *Pratylîdha*, sosteniendo un cráneo lleno de sangre con la mano izquierda y un bastón blanco coronado por una cabeza amarilla, todavía bañada en sangre, con la derecha; ataviado con ornamentos de serpientes, lleva su cabello castaño levantado; viste prendas confeccionadas con piel de tigre y luce la imagen de Aksobhya en la corona, abrazado por su consorte *Svâbhâ Prajñâ*; de pie, en la esfera del sol sobre el doble loto en el lomo de un búfalo. Él (el devoto) debe también meditar sobre el *Bhagavatî* (*Prajñâ*) que tiene una cara, dos brazos y abigarrados ornamentos. Ella está de pie en la postura de *Pratyâ-lîdha*, alcoholizada, viste prendas confeccionadas con piel de tigre que le caen por debajo de la cintura y abraza estrechamente al dios (*yâb-yum*), ambos en la postura de *Pratyâlîdha*. Así median:

¹ *Sâdhanamâlâ*. B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, Calcuta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1958, p. 155.

Ātmānam Yamāntakām ekamukham dvibhujam pratyāliḍhapadām raktaparipūrṇakapālavāmakaram sādrapīṭ-
amunḍāṅkitasitadaṇḍadakṣinākaram nāgābharaṇavibhūsanam
piṅgalordhvakeśam vyāghracarmāṁbaradhadharam
Akṣobhyamukuṭinām svābha-Prajñāliṅgitām mahiṣopari
viśvadalakamalasūryaastham dhyāyat. Bhagavatīñca dvi-
bhujakamukhīm, vicitrābharaṇam alīḍhapadasthitām
madavīhvalām skhaladvyāghracarmāṁśukām Bhagavatā saha
sampaṭayogena pratyāliḍhenāvasthitām evam vicintyā.²

Estas descripciones iconográficas, tratan de guiar tanto al que medita en sus visualizaciones como al pintor en la creación de su representación material. Incluso la producción de la pintura debe hacerse con materiales extraídos de los cementerios, según las disposiciones del *Hevajra Tantra*: “Por un pintor que pertenezca a nuestra tradición, por un yogui de nuestra tradición, esta aterradora pintura debe hacerse y debe pintarse con cinco colores depositados en un cráneo humano y con un pincel hecho con el cabello de un cadáver”.³ Con estos métodos y con estos materiales fueron pintadas las obras maestras que admiramos hoy en los grandes museos del mundo. El *Thangka*, del siglo XVIII, que representa a Mahakala, conservado en el Museo voor Volkenkunde, en Leiden, es un buen ejemplo de este arte. El Tiempo que todo lo devora es representado como un gigante negro, feroz y amenazante, que nos mira fijamente con sus tres ojos enrojecidos y protuberantes saliéndose de sus cuencas, y con una boca abierta y peligrosa, mostrando sus blancos y afilados colmillos, listos para cortar pescuezos. Tiene cuatro brazos, sus manos superiores sostienen una espada y una lanza, y las inferiores un cráneo rebosante de una mezcla de cerebros. De su cuello cuelga una

² *Ibid.*, p. 513. Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, *op. cit.*, p. 167.

³ *Hevajra Tantra* I. 10.19-27.

larga guirnalda de cabezas humanas y está sentado sobre un retorcido cadáver. La figura demoniaca está circundada por un halo de flamas, en medio de un grupo de diablos y arpías danzantes con cabezas de bestias salvajes.

Existe una práctica tántrica aún vigente en el siglo xx, que presenció en la década de 1930 la viajera y escritora francesa Alexandra David-Neel. Ella recuerda en su libro *Mystiques et magiciens du Tibet* cómo el practicante del rito de *chód* se imagina a una deidad femenina que sale de su propia cabeza y lo decapita con una afilada espada, después le corta los miembros, le rasga la piel y le abre el abdomen, mientras que una hueste de demonios hambrientos aguarda el banquete. Las entrañas se desbordan y la sangre mana libremente al tiempo que los repulsivos demonios muerden, arrancan y mastican haciendo horribles ruidos. El practicante del rito entonces repite unas palabras litúrgicas, ofreciendo su cuerpo. Él declara que de esta manera paga sus deudas, ofreciendo su amado cuerpo; ofrece su carne a los hambrientos, su sangre a los sedientos, su piel a los desnudos y sus huesos para consolar a los que sufren.

El Museo Nacional de Historia de Taiwan alberga un *thangka* que representa a Vajravarahi, una deidad femenina de carácter terrible que danza sobre un cadáver: el cuerpo muerto del dios Bhairava. Su *sadhana* describe la imagen en detalle:

El devoto debe pensarse a sí mismo como la diosa Vajravarahi, de color rojo como la flor de la granada, con dos brazos. Ella exhibe en su mano derecha el *vajra*, con su dedo índice levantado; en su mano izquierda, el cráneo y el *khatvanga*; tiene una cara y tres ojos, lleva el cabello revuelto, está marcada con los seis símbolos del buen augurio y desnuda. Es la esencia de los cinco tipos de conocimiento y la encarnación del placer *sahaja* (“espontáneo, natural”). De pie en la postura de *Pratyalidha*,

pisotea a los dioses Bhairava y Kalaratri, lleva una guirnalda de cabezas todavía bañadas en la sangre que ella bebe.

Ātmānam bhagavatīm vajravārāhīm dādimakusumaprakhyām dvibhujām dakṣiṇakareṇa vajratarjanikākarām vāmena karoṭakhaṭvāngadharām ekānanām trinetrām muktakesām ṣaṇmudrāmudritām digambarām pañcajñānātmikām sahajānandasvabhāvām, pratyālīḍhapadākrānta-bhairava-kālarātrikām śārdramuṇḍamālālaṅkṛtagātrām sravadrudhirām pibantīm bhāvayet.⁴

El ejemplo en el Museo Nacional de Historia difiere sólo en pequeños detalles de esta descripción del *sadhanā*. En lugar del *vajra* (el rayo, símbolo de la iluminación más alta), en su mano derecha blande un cuchillo de carníero para cercenar los cuerpos de aquellos que sean lo suficientemente osados como para invocarla.⁵ En el Museo del Hermitage, en San Petersburgo, Rusia, encontramos otro ejemplo de una pintura de la misma diosa.⁶ Aquí, lo que es importante destacar es el carácter horrendo de la deidad, que bebe la sangre de las cabezas que apenas acaba de cortar de los cuerpos. Está rodeada de seis acompañantes, todos con el mismo carácter asesino, bebiendo sangre, y adornados con guirnaldas de cabezas. Estas escenas se repiten de manera constante en la iconografía budista tántrica, lo que nos lleva a reflexionar sobre el significado de este tipo de imágenes.

Aquí encontramos de nuevo la imaginería de muerte y destrucción, representada por estas deidades. Por lo general, portan guirnaldas de cabezas o cráneos y beben sangre o ce-

⁴ B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, op. cit., p. 218.

⁵ Cat. 6883, núm. 127, *Catalogue of Exquisite Collection*.

⁶ M. Rie, y R. Thurman, *Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1991, p. 258.

rebros directamente del cráneo, que hace las veces de copa. De pie o danzando sobre un cadáver, estas figuras en general transmiten la impresión de una violencia feroz, cuya intención es provocar el más intenso temor en el espectador. Toda esta imaginería es parte del escenario del cementerio o de los campos de cremaciones (*smashana*), lugar de la India antigua en que se cremaban los cadáveres o en ocasiones simplemente se abandonaban. El *smashana* adquirió en el budismo tántrico el estatuto del lugar más apropiado para la meditación, era el sitio natural de los yoguis tántricos. Esto es muy evidente en el papel que llegó a desempeñar el *smashana* en el diseño del *mandala* (dispositivo gráfico o pintura para propósitos de meditación) de estas deidades. Se desarrolló un esquema de ocho *smashanas* alrededor de la parte central del *mandala* y de la deidad principal. Esto significaba que el que meditaba tenía que pasar por estos cementerios para alcanzar la visión de la divinidad; cada uno de los ocho *smashanas* tenía una imaginería particular:

Homenaje al bendito Lokesvara. Al tener que declarar los ocho cementerios, se dice:

Al oriente se halla el cementerio llamado Gtum-drag, en él está la emanación de un árbol en el que se encuentra su señor (el *yaksa*) Gtum-drag, de color blanco, tiene la cabeza de un elefante; cerca del árbol: Dban-po, señor de la región correspondiente. Es de color amarillo, su mano derecha sostiene la *vajra* y su mano izquierda está en una actitud amenazante; su vehículo es Sasrun, el elefante blanco; cerca de él está Vâsuki, la serpiente de color amarillo; arriba, la nube *sgra-sgrog*, de color azul.

Al norte se localiza el cementerio Tshan-tshin-can. En él se encuentra el Árbol de la “Iluminación”, en el cual está su señor Gahvara; tiene cabeza humana y es de color amarillo. Cerca del árbol se halla Lusnan, señor de la región correspondiente,

de color amarillo; su mano derecha está en una actitud de protección y en la izquierda sostiene un garrote; su vehículo es un cadáver. La serpiente es *Hjog-po*, de color rojo. Arriba está la nube *smugs-pa*, de color blanco.

Al occidente se encuentra el cementerio *Hbar-bas-hkhrigs-pahi-ken-rus*. Allí se halla el árbol *Mya-nan-med* / *Asoka*, en el cual está su señor *Hbar-bas-hkhrigs-ken-rus*, que tiene la cabeza de un monstruo marino y es de color amarillo. Cerca del árbol está el señor de la región correspondiente, *Varuna*, de color blanco; su vehículo es el monstruo marino (*chu-srin*, *makara*); su mano derecha está en la actitud de amenaza *mudrâ* y en la izquierda sostiene un dogal. La serpiente es *Stobs-kyi-rgyu* / *Karkotaka*, de color verde. Arriba está la nube *drag-po/ghora*, de color blanco.

Al sur se localiza el cementerio *Hjigs-sde* / *Bhisana*. Allí se encuentra el árbol *barura/bibhîtaka* (una variedad de mirobálico), en el cual está su señor *Hjigs-sde/Bhîsana*, que tiene cabeza humana y es de color negro. Cerca del árbol está el señor de la región correspondiente, es decir, *Gsin-rje* / *Yama*, de color negro, en la mano derecha sostiene un garrote y en la izquierda un dogal; su vehículo es el búfalo. La serpiente es *Padma*, de color blanco. Arriba está la nube *hkhrigs-pa/âvarttaka*, de color amarillo.

En la región del dios del fuego (sureste) se localiza el cementerio *Dpal-gyi-nags* / *Laksmîvana*, donde se encuentra el árbol *karañja*; arriba está su señor *Dpal-gyi-nags* / *Laksmîvana*, que tiene cabeza de cabra y es de color blanco. Cerca del árbol se halla el señor de la región correspondiente, *Byin-za* / *Hutâsana* (es decir, fuego), de color rojo, en la mano derecha sostiene un rosario y en la izquierda el recipiente de agua consagrada; su vehículo es la cabra. La serpiente es *Pad-machen* / *Mahâpadma*, de color blanco. Arriba está la nube *hkhyil/ghûrnita*, de color rojo.

En la región del suroeste (*Bden-bral, Nirrti*) se halla el cementerio *Hjigs-pahi-mun-pa* / *Ghorândhakâra*, allí se encuentra el árbol *udumbara*, en el cual está su señor *Hjigs-pa* / *Bhîsana*, que tiene cabeza de búfalo y es de color negro. Cerca del árbol está

el señor de la región correspondiente, Srin-po Bden-bral / Nirrti, de color negro; su mano derecha está en el *mudrâ* de amenaza y en su izquierda sostiene una cabeza humana. La serpiente es Mthah-yas / Ananta, de color azul. Arriba se encuentra la nube *sgra-sgroggs/garjita*, de color blanco amarillento.

En la región del viento (noroeste) se localiza el cementerio Kîli-kîlar-sgroggs-pa / Kilikilârava, donde se encuentra el árbol *srid-sgrub/arjuna*; arriba del árbol, su señor Kîli-kîlar-sgroggs, que tiene la cabeza de búfalo y es de color gris. Cerca del árbol está el señor de la región correspondiente, el dios del viento, de color blanco; sostiene dos estandartes en ambas manos; su vehículo es el antílope. La serpiente es Rigs-Idan / Kulika, de color jaspeado. Arriba se halla la nube *hbebs-pa/varsana*, de color verde.

En la región noreste se localiza el cementerio Ha-har-rgod-pa / Attahâsa, donde se encuentra el árbol *nyagrodha*, y encima de él su señor Ha-har-rgod-pa, que tiene la cabeza de toro y es de color blanco. Cerca del árbol está el señor de la región correspondiente, Dban-Idan / Isâna, de color azul claro; en su mano derecha sostiene un tridente y en la izquierda un cráneo; su vehículo es el toro. La serpiente es Dun-syon / Sankhapâla, de color amarillo. Arriba está la nube *gtum-mo/canda*, multicolor. Todos los señores de las regiones tienen cabezas humanas y dos manos.⁷

Como vemos, el *smashana*, o campo de cremaciones, era un lugar esencial para las prácticas tántricas, tanto de manera real como imaginaria: un paisaje lleno de piras funerarias, cadáveres en distintos estados de putrefacción y huesos humanos esparcidos, así como bestias salvajes y aves de rapiña rondando los cuerpos. El yogui solía habitar en estos horribles lugares y meditar sobre la muerte, la putrefacción y la destrucción como la esencia de la realidad. Otra imagen

⁷ Rnal-hbyor-pa. Small treatise on the eight cemeteries. Tucci, 1935, vol. III-2, pp. 175-179.

relacionada con el *smashana*, que prevalece de forma importante, particularmente en el budismo tántrico, es la de los esqueletos danzantes, una escena extraña, en la cual somos testigos de una representación macabra. Dos horribles esqueletos se arremolinan y se mueven en un remedo de danza, en la que pretenden ser alegres y elegantes caballeros y damas, olvidándose de su triste y descarnada condición (figura 4.2). La grotesca escena provoca un sentimiento de repugnancia, pero hace pensar seriamente en la condición humana.

Ha sido aceptado ampliamente que esta espeluznante imaginería es característica de los cultos del budismo tántrico. Esto es cierto, pero también podemos ubicar el origen de esta horrorosa imaginería, así como las prácticas de meditación, en tiempos mucho más remotos de la historia del budismo. Las imágenes terribles (*ghora*) y las prácticas de los *smashana*, pueden encontrarse en el canon Pali y en textos budistas sánscritos que precedieron al budismo tántrico por muchos siglos. Debemos señalar también que un concepto de lo horrendo (*ghora*) fue incluido como una de las categorías estéticas en las teorías indias del arte. Lo horrendo es una de las ocho *rasas* o categorías estéticas originales que se asocian con la producción artística. Encontramos ejemplos de la utilización de este recurso estético en abundantes obras sánscritas como en el *Ramayana* y en el *Mahabharata*, e incluso más cercano al tema que estamos tratando, en el drama *Malatimadhava* de Bhavabhuti, y en la colección de historias *Vetalapañcavimsati* (Veinticinco leyendas de un Vampiro). Los budistas tomaron esta teoría estética y la incorporaron a sus producciones artísticas, tanto plásticas como literarias. Tomemos, por ejemplo, la descripción del cuerpo demacrado de Sakyamuni, después de sus prácticas ascéticas:

Y mi cuerpo, que tomó por alimento sólo una baya, se tornó extremadamente delgado y débil. Oh, monjes, como los nudos



Figura 4.2. “Dos horribles esqueletos se arremolinan y se mueven en un remedo de danza”. Fresco tibetano, Tibet occidental. Fotograffia: Benjamín Preciado Solís.

de la planta *âsîtakî*, o los nudos de la planta *kâlika*, así eran mis extremidades y sus articulaciones; como los costados del cangrejo, así también eran mis costados; mi caja torácica era como un viejo establo con sus paredes derrumbándose, de manera que los rayos de luz se traspasaban; así, de la misma forma, podían ver la luz brillar a través de mi cuerpo. Las vértebras de mi columna eran como los bordes desiguales de una trenza de cabello, arriba y abajo, desigual, así eran las vértebras de mi espina dorsal; como una calabaza que se corta demasiado pronto, que se marchita y se seca completamente, así se marchitó mi cabeza hasta lucir vieja, arrugada y seca; como los destellos de las estrellas en un pozo durante el último mes del verano, cuando el agua está tan abajo que los reflejos son difíciles de ver, así también se hundieron mis ojos y era difícil verlos; como la pata de la cabra o la pezuña del camello eran mis hombros, mi abdomen, mi pecho y el resto.⁸

En esta detallada descripción, se muestra el profundo interés del poeta por la escena y su maestría artística para retratar el estado de consunción que alcanzó el Buda después de sus prácticas ascéticas. Sin embargo, no sólo encontramos este gusto estilístico exquisito por lo horrible en los textos, también tenemos representaciones visuales del famélico Sakyamuni, en el arte de la región de Gandhara en el denominado estilo greco-indio. Tenemos, por supuesto el famoso Buda meditante del Museo Lahore, en Pakistán, una obra maestra que plasma con lujo de detalles la apariencia del cuerpo de Sakyamuni. Los huesos, los tendones, los nervios y las venas se ven a través de la apergaminada piel del asceta.

Encontramos también este meticoloso cuidado en las representaciones del cuerpo humano, no sólo en las imágenes

⁸ Geshe Lhundup y Hopkins, J., *Lalitavistara Sutra, the Voice of the Budha*, Berkeley, Dharma Publishing, 1983, p. 506.

de escuálidos anacoretas, sino también en esos guardianes musculosos de las puertas de palacios y templos (*dvarapalas*). La tradición de representar feroz guardianes de puertas se llevó de India a China, y encontramos muchos ejemplos en el arte chino de estos terribles gigantes que amenazan con hacer pedazos al tonto que trate de cruzar el umbral del sagrado recinto. En las cuevas de Lung Men, podemos apreciar varias esculturas gigantescas de *dvarapalas* que muestran sus cuerpos musculosos cuidadosamente delineados y sus aterradores gestos, listos para saltar y empezar a romper huesos, comer carne y beber sangre. En la colección del Museo Nacional de Historia en Taiwan, podemos ver un par de guardianes en cerámica que son un buen ejemplo de feroz *dvarapalas* chinos.⁹

Las visiones demoniacas también están presentes en los textos del budismo pretántrico. La bien conocida escena de la tentación de Sakyamuni es un ejemplo excelente de la representación de terribles demonios en la tradición budista:

Las cabezas de los demonios, sus manos y sus pies estaban torcidos y deformes; sus abdómenes distendidos; sus cabezas, rostros y ojos en llamas, brillaban con una ferocidad terrible; sus ojos rojos destellaban como aquellos de la venenosa serpiente negra; sus dientes caninos se asomaban como protuberancias enormes y aterradoras, sus lenguas colgaban de sus bocas, gruesas y ásperas como esteras.

Algunos de los demonios vomitaban veneno, otros como *garudas*, atrapaban serpientes de mar con sus manos; algunos comían carne humana y bebían sangre, royendo manos y pies, cabezas, hígados, entrañas y huesos (figura 4.3). Sus cuerpos eran de diferentes colores: verdosos, azul oscuro, café rojizo, azul, rojo y amarillo; algunos tenían los ojos torcidos o hundidos como pozos, ojos inflamados o completamente desorbitados y

⁹ Cat. 75 y 91, núms. 40 y 41. *Catalogue of Exquisite Collection*.



Figura 4.3. “Algunos comían carne humana y bebían sangre”. Grabado en madera tibetano, siglo XVII. Fotografía: Benjamín Preciado Solís.

colgantes; ojos bizcos que astutamente miraban de soslayo, ojos destellantes y deformes.

Algunos de los demonios se aproximaban arrogantes, cargando montañas en llamas o cabalgando encima de otras montañas ardientes; otros se abrían paso hacia el Bodhisattva asiendo árboles arrancados de raíz. Algunos tenían orejas como las de cabras, cerdos o demonios: como las orejas colgantes de un elefante o las orejas de un jabalí, otros no tenían orejas. Algunos parecían esqueletos con cuerpos enjutos pero panzas distendidas, otros tenían estómagos como cántaros y pies como cráneos; su piel y carne apergaminada, no tenían orejas, narices, manos ni pies, u ojos y cabezas; algunos, en su deseo de beber sangre, se cortaban las cabezas unos a otros [...] Otros demonios llevaban guirnaldas de dedos humanos cercenados y guirnaldas hechas de huesos y cráneos humanos.¹⁰

Esta descripción del *Lalitavistara* es un ejemplo claro del interés estético por la representación de escenas horrendas y terribles. Aquí, de nuevo, el poeta parece disfrutar la ocasión para mostrar su maestría de estilo en la descripción de una tremenda orgía de violencia y agresión. Estas escenas, tan comunes en el budismo tántrico, como acabamos de apreciar, eran frecuentes en el budismo desde hacía muchos siglos. Esta imagen en particular, ha sido representada miles de veces, tanto en pintura como en escultura, en todo el mundo budista. Existe una pieza muy famosa de la *stupa* de Amaravati en el Museo Guimet, en París, que muestra una escena similar. En estas esculturas se puede apreciar la dependencia de los escritores budistas en los cánones estéticos de la India antigua, como también es evidente la dependencia del arte iconográfico plástico en los textos literarios. Los artistas claramente se dejan guiar en sus representaciones por los textos producidos

¹⁰ Geshe Lhundup y Hopkins, J., *Lalitavistara Sutra*, op. cit.

a partir de motivos literarios y religiosos. La cercana asociación entre los textos de los *sadhanas* y las imágenes tántricas tampoco es original del budismo tántrico.

Un interés por el cuerpo en descomposición también puede hallarse en el canon Pali. En un pasaje del *Satipatthana Sutta* encontramos una instrucción destinada a los monjes para que mediten sobre las partes del cuerpo:

Además [...] de la misma manera que si tuviéramos un saco con aberturas en ambos extremos lleno de distintos tipos de granos –trigo, arroz, alubias verdes, frijoles, semillas de sésamo, arroz salvaje– y un hombre con buena vista, al vaciarlo, cavilaría: “Éste es trigo, éste es arroz, éstas son alubias verdes, éstos son frijoles, éstas son semillas de sésamo, éste es arroz salvaje”. De la misma manera, los monjes. Un monje reflexiona sobre su propio cuerpo, desde las plantas de los pies hacia arriba, de la corona de su cabeza hacia abajo, rodeado de piel y lleno de varias clases de cosas impuras: “En este cuerpo hay cabellos, vello, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestino grueso, intestino delgado, garganta, heces, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, aceite cutáneo, saliva, mocos, fluidos de las articulaciones, orina”. De esta manera permanece concentrado internamente en el cuerpo, en y por sí mismo [...] o concentrado externamente [...] sin que nada en el mundo pueda sustentarlo. Esta es la manera en que un monje permanece concentrado en su cuerpo, en y por sí mismo [...] Es como si un monje viera un cuerpo depositado en el *smashana*, de uno, dos o tres días de muerto, hinchado, blancuzco, empezando a descomponerse. Entonces él concentra su pensamiento en ese cuerpo: este cuerpo mío también sufrirá el mismo proceso, será como éste, aunque todavía no haya llegado a eso.¹¹

¹¹ Ngawang Samten, *Satipatthana Sutta, The Foundations of Mindfulness*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1993.

Esta descripción de las partes del cuerpo humano es el antecedente inmediato de la meditación sobre un cadáver. Esta práctica no es exclusiva del budismo tántrico y fue desarrollada desde los tiempos más antiguos por los monjes budistas. Santideva escribió su famoso tratado el *Bodhicaryavatara* en el siglo VII, y allí prescribe una meditación sobre un cuerpo muerto. Es el cuerpo inerte de una mujer que había provocado una tentación carnal en el meditador:

Aquí está el cuerpo por el cual le rendiste honores a una alcahueta, por el que aceptaste el pecado y la vergüenza, por el cual arriesgaste tu propia vida y dilapidaste tu fortuna. Ese cuerpo, con cuyos abrazos disfrutaste del placer supremo, es sólo estos huesos. Aquí están, libres ahora, puedes abrazarlos el tiempo que quieras, ¿por qué no te regocijas? Aquí está el rostro de tu amada [...] ese rostro es ahora devorado por los buitres como si ellos pudieran sentir tu propia desesperación. Míralo, ¿por qué te vas ahora? Ese rostro que antes celosamente resguardabas de otras miradas, ¿por qué no lo proteges ahora? Al observar este montón de carne devorado por los buitres y chacales te das cuenta de que aquella que adornaste con guirnaldas y aceite de sándalo es ahora el alimento de otros. Si tiemblas al mirar este esqueleto inmóvil, ¿por qué no lo temías cuando estaba vivo? Cuando estaba cubierto de carne despertaba tu pasión, ¿por qué te repugna ahora que ya no tiene carne?¹²

La terrible experiencia de contemplar el cadáver de una persona amada puede causar una impresión tan fuerte como para abandonar el mundo y retirarse a la vida religiosa. Eso es exactamente lo que le sucedió al duque de Gandía cuando vio el cuerpo corrompido de la reina Isabel de Portugal, esposa del emperador Carlos V. Esa visión hizo que el duque

¹² *Bodhicaryavatara* 8.2.

renunciara al mundo e ingresara a la orden de los jesuitas, para convertirse después de su muerte en San Francisco de Borja.

Existe una práctica de meditación sobre las “diez percepciones de la putrefacción” encontrada en varios textos Pali, como el famoso *Visuddhi Magga*. Una versión de esta meditación aparece en el *Vimuttimagga*, un texto Pali que data del siglo IX aproximadamente, el cual ya no existe en su lengua original y sólo puede hallarse en su traducción al chino. Allí encontramos una larga práctica de meditación sobre los signos de descomposición de un cadáver. El abotargamiento, la supuración, el agusanamiento y otros estados nauseabundos de la putrefacción son descritos en detalle en una escena horrorosa digna de los textos tántricos más excesivos.

Pregunta: ¿Cuál es la percepción del abotargamiento? ¿Cuál es su práctica? ¿Cuáles son sus características más destacadas, su función y causa inmediata? ¿Cuáles son sus beneficios? ¿Cómo se logra conocer a fondo el signo?

Respuesta: “La percepción del abotargamiento”: El estado de estar completamente hinchado como un hediondo cadáver abandonado, el cual distiende su saco de piel, esto se llama “abotargamiento”. La visión del abotargamiento con el conocimiento adecuado se llama “percepción”. El entrenamiento y la contemplación serena de la mente en esa percepción es lo que se conoce como la práctica en sí. Lanzar la mente a esa percepción de abotargamiento es su característica sobresaliente. La aversión relacionada con esta percepción de abotargamiento es su función. La reflexión sobre la fetidez y la impureza son su causa inmediata.

¿Cuáles son sus beneficios? Nueve son los beneficios de la percepción del abotargamiento. A saber: el hombre puede lograr ser consciente del interior de su cuerpo, puede alcanzar la percepción de la transitoriedad y la percepción de la muerte. Incrementa su aversión hacia sus deseos sensoriales

y los supera; se libra de su apego a la forma y al bienestar, se despide y se acerca a lo divino.

¿Cómo se logra comprender a fondo el signo? El nuevo yogui que desea comprender a fondo el signo de la putrefacción del abotargamiento va solo, sin acompañante, con plena conciencia, sin decepción, con sus facultades retraídas hacia el interior y su mente alejada de las cosas externas, reflexionando en el camino de ida y vuelta. Así llega al lugar de los cadáveres en putrefacción, evitando los vientos contrarios. Permanece allí, de pie o sentado, con el signo de la putrefacción frente a él ni demasiado cerca ni demasiado lejos. Y ese yogui hace una roca, un hormiguero, un árbol, arbusto o enredadera, cerca de donde yace la cosa putrefacta, uno con el signo, uno con el objeto y considera lo siguiente: "Esta roca es impura, esto es el signo impuro, esto es la roca"; y lo mismo hace con el hormiguero y con las otras cosas...

¿Por qué va sin un acompañante? Porque se trata de adquirir la quietud del cuerpo. "Con plena conciencia" significa: "ya que actúa sin decepción, las facultades se retraen hacia el interior y la mente no atiende las cosas externas".

¿Por qué reflexiona en el camino de ida y vuelta? Porque trata de adquirir la quietud del cuerpo. ¿Por qué evita vientos contrarios? Porque quiere evitar la pestilencia. ¿Por qué no se sienta ni lejos ni cerca del signo? Porque si se sienta lejos no puede comprender a fondo el signo; si se sienta cerca, no puede sentir aversión por él o percibir su naturaleza; si no conoce su naturaleza, no puede aprehender el signo, por lo tanto, no se sienta ni demasiado lejos ni demasiado cerca del signo. ¿Por qué considera el signo desde todos sus ángulos? Porque no quiere ser decepcionado. La no decepción es entonces: cuando el yogui va a un lugar tranquilo y ve el signo en putrefacción, siente miedo. En ese momento si parece que el cuerpo se levanta frente a él, él no se levanta, sino reflexiona.

De esta manera él sabe, recuerda, entiende correctamente, observa bien e investiga el signo a la perfección, de la misma manera, reflexiona sobre todos los signos. Esto es (la indicación de la) no decepción.

Pregunta: ¿Por qué desea aprehender el signo de diez maneras?

Respuesta: Es con el objeto de poder conectar la mente...

Una, dos o tres noches después de la muerte, el cuerpo pierde su color y parece como si estuviera teñido de azul. Éste es el signo de la decoloración; la decoloración es llamada el signo azul. Entender esto a través del conocimiento adecuado se denomina la percepción de la decoloración...

“La supuración”: dos o tres noches después de la muerte, el cuerpo se ulcerá y supura a borbotones un líquido viscoso parecido a la manteca. Esto es la supuración del cuerpo. La comprensión de esto mediante el conocimiento adecuado, se llama la percepción de la supuración...

“El agrietamiento” significa: “lo que recuerda las partes esparcidas del cuerpo que han sido cortadas con una espada”. De nuevo, a un cuerpo que ha sido desechado, también se le conoce como el agrietado. La comprensión de esto mediante el conocimiento adecuado se llama la percepción del agrietamiento...

“La corrosión”: [los restos de] un cuerpo expuesto como alimento de cuervos, urracas, milanos pardos, lechuzas, águilas, chacales, lobos, tigres o leopardos, esto se denomina “la corrosión”.

“Lo cortado y lo desmembrado”: los cadáveres, que yacen en diferentes lugares, de aquellos a quienes se les ha dado muerte con puñales, espadas o flechas, éstos se denominan “el cortado y el desmembrado”.

El estado del cuerpo cubierto de sangre y los miembros cercenados es conocido como “teñido de sangre”.

“El agusanamiento”: El estado de un cuerpo cubierto con gusanos como si fueran un montón de perlas blancas es llamado “agusanamiento”. La comprensión de esto, mediante el conocimiento adecuado, se llama “la percepción del agusanamiento”.

¿Qué es “lo huesudo”? El estado de los huesos unidos como una cadena por medio de la carne, la sangre, los tendones o por tendones sin carne ni sangre, o sin carne pero con sangre se llama “lo huesudo”.

Esto va de acuerdo con la enseñanza del *Abidhamma*: “Uno vive sin pasión y el resto practica la primera meditación, *jhâna*, correctamente, abunda en la percepción del abotargamiento y causa el surgimiento del objeto ilimitado”. El gran maestro Singâlapitâ dijo la siguiente estrofa:

*El heredero de Buda, él,
el mendigo, en el temible bosque,
ha saturado con “precepto huesudo”
completamente esta tierra.
Creo que este mendigo abandonará
el placer dentro de poco tiempo.*¹³

En este texto traducido del pali al chino por Tipitaka Sanghapala de Funan, después al inglés y ahora al español, podemos ver la gran importancia dada a este tipo de meditación. Hemos editado el pasaje para hacerlo más corto, pero aun así es evidente el cuidado metódico dedicado a la explicación de cada detalle de la práctica. Los signos de la putrefacción son descritos y explicados detalladamente uno por uno. El monje es guiado paso a paso a través de todas las etapas de la meditación, se le enseña también el significado de la prá-

¹³ Arahant Upatissa, *The Path of Freedom (Vimuttimagga)*, tr. del chino, Kandy Buddhist Publication Society, 1995.

tica y sus resultados. Con esto cerramos nuestra revisión de las fuentes de la horrenda imaginería (*ghora*) del budismo tántrico y confirmamos que su origen viene de la tradición budista ortodoxa y no de cultos de magia negra, aunque estos cultos también son incorporados a las prácticas tántricas. Hemos demostrado también que la estética de lo horrendo era algo aceptado en las teorías del arte literarias y plásticas de India, y que el arte budista tántrico aprovecha esa tradición para producir las maravillosas obras de arte que encontramos en todo el mundo budista.

El horror y el miedo como emociones o sentimientos humanos siempre están presentes en los sistemas y valores religiosos. De hecho, hay hipótesis que sostienen que el origen de la religión puede hallarse en el miedo y horror a la muerte. Tanto el budismo como el hinduismo pueden considerarse sistemas religiosos basados en el tema de la salvación o liberación. Pero, ¿salvación o liberación de qué? De las garras de la muerte, tanto en este mundo como en la vida del más allá. En última instancia, todas las religiones tratan de ofrecer una respuesta a los misterios de la vida y la muerte, los cuales son el centro de indagaciones religiosas y filosóficas. En este contexto, el sentimiento del horror, los seres horrendos y las situaciones terribles han sido utilizados para comunicar diversas nociones que cumplen mecanismos específicos dentro de cada tradición o de cada escuela religiosa.

En los tres ejemplos que hemos presentado sobre el budismo, encontramos tres usos distintos de lo horrendo en diferentes contextos. Primero, como parte de la tentación del que quiere llegar a ser un Buda. Los textos y la iconografía posteriores hacen hincapié en el carácter repulsivo de una parte de las visiones que tuvo que confrontar Siddharta Gautama durante el proceso final de su iluminación. Diablos, demonios, ladrones de cementerios, brujas y otras criaturas repugnantes

acechan al solitario yogui que busca su liberación, virtualmente en el umbral de la salvación, tratando de evitar que pueda alcanzar su objetivo. En este ejemplo, tenemos la imagen del santo héroe venciendo todos los peligros y miedos mediante su inquebrantable determinación y valor. La imagen horrenda, en este caso se utiliza para subrayar la grandeza del acto de liberación y de los obstáculos que se encuentran en el camino.

El segundo ejemplo del uso de las imágenes horrendas en la tradición budista es similar en cierto sentido al primero, aunque difiere en calidad y contexto. En ambos casos el que busca la iluminación lucha por alcanzar el objetivo de la liberación, pero en el primero tenemos al héroe santo enfrentándose directamente con las mandíbulas del infierno, mientras que en el segundo, el protagonista es un monje ordinario siguiendo el proceso de ejercitarse sus sentidos y su mente. En este caso, el practicante debe contemplar el espeluznante proceso de la putrefacción de un cadáver, todo el tiempo meditando sobre la transitoriedad de los fenómenos y especialmente, del cuerpo humano. Al mismo tiempo, debe mantener la calma y la quietud en el ambiente inquietante del campo de cremaciones, el *smashana*, el lugar favorito de *raksasas*, *pisacas* y *pretas* (demonios, ladrones de cadáveres y fantasmas hambrientos).

En este lugar, el *smashana*, y con estos habitantes horripilantes del campo de cremaciones, encontramos los atributos más importantes del tercer ejemplo. Aquí entra en juego una ideología diferente que ya no toma en cuenta el ideal de liberación, sino que más bien consiste en la obtención del poder mágico, que es lo que ahora hace que la persona entre en estos peligrosos y terribles lugares. El yogui, como en el segundo ejemplo, debe vencer sus miedos y permanecer calmado y firme, pero también tiene que vencer a las criaturas peligrosas que merodean a su alrededor para dominarlas y obtener sus poderes para su propio beneficio (figura 4.4).



Figura 4.4. “El yogui [...] debe vencer sus miedos y permanecer calmado y firme”, cueva Ravana-ka khai, Ellora, Maharashtra. Dibujo de James Burgess. Fotografía: Benjamín Preciado Solís.

Aquí nos encontramos en el ambiente tántrico, en el que el héroe-santo se convierte en un héroe-mago y guerrero, un hombre intrépido y osado que se atreve a entrar al mundo de los demonios para desafiarlos y someterlos con la fuerza de su férrea voluntad. Podemos tener ciertas dudas sobre la realidad de los poderes mágicos que pueden obtenerse, pero la fuerza de carácter y de voluntad son muy evidentes en los rituales secretos del espeluznante campo de cremaciones.

¿Podría decirse que la sociedad india tenía un gusto mórbido para escuchar historias de espeluznantes lugares encantados, de campos de cremaciones infestados de criaturas devoradoras de cadáveres y cadáveres animados? ¿O estas historias e imágenes de hombres osados y héroes temerarios que dominaban sus propios miedos, que derrotaban a las fuerzas del infierno, contienen otras lecciones?

BIBLIOGRAFÍA

Bhattacharya, B., *The Indian Buddhist Iconography*, Calcuta, Firma K. L. Mukhopadhyay, 1958.

Casey Singer, Jane, *Selection 1994. Rossi Gallery*, Londres, Rossi Publications, 1994.

Chandra, Lokesh, *Buddhist Iconography*, Delhi, International Academy of Indian Culture, 1991.

Clark, W. E., *Two Lamaistic Pantheons*, Nueva York, Paragon, 1965.

David-Neel, Alexandra, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, París, Plon, 1929.

Farrow, G. W. y Menon I., *The Concealed Essence of The Hevajra Tantra. With the commentary Yogaratnamala*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.

Finot, Louis, "Manuscrits Sanskrits de Sadhanas retrouvés en Chine", *Journal Asiatique* (París), julio-septiembre, 1934, pp. 1-86.

Huntington, Susan, *The Pala-Sena Schools of Sculpture*, Leiden, E. J. Brill, 1984.

Lalita-Vistara, P. L. Vaidya (ed.), *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 1, Darbhanga, The Mithula Institute, 1958.

Lhundup, Geshe y Hopkins, J., *Teoría y práctica del budismo tibetano*, Barcelona, Ediciones Aura, 1977.

_____, *Lalitavistara Sutra, The Voice of the Buddha*, Berkeley, Dharma Publishing, 1983.

Li Jicheng, *The Realm of Tibetan Buddhism*, Peking, Foreign Languages Press, 1991.

Lohia, Sushama, *Lalitavajra's Manual of Buddhist Iconography*, Nueva Delhi, Aditya Prakashan, 1994.

Mallman, M. T., *Introduction a l'iconographie du tantrisme bouddhique*, París, Bibliothèque du Centre de Recherches sur l'Asie Centrale, 1975.

Meisezahl, R. O., "L'Etude iconographique des huit Cimetières d'après le traite Smasanavidhi de Luyi", en *Geist und Ikonegraphie des Vajrayana-Buddhismus*, VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustin, 1980.

Rhie, M. y Thurman, R., *Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1991.

Samten, Ngawang, *Mañjusri. An Exhibition of Rare Thankas*, Benares, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1986.

_____, *Satipatthana Sutta, The Foundations of Mindfulness*, tr. Nyanasatta Thera, Kandy, Buddhist Publication Society, 1993.

Snellgrove, David L., *Indo-Tibetan Buddhism*, Londres, Serindia Publications, 1990.

Trungpa, Chögyam, *Visual Dharma. The Buddhist Art of Tibet*, Berkeley, Shambala, 1975.

Tucci, Giuseppe, *Teoría y práctica del mandala*, Barcelona, Barral Editores, 1974.

_____, *Tibet. Land of Snows*, Nueva York, Stein and Day, 1967.

_____, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma, Librería dello Stato, 1949.

_____, *The Temples of Western Tibet and Their Artistic Symbolism*, Nueva Delhi, Aditya Prakashan, 1935 (reimp. 1989).

Upatissa, Arahant, *The Path of Freedom (Vimuttimagga)*, tr. del chino, Kandy, Buddhist Publication Society, 1995.

Von Glassenapp, H., *Misterios budistas*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1965.

Waddell, L. Austine, *Tibetan Buddhism*, Nueva York, Dover Publications, 1972.

Wayman, Alex, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.

5. EN BÚSQUEDA DE RAMANAND: EL GURÚ DE KABIR Y OTROS

PURUSHOTTAM AGRAWAL

Ramanand es una figura única en la historia religiosa y literaria del norte de India,¹ es celebrado ampliamente como el gurú de los famosos poetas santos Kabir, Raidas y Pipa. Sin embargo, la figura de Ramanand sigue siendo oscura en lo que concierne a su propia vida. Por un lado, ha sido una fuente de inspiración para muchos intelectuales que han cuestionado y criticado la supremacía brahma hasta fechas tan tardías como principios del siglo xx; por otro lado, académicos más

¹ La historia de este ensayo se remonta al verano de 2000, cuando publiqué un artículo en la revista hindi *Bahuvachan*, donde analizaba las leyendas de la relación entre Kabir y Ramanand. En este capítulo trato de analizar las leyendas alrededor de esta figura central en la historia religiosa del norte de la India de manera benévolamente, aceptando el supuesto común de que Ramanand nació en 1299 y murió en 1410. David Lorenzen apreció mi exploración de las leyendas pero discrepó vehementemente con las fechas de Ramanand. Esto me hizo trabajar y reflexionar sobre el periodo aproximado de vida de Ramanand y el papel que desempeñó en la sensibilidad *bhakti* del norte de la India. El presente ensayo es sólo un breve reporte de la investigación y reflexión que estoy llevando a cabo, que ha sido posible gracias a la ayuda y apoyo de muchos amigos y estudiantes. Me gustaría mucho mostrar mi agradecimiento a las siguientes personas: N. K. Pande, Samir Baran Nandi, Pinuccia Caracchi, Noorin, L. N. Malik, Keshav Mishra, Koslendradas, John S. Hawley y David Lorenzen, Ishita Banerjee-Dube y Saurabh Dube, a mi esposa, Suman y a mis hijos, Ritambhara y Ritwik.

recientes a menudo lo describen como el epítome de la ortodoxia y de la ortopraxis brahmaña. La ironía está en el hecho de que fue precisamente uno de esos examinadores de la supremacía brahmaña perteneciente a la Ramawat *sampraday* (secta) –un estudioso de principios del siglo xx llamado Bhagwadacharya– quien contribuyó de manera más directa a la construcción de la imagen brahmaña de Ramanand.

Es interesante destacar que lo poco que sabemos sobre Ramanand proviene de fuentes vernáculas medievales: las hagiografías encontradas en las tradiciones sant y vaishnava (vishnuita), y las composiciones poéticas atribuidas a él en el *Adi Granth* y en los *Sarvangis* (colecciones de composiciones de varios poetas bhakta) de Rajjab y Gopaldas. En contraste, los escritos sánscritos del norte de la India medieval no le prestan ninguna atención a Ramanand.

Sin embargo, el saber moderno privilegia claramente dos obras sánscritas atribuidas a él, el *Ramarchan Paddhati* y el *Vaishnava Matabaj Bhaskar* para determinar su visión del mundo. También discutiremos una tercera, el *Ananda-Bhashya*. En aras de la conveniencia llamemos al Ramanand como aparece en los *Sarvangis* y en el *Adi-Granth*, “Ramanand hindi”, y al Ramanand de las obras sánscritas atribuidas a él, “Ramanand sánscrito”. Espero demostrar que la posición privilegiada del Ramanand sánscrito no está basada en ninguna investigación sino en la aceptación incondicional de una imagen recientemente construida de Ramanand como un *acharya* (preceptor y maestro) ortodoxo del Ramawat *sampraday*. Debido a esta aceptación, el Ramanand hindi ha sido marginalizado eficazmente en el discurso académico sobre la sensibilidad *bhakti*.

Igualmente interesante es el hecho de que todas las referencias premodernas a Kabir subrayan los siguientes puntos: Kabir era por nacimiento un tejedor musulmán y fue discípulo de Ramanand. Pero el saber moderno, particularmente en

la academia occidental, se ha convencido a sí mismo de que Ramanand ni siquiera podía haber sido contemporáneo de Kabir, mucho menos se menciona alguna conexión entre los dos. Sin embargo, David Lorenzen y Pinuccia Caracchi siguen siendo excepciones de este consenso académico.

Ya en 1978, Richard Burghart hizo notar la “pobreza de información” en lo que concierne a la vida y las opiniones de Ramanand.² Durante las últimas tres décadas, esta pobreza no ha disminuido de ninguna manera. William Pinch hace las siguientes observaciones en este contexto:

De hecho podría argumentarse que el creciente interés por los estudios sant han relegado a Ramanand y a los ramanandis a segundo plano. El gurú Nanak está incluido entre los sants, al igual que otras figuras que los ramanandis consideran como miembros del círculo de discípulos originales de Ramanand, de manera destacada Ravidas y Kabir. Los sants se vinculan entre ellos por la claridad de la percepción académica que muestra un desdén por el saber y el ritual brahmánico, una indiferencia abierta por ídolos e imágenes, y una dedicación al verso poético igualitario; todo lo anterior le da al estudio de la literatura sant un cierto encanto distintivamente contraelitista, de cultura folclórica.³

Si uno tuviera que basarse en las composiciones hindis atribuidas a Ramanand que se han preservado en el *Adi-Granth* y en los *Sarvangis*, el mismo Ramanand con “desdén por el saber y el ritual brahmánico, una indiferencia abierta por ídolos e imágenes, y una dedicación al verso poético igualitario”

² Richard Burghart, “The Founding of the Ramanadi Sampraday”, en David Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia 600-800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 231.

³ William Pinch, *Peasants and Monks in British India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 50.

sería una figura bastante adecuada para tener un “atractivo distintivamente contraelitista, de cultura folclórica”. Pero el Ramanand sánscrito entra de por medio. Charlotte Vaudeville, habiendo citado un *pada* (un poema) del Ramanand “hindí” (que encontramos tanto en el *Adi Granth* y en los *Sarvangi* de Rajjab) dice lo siguiente: “Si este *pad* hubiera sido compuesto realmente por Ramanand, este último ciertamente debería ser considerado un verdadero seguidor de Sant-Mar: la adoración de ídolos es claramente rechazada, el Señor Supremo es concebido como invisible y omnipresente, y exclusivamente revelado por medio del *sabda* pronunciado por Satguro”.⁴ Sin embargo, como los “Ramanandis modernos [...] declaran su ortodoxia en términos de devoción y casta [...] es decir, ya que ellos toman al Ramanand “sánscrito” como su autoridad] ese santo liberal (que aparece en las composiciones hindis) podría haber sido otro Ramanand, aunque de ese otro Ramanand no sabemos nada: podría haber sido influido por las creencias Nath-panthi y, al mismo tiempo, haber cultivado una preferencia por el nombre vishnuita de Ram”.⁵

La idea de Vaudeville de que el “santo liberal Ramanand” era alguien más, tiene otros precedentes. Ramchandra Shukla, el eminent historiador y crítico literario, al escribir su “*Hindi Sahitya ka Itihas*” (“Una historia de la literatura hindí”) durante los años treinta, cita el mismo *pada* y llega a la misma conclusión (aunque la naturaleza de su simpatía era diferente). “De esta cita es evidente que dichos *padas* no pudieron haber sido compuestos por Vaishnava Bhakta Ramanand. Quizás fueron escritos por otro Ramanand”.⁶

⁴ Charlotte Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 88.

⁵ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁶ Ramchandra Shukla, *Hindi Sahitya ka Itikas*, Benares, Nagari Pracharani Sabha, Samvat 2035 [es decir, 1978], p. 86.

Al ignorarse las circunstancias y el contexto que llevó a la construcción del Ramanand como “Acharya” por los ramanandis modernos, Vaudeville y muchos otros no se han percatado del interesante hecho de que incluso el Ramanand sánscrito es bastante liberal, en lo que concierne a la casta. Tenía que ser de esa manera, porque el Ramanand sánscrito fue construido precisamente para concederle una aprobación “ortodoxa” a la falta de observancia estricta de las reglas de conducta brahmánicas por parte de los ramanandis modernos. Lo esencial del caso para los ramanandis “radicales” a principios del siglo xx era contrarrestar la arrogancia de los ramanujis, es decir, los partidarios del Ramanuja o del Sri Vaishnava Sampraday, quienes se enorgullecían de su precisa observancia de las reglas de la casta y de su “superioridad”, lo que es resultado de la misma.⁷ Los ramanujis no hicieron ningún esfuerzo por ocultar su desprecio por los ramanandis, muchos de los cuales provenían de las castas media y baja.

Cualquier observador que haya investigado la base social del Ramanandi sampraday y a sus seguidores laicos –el autor del *Dabistan-e-Mazahib* en el siglo xvii, Buchanan y Wilson en el siglo xix, y Peter van der Veer y William Pinch a finales del siglo xx, por ejemplo– habrá notado que la mayoría de los miembros provenían de las castas media y baja. Por lo

⁷ Los sri vaishnavas eran bastante liberales en cuestiones de casta en su primera fase, cuando tenían funcionarios shudra en sus templos. El mismo Ramanuja es acreditado por haber establecido una forma de devoción liberal Pancharatra en muchos templos. Sin embargo, para el siglo xiv, ellos se dividieron en cuestiones de casta y doctrina. Los gobernantes Vijayanagara desempeñaron un papel importante al socavar los derechos y privilegios de los funcionarios shudras en los templos. Véase Bruton Stein, “Social Mobility and Medieval South Indian Sampradays”, en Lorenzen (ed.) *Religious Movements in South Asia*, pp. 80-101. El gobernante de Jaipur desempeñó un papel similar tres siglos más tarde para hacer que los ramanandis siguieran fieles al orden de castas y a su ideología.

tanto, los ramanandis apenas podían observar las reglas de la casta con la “exactitud” de los ramanujis de casta alta. En consecuencia, eran tratados como “parientes pueblerinos” por los ramanujis observadores de las reglas de la casta, de habla sánscrita. Este estatuto “inferior” de ramanandis era reforzado por medio de gestos simbólicos en la vida cotidiana, y en ocasiones simbólicamente importantes como en las reuniones Kumbh, en donde se suponía que debían venir después de los ramanujis en los baños rituales y en las procesiones. De hecho, ellos tenían que cargar los palanquines de los ramanujis mahants y de los acharyas en esas ocasiones.

En este ensayo, escucharemos las voces y examinaremos de cerca los esfuerzos de los ramanandis “radicales” como Bhagwadacharya, quien, enojado por esta humillación, trató de romper todo vínculo con los ramanujis. Como se ha indicado antes, esto se hizo situando a Ramanand en el siglo XIV y haciéndolo un nativo del norte de India. Esta demanda se estableció con base en escrituras sánscritas atribuidas a Ramanand. Los ramanandis “tradicionalistas”, aquellos que sosténían un periodo de vida más tardío y un origen sureño de Ramanand, resistieron ferozmente los esfuerzos de esos ramanandis “radicales”, aunque aceptaron algunos de los textos sánscritos como genuinos. El punto que quisiera elaborar en este ensayo es que al aceptar sin miramientos la “evidencia” en favor de un periodo de vida más temprano de Ramanand, lo que significaba privilegiar a un Ramanand sánscrito sobre uno hindi, los académicos han perdido por completo el contexto de esa “evidencia” y por consiguiente la ironía de la situación. De hecho, este temprano Ramanand sánscrito no está respaldado por evidencia histórica y es una creación de los ramanandis modernos. Los ramanandis “radicales” no se dieron cuenta de que la construcción moderna de un Ramanand sánscrito del siglo XIV distanciaría al Ramanand hindi histórico del siglo XV.

de su círculo aceptado de discípulos, causando lo que hoy en día es visto como una improbabilidad cronológica y biográfica. Esta fue la consecuencia inesperada de poner el pasado al servicio del presente, sin tomar en cuenta ninguna evidencia plausible: el costo de crear “tradiciones” por voluntad.

Cuando Ram Chandra Shukla escribía su volumen canónico *-Hindi Sahitya ka Itihas* (“Una historia de la literatura hindi”) durante la década de 1920– la facción “radical” de los ramanandis modernos, conducidos por Bhagwadacharya y Raghuvaramacharya, habían tenido éxito en la creación de la figura del siglo XIV del Ramanand “acharya”, como el fundador de un *sampraday* independiente, una persona que *no* pertenecía al linaje espiritual de Ramanuja, y que no provenía del sur, sino de Prayag. Además, se le atribuía el mérito de tener un *bhashya* en los *Vedanta Sutras*. Después de todo, en la tradición brahmánica uno no es reconocido como *acharya* a menos que sea autor de un *bhashya*. El “auténtico” texto sánscrito *Ramarchan Paddhati* fue atribuido a Ramanand a principios del siglo XX y la “auténticidad” de varios manuscritos fueron debatidos vigorosamente: el propósito era la aceptación o el rechazo de un “*guru-paramparas*” tradicional que indicara la conexión entre Ramanuja y Ramanand. Se producían manuscritos “antiguos” cuando eran requeridos para ayudar a la lucha de “independencia” de la hegemonía ramanuji que se estaba llevando a cabo. La “pobreza de información” que destacó Burghart ha ayudado a los ramanandi radicales a la construcción del periodo de vida y visión del mundo de Ramanand. La presunción de una “conspiración de apropiación” brahmánica eterna se ha convertido en un dato importante: ¿si tantas cosas se habían ocultado, no se certifica automáticamente su valor en cuanto “se sacan a la luz” de nuevo?

Es precisamente con base en esa “evidencia” que el saber moderno ha rechazado completamente la unanimidad de las

tradiciones medievales en cuanto a la relación de Ramanand con Kabir y otros. Winand Callewaert, por ejemplo, dice lo siguiente sobre Anantdas, el hagiógrafo del siglo xvi de los principales *sants*:

Él cantaba acerca de Namdev, Kabir, Raidas, Dhana, Angad, Trilochan y Pipa. No podría haber elegido bhaktas más famosos, y cuatro de ellos (Kabir, Dhana, Pipa y Raidas) fueron iniciados por Ramanand. Namdev, Angad y Trilochan se situaban demasiado lejos en el pasado, incluso en su sentido de la historia, para poder llamarlos discípulos de Ramanand.⁸

A diferencia de Callewaert, Anantdas no estaba dotado con un sentido apropiado de la historia, aunque su sentido de la cronología parece ser bastante preciso. Y fue lo suficientemente cuidadoso como para notar que “el primer Bhakta que vivió en esta era de Kali era Namdev; él tenía a Dios en sus manos”.⁹ Segundo el mismo Callewaert, “El santo Namdev vivió alrededor del año 1300”;¹⁰ de allí que Anantdas parece estar en lo correcto al describirlo como pionero del propio bhakti en “esta era de Kali”. Si de hecho tenía una obsesión por “bramanizar” a Kabir y a otros al hacerlos discípulos de Ramanand, ¿por qué no a Namdev y a otros? ¿Por qué no hacer a Ramanand el pionero? Después de todo, Anantdas era un ramanandi y Ramanand vivió entre 1299 y 1410, como Callewaert y otros, con un rico sentido de la historia desearian que lo creyera Anantdas. Pero evidentemente, Anantdas sabía más.

⁸ Winand Callewaert, *The Hagiographies of Anantdas: The Bhakti Poets of North India*, Surrey, Curzon Press, 2000, p. 1.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

Como se ha destacado arriba, apenas existen algunos “hechos” de la vida de Ramanand. Pero el “hecho” sigue siendo que todas las menciones medievales a Kabir concuerdan de manera unánime en dos puntos: que nació siendo un tejedor musulmán y que Ramanand fue quien lo inició. Empezando con Hariram Vyas, el nativo de Orchha que fue el primero en mencionar a Kabir a mediados del siglo XVI, pasando por Anantdas, que escribió su *Parchais* a finales del siglo XVI, hasta el autor de *Dabistan-e-Mazahib* a mediados del siglo XVII, todos “sabían” que Kabir fue “iniciado por Ramanand”. Este consenso no puede ser descartado simplemente como “intentos de hinduizar a Kabir”. La tradición –hindú, india o cualquier otra en este sentido– es algo más que una conspiración institucionalizada!

Sin embargo, ése es el poder del Ramanand sánscrito y la evidencia sánscrita brahmánica, que incluso en las más feroces facciones “antibrahmánicas” del saber moderno, el consenso medieval de las fuentes no sánscritas (y no brahmánicas) en cuanto a la relación de Ramanand y Kabir ha sido simplemente desechado como absolutamente insignificante.

El problema del Agastya Samhita

El *Agastya Samhita* es supuestamente la evidencia más importante e irrefutable en favor de que el periodo de vida de Ramanand fue temprano. Sin embargo, como una cuestión de cautela ilustrada, el hecho mismo de que los relevantes “capítulos del *Agastya Samhita*” (como los describe Bhandarkar) dan fechas muy precisas para el nacimiento y la muerte de Ramanand y de sus doce discípulos, debería haber puesto sobre aviso a los académicos. Se nos dice en estos capítulos que Ramanand nació en Prayag (Allahabad), el séptimo día del *Krishna Paksha* del mes de *Magha* de *Vikrami Samvat* (vs)

1356, que corresponde a 1299; y que murió el tercer día de *Vaishakh Shukla* de 1467 vs, que corresponde a 1410. Tal precisión es tan improbable como la increíble duración de su vida; además –otro signo que aconseja precaución– estas son las fechas reconocidas por el Ramawat sampraday.

R. G. Bhandarkar fue el primero en introducir los “capítulos del *Agastya Samhita*” en la discusión académica. Al escribir sobre Ramanand en su “*Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*” (1913) menciona el periodo de vida de Ramanand como lo hace Macauliffe, quien concordaba con los datos que todos los indólogos británicos del siglo xix habían obtenido de las fuentes entonces disponibles y de sus informantes, antes de decidirse a repudiarlo con base en el *Agastya Samhita*:

El señor Macauliffe menciona a Mailkot como el lugar de su nacimiento y dice que debió haber prosperado a finales del siglo xiv y la primera mitad del siglo xv que, señala, se corresponde con un cálculo que da 1398 como la fecha del nacimiento de Kabir. La autoridad que yo he consultado señala que había nacido en Prayaga, como el hijo de un kanyakubja Brahmina llamado Punyasadana y su esposa Susila. La fecha de su nacimiento aparece como 4400 de la era de Kali, equivalente a 1356 del Vikrama Samvat. Esto corresponde a 1299 o 1300, y es más consistente con la afirmación tradicional de que hubo tres generaciones entre él y Ramanuja. La fecha de la muerte de Ramanuja generalmente aparece como 1137, lo que significa que debió haber vivido 120 años. El lapso de tres generaciones, entre 1137-1300 es una suposición más razonable [sic] que entre 1137 y finales del siglo xiv. Esta última fecha, por lo tanto, asignada a Ramanand es evidentemente incorrecta y aquella que aparece en el libro que he consultado parece ser, con toda probabilidad, la correcta.¹¹

¹¹ R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 2002, pp. 66-67.

Bhandarkar cita su fuente en una nota al pie de página –“capítulos del *Agastya Samhita* con una traducción al hindú de Rama Narayana Das terminada en Samvat 1960, que corresponde a 1904”. De hecho, el *Agastya Samhita* de Rama Narayana Das también proporciona las fechas exactas de los doce famosos discípulos de Ramanand. La pregunta, sin embargo, es: ¿son estos “capítulos” verdaderamente del “*Agastya Samhita*”? ¿O pudiera ser que la misma persona –Rama Narayana Das– compusiera tanto el “original” sánscrito como su traducción al hindú? Y, entonces, ¿por qué fue invocada la autoridad del *Agastya Samhita* para autentificar estos capítulos?

El libro citado por Bhandarkar se describe a sí mismo como el “*Shri Ramanand Janmotsva Katha* (la narrativa que celebra el nacimiento de Shri Ramanand), obtenida del “*Bhavishya Khand*” (canto del futuro) del *Agastya Samhita*, comentada por el ‘residente de Ayodhya, Pandit Rama Narayana Das’, y terminada en *Vikrama Samvat* (vs) 1960”.¹² Este libro fue publicado por “vaishnava Rama Dasji” de Dakore de Mumbai en vs 1963, es decir, 1906. Sitaramsharan “Rupkala” en su comentario sobre el *Bhaktamal* de Nabhadas (publicado por primera vez en 1903) también hace referencia a la “vida de Ramanand”, como se presenta en el *Shri Agastya Samhita Bhavishyottar Khand*, pero explica que la edición consultada por él le fue “asequible gracias a ‘Hazarilal Ganeshprasad’ de

¹² “Shrimadagastyasmhitantargat Ramanand Janmotsva Katha Pandit Ramanarayndasji krit Bhshatikalankrita tatkritabhbahshtikayuta Shri Ramanand janmotsvashtakanch, tatkritamShriRamannadashtakanch” (la historia que celebra el nacimiento de Ramanand como se halla en el *Agastya Samhita* con una glosa hindú de pandit Ramanarayndasji que contiene también su glosa en hindú de la octava que celebra el nacimiento de Ramanand y su propia octava Ramanand con una glosa en hindú), Mumbai, 1963 (*Vikrama Samvat*).

Kunjgali, Kashi".¹³ El texto, sin embargo, es indudablemente el mismo como lo confirman un par de *slokas* (un metro sánscrito de dos versos, pareado) citado por "Rupkala".

Así, la referencia más temprana al "Bhavishya" o "Bhavishyottar Khand" del *Agastya Samhita* es de 1903. El *Agastya Samhita* no contiene nada como un "Bhavishya Khand" –ni un "Atit Khand" (Canto del pasado) para estas cuestiones. La debilidad de esta fuente parece no haber inquietado a ninguno de los académicos que estudiaban el periodo de vida de Ramanand. De hecho, el único académico que ha analizado el *Agastya Samhita* en detalle es Hans Bakker, pero su principal preocupación es el desarrollo del culto de Rama en el norte de la India medieval, no la época y el temperamento de Ramanand. Bakker acepta el siglo XIV como el periodo de vida de Ramanand, y otros académicos que siguen los pasos de Bhandarkar han asumido los "capítulos" como parte esencial del *Agastya Samhita*.

Yo tengo en mi posesión tres copias del *Agastya Samhita*. Una de ellas es una copia digital del manuscrito preservado originalmente en la Biblioteca Lalchan (*Lalchan Research Library*), en Lahore, que ahora se encuentra como el manuscrito M-826 en la biblioteca del Dav College, en Chandigarh. Consiste de 56 folios, de los cuales faltan cinco. El manuscrito es descrito como "antiguo, incompleto y mutilado". La segunda es una fotocopia de la edición publicada por la Biblioteca Hitwadi, en Calcuta, en el año bengalí de 1315, que corresponde a 1909 o 1910. Ésta tiene los *slokas* en caracteres bengalíes junto con una traducción del bengalí de Shri Kamal Krishna Smrititirtha, quien informa al lector en el prefacio: "He determinado el texto basado en cuatro manuscritos: uno

¹³ Sitaramsharan, "Rupkala", *Shri Bhaktamal*, Lucknow, Tejkumar Book Depot, 2001, p. 292.

de la sociedad asiática, otro del Colegio sánscrito y dos de mi propio pueblo".¹⁴ El tercero es el *Agastya Samhita, Purva Bhag* (la primera mitad), publicado en vs 2042 (1985) por Haridwar, con una traducción al hindi de Pt. Mahavir Prasad Mishra, que dice en el prefacio: "este trabajo fue encontrado en la 'biblioteca VidyaVaridhi', mutilado y en condiciones lamentables, y mi tío paterno Pt. Kanhaiya Lal Mishra había decidido trabajar en él, pero nada se llevó a cabo debido a su repentino fallecimiento en 1927. También he consultado el manuscrito de la biblioteca del estado de Alwar".¹⁵ Todas estas copias del texto son exactamente las mismas. Además, concuerdan con la que utiliza y cita Bakker extensamente.

El *Agastya Samhita* es sin duda uno de los textos más importantes del culto de Rama. Hans Bakker correctamente lo sitúa en el contexto de "una tendencia hacia la 'ramanización' de antiguas formas de vishnuismo" y añade:

La teología vaishnava (vishnuita) más antigua continuó, en la medida en que se conservaba el ídolo de Viṣṇu, que ahora se dice que es Rama. Tampoco había ninguna necesidad para cambiar la estructura esencial de la liturgia (Puja). Sin embargo, las alteraciones en los aspectos excepcionales del dios incluían nuevas fórmulas (*mantras*), oraciones (*stotras*), meditación (*dhyana*), etcétera, para invocar, visualizar y venerar el nuevo panteón. Para sostener esta necesidad, los textos del culto ramaita fueron compuestos del siglo xi al xii, el periodo en el que se fechó nuestra primera evidencia arqueológica para este nuevo desarrollo.

¹⁴ Obtuve esta copia del Goyanka Sanskrit Pahshala, Benares, con el permiso del bibliotecario asistente, pandit Indushekhar Tiwari. La Biblioteca Nacional de Calcuta también posee una copia (llamada núm. 180. Jd. 90.13) de esta edición.

¹⁵ Mahavir Prasad Mishra, *Agastya Samhita-Purva Bhag*, Haridwar, Vidya Varidhi Granthmala, 1985, p. 3.

De estos textos, los tres más antiguos parecen ser el *Ramapurvatapaniya Upanishad* (RPTUP), el *Ramarakshastotra* de Budhakausika, y el *Agastyasamhita* (AGS). El AGS es sin duda mucho más extenso y no es de sorprender que esté completamente modelado en la gran tradición del ritual vishnuita, como aparece en el *Pancaratra samhitas*. El reemplazo de la doctrina vyuha por la concepción de la identidad de Viṣṇu con Rama, sin embargo, explica por qué razón ha sido etiquetado como un texto “apócrifo”.¹⁶

Obviamente, el *Agastya Samhita* es un texto apócrifo en el sentido de que su título es supuestamente una parte del antiguo *Pancharatra Agamas*, pero el presente texto ha evolucionado sólo después del surgimiento del culto de Rama. Éste es el texto “más importante” del culto de Rama, ya que ayuda a “ramanizar formas antiguas del vishnuismo” bajo la autoridad del antiguo, putativamente auténtico “*Narada*” *Pancharatra*, del cual se supone que es una parte. También se hace referencia a él como “*Agastya Sutikshna Samvada*”, ya que está compuesto en forma de diálogo entre Agastya y Sutikshna.

La “presunción tentativa” de Bakker, hecha con base en evidencia interna y externa, tomando en cuenta el tiempo y lugar de la composición del mismo *Agastya Samhita* parece ser correcta: “el *Agastya Samhita* se originó en el siglo XII en Benares, el bastión de la ortodoxia hindú, en los círculos brahmanes posiblemente relacionados de una manera u otra con familias brahmanas vinculadas a los santuarios antes mencionados”.¹⁷

Si los académicos que se tomaron al pie de la letra los capítulos del *Agastya Samhita* mencionado por Bhandarkar se hubieran preocupado por compararlos con el mismo *Agastya Samhita*, seguramente los habría sorprendido el hecho

¹⁶ Hans Bakker, *Ayodhya*, Groningen, Egbert Forsten, 1986, parte I, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

curioso de encontrar un texto compuesto en el siglo XII que menciona 1299 o 1300 como el año de nacimiento de Ramanand. Para ser justo debo decir que Pinuccia Caracchi se ha preguntado: “¿Cuándo fueron añadidos estos capítulos al *Agastya Samhita*?” Sin embargo, antes de abordar este tema, sería bueno presentar una breve introducción comparativa entre los contenidos de las copias que tengo en mi posesión y la que utilizó Bakker.

El manuscrito núm. M-826 de Chandigarh y la copia impresa de Calcuta contienen 32 capítulos. La edición Haridwar en su forma actual consta de 11 capítulos, pero el comentador Mahavir Prasad Mishra informa en una nota al pie de página al final del prefacio: “El apoyo económico que recibimos sólo pudo cubrir los gastos de la publicación de once capítulos, pero la obra realmente consta de 32 capítulos, la publicación de la parte restante dependerá de la generosidad de los donadores”.¹⁸

Los capítulos del manuscrito y de la edición Haridwar no tienen títulos, sólo un colofón al final de cada capítulo que señala: “aquí termina el capítulo llamado ‘Param Rahsya Kathanam’ (la exposición del misterio más grande) en el *Sri Agastya Samhita*”. La versión publicada de Calcuta también sigue el manuscrito fielmente, y su comentador añade un “índice de contenidos” que indica el tema de cada capítulo, para conveniencia del lector.

En todas estas copias, el capítulo siete trata del “Rama *mantra*”, seguido por el capítulo ocho, una genealogía de los gurúes que dieron este *mantra* a sus discípulos. El listado inicia con Brahma, el creador mismo, y termina con Shaunka, el profeta. Los capítulos 26 y 27 abordan los detalles del voto de Ramanavmi, el cual le ha permitido a Bakker decidir sobre

¹⁸ Mishra, *Agastya Samhita...*, *op. cit.*, p. 3 (nota).

el periodo de este texto. Aquí, es importante destacar que el *Agastya Samhita* no menciona a ninguna persona “histórica”; y sólo proporciona nombres de personajes divinos y “mitológicos” tales como Siva, Rama, Lakshamna, Hanuman, Parvati, Vashishta y Vyasa.

Hans Bakker ha citado el *Rama-Mahatmya* (elogio a Rama) por entero en el capítulo diez de su copia del *Agastya Samhita*.¹⁹ Éste aparece en 34 *slokas* y concuerda exactamente con todas las copias que tengo en mi posesión. Un caso similar es el citado por Bakker con muchas más *slokas*. Es posible que la edición utilizada por él estuviera basada en los manuscritos consultados por Kamal Krishna Smrititirtha en 1909 o 1910, y por Mahavir Prasad Mishra en 1985, y que concuerda con el manuscrito núm. M-826 preservado en el DAV College de Chandigarh. Cabe señalar que Bakker, consciente de las “diez entradas bajo el título ‘Agastya Samhita’ en el Catálogo Nacional Catalogorum”, sólo consultó “la edición de Ramnarayanadas del *Agastya Samhita*”.²⁰ ¿Qué importancia tiene este hecho? Retornemos a Caracchi en este punto.

Pinuccia Caracchi ha traducido al italiano “capítulos del *Agastya Samhita*” (de Ramnarayanadas, es decir, aquellos utilizados por Bhandarkar). En una sección de la introducción titulada: “¿Cuál *Agastya Samhita*?”,²¹ Caracchi señala: “Tendríamos todavía que ver cuándo fue añadido nuestro texto al *Agastya Samhita*, y de cuál *Agastya Samhita* sería una parte”. Creyendo en la existencia de “tres o cuatro textos completamente diferentes del *Agastya Samhita*”, se refiere al utilizado por Bakker como el “*Agastya Sutikshna Samvada*” y señala entonces:

¹⁹ Bakker, *Ayodhya, op. cit.*, pp. 83-84.

²⁰ *Ibid.*, p. 68, nota 1.

²¹ Pinuccia Caracchi, *Vita Di Ramanand*, Torino, Promolibri, 1989, pp. 10-13.

Éste, en mi opinión, es sólo uno de los *Agastya Samhitas* y tuvo numerosas ediciones (Lucknow, 1898, Ayodhya, s.f., Calcuta, 1910, Mysore, 1957), mientras parece que todos los otros sólo se hallan en forma manuscrita. Lo más interesante directamente para nuestro estudio son los cinco capítulos que proclaman ser parte del *Bhavishya Khanda* del *Agastya Sutikshna Samvada*. Con todo, los estudios sobre este *Agastya Samhita* en su forma manuscrita y en sus versiones publicadas lo describen como dividido en 32 o 35 capítulos, mientras que nuestro texto tiene que imaginarse como parte de un trabajo de vastas proporciones, dividido en *Khandas*, que a su vez tienen que subdividirse en un número considerable de capítulos. (Sólo el *Bhavishya Khanda* consta por lo menos de 135.) En el tema que nos ocupa debe destacarse que la vida de Ramanand no encuentra lugar en las ediciones del *Agastya Sutikshna Samvada* estudiadas por B. Bhattacharya y Bakker. Incluso, la fecha de composición propuesta por Bakker testifica en favor de la exclusión de la vida de Ramanand [...] Se necesita entonces pensar en otro *Agastya Samhita* [...] Dado el considerable número de manuscritos que son tomados bajo el título de *Agastya Samhita*, una investigación en el campo para rastrear el manuscrito que contiene al Ramanand Janmotsva sería bienvenida. Esto debería estar en posesión de los ramanandi sampraday, pues muy probablemente fue un ramanandi, Pandit Ramnarayanadas, quien se encargó de publicar el texto traducido aquí.²²

Caracchi menciona la edición del *Agastya Samhita* de Calcuta de 1910, pero no que estaba basada en cuatro manuscritos como lo explica el traductor, y que existe una impresionante consistencia entre esta edición, la edición Haridwar (basada en el manuscrito de Alwar), y el manuscrito de Lahore (actualmente en Chandigarh). Ella opina que el *Agastya Samhita* que contiene los capítulos relevantes “debería estar en posesión

²² *Ibid.*, pp. 11-12.

de la ramanandi sampraday". Pero ¿es ese realmente el caso? Como hemos indicado al inicio de este ensayo, la cuestión del periodo de vida de Ramanand está profundamente implicada en la controversia sobre la relación de los ramanandis con los ramanujis. Yo la discutiré con más detalle un poco más adelante, aunque cabe añadir aquí una información relevante. Durante la década de 1930, los ramanandis "radicales", bajo el liderazgo de Bhagwadacharya, casi habían convencido a la mayoría de los ramanandis que su *sampraday* era completamente independiente de los ramanujis y que Ramanand no había tenido nada que ver con el linaje espiritual de Ramanuja. Sin embargo, las polémicas persistieron. Fue en el curso de esas polémicas que Balbhadra Das, un decidido creyente en el linaje Ramanuja-Ramanand, publicó una edición del *vaishnava Matabaj Bhaskar* junto con el *Ramarchan Paddhati* en 1928. Escribió una larga introducción bajo el título de "Prastuta Prasanga" (literalmente: "el asunto entre manos", aunque una traducción más apropiada sería, "la controversia actual"), donde demolió los argumentos y la evidencia que había en favor de una posición de "no conexión con Ramanuja"; lo siguiente es lo que tenía que decir a propósito de los "capítulos del *Agastya Samhita*":

Este trabajo declara ser el "Agastya Samhita Bhavishyottar Khanda", pero el *Agastya Samhita* no tiene ese *Khanda*, de hecho no tiene una división *Khanda* en absoluto, simplemente está dividido en "Adhyayas" (capítulos), 33 en total, desde el primero hasta el último. Esto es cierto tanto en la versión publicada como en los manuscritos. El *Bhavishyottar Khanda* mencionado arriba empieza en el capítulo 131, lo que prueba que el autor de este texto no había ni siquiera visto el *Agastya Samhita*. Si hubiera visto el *Samhita*, hubiera empezado ciertamente su *Khanda* en el capítulo 34, no en el 131. Existe todavía otro rasgo notable de

este *Khanda*. Éste tiene al principio el *Upakrama* (“invocación”), que lo convierte en una obra independiente. Si hubiera sido un *Khanda* del *Agastya Samhita* no contendría el *Upakrama* [...] Evidentemente, entonces, esto no es más que una falsificación en nombre del *Agastya Samhita*.²³

Este desafío siguió sin respuesta. Ni siquiera Bhagwadacharya, el principal objetivo de Balbhadra Das, una persona conocida por su habilidad de producir manuscritos “antiguos” con una rapidez notable, podía producir algún manuscrito que contuviera el “*Bhavishyottar*” o “*Bhavishya*” *Khanda*. Balbhadra Das tenía razón al destacar el error de Ramnarayanadas, pero no al señalar que “el autor de este texto no había visto el *Agastya Samhita*”. El “autor” efectivamente había editado la edición de 1898 del *Agastya Samhita*.

A la luz de la presente discusión no es difícil responder a las preguntas básicas que formuló Caracchi: “¿Cuándo fue añadido nuestro texto al *Agastya Samhita*? y ¿De cuál *Agastya Samhita* sería una parte?” La respuesta es simple, entre 1898 y 1903, y ésa es la razón por la cual no puede encontrarse en ninguno de los manuscritos antiguos del propio *Agastya Samhita*. Esta adición fue hecha nada menos que por el editor de la edición de 1898 del *Agastya Samhita*, el mismo Pandit Ramnarayanadas.

Hans Bakker dice lo siguiente a propósito del editor del *Agastya Samhita* que él utilizó:

Ramnarayanadas fue un académico sánscrito que además del *Ayodhya Mahatmya* editó otros textos rama bhakti; por ejemplo, el *Agastya Samhita* (Lucknow, 1898). Pretendía ser un descendiente espiritual del Bhagavannarayana, un alumno de *Agradas*,

²³ Balbhadra Das, *Shri Vaishnava Matabaj Bhaskar Ramarchan Paddhati Sahit*, Jaipur, Mahant Ramakrishnanad Vikrami Samvat 1985 [es decir, 1928], p. 243.

y vivía en el Bara Sthan, en Ayodhya, cuando Ramamanoharprasda era el Mahant, el octavo Mahant desde Ramprasada.²⁴

El autor de los capítulos traducidos por Caracchi también da su *guru-parampara* (genealogía espiritual) en cuatro y media *slokas* sánscritas, impresas justo debajo del índice de contenidos. Inicia con Anantanada, uno de los doce discípulos de Ramanand, quien fue el gurú de Krishnadasa, quien a su vez fue el gurú de “Shri Bhagavannarayana”. Este autor reclama claramente su “descendencia espiritual” de la misma persona y se identifica a sí mismo de manera inequívoca como “Ayodhya Niwasi, Narayana Vanshi” (un residente de Ayodhya, perteneciente a la casa o dinastía de Narayana) al final del *Shri Ramanandashtakam* (ocho versos en alabanza de Ramanand) que aparecen antes del *Ramanand Janmotsva Katha* y también al final de cada capítulo de este último. La parte de su identidad que dice “perteneciente a la dinastía de Narayana” es muy significativa, como se verá claramente en lo siguiente.

Bakker continúa:

Hasta la muerte de Mahant Ramamanoharprasda, Ramnarayanadas, aunque él mismo era un ramanandi, reconoció la autoridad de Ramanuja, de quien el Parampara oficial se sentía descendiente [...] Después de la muerte del Mahant de Bara Sthan, sin embargo, la mayoría de las ramas ramanandi rompieron con la tradición ramanuji bajo la influencia de Bhagwaddas [o Bhagwadacharya], otro *chela* de Manoharprasada, lo que dio por resultado la declaración de 1921. Ramnarayanadas parecía haber sido un seguidor renuente de este movimiento, sin embargo él y Ramavallabhasharana son conocidos en Ayodhya como los autores de varias falsificaciones escritas en las primeras décadas del presente siglo, tales como el *Ramarchan*

²⁴ Bakker, *Ayodhya, op. cit.*, p. XV.

Paddhati, atribuido a Ramanand, y el *Shri Janakibhashya*, un comentario sobre los *Vedanta sutras* atribuido a Ramprasada. La necesidad de un comentario así se hizo sentir una vez que la mayoría de los ramanandis habían dejado de reconocer el *Shri Bhashya* de Ramanuja, sin embargo, el *Shri Janakibhashya* nunca fue reconocido por los mahants del Bara Sthan y la autoría de Ramprasada es rechazada vehementemente. Que, al menos, Ramnarayanadas no temía la interpolación de nuevas ideas en los textos tradicionales se prueba en su edición del *Ayodhya Mahatmya*.²⁵

Fue sin duda el “mismo Pandit Ramnarayanadas” –un “residente de Ayodhya y perteneciente a la dinastía Narayana, que reclamaba una descendencia espiritual de Bhagavannarayana” – quien no temió “la interpolación de nuevas ideas (es decir, los cinco capítulos del *Ramanand Janmotsva*) en el texto tradicional”, el *Agastya Samhita*. Resulta significativo el hecho de que él se identificara a sí mismo como “perteneciente a la dinastía Narayana” porque simbólicamente subraya su fe en la visión tradicional de que Ramanand pertenecía al linaje espiritual de Ramanuja. Esta visión fue disputada efusivamente por los ramanandis radicales bajo la “influencia de Bhagwadacharya”. Ramanuja propagó el *Narayana mantra* y era devoto del Narayana de cuatro brazos (otro nombre de Viṣṇu), mientras que los ramanandis radicales insistían en el Rama mantra y eran devotos del Rama de dos brazos que porta un arco.

Ramnarayanadas añadió el “*Ramanand Bhavotsaha Ashtakam*” (ocho *slokas* que celebran el nacimiento de Ramanand) a sus cinco capítulos. En realidad hay diez *slokas*, la segunda de las cuales presenta la fecha de nacimiento de Ramanand como “jueves, el séptimo del Krishna Paksha del Magha

²⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

Masa del año 1356 de Vikrami Samvat". La décima *slöka* nos informa: "esta serie de ocho fue compuesta por el pandit Shri Ramacharan en Magha Vadi el octavo, 1937 del Vikrami Samvat". 1937 vs correspondería a 1880 o 1881 de nuestra era. Que yo sepa, ésta es la mención más temprana de 1356 vs (es decir, 1299) como el año de nacimiento de Ramanand. Parece que Ramnarayandas sólo seguía la misma indicación en sus "cinco capítulos hallados en el *Agastya Samhita*".

La cuestión central de todos los debates y polémicas dentro del Ramanandi sampraday era el *guru-parampara*; y todos los *paramparas* tradicionalmente respetados relacionan de alguna manera a Ramanand con Ramanuja. Ésta es la razón por la que el pandit Ramnarayandas no sólo se refiere a sí mismo como "perteneciente a la dinastía de Narayana" sino que menciona también los años del nacimiento y la muerte del Ramanuja junto con los del Ramanand al final de la *octava* compuesta por el "pandit Shri Ramacharan". No obstante, los ramanandis "radicales" no podían tolerar ni siquiera una relación remota entre los dos, y su líder Bhagwadacharya a menudo se refería de manera sarcástica a la autodescripción de Ramnarayandas como "perteneciente a la dinastía de Narayana".

Como muchos misioneros en posesión de la única posible versión de la Verdad, Bhagwadacharya no tenía ni la paciencia ni el respeto por aquellos que se atrevieran a mostrar su desacuerdo, incluso el más leve. (Esto, a pesar del hecho de que él participó activamente en el Movimiento Nacional Gandhiano, incluso vivió en el Ashram de Gandhi, en Kocharab, Ahmedabad, por bastante tiempo y compuso una epopeya en sánscrito para celebrar ¡la vida y los logros de Mahatma Gandhi!) Su lema era simple: están con nosotros o en contra nuestra. Sólo deseaba una lealtad completa a la causa. Pandit Ramnarayandas, el autor del *Ramanand Janmotsva Katha* (los "capítulos del *Agastya Samhita*" a los cuales nos hemos

referido con frecuencia) era un ramanandi que ayudó a la causa de Bhagavadacharya al propagar un periodo de vida temprano de Ramanand, con lo que ponía en serias dudas la relación entre Ramanand y Ramanuja, sin lograr cortar el vínculo completamente. Además de declarar que pertenecía “a la dinastía de Narayana”, también registró el nacimiento y muerte de ambos acharyas en un lugar.

Bhagwadacharya se declaró totalmente en contra de esa desviación:

Bien, después de todo él pertenecía a la dinastía de Narayana, ¿qué tal si hizo una conexión irrelevante aquí? y no olviden ustedes que en 1921 no pudo contestar ni siquiera alguna de las preguntas que le hicieron en un panfleto publicado por el secretario general del Shri Ramanandiya vaishnava Mahamandala. No esperen encontrar ningún alivio para la idea equivocada de que Ramanand pertenecía al linaje de Ramanuja en esas impertinencias.²⁶

Después de la muerte del Mahant de Bara Sthan y a la luz de la creciente influencia de Bhagwadacharya, a Ramanayandas no le dejaron otro camino que convertirse en un “seguidor renuente”, como indicó Bakker.

La facción radical de los ramanandis logró crear una atmósfera en la que era muy difícil sostener la visión “tradicional” del linaje Ramanuja-Ramanand. Y sin embargo, la cuestión del periodo de vida de Ramanand no era considerada exactamente como sacrosanta por esta facción. Aparentemente era correcto sostener la validez de cualquier periodo de vida

²⁶ Bhagwadacharya, *Swami Bhagwadacharya*, Ahmedabad, Sri Rammandir, 1961, vol. III, p. 104. *Swami Bhagwadacharya* es el título general que Bhagwadacharya le dio a sus “obras completas”, que constan de varios volúmenes. El primero de estos volúmenes, su autobiografía, apareció en Alwar en enero de 1958.

mientras sirviera al propósito de librarse de la conexión con Ramanuja. Los ramanandis radicales se referían vagamente a la evidencia del *Agastya Samhita*, el nombre “Agastya” les permitía interpretar la palabra “Dravid (perteneciente al sur) Muni”, que se encuentra en las obras vishnuitas, como un nombre que hace referencia al sabio Agastya más que a Ramanuja o a cualquier otra persona que formara parte de los vishnuitas del sur.

Su objetivo era construir un Ramanand “sánscrito”, capaz de concederle una aprobación ortodoxa a su liberalismo práctico en la cuestión de las reglas de pureza y contaminación de la casta. El hecho de que el periodo de vida de Ramanand hubiera sido en una época anterior o posterior tenía sólo una importancia secundaria. Bhagwadacharya compuso su “*Shri Ramanand Digvijay*” (“La victoria universal de Ramanand”) en 1927, asumiendo que 1356 vs (1299) era el año de nacimiento de Ramanand, pero en la edición de 1967 de la misma obra simplemente añadió una nota al pie de página de la *sloka* relevante: “Existe la prueba de que este *Samvat* es erróneo. Tal vez necesitaríamos considerarlo cien años anterior”.²⁷

Pero no hubo ninguna necesidad, pues el *sampraday* y los académicos se habían decidido por el periodo de vida más temprano y –de manera más importante, desde el punto de vista de Bhagwadacharya– por la imagen de Ramanand como un acharya “sánscrito”, un “shastrasiddha” (“bien versado en la ortodoxia”), aunque un acharya liberal, como Hazari Prasad Dwivedi iba a describirlo en su bien conocido trabajo sobre Kabir.²⁸

²⁷ Bhagwadacharya, *Shri Ramanand Divijay*, Ahmedabad, Kashmira Society, 1967, p. 47.

²⁸ Hazari Prasad Dwivedi, “Kabir”, en *Hazari Prasad Dwivedi Granthawali* [Obras completas], Nueva Delhi, Rajakamal Prakashan, 1981, vol. 3, p. 70. “Kabir” fue publicado por primera vez en 1942.

Una vez que Bhagwadacharya logró reemplazar al Ramanand hindi por el sánscrito, sintió que no tenía que preocuparse demasiado por las fechas. Ramchandra Shukla, autor de la historia canónica de la literatura hindi puso en duda la atribución de la autoridad y el nombre de “vaishnava Bhakta Ramanand” de las composiciones hindis que llevaban su firma en las antologías medievales. Esto significó, en efecto, que para finales de la década de 1930, Ramanand se había convertido en un acharya sánscrito ortodoxo, aunque liberal, y había dejado de ser ese poeta hindi iconoclastico para muchos lectores de hindi.

Al haberse aceptado el “consenso” que había forjado Bhagwadacharya, los académicos se vieron en un dilema: ahora tenían que descartar el consenso tradicional que situaba tanto a Ramanand como a Kabir en el siglo xv de nuestra era. En otras palabras, ahora tenían que ajustar las fechas de Kabir para que concordaran con las supuestas fechas de Ramanand en el *Agastya Samhita*. Y si este ajuste, por algún motivo, no llegaba a funcionar, tenían que cuestionar la conexión Ramanand-Kabir. Los supuestos capítulos del *Agastya Samhita* se convirtieron entonces en un hito para determinar la historicidad del consenso tradicional sobre la conexión Ramanand-Kabir. Al tomar estos capítulos como la evidencia, los académicos tenían que tratar de probar ya sea que Kabir pertenecía a una fecha anterior o que la conexión Ramanand-Kabir era improbable. A finales de la década de 1930, Pitambar Dutt Barthwal insistió en otorgarle a Kabir una fecha anterior, con base en el hecho “indudable” de que era un “discípulo de Ramanand”. Parashuram Chaturvedi, a principios de la década de 1950, analizó las referencias (al gurú) encontradas en las obras de Kabir y sus contemporáneos para poder argumentar que era difícil sostener la conexión Ramanand-Kabir, aunque tentativamente aceptó el año de 1448 como el año de

la muerte de Kabir y sostuvo que si esta fecha era correcta, entonces Kabir por supuesto podría haber sido un discípulo de Ramanand.

Desde entonces casi no se han añadido nuevas evidencias ni ningún otro argumento al debate, y la mayoría de los académicos hoy en día sitúan a Kabir en el siglo xv.

El escepticismo que planteaba Chaturvedi sobre el hecho de que Ramanand haya sido el gurú de Kabir se ha confirmado ampliamente.

En su tesis sobre la escuela Nirguna de poesía hindi, publicada por primera vez en 1936, Barthwal, incluso cuando nota que el *Bhavishyottar Khanda* es una adición posterior al *Agastya Samhita*, tomó sus fechas de Ramanand como tradicionales y rechazó el periodo de vida de Ramanand del siglo xv con base en esta “adición posterior”. De hecho, “la cronología tal y como es aceptada” en la obra de Barthwal dependía crucialmente de su aceptación de las fechas de Ramanand contenidas en la “adición posterior”, *Bhavishyottar Khanda*. Él ajustó las fechas de Kabir en conformidad:

Según la creencia común, Kabir nació en 1398, fecha indudablemente tardía para haber sido un discípulo de Ramanand. Debió haber tenido por lo menos 18 años de edad para tener una intensa sed espiritual que lo hiciera buscar a Ramanand y lograr que éste lo aceptara. Incluso, si guardamos un margen de dos años para la asociación con Ramanand, antes de su muerte en 1410, el nacimiento de Kabir debe situarse antes de 1390. Namadeva, que murió en 1350, estaba rodeado de mitos en el tiempo de Kabir. Por lo tanto, podemos sostener con confianza que Kabir debió haber nacido entre 1350 y 1390 y aceptar el año 1370 como su probable fecha de nacimiento.²⁹

²⁹ Pitambar Dutt Barhwal, *Traditions of Indian mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Nueva Delhi, Heritage Publishers, 1978, p. 252.

Barthwal, habiendo aceptado 1356 vs como el año de nacimiento de Ramanand, siguió creyendo con toda confianza y entusiasmo que Ramanand fue el iniciador de Kabir, Raidas, Pipa y otros, y explicó el intervalo de tiempo con la ayuda de la referencia de Nabhadas a la excepcional longevidad de Ramanand. Utilizó también la “referencia a Ramanand” en una de las composiciones de Kabir (*pada* núm. 77 del *Bijak*) y otras fuentes medievales como el Hariram Vyas de Orchha y el *Dabistan-e-Mazahib* para justificar su argumento.

En el ensayo introductorio del *Ramanand ki Hindi Rachnayen* (“Las composiciones hindi de Ramanand”) que Barthwal compiló a partir de manuscritos encontrados en el Nagari Pracharini Sabha (NPS) y también de otras fuentes, describe muy extensamente las cuestiones metafísicas y ontológicas que surgieron al reconciliar las “diferencias en la posición filosófica como se refleja en el (*vaishnava Matabaj*) Bhaskar y en las composiciones hindi de Ramanand”.³⁰ Sin embargo, utilizó las composiciones sánscritas como el criterio principal en esta explicación de las “diferencias” entre el Ramanand hindi y el sánscrito.

Parashuram Chaturvedi también aceptó la “evidencia” proporcionada en los “capítulos del *Agastya Samhita*” para determinar el periodo de vida de Ramanand, pero a diferencia de Barthwal, no la consideró el único criterio para decidir la cuestión de la conexión Ramanand-Kabir. Tomando en cuenta otros factores, encontró que era improbable que Ramanand hubiera iniciado a Kabir y a otros sants. Subrayaba la falta de mención de Ramanand por parte de Kabir y otros; expresaba serias dudas incluso sobre si ellos habían sido contemporáneos. Al mismo tiempo, como se señaló arriba, Chaturvedi

³⁰ P. D. Barthwal, *Ramanand ki Hindi Rachnayen*, Benares, Nagari Pracharini Sabha V.S. 2012 [es decir, 1955], Introducción, p. 23.

aceptó tentativamente 1448 como el año de la muerte de Kabir y naturalmente encontró bastante probable su conexión con Ramanand:

Si esto [1448 como el año de la muerte de Kabir] es aceptado, entonces Kabir siendo un contemporáneo, y habiendo sido influido por Ramanand, también se volverá aceptable [...] sí, en esa situación su fecha de nacimiento tendrá que ser llevada a un periodo anterior a 1455 vs [es decir 1398] y probablemente, en ese caso, este año [1398] tendrá que ser tomado como el año de su iluminación.³¹

Al aceptar la autenticidad del *pada* atribuido a Ramanand en el *Adi-Granth*, Chaturvedi con bastante entusiasmo quería que Ramanand fuera incluido sin duda entre los “defensores y propagadores tempranos del Sant Mat”.³²

Cabe destacar que a pesar de ser ambivalente en cuanto a la conexión Ramanand-Kabir y de criticar a Barthwal por haber leído demasiado en el *pada* 77 del *Bijak*, Chaturvedi no consideraba al Ramanand sánscrito como un referente o criterio para explicar al Ramanand hindi. La “visión de conjunto” de la literatura y la evidencia de Chaturvedi en estas cuestiones a menudo es considerada, por aquellos que ven en la idea de una conexión Ramanand-Kabir, como un intento de “hinduizar a Kabir en los tiempos modernos” (Vaudeville, por ejemplo) o de otorgarles a los sants una “respetabilidad brahmánica”, incluso en tiempos premodernos. En general, se ignora que aunque Chaturvedi haya aceptado los así llamados “capítulos del *Agastya Samhita*” como auténticos, y por lo tanto haya encontrado improbable que Ramanand fuera un

³¹ Parashuram Chaturvedi, *Uttari Bharat ki Sant Parampara*, Allahabad, Leader Press, V.S. 2008 [es decir, 1951], p. 869.

³² *Ibid.*, p. 228.

contemporáneo de los sants del siglo xv, no obstante quería incluir al Ramanand brahmán en su categoría de los sants debido a que consideraba prioritarias las composiciones hindi de Ramanand por encima de las obras sánscritas atribuidas a él. Estaba dispuesto a aceptar una fecha temprana para Kabir antes que aceptar la conexión entre Ramanand y Kabir.

En su detallado estudio del Kabirpanth, David Lorenzen tomó nota de “la tradición sant a la que pertenecía Kabir” como “la expresión principal de un hinduismo sin casta”. Él subraya correctamente:

Cabe destacar que ni el hinduismo de casta ni el hinduismo sin casta es lo suficientemente homogéneo como para ser considerado una única entidad cultural indiferenciada. Al mismo tiempo, sin embargo, las distintas manifestaciones de cada uno tienen muchas características comunes, un cierto parecido familiar. Esto es cierto tanto en las pequeñas tradiciones locales no estandarizadas, como en las grandes tradiciones más difundidas y codificadas.³³

El Ramanand hindi es crucial para entender las “diversas manifestaciones”, tanto del hinduismo de casta como del hinduismo sin casta. Y también lo son los intentos de reemplazarlo por el Ramanand sánscrito en los tiempos modernos. Es en el contexto de esas “características comunes, un cierto parecido familiar”, que estas dos imágenes contradictorias del mismo personaje histórico revelan su importancia cultural e histórica. El Ramanand hindi es crítico del “hinduismo de casta”, a tal punto que puede ser visto como uno de los “defensores y propagadores tempranos” de la visión del mundo

³³ David Lorenzen, “Traditions of Non-Caste Hinduism”, en David Lorenzen, *Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, pp. 79-80. Este ensayo fue publicado por primera vez en 1987.

sant, incluso el Ramanand sánscrito fue construido de forma bastante liberal dentro del marco ideológico del hinduismo de casta. En ambos casos, continúa siendo un brahmán por nacimiento y sin embargo trasciende esta visión del mundo que tradicionalmente se asocia con esta identidad brahmaña.

Los problemas que tuvieron que enfrentar los académicos “erigidos en las oposiciones estructurales básicas de la jerarquía de la casta” (para utilizar una expresión de William Pinch) sólo han sido acentuados por las políticas de identidad que están ahora de moda y que el discurso académico toma como su base. El presupuesto de que “Ramanand, siendo un brahmán podía sólo confirmar la jerarquía de casta” –o que, si de hecho se opuso a ella, debió haber sido alguien más, “de quien no sabemos nada”– es considerado como un punto de partida básico por algunos círculos académicos hoy en día. El simple hecho empírico de que cada individuo no sólo posee muchas identidades sino que tiene la habilidad de hacer elecciones morales a menudo se ignora en este discurso.

Tales suposiciones, acompañadas por la “evidencia” de los “capítulos del *Agastya Samhita*” han descartado la posibilidad de que el Ramanand “brahmán” tenga nada que ver con el Kabir “tejedor”. Ellos pertenecían a dos mundos estructuralmente opuestos y ni siquiera fueron contemporáneos. Incluso un cuidadoso y meticuloso académico como John S. Hawley tiende a hacer comentarios tajantes en este contexto particular, que reflejan no sólo su opinión personal, sino también el consenso común y la visión dominante de una manera muy convincente:

Ramanand resuelve demasiados problemas con muy poca evidencia. Proporciona el eslabón faltante que relacionaría el lado del Benares “oriental” no teísta de Kabir, con una personalidad *bhakti*, teísta, tan común en manuscritos que aparecen más en el

occidente. Sitúa a Kabir en un linaje monástico específico –los ramanandis– mientras que proporciona además los medios para que pudiera haber provenido de una familia musulmana, como su nombre sugiere, y después alinearse por medio de la conversión con un tipo de *bhakti* que por lo menos algunos brahmanes pudieran aceptar como suyo. Todo es demasiado atractivo y está silenciado en los poemas [de Kabir]. Yo tengo que ponerme del lado de los críticos de clase baja que piensan que la conexión entre Ramanand y Kabir era sólo una invención piadosa, una manera de negarle a Kabir sus raíces.³⁴

En primer lugar, si uno tuviera que guiarse estricta y exclusivamente por los manuscritos y su antigüedad, “el manuscrito con fecha más antigua” (Fatehpur, 1582) que contiene los poemas de Kabir no proporciona ninguna indicación de que él haya sido un “tejedor de Benares”, un hecho destacado por el mismo Hawley. ¿Era Kabir entonces un “tejedor de Benares”? En segundo lugar, la “conexión” no permanece “silenciada en los poemas” de Kabir si uno escucha hablar al Ramanand hindi en las fuentes medievales. Además, la conexión Ramanand-Kabir fue puesta en duda primero por Bhandarkar, y después cuestionada por Parashuram Chaturvedi y, por casualidad, ambos eran “brahmanes de casta alta”, no “críticos de casta baja”. En lo que concierne a las “raíces”, la mayoría de los ramanandis pertenecían en tiempos medievales y continúan perteneciendo en tiempos modernos también a las llamadas castas bajas y a las castas de mediano nivel. La mayor parte de estas castas son denominadas como “castas atrasadas” en el discurso legal y político de la India contemporánea y son diferentes de las castas denominadas “dalits”. Incidentalmente, la casta a la que pertenecía Kabir

³⁴ John Stratton Hawley, *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas and Kabir in Their Times and Ours*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005, p. 272.

–julaha entre los musulmanes y koris entre los hindúes– es considerada parte de las “otras castas atrasadas” (OBC, por sus siglas en inglés: *other backward castes*) y no de los dalits. Así, uno puede ver, incluso en el trabajo de los “críticos de casta baja”, con quienes Hawley quiere alinearse, un intento de apropiarse a Kabir y de “negarle sus raíces”. Si uno fuera a aceptar la “autenticidad de la representación”, argumento implícito en la elección de bandos de Hawley, tendría que esperar a un crítico de Kabir que perteneciera a las OBC para recibir un Kabir auténtico, con raíces auténticas. De cualquier modo, la sola idea de raíces de una cierta clase es un “hecho” arraigado más en las políticas de identidad contemporáneas, y apenas puede considerarse como suficiente para desechar el hecho del consenso medieval universal en lo que concierne a esta conexión. Además, esta conexión fue sustentada en la India medieval por brahmanes y otros. Después de todo se creía que Nabhdadas había sido un “dom”, lo más bajo de los bajos en el orden de las castas. Y finalmente, como se mostró arriba, la “evidencia irrefutable” de los “capítulos del *Agastya Samhita*”, “sólo una invención piadosa”, por equivocación ha obrado en contra de la historicidad de la conexión Ramanand-Kabir. Podríamos encontrar por supuesto, en el futuro, razones más sólidas que estos “capítulos” espurios para dudar del consenso medieval en esta cuestión, pero por el momento aceptemos el emplazamiento de Kabir en el “linaje monástico” específico de los ramanandis, ya que este linaje es el de las “castas bajas” y de los OBC. Fue debido a esta composición social de su *sampraday* que Bhagwadacharya salió en defensa de las ramanujis brahmánicos.

A diferencia de muchos académicos en el campo, David Lorenzen va de lo “conocido a lo desconocido” para determinar el periodo de vida de Ramanand, y por lo tanto argumenta que existen varias pruebas históricas independientes

que muestran claramente que Ramanand debe pertenecer al siglo xv. Éstas incluyen los sincronismos de Kabir con Sikandar Lodi y Virsimha Baghel (de allí el periodo de vida de Kabir aproximado de 1480-1520); la fecha de 1588 del *Namdev Parachai* de Anantdas y el periodo de vida de aproximadamente 1580-1624, comúnmente concedido a Nabhadas. En la genealogía tradicional aceptada por los ramanandis y otros, Kabir es un discípulo inmediato de Ramanand, Nabhadas es de la cuarta generación de los discípulos de Ramanand y Anantdas es de la quinta generación de sus discípulos. Todo esto embona perfectamente y sin duda indica, según Lorenzen, que Ramanand debió pertenecer al siglo xv.

Además, compara las genealogías proporcionadas por Nabhadas y Anantdas, y argumenta:

¿Cuál es la principal evidencia que sostiene la existencia de esta relación gurú-discípulo? Simplemente la declaración unánime de la tradición de que Kabir era un discípulo de Ramanand. La correspondencia exacta de los nombres en las genealogías de los discípulos de Ramanand, encontradas de forma independiente en las obras de Ananata-das y de Nabha-das, es un argumento fuerte en favor de la historicidad de la conexión Ramanand-Kabir. Ambos trabajos fueron escritos dentro de un lapso aproximado de cien años de la probable muerte de Kabir.³⁵

Lorenzen ha trabajado con los kabirpanthis, y todas las ramas del kabirpanth decididamente corroboran la conexión Ramanand-Kabir hasta hoy en día. Como los ramanandis, el kabirpanth también ubica a sus seguidores principalmente en las castas bajas y en “otras castas atrasadas”. Es muy interesante que para los kabirpanthis la aceptación de esta

³⁵ David Lorenzen, *Kabir Legends and Ananata-Das's Kabir Parchai*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992, p. 11.

conexión de ninguna manera reduce la personalidad ni el pensamiento independiente de Kabir, ni la aspereza de su sarcasmo ni sus ataques a la jerarquía de la casta. Entre los líderes contemporáneos del Panth, el erudito Acharya de la rama Parakh, Abhilashdas, incluso al subrayar la singularidad de la visión del mundo de Kabir y su búsqueda espiritual, que hace redundante la idea de un gurú, acepta que “un buscador después de todo necesita un gurú, de manera que es natural que Kabir haya ido con Ramanand”. De manera más importante, Abhilashdas menciona a sant Nirvan Sahib de Surat (Gujarat), contemporáneo de Kabir, dándole la bienvenida a Kabir en el *Ashram* y cantando en un *pada* que “Kabir ha tomado a Ramanand como su gurú y que vive en Benares”.³⁶ Esta referencia a “sant Nirvan Sahib” obviamente amerita ser comprobada.

Acharya Vivekdas de la rama chaura también insiste en la relación iniciador-iniciado entre Ramanand y Kabir. De hecho, en su “*Amarpur Desh Apna*” (“Yo pertenezco a la tierra de los inmortales”), un diálogo imaginario entre Kabir y su discípulo Virsimha Baghel, Vivekdas hace que el mismo Kabir diga esto de Ramanand a manera de explicación de la “diferencia entre el gurú y el discípulo”:

Él nunca quiso que sus discípulos se vincularan con su propia tradición. Les dio la libertad de elegir y tomar sus propios caminos. Ésa es la razón por la que los discípulos de Swamiji (es decir, Ramanand) se dividieron en varias ramas y tradiciones. Esto era en realidad lo que él quería. Deseaba que cada uno protegiera a su manera la religión y la cultura de India. Los tiempos demandaban esto también. Él era un Saguna Margi sólo en apariencia, todos pensaban que adoraba a Rama y a

³⁶ Abhilashdas, *Kabir Darshan*, Allahabad, Parakh Prakashak Kabir Sansthan, 1997, p. 89.

Sita, pero todo era sólo apariencia; en el fondo, su camino era el de la reflexión interna.³⁷

Obviamente el Panth cree más en el Ramanand “medieval” que en su construcción moderna, y tiene un entendimiento matizado de la similitud y disparidad de sus versiones hindi y sánscrita. Esta creencia y entendimiento le da a Kabir, desde su percepción, una independencia de pensamiento y personalidad, además de una continuidad con los “defensores y propagadores tempranos del Sant Mat” y una situación dentro del “hinduismo sin castas”.

No sería presuntuoso declarar, espero, a la luz del presente análisis, que es absolutamente engañoso confiar en los llamados “capítulos del *Agastya Samhita*” y situar el periodo de vida de Ramanand en el siglo XIV. No hay ninguna base para descartar el periodo de vida del siglo XV, asignado a Ramanand por consenso en las fuentes premodernas o para privilegiar al Ramanand sánscrito por encima del Ramanand hindi.

EL RAMANAND HINDI Y EL RAMANAND SÁNSCRITO

Éste es quizá el lugar apropiado para retroceder, dejando de lado las controversias que envuelven al Ramanand sánscrito para describir al Ramanand que encontramos en los textos hindi, aquellos que bien pudieron haber sido compuestos en el siglo XV. Fechas relativamente seguras podrían asignarse a cinco *padas* atribuidos a Ramanand en los *Sarvangis* de Rajjab y Gopaldas, y en el *Adi-Granth*. Antes de analizarlas, déjenme mencionar dos obras cuyas fechas de composición son más

³⁷ Sant Vivekdas Acharya, *Amarpur Desh Apna*, Benares, Kabir Vani Prakashan Kendra, 2006, p. 89.

difíciles de calcular. El *Gyan Lila*, trabajo que consiste en trece pareados, y el *Gyan Tilak*, un diálogo entre Ramanand y Kabir.

Además de estas obras existen seis *padas* atribuidos a Ramanand en hindi. Sólo uno de estos *padas* –que glorifica al señor Hanuman– puede ubicarse bajo la categoría de Saguna Bhakti. Notablemente, no se encuentra en ninguno de los manuscritos utilizados por Barthwal para preparar su *Ramanand ki Hindi Rachnayen*. En otras palabras, no se encuentra en ninguno de los dos *Sarvangis*, ni tampoco en el *Adi-Granth*. Grierson se lo envió a Shyam Sundar Das, quien lo publicó en su artículo “Ramawat Sampraday”.³⁸ Con toda probabilidad, Grierson lo obtuvo de un amigo suyo ramanandi, quizás Rupkala. Fue este *pada* de proveniencia dudosa el utilizado por Ramchandra Shukla y otros para imaginar la existencia de los dos Ramanands, ya que el “Vaishnava Bhakta”, quien compuso el “*pada* de Grierson” no pudo haber compuesto los *padas* que rechazaban la adoración de ídolos y celebraban la visión del mundo “Nirguna”. El *Gyan Lila* fue encontrado en la biblioteca de Jodhpur Durbar y el *Gyan Tilak* en la misma colección de Nagari Pracharini Sabha.

Si excluimos el “*pada* de Grierson”, nos quedamos sólo con cinco *padas* en total. Una de éstas (*kahan jayeie ghar hi lago rang*: “¿A dónde ir? Yo he encontrado su clamor en mi propia casa”) se halla en un manuscrito *Sarvangi* de 1660 vs (1603) preservado en la colección del NPS, en el *Adi-Grantha* y también “en otro manuscrito de 1771 vs (1714)”, según Barthwal. El mismo se encuentra también en el *Sarvangi* de Rajjab, habiéndole otorgado muy apropiadamente el primer lugar entre los *padas* recogidos en el capítulo que trata sobre *Tirath Tiraskar*, “el rechazo de los lugares de

³⁸ P. D. Barthwal, *Ramanand...*, op. cit., 1955, Introducción, p. 1.

peregrinación".³⁹ Este *pada* también aparece en el *Sarvangi* de Gopaldas, compuesto en 1627.⁴⁰ Fue el autor precisamente de este *pada* el que Vaudeville quería "que fuera considerado un verdadero seguidor del Sant mat". El segundo *pada* de Barthwal (*sahaj suni main chit vasant*, "La mente goza la primavera eterna de Sahaj y Shunya") es registrado también por Gopaldas, con sólo unas cuantas variaciones menores en el texto.⁴¹ El *pada*, *taten na kichchu re samsara* ("¿Qué tengo que ver yo con este mundo?") presenta un caso similar.⁴² Los dos *padas* restantes, registrados por Gopaldas, *sahjen sahjen sab gun jala* ("Con el tiempo te deshaces de todos los atributos") y *Hari bin janam britha khoyo re* ("Has desperdiciado tu vida sin Dios") también se encuentran con pequeñas alteraciones en el *Sarvangi* de Rajjab.⁴³

¿Qué clase de personaje emerge de estos *padas*? Para ponerlo simplemente, son tan similares a los poemas atribuidos a Kabir que uno podría reemplazar fácilmente el *chhap* o *bhanita* (es decir, firma) "Ramanand" por la firma "Kabir". Aquí están las traducciones completas en prosa de los cinco *padas* que aparecen en estas tempranas colecciones Dadupanthi:

Aquellos que ignoran el nombre de Rama y rehúsan la compañía de almas nobles dilapidan lo precioso de la vida humana. Cantar Su nombre es la única fuente de esperanza de la vida. Ilumina la oscuridad de las vidas y las almas; yo estoy aquí para decirles esto por orden del Señor mismo. No desperdicien su vida en el falso orgullo de la riqueza y el estatuto.

³⁹ Shahabuddin Iraqi (ed.), *The Sarvangi of Rajjab*, Aligarth, 1985, pp. 490-491.

⁴⁰ Winand M. Callewaert (ed.), *The Sarvangi of Gopaldas*, Nueva Delhi, Manohar, 1993, p. 166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 322.

⁴² *Ibid.*, p. 424.

⁴³ Shahabuddin Iraqi (ed.), *The Sarvangi of Rajjab*, op. cit., pp. 591 y 337.

¿Qué tengo que hacer con este mundo? Mi única fuente de esperanza es el nombre de Rama. Conozco la naturaleza ilusoria de los placeres terrenales. Buscarlos es encontrar la suerte de la hormiga que acaba atrapada en melazas. De hecho, es como creer que un sueño es la realidad. El ego destruye la sabiduría del verdadero ser. Yo les digo, mediten sobre esto, pues mi gurú me ha enseñado los secretos de la vida y de la muerte.

Sólo es a través de “Sahaj” que desaparecen eventualmente los atributos del Ser. Es sólo por el dulce néctar de cantar el verdadero nombre que se alcanza la liberación. Ramanand goza de la compañía eterna de Rama y participa del néctar de Su gracia.

¿A dónde ir? Yo he encontrado Sus verdaderos clamores en mi propia casa. Yo no me inclino ante ninguna peregrinación. Los lugares de peregrinación sólo tienen agua y piedras, mientras que Hari se impregna en todos los lugares del mundo. Oh mi gurú, Ramanand está en deuda eterna contigo, pues tu Palabra lo ha liberado de la esclavitud del Samsara.

Mi mente goza de la fuente eterna de Sahaj y Shunya, y ya no quiere vagar más. He llegado a un “lugar” donde no hay deseo, ni OM, ni Brahma, ni Viṣṇu, ni ninguno de sus veinticuatro avatares. No hay Maya en el lugar en que el Swami de Ramanand habita tranquilo.

Los académicos saben de este Ramanand hindi, por supuesto, pero en su mundo él tiene que probar sus méritos en comparación con el Ramanand sánscrito construido por Bhagwadacharya y sus seguidores. Sus esfuerzos han dado frutos, ya que la primacía histórica y teórica del Ramanand hindi se ha eclipsado.

Bhagwadacharya tenía una tarea ardua. Para construir un Ramanand sánscrito, independiente de Ramanuja, tenía que “encontrar” manuscritos raros de obras sánscritas “de” Ramanand y luchar por su aceptación. Asimismo, tenía que rechazar manuscritos similares “encontrados” por otros si

ellos no concordaban con sus propias posiciones en la cuestión crucial del *guru-parampara*. Para él, la prueba de la autenticidad de cualquier manuscrito –hindi o sánscrito– era si ayudaba a cortar los vínculos entre Ramanuja y los ramanujis o si no podía hacerlo.

Examinemos cómo se compara el Ramanand sánscrito con el hindi en la muy importante cuestión de la casta. La tradición oral atribuye una observación sucinta a Ramanand: *Hari ko bhaje so Hari ka hoi, jat paant poochhe nahin koi* (“Aquel que se relaciona con Dios le pertenece a Él. La cuestión de casta no aparece”). Tan importante como es en la memoria popular, este verso no se halla en ninguna de las colecciones tempranas de obras hindi sobre Ramanand. Richard Burghart argumenta: “El dicho está en hindi y por lo tanto no puede encontrarse en los dos textos sánscritos, *vaishnavamatabjabbhaskar* (*Bhaskar* abreviado) y *Ramarchanpaddhati*, que también han sido atribuidos a Ramanand.”⁴⁴ Si bien es cierto que es difícil encontrar un dicho hindi en una obra sánscrita, en este caso necesitamos mirar una segunda vez. Consideremos las siguientes *sloras* del *Bhaskar*, cito de la edición publicada por Balbhadra Das en 1928:

Dios en su gracia no se preocupa por la casta, la pureza o el poder de nadie que busque refugio en Él.

(*Sloka* 100, pp.180-181.)

¿Cómo podría traducirse esta *slora* al hindi? Bastante cercana al famoso verso de la tradición oral. Y no está sola, podríamos citar otras *sloras* en las que el texto discute las relaciones entre la casta vaishnavas y otras:

⁴⁴ R. Burghart, “The Founding...”, *op. cit.*, p. 247.

Los sabios y las escrituras ordenan a aquellos nacidos en las castas más altas servir a los vaishnavas, incluso a aquellos que pertenecen a las castas bajas.

(*Sloka 107*, pp. 184-185.)

Aquellos que pertenecen a las castas de los nacidos dos veces deben buscar la liberación en Hari, a quien no le importan ni los rituales ni las castas.

(*Sloka 125*, pp. 197-198.)

Aquellos que llevan las cinco marcas vaishnava en su cuerpo, ya sea nacidos dos veces, shudras, o mujeres, son epítomes de la piedad. De hecho, son manifestaciones del mismo Viṣṇu. Son la esencia de la santidad de los lugares sagrados, purifican el lugar en que habitan. Todos los pecados se desvanecen sólo por el hecho de mirar a estas nobles almas.

(*Slokas 149-150*, p. 213.)

Richard Burghart hizo bien en no mencionar el *Ananda Bhashya* entre las obras “atribuidas a Ramanand”; su autenticidad fue disputada desde el principio y, a su debido tiempo, incluso sus defensores más entusiastas lo descartaron. De manera similar, la autenticidad del *Ramarchanpaddhati* siempre fue cuestión de amargas polémicas entre los ramanandis “tradicionalistas” y “radicales”, pues contenía un *guru-parampara*, la verdadera manzana de la discordia entre estas dos facciones. Bhagwadacharya y sus seguidores trataron de producir su propia versión del *Paddhati*, pero finalmente de modo terminante rechazaron el “actual *Ramarchanpaddhati*” por tratarse nada más que de una “falsificación”. El caso relacionado con el *Bhaskar*, sin embargo, fue diferente. Las facciones enfrentadas produjeron sus propias versiones del “*Bhaskar*” también, aunque nunca nadie cuestionó la autenticidad de la obra en su totalidad. Los ramanandis “radicales” sólo eli-

minaron cualquier referencia a Ramanuja de los manuscritos “encontrados” por ellos. Excluyendo esas *slokas* en disputa, el “*Bhaskar*” fue aceptado por representar auténticamente las visiones filosóficas y litúrgicas de Ramanand.

La importancia del *Bhaskar* radica en ser la única declaración de las visiones del Ramanandi sampraday, aceptada por consenso en su conjunto. Ya sea que realmente provenga del siglo XVI o que fuera atribuido a Ramanand mucho después, nos presenta la peculiaridad del Ramanandi sampraday que quiere ver a su “fundador” como un acharya bien versado en sánscrito, practicando y enseñando la forma de devoción Saguna, aunque rechace la jerarquía de la casta no sólo en cuestiones del *bhakti*, sino también por extensión en la práctica cotidiana. Éste denomina a los shudra y a las mujeres vaishnavas “epítomes” de la piedad, que merecen la reverencia que normalmente se les rinde a los “nacidos dos veces”. Es extremadamente sugerente que para resolver este punto (quienquiera que haya sido y dondequiera que haya compuesto su texto), el autor del *Bhaskar* tuvo cuidado en insertar en su texto una versión sánscrita del dicho hindi que dice “para aquel que se relaciona con Dios, para aquel que le pertenece, la cuestión de la casta no aparece”.

El Ramanand sánscrito del *Bhaskar* representa la continuidad con el Ramanand hindi en lo que concierne a la cuestión de la casta, aunque éste se diferencia en su conceptualización de un ser supremo y en representar modos de devoción. El Ramanand sánscrito afirma el “hinduismo sin casta”. Tenía que hacerlo, después de todo aquellos que construían al Ramanand sánscrito en tiempos modernos estaban buscando el sello de la aprobación ortodoxa en su heteropraxis, que era resultado inevitable de la “diversidad” de su secta. Como señala Burghart:

Un rasgo del Ramanandi sampraday que aparece como único en comparación con otras sectas ascéticas es su diversidad. Durante los siglos XVI y XVII, tanto las disciplinas devocionales como tántricas fueron atribuidas a Ramanand; tanto los hindúes nacidos dos veces como los miembros de las castas de los sirvientes e intocables, las mujeres y quizás incluso los musulmanes fueron reclutados al *sampraday*.⁴⁵

BHAGWADACHARYA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

En su autobiografía, Bhagwadacharya nos informa que nació en 1880 en el Punjab, en el seno de una familia de inmigrantes brahmanes de Uttar Pradesh. Además, insinúa que sus oponentes lo calumniaban como “una persona de casta baja de Bihar”, ya que él se vio “forzado a pasar su niñez en Bihar y a ocultar su identidad brahmaña”. Llegó a Ayodhya en 1918 y casi inmediatamente fue “elegido” por esos ramanandis que querían aceptar a los ramanujis desdeñosos, pero Bhagwadacharya era un “novicio” del Bara Sthan, cuyo mahant favorecía a los tradicionalistas. Así, Bhagwaddas (el nombre que utilizaba Bhagwadacharya en esta fase) tuvo que mantenerse alejado de las “controversias” por respeto al “mandato” de su gurú. Buscó una salida en la política nacionalista, ya que pensaba que una rancia enemistad sectaria no iba a ayudar a nadie:

Los vaishnavas (ramanandis) querían que yo me uniera a sus filas en esta enemistad inveterada en contra de los ramanujis. Pero yo lo evité, primero porque mi Gurudeva no quería que me uniera a ellos, segundo porque siempre consideré el servicio nacional como algo más importante. Esta enemistad sectaria no iba a ayudar de ninguna manera a la nación. Me marché a Prayaga para evitar todo esto.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁶ Bhagwadacharya, *Swami Bhagwadacharya*, Alwar, Ramanand Shitya Mandir, 1958, vol. I, p. 79.

En Prayaga (Allahabad) participó en las actividades del Congreso y tomó el voto vitalicio de khadi, pero no pudo mantenerse alejado de esa añeja enemistad sectaria por mucho tiempo. Regresó a Ayodhya y pronto se encontró como líder de los ramandis radicales. Junto con Balalkram Vinayak decidió “antes que nada, formar una organización”:

La organización se formó inmediatamente y se llamó “Shri Ramanandiya Shri vaishnava Mahamandala”. Los tiempos eran terribles, teníamos que cambiar al *guru-parampara*. La dificultad de esa labor entre los sadhus no se la pueden imaginar los extraños [...] También necesitábamos un comité para hacer investigaciones sobre los *paramparas* para encontrar que según ellos no había ninguna conexión entre Ramanuja y Ramanand. Formamos también ese comité, lo llamamos Puratatwanusandhayini Samiti (el comité de investigación arqueológica). Yo era el secretario general de ambos.⁴⁷

Los tiempos eran realmente turbulentos. Había un exceso de panfletos y noticias de ambos lados y, de repente, el comité de investigación “encontró” un documento que detallaba el indispensable *parampara*. En un debate, en el famoso templo de Hanuman Garhi (1929), el grupo radical presentó este *parampara* como evidencia “principal” de la “no conexión”. La ruptura resultante entre Bhagwaddas y su gurú hizo que Bhagwaddas se viera obligado a salir de Bara Sthan “voluntariamente”. A él le dieron la bienvenida de inmediato en Maniram ki Chhaoni.

La evidencia principal en este debate, el *parampara* que acabamos de mencionar, se decía que había sido compuesta por Agradas, miembro de la tercera generación de los discípulos de Ramanand. Raghubardas (un amigo y camarada de Bha-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

gwadacharya en esta época, aunque un adversario después lo había encontrado “por casualidad”; lo estaban utilizando como papel de envoltura. Éste fue sólo el primero de los milagros de investigación de una serie más amplia que llevaron a cabo los ramanandis radicales. El *parampara* fue compuesto por Agradas en forma de un diálogo. En éste, Krishandas, el gurú de Agardas, le pide a Anantanada, su gurú –uno de los doce discípulos inmediatos de Ramanand– que identifique el linaje mediante el cual había pasado el rama mantra iniciativo. El *parampara* consiste en veintidós *slokas* y contradice a todos los *paramparas* tradicionales en la cuestión de la pertenencia de Ramanand al linaje espiritual de Ramanuja. Bhagwaddas escribió una introducción para este *parampara* y descartó todos los demás *paramparas* con un argumento que no tenía ningún mérito académico, pero que estaba dirigido a su objetivo, su auditorio de ramanandis:

Ninguno de los *paramparas* actuales fue compuesto por alguno de nuestros propios acharyas. Nosotros tenemos el deber de honrar un *parampara* compuesto por alguien de nuestra grey. Nuestro comité ha encontrado un *parampara* que es absolutamente diferente a todos los demás. Tenemos que prestarle atención y un respeto especial, pues fue compuesto por Agradasji, quien fue el tercero en el linaje del mismo Ramanandji. Nosotros, los ramanandis, debemos valorarlo. Después de todo, quién de nosotros se atrevería a decir que Agradasji escribiría una falsedad [...] Este *parampara* claramente nos dice que Ramanandji no perteneció al linaje de Ramanujaji. Esta declaración va a causar mucha conmoción, pero de todas formas vale la pena prestarle atención seria.⁴⁸

Tanto la estrategia radical como el objetivo se volvieron claros. Cualquiera que dudara de la autenticidad de este

⁴⁸ Bhagwadacharya, *Swami Bhagwadacharya, op. cit.*, vol. III, pp. 31-32.

parampara sería culpable de sacrilegio en contra del mismo Agradas. Y para evitar esto tenía que aceptar que Ramanand no había tenido nada que ver con Ramanuja. La confusión deliberada entre el mismo *Agastya Samhita* y sus capítulos punitivos compuestos por Ramanarayandas también le sirvieron a Bhagwaddas, pues pudo poner el linaje del Rama Mantra, como aparece en el capítulo ocho del mismo *Agastya Samhita*, en boca de Agradas en este *parampara* que Raghubardas había encontrado “por casualidad”. De la misma manera, Bhagwadacharya podía hacer referencia al 1356 vs, como aparece en el “mismo Samhita”, en otros lugares de sus escritos, con la advertencia que hemos escuchado, es decir, que “el periodo de vida de Ramanand debe retrocederse en cien años”.

El otro aspecto importante de este *parampara* era que borra- ba completamente a cualquier acharya de origen sureño. Esto se requería para cortar por completo la conexión Ramanujji y también descartaba implícitamente la creencia popular de que Ramanand había traído a Bhakti del sur, un sentimiento articulado en otro bien conocido verso hindú –“Bhakti dravid upji, laye Ramanand”–: Bhakti se originó en el sur y fue traído (al norte) por Ramanand. Aquí de nuevo la idea de *Ramanand Janmotsva Katha* de que Ramanand era oriundo de Prayaga resultó ser de ayuda para la causa de los ramanandis radicales y ellos la sostuvieron vigorosamente.

Sin embargo, el problema era el *guru-parampara*, como aparece en el *Ramarchan Paddhati* atribuido a Ramanand. Aquí Bhagwaddas y Raghubardas se enfrentaban a su propia lógica de sacrilegio: ¿Cómo se puede dudar del *parampara* proporcionado por el mismo Ramanand? Al principio, el grupo radical trató de enfrentar la delicada situación rechazando enteramente el *Paddhati* como “falso” (1923), pero más tarde tomaron una posición más moderada, expresando dudas acerca de la “autenticidad” del texto en nombre de *Paddhati*.

(1936), en respuesta a la demanda de Balbhadra Das (1928) de que su edición estaba basada en un manuscrito del siglo xvii y en una copia litográfica de 1880.

Sólo hasta 1958 Bhagwaddas hizo finalmente una declaración clara sobre esta cuestión: “No queda ninguna duda de que el *Ramarchanpaddhati* y el actual *Ananda Bhashya* nunca fueron compuestos por Ramanand.”⁴⁹

La facción radical, en ocasión del Ujjain Kumbh de 1921, logró su propósito de atraer a toda la masa de ramanandis y a muchos mahants dirigentes de su lado. Bhagwadacharya llamaría el 11 de mayo de 1921 “el día de la liberación para el sampraday”. Fue en este día, dijo, que los ramanujis no pudieron responder al cargo que se les hacía de que sus textos sectarios “contenían insultos” a Rama y a otras deidades Ramawat.

La “liberación” ganada en el Kumbh, en 1921, tuvo repercusiones inmediatas, como si los ramanandis sólo estuvieran esperando que esta victoria “intelectual” se tradujera en un acto simbólico. Bhagwadacharya señala con un sentido de éxito muy entendible:

El baño ritual final estaba sólo a unos pocos días de distancia. Hasta ese punto los ramanujis dirigieron la procesión, con un prominente Ramanuji entrando en un palanquín cargado por los ramanandis [...] Después de la victoria, las cosas cambiaron dramáticamente. Los ramanujis fueron excluidos de la procesión que se forma para el baño final. Ahora ya no pueden estar con los ramanandis en ningú Kumbh.⁵⁰

Sin embargo, incluso después de esta “liberación”, persistieron acres debates y polémicas, como es evidente

⁴⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 596.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 118.

en las fechas mencionadas más arriba en el contexto de la controversia sobre el *Paddhati*. La facción radical tenía que hacer frente a la labor no sólo de “cambiar el *parampara*” sino también de producir un *bhashya* de Ramanand, pues sin un *bhashya* nadie podía ser considerado un acharya por derecho propio. La facción radical estaba al tanto de esta necesidad y había empezado a trabajar, incluso antes de la “liberación”. En 1920, Bhagwadacharya hizo referencia al “*Ananda Bhashya*” de “Swami Ramanandji” que estaba en proceso de ser publicado. El *bhashya* finalmente apareció completo en 1932 y Bhagwadacharya, junto con otros de la facción radical, continuó jurando su autenticidad frente a los ataques furiosos de oponentes como Balbhadra Das, quien señaló casi catorce inexactitudes en cuestiones de gramática y doctrina. Los oponentes categóricamente acusaron a Raghubardas de haberlo hecho con el solo propósito de cortar la conexión con los ramanujis. Bhagwadacharya rechazó con vehemencia todos los cargos en esta época, pero después de caer en desgracia con Raghubardas, empezó a condenar este *bhashya* como “nada sino una falsificación perpetuada por Raghubardas”. En su autobiografía, presenta los detalles fascinantes de las intrigas que llegaron a “transformar el *Janaki Bhashya* de Ram Prasad en el *Ananda Bhashya*, atribuyéndoselo a Ramanand”. Admite con bastante candidez, “ser un nuevo y fresco recluta en la causa, yo inspiré este acto de injusticia y fraude”.⁵¹

Esta confesión llegó en 1958. También confesó haber “cambiado el cuerpo mismo del *vaishnavamatabhaskar*. Pero, al igual que en el caso del temprano o tardío periodo de vida de Ramanand, la autenticidad del *Bhashya*, *Paddhati* o *Bhaskar* ya casi no importaba ahora. Bhagwadacharya y su grupo habían metamorfoseado con éxito “al descarrilado discípulo

⁵¹ *Ibid.*, pp. 486-489 y 574-575.

de la tradición ramanuji” en el “fundador de una tradición independiente, en un acharya por derecho propio, un autor de obras sánscritas”. Esta metamorfosis, como se había planeado, se llevó a cabo en la imaginación de los ramanandis, y nosotros ahora conocemos la dinámica de esta metamorfosis. La transformación, sin embargo, se realizó no sólo en la imaginación de los ramanandi sino también en la imaginación de los académicos.

Este cambio produjo consecuencias de largo alcance, algunas de las cuales he tratado de analizar en este ensayo. Habiendo obtenido su “liberación”, los ramanandis ahora dan por sentado la autenticidad de todas las obras sánscritas atribuidas a Ramanand, e insisten, en la misma medida, en su periodo de vida temprano. La estrategia de sanscritizar al Ramanand para trastocar la hegemonía brahmánica de los ramanujis ha funcionado bien en lo que concierne a los ramanandis, o por lo menos ellos así lo piensan. No han logrado deshonrar completamente al Ramanand hindi, pero definitivamente lo han subordinado al Ramanand sánscrito. También continúan reverenciando a sus “discípulos de casta baja”, aunque ya no sean considerados los auténticos transmisores de la doctrina de Ramanand. Evidentemente, entonces los ramanandi “radicales” han tenido éxito para el Ramanandi sampraday. Pero ¿qué puede decirse del mismo Ramanand? ¿Qué le ha hecho a él esta estrategia?

Para ponerlo sencillamente, le ha desconocido a Ramanand sus raíces y ha ayudado a socavar la importancia de su intento de trascender la identidad social que le había sido asignada por nacimiento. Ha debilitado la fuerza de sus convicciones. Ramanand surge como un pensador independiente, tanto en sus composiciones en hindi y en lo poco que tenemos de otras referencias hechas a él en el periodo medieval. A pesar de haber nacido como brahmán, no apoyaba la supremacía brahma; de hecho, era bastante crítico del ritualismo

y le daba todo el espacio a la libre elección individual de sus discípulos. Los ramanandis modernos construyeron un achar-ya ortodoxo, aunque liberal, para reemplazar al Ramanand histórico y, al hacerlo, redujeron la evidencia y los hechos históricos a meros instrumentos al servicio de su proyecto actual.

Esta instrumentalización absoluta de los hechos y del método y la subordinación completa del pasado al presente negando su autonomía seguramente acarreará problemas muy serios, como hemos estado viendo en India en muchos contextos. Si se acepta ampliamente que la política de la identidad está por encima de los esfuerzos honestos por conocer el pasado, tanto la justicia como la verdad están en una posición peligrosamente débil.

La política de la identidad ha hecho extremadamente popular la idea de la “representación” en los círculos académicos hoy en día. El rechazo de la posibilidad de analizar las relaciones entre las representaciones y la realidad ha llevado a la fijación de la identidad adscrita con la supuesta representación “auténtica”, que excluye la posibilidad de la elección moral por parte de los individuos que por definición suelen tener identidades múltiples. En el ámbito de los estudios *bhakti* esta fijación resulta en una negación sistemática de la misma esencia de la sensibilidad *bhakti*. Esta sensibilidad es vista como una representación excluyente por varias identidades sociales, en lugar de lo que es en realidad: un diálogo entre varios actores morales.

La historia de Ramanand es la historia de ese diálogo y necesita probarse más todavía. Ciertamente, como dice Richard Burghart, a Ramanand lo empequeñecieron sus discípulos en el comentario de “Priya Dass” sobre el *Sri Bhakta Mala* de Nabha Ji⁵² o ¿podría ser que a Ramanand no le preocupara establecer un *panth* o crear un culto alrededor de él? En ese

⁵² R. Burghart, “The Founding...”, *op. cit.*, p. 231.

caso, ¿lo que Burghart lee como un “empequeñecimiento” podría convertirse en un tributo genuino a la personalidad y al temperamento de Ramanand?

La historia de Ramanand, junto con otras historias nos ayuda a ver la tradición india como algo vibrante, no como algo congelado en el tiempo. También señala algunos de los procesos que subyacen al surgimiento y la difusión de la sensibilidad *bhakti* en la India premoderna. Esta historia atestigua la dinámica que hizo posible que algunos individuos y grupos pudieran ir más allá de las identidades sociales que les habían sido asignadas por nacimiento, para buscar construir un universo moral paralelo en su imaginación: un hito en el proceso de criticar el orden social existente. Esta historia necesita ser probada todavía más, porque Ramanand pudo haber sido la fuente más importante de inspiración para la difusión del “hinduismo sin castas” en toda la extensión de la historia religiosa de India, ciertamente de la India del norte.

BIBLIOGRAFÍA

Abhilashdas, *Kabir Darshan*, Allahabad, Parakh Prakashak Kabir Sansthan, 1997.

Acharya, Sant Vivekdas, *Amarpur Desh Apna, Benares, Kabir Vani Prakashan Kendra, 2006.*

Bakker, Hans, *Ayodhya*, Groningen, Egbert Forsten, 1986.

Balbhadradas, *Shri Vaishnava Matabaj Bhaskar Ramarchan Paddhati Sahit*, Jaipur, Mahant Ramakrishnanad Vikrami Samvat 1985 [es decir, 1928].

Barthwal, P. D., *Ramanand ki Hindi Rachnayen*, Benares, Nagari Pracharini Sabha V.S. 2012 [es decir, 1955].

Barthwal, Pitambar Dutt, *Traditions of Indian mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Nueva Delhi, Heritage Publishers, 1978.

Bhagwadacharya, *Shri Ramanand Divijay*, Ahmedabad, Kashmira Society, 1967.

_____, *Swami Bhagwadacharya*, Ahmedabad, Sri Rammandir, vol. III, 1961.

_____, *Swami Bhagwadacharya*, Alwar, Ramanand Shitya Mandir, vol. I, 1958.

Bhandarkar, R. G., *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 2002.

Burghart, Richard, "The Founding of the Ramanadi Sampraday" en David Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia 600-800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

Callewaert, Winand, *The Hagiographies of Anantdas: The Bhakti Poets of North India*, Surrey, Curzon Press, 2000.

_____(ed.), *The Sarvangi of Gopaldas*, Nueva Delhi, Manohar, 1993.

Carachhi, Pinuccia, *Vita Di Ramanand*, Torino, Promolibri, 1989.

Chaturvedi, Parashuram, *Uttari Bharat ki Sant Parampara*, Allahabad, Leader Press, V.S. 2008 [es decir, 1951].

Dwivedi, Hazari Prasad, "Kabir", en *Hazari Prasad Dwivedi Granthawali* [Obras completas], Nueva Delhi, Rajakamal Prakashan, 1981, vol. 3.

Hawley, John Stratton, *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas and Kabir in Their Times and Ours*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005.

Iraqi, Shahabuddin (ed.), *The Sarvangi of Rajjab*, Aligarh, 1985.

Lorenzen, David, *Kabir Legends and Ananata-Das's Kabir Parchai*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992.

_____, "Traditions of Non-Caste Hinduism", en David Lorenzen, *Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

Mishra, Mahavir Prasad, *Agastya Samhita. Purva Bhag*, Haridwar, Vidya Varidhi Granthmala, 1985.

Pinch, William, *Peasants and Monks in British India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996.

Shukla, Ramchandra, *Hindi Sahitya ka Itikas*, Benares, Nagari Pracharani Sabha, Samvat 2035 [es decir, 1978].

Sitaramsharan, "Rupkala", *Shri Bhaktamal*, Lucknow, Tejkumar Book Depot, 2001.

Stein, Bruton, "Social Mobility and Medieval South Indian Sampradays" en Lorenzen (ed.) *Religious Movements in South Asia 600-800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 80-101.

Vaudeville, Charlotte, *A Weaver Named Kabir*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1993.

6. LA LUCHA POR EL CUERPO MUERTO DE KABIR¹

LINDA HESS

Se trata de una buena historia, una de las dos que se cuentan más a menudo sobre Kabir. De hecho es tan buena que los sikhs relatan una historia similar acerca de lo que aconteció en la muerte del gurú Nanak.² El maestro muere en paz, pero incluso antes de tomar su último aliento, sus seguidores (quienes al parecer, se habían unido a él sólo temporalmente debido a su presencia carismática) empiezan a asir las empuñaduras de sus espadas. Mientras el calor se desvanecía de

¹ Quiero agradecer especialmente a David Lorenzen, que respondió a mis preguntas con un caudal de información y materiales que me ayudaron a completar este artículo. David ha sido un confiable (e indulgente) amigo y colega desde que nos conocimos por primera vez en Benares en 1976.

² Aquí está una versión de esta bien conocida historia de un sitio sikh de la web: "Al sentir que su fin estaba cerca, los hindúes dijeron: nosotros te crearemos; los musulmanes dijeron: nosotros te enterraremos. El gurú Nanak dijo: "Ustedes pongan flores en ambos lados, los hindúes a mi derecha, los musulmanes a mi izquierda. Las flores de aquellos que sigan estando como recién cortadas mañana harán lo que ellos quieran". Entonces les pidió que rezaran y se recostó cubriéndose con una sábana. Así, el 22 de septiembre de 1539, a temprana hora de la mañana el gurú Nanak se sumió en la luz eterna del Creador. Cuando los seguidores levantaron la sábana no encontraron nada excepto las flores y todas estaban como recién cortadas. Los hindúes tomaron sus flores y las cremaron, mientras que los musulmanes tomaron las suyas y las enterraron". <<http://www.sikhs.org/guru1.htm>> (2007).

su piel, sus temperaturas se elevaban. Pronto están librando una confrontación de gran escala, con las armas en la mano. ¿A propósito de qué? ¡Del ritual!

Los hindúes quieren cremar a su amado maestro repitiendo de manera monótona tranquilizantes *mantras* del *Veda*. Los musulmanes quieren enterrarlo cantando versos del *Corán*. La primera hagiografía conocida de Kabir, el *Kabir parachai* de Ananta-das dice simplemente: “Los hindúes y los turcos [...] formaban bando[s]. Un bando decía: ‘Ustedes deberían cremarlo’. El otro bando decía: ‘Ustedes deberían enterrarlo’”.³ Entonces describe cómo desapareció su cuerpo físico en medio de montones de flores que habían traído para la ocasión. Relatos posteriores incrementan el drama y le confieren un tinte político. Nawab Bijli Khan y Maharaja Virsingh Baghel llegan a galope con sus tropas, pero se evita la batalla campal cuando alguien descubre que el cuerpo de Kabir ha desaparecido.⁴ Los que refieren la historia, comúnmente añaden que al encontrar únicamente flores debajo de la mortaja, cada facción tomó la mitad de las flores para cremarlas o enterrarlas según su voluntad.

No es una coincidencia el hecho de que esta historia se vincule sólo con el gurú Nanak y con Kabir, y no con otros poetas-gurúes del periodo. Tanto Nanak como Kabir ocuparon deliberadamente un espacio ambiguo entre las comunidades hindúes y musulmanas. En su historia de iluminación, Nanak entra en un río y sale después de tres días con estas palabras en sus labios: “No hay hindúes, no hay musulmanes”. De

³ David N. Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 125. Lorenzen fecha este texto aproximadamente en 1600. *Ibid.*, pp. 10-13.

⁴ *Ibid.*, p. 41. Una canción que se canta regularmente en los rituales Kabir Panthi hace referencia específicamente a este episodio. David Lorenzen, “Rituals of the Kabir Panth”, en D. N. Lorenzen (ed.), *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 251.

esta fórmula podemos entender que *había* hindúes y que *había* musulmanes, que a menudo tenían rivalidades y conflictos, y que Nanak deseaba subrayar la naturaleza engañosamente ingenua de su lucha, pues ofrecía una verdad espiritual mucho más profunda que sus preciadas identidades religiosas.

Kabir es identificado con los musulmanes (por ejemplo) por su nombre, su casta de tejedor, sus padres Julaha y la aparición común de “Sahab” como un nombre para designar a Dios. Es identificado con los hindúes (por ejemplo) por su gurú Ramananda, su uso frecuente de terminología yóguica, su aparente aceptación de la reencarnación y la aparición común de “Ram” como un nombre para designar a Dios. La poesía que se le atribuye contiene innumerables deajes satíricos sobre las necesidades e hipocresías, tanto de los hindúes como de los musulmanes. También condena la idiotez y la perversidad de aferrarse a la propia identidad sectaria para atacar a otros con base en la de ellos. En un famoso poema con resonancias de la historia de Bijli Khan y Virsingh Baghel (y también de los sanguinarios conflictos comunales de hoy en día), dice:

Santos, yo he visto
el mundo está loco [...]
El hindú dice que Ram
es la fuente del amor,
el turco dice que Rahman.
Entonces ellos se matan mutuamente.
Nadie entiende nada.⁵

Esta primera historia de la lucha por Kabir, como muchas otras que van a seguir después, tiene algo especial: los devotos

⁵ *Bijak* shabda 4, traducido en Linda Hess y Sukhdeo Singh, *The Bijak of Kabir*, Nueva York, Oxford University Press, 2002 [1983], p. 42. (Modifiqué un poco mi propia traducción aquí.)

en lucha tienen que olvidar las enseñanzas básicas de Kabir para entrar en conflicto.

Una ley universal de la política cultural dice: las entidades colectivas lucharán por la posesión de sus héroes, sus narraciones de origen y sus historias. También lucharán por las maneras apropiadas para honrar y reforzar sus iconos y narrativas. Estas colectividades pueden identificarse en términos de religión, casta, lengua, etnicidad, nación o ideología (para nombrar algunos ejemplos obvios). Cuando un sentido de lo sagrado entre en el discurso, se llevarán a cabo algunas de las batallas más interesantes en los campos del ritual y del mito.⁶

En este artículo analizaremos algunas de las controversias de finales del siglo xx y principios del xxi sobre las narrativas, doctrinas y rituales asociados con Kabir. La famosa historia que se contó arriba sugiere que estos debates pudieron haber comenzado en el momento mismo en que Kabir dejó de respirar. ¿Por qué la gente sigue luchando todavía? Ellos se inspiran en consideraciones tanto de poder como de fe, y a menudo resulta difícil desentrañar las dos. Las batallas institucionales toman en cuenta los tipos de poder comunes: el control sobre muchos seguidores, la acumulación de la tierra y la riqueza, y el ejercicio de la influencia política.⁷ Los creyentes se dejan

⁶ Por 'mito' no me refiero a una mentira, como en el lenguaje común, sino a la narrativa sagrada: las historias que las comunidades cuentan para mostrar las verdades más profundas sobre sus fundadores, historias y entendimiento de la realidad. Véase Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press, 1984.

⁷ Según el sitio web oficial estatal, en 2007 la población de Chhattisgarh incluye 44.7% de castas y tribus catalogadas. Por lo tanto estas comunidades son indispensables para los políticos. El sitio destaca que los movimientos de reforma religiosa que subrayan la equidad han sido importantes en Chhattisgarh y presenta un párrafo sobre el Kabir Panth. <<http://chhattisgarh.nic.in/profile/corigin.htm#mainhistory>>. En las dos *melas* en que yo participé en Damakhera y Bandhavgarh en 2002, el ministro supremo de Chhattisgarh,

guiar por sentimientos personales de devoción, por lealtad a las tradiciones y a los gurúes, y por miedo de hallarse en problemas si no creen o no se comportan como se les ha dicho que deben hacerlo. En India, los sentimientos religiosos están protegidos por la ley; las personas que se sienten ofendidas pueden ejercer sus derechos como creyentes de manera bastante agresiva, con la confianza suficiente de que la ley los protege, como veremos más abajo.

Dos puntos principales surgirán de estas pesquisas. Primero, el estudio de cómo la gente lucha por sus héroes, doctrinas, historias y símbolos provee un saber valioso sobre la historia de la religión. Segundo, estos enfrentamientos tienen lugar, tanto pública como privadamente, entre los líderes y sus seguidores. Generalmente sólo escuchamos la parte pública. Aquí tenemos la oportunidad de ver tanto a los líderes institucionales como a la gente común y corriente aprestándose para la lucha. ¿Deberían los seguidores de Kabir hacer rituales? Los gurúes sectarios naturalmente expresarán y reforzarán sus perspectivas. Pero en este caso, en la cuestión del ritual *chaukā āratī*, también se puede observar un desarrollo dramático del debate entre los devotos de Kabir en la región de Malwa de Madhya Pradesh. De este modo, la historia será de arriba-abajo y de abajo-arriba. Veremos cómo las cuestiones se resuelven institucional y más intimamente, entre amigos y miembros de la familia.

LA RELIGIÓN DE KABIR

Si los hindúes y musulmanes se disputaron acaloradamente sus derechos sobre Kabir al momento de su muerte,⁸ pronto tal

Ajit Jogi, tuvo apariciones sobresalientes, y los discursos incluían cálidos halagos mutuos de los líderes del Panth y del gobierno estatal.

⁸ Generalmente dado como 1518. Véase Lorenzen, *Kabir Legends...*, *op. cit.*, pp. 9-18.

situación se modificó. Parece que los musulmanes perdieron el interés, mientras que la hinduización de Kabir procedió rápidamente.⁹ Aunque él criticó severamente ciertas creencias y prácticas hindúes (tales como los avatares divinos, la devoción a las imágenes y la casta), encontramos también muchas referencias positivas a la tradición hindú en su poesía.¹⁰ En general, los hindúes podían acomodar con facilidad a Kabir en sus espacios religiosos, los cuales eran diversos y flexibles. En la fluidez de la tradición oral y en la dinámica de la formación de la secta, los textos y prácticas que eran compatibles con las formas e ideas hindúes prosperaron.

Pronto apareció una historia que mostraba que Kabir no era realmente hijo de musulmanes, sino que había sido adoptado. ¿Quién fue su madre verdadera? ¡Una viuda brahma, por supuesto! ¿Por qué no kshatriya, vaishya, shudra o intocable? Por la misma razón que él no podía ser musulmán. Un ser grande, santo e iluminado, según ciertas perspectivas hegemónicas, debía ser brahmán. Hoy la historia de que Kabir, el brahmán recién nacido, había sido puesto a flote en una charca en las orillas de Benares para ser hallado y adoptado por los tejedores musulmanes Niru y Nima, es una creencia ampliamente aceptada por los hindúes. Algunos miembros del Kabir Panth no aceptan la historia de la viuda brahma, pero la mayoría de ellos rechazan la idea de que Kabir haya sido hijo biológico de padres musulmanes. Él era, según el testimonio de la mayoría de los kabir panthis con los que he hablado, un avatar de Dios que apareció flotando en una

⁹ David Lorenzen, "The Kabir Panth: Heretics to Hindus", en David N. Lorenzen (ed.), *Religious Change and Cultural Domination*, México, El Colegio de Mexico, 1981, pp. 151-171.

¹⁰ Cuando digo que "Kabir" era crítico o positivo o que insistía sobre ciertos puntos, me refiero a temas que son comunes en todas las colecciones importantes atribuidas a él.

almohadilla de loto en la laguna Lahartara, a las afueras de Benares. Los musulmanes julahas Niru y Nima se convirtieron en padres adoptivos del milagroso bebé.¹¹

El proceso de hinduización cobró ímpetu en un ambiente sectario. En sus símbolos, rituales y estructuras de autoridad, el Kabir Panth ha utilizado generalmente los modelos y la terminología hindúes, particularmente los vishnuitas: gurúes y *mahants*, *āratī* y *sandhyā pāṭh*, *dīkshā* y *prasād*, cuentas *tulsi*, cantos sánscritos ocasionales y una imagen de Kabir en el lugar que normalmente ocupaba una imagen divina hindú.¹² Pero ellos no han importado todas las formas hindúes de la misma manera, incluso, tienden a rechazar la casta. Sus líderes a menudo hablan enérgicamente en contra de la casta, y sus instituciones y funciones en general aparecen sin distinciones de casta. Este interés social corresponde con su membresía: la vasta mayoría pertenecía anteriormente a las castas “intocables” y a las clases agrícolas pobres de la India rural del norte.¹³

¹¹ David Lorenzen destaca que no todos los miembros del Kabir Chaura creen que Kabir era un avatar que se manifestó a sí mismo en la laguna de Lahartara. En particular, dice, el Vivek Das no cree en esto (correo electrónico, 3 de julio de 2006).

¹² Todos estos términos pertenecen a las formas hindúes del ritual y de la autoridad. Un *mahant* es la cabeza de un templo o de una rama religiosa sectaria. *Arati* es la forma común de la devoción hindú. *Sandhiya path* son los cantos matutinos y vespertinos, *diksha* es la iniciación por un gurú; *tulsi* es el nombre de un arbusto considerado sagrado y de cuyas ramas se hacen las cuentas que son utilizadas para propósitos religiosos.

¹³ Las distinciones de casta están muy arraigadas en la sociedad india, y una avanzada particular sólo será tan instruida como lo sea su liderazgo. El sitio de la web Chhattisgarh, citado en la nota 7 arriba, señala: “El Kabir Panth no cree en las jerarquías de la casta. Sin embargo, en nuestros tiempos el Panth se ha dividido según los lineamientos de la casta. En la única época en que no se adhirieron a las jerarquías de la casta es en presencia del jefe gurú durante el aniversario del nacimiento de Kabir.” Keay observó en 1931 que los intentos de Kabir por predicar en contra de la casta “no tuvieron

El Kabir Panth fue fundado ya sea antes de la muerte del maestro en 1518, ya sea a finales del siglo XVI o en el siglo XVII, dependiendo de la historia que escuchemos y de la evidencia que encontremos más persuasiva. Cuando se inició, se convirtió gradualmente en toda una autoridad, como suele suceder con las instituciones religiosas fundadas en nombre de maestros antiautoritarios. Naturalmente, el Panth se sintió con derecho para reclamar la propiedad de Kabir. Ellos eran el motor que promovía su honor y gloria actual junto con miles –luego cientos de miles, luego millones– de discípulos. Ellos difundieron sus enseñanzas por todos los sitios, encendiendo la lámpara del despertar en los corazones de los iniciados. La inspiración de Kabir creó el Panth. Conforme pasó el tiempo, el Panth creó a Kabir. Después de todo él ya no podía crearse a sí mismo, estaba muerto. Como lo expresa fríamente en un poema: “¿Qué haces con tu cuerpo cuando mueres? Una vez que la respiración se detiene, tienes que desecharlo”.¹⁴

Aquí me limitaré a hacer una breve introducción del Kabir Panth. Para más detalles uno puede remitirse a los numerosos artículos de David Lorenzen y para investigaciones más tempranas se pueden consultar los trabajos de académicos coloniales como Wilson, Crooke, Westcott y Keay.¹⁵

demasiado éxito” y que se organizaron distintos rituales chauka arati para las diferentes castas. F. E. Keay, *Kabir and His Followers*, Calcuta, Association Press [YMCA], 1931, p. 109. Lorenzen encuentra las prácticas rituales Kabir Chaura bastante independientes de las distinciones de casta. Lorenzen, “Rituals of the Kabir Panth”, *op. cit.*, pp. 249-250. Yo he escuchado hablar al Acharya Prakashmuni Nam Sahab enérgicamente en contra del sistema de castas y me dijeron que incluso había arreglado matrimonios de clase alta, incluido el de su propio hermano, con otras castas.

¹⁴ Hess y Singh, *The Bijak of Kabir*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ H. H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus*, Calcuta, Sushil Gupta, 1958 [1861]; William Crooke, *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, 4 vols., Calcuta, Asian Education Services, 1999 [primera publicación

No sabemos cuándo o dónde empezó la versión más temprana del Kabir Panth. Hoy en día encontramos varios “sitios” (*gaddi*) también llamados ramas (*shākhā*), que presentan genealogías de gurúes que se remontan hasta Kabir. En este ensayo me referiré sólo a las dos tradiciones más grandes e influyentes que identificaré como el Kabir Chaura y las tradiciones Dharamdasi o Damakhera.¹⁶ La palabra *shākhā*, literalmente “rama”, podría dar la impresión que las dos están relacionadas a través de una cierta organización central, pero ese no es el caso. Ellas tienen historias independientes, linajes de gurúes disímiles, literaturas distintas y una relación que no es necesariamente amigable.¹⁷

La secta Kabir Chaura tiene su sede en el Kabir Chaura Math (monasterio), en Benares, Uttar Pradesh, lugar en el que el vivió Kabir. Su fundación se le atribuye a Surat Gopal (o Shruti Gopal), un discípulo de Kabir. La secta Dharamdasi tiene su base en la aldea de Damakhera, en Chhattisgarh, una región lingüística y cultural en India central que en el año

1896]; G. H. Westcott, *Kabir and the Kabir Panth*, Benares: Bharatiya Publishing House, 1974 [1907]; F. E. Keay, *Kabir and His Followers*, *op. cit.*

¹⁶ David Lorenzen ha sido una mina de información sobre varias tradiciones del Kabir Panth por muchos años. Al momento de escribir este artículo me señaló que los miembros de una importante tradición, la secta “Parakhi”, encabezada por Abhilash Das, son ateos que parecen tener una considerable influencia jainista. “Se dice que él es un brahmán de una familia relacionada de algún modo con Ram Chandra Shukla” (correo electrónico, 6 de julio de 2006).

¹⁷ Para un resumen de las historias sobre los discípulos de Kabir y los panths que fundaron, véase Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, *op. cit.*, pp. 55-65. Relatos históricos recientes en hindi sobre el Kabir Panth con sus diferentes ramas han sido escritos por Dr. Rajendra Prasad, *Kabir Panth ka Udbhav Evam Prasar*, Damakhera, Shri Sadguru Kabir Dharmdas Sahab Vanshavali Pratinidhi Sabha, 3a. ed., 1999, quien está afiliado con Damakhera; y Vivek Das, Acharya del Kabir Chaura. Véase Vivek Das, *Kabir ka Sach*, Benares, Kabirvani Prakashan Kendra, 2003.

2000 se convirtió en un Estado en la parte oriental de Madhya Pradesh.¹⁸ Dharamdas, venerado por esta secta como el discípulo directo más íntimo e importante de Kabir, se cree que inició el Panth durante la vida de Kabir a instancias del maestro. Los dharamdasis también llamaron a su secta los “*bayālis vanīsa*” o la tradición de la “generación cuarenta y dos”. Ellos creen que Kabir había profetizado que esta secta seguiría siendo, en una sucesión ininterrumpida, la fuente de autoridad de las enseñanzas liberadoras por 42 generaciones de gurúes. Dado que hoy en día, después de más de 500 años, sólo han llegado al gurú número quince, la profecía sugiere que su *gaddī* prevalecerá por mucho tiempo.

Tanto la secta Kabir Chaura como la secta Dharamdasi tienen seguidores en amplias zonas del norte de India. Ambas creen que su tradición empezó primero y que la otra vino después.

Algunos representantes de la secta Kabir Chaura, siguiendo al académico Kedarnath Dvivedi, han afirmado que Dharamdas no era un contemporáneo de Kabir sino que vivió por lo menos un siglo después.¹⁹

Sin embargo, ambos *Panths* aceptan que el *Bijak* fue una composición auténtica de Kabir. Para la secta Kabir Chaura el *Bijak* es el único texto sagrado y auténtico. Los dharamdasis son ambivalentes acerca del *Bijak* y valoran mucho más el *Anurāg Sāgar* (“Océano del amor”), que creen que fue compuesto por Kabir y escrito por Dharamdas. Las dos obras son muy diferentes. Los dharamdasis también consideran otras obras como auténticas, muchas de las cuales llevan la palabra *sāgar* (“océano”) en el título.

¹⁸ Una facción rival de dharamdas que siguen a los kabir panthis tiene su sede en Kharsiya en Chhattisgarh.

¹⁹ Lorenzen, *Kabir Legends...*, *op. cit.*, p. 60.

LOS PELIGROS DEL DRAMA

Los yoguis dicen: “Yoga es lo máximo”,
 no hablen de cosas secundarias”:
 mechón de cabello, cabeza rapada,
 rizos enmarañados, voto de silencio.
 ¿Quién ha llegado a algún lado?
 Los inteligentes, los talentosos,
 héroes, poetas, benefactores
 claman: “Yo soy el mejor”.
 Todos ellos regresan de donde vinieron
 y no se llevan nada consigo.²⁰

En 1987 el primer episodio de una serie sobre Kabir fue transmitido por la Durdarshan, la cadena de televisión nacional de India. Esto fue antes de que hiciera explosión el género de las series religiosas con la popularidad sin precedentes de la epopeya del *Ramayana*, que contó con más de cien episodios en 1988-1989 y fue seguida inmediatamente por los 96 episodios del *Mahabharata*. *Kabir* era una empresa de relativamente bajo perfil, escrita y dirigida por Anil Caudhary, un graduado de la Escuela Nacional de Drama que había trabajado en el teatro antes de entrar en el mundo de la televisión y el cine en Mumbai. Caudhary se sintió fascinado por Kabir. ¿Cómo pudo un miembro pobre, de casta baja, sin educación, de una familia de artesanos musulmanes, haberse convertido en una figura tan poderosa y popular en Benares, una ciudad dominada por brahmanes? Caudhary leyó muchos libros, habló con autoridades académicas y religiosas, empezó a escribir un guión y filmó el primer episodio en 1985. Amaba el proyecto y se describía a sí mismo como en un estado de *nashā* (gozo embriagante) mientras trabajaba en él.

²⁰ Hess y Singh, *The Bijak of Kabir*, op. cit., pp. 53-54.

Sin embargo, ese estado de embriaguez le duró poco debido a los litigios legales presentados en su contra por los seguidores de Kabir, la mayoría de ellos asociados con una tradición Gujāratī del Panth. Cuando yo lo conocí, en el año 2003, habló de seis casos iniciales –civiles y criminales– presentados en Ahmedabad, Surat y Delhi. La cuestión principal era que había representado a Kabir como un ser humano cuando los kabir panthis creían que era Dios. Según ellos, Kabir no había nacido sino que se había convertido en un avatar cuando se había manifestado a sí mismo como un infante en la laguna de Lahartara. Ellos objetaron vigorosamente cuando la serie mostraba un nacimiento no milagroso y una vida familiar normal, incluso a una madre que le daba un bofetón cuando se portaba mal. Caudhary describía cómo al llegar a las audiencias de la corte se topaba con cientos de miembros del Kabir Panthi que le gritaban y lo amenazaban con *lathis* (palos largos).

La vida de Caudhary se volvió una pesadilla, era amenazado y acosado. Al describir un periodo en el que todavía trataba de producir episodios, habló de haber pasado dos días filmando, dos días editando y dos días en la corte. Finalmente se deprimió y preso de temor canceló el proyecto después de haber transmitido al aire aproximadamente doce episodios. Tuvo que pagar fuertes gastos legales y sufrió una pérdida económica seria. Incluso en 2003 estaba inquieto cuando hablaba conmigo y me pidió que no grabara la conversación. Posteriormente, yo escuché que el número de casos eventualmente se multiplicó más allá de los seis iniciales. Aunque él aseguraba que ninguno de los casos tenía mérito y que todos habrían fracasado si hubieran sido llevados a juicio, sus atacantes lograron hacer de su vida un infierno, pues siguieron registrando nuevos casos.

Es importante mencionar que no todos los kabir panthis compartían el punto de vista de aquellos que demandaron e

intimidaron a Caudhary. Sant Vivek Das –hoy en día el *acharya* o la autoridad religiosa más importante del Kabir Chaura– apoyó a Caudhary durante estas pugnas. (Escucharemos más acerca de Vivek Das en la siguiente sección sobre el ritual.)

Mi conversación con Anil Chowdhury tuvo lugar en Mumbai, en la residencia de Shekhar Sen, un talentoso cantante clásico, director musical y actor que había creado un monólogo teatral llamado *Kabir*. El espectáculo de Sen fue muy exitoso. Durante la época que yo escribía este ensayo había tenido más de 300 representaciones en India y en el extranjero. Sin embargo, él también ha sentido la mano represora de los verdaderos creyentes de Kabir. En 2003, organizó un *tour* que fue también una peregrinación para él. Yo fui de Kashi (Benares) a Magahar (cerca de Gorakhpur, en UP), lugares en los que se cree que nació y murió Kabir. Sen había programado representaciones en 14 lugares a lo largo del camino, asumiendo él mismo la mayoría de los gastos.

Sin embargo, cerca ya de Magahar apareció un encabezado amenazante en un periódico local: “Correrán ríos de sangre si Shekhar Sen trae su espectáculo a Magahar”. Esta vez se trataba de *sadhus* (seguidores iniciados renunciantes) del Kabir *ashram* en Magahar, afiliados a la secta Kabir Chaura en Benares, quienes objetaron por la forma en que se representaba la vida de Kabir. El punto de fricción para ellos era el hecho de que Sen mostraba a Kabir como un hombre casado con hijos. Ellos insistían en que Kabir nunca se había casado y que era un *sadhu* célibe. Si tenemos que creer en lo que decía el encabezado, ¡algunos devotos estaban dispuestos a matar por esto! Justo antes de dirigirse a Magahar, Sen había actuado para un público muy agradecido en la cercana ciudad de Gorakhpur. Un grupo de jóvenes sugirieron que ellos podían acompañarlo a Magahar y aporrear a cualquiera que interrumpiera su representación, pero Sen rechazó la oferta.

Sen tuvo un encuentro con el *mahant* (cabeza religiosa) del Magahar *ashram* y con otros habitantes, incluidos *sadhus* y maestros de escuela en el que le mostraban libros donde se señalaba que Kabir era célibe, que nunca se había casado y que por supuesto nunca había tenido hijos. Sen respondió que había leído todo eso y más, que tenía otras fuentes que describían a Loi, la esposa de Kabir, a Kamal, su hijo y a Kamali, su hija. Y que una de las biografías del Kabir Panthi que ellos citaban hacía observaciones absurdas e incluso obscenas.²¹ Declaró que Kabir le pertenecía a toda la humanidad, no sólo al Kabir Panth, y mencionó que su abuelo era el *acharya* Kshiti Mohan Sen, afamado investigador pionero de la poesía oral y escrita de Kabir a principios del siglo xx, el hombre que le había proporcionado a Rabindranath Tagore los textos que fueron la fuente de su libro *100 Poems of Kabir*. Sen afirmaba que Kabir era herencia suya tanto como del Panth. Aunque el *mahant* de Magahar era un hombre educado que simpatizaba con la posición del artista, insistió en el problema de lidiar con creyentes que tenían poca educación y una fe férrea en Kabir como su Dios. Ellos no podían evitar sentirse muy enojados al ver a Kabir representado de una manera que contradecía las enseñanzas que habían recibido. Diciendo que no deseaba causar aflicción a nadie, Sen estuvo de acuerdo en retirar las partes ofensivas de su guión en Magahar, pero sólo en Magahar.

¿Fue ese el final de la historia? No, en marzo de 2006, Sen iba a tener una representación en Surat, Gujarat. Había sido invitado por un grupo de devotos de Kabir, pero otro grupo envió un telegrama diciendo que su drama era ofensivo y tenía que ser suspendido. Una vez más Sen se ofreció a hablar con ellos, pero antes de que pudiera hacerlo un apoderado

²¹ Cierta mitología sobre Kabir asevera que él tenía cinco penes.

asociado al grupo amistoso fue a visitarlo. Los Kabir Panthis ultrajados habían ido a la corte para tratar de impedir la representación. El amigable abogado estaba dispuesto a defenderlo. Sen envió fotocopias de fuentes literarias que apoyaban su versión de Kabir.

En ese punto de la conversación yo me exasperé y le pregunté a Sen por qué se preocupaba tanto por defenderse a sí mismo si como artista tenía el derecho de escribir su propio guión. ¿Qué ley había quebrantado? ¿Qué le podían hacer? Me recordó que en India los *sentimientos* religiosos están protegidos.

Junto con ofensas obvias como injuriar o profanar lugares de devoción, perturbar asambleas religiosas y transgredir con una intención maliciosa, la ley considera un hecho criminal los insultos, palabras e incluso sonidos que ofendan los sentimientos religiosos.²² Aunque la condena tendría lugar sólo si el acusado era hallado culpable de haber ofendido los sentimientos con una intención deliberada, los demandantes podían acosar a una persona casi indefinidamente con acusaciones y litigios. Los infortunios de Anil Caudhury son un ejemplo que viene al caso.

²² “Capítulo XV del Código Penal indio: de las ofensas relacionadas con la religión 145 [295A]. Actos deliberados y maliciosos, con la intención de ultrajar los sentimientos religiosos de cualquier clase insultando su religión o sus creencias religiosas.

“Quienquiera que, con una intención deliberada y maliciosa de ultrajar los sentimientos religiosos de cualquier clase de 146 [ciudadanos de India], 147 [por medio de palabras, ya sea habladas o escritas, o por medio de signos o por representaciones visibles u otras], insulte o intente insultar la religión o las creencias religiosas de esa clase, será castigado con prisión ya sea la descripción para un término que podría extenderse al 148 [tres años], o con una multa, o con ambas]”. <<http://www.helplinlaw.com/bareact/bact.php?no=15&dsp=ind-penalcode &PHPSESSID=cf79e2d637bbaa65e271dd8bd3a3913a>>.

Sen canceló su representación de *Kabir* en Surat y representó una obra sobre Tulsidas.

LA IMPORTANCIA DEL RITUAL

¿Por qué golpear esa cabeza rapada contra la tierra?
 ¿Por qué remojar esos huesos en el agua?
 Desfilando como un hombre santo,
 Tú te ocultas y haces sacrificios.
 ¿Por qué lavar tus manos y tu boca, por qué cantas
 con un corazón completamente fraudulento?
 ¿Por qué hacer reverencias en la mezquita y caminar
 hacia La Meca a ver a Dios? [...]
 ¿Vive Khuda en la mezquita?
 Entonces ¿quién vive en todas partes?
 ¿Está Ram en los ídolos y en la tierra santa?
 ¿Lo has buscado y encontrado allí?
 Hari en el oriente, Alá en el occidente,
 así te gusta soñar.
 Busca en el corazón, únicamente en el corazón.
 ¡Allí moran Ram y Karim!
 ¿Cuál es falso, el *Corán* o el *Veda*?
 Falsa es la visión oscurecida.
 ¡Es uno, uno, en cada cuerpo!
 ¿Cómo pudiste hacerlos dos?²³

Los rituales en el *Kabir Panth* pueden ser considerados como inherentemente controvertidos porque Kabir desacreditó los ritos. En la poesía es evidente que sus problemas con los rituales incluyen los engaños e hipocresías que ellos refuerzan y los rígidos linajes de estatuto que ellos vindican.

Pero las sectas (como las naciones, familias e individuos) requieren rituales. Necesitan formas de solemnizar su mem-

²³ Hess y Singh, *The Bijak of Kabir*, op. cit., pp. 73-74.

bresía para conjurar al fundador invisible, para renovar sus votos y simbolizar sus esperanzas; todo el tiempo invocando su comunión con los otros, su continuidad con miembros del pasado y del futuro, sus diferencias con los que no son miembros, y las diferencias en estatuto y función entre los miembros. Necesitan tiempos especiales para reunirse y hacer sus rituales. También precisan estructuras de autoridad. Algunas personas tienen derechos especiales para interpretar las palabras de su maestro y relatar sus historias, iniciar a nuevos miembros, representar a la secta y dar forma a su política. Estas personas especiales también dirigen los rituales y se convierten en receptáculos del respeto y de la fe de los devotos ordinarios. Ellos podrían estar en la posición de exigir obediencia y de recibir beneficios materiales.

*El chaukā āratī y la autoridad en dos tradiciones
del Kabir Panth*

Casi todas las ramas del Panth regularmente practican un ritual que denominan *chaukā āratī*. “āratī” es un término genérico utilizado para designar el tipo de devoción más común en el hinduismo, que incluye varias ofrendas a lo divino y la devolución de algunos objetos como obsequios bendecidos a los devotos. Culmina con el movimiento de un lado a otro de lámparas encendidas frente a la deidad en un espacio hindú o frente al gurú o a la imagen de Kabir en el Kabir Panth. “Chaukā” significa cuadrado y se refiere al espacio cuadrangular especialmente adornado que debe prepararse para el rito tal como es practicado en el Panth.

En su artículo “The Rituals of the Kabir Panth”, David Lorenzen describe la vida ritual de los *sadhus* del Kabir Chaura e incluye traducciones de los textos principales que recitan y cantan los participantes en sus ritos cotidianos y occasioales.

Aunque Lorenzen es plenamente consciente de las ironías de las sectas y rituales que operan en nombre de Kabir, rechaza la crítica fácil y concluye que la forma y el contenido de estas prácticas reflejan las enseñanzas de Kabir:

Los rituales del Kabir Panth no son simplemente el producto de una vil capitulación a las presiones sociales y culturales que fomentan una sanscritización, hinduización y homogenización social y religiosa. En primer lugar, los rituales [...] son bastante simples y asequibles, comparados con aquellos de monasterios y templos hindúes más ortodoxos. Más importante, sin embargo, es el hecho de que los rituales del Kabir Panth expresan, tanto en acciones como en palabras, una oposición implícita a muchas de las normas religiosas y sociales aceptadas de un hinduismo más ortodoxo, al mismo tiempo que incorporan la estructura básica y muchos elementos formales de rituales más ortodoxos.²⁴

Es precisamente este punto –si los rituales expresan de manera decorosa o hacen una burla de las enseñanzas de Kabir– lo que se volverá una cuestión de acalorada controversia en la dirección del Panth y entre algunos devotos, años después de la publicación del artículo de Lorenzen.

Durante el periodo de trabajo de campo de Lorenzen (1976-1994), el *chaukā āratī* parece no haber sido una parte conflictiva de las vidas de los *sadhus* y seguidores laicos en el Kabir Chaura de Benares, y sus afiliados. El Kabir Chaura reconoce dos tipos de *chaukā*: el *ānandi* (“alegre”) y el *chalāvā* (“acostumbrado”). El primero se lleva a cabo en ocasiones felices como la iniciación de nuevos miembros. El último se realiza cuando alguien muere. Además de estos dos, la rama Dharamdasi prescribe dos más: *solah sut* (hijo-dieciséis) *chaukā āratī* y *ekottarī* (101) *chaukā āratī*. El primero para celebrar un

²⁴ Lorenzen, “Rituals of the Kabir Panth”, *op. cit.*, p. 248.

nacimiento o para engendrar progenie, y el último es una versión a gran escala de un rito realizado únicamente cuando el gurú supremo, el poseedor de la dinastía, está presente.

Gangasharan Das (Shastri), por muchos años el *adhikārī* o jefe administrativo del Kabir Chaura Math, y durante aproximadamente una década el *acharya* o cabeza religiosa, escribió en una guía sobre la administración y conducta del Panth:

El *chaukā* se realiza de la manera prescrita por todos los devotos del Kabir Panth, *sadhus* y *mahants*, de manera similar a como se realizan los sacrificios (*yajñā*) y los ayunos (*vrat*). Si un discípulo del Kabir Panth o un *sadhu* se ve envuelto en cualquier dificultad, él debería honrar al Señor por medio del *chaukā āratī* y su problema podría solucionarse. El *chaukā āratī* es una forma pura de devoción (*sāttvik pūjā*) y cualquiera puede hacerlo. Al organizar un *chaukā āratī* realizado correctamente, la persona puede liberarse de todos sus pecados y su conciencia puede purificarse. Finalmente, por la gracia del gurú y del señor supremo (*parameśvar*) puede llegar a obtener el estado de *kaivalyā* (“resolución”, el estado meditativo más alto, la iluminación) y logrará desprenderse de todos los lazos de este mundo. El *chaukā āratī* también debería realizarse en ocasiones especiales como los nacimientos y las bodas. A la hora de la muerte debería efectuarse el *chalava āratī* por la paz del alma [del difunto...]. El *chaukā āratī* no es una devoción a los dioses y a las diosas (*devi deva*), es la devoción al señor por mediación del gurú. Ésta es la fuente del bienestar humano.²⁵

Las últimas dos frases indican la centralidad del gurú en este ritual. En el cuadrado occidental marcado como el asiento consagrado, un gurú humano –generalmente un *mahant*

²⁵ Gangasharan Shastri (Das), *Achar Samhita*, Benares, Kabirvani Prakashan Kendra, 1983, p. 8.

autorizado por el Panth– se sienta y recibe la devoción. Él se convierte en la forma del señor.

La literatura Dharamdasi es más explícita acerca del origen y significado del *chaukā īratī*. Kabir mismo creó el ritual y proclamó que su práctica debía continuarse por siempre:

En el Kabir Panth el *īnandī chaukā īratī* es un método extendido y universalmente respetado de devoción al gurú [...] En él, el gurú visible y presente, es la misma forma (*svarup*) de Satguru Kabir Saheb. A los devotos se les recomienda que准备 este *pūjā* en su casa y lo hacen con gran devoción en cada ocasión de felicidad. Este *pūjā* es la manera de alcanzar al ser supremo manifiesto.²⁶

El autor –que es el *acharya*, el poseedor del linaje, de la secta Dharamdasi– parafrasea un pasaje del *Anurag Sagar* que describe la primera representación del *chaukā* por los dharamdas para Kabir, explicando los significados espirituales de algunas acciones físicas:

Romper la paja simboliza elevarse por encima de los tres *guṇas* [cualidades de la existencia material]. El *kanthī* [cuenta *tulsi* que se lleva alrededor del cuello] es dedicación a *satyapurūś*. Tomar el nombre es alcanzar la forma del cisne (*hanṣa*), o abrir la puerta del conocimiento espiritual, y recibir el certificado es alcanzar la liberación [...] Este *pūjā* fue celebrado por primera vez en la casa de Dhani Dharamdas en Bandhavgarh. El mismo Satyapurush Sadguru Kabir Saheb lo diseñó, y su forma exacta la han preservado los gurúes de linaje y la han transmitido a los creyentes. Este *pūjā* es un mensaje de inmortalidad en el mundo de los muertos, es la creación del *Satyalok* [el celestial

²⁶ Prakashmuni Nam Sahab (ed). *Ashirvad: Shatabdi Granth*. Damakheda, Chhattisgarh, Shri Sadguru Kabir Dharamdas Sahab Vanshavali, Pratinidhi Sabha, 2004. (La mayoría de las páginas no están numeradas.)

Reino de la Verdad] en esta tierra. El poder de hacerlo correctamente reside sólo en los gurúes de linaje o en aquellos *kadīhār* [“timonero”, término utilizado en el Dharamdasi Kabir Panth para los *mahants*] a quienes eligen y autorizan.²⁷

Este relato de origen del *chaukā* es parte de una narrativa más amplia sobre la conversión de Kabir en un avatar, que elige a Dharamdas como el fundador de su “linaje de 42 generaciones”, ordenando que Dharamdas y su esposa Aminmata parieran al primer ocupante del *gaddī* en forma de su hijo, Muktamani Nam Sahab, y asegurando que el resto de los gurúes de linaje surgieran de la misma familia. Estos gurúes también son llamados avatares:

El mismo Muktamani Nam Sahab es una porción (*amsa*) de Satyapurush²⁸ con una forma (*svarūp*) especial, cualidades (*guna*) especiales y un poder (*sakti*) divino especial. Sólo a partir de él se crearon los 42 poseedores del linaje [...] Así vemos que una porción de Satyapurush se transforma en avatar 42 veces en la familia de Dharamdasji, mediante la semilla del linaje de Muktamani Nam Sahab, y los seres vivientes pueden alcanzar la liberación únicamente de ellos. Los deberes del poseedor del asiento del linaje y del peso de propagar el Panth están más allá de las capacidades de la gente ordinaria, por lo tanto, Kabir Sahab accedió a enviar una porción de sí mismo en forma del linaje de las 42 generaciones.²⁹

De esto, entendemos que el *chaukā āratī* está estrechamente vinculado con el mantenimiento de la poderosa autoridad de

²⁷ *Idem*.

²⁸ Este es el nombre utilizado en el Damakhera Kabir Panth para el ser supremo que envía avatares en cada una de las cuatro edades. Satyapurush es como Viṣṇu para los vaishnavas.

²⁹ Prakashmuni Nam Sahab (ed.), *Ashirvad...*, *op. cit.*

los gurúes del Panth en la tradición de Dharamdas. En su centro está la devoción al gurú. Durante el *chaukā*, el *mahant* local, el poseedor del linaje del Panth, Kabir y Dios (Satyapurush) se combinan. Además de ser un medio para la devoción al gurú-como-Dios y a Dios-como-gurú, el *chaukā* aparentemente puede producir resultados prácticos increíbles. Grindhmuni Nam Sahab –padre y predecesor del poseedor del linaje actual, Prakashmuni Nam Sahab– escribió sobre la centralidad y el poder incomparable del ritual:

En nuestro linaje, el *chaukā āratī* ocupa el primer lugar entre las acciones prescritas. A nada se le ha dado tanta importancia como a esto [...] El *chaukā āratī* es una especie de sabiduría científica. En el *chaukā āratī* los cinco elementos se mezclan de una manera científica, y de ello surge un poder tremendo [...]

Chaukā āratī produce muchos frutos auténticos.

Con el *chaukā āratī*, el espíritu de una persona se purifica y los hábitos perdurables son destruidos.

Los problemas mentales disminuyen.

Hacer el *chaukā āratī* despierta tu inteligencia verdadera, puedes ver directamente a Satyapurush. El gozo espiritual que resulta de realizar el *chaukā āratī* es de un mundo más allá del nuestro. Nosotros llamamos a ese mundo Satyalok [...] Con el *chaukā āratī* uno se libera de innumerables pecados, y alcanza al ser supremo (*paramātma*). Sin duda, con el *chaukā āratī* una persona alcanza un estado sosegado y favorable.³⁰

UNA ASAMBLEA DEL KABIR PANTH EN CHHATTISGARH

Durante cinco días de febrero de 2002, asistí al *melā* (“feria”) anual en Damakhera, una aldea aproximadamente a dos horas en coche de Raipur, la capital de Chhattisgarh. Aparte de los

³⁰ *Ibid.*, pp. 201-203.

grandes edificios del complejo del Panth, la aldea parece ordinaria. Pero una vez al año, se llena de innumerables devotos. La gente acampa en tiendas debajo de una enorme cubierta de lona, en el área de la asamblea principal o en campos cercanos. Una operación culinaria inmensa ofrece dos comidas al día a los devotos que se sientan en filas, mientras voluntarios que se mueven con agilidad reparten generosamente cucharrones de verduras, *däl* y arroz que sacan de baldes de acero inoxidable, y pan frito en platos hechos de hojas. Conforme cientos de personas terminan su comida, otros cientos más ocupan sus lugares.

La principal actividad organizada en el *mela* es escuchar discursos y canciones que empiezan en la mañana y se prolongan hasta bien avanzada la noche. Los seguidores también forman largas filas para honrar (*bandagi*) al *acharya* de la secta Prakashmuni Nam Sahab, a quien a menudo se le conoce como Huzur Sahab. Cargando cocos y otras ofrendas llegan a su presencia después de una larga espera y realizan un rito individual de devoción, inclinándose a sus pies, mirándolo fijamente a los ojos tres veces, llevando el coco a tocar su cuerpo en una secuencia prescrita, repitiendo “*Sāhab bandagi*”, y dejando un donativo económico según sus propios recursos. Siempre que Huzur-Sahab sale de su alojamiento lo siguen los devotos que quieren tocarle los pies o hacerle un gesto de homenaje. Aquellos que no pueden acercársele miran desde las escaleras u otros puntos estratégicos, embebidos en la experiencia que los hindúes llaman *darshan*: poder ver a alguien o algo santo. En la tarde esperan con entusiasmo su llegada al escenario: el clímax de la serie de oradores y cantantes que han actuado durante el día. Un susurro de anticipación y tres toques de trompeta anuncian su llegada inminente. Así, entra majestuosamente con un séquito que incluye a dos guardias de barbas blancas con dos bastones de mando de plata

realizada, que montan guardia a la derecha y a la izquierda del escenario durante toda su larga presentación.

La tercera noche que estuve en el *mela* de Damakhera presencié el *ekottari* (101) *chaukā āratī*, la más imponente forma del ritual que oficia el gurú del linaje. Lo vi de nuevo en un *mela* en Bandhavgarh, dos meses después.³¹ Los manuales describen el *ekottari* como un ritual que requiere los materiales del *ānandī chaukā* multiplicados por 101, junto con otros artículos extra. Estos materiales incluyen cocos, frutos, flores, hojas de betel y nueces, ocho tipos de frutos secos, hojas de mango, clavos, cardamomo, azafrán, perfume, azúcar cristalizada, alcanfor, pasta de sándalo, vasijas de plata, oro y latón. Los textos cantados y recitados son particulares del *ekottari*.

El espacio del *chaukā* para el ritual era muy grande, la disposición de los objetos muy elaborada. Muchos *mahants* con sus trajes especiales, incluido el obligado birrete alto, cada uno con su parafernalia, estaban sentados en filas en un cuadrado acordonado. Miles de devotos se congregaron en el área, que cada vez se volvía más impenetrable en los círculos más cercanos al sitio del gurú. La excitación era tremenda. Cuando Huzur-sahab entró con su séquito, fue sólo con gran esfuerzo

³¹ Bandhavgarh es un lugar remoto en el lejano norte de Madhya Pradesh, conocido hoy en día por su reserva de animales salvajes que es una atracción para los turistas. Se trata de un sitio importante para esta rama del Kabir Panth por ser el lugar de origen de Dharamdas, el rico mercader que le dio su dinero al gurú Kabir y se convirtió en el fundador del panth. Ellos creen que Dharamdas pasó años con su maestro en una cueva en la cumbre de un alto risco, recibiendo enseñanzas y preparándose para establecer el verdadero linaje de los seguidores de Kabir. Las enseñanzas se escribirían en la forma del *Anurag Sagar*, el texto sagrado más apreciado por esta secta. Acharya Prakashmuni Nam Sahab organizó el *mela* en Bandhavgarh por primera vez en abril de 2002, diciendo que para él era un sueño de mucho tiempo traer a los kabir panthis a este lugar y dirigir una peregrinación a través del bosque hasta el risco, el sagrado lugar de origen.

que los monitores pudieron mantener libre el estrecho pasaje y controlar la oleada de cuerpos que querían acercarse a él. Los cantos continuaron durante las ceremonias.

La parte más dramática fue cuando encendieron más de 800 lámparas de manteca clarificada de leche de búfalo; cada una de las mechas estaba asentada sobre una masa de harina de trigo fresca. Varios hombres tardaron de diez a quince minutos en encenderlas todas y la labor se veía peligrosa conforme más y más llamas se encendían. Para mí, el calor debajo del techo de lona, que no era muy alto, era impresionante, especialmente cuando me subí a una plataforma para observar mejor. La temperatura se elevó de repente con la altitud y sentí como si mi cabeza estuviera en llamas. Desde mi punto estratégico, a una distancia más o menos de 20 yardas (18 metros), el área del *chaukā* se veía como un mar en llamas. El humo llenaba el aire y únicamente los costados abiertos del pabellón nos permitían seguir respirando. Para miles de devotos era esencial aproximarse al *acarya* y hacer el *bandagi* directamente, uno por uno, antes de dejar la arena del *ārati*. Este proceso se prolongó durante horas.

CON CANTANTES Y AMIGOS DE KABIR EN MALWA

Asistí a los *melas* en Damakhera y Bandhavgarh por invitación de mi amigo Prahlad Singh Tipanya, un gurú cantante y eventual hermano-*rākhi*.³² Prahladji es un maestro de escuela primaria que vive en una pequeña aldea de Lunyakheri, no

³² El Raksha Bandhan, un festival celebrado más o menos en agosto en muchas partes de la India, se dedica a la relación especial entre hermanos y hermanas. Una hermana amarrá un hilo decorativo llamado *rakhi* en el brazo de su hermano, y él le da a ella obsequios. La festividad a menudo se utiliza para crear vínculos ceremoniales hermano-hermana, entre personas que no tienen una relación de parentesco biológico.

muy lejos de las ciudades de Ujjain y Dewas en el Madhya Pradesh occidental, una región conocida como Malwa. A finales de la década de 1970, más o menos con veinticuatro años de edad, empezó a tocar el *tambur*, un instrumento simple de cinco cuerdas y a cantar *bhajans* (canciones devocionales) por el simple gusto de hacerlo. Al igual que muchos hombres de las aldeas de Malwa, a menudo se unía a otros en un grupo o *bhajan maṇḍalī*. Sin embargo, la historia de Prahladji se volvió inusitada. Cantando con el melodioso y vibrante estilo popular malwi, aunque sin una formación formal, desarrolló un talento musical y una personalidad vivaz que hacía que la gente quisiera escuchar siempre más. Cuando yo lo conocí en el año 2000 era muy popular en la región y en sus alrededores, y muy solicitado como músico. Se había convertido en un devoto de Kabir en la década de 1980 y siempre era anunciado como un cantante de Kabir, aunque invariablemente incluía unas cuantas canciones de otros poetas *nirgun* en sus programas.³³

Cuando regresé a India a principios de 2002, para trabajar en las tradiciones orales sobre Kabir, Prahladji me invitó a acompañarlo al *mela* anual del Kabir Panth en Damakhera, Chhattisgarh. Allí descubrí que ocupaba un lugar privilegiado en el escenario. A él y a su grupo les permitían cantar mucho más tiempo que a los otros. El *acharya* le sonreía cuando lo veía. Elogiaba los maravillosos *bhajans* de Prahladji y en ocasiones pedía que le cantara sus favoritos.

Durante los siguientes meses viajé con Prahladji y su grupo a muchos lugares donde tenían presentaciones. La ocasión podía ser una celebración familiar, un festival hindú, una función del Kabir Panth, una feria campesina. La mayoría

³³ *Nirgun*: “sin cualidades”, para indicar la devoción a un ser supremo más allá de la forma.

de las presentaciones fueron en aldeas y pequeños poblados, pero también lo invitaron a lugares prestigiosos en Bophal, Delhi y Mumbai. Él contaba con un enorme repertorio de canciones y versos pareados de Kabir y de otros poetas *nirgun*, un conjunto de músicos excelente para respaldarlo, una presencia atractiva en el escenario y la habilidad para hacer comentarios fluidos entre una canción y otra, e incluso a mitad de una canción, interpretando con soltura las enseñanzas de Kabir que transmitía con una intensidad seria pero también con un humor fácil. Los anfitriones y el público lo trataban con gran respeto. En las introducciones se escuchaban alabanzas efusivas sobre su talento musical y espiritual. Al final de una presentación, la gente a menudo se apiñaba a su alrededor y le tocaba los pies. Él respondía a estos tributos con una gentil modestia, algunas veces diciéndoles a las personas que no le tocaran los pies, aunque ellos persistían en hacerlo.

UNA PLATAFORMA PARA CANTAR Y PENSAR

Para poder entender la controversia a propósito del *chaukā āratī* que se desarrolló en Malwa desde 2002, tenemos que remontarnos a la década precedente y conocer un programa que hizo de los cantantes y devotos de Kabir de la zona, un grupo más cohesivo e inseguro de lo que hubiera sido. Eklavya, una ONG educativa que había estado activa en Madhya Pradesh por algún tiempo, decidió organizar una serie de actividades alrededor de Kabir. En 1990, con las hostilidades comunales que se desataron en el norte de India debido a la campaña para derribar una mezquita del siglo XVI y construir un templo al Señor Ram en su supuesto lugar de nacimiento en Ayodhya, los trabajadores del Eklavya consideraron qué figura religiosa popular y poderosa podía prestarles su voz para mantener la armonía comunal y minar los esfuerzos de

aquellos que motivaban el odio religioso. La elección obvia fue Kabir.

Después de hacer algunas indagaciones en las aldeas, el Eklavya, de manera experimental, lanzó un programa llamado *Kabir bhajan evam vichār manch*: un escenario-plataforma (*manch*) para cantar y discutir sobre Kabir. El día dos de cada mes en su oficina en Devas, organizaba sesiones de canto que se volvieron excesivamente populares y solían durar toda la noche. Cientos de grupos de *bhajan* de Kabir se aparecían eventualmente. El programa continuó con reuniones mensuales y otras actividades cerca de ocho años. Lo que era inusual en estas sesiones era su incorporación del *vichār*: reflexiones y discusiones sobre las interpretaciones de las canciones de los participantes. Los organizadores del *manch* hacían hincapié en el comentario social radical de Kabir: sus críticas de la casta y de otras inequidades, su revelación de la hipocresía, el orgullo, la ostentación y la pretensión, especialmente entre los religiosos; sus pullas satíricas a las dos religiones principales, el hinduismo y el islam, por sus engaños y cruelezas; sus afirmaciones de que todos podían tener acceso de forma inmediata a la verdad y a la liberación dentro del cuerpo y por lo tanto no había necesidad de templos, mezquitas, rituales, sacerdotes y objetos externos de devoción. Los líderes del Eklavya les pedían a los cantantes y al público que discutieran el significado que podían tener las palabras de Kabir para ellos y para sus vidas cotidianas.

Gradualmente, el liderazgo interno se desarrolló. Prahladji era uno de los líderes naturales como también lo era Narayan Singh Delmia, un cantante de la aldea de Barendva cercana a Lunyakheri, e Hiralal Sisodiya de la ciudad de Ujjain. Aquellos que se reunían el día dos de cada mes pasaban innumerables horas cantando y discutiendo a Kabir. Sus temas abarcaban tanto cuestiones sociales como indagaciones muy precisas

sobre el significado de las palabras. Algunos grupos musicales hicieron recorridos organizados por los gobiernos estatales o por grupos no gubernamentales para promover la armonía comunal en esos tiempos difíciles. Fue durante este periodo que la estrella de Prahladji como cantante, empezó a ascender dramáticamente.

Yo me entrevisté con varias personas para conocer su experiencia del *Kabir manch* del Eklavya. Hiralal Sisodiya de Ujjain era un profundo admirador de Kabir, aunque no simpatizaba con el Kabir Panth. Parecía rondar los 60 años cuando nos conocimos en 2002 y nos dijo que había estudiado hasta el séptimo grado. Cuando le preguntaron si los *mahants* del Kabir Panthi asistían al *manch*, Hiralalji dijo:

Sí, algunos gurúes venían. Ellos traían sus rosarios, birretes, marcas en la frente y otras marcas. Pero su sistema, su manera de pensar, estaba ligado al ritualismo. Bueno, los Kabir Panthis dejaron de beber, dejaron de intoxicarse. ¿Pero eso qué, si no hay una revolución de las ideas? La revolución más importante está en las ideas. Cuando tiene lugar una revolución de las ideas en el interior de una persona, toda su vida da un giro completo. La persona se transforma [...] En India hay muchas sectas y escuelas que han causado toda clase de confusiones. Kabir quería una revolución de ideas. Quería que la gente entendiera su propia naturaleza. ¡Reconócete a ti mismo! ¡El ser supremo no está lejos!

Según yo lo entiendo, el *Kabir manch* del Eklavya era un medio para lograr esto: el nacimiento de una revolución de las ideas en todas las comunidades humanas. El objetivo era darle a toda la gente algo de paz en sus corazones y sus mentes, y fomentar la expansión de sus inventivas [...] Esa es la razón por la que yo estaba tan contento de descubrir al *Kabir bhajan aur vichār manch*, y esa es la razón por la que yo iba allí de manera tan regular [...] Si alguien se convierte en un Kabir Panthi y lleva

un rosario o una cuenta alrededor del cuello, ¿significa esto que se ha convertido en un buen pensador, que su superstición y oscurantismo se han borrado?

Narayan Singh Delmia se hizo radical por su experiencia con el *Kabir manch*. Había sido un cantante local de Kabir muy popular por muchos años, pero después de unirse al *manch* se dio cuenta de que todavía seguía paralizado por la superstición y el prejuicio, y que hacía precisamente las cosas que criticaba Kabir. Había venerado a dioses y diosas y creía en sus poderes, y a pesar de que había sido miembro de una casta antiguamente “intocable” había aceptado sin pensar ciertas actitudes hacia la casta. Mandó llamar a un sacerdote brahmán para bautizar a sus hijos y despreciaba a las castas inferiores a la suya en la jerarquía, tratándolas como intocables. Sin embargo, bajo la influencia del *manch* todo esto cambió. La casta ya no era importante. Consideraba a todas las personas como iguales y con una dignidad intrínseca. Estaba profundamente conmovido por el respeto y el amor que recibía del personal del Eklavya, al considerarlos exentos de prejuicios y pretensiones. Se volvió muy crítico de los *mahants* del Kabir Panth que parecían estar explotando a la gente, organizando rituales para ganar dinero e imponer su autoridad.

Según el decir general, Prahladji había compartido todas estas ideas. Ciertamente desde que lo conocí, siempre había predicado apasionadamente en contra del fanatismo de sectas, castas y de otras identidades intolerantes. Trató de socavar el prejuicio e insistía en el engaño de buscar la verdad en las formas y prácticas externas.

LA DECISIÓN DE PRAHLADJI

Antes de que iniciara mi investigación en Malwa, el *Kabir manch* ya había desaparecido hacía cuatro años. Prahladji se

había convertido en una estrella regional, sus casetes se vendían muy bien, era reconocido incluso por gente que ocupaba altos puestos y su prosperidad iba en aumento. En abril de 2002 fuimos juntos al *mela* de Bandhavgarh. De camino a casa, en el tren, me sorprendió con una noticia: "Me he convertido en *mahant*". "Sorprendida" es de hecho una palabra muy débil. Yo estaba commocionada, consternada. La primera cosa que le dije fue: "Tú no vas a usar uno de esos birretes puntiagudos". Él se rió. Por supuesto que había recibido un birrete puntiagudo, también había recibido un *panjā*, un largo documento oficial que le concedía el permiso de propagar la religión (*dharma prachār karnā*) y que estipulaba sus derechos y responsabilidades como *mahant*. Un dharamdasi Kabir Panth Mahant tiene el poder de hacer dos cosas principalmente: presidir el ritual *chaukā āratī* e iniciar discípulos. También promete lealtad y obediencia al Panth y al gurú del Panth. Esto no se ajustaba a la imagen del Prahladji que yo deseaba respetar. En ese tren que iba de Bandhavgarh a Malwa, tuvimos la primera de muchas discusiones y debates sobre el tema. Me desilusionaba el hecho de que parecía que estaba comprometiéndose cada vez más con el ritualismo y la estructura de autoridad de la secta. Temía que se volviera más clerical y sermoneador. Me apenaba contemplar que su energía fuera a agotarse en cosas que, según yo, no eran lo suyo, que descuidara su insólita vocación de cantante por llevar a cabo aburridas funciones sectarias que cualquiera podía desempeñar. Él objetó enérgica y convincentemente en favor de su decisión. Primero dijo que mucha gente quería que él fuera su gurú, y en efecto él era un gurú. Me había contado varias historias dramáticas sobre gente que insistía en que él y sólo él podía iniciarla. Pero no tenía autoridad y quería encontrar la manera de hacerla oficial. Después argumentó que el Kabir Panth estaba haciendo un buen trabajo llevando el mensaje del Kabir-sahab a tanta

gente. No había nada de malo con los rituales mientras uno no propagara engaños sobre sus propósitos. Los rituales eran sólo una forma de unir a la gente para compartir las interpretaciones de Kabir y para promover una forma de vida buena.

Durante varios años Prahladji había organizado un festival anual en honor a Kabir en un terreno adyacente a su casa. El día de luna llena de mayo de 2002, con un calor extremo, me paseaba por allí observando los preparativos. Mucha gente estaba trabajando. En una escalera, en el templo sencillo que Prahladji había construido, un niño pegaba flores de papel de colores brillantes entre los versos que habían pintado de Kabir. Había sido erigida una alta entrada festiva. Banderas triangulares blancas ondeaban de los postes y de los techos, con el lema *satyanām* (verdadero nombre). Enormes tiendas sin paredes habían sido colocadas para resguardar al público. Docenas de personas preparaban comida.

Vi a Shantiji, la esposa de Prahladji, limpiando el amplio frente del pórtico de la casa con una solución limpiadora hecha a base de estiércol de vaca. Después algunos *sadhus* del Kabir Panthi empezaron a extender cuerdas, colgando sartas de flores y extendiendo mantas de tela. Mientras tanto, espectadores y cantantes, *sadhus* y gurúes empezaban a entrar. Prahladji corría de un lugar a otro, encargándose de los arreglos y dándoles la bienvenida a los invitados. Había dormido muy poco durante los últimos días, tenía la voz ronca. Los miembros de su familia estaban en las mismas condiciones.

De repente una multitud se materializó cerca de la casa bien entrada la tarde. Yo llegué allí justo a tiempo para ver cómo los acontecimientos tomaban un giro dramático. Se trataba de la presentación del primer *chaukā āratī* de Prahladji y me desconcertó lo pesada y ostentosa que se sentía la ceremonia. En un extremo de la multitud, dos *sadhus* asistentes estaban vistiendo a Prahladji con ropas especiales: una larga

camisa, cuentas y por supuesto el birrete puntiagudo. Después Prahladji caminó con solemnidad hacia el pórtico, pisando un camino de tela, muy distinto de su ser social acostumbrado. Se sentó en el *gaddī*, el asiento especial en el *chaukā*. Yo había escuchado que éste era el “asiento de Kabir”. Muchos devotos creían que la persona que se sentaba en ese lugar se convertía en el mismo Kabir. Observé cómo Prahladji era venerado por una serie de personas, empezando por su esposa, luego su hijo y su nuera (las mujeres casadas con sus rostros cubiertos completamente, como se acostumbra en la comunidad), y otros miembros de la familia, meneando la charola que contenía mechas encendidas.

Prahladji y sus asistentes siguieron el orden del *chaukā*, cantando, gesticulando y moviendo las cosas de lugar según las reglas. En el centro del suceso, docenas de individuos se le acercaron uno a uno, se arrodillaron a sus pies, le ofrecieron un coco y algo de dinero y siguieron la rutina de mirarlo a los ojos, luego hacia abajo otra vez, tres veces, mientras ponían sus manos juntas a la derecha, luego a la izquierda y al centro. Yo también hice lo mismo. Prahladji parecía estar muy concentrado, sin reconocer a nadie de una manera personal.

Eventualmente, aquellos que deseaban “tomar el nombre” o ser iniciados por él, lo hicieron uno a la vez. Prahladji susurraba el *mantra* en el oído de cada uno y les daba un *kanthi*, una sola cuenta *tulsi* en un cordel para que se lo pusieran alrededor del cuello. Le lavaron los pies y el agua fue distribuida como *charanamrit*, una sustancia sagrada. Después se repartió el *prasad*, como se acostumbra en un rito de veneración hindú: frutas cortadas y pequeñas bolas de azúcar. Todos quieren *prasad*, transfiere la esencia sagrada del rito a una forma concreta, confiriendo bendiciones. Ya en ese momento yo me había retirado a una de las habitaciones que no daban al pórtico, pues la multitud se había vuelto sofocante. La esposa

de Prahladji entró, con una amplia sonrisa me ofreció *prasad*. “Toma esto” me dijo, “Es un boleto a Satlok” ¿Hablabía en serio? Satlok era la versión del Kabir Panth del cielo.

Más tarde esa noche, cuando introdujo el programa de cantos, Prahladji pronunció un discurso. De nuevo mencionó lo que yo ya le había escuchado decir con tanta frecuencia: que no importa si usas ropas blancas o rojas o si no traes ropa. Si no estás puro por dentro, si tu forma de vivir, tus pensamientos y acciones no son correctos, entonces todas tus apariencias son sólo una pretensión, una muestra de orgullo. Entonces dijo: “Que nunca suceda que yo piense así, yo soy un gran cantante de *bhajan* o un *mahant* o alguien que tiene una posición alta. Que eso nunca suceda. Si ustedes me ven con ese tipo de orgullo deben entender que yo he caído”. Su voz se le empezó a quebrar como solía pasar a menudo, pero me di cuenta de que estaba llorando. Rezaba y lloraba en ese día cuando la pompa de ser un *mahant* había empezado para él y había pasado el *mantra* a su primera multitud de iniciados, rezando que no llegara a perderse.

EL DEBATE

Durante los siguientes tres años mis amigos relacionados con Kabir en Malwa estuvieron discutiendo la decisión de Prahladji de ser un *mahant* y de realizar el *chaukā āratī*. Hiralal Sisodiya dijo: “Todos esos años en el *Kabir manch* él estaba con nosotros, criticando la pompa y la pretensión, a los *mahants* y los rituales. Ahora ¡miren! Él se ha convertido en un *mahant* y está haciendo el *chaukā āratī*. ¿Qué está pasando?”

Hiralalji contó historias sobre su propio hábito de desafiar públicamente a los *mahants* y a sus seguidores. Describió este diálogo en un *chalava āratī*, el ritual para los muertos:

Había un *divānjī* [ritualista ...] su nombre era Kashinathji. En el *chalava chaukā āratī* dicen que ellos llevan la paz al alma del difunto. Así que yo le pregunté:

—¿Tienes alguna prueba?

Kabirji dijo [citando un verso pareado]:

—“Todos se van de aquí llevando cargas pesadas.

Nadie ha venido de allá ¿has encontrado a alguien para preguntarle?”

—El alma de esta persona, a la cual le estás trayendo paz se ha marchado a otro sitio. ¿Acaso te ha enviado alguna carta diciendo: yo estoy o no estoy en paz, con hambre o sed, feliz o infeliz? ¿Tienes alguna prueba? —¡Ese gurú se enojó conmigo!

—Él dijo: tú sólo quieres criticar las enseñanzas de Kabir.

—Yo dije: yo no estoy criticando a Kabir, estoy hablando de su filosofía.

—La filosofía de Kabir es muy pura y tú la estás arruinando, convirtiéndola en el negocio de un tendero. Eso yo no lo aceptó.

Narayan Singh Delmia, quien había conocido a Prahladji hacía muchos años había cantado con él con bastante frecuencia y estaba relacionado con él por su matrimonio, estaba turbado y crítico. Durante la década de 1990 había llegado a creer que los *mahants* del Kabir Panth hacían más daño que bien. Tenía evidencia de que algunos de ellos eran corruptos, que sus puestos de autoridad en las comunidades locales muy fácilmente podían sacar lo peor de ellos. Él e Hiralalji describieron el *chaukā āratī* como una especie de negocio (*vyāpārī*) o tienda (*dukāndārī*) para obtener dinero y regalos. Sentían que explotaba a la gente pobre y fomentaba la superstición. Los gurúes del Panth y los escritos oficiales prometían que las personas serían redimidas de sus pecados o que alcanzarían el cielo o la liberación final, participando en el *chaukā āratī*. ¿Qué cosa podría estar más alejada de las enseñanzas reales de

Kabir? Hacía que la gente se extraviara y enviaba el mensaje equivocado a la generación futura.

Narayanji también dijo con una sonrisa que tenía un dejo de disgusto:

—“Ellos están bebiendo el agua que utilizan para lavarle sus pies”.

Yo no era neutral. Tenía una relación cercana con Prahladji y toda su familia. En agosto de 2002, durante el festival anual de *rakshā bandhan* que celebra las relaciones entre hermano y hermana, me había convertido ritualmente en la hermana de Prahladji con los vínculos correspondientes, con todos los otros miembros de la familia. Esto me dio la libertad de discutir con él. Siendo su hermana *mayor*, yo tenía el derecho de criticarlo y de bromearlo, lo cual le resultó divertido al resto de la familia, vinculados de manera convencional por deferencia y obediencia a la cabeza masculina.

En 2003, un nuevo amigo urbano se unió a nuestro grupo. Shabnam Virmani, un cineasta que vivía en Bangalore estaba haciendo una serie de películas sobre la música y la cultura de Kabir, en las que Prahladji figuraría de manera prominente. Desde Malwa hasta Damakhera, de Delhi hasta Nueva York, Shabnam y yo pasaríamos incontables horas con Prahladji y su grupo de músicos, junto con otros amigos y parientes. Presento a continuación un breve resumen de nuestras interminables discusiones sobre su decisión de convertirse en *mahant* y de realizar el *chaukā ārati*.

Cuando lo desafiaban, Prahladji no se amedrentaba sino que presentaba argumentos a favor del valor del ritual que los estudiantes de religión encontrarán conocidos. El ritual crea comunidad. Es necesario para la iniciación, para dar y recibir el nombre, es un acto mediante el cual las personas se

comprometen a unirse a la tradición de Kabir. Las enseñanzas de Kabir comunican a muchos niveles, y la mayoría de la gente no está lista inmediatamente para entender las enseñanzas más elevadas. El ritual les ayuda a empezar el proceso. Si se han desarrollado abusos o engaños en la manera en que el ritual es practicado, un líder inteligente puede eliminarlos. Prahladji insistía en decírles a los participantes que el *chaukā āratī* no tenía poderes mágicos y que la ceremonia de recibir el nombre, en sí misma, no transformaría sus vidas. Ellos tenían que cambiar su comportamiento y aprender más. Nunca debían pensar que el Kabir Panth era la única religión verdadera, y nunca debían reducir la grandeza de Kabir a actitudes sectarias estrechas.³⁴

Por supuesto, había mucha gente que aceptaba las formas y estructuras del Panth y no criticaba la actuación de Prahladji como *mahant*. Muchos deseaban ser sus discípulos.

Prahladji sintió la presión de sus camaradas anteriores en el *Kabir manch* del Eklavya, también la mía y la de otros amigos urbanos. De vez en cuando, riendo, admitía su derrota en una discusión, y resolvía no volver a realizar el *chaukā āratī* pero después volvía a hacerlo. Decía que no podía evitarlo, que la gente le insistía que lo hiciera y que él no podía rehusarse. Eventualmente, introdujo innovaciones en el *chaukā*. Dejó de sentarse en el cuadrado ritual dedicado a Satguru Kabir, lo dejaba vacío y se sentaba a un costado. Prohibió que se distribuyera el *charanamrit* o el agua en la que le habían lavado los pies. Le decía a la gente que mostrarle devoción al gurú estaba bien, pero que no debían excederse tanto en sus reverencias. Rechazaba el dinero que le ofrecían, sólo aceptaba una ofrenda simbólica de una rupia o dos. Declaró que los

³⁴ Estas perspectivas son resúmenes de varias conversaciones en video filmadas por Shabnam Virmani.

mahants no deberían obtener sus ingresos de las actividades rituales, sino ganarse la vida con su propio trabajo como lo había hecho Kabir. Hacer el *satsang*, *nām-dān* (dar el nombre, iniciación) y el *chaukā āratī* deberían ser un servicio, sin ninguna retribución monetaria. Definía la relación entre el gurú y su discípulo como aquella en la que no hay *len-den* (dar y recibir), una relación en la que los participantes ofrecen voluntariamente conocimientos y respeto, no dinero y bienes.³⁵

Las noticias de estas innovaciones llegaron a los dirigentes de la secta en Damakhera y no les gustaron. Les disgustó su presunción de que él, unilateralmente, pudiera cambiar la forma establecida del *chaukā* y también sus imputaciones de corrupción entre los *mahants*.

LA IRA DE LOS ACHARYAS

A Prahladji le gustaba reunirse con diferentes gurúes. Él se había iniciado en varias sectas *nirgun* durante un periodo de 25 años, incluido el Nath Panth, el Radhasoami, el Kabir Panth de Damakhera y el Parakh Panth de Abhilash Das.³⁶ Aunque ahora ya estaba seguro de que nunca se desviaría del Kabir Panth, todavía respetaba a los gurúes de diferentes ramas y algunas veces visitaba a los dirigentes de otras tradiciones distintas de Damakhera. Tenía el sueño de que todos los grupos sectarios superarían sus diferencias y se unirían en una causa más amplia para servir al Satguru Kabir. Cuando estaba en Delhi, a menudo iba al Kabir Bhavan, un nuevo

³⁵ Una debilidad del argumento de Prahladji era que él gozaba de una posición holgada: como maestro de escuela era empleado del gobierno y además contaba con un ingreso importante debido a su éxito como cantante. Otros *mahants* quizás eran más pobres y no tenían tantas opciones.

³⁶ Véase nota 15.

centro construido por Vivek Das, la cabeza religiosa de toda la red del Kabir Chaura.

Vivek Das se convirtió en el *acharya* en el año 2000. Cuando era muy joven, por cuenta propia, había sido un naxalite o miembro de un movimiento revolucionario maoísta que organizaba violentos levantamientos en búsqueda de justicia para los pobres y desamparados. Cuando entendió la futilidad de la violencia, se convirtió en un Kabir Panthi. Era un joven *sadhu* cuando visité por primera vez el Kabir Chaura en 1976. Después de la muerte del viejo *acharya* Amrit Das en 1988, escuché que hubo empellones por la dirigencia. Durante más de diez años, el más conservador, Gangasharan Das –quien en cierto momento empezó a llamarse a sí mismo Gangasharan Shastri, indicando su deseo de adoptar una identidad más brahma– había ocupado el puesto de *acharya*. Pero después de algunos altercados y arreglos, Gangasharan se trasladó a un templo en la orilla del Ganges y Vivek Das asumió el liderazgo.

Gangasharan Shastri apoyaba la larga tradición del *chaukā ārati*. También se llamaba a sí mismo hindú y vaishnava.³⁷ Poco después de haber asumido el liderazgo, Vivek Das se pronunció fuertemente en contra del *chaukā ārati*. En una conversación en 2002, me dijo que estaba pidiéndoles a sus seguidores que no lo realizaran, aunque no estaba prohibiéndolo estrictamente. También dijo que estaba a punto de publicar una crítica agresiva en contra de los dharamdasis, quienes en su opinión no merecían ser llamados Kabir Panthis. Yo acababa de disfrutar de la hospitalidad de los dharamdasis, así que le objeté a Vivek Das sobre la utilidad de atacar a las facciones rivales del Panth. Le señalé el título de un libro que

³⁷ Lorenzen, "The Kabir Panth: Heretics to Hindus", *op. cit.*, p. 162. Gangasharanji me dijo lo mismo en una conversación que sostuve conmigo en 2003.

él había editado, *Dhātī akśar* (dos y media letras). En unos famosos versos pareados de Kabir, esas letras se denominan *prem*, amor, que se dice que contiene más sabiduría que todos los libros sagrados de los *pandits*. Si esto es cierto –le pregunté–, entonces ¿por qué desperdicias tu tiempo atacando a otras gentes que son devotos de Kabir? ¿No tienes mejores cosas qué hacer? Vivek Das respondió: “Yo hago muchas otras cosas, pero esto es importante también. Kabir era agresivo, él atacó a la gente engañada. Si las personas están en el camino incorrecto, Kabir no dudaría en decirles, ‘Están en el camino equivocado’.”

En dos libros publicados en 2003, Vivek Das invoca al Kabir radical que se pronunció en contra de la religión convencional, cuestionó la autoridad, satirizó la pretensión y la superstición. Ataca una tendencia en el Panth que él llama *paurāniktā*, refiriéndose a doctrinas, historias, textos y prácticas que parecen copiar a los *Puranas* sánscritos y a las tradiciones vaishnava asociadas con ellos. Los principales culpables son los seguidores de Dharamdas:

A mediados del siglo xvii, el *pauranikta* se infiltró en el Panth como una tempestad. Dharamdas era su dirigente. Dharamdasji era un devoto vaishnava que aceptó al Kabir Panth después de haber sido influido por un *sant* Kabir Panthi. Tan pronto como llegó, el *pauranikta* tuvo una influencia tan poderosa que se ponía un signo de interrogación en todos los hechos acerca de Kabir. En la falsa forma de diálogos entre Kabir y Dharamdas se compusieron docenas de libros (*Anurag Sagar*, *Bodh Sagar*, etcétera). Debido a estos escritos puránicos, la gente ordinaria fue descarriada de la verdadera sabiduría de Kabir. En estos volúmenes “océano” (*sagar*), se vaciaban baldes enteros llenos de insultos y suciedad sobre los discípulos contemporáneos de Kabir. El *Bijak*, la obra básica del Kabir-sahab, es el texto religioso universalmente venerado en el Kabir Panth. Pero en estos libros

puránicos “océano”, se hace referencia a la sabiduría del *Bijak* como los gusanos en la fruta *guler*, y el compositor del *Bijak* es llamado el mensajero de la muerte.³⁸

Vivek Das critica que los dharamdasis hayan difundido una teoría de un avatar, no sólo acerca de Kabir, sino también de la progenie de Dharamdas que llega al liderazgo de su linaje de la “generación cuarenta y dos”. Critica la noción de que el discípulo más cercano de Kabir era un mercader extremadamente rico. Estigmatiza la literatura “océano” como 99% mentiras y hace hincapié en el hecho de que todos estos libros promueven el *chaukā āratī*.

En un volumen llamado *Ghat kā chaukā* (“El *chaukā* en el cuerpo”), Vivek Das ataca el ritual del *chaukā* y la centralidad que ha asumido en las vidas de los Kabir Panthis. El texto principal está basado en una conferencia que pronunció frente a los Kabir Panthis en Trinidad y Tobago, en ocasión de un *chaukā āratī* que ellos organizaron durante su visita el día de luna llena del mes de Kartik. Los reprende fuertemente por haber hecho eso. Su lenguaje es vívido, su condena inequívoca:

El Kabir-sahab se opuso a estas formas falsas de devoción (4). Kabir dio un gran mensaje de despertar, y hoy sus seguidores se han unido al Panth idiota, el Panth puránico (20).

La devoción a través del *chaukā āratī* es una agresión poderosa a las ideas revolucionarias de Kabir.³⁹

Vivek Das rechaza sarcásticamente las intrigas clericales, los expendios, la ambición de ofrendas y sobre todo el engaño que hace que la gente crea que se librarán de la muerte

³⁸ Vivek Das, *Kabir ka sach*, *op. cit.*, Prefacio.

³⁹ Vivek Das, *Ghat ka chauka*, Benares, Kabirvani Prakashan Kendra, 2003, p. 25.

rompiendo cocos y que alcanzarán la liberación escribiendo un *mantra* en una hoja de betel y comiéndose la hoja después. Declara que estos engaños están destruyendo al Kabir Panth. Después de catalogar toda clase de prácticas externas que rechazaba Kabir dice: “Conocer al ser espiritual dentro de tu propio cuerpo es la esencia de toda devoción” (7). Su libro, *Ghat kā chaukā*, recuerda la referencia más temprana al *chaukā* en los textos rituales que estudió Lorenzen.⁴⁰ Parece haber un entendimiento, que tiene sus raíces en los estratos más tempranos del Panth, de que el *chaukā* exterior es sólo un símbolo de un proceso interno de transformación:

El *chaukā* del que el Kabir-sahab quería hablarnos, es el *chaukā* en el interior de todo ser humano. Eso es lo que nosotros necesitamos saber, esa es la luz que necesitamos alumbrar y difundir. Sólo entonces podemos romperle la cabeza al señor de los muertos. Sin eso, incluso si partimos mil cocos, incluso si realizamos no sólo 101 sino miles de *chaukā āratīs*, no obtendremos ningún beneficio (29).

En este ensayo también Vivek Das hace hincapié en que los peores ofensores, aquellos que difunden de manera más

⁴⁰ “La referencia más temprana al *chaukā* parece ser la del “*Jñān gudari*” (“cobertor de sabiduría”) traducido arriba, que señala:

Él dispersa todo su egoísmo y orgullo, / conforme enciende el *chaukā* de su cuerpo. // Haciendo del sándalo la mente, de las flores el intelecto / de su reverencia de respeto el bienestar, él encuentra la raíz. // Haciendo del matamoscas la fe, del incienso el amor, / él encuentra el nombre prístino, la forma del Señor.

[...] La fecha del “*Jñān gudari*” es desconocida [...] El manuscrito más antiguo [...] está fechado [...] 1838 [...] La presencia del “*Jñān gudari*” en los folletos del *Sandhya path* de casi todas las ramas del Kabir Panth, sin embargo, sugiere que se trata de una antigua composición, quizás más antigua que la división del Kabir Panth en sus ramas Kabir Chaura y Dharmdasi. Esta división tampoco puede fecharse con certeza, pero quizás tuvo lugar hace 300 años”. Lorenzen, “Rituals of the Kabir Panth”, *op. cit.*, p. 238.

importante el engaño ritualizado, los líderes que convierten el Kabir Panth en un Panth puránico de tontos, son los Dharamdasis asentados en Damakhera.⁴¹

En los *melas* de los Dharamdasis a los que yo he asistido, Prakashmuni Nam Sahab también criticaba a las ramas rivales del Panth. Aunque todavía no distinguía al Kabir Chaura en 2002, hablaba severamente en contra de los grupos disidentes de los Dharamdasis que se habían separado de la secta, y subrayaba enérgicamente la autenticidad y única autoridad del linaje de las 42 generaciones. La importancia crucial del ritual del *chaukā āratī* no podía cuestionarse en el Dharamdasi Panth.

Quizás, al no apreciar la seriedad de sus diferencias o al esperar lograr unirlos a pesar de todo, en 2004, Prahladji invitó a ambos *acharyas* a honrar la ocasión de la celebración anual de Kabir, que él había organizado en su aldea. Pero dio un paso más allá: en la publicidad del encuentro indicó que ambos estarían realmente presentes. Después dijo que esto había sido un error, que sólo había querido mencionarlos a ambos como fuentes de inspiración. Pero le reprocharon severamente en llamadas telefónicas desde Damakhera el haber publicado esas declaraciones sin el permiso de Huzur-sahab. Ese mismo año, en el *mela* anual en Damakhera, la opinión general de Prahladji se modificó dramáticamente. Huzur-sahab no sólo se mostró muy distante, sino que criticó severamente

⁴¹ En una actualización en 2007, basada en su visita a la India en enero, David Lorenzen me informó que Vivek Das se había comprometido con otros dirigentes que querían mantener el chauka. Ellos habían empezado a describirlo como un “gurú puja”, manteniendo las formas casi idénticas pero eliminando las referencias a Satyapurush (el ser supremo quien, especialmente para los dharamdasis, es considerado como la fuente de los cuatro avatares de Kabir en las cuatro edades). El ataque de Vivek Das a los dharamdasis se había intensificado. En un libro de 2006, *Vamsa kabir ka amsa?*, Benares, Kabirvani Prakashan Kendra, llega al punto de describirlos como “cucarachas” (correo electrónico, 30 de enero, 2007).

a Prahladji cuando ambos estaban sentados en el escenario frente a miles de personas.⁴²

El momento de la verdad se produjo en junio de 2005, cuando el *acharya* Vivek Das, le pidió a Prahladji que hiciera una audición en el *Kabir Jayanti* (el cumpleaños de Kabir) en su centro en Delhi. Prahladji aceptó y empezaron a circular la publicidad del suceso. Cuando el *acharya* Prakashmuni Nam Sahab se enteró, le pidió a Prahladji que fuera a verlo a Chhattisgarh, a cientos de kilómetros de Delhi el mismo día. Prahladji se negó, aludiendo a su compromiso anterior. Hubo una confrontación en la que Prahladji desobedeció el mandato del gurú de su Panth, señalando que su lealtad se la debía sólo a Kabir y no a ningún Panth. No asistió a la reunión anual obligatoria de *mahants* en Damakhera. Meses después, una reunión de *mahants* convocada por el *acharya* tomó medidas disciplinarias. El *panja* o autorización para ser un *mahant* de Prahladji fue revocado. Los días de usar birrete puntiagudo y de presidir el *chaukā āratī* habían llegado a su fin.

—“¿No es algo irónico —le pregunté a Prahladji un día en su casa— que tú que tenías sueños de unir a todos los diferentes Kabir Panths —pensaste unir a Vivek Das, a Prakash Muni Nam Sahab, a Abhilash Das, y al resto— y ahora parece que has provocado incluso más enemistad y facciones?”

—“¿Qué sabía yo —respondió— cuando tomé el *diksha* de Abhilash Das en 1994? Yo pensaba que todo el Kabir Panth era una sola cosa, no Benares y Damakhera y Allahabad y Kharsiya, etcétera”. Se rió y salió de la habitación.

CONCLUSIÓN

Los papas usan altas mitras, los judíos observantes usan *yarmelkahs*, los musulmanes piadosos llevan barbas, los sikhs

⁴² Yo no participé en este mela, pero obtuve un informe de Shabnam Virmani, quien registró estos comentarios de Huzur-sahab en un video.

nunca se cortan el cabello, el Dalai Lama nunca se afeita la barba. Los budistas tibetanos, mientras enseñan la doctrina del no apego y del despojo, practican algunos de los rituales más elaborados del planeta. El año que decidí descansar un poco de mi investigación en Malwa me fui a Dharamasala, en donde tiene su sede el gobierno tibetano en el exilio. Allí presencieé una “ceremonia de toda la vida” para el Dalai Lama, quien recientemente se había recuperado de una grave enfermedad. Las filas de monjes recitaban de manera monótona versos sagrados, las campanas y trompetas de cuellos largos resonaban, una montaña virtual de ofrendas se elevaba a un lado del espacio sagrado: alimentos y otros objetos que simbolizaban el alimento y la vida. El Dalai Lama recibió los buenos deseos de la comunidad, ataviado complejamente con su acostumbrada sonrisa. Los invitados euro-americanos, en una sección especial reservada (yo entre ellos), parecían contentos y respetuosos. Yo nunca he escuchado a los admiradores del budismo tibetano criticar con seriedad la afición de los tibetanos por los rituales, teniendo en cuenta la sencillez del estilo de vida de Buda y sus enseñanzas de vacuidad.

¿Por qué surgió una controversia sobre el ritual entre los devotos de Kabir en Malwa y en otros lugares a principios de este milenio? ¿Por qué yo me sentí involucrada? ¿Participé acaso en causarla? ¿Cómo se relacionaba esta controversia con los debates sobre si Kabir había nacido en un loto o del cuerpo de una mujer, y si era célibe o tuvo hijos biológicos? ¿Qué estaba pasando?

Todos los que estaban involucrados tenían interés en la representación de Kabir: los dirigentes centrales y las autoridades locales del Panth, los cantantes, los devotos, los guionistas del escenario y las pantallas, el traductor académico, el cineasta. Algunos de nosotros que admiramos profundamente el carácter y la poesía de Kabir, que creemos en el valor de

sus contribuciones a la humanidad, también recibimos una ganancia material y un reconocimiento mundano de nuestra asociación con Kabir. Los devotos que no obtienen ganancias materiales del maestro no dejan de construir su identidad alrededor de él. Nadie es desinteresado.

Como todas las religiones organizadas, el Kabir Panth ha encontrado que el ritual es indispensable para mantenerse a sí mismo institucionalmente. El ritual crea solidaridad, distinción, autoridad. Provee símbolos y conceptos que son sencillos de entender, incluso si también son declaraciones de significados más profundos. Le da a la gente algo qué hacer.

El Kabir Panth de Dharamdasi ha seguido un camino bien trazado en la historia de las religiones, al declarar que el fundador de la religión efectivamente fundó el ritual y participó en su realización. Ellos muestran el momento fundador en un texto sagrado que fue –afirman– dictado por Kabir. Si vamos un poco más lejos, vemos que reclaman la divinidad no sólo para su maestro sino también para el linaje de los gurúes que él instauró. El ritual, muestra específicamente la devoción al gurú y a todos sus representantes puntualmente nombrados, reforzando la autoridad y la obediencia. En el curso normal de los acontecimientos humanos, el ritual se convierte en una fuente de ingresos para algunos *mahants*.

La rama Kabir Chaura del Panth ha utilizado el *chaukā āratī* de la forma acostumbrada: para fortalecer a la comunidad, para proporcionarles a los seguidores símbolos y actos prescritos, para promover la devoción al gurú, para obtener donativos. Sin embargo, como el Kabir Chaura cree sólo en un libro auténtico de las composiciones de Kabir, el *Bijak*, y como el *Bijak* no dice nada sobre el ritual, ellos no declaran que Kabir ordenara su realización. Ellos tampoco tienen una sucesión de padre a hijo en el liderazgo del linaje, ni ningún reclamo sobre los avatares de los *acharyas*.

Vivek Das ha tomado otro camino bien documentado en la historia de las religiones, el de reformador. Remontándose a las enseñanzas y al espíritu “original” de Kabir, critica morazmente el ritual, la superstición y la mitología. Destaca que la principal rama rival del *Panth* ha tratado de deslegitimar a su propia rama, insultando y degradando al *Bijak*. Regresa con argumentos duros que deslegitiman al rival, al mismo tiempo que promueven una reforma dentro de su propia organización.

Sobre el terreno, todas estas cosas parecen mucho más personales.

Proveniente de una familia rural muy pobre y de un estatuto de casta muy bajo, Prahlad Singh Tipanya alcanza la fama, prosperidad y respeto como un cantante y maestro de Kabir. Pero todavía desea la legitimidad de la afiliación institucional, la autoridad de ser un gurú con la aprobación convencional.

Los miembros de su familia apoyan sus decisiones, ellos no tienen mucha elección. Aunque algunos expresan descontento, diciendo que él no debería haberse convertido en un *mahant* y que no debería estar realizando el *chaukā āratī*.

Los viejos camaradas de Prahladji del *Kabir manch* lo critican, basándose en su interpretación del mensaje de Kabir. Están convencidos de que él ha tomado el camino equivocado y lo consideran incluso más lamentable, pues se ha vuelto poderoso e influyente. Sin embargo, existen otras cosas. Algunas personas (no las que nombramos en este artículo), resienten su éxito y su aparente distanciamiento. Algunos que hablan de Kabir también tienen argumentos más locales y personales.

Linda, la académica estadounidense traductora de Kabir y Shabnam, el cineasta de Bangalore, también hacen lo suyo. Ya sea de manera activa, tomando una posición o simplemente como testigos viendo como graba la cámara, no son tomados a la ligera. Son sorprendentes y bien fundados; entusiastas y

cálidos; cantan, ríen y debaten, se vuelven amigos, hermanas, tías. Ambos tienen una buena formación académica, políticamente son seculares y de tendencia de izquierda. Ambos se inspiran en lo que ven de Kabir, como su espiritualidad no sectaria, su increíble independencia y su radicalismo social; ambos piensan en sus instruidos distritos electorales urbanos.

Después tenemos que recordar el *Kabir bhajan evam vichār manch*. Es posible que esta controversia nunca hubiera ocurrido si no hubiera sido por el apoyo que el Eklavya le brindó al *manch* en la década de 1990. No podemos saber de forma segura lo importante que fue el papel que desempeñó el Eklavya, pero ciertamente fue importante. En estos comentarios finales, las observaciones de arriba hacia abajo (sobre los dirigentes de las sectas, los motivos institucionales, los patrones históricos sobre la religión) resultan más convincentes que aquellas que reflejan los movimientos de abajo hacia arriba, las contracorrientes globales y las relaciones personales. Estas fragmentarias apreciaciones sobre las vidas e intereses de las personas, no añaden nada a una conclusión precisa. Pero algunas veces pienso que los fragmentos reflejan la realidad mejor que los argumentos perfectamente coherentes.⁴³

LA ÚLTIMA RISA

Kabir dice, cuando yo nací,
el mundo rió y yo lloré.
Esperemos que cuando llegue el tiempo de partir,
el mundo llorará y yo reiré.

⁴³ El poder de la evidencia fragmentaria me lo inculcó para siempre el brillante artículo de Gyanendra Pandey, "In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", *Representations* 37, invierno, 1992; reimpresso en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 1-33.

Todo mundo conoce el significado principal de estos famosos versos.

Los bebés nacen llorando mientras sus familias celebran. Kabir espera vivir una buena vida, en cuyo caso, la gente se sentirá triste de verlo partir.

Y él espera estar tan despojado de ataduras a esta vida, tan desprovisto de temor, que se marchará con una sonrisa mientras los otros llorarán de pesar.

Kabir era bastante serio pero también tenía un gran sentido del humor.

Las cuestiones que hemos estado discutiendo son serias y graciosas. ¿Con su aguda penetración, sabía Kabir que sus seguidores lucharían por su cuerpo muerto? ¿Fue la decisión de tener una amplia sonrisa, una alternativa para la desesperanza? ¿Seguimos reconstruyendo nosotros, sus seguidores y admiradores, su cuerpo y después discutiendo sobre cómo deshacernos de él? ¿Sigue riendo él todavía?

BIBLIOGRAFÍA

Barari, Mahant Sukritdasji, *Chauka-chandrika, Arthat Kandihari Bhed*, Kharsiya, Madhya Pradesh, 1980 [1947].

Crooke, William, *The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh*, 4 vols., Calcuta, Asian Education Services, 1999 [1896].

Das, Vivek, *Kabir ka sach*, Benares, Kabirvani prakashan kendra, 2003.

_____, *Ghat ka chauka*, Benares, Kabirvani prakashan kendra, 2003.

_____, *Vamsa kabir ka amsa?*, Benares, Kabirvani prakashan kendra, 2006.

Das, Vivek y Krishna Kalki (eds.), *Dhai akshar*, Nueva Delhi, Kabir Bhavan, 1998.

Dehalavi, Mahant Sudhadas (ed.), *Chauka Paddhati, Arthat Kandihari Gutaka*, Damakheda, Madhya Pradesh, Vansh pratap gaddi, Kabir Nagar, 1970.

Dundes. Alan, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Hess, Linda y Shukdeo Singh, *The Bijak of Kabir*, Nueva York, Oxford University Press, 2002 [1983].

Keay, F. E., *Kabir and His Followers*, Calcuta, Association Press [YMCA], 1931.

Lorenzen, David N., "The Kabir Panth: Heretics to Hindus", en David N. Lorenzen (ed.), *Religious Change and Cultural Domination*, Mexico, El Colegio de México, 1981, pp. 151-171.

_____, "The Kabir Panth and Politics", *Political Science Review* [Jaipur], vol. 20, 1981b, pp. 263-281.

_____, "The Kabir Panth and Social Protest", en K. Schomer y W. H. McLeod (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsi das, 1981b, pp. 281-303, 1987.

_____, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, Albany, State University of New York Press, 1991.

_____, "Rituals of the Kabir Panth", en D. N. Lorenzen (ed.), *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*, Albany, State University of New York Press, 1996.

_____, "Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth", en David N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi: Yoda Press, 2006, pp. 264-283.

Pandey, Gyanendra, "In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", en *Representations*, vol. 37, invierno, 1992; reimpreso en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 1-33.

Prasad, Rajendra, *Kabir Panth ka Udbhav Evam Prasar*, 3a. ed., Damakheda, Shri Sadguru Kabir Dharmdas Sahab Vanshavali Pratinidhi Sabha, 1999 [1981].

Russell, R. V., "The Tribes and Castes of the Central Provinces of India". *Kabirpanthi*, vol. 1, 1916, pp. 233-245. Disponible en: <<http://www.gutenberg.org/files/20583/20583-h/20583-h.htm#d0e6746>>, 2007.

Sahab, Prakashmuni Nam (ed.), *Ashirvad: Shatabdi Granth*, Damakheda, Chhattisgarh, Shri Sadguru Kabir Dharamdas Sahab Vanshavali, Pratinidhi Sabha, 2004. (La mayoría de las páginas sin número.)

Shastri, Gangasharan, *Achar Samhita*, Benares, Kabirvani Prakashan Kendra, 1983.

Westcott, G. H., *Kabir and the Kabir Panth*, Benares, Bharatiya Publishing House, 1974 [1907].

Wilson, H. H., *Religious Sects of the Hindus*, Calcuta, Sushil Gupta, 1958 [1861].

7. EL MUSEO ORIENTALISTA: LAS COLECCIONES Y GRABADOS DE LOS MISIONEROS ROMANOS

INES G. ŽUPANOV

Cuando Paulinus a S. Bartholomaeo llegó a Pondicherry a bordo de *L'amaible Nannette* el 25 de julio de 1776, el escenario estaba listo para otra vida de misionero en el sur de India.¹ Como describió dos décadas después en su *Viaggio alle Indie Orientali*, trabajó arduamente en su misión con los cristianos sirios o de St. Thomas, viajó por la región Malabar y conoció a mucha gente, desde los pescadores más humildes hasta los administradores holandeses y los reyes de Travancore.² Escrito

¹ Este artículo ha sido presentado como una ponencia en la conferencia “Misiones católicas y producción de saberes entre América y Asia en la edad moderna”, que se llevó a cabo en Puebla, México, del 4 al 6 de marzo de 2005. Agradezco a los organizadores –el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y la Biblioteca Franciscana y Centro de Estudios Humanísticos Fray Bernardino de Sahagún, la Universidad de las Américas, en Puebla– por haberme invitado. Agradezco los atentos comentarios de todos los participantes, especialmente de David Lorenzen Sbrega, Thomas Cohen, Elisabetta Corsi, Eugenio Menegon, Norma Durán y Pedro Gil. La investigación sobre Paulinus a S. Bartholomaeo ha sido auspiciada en parte por el proyecto “Kulturno-povijesne veze Hrvatske i Indije”, Ministarstvo za Znanost Republike Hrvatske. Le doy gracias al director del proyecto Zdravka Matišić, profesor de sánscrito en la Universidad de Zagreb.

² Paulinus a S. Bartholomaeo, Carmelitano Scalzo, *Viaggio alle Indie Orientali, umiliato alla Santita di N. S Papa Pio Sesto Pontefice Massimo*, Roma, 1976, con doce grabados en cobre [en adelante *Viaggio*].

en retrospectiva, por supuesto, el *Viaggio* documenta tanto los logros de Paulinus como sus deseos y decepciones. La elección del italiano en lugar del latín académico en sus numerosos libros y escritos, publicados después de regresar a Europa, es sin duda signo de que trató de tener un auditorio más amplio. Igualmente, el título que eligió apunta a un género particular de escritura, una narración de viaje, desarrollado en el curso de casi tres siglos, durante los cuales los italianos y otros europeos viajaron a Oriente y regresaron con historias que contar sobre esos lugares.

En la vida del misionero, el estudiar prosopografías y hagiografías de los misioneros católicos del periodo moderno temprano constaba de dos o tres etapas. La primera es la etapa antes de entrar a la orden o la de dejar una misión. Las hagiografías son un tiempo de preparación evangélica dotado de premoniciones, milagros y sueños proféticos, y visiones del futuro. La vida en la misión es un periodo heroico de intensa interacción social, política, de aprendizaje de idiomas y de una fatiga sagrada y un eventual martirio. Para algunos, no para todos, existe una tercera etapa: el regreso a Europa o algún lugar tranquilo que brinde la posibilidad de escribir los recuerdos y de reflexionar sobre el trabajo de campo en la misión.

Paulinus a S. Bartholomaeo retornó a Europa vía Brest sólo para encontrar que después de un difícil viaje transoceánico tenía que enfrentar a otro “demonio”: la Revolución francesa. Fue en ese momento, mientras viajaba –en su opinión– por una Francia devastada por la Revolución que él empezó a “pensar acerca de los países y naciones que había visto y a compararlos con los europeos, mis queridos compatriotas”.³

En aras de la uniformidad, utilizaré la versión latina del nombre, que es *Paulinus a Sancto Bartholomaeo*. El nombre “secular” de este misionero, nacido en el seno de una familia croata en Austria era *Filip Vesdin*.

³ *Viaggio*, pp. 391-392.

En una declaración melancólica, Paulinus condenó tanto como elogió los logros de Europa. Para él, China e India eran regiones con personas gentiles y amables, gobernadas por leyes simples. Con gobiernos estables, su religión y sus costumbres permanecían inalteradas. Europa, por el otro lado, era “inconstante” y políticamente volátil, parte de lo cual atribuía a la influencia de los feroces escitas de los climas fríos.⁴ La inconstancia originaria era responsable de la multiplicación de las leyes y del hecho de que la “gente fácilmente se engaña” por la novedad (*novità*) y la libertad (*libertà*), “los dos nuevos ídolos”.⁵ Una de las consecuencias de esta movilidad desatada de los europeos, que también se volvieron conquistadores del resto del mundo y que por lo tanto desarrollaron ejércitos excelentes, era que ellos habían adquirido “una pequeña ventaja” en comparación con Asia, “esta ventaja eran las artes y las ciencias”.⁶ Y sin embargo, Paulinus trató de probar en todos sus textos que éstas provenían originalmente de India.⁷ Los europeos sólo las perfeccionaron. Su misión era, por lo tanto, la de rescatar la antigua sabiduría de las artes y ciencias indias de las fuerzas de la corrupción histórica (y del olvido) y salvar a los indios de la “oscuridad de la ignorancia” en la que seguían viviendo sin el mensaje cristiano.

El predicamento de Paulinus se encuentra precisamente aquí. En lo que sigue trataré de mostrar que lo que podemos

⁴ Paulino a S. Bartholomaeo, *Scitismo svilupato in risposta alla lettera del signor Conte Gastone della Torre di Rezzonico sui monumenti indici del Museo Borgiano di Velletri*, Roma, 1793, p. 24. En su respuesta al Conde Gastone della Torre di Rezzonico, Paulinus rechaza la teoría del origen Scintio de la civilización india.

⁵ *Viaggio*, p. 391.

⁶ *Viaggio*, p. 392.

⁷ Sobre el desarrollo de la “indofilia” entre los orientalistas católicos del siglo XVIII, véase Sylvia Murr, “Les conditions d’émersion du discours sur l’Inde au Siècle des Lumières”, *Purushartha*, vol. 7, 1983, pp. 251-254.

discernir de sus libros publicados, escritos en Roma después de su regreso es que Paulinus se sentía abrumado por dos labores opuestas. Por un lado, era un misionero profesional, incluso cuando trabajaba como profesor de lenguas orientales en el seminario de la misión de la Propaganda Fide (Colegio Urbano) en Roma, y publicó libros para ser utilizados por los futuros misioneros.⁸ Además, también se consideraba a sí mismo un académico y un orientalista. El problema era que sentía, y tenía razón, que sus pares no tomaban en cuenta su experiencia, especialmente los estudiantes británicos y franceses de la cultura y las lenguas indias. En cierto modo, era uno de los últimos de una serie de “misioneros orientalistas” católicos, desde los eruditos jesuitas que llegaron en el siglo xvi hasta los carmelitas descalzos, capuchinos y franceses de la Société des Missions-Étrangères del siglo xviii.

A principios del siglo xix una nueva clase de profesión, el académico-administrador colonial, entró en el escenario orientalista y lo capturó por el siguiente siglo y medio. La formación de la Sociedad Asiática en 1784, organizaba discusiones y conferencias científicas que eran publicadas de inmediato en *Asiatic researches*, que se convirtieron en el suelo que medía y evaluaba la excelencia académica. La fundación del Colegio de Fort William, en 1800, le dio una nueva dimensión educativa al estudio de la cultura y las lenguas indias. Thomas Trautmann la denominó un “cambio de autoridad titánico”.⁹

⁸ Giovanni Pizzorusso, “I satellite di Propaganda Fide: Il Collegio Urbano e la tipografia poliglotta; note di ricerca su due instituzioni culturali Romane nel XVII secolo”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, vol. 116, núm. 2, 2004, pp. 471-498.

⁹ Thomas Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 30.

Como en todas las sociedades e instituciones científicas, especialmente aquellas en desarrollo, la Sociedad Asiática y sus miembros, excluían y filtraban todo y a todos los que no se ajustaran a las reglas, paradigmas y normas de “cientificidad” establecidas o imaginadas. Paulinus, evidentemente, no cabía allí y él lo sabía. No cabía porque era un misionero católico y porque sus fuentes “indológicas” eran del sur de India. Una vez que regresó a Europa, a través de la publicación de sus libros y en su amplia correspondencia, Paulinus luchó en contra de los orientalistas británicos y su autoridad, en el campo de los estudios orientalistas. En particular, estaba indignado con William Jones, quien era su doble académico.¹⁰ Se ha señalado que en ninguna de sus obras mencionó a Jones por su nombre aunque citaba ampliamente sus textos hasta 1795.¹¹ Por ejemplo, en *Systema Brahmanicum* citó a Govardhan Caul (Kaul), sin mencionar que había sido Jones quien “oficialmente” había traducido el texto del sánscrito.¹² Sin embargo, después de la muerte de Jones en 1794, el nombre de Paulinus resucitó y éste fue ganando títulos honoríficos con cada nueva publicación. Para 1799, Jones fue celebrado como “famoso” y como el “Presidente de la Academia de

¹⁰ Al igual que William Jones, Paulinus dejó una biblioteca completa de trabajos impresos.

¹¹ Paulinus a S. Bartholomaeo, *Dissertation on the Sanskrit Language*, traducción e introducción por Ludo Rocher, Amsterdam, John Benjamins B.V, 1977, p. xiv. La tesis es la introducción a la gramática sánscrita de Paulinus, la primera gramática sánscrita impresa en Europa. *Sidharubam seu Grammatica Samscedamica, cui accedit Dissertatio historio-critica in linguam samscedamicam, vulgo Sanscret dictam, in qua hujus linguae existentia, origo, praestantia, antiquitas, extensio, maternitas ostenditur, libri aliqui ea exarati critice recensentur, et simul aliquae antiquissimae gentilium orationes liturgicae paucis attinguntur et explicantur*, typis S. C. de Prop. Fide, 1790 [1791], 188 pp.

¹² Trautmann, *Aryans and British India*, op. cit., p. 32. Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, p. XXIII.

Calcuta".¹³ A Paulinus también le gustaba mostrar sus propios títulos académicos, los cuales aparecían en la primera página de todos sus libros publicados. En el *Monumenti indici del museo Naniano*, impreso en Padua en 1799, leemos que además de ser *Carmelitano Scalzo era Professore di Lingue Orientali, sindico delle Missioni Asiatiche et Socio Academico di Velletri e di Napoli*.¹⁴

En Roma, su increíble erudición y experiencia en las lenguas indias no le sentaba demasiado bien al hecho de que era un monje y un antiguo misionero. En una carta redactada por el secretario de la Propaganda en 1790, Paulinus era descrito como un hombre muy sabio pero con mal carácter e incluso un mal "religioso". El secretario Giulio de Carpino, decidió no enviarlo de regreso a India a pesar de que Paulinus tenía ardientes deseos de volver, sino dejarlo publicar sus obras siempre teniéndolo bajo una estricta vigilancia.¹⁵ Fue, no obstante, el cardenal Stefano Borgia, un secretario anterior de la Propaganda, quien le brindó a Paulinus el mejor lugar para sus ambiciones académicas. Fue invitado a organizar la colección india en el Museo Borgia en Velletri¹⁶ y como editor,

¹³ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. XXIII.

¹⁴ Paulino a S. Bartholomaeo, *Monumenti indici del museo Naniano illustrati dal P. Paulino a S. Bartholomaeo, Carmelitano Scalzo, Professore di Lingue Orientali, sindico delle Missioni Asiatiche et Socio Academico di Velletri, e di Napoli*, XXVIII, Padova, Typ. Seminarii, 1799.

¹⁵ "A Monsignor Luigi Mari di Gesù Vescovo Usulense Vicario Apostolico del Malabar: Verapoli, 6 Ottobre 1790", en "Lettere della Sacra Congregazione dell'Anno 1790" (vol. 258, ss. 697b-699a), Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or "De Propaganda Fide", Roma. Le debo esta información a David Lorenzen Sbrega, quien encontró esta carta en los archivos de la Propaganda. Él supuso que la carta fue escrita por Stefano Borgia lo cual parece bastante improbable pues Borgia debió haber tenido buenas relaciones con Paulinus, mientras que la carta muestra cierta animosidad del escritor.

¹⁶ Como curador de la colección india del museo de Stefano Borgia en Velletri, Paulinus catalogó todos los manuscritos y objetos: esculturas en metal

archivista y curador del museo, Paulinus sin ayuda de nadie inventó y practicó sus propias “ciencias” orientales. Sin que hubiera sabios brahmanes sentados a su lado, como los había junto a los orientalistas de Calcuta, Paulinus sabía escuchar los archivos de su museo, llenos de manuscritos y objetos traídos de India por sus predecesores misioneros y por él mismo. Estos códices y objetos eran las autoridades de las que dependía y éste es el motivo por el cual dedicó gran cantidad de tiempo y energía tratando de preservarlos, describirlos, clasificarlos y publicarlos.

COLECCIONAR NECESSE EST

La llegada a India era para la mayoría de los misioneros, incluido Paulinus, un punto de ruptura en su vida y en las narrativas de sus vidas (autobiografías y hagiografías). Además el cultivo del campo de la misión, el colecciónar objetos curiosos y manuscritos, el tomar notas y escribir cartas también eran actividades consideradas importantes dentro de sus labores misioneras. Paulinus fue desde el principio un diligente colecciónista y escritor.¹⁷ En el departamento de manuscritos raros de la Biblioteca Nacional Vittorio Emmanuele en Roma, hay

y madera representando dioses indios, pinturas en papel, objetos votivos y dos “oratorios” privados pintados. En *Viaggio*, denomina a estos oratorios del museo de Velletri “*altarini mobile*” en italiano o *scacelli* en latín. Véase su *Musei Borgiani Vellitris codices avenses, peganii, siamici, malabarici, indostani, animadvesionibus historico-criticis castigati et illustrati. Accedunt monumenta inedita et Cosmogonia indico-tibetana*, auctore P. P. XVII+266, 3 figures, Romae, 1793, in -4°. Véase los artículos de Rosa Maria Cimino, “L’Italia e il collezionismo d’arte indiana”, y de Rossana Muzii, “Un recupero e un restauro al Museo di Capodimonte: I disegni indiani della collezione Borgia”, p. 276, en *Le quattro voci del mondo: arte, culture e sapori nella collezione di Stefano Borgia, 1731-1804*, Marco Nocca (ed.), Nápoles: Electa Napoli, 2001, pp. 268, 276.

¹⁷ A propósito de la manera en que recababa información mientras viajaba a lo largo de la costa Cormandel, escribe Paulinus en su *Viaggio*: “Yo escribía

numerosas cajas y carpetas (*scatole and buste*) que contienen las múltiples cartas y notas de Paulinus; algunas están escritas con su propio puño y letra y otras por escribas anónimos, así como también hay recortes de libros impresos y otros manuscritos. Estas notas están escritas en varias lenguas; entre ellas encontramos cuadernos de ejercicios de los alfabetos caldeo, armenio, árabe, tamil, malayalam y grantha. Algunos de estos documentos fueron escritos para un uso y consumo locales, como los textos cristianos de catequesis y piadosos en malayalam o manipravalam para sus feligreses y pupilos, así como quizás para convertir a las castas letradas locales. También escribió un manual de gramática para aprender portugués e inglés del malayalam. Paulinus fue comisionado a escribirlo por el rey de Travancore Rama Varma.¹⁸

Las buenas relaciones con los reyes de Travancore, Martanda Varma y su hijo Rama Varma, y con los holandeses en Kochi, fueron cruciales para la supervivencia de la misión Verapoly (Varapuzha) de la Propaganda Fide y de los carmelitas descalzos. Hasta el siglo XVII todas las misiones católicas en India eran parte de la red de patronazgo (*padroado*) real portugués.¹⁹ Sin embargo, con el establecimiento de la Congregación para la Propagación de la Fe (Propaganda Fide) en 1622, el papado tomó bajo su protección a todos los territorios *in paribus infidelium* que habían sido desprotegidos por el *padroado* portugués. Ya que los misioneros que habían sido enviados por el Propaganda Fide eran reclutados en Roma y en otras órdenes misioneras que no tenían relaciones con el rey portugués, el

cada tarde en mi diario lo que había visto y lo que los habitantes me decían, cuando ya no había nada más que ver, me marchaba". *Viaggio*, p. 50.

¹⁸ *Viaggio*, p. 126.

¹⁹ Francisco Bethencourt, "A Igreja", en Francisco Bethencourt y Chaudhuri, Kirti (eds.), *História da Expansão Portuguesa*, Bethencourt, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, vol. 1, pp. 369-386.

Estado de India y las autoridades portuguesas en Goa, con frecuencia los trataban como enemigos.²⁰ Los carmelitas descalzos llegaron a India para reemplazar a los jesuitas, quienes habían sido los primeros misioneros enviados para trabajar en la reforma de lo que se consideraba una liturgia y costumbres cismáticas de los cristianos sirios o de Santo Tomás, en Kerala.²¹ Cuando los holandeses se apoderaron de Kochi en 1662, todos los misioneros católicos fueron expulsados e incluso el primer misionero carmelita, Giuseppe di Santa María Sebastiani tuvo que marcharse, dejando como su sucesor al sacerdote cristiano sirio Parambil Chandy, alias Alexander de Campo. Una vez en Roma, Sebastiani inauguró la primera de una serie de publicaciones de los misioneros de su orden en Kerala.²² Asimismo, la Propaganda Fide respaldaba todos los proyectos misioneros con su taller tipográfico políglota.²³ El acceso a la imprenta fue un elemento crucial en la empresa orientalista de Paulinus en Roma.

Para llegar a India los misioneros de la Propaganda utilizaron compañías de transporte francesas. Esta es la razón por la que el *Viaggio* de Paulinus empieza en Pondicherry, la capital de las colonias francesas en India y termina en la bahía francesa

²⁰ *Viaggio*, p. 50.

²¹ Véase mi artículo, “One Civility, but Multiple Religion: Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th -17th centuries)”, *Journal of Early Modern History*, vol. 9, núm. 3-4, 2005, pp. 284-325.

²² Giuseppe di Santa María Sebastiani (1623-1689), *Prima spedizione alle Indie Orientali* (Roma, 1666), *Segunda spedizione alle Indie Orientali* (1672). Técnicamente, el primer relato de viajes carmelita en la India fue publicado por Philippe de la Très Sainte-Trinité (1603-1671) en latín, *Itinerarium Orientale*, en Lyon, en 1649.

²³ Willi Henkel, “The Polyglot Printing-office of the Congregation, The press apostolate as an important means for communicating the faith”, en J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 1622-1700, vol. I, núm. 1, Roma-Wien, Freiburg-Herder, 1972, pp. 335-350.

de Brest, trece años más tarde.²⁴ Aunque Paulinus nunca viajó a Goa, sí tuvo contactos con los rivales misioneros del *padroado* y recolectó manuscritos y notas escritas por los jesuitas, quienes habían sido los primeros “misioneros orientalistas” en India. Su manuscrito máspreciado era el de la gramática sánscrita escrita por un jesuita llamado Johann Ernst Hanxleden.²⁵ Cuando se sugirió que él había plagiado el trabajo de Hanxleden, respondió en su *De manuscriptis codicibus indicis*, impreso en Viena en 1799, que los dos habían utilizado las mismas fuentes sánscritas.²⁶

La mayoría de los primeros misioneros del Propaganda Fide en Kerala eran buenos estudiantes, recolectores de manuscritos y de objetos naturales.²⁷ Poseer y recolectar la naturaleza era parte de la cultura de finales del Renacimiento y de principios del Barroco, que definió el espacio civil de la élite italiana. Los miembros de las órdenes religiosas en Roma participaban en esta empresa común de revelar los secretos de la historia natural.²⁸ Antes de terminar exhibidos en las

²⁴ El diario de Paulinus durante su travesía por mar de Francia a Pondicherry, escrito en alemán, está inédito. Véase, Ivan Slaminig, “Ivan Filip Vesdin (1748-1806), pionir evropske indologije i komparativne filologije”, *Rad*, JAZU, vol. 350, 1968.

²⁵ Hanxleden (nace cerca de Osnabrück en Alemania, 1681; muere en Palayur, Kerala, 1732) localmente es conocido como Arnos Paathiri. Era un poeta malayalam-sánscrito, gramático, lexicógrafo y filólogo.

²⁶ Paulinus a S. Bartholomaeo, *De manuscriptis codicibus indicis* R. P. Joan. Ernesti Hanxleden epistola ad R. P. Alexium Mariam a S. Joseph Carmelitam Excalceatum, Vindobonae anno MDCCXCIX (1799).

²⁷ Para los escritos naturalistas de Paulinus véase Ines G. Županov, “Amateur Naturalist and Professional Orientalist; Paulinus a S. Bartholomaeo in Kerala and Rome (18th-19th)”, *Os viajantes europeus e o mundo natural asiático (séculos 16 a 18) I [European travellers and the Asian natural world (16th-18th centuries)- I]*, ed. Rui Loureiro, número especial de *Revista de Cultura / Review of Culture*, 20, Macau, 2007, pp. 77-101.

²⁸ Paula Findlen, *Possessing Nature, Museum, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1994.

cajoneras, arcas y cajas de los gabinetes de curiosidades, los objetos tenían que ser colecciónados en los viajes por intercambio o compra. Los misioneros eran algunos de los agentes empleados en esta empresa. Además de los objetos mismos, lo que ellos a menudo compraban eran sus representaciones (pinturas, descripciones) o restos y huellas de los objetos naturales (*horti secchi*, plantas secas o especímenes de flores, por ejemplo).

Vicenzo Maria di Santa Caterina da Siena (alias Antonio Murchio) escribió un relato de viajes llamado *Il Viaggio all'Indie Orientali*, con un largo apéndice en el Libro iv sobre las plantas de Malabar.²⁹ Otro misionero, Matteo di San Giuseppe, que permaneció en Malabar hasta su muerte en 1691, colecciónó durante toda su vida en India información sobre plantas, semillas y remedios medicinales.³⁰ Su experiencia debió haber sido muy conocida en Kochi, y llamó la atención de Hendrik Adriaan van Rheede tot Drakenstein (1637-1691), un científico natural amateur holandés, comisionado general del voc (la Compañía de Indias Orientales holandesa) en Malabar. El resultado de su colaboración conjunta fue el monumental *Hortus Indicus Malabaricus* de Van Rheede, publicado en Amsterdam entre 1678 y 1703, y una subvención de una iglesia en Chatiath (Vaduthala) para los carmelitas.³¹

²⁹ Vicenzo Maria di Santa Caterina da Siena (alias Antonio Murchio) visitó Kerala en 1657 con Giuseppe di Santa Maria Sebastiani. Ellos fueron enviados por el Propaganda Fide para tomar control del territorio misionero de los cristianos sirios o de St. Thomas administrados hasta entonces por los jesuitas.

³⁰ Él era un miembro de la primera expedición de los carmelitas descalzos. Se unió a Sebastiani y a Muchio en Banda en la parte norte de Goa.

³¹ Donald Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, vol. III, núm. 2, 1993, p. 926. Matteo di San Giuseppe escribió y envió a Europa su propio trabajo sobre botánica titulado *Viridarium Orientale*. Županov, "Amateur Naturalist...", *op. cit.*, p. 99.

Al igual que los jesuitas que los antecedieron, los carmelitas descalzos fueron enviados a sus campos misioneros como expertos generales en la “conversión” y la atención pastoral. Sin embargo, algunos de ellos cultivaron también de manera paralela otras habilidades. Por ejemplo, Matteo di San Giuseppe era un arabista, botánico y buen dibujante. Antes de su llegada a Kerala, Paulinus había estudiado lenguas orientales en Roma. Es evidente el hecho de que el estudio de la naturaleza y de las lenguas en India era una parte importante de la empresa de la misión carmelita en Kerala, al ver los títulos de los libros que los misioneros imprimieron una vez que regresaron a Europa y también los manuscritos que dejaron inéditos en los archivos. Sobre este respecto, ellos no eran únicos, pues la mayoría de los orientalistas en el siglo XVIII estaban interesados tanto en la botánica como en las lenguas.

Además, el estudio de la naturaleza y el estudio de las lenguas seguían la misma línea de razonamiento, por lo menos en términos del entendimiento de las estructuras morfológicas y etimológicas.³² William Carey, un misionero bautista, orientalista y profesor de lenguas orientales en el Colegio Fort William en Calcuta, era también un botánico amateur que editó y publicó la *Flora Indica* o *Descriptions of Indian Plants* de William Roxburgh.³³

William Jones también estaba interesado en la botánica, que era su “diversión principal” junto con “la conversación con los *pandits*, con los que hablaba de manera fluida en la

³² Paul B. Salmon, “The Beginnings of Morphology; Linguistic Botanizing in the 18th century”, *Historiographia Linguistica*, vol. 1, núm. 3, 1974, pp. 313-339.

³³ William Carey editó y publicó la obra del Dr. William Roxburgh, *Flora Indica; or Descriptions of Indian Plants*, en Serampore, Mission Press, en 1820 (vol. 1) y en 1824 (vol. 2).

lengua de los dioses".³⁴ Los dos contemporáneos, Paulinus a S. Bartholomaeo, un misionero católico en Kerala, y William Jones, un orientalista ilustrado en Calcuta, buscaban, cada uno dentro de su propio medio cultural el mismo paradigma científico y la misma teleología cristiana. Ambos trataban de preservar su visión particular del mundo cristiano avalada por la *Biblia* y la estructura de la etnología de Moisés.³⁵

Una de las diferencias fundamentales entre estos dos estudiosos tempranos de India era la manera en que manejaban y organizaban los datos y evidencia material de su "investigación", y el contexto social y cultural del cual provenían los datos para el consumo académico. Para Jones y los otros orientalistas, la recién conquistada Bengala y su capital Calcuta proveían un espacio fértil para establecer instituciones indispensables para las actividades académicas: una sociedad letrada, un periódico, un colegio y un conglomerado local e informal, siempre creciente de personal, letrado, listo para ser empleado.³⁶

Por otro lado, Paulinus a S. Bartholomaeo, muy rara vez tuvo la oportunidad de disfrutar y aprovechar de la cerrada comunidad científica durante su estadía en India. Su periodo de residencia en India fue más parecido a un periodo de trabajo de campo para recolectar materiales que para estudiarlos en profundidad. De alguna manera estaba recolectando espe-

³⁴ Citado en Rosane Rocher, "British Orientalism in the Eighteenth Century", en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament; Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 232.

³⁵ Trautmann, *Aryans and British India*, op. cit., pp. 28-61.

³⁶ Los factores del éxito de los académicos orientalistas para inaugurar la tradición de la investigación indológica moderna en comparación con el fracaso de los misioneros orientalistas, son discutidos en David Lorenzen, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalist and Indian Scholars", *Journal of Asian Studies*, vol. 65, 2006, pp. 113-141.

címenes para su futuro museo, probablemente en algún lugar del mundo católico europeo. El saber sobre India era, por lo tanto, para que éste se constituyera fuera de sus fronteras. En el caso de Paulinus, en el espacio público, fijo y cerrado, de la corte papal.

UN MUSEO IMPRESO

Sólo después de su regreso a Europa en 1789, Paulinus tuvo la oportunidad de poner sus notas en orden y pensar más detenidamente en sus ambiciones académicas. Durante los siguientes diecisiete años publicó veintiséis (o más) libros y artículos sobre una gran variedad de temas, desde catálogos de varias colecciones de museos, tratados eruditos y gramáticas que servían de base para ensayos polémicos sobre la lingüística comparada.

De su prodigiosa colección de manuscritos que incluía sus diarios de campo, Paulinus elegía documentos y materiales, los clasificaba, cortaba y preparaba para la imprenta. Durante los cinco años que pasó en Roma como profesor de lenguas orientales en el seminario de la misión del Propaganda Fide, logró publicar ocho libros: una gramática sánscrita, *Sidharubam seu Grammatica Samscretamica* (1790); un tratado sintético sobre la organización religiosa y civil en la India brahmánica, *Systema Brahmanicum Liturgicum, Mythologicum, Civile, ex Monumentis Indicis Musei Borgiani Velitris, Dissertationibus historico-criticis* (1791); una historia del cristianismo en India, *India Orientalis Christiana* (1794); algunos trabajos sobre diferentes alfabetos y proverbios del sur de Asia, y dos catálogos-inventarios de manuscritos y objetos orientales, uno para el Propaganda Fide y el otro para el museo en Velletri.

Todo aquello que estaba disperso, aunque eran numerosas notas de la misión, tomó forma bajo diversos títulos y temas. El

Viaggio alle Indie Orientali no fue sólo un esfuerzo de capturar un público más amplio, fue también una forma de sistematizar de manera rápida la información, pues quizás Paulinus sabía que él mismo nunca tendría el tiempo suficiente de organizarla y que, por lo tanto, probablemente quedaría olvidada en los archivos. Publicar el *Viaggio* fue además una manera de inscribirse él mismo en esa larga lista de escritores de relatos de viajes a través de India y de recordarles a sus lectores que él era una autoridad de primera mano en temas indios.

La descripción del clima de India, sus enfermedades, plantas y remedios era un asunto de autenticidad en la mayor parte de la literatura de viajes sobre India. La cálida y húmeda “zona tórrida” tenía una reputación, a menudo copiada de un libro impreso a otro, de aniquilar a los europeos. Al mismo tiempo, también era considerada como extremadamente rica en remedios y plantas medicinales. Al igual que sus predecesores, Vincenzo Maria di Santa Caterina da Siena, Matteo di San Giuseppe y otros, Paulinus colecciónó una enorme cantidad de información médica y botánica e incluyó sólo una parte de ella en su *Viaggio*, un museo impreso.

En una de las más dramáticas escenas iniciales del *Viaggio*, los lectores están obligados a presenciar y juzgar un episodio un tanto irónico en el que los libros impresos, los peligros del clima indio y la utilidad de los remedios indios se conjugan de una manera ejemplar. Cuando todavía estaba en Pondicherry, antes de llegar a su misión en Kerala, Paulinus se topó con las famosas hormigas blancas o termitas responsables de la extendida e indiscriminada destrucción de madera, textiles y papel:

Yo guardaba mis cosas en mi habitación dentro de un baúl. Un día después de comer lo abrí, saqué un libro que quería leer y en cuanto estaba abierto encontré una infinita cantidad de pe-

queños animales blancos que los tamiles, es decir, los habitantes de *Ciòlamandala* llaman *carea* y los malabares *cedel*.³⁷

Un tanto divertido, Paulinus admitió que entre las cosas que había perdido por las termitas estaban algunas de sus ropas y un libro teológico del padre Gazzaniga.³⁸ La historia de las termitas remitía inmediatamente a otra historia, una historia de tijerillas o ciempiés (*una centipeda o centogambe*). Mientras las termitas atacaban cosas, las tijerillas eran una amenaza para los seres humanos, pues se les metían en los oídos y “a mordidas trataban de encontrar la salida pero, al no encontrarla, se introducían más adentro”. El sirviente que había sido atacado por el insecto tenía tanto dolor que “golpeaba la cabeza y los pies en contra del piso, gritaba y corría desesperado por todos sitios”.

Esta dramática escena, sin embargo, termina felizmente pues un cierto *signor* Jallaber le aplicó un pequeña cucharadita de *droga amara* y logró curar al sirviente. Paulinus tiene la obsesión de grabar y recolectar información de hechos objetivos. Por lo tanto, proporciona los contenidos exactos de la preparación con las medidas en onzas. “Para un cántaro de 24 botellas francesas, se necesitan 24 onzas de *resina*, o *calafonia*, 12 onzas de incienso, 4 onzas de áloe, 4 onzas de *mirra*, y 4 onzas de *colombo*”. La mezcla, según Paulinus, era un excelente remedio para toda clase de enfermedades producidas por la corrupción, como indigestión, heridas, dolores de parto, úlceras, gusanos, escorbuto, etcétera.³⁹

³⁷ *Viaggio*, p. 7.

³⁸ Pietro Maria Gazzaniga (nace en 1722 en Bergamo, muere en 1799 en Vicenza) era un teólogo tomista. Publicó, entre otros trabajos, *Praelectiones theologiae habitae in Vindobonensi Universitate, nunc vero alia methodo dispositae, emendatae et auctae*, 9 vols., Bologna, 1788-1793.

³⁹ *Viaggio*, p. 8.

Sin embargo, los datos adecuadamente reunidos y condensados sobre la botánica y la medicina indias están congregados en un lugar al final del libro, en el capítulo xi de la segunda parte. Mientras la primera parte del libro parece, por lo menos al principio, un relato de viajes, la segunda parte está mayormente estructurada como anaqueles o gabinetes de museo. Así encontramos once capítulos que tratan sobre el nacimiento y la educación (1), las costumbres del matrimonio (2), las leyes (3), las clases y las tribus (4), los ministros y los tribunales (5), las lenguas (6), la religión y los dioses (7), los "jeroglíficos" indios (8), la división del tiempo, los calendarios y los festivales (9), la música, la poesía, la arquitectura (10) y finalmente el clima, la botánica y los remedios (11).

No hay nada de sorprendente en esta división particular de temas, porque ha sido trabajada en detalle y con variaciones durante los dos siglos de escritos misioneros sobre los usos y costumbres de los pueblos que visitaron en todo el mundo. Dentro de cada categoría de fenómenos había otras subdivisiones con un orden de importancia más o menos recalado. Entre sus comentarios directos, anécdotas y opiniones, encontramos largos listados de distintas cosas que pueden enlistarse. El juego preferido de Paulinus en el *Viaggio*, y también en sus otros trabajos publicados y en su correspondencia, era castigar el descuido, la imprecisión y la ignorancia de autores que escribían acerca de India. Su tono beligerante y santurrón provocó la hostilidad de algunos de sus lectores, especialmente de aquellos a quienes ridiculizaba sin piedad. No es de sorprender que los orientalistas, en especial los británicos, regresaran el fuego con las mismas palabras desdeñosas. Así, J. R. Forster, quien tradujo al alemán dos de los libros de Paulinus –*Systema Brahmanicum* y *Viaggio*–, mencionó que tuvo que corregir algunas frases poco claras en latín en el primer libro y verdaderos errores en el segundo libro. Los conocimientos

acerca de India evidentemente eran disputados, y con cada publicación nueva se hacían declaraciones sobre nuevas *realia* y *spiritualia* indias desde distintos campos orientalistas. Mientras uno fuera blanco de estos ataques académicos, no dejaba de contar como alguien en los círculos orientalistas. El final del trayecto para Paulinus fue probablemente la publicación de la traducción francesa de su *Viaggio*. Traducido del italiano por un misterioso Mr. M., el texto contenía también comentarios de J. R. Forster, de Anquetil Duperron, quien murió antes de completar la anotación del manuscrito, y de Antoine Isaac Silvestre de Sacy que hacía un comentario final sobre todos los autores.⁴⁰ Para el tiempo en que apareció el *Voyage aux Indes orientales*, en 1808, Paulinus había muerto dos años atrás.⁴¹

Aunque Paulinus fincaba su autoridad, como hacían la mayoría de los misioneros, en la experiencia directa de lo que él mismo había visto “con sus propios ojos” durante sus viajes y residencia (1776-1789) en el sur de Asia, en el capítulo de la botánica y medicina indias, hace una mención especial de los manuscritos y libros que consultó o que tenía en su posesión. Es este material en papel, ya sean manuscritos o las “muchas pinturas de Malabar hechas por un médico de Malabar”, el que Paulinus presenta con orgullo como la base fundamental y garantía de su narrativa: “yo tengo [un texto sobre] la medicina brahmánica traducido del sánscrito por el padre *Giovanni Alvarez* y aumentado por el padre *G. Ernesto Hanxleden*, un jesuita”.⁴²

⁴⁰ Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) menciona el nombre Marchena. En la copia de la edición francesa en la Biblioteca Nacional de Francia, en París, se agrega a mano el nombre de Marchesan.

⁴¹ Paulin de Saint-Barthélémy, *Voyage aux Indes orientales du père Paulin de Saint-Barthélémy*, 3 vols., París, 1808.

⁴² *Viaggio*, p. 355.

En una de las *scatole* (cajas) llenas de manuscritos preservados hoy en día en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuelle (Roma), existe una carpeta (*busta*) llamada *Botanica Malabar*. El documento más extenso y mejor conservado en la carpeta es un cuaderno en portugués que describe plantas indias y sus propiedades medicinales.⁴³ Todo el texto (aproximadamente de 60 páginas) está escrito con una misma letra con correcciones en otra tinta. Las correcciones sólo fueron hechas para nombres en escritura malayalam. Es posible que éste fuera el manuscrito al que Paulinus hace referencia en el *Viaggio*; pero junto a éste, en la misma carpeta, están sus caóticas notas, recortes de libros u hojas impresas y un burdo dibujo de una palma en un papel blanco transparente. Las piezas son de todos tamaños y algunas de ellas muestran signos de calamidades anteriores como agua, humedad y fuego. Una hoja impresa en francés dice: “Les Vértus d'une eau de mélisse composée [...] par le carme dechaussé de Paris [...] contre l'apoplesie et les vapeurs”.⁴⁴ Otra página impresa en italiano se titula “*Balsamo Samaritano*”. Existe también una receta escrita a mano para preparar la mezcla de la *droga amara*. De los contenidos de esta carpeta podemos vislumbrar –y se trata tan sólo de una carpeta en una de las múltiples cajas– el insaciable interés por conocer y colecionar. Sin embargo, lo que real y apasionadamente colecciónaba Paulinus no eran cosas ni especímenes médico-botánicos, sino palabras, especialmente palabras que podían remontarnos en la historia a la fuente misma de la civilización humana.

⁴³ *Botanica Malabar*, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, Rome, Documenti rari e manoscritti, Fondi Minori, Santa Maria della Scala, scatola 36, G.

⁴⁴ “The virtues of the lemon balm [...] by a Discalced Carmelite in Paris [...] against apoplexies and vapors”. Este trabajo se cita en el *Viaggio*, p. 362.

EL SÁNSCRITO

El sánscrito, la lengua docta (*la lingua dotta*) de los indios se convirtió en la obsesión de Paulinus, como también lo fue para la mayoría de los orientalistas e indólogos en el siglo xix. Para cuando regresó a Europa ya era un experto en sánscrito, a pesar de los comentarios poco amigables e injustos de algunos orientalistas británicos que lo denunciaban como un fraude. Alexander Hamilton llegó a pensar que el diccionario sánscrito de Paulinus era “un diccionario de la lengua malabar, la cual tiene la misma relación con el sánscrito que el italiano con el latín”.⁴⁵ Hoy es evidente que el malentendido se produjo por el hecho de que Paulinus transcribía palabras sánscritas de la escritura grantha y bajo la influencia de la fonología dravidia a la ortografía del italiano. Mientras que los expertos en sánscrito británicos en Calcuta fueron enseñados por los *pandits* bengalíes y traducían del sánscrito al inglés.⁴⁶

Paulinus estaba perfectamente consciente de que la trascipción y la transliteración de las lenguas indias seguía siendo un problema:

Los europeos, árabes, persas y griegos que no entienden la lengua india, tratan de pronunciar o escribir palabras indias con la misma corrupción como se los dicta su espíritu (*genio*) y en segundo lugar, según la pronunciación de su país (*patria*), lo que lleva a otra corrupción que cambia, transforma y corrompe en todo y en parte al verdadero nombre nativo indio.⁴⁷

Paulinus, por supuesto, trató de corregir todos los nombres viciados por extranjeros (*stranieri*) y viajeros (*viaggiatori*),

⁴⁵ Trautmann, *Aryans and British India*, *op. cit.*, p. 36 (Alexander Hamilton, *Review of Asiatick Researches*, vol. 6, 1802, pp. 30-310.)

⁴⁶ Trautmann, *Aryans and British India*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷ Viaggio, p. 17.

y de estandarizar su pronunciación según la ortografía italiana. Así, señalaba que *Coromandel* debía escribirse *Ciòlamandala*. Retomando la opinión de William Jones de que “[nuestro] alfabeto y ortografía ingleses son desgraciadamente y casi ridículamente imperfectos”, Paulinus añade su propia apreciación más devastadora.⁴⁸ “El alfabeto inglés no sólo es imperfecto sino completamente ridículo; cuando tiene que expresar sustantivos indios los corrompe horriblemente cuando se escriben en ese alfabeto”.⁴⁹ Pero, por supuesto, por la manera en que se desarrolló la historia tales decisiones lingüísticas no se las dejaron a los italianos.

En su gramática sánscrita, *Sidharuban seu Grammatica Sanscritamica*, impresa sólo un año después de su regreso a Roma en 1790, Paulinus escribió un verdadero panegírico a “esta lengua de los antiguos sabios de India”. Para Paulinus, el sánscrito era una especie de *omnimedia* para preservar y generar cultura. En primer lugar, “poseía todas las palabras concebibles”, tenía una “ilimitada abundancia de sustantivos y verbos” y era el “medio más adecuado para discutir cualquier materia”.⁵⁰ No fue el primer misionero católico que admirara el sánscrito y que soñara en convertirlo en un receptáculo perfecto para el mensaje cristiano, a menudo llamado un “latín local”.⁵¹ En el

⁴⁸ [William Jones], “A dissertation on the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters by the President”, *Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, vol. I, impreso en Calcuta en 1788. Reimpreso en Londres para Vernor and Hood, núm. 1, Poultry, 1798, p. 13. En Paulinus, *Examen Historico-criticum Codicium Indicorum Bibliothecae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Romae, 1792, p. 80 y p. 6.

⁴⁹ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. 92.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁵¹ Un sueño jesuita de encontrar una lengua perfecta como receptáculo del mensaje cristiano hizo que los misioneros se volvieran susceptibles a todas las lenguas cultivadas por los letreados literatos no cristianos. Los

sur de India, a principios del siglo xvii, Roberto Nobili (1577-1656), empezó a escribir literatura cristiana en sánscrito y en un tamil sanscritizado.⁵² En forma independiente, Heinrich Roth (1620-1668), un misionero jesuita en la corte Mughal, se mostraba igualmente entusiasmado y trató de enlistar a la causa sánscrita, al famoso sabio jesuita Athanasius Kircher en Roma. Kircher recibió paquetes y paquetes de información de todas partes del mundo y algunos los convirtió en sus trabajos impresos. Mientras que incluía cinco láminas con el alfabeto sánscrito en su *China Illustrata*, el texto principal de la gramática sánscrita de Roth permanecía perdido en los archivos del Collegio Romano.⁵³ William Jones, que despreciaba a los misioneros católicos y sus métodos de conversión, sin saberlo, estaba de acuerdo con ellos cuando señalaba que los *Muselmàns* e *Hindus* podrían ser convertidos fácilmente si se tradujeran al sánscrito y al persa ciertos capítulos bíblicos como el de los Profetas, “particularmente el de Isaías” y uno de los Evangelios. Esas traducciones podrían causar “una gran revolución [léase conversión]”.⁵⁴

El sánscrito era, por lo tanto, una mina y un testigo del más alto “aprendizaje del cultivo de las ciencias y las artes [...] de la multiplicidad de las sectas filosóficas y religiosas, de una variedad de castas y oficios, del refinamiento de la

jesuitas en la corte Mughal elegían el persa mientras que aquellos que estaban en China pensaban que el mandarín calificaba para convertirse en la lengua de la Misa para los chinos.

⁵² Ines G. Županov, *Disputed Mission, Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge* (17th c.), Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

⁵³ La gramática de Roth fue descubierta en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele, en Roma, en 1976, por Arnuld Camps, O. F. M., véase Lach, *Asia in the Making of Europe*, *op. cit.*, vol. III, núm. 2, lámina 129. Athanasius Kircher, *China monumentis... illustrata*, Amsterdam, apud Jacobum à Meurs, 1667.

⁵⁴ [William Jones] “On the Gods of Greece, Italy and India, written in 1784, And since revised by the President”, *Asiatic Researches...*, *op. cit.*, p. 275.

vida y del más intenso estudio de la lógica y de la metafísica brahmánicas".⁵⁵ Asimismo, es la lengua madre de todas las lenguas vernáculas indias como, según Paulinus, el *ceilanica*, el *tamulica*, el *malabarica*, el *canara*, el *maràshda*, el *telinga*, el *bengalina*, el *devanagirca*, el *guzaratica*, el *nepalese*, y de dos lenguas que migraron de India como el *zendica* (en Persia) y el gitano vernáculo (en Europa).⁵⁶ De la misma manera, proseguía Paulinus, el latín es la lengua madre del italiano, el francés, el español y el portugués. Además, Paulinus probó en numerosas e intrincadas derivaciones etimológicas que el sánscrito también había penetrado de una manera u otra en "Grecia y Latium".⁵⁷ De nuevo Paulinus toma una posición combativa, a pesar de que sus propias conclusiones sobre el hecho de que India –no Egipto ni Grecia– era la civilización más antigua no eran tan distintas ni irreconciliables con las de otros académicos y escritores como William Jones, cuyos textos conocía bien. Para 1798 el método comparativo de Paulinus produjo uno de los primeros estudios sobre el parentesco de las lenguas indoeuropeas.⁵⁸ En su *De antiquitate et affinitate linguae Zendicae, Samsordamicae et Germanicae dissertatio*, Paulinus yuxtapone las formas lingüísticas en sánscrito, avéstico y alemán para probar la existencia de un parentesco entre estas lenguas.⁵⁹ De hecho, Paulinus se lanzó a probar con ejemplos la famosa declaración de Jones en 1786 de un origen común del griego, el latín y el sánscrito, pero no fue sino hasta 1802

⁵⁵ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. 103.

⁵⁶ Viaggio, pp. 258-263

⁵⁷ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. 113.

⁵⁸ Milka, Jauk-Pinhak, "Some notes on the pioneer indologist Filip Vesdin (Paulinus a Sancto Bartholomaeo)", *Indologica Taurinensis* (Torino), vol. XII, 1984, p. 136.

⁵⁹ Paulinus a S. Bartholomaeo, *De antiquitate et affinitate linguae Zendicae, Samsordamicae et Germanicae dissertatio*, Padova, Typis seminarii, 1798 [1799].

que llegó con un pronunciamiento decisivo sobre esta cuestión. Así, escribió en su *De latini sermonis*: tanto el sánscrito, el zendo y el latín poseen entre ellos “una afinidad íntima” y se parecen tanto como “un huevo a otro”.⁶⁰

El sánscrito era –la mayoría de los orientalistas letreados estarían de acuerdo con Paulinus en este punto– una lengua-museo en la que todos los significados verdaderos estarían contenidos y a menudo ocultos detrás de “fábulas” y “corrupción”. En particular, se podría llegar al origen y la verdad de las ideas religiosas y filosóficas indias a partir de un cuidadoso aprendizaje de esta lengua y de la lectura de libros antiguos. En *Sidharubam*, Paulinus presentaba la perspectiva brahmánica del origen del sánscrito que se dio de manera simultánea a la creación del mundo. Según relata la historia, el poder supremo *Ishvara* se enardeció con el poder de su propia imaginación, y la mujer que deseaba, *Shakti*, salió de su espalda. Conforme procedió a crear todas las cosas de este mundo le dijo a *Shakti*: “*Hum*, es decir, el interrogativo ‘¿lo harás?’ a lo cual la Diosa responde: *Om*, o *ām*, ambos significan: ‘Sí, definitivamente, yo lo hago, así sea, amén’.”⁶¹ Con estas dos “partículas o vocales” –insistía Paulinus– los brahmanes explicaban la creación de todas las cosas y los 25 caracteres “básicos” del alfabeto sánscrito.⁶²

Paulinus compiló este particular relato de la creación de las obras de dos de sus predecesores carmelitas en la misión

⁶⁰ Jauk-Pinhak, “Some notes...”, *op. cit.*, p. 136. *De latini sermonis origine et cum orientalibus linguis connectione dissertatio*, Romae apud Antonium Fulgonium, 1802. Una copia manuscrita del artículo con pequeñas diferencias puede encontrarse en Roma, BNVE, Rari e manoscriti, Fondi minori, Santa Maria della Scala, caja 36 (C), p. 2. La fecha en el manuscrito es 1801. Existe otra copia en la caja 34, pp. 58-77.

⁶¹ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, *op. cit.*, pp. 107-109.

⁶² *Ibid.*, p. 109.

de Verapoly, Clemens a Iesu (Peanio) e Ildephonsus a Praesentatione B. Mariae Virginis.⁶³ Lo que no sabía era que la historia fue obtenida de un manuscrito anónimo que posteriormente se le ha atribuido al jesuita Jacome Fenicio, escrito en las primeras décadas del siglo XVII.⁶⁴ Resulta interesante que el texto de Fenicio presentaba la fábula de la creación divina como una especie de orgía y fornicación divinas. Así, a Ixora (Ísvara) le creció un gran lingam, “que es un miembro viril masculino (*membro uiril*)”, debido a su deseo por una mujer, y aró el mundo con él, creando montañas y mares. El mismo deseo entonces se desarrolló en la forma de una mujer en su espalda. A su pregunta “*om*, que significa quieres (*quereis*) [...] la mujer respondió *am*, que significa yo quiero (*quiero*)”.⁶⁵

Sin embargo, en el texto de Paulinus no hay huella de esa pornografía divina tan preciada por Fenicio. Es posible que las obscenidades fueran allanadas por su fuente, Ildephonsus a Presentatione B. Mariae Virginis.⁶⁶ Como quiera que sea,

⁶³ Clemens a Iesu (Peanio), 1731-1782, publicó *Alphabetum Grandonicum-Malabaricum Sive Samscrudonicum*, Roma, Typis S. Congregatione de Propaganda Fide, 1772. Véase, Ambrosius a S. Teresia OCD, *Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitorum Descalceatorum*, Romae, 1944, pp. 94-95. Ildephonsus a Presentatione B. Mariae Virginis (1724-1790) quien era un escritor prolífico nunca publicó ninguno de sus trabajos, que son preservados en forma manuscrita en los archivos de los carmelitas descalzos en Roma. Véase en particular, *Collectio industriosa omnium Dogmatum et Secretorum, ex Puranis, seu libri canonicis...*, véase Ambrosius, pp. 186-189.

⁶⁴ Para la historia de la atribución de autoría y la versión abreviada publicada del texto, véase Jarl Charpentier (ed. e intro.), *The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. Ms. Sloane 1820) of Father Jacobo Fenicio*, S. J., Uppsala, 1933 [en adelante Fenicio].

⁶⁵ Fenicio, p. 8. Véase también, Ines G. Županov, *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, pp. 179-180.

⁶⁶ Paulinus proporcionó un breve resumen y una “evaluación” negativa del texto de Ildephonsus en su *Examen historico-criticum*, pp. 72-73. El texto fue escrito, según Paulinus, en un estilo malo, con muchas repeticiones, con

Paulinus buscaba pruebas de la antigüedad del sánscrito y esa primera conversación entre Ishvara y Shakti le recordaban algo más que sexo. Las partículas *Hum* y *Om* “corresponden enteramente al texto del Génesis: Dios dijo: déjalo ser [...] y así fue, y [...] es este texto el que se ha corrompido, deformado y mezclado con fábulas”.⁶⁷ Al haber hecho la conexión entre el cristianismo y el brahmanismo precisamente en la fuente de la revelación divina, Paulinus trataba de probar que los dioses indios no eran más que fenómenos naturales: Brahma es tierra, *Viṣṇu* agua y *Siva* fuego.⁶⁸

A pesar de sus deberes misioneros, son estas reliquias del pasado las que Paulinus trató de preservar, aunque fuera sólo en sus libros y en su museo. De hecho, la preservación de la vida y de la sabiduría antigua de India era la labor primordial de los brahmanes. Ellos estaban dispuestos a dar la vida en este esfuerzo.⁶⁹ Al igual que algunos misioneros jesuitas del siglo xvii, Paulinus se esforzó por reemplazar a los brahmanes. La primera etapa de este proceso era tomar el control de su lengua erudita y de sus libros.

SUSTITUIR A LOS BRAHMANES

Los primeros en mostrar un interés profesional por los libros “paganos” indios fueron los jesuitas, y también fueron los primeros en aprender y enseñar las lenguas vernáculas. Muy pronto les quedó claro a los portugueses en Goa que los libros considerados sagrados los guardaban los brahmanes, quienes los atesoraban y mantenían escondidos de todos los intrusos.

frecuentes exclamaciones y digresiones y con una tendencia a difamar a los brahmanes.

⁶⁷ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. 110.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

La manera de hacerse de esos libros era generalmente por robo, saqueo o convirtiendo a los brahmanes. Un escritor jesuita muy conocido, Luís Fróis, famoso por su *História de Japam*, escribió a propósito de uno de esos incidentes mientras se encontraba todavía en Goa en 1559.⁷⁰ Un joven letrado brahmán no sólo se convirtió al cristianismo, sino que condujo al ejército del virrey a la casa de un *pandit* sánskrito que tenía una biblioteca de libros antiguos. Con estos libros en su poder, el convertido brahmán que tomó el nombre portugués de Manuel d’Oliveira, tradujo “en unos cuantos días todas las cosas importantes”. Este patrón particular de adquirir los libros “sagrados” indios era bastante común en Goa durante el siglo XVI. Sólo hasta finales del siglo XVII y en el siglo XVIII, los europeos notaron que estos libros también estaban a la venta.⁷¹ Paulinus compró manuscritos de una persona que estaba encargada de custodiar la biblioteca que había dejado un brahmán al huir del ejército del sultán Tipu.⁷² El hecho de que los libros y manuscritos fueran un botín estimado pude de apreciarse en una carta de Charles Wilkins, quien esperaba que la biblioteca del sultán Tipu, derrotado por los británicos en 1799, fuera entregada a los orientalistas en Calcuta.⁷³

⁷⁰ Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica* [en adelante DI], Roma, vol. IV, 1956, pp. 334-335.

⁷¹ Dr. Giuseppe Barone, *Vita, Precursori ed Opere del P. Paolino da S. Bartolomeo (Filippo Werdin)*, Contributo all storia degli studi orientali in Europa, Napoli, Cav. Antonio Morano, 1888, p. 18. Paulinus, *Sidharubam..., op. cit.*, p. 22, *Systema Brahmanicum*, pa. XII, *Alphabetum grandonic-malabaricum*, p. 7.

⁷² Una historia similar es contada por Marco della Tomba. El rajá de Bettiah “consignó” cuatro grandes baúles de libros a los misioneros capuchinos en 1762 antes de ser tomado prisionero por el ejército de Nawab Casmalican [Kasim Ali Khan]. Citado por David N. Lorenzen, “Marco della Tomba...”, *op. cit.*

⁷³ Muzaffar Alam y Seema Alavi, *A European Experience of the Mughal Orient, The I'jaz-i Arsalañi (Persian Letters, 1773-1779) of Antoine-Louis Henri Polier*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 35. Para declaraciones

Se aconsejaba a los misioneros católicos de Pondicherry y Chandernagor adquirir y enviar manuscritos, pinturas, libros y otros objetos curiosos a la Biblioteca Real, en París. También se esperaba que los misioneros del Propaganda Fide recopilaran textos y objetos para ser exhibidos en Roma. Con el incremento de la demanda y una buena suma de dinero en efectivo ofrecida por esas mercancías, salieron a la venta más libros, pinturas y otros objetos. Cualquiera que tuviera dinero e interés podía comprar y vender en lo que Muzaffar Alam y Sema Alavi llamaron el “bazar de libros orientales” del siglo xviii del norte de India.⁷⁴ Este bazar no era meramente para transacciones comerciales, era también un espacio para la sociabilidad intelectual en la que los *pandits* y los académicos persas entraron en contacto directo con los administradores europeos y, de manera más importante, con los británicos. Con el desplome de los patrones nativos, varios tipos de literatos orientales ofrecieron sus libros y servicios a la Compañía Inglesa y a su nueva raza de administradores orientalistas.

Mientras los literatos locales podían irse a vivir a Calcuta o a otros centros del saber que habían establecido los británicos, muchos libros y objetos materiales fueron llevados directamente a Europa, en ocasiones incluso sin haber sido leídos o copiados en India. En uno de los comentarios impresos en la edición francesa del *Viaggio* de Paulinus, Anquetil Duperron ofrece una historia interesante sobre una extensa colección de manuscritos en zendo avesta, “137 volúmenes en total”, adquiridos por Samuel Guise de la viuda de un académico parsi, Destour Darab, quien era el maestro de persa y zendo

más amplias sobre la relación entre la práctica de colecciónar y la expansión imperial véase Maya Jasanoff, *Edge of Empire; Lives, Culture, and Conquest in the East, 1750-1850*, Nueva York, Vintage Books, 2006.

⁷⁴ Alam y Alavi, *A European Experience..., op. cit.*, p. 32.

avesta de Anquetil Duperron, en Surat.⁷⁵ Paulinus pudo haber conocido a Samuel Guise, quien era un cirujano en Anjengo, el primer asentamiento de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales en Travancore, entre 1783 y 1784.⁷⁶ En su *Examen Historicocriticum*, Paulinus considera la colección de manuscritos orientales de Guise como una de las cuatro colecciones más importantes de Europa, de las que él tenía noticia.⁷⁷ Esto llevó a Anquetil Duperron a exclamar con cierta indignación y mucha ironía “ahora Inglaterra es rica en obras en zendo y pahlavi”.

Todos los mercaderes europeos, coleccionistas y orientalistas no soñaban en otra cosa sino en repatriar las riquezas asiáticas a Europa. William Jones deseaba “transferir a Europa todas las ciencias, artes y literatura de Asia”.⁷⁸ También deploraba el hecho de que sus deberes oficiales de juez en Calcuta le impidieran trabajar a gusto en sus traducciones y en sus investigaciones. Un misionero en India no estaba menos ocupado con sus deberes y obligaciones cotidianos, pero por supuesto, no podía quejarse. Incluso cuando Paulinus regresó a Roma, no era ciertamente un “caballero ocioso”. Como académico enseñaba, preparaba varios libros para la imprenta,

⁷⁵ Paulin de Saint-Barthélémy, *Voyage aux Indes orientales...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 138, nota al pie, *Viaggio*, p. 72. *A Catalogue of Oriental Manuscripts, collected in Indoostan. By Mr. Samuel Guise, Surgeon to the General Hospital at Surat, From the Year 1777 till 1792* (printed), pp. 1-32. Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, Borg. Lat 529, pp. 1-18.

⁷⁶ Paulinus también se quedó en Anjengo durante dos años. Anjuthengu (Anjengo) se sitúa a 40 km al norte de Thiruvananthapuram a lo largo de la costa. Fue el primer asentamiento de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales en la costa Malabar, establecido en 1764. Era una diócesis que pertenecía al vicariato de Verapoly en tiempos de Paulinus.

⁷⁷ Las otras tres eran la Biblioteca Real en París, la Biblioteca de Propaganda Fide y el Museo Borgiano en Velletri.

⁷⁸ [William Jones], “The Design of a Treatise on the Plants of India”, *Asiatic Researches...*, *op. cit.*, vol. II, p. 345.

compilaba catálogos y participaba en una muy complicada vida política en Roma.⁷⁹ No podía ni siquiera soñar, como lo hizo William Jones, en retirarse a la vida tranquila de un académico independiente en Inglaterra.⁸⁰ Paulinus ciertamente coincidía con Jones en considerar el tiempo demasiado corto,⁸¹ si es que uno fuera a invertirlo en el aprendizaje de las ciencias indias, pero también presumía que lo que se necesitaban eran “sujetos (*soggetti*) que conocieran la lengua” y dinero.⁸² A los misioneros les faltaba el dinero de manera crónica y técnicamente no tenían “sujetos (*soggetti*)” sino “obligaciones” pastorales. Además, las “obligaciones eruditas” de Paulinus no eran necesariamente académicos sánscritos cristianos de Santo Tomás.

Desde la perspectiva de Anquetil Duperron, ya que era un académico que no era ni administrador colonial ni misionero, “los ingleses tienen tiempo y dinero” y recursos humanos para preparar y publicar un libro sobre la botánica india.⁸³

⁷⁹ Slannig, “Ivan Filip Vesdin...”, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ Sus sueños no llegaron a realizarse. William Jones murió en Calcuta en 1794. Trautmann, *Aryans and British India*, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁸¹ [William Jones], “The Design of a Treatise on the Plants of India”, *Asiatic Researches...*, *op. cit.*, vol. II, p. 345. Jones: “Dame tiempo, digamos, para nuestras investigaciones, y nosotros transferiremos a Europa todas las ciencias, artes y literatura de Asia”.

⁸² *Viaggio*, p. 365.

⁸³ Paulin, *Voyage...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 486 (citando p. 462, línea 23; edición italiana del *Viaggio*, p. 365). “Los ingleses han prometido [...] que ellos nos darán la botánica india, pero yo no confío mucho en estas promesas, porque para hacerlo, uno necesita de hombres que conozcan las lenguas locales, tiempo y dinero”. (Paulinus citado en *Asiatic Research...*, vol. II). Anquetil Duperron añadió su propia glosa a esta declaración: “El comentario del padre Paulinus es fácilmente refutable. Los ingleses tienen el tiempo y el dinero necesarios para dicha empresa: y cuando ellos quieran elegir a sus súbditos, no les hará falta ninguno de los suyos para aprender las lenguas de la India”. William Carey póstumamente editó y publicó: William Roxburgh, *Flora Indica...*, *op. cit.*

Insistía particularmente en el hecho de que ya había suficientes administradores-académicos británicos que conocían el sánscrito. Paulinus fue bastante consistente al subestimar y ridiculizar a los orientalistas contemporáneos en Calcuta. Criticó acerbamente la traducción de Wilkins del *Bhagavadgita*:⁸⁴ “¿Cómo puede atreverse un europeo a traducir del sánscrito sin gramática, sin la sintaxis sánscrita que exige por lo menos doce años de estudio?” De hecho, veía con suspicacia todas las traducciones del sánscrito en particular. “Hay tantas cosas ridículas publicadas en Europa” –exclamaba– en lugar de trabajos originales indios. Anquetil Duperron coincidía hasta cierto punto con Paulinus, pues él también pensaba que sin la publicación de gramáticas y diccionarios sánscritos, “Europa seguiría siendo completamente ignorante de todas las cosas indias”.⁸⁵ ¿A qué se refiere exactamente Paulinus con “trabajos originales indios”? La frase es, con todo, ambiguamente oscura pues él mismo publicó sólo traducciones, sus propias traducciones. De lo que sigue en el texto, parece que la palabra “originales” puede expresarse con otro epíteto: “auténticos”. La autenticidad india radicaba en su antigüedad, pues India era, según Paulinus, la única nación “antigua” que preservaba “hasta hoy en día” su antigua lengua, libros, poesía, ritos y costumbres.

Una ambición desmedida de encontrar libros antiguos, hizo que los europeos se volvieran vulnerables a los fraudes. Paulinus denunció el libro, el *Ezour-Vedam*, que impresionó tanto a Voltaire y lo armó de argumentos deístas en contra de la Iglesia católica. Declaró, como lo hizo Pierre Sonnerat en su *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine*, publicado en 1782, que se trataba del trabajo de un misionero católico y

⁸⁴ *Viaggio*, p. 331.

⁸⁵ Paulin, *Voyage*, vol. III, p. 401 (citando p. 207, *Viaggio*, p. 263).

que por lo tanto, no era ni antiguo ni indio.⁸⁶ Si los jesuitas o alguno de sus conversos trataban de engañar a los europeos, los brahmanes eran, según Paulinus, falsificadores todavía más peligrosos.⁸⁷ Cita un trabajo en persa, *Azret hisù & Azret musa*, escrito por un brahmán en contra de las enseñanzas cristianas en el norte de India que cayó en manos de la misión capuchina del Tibet.⁸⁸ Las reacciones indias a la presencia de los misioneros en India en términos de libros escritos con impugnaciones al cristianismo eran, desafortunadamente para los historiadores más bien raras, casi inexistentes en los siglos XVI y XVII. En las misiones jesuitas del sur, los únicos panfletos y textos publicados que se oponían a sus métodos

⁸⁶ *Examen Historico-criticum...*, *op. cit.*, pp. 42-50. El ataque más elaborado de Paulinus en contra del *Ezourvedam* está en su *Systema Brahmanicum*, pp. 315-317.

⁸⁷ Según Paulinus los jesuitas de Masulipatam produjeron el *Ezourvedam* en tamil para poder impugnar el paganismo. No especula en torno de la manera en que este manuscrito en tamil (Paulinus sólo piensa en un original en tamil, no en sánscrito) llegó a manos del viajero francés, el Conde de Modave, después de pasar por un traductor en Pondicherry. ¿O fue este el texto que fue traducido al tamil y al sánscrito? El texto sánscrito fue encontrado junto con la "traducción" al francés de sir Alexander Johnston en el colegio jesuita de Pondicherry. Este texto sánscrito particular fue examinado por Francis Whyte Ellis, quien decidió que el trabajo había sido escrito por Roberto Nobili. Rocher, *Ezourvedam*, p. 18. El artículo de Ellis está publicado en *Asiatic Researches*, vol. 14, 1822. El colegio jesuita de Pondicherry poseía muchos otros trabajos de catequesis similares. August Wilhelm von Schlegel reseñó el *Asiatic Researches* (vol. 14) en su revista *Indische Bibliothek*, vol. 2, pp. 50-56 y denominó al *Ezourvedam* un fraude piadoso ("ein frommer Betrug"). Los argumentos de Ludo Rocher de que el *Ezourvedam* fue escrito originalmente en francés parecen ser convincentes. Ludo Rocher, *Ezourvedam, A French Veda of the 18th century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984.

⁸⁸ Cita un manuscrito del Museum Borgianum en Velletri, escrito por un capuchino, Marco della Tumba, *Osservazioni sopra le relazioni che fa Monsieur Holwell Inglese*. Marco della Tumba depositó él mismo el texto en el museo antes de su regreso a la India en 1775. *Examen Historico-criticum...*, *op. cit.*, p. 6.

y enseñanzas provenían del campo luterano en Tranquebar.⁸⁹ Especialmente los brahmanes eruditos guardaron un silencio obstinado sobre el cristianismo, que había ganado un poco de terreno entre las jerarquías más bajas de la sociedad.

Los primeros jesuitas orientalistas, como Roberto Nobili, cuyo método de conversión provocó la controversia de los ritos de Malabar, trataron de encontrar una manera para sustituir a los brahmanes como los líderes culturales, religiosos e intelectuales de la sociedad. El principio de la “acomodación” era desplazar por medio de la imitación o de una mimesis estratégica parcial. Mediante su aprendizaje de lenguas (tamil, telugú y sánscrito) quería cambiar desde dentro –según la famosa fórmula ignaciana: *entrar con el otro y salir consigo*– todos los libros vinculados a los preceptos religiosos y teológicos de los brahmanes para acercarlos más a la teología cristiana.⁹⁰ Así, los “*pseudovedas*” o “*pseudopuranas*” misioneros, tenían la intención deliberada de reemplazar a las narrativas “paganas” existentes. Por lo tanto, estos textos estaban diseñados para corregir ciertas ideas clave en el “sistema” brahmánico existente para rescatar del “material pagano”, los significados prístinos (es decir, cristianos) ocultos por los astutos y avaros especialistas religiosos.

Comparado con Nobili, Paulinus estaba lejos de esta clase de “Orientalismo misionero” agresivamente correctivo y más cercano a sus contemporáneos, los orientalistas de Calcuta. Sin embargo, sí escribió una obra importante en malayalam, *The Life of St. Theresa (mar tresiya punyastriyude caritram)*. Es igualmente cierto que los textos impresos de Paulinus –como

⁸⁹ Hubo algunas controversias entre misioneros protestantes como Bartholomaeus Ziegenbalg, en Tranquebar, y un jesuita, Giuseppe Constanțiu Beschi, en Madurai. Véase Stuart Blackburn, *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003, pp. 43-65.

⁹⁰ Véase Županov, *Disputed Mission...*, *op. cit.*, pp. 74, 115.

su gramática y diccionario sánscritos, y su *Systema Brahmanicum*— fueron potencialmente útiles para los misioneros futuros y fueron escritos para ellos, pero también fueron textos inspirados por los *Asiatic Researches*, por Anquetil Duperron y por otros académicos orientalistas en India y Europa. Una de las prácticas características de los nuevos orientalistas era disociar a los guardianes tradicionales de los textos, los brahmanes, de los “textos antiguos” de su tradición. La “antigüedad” de los textos literarios o sagrados indios desautorizaba, según la visión Orientalista, a aquellos que eran meramente sus transmisores. Se decía una y otra vez que los brahmanes que sabían de memoria los *Vedas* y eran capaces de recitarlos no entendían sus significados.

EL FINAL DEL ORIENTALISMO MISIONERO CATÓLICO

Durante el siglo XIX se fue menguando esa autoridad exclusivamente “ocular” de los viajeros y misioneros, en términos de su capacidad para apuntalar un nuevo tipo de epistema “científico” que englobara a Oriente. Estar allí y ver algo con los propios ojos ya no era requisito para adquirir la nueva clase de sabiduría basada en la pericia lingüística. Paulinus era consciente de esto, aunque a veces utilizaba esta clase de autoridad más antigua para asestarles fuertes golpes a sus críticos. Consideraba a aquellos que viajaban y permanecían en India durante años sin aprender ni siquiera una lengua vernácula como “valijas ambulantes (*bauli ambulanti*)”.⁹¹ Del mismo modo que aquellos no sabían sánscrito. Por ejemplo, Paulinus describió un ritual del *yajña* o como él lo llamaba, *il sacrifizio Yàga*, desconocido para el misionero capuchino Marco della Tomba que lo consideró un fraude,

⁹¹ *Viaggio*, p. 306.

“*impostura*”.⁹² Paulinus explicaba que si Marco nunca había escuchado nada acerca de ese rito era porque no sabía sánskrito y nunca había leído el *Amarasinha*.⁹³ Por lo tanto, para “descubrir” este importante sacrificio védico, bastaba con leer libros auténticos en lenguas originales en Europa sin tener que visitar nunca India.

Los orientalistas de Calcuta tenían, por supuesto, su base en Bengala, pero para ellos también la autoridad no se localizaba en estar allí, sino en leer los libros apropiados y en evitar ser engañados por intérpretes avariciosos. La producción del conocimiento se alejaba cada vez más de los lugares y de la gente que se encargaba de la “recolección de datos”. “Los centros de cálculo”, en lo concerniente a las ciencias indológicas, se trasladaron a la Europa del siglo xix.⁹⁴

Bueno, Paulinus obviamente también se movió en la dirección correcta, aunque no a la capital correcta, o al menos no tanto. En términos de los materiales producidos en India, desde las colecciones de los jesuitas de cartas y tratados, hasta

⁹² *Viaggio*, p. 306, *Systema Brahmanicum*, p. 1. Paulinus no indicó en qué texto Marco della Tomba pronunció esta opinión. Según David Lorenzen, la mayoría de sus escritos existentes se quedaron en Roma antes de que partiera hacia la India (1783) por segunda vez. Con excepción de unas cuantas cartas de su segunda estadía hasta su muerte en 1803, parece que no ha sobrevivido ningún otro texto. David N. Lorenzen, “Europeans in Late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. XL, núm. 1, enero-marzo, 2003, pp. 1-32.

⁹³ Paulinus publicó la primera parte de este antiguo diccionario sánscrito (siglo VI) al que denominó, erróneamente, *Amarasinha*, por el nombre de su autor, en lugar de *Amarakoṣa*, por su título. Paulinus a S. Bartholomaeo, *Amarasinha. Sectio prima, de Coelo. Ex tribus ineditis codicibus indicis manuscriptis*, XII+60, figures, Roma, 1789. Véase también *Amarakosa: With the Commentary of Mahesvara / Ramakrishna Gopal Bhandarkar*. Edición revisada y ampliada, Nueva Delhi, Cosmos, 2004.

⁹⁴ Para la noción de “centros de cálculo”, véase Bruno Latour, *Science in Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

los manuscritos y libros publicados por los viajeros y por los misioneros del Propaganda Fide, Roma era probablemente una de las capitales europeas más ricas. Sin embargo, muchos de los documentos no eran fácilmente accesibles por diversas razones.⁹⁵ Por otro lado, la última parte de siglo XVIII fue el periodo en el que los museos y colecciones de antigüedades y curiosidades se pusieron de moda, respaldados por los patrones que eran algunos de los más ricos e influyentes funcionarios papales.

Stefano Borgia fue una figura emblemática, que combinaba en su persona todas las cualidades de un mecenas romano del siglo XVIII. Él provenía de una rica familia aristócrata, era un anticuario e historiador aficionado y también un administrador papal talentoso. En las propiedades de su familia en Velletri, Borgia fundó un museo de antigüedades y reliquias de las civilizaciones “antiguas”, como monedas, manuscritos y obras de arte. Fue con el apoyo y bajo la protección de Borgia, ya que era un miembro influyente del Propaganda Fide, que Paulinus pudo trabajar en sus publicaciones. La perspectiva comparativa de Paulinus se desarrolló más ampliamente con el acceso a los materiales y a los académicos que trabajaban la literatura y la arqueología copta, egipcia, griega y romana. Sus libros impresos están llenos de referencias a varias colecciones y catálogos de Velletri.

Paulinus pertenecía, por tanto, a una cierta comunidad de académicos, todos bajo la red de patronazgo de Stefano Borgia. Es evidente que sus experiencias e intereses comunes en las antigüedades y en los estudios clásicos definieron los

⁹⁵ Los documentos de los jesuitas fueron filtrados por los censores de los jesuitas y sólo se publicaba y difundía la parte aceptable. Cuando la orden de los jesuitas fue abolida, muchos documentos los escondieron los jesuitas o fueron retomados por otros agentes eclesiásticos quienes bloquearon el acceso a ellos o simplemente los abandonaron.

temas y acordaron los procedimientos.⁹⁶ Por ejemplo, la *lingua franca* de sus empresas era el latín y no el italiano vernáculo. Los estudiosos de “Borgia”, a menudo también se encargaban de catalogar, ordenar, clasificar y describir los artículos de las colecciones en lugar de “especular” sobre las cuestiones filosóficas y teológicas de la época como los orígenes de la lengua, la religión y la etnografía comparadas. No les prohibían escribir artículos académicos sobre cualquier asunto que ellos eligieran, pero su trabajo en el museo Velletri era principalmente una investigación de anticuarios.

Lo antiguo, lo primitivo y lo exótico se vinculaban íntimamente en las disciplinas de anticuarios del siglo XVIII, especialmente cuando se aplicaban a las “antigüedades” no europeas. Para Paulinus toda la civilización brahmánica era una reliquia del pasado y por lo tanto valía la pena de ser estudiada en su totalidad. A pesar del excelente material que proporcionaban las bibliotecas y los archivos romanos, Paulinus no tenía una comunidad suficientemente numerosa de indólogos en Roma ni en Italia en general. En un comentario hostil, Anquetil Duperron señalaba que para Paulinus “toda su ciencia provenía de la biblioteca de Propaganda Fide, del museo del cardenal Borgia, de F. Hanxleden [la gramática sánscrita] y de los *Asiatic Researches* de Calcuta, ya fuera que lo entendiera o no”.⁹⁷ Parece que otros estudiosos de la red de Borgia sentían la misma escasez de estimulación intelectual. Jakob Georg Christian Adler escribió en su *Kurze Übersicht*

⁹⁶ Paula Findlen describió una situación similar en su artículo sobre el surgimiento de la historia natural como una disciplina desde la perspectiva de la formación de la comunidad. “The Formation of a Scientific Community: Natural History in Sixteenth-century Italy”, Anthony Grafton y Nancy Siraisi, *Natural Particulars, Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge-Londres, The MIT Press, 1999, pp. 369-400.

⁹⁷ Paulin, *Voyage*, vol. 3, p. 439.

seiner bibl.-krit. Reise nach Rom (Hamburgo-Altona, 1783) que en Roma había excelentes bibliotecas para el aprendizaje de las lenguas orientales, pero que no había estudiosos entre los orientales.⁹⁸

El conocimiento en Roma se resguardaba en las bibliotecas, en los museos y en los libros accesibles para los estudiosos que tuvieran permiso de utilizarlos.⁹⁹ Finalmente, todo el conocimiento acerca del pasado y acerca de otros pueblos era parte de una misión católica “ecuménica” y universal, sobre la cual soñaban Borgia y otros cardenales “ilustrados” en vísperas de la Revolución francesa.

El trabajo comparativo y de archivo de Paulinus, por lo tanto, estaba dividido en dos proyectos articulados de manera distinta. Para Borgia y su misión católica universal, Paulinus era un “conservacionista” o curador de documentos y objetos que debían probar lo que la Iglesia ya sabía, para evitar esas teorías que disputaran los dogmas católicos básicos. Se permitía una amplia variedad de opiniones dentro de este marco fijo. Así, Paulinus pudo discutir con el padre Antonio Giorgi sobre el significado de la religión brahmánica o escribir en contra de Anquetil Duperron, Jones y Voltaire. Al mismo tiempo, como orientalista, Paulinus “pertenecía” a una comunidad internacional de académicos que trabajaban en los mismos o en similares textos y asuntos. Esta comunidad orientalista en Bengala y Europa era también cristiana, pero

⁹⁸ Paola Orsatti, *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli Studi Orientali a Roma tra Sette e Ottocento*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996, p. 12.

⁹⁹ Stefano Borgia fue conocido por su actitud “liberal” hacia la circulación de los libros mientras era un Prefetto della Sacra Congregazione dell’Indice, pero era un oponente acérrimo de las ideas revolucionarias, igual que Paulinus. Stefano Borgia fue encarcelado cuando los jacobitas se apoderaron de Roma. Paulinus escribió un panfleto en contra de los republicanos.

se enorgullecía de las epistemologías científicas y seculares, y desconfiaba en particular de los misioneros católicos en India. Paulinus se sintió despreciado por los orientalistas británicos y franceses, pero a menudo también estaba de acuerdo con sus conclusiones e incluso los invitaba a Roma para que pudieran consultar sus libros.¹⁰⁰

Ninguno de los orientalistas fue a Roma, muy pocos leyeron sus libros y después de su muerte en 1806 y de la dispersión del Museo Borgia en 1814, los tesoros orientalistas de Paulinus se sumieron en el olvido. Roma se convirtió en un remanso en el mapa de los estudiosos orientalistas del siglo xix. Con la pérdida de la autonomía política por la invasión francesa y las “revoluciones” internas, la red de patronazgo para los misioneros orientalistas se desintegró. Una nueva clase de orientalistas profesionales, como el conde Angelo de Gubernatis a finales del siglo xix y Giuseppe Tucci en el siglo xx, tenían más en común con los orientalistas británicos, alemanes y franceses que con sus predecesores inmediatos, los misioneros católicos como Paulinus.¹⁰¹

BIBLIOGRAFÍA

Alam, Muzaffar y Seema Alavi, *A European Experience of the Mughal Orient, The I'jāz-i Arsālānī (Persian Letters, 1773-1779) of Antoine-Louis Henri Polier*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

¹⁰⁰ Rocher, *Dissertation on the Sanskrit Language*, op. cit., p. 165.

¹⁰¹ Angelo de Gubernatis, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, París, 1876. Véase una perspectiva interesante de sus predecesores orientalistas “italianos”. Mientras rechazaba a Paulinus (a quien errónea y burlonamente designaba como un “húngaro italianizado”) elogió a otros viajeros-orientalistas y misioneros italianos “puros” como Filippo Sassetti (siglo xvi) y Marco della Tomba (siglo xviii).

Ambrosius a S. Teresia OCD, *Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitorum Descalceatorum, Romae, 1944.*

Barone, Giuseppe, *Vita, Precursori ed Opere del P. Paolino da S. Bartolomeo (Filippo Werdin)*, Contributo all storia degli studi orientali in Europa, Napoli, Cav. Antonio Morano, 1888.

Bethencourt, Francisco, "A Igreja", en Francisco Bethencourt y Chaudhuri, Kirti (eds.), *História da Expansão Portuguesa*, Bethencourt, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, vol. 1, pp. 369-386.

Blackburn, Stuart, *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003.

Botanica Malabar, Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele, Rome, Documenti rari e manoscritti, Fondi Minori, Santa Maria della Scala, scatola 36, G.

Charpentier, Jarl (ed. e intro.), *The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. Ms. Sloane 1820) of Father Jacobo Fenicio, S. J.*, Uppsala, 1933.

Cimino, Rosa Maria, "L'Italia e il collezionismo d'arte indiana", en *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia, 1731-1804*, Marco Nocca (ed.), Nápoles, Electa Napoli, 2001, pp. 268, 276.

Clemens a Iesu (Peanio), *Alphabetum Grandonico-Malabaricum Sive Samscrudonicum*, Roma, Typis S. Congregatione de Propaganda Fide, 1772.

De Gubernatis, Angelo, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, París, 1876.

Findlen, Paula, *Possessing Nature, Museum, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1994.

_____, "The Formation of a Scientific Community: Natural History in Sixteenth-century Italy", en Anthony Grafton y Nancy Siraisi, *Natural Particulars, Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge-Londres, The MIT Press, 1999, pp. 369-400.

Gazzaniga, Pietro Maria, *Praelectiones theologicae habitae in Vindobonensi Universitate, nunc vero alia methodo dispositae, emendatae et auctae*, 9 vols., Bologna, 1788-1793.

Henkel, Willi, "The Polyglot Printing-office of the Congregation, The press apostolate as an important means for communicating the faith", en J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 1622-1700, vol. I, núm. 1, Roma-Wien, Freiburg-Herder, 1972, pp. 335-350.

Jasanoff, Maya, *Edge of Empire; Lives, Culture, and Conquest in the East, 1750-1850*, Nueva York, Vintage Books, 2006.

[Jones, William], "A dissertation on the Orthography of Asiatic Words in Roman Letters by the President", *Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, vol. I, Calcuta, 1788.

_____, "On the Gods of Greece, Italy and India, written in 1784, and since revised by the President", *Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, vol. I, Calcuta, 1788.

_____, "The Design of a Treatise on the Plants of India", *Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, vol. II, Calcuta, 1788.

Kircher, Athanasius, *China monumentis... illustrata*, Amsterdam, apud Jacobum à Meurs, 1667.

Lach, Donald, *Asia in the Making of Europe*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, vol. III, núm. 2, 1993.

Latour, Bruno, *Science in Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Lorenzen, David N., "Europeans in Late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries", *The Indian Econo-*

mic and Social History Review, vol. XL, núm.1, enero-marzo, 2003, pp. 1-32.

_____, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalist and Indian Scholars", *Journal of Asian Studies*, vol. 65, 2006, pp. 113-141.

Milka, Jauk-Pinhak, "Some notes on the pioneer indologist Filip Vesdin (Paulinus a Sancto Bartholomaeo)", *Indologica Taurinensis* (Torino), vol. XII, 1984.

Murr, Sylvia, "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", *Purushartha*, vol. 7, 1983, pp. 251-254.

Muzii, Rossana, "Un recupero e un restauro al Museo di Capodimonte: I disegni indiani della collezione Borgia", en *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia, 1731-1804*, Marco Nocca (ed.), Nápoles, Electa Napoli, 2001, pp. 268, 276.

Orsatti, Paola, *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli Studi Orientali a Roma tra Sette e Ottocento*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996.

Paulinus a S. Bartholomaeo, *Amarasinha. Sectio prima, de Coelo. Ex tribus ineditis codicibus indicis manuscriptis*, XII+60, figures, Roma, 1789.

_____, Carmelitano Scalzo, *Viaggio alle Indie Orientali, umiliato alla Santita di N. S Papa Pio Sesto Pontefice Massimo*, Roma, 1976, con doce grabados en cobre.

_____, *De antiquitate et affinitate linguae Zendicae, Samscradamiae et Germanicae dissertatio*, Padova, Typis seminarii, 1798 [1799].

_____, *De manuscriptis codicibus indicis R. P. Joan. Ernesti Hanxleden epistola ad R. P. Alexium Mariam a S. Joseph Carmelitam Excalceatum*, Vindobonae anno MDCCXCIX (1799).

_____, *Dissertation on the Sanskrit Language*, traducción e introducción por Ludo Rocher, Amsterdam, John Benjamins B.V, 1977.

_____, *Examen Historico-criticum Codicum Indicorum Bibliothecae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Romae, 1792.

_____, *Monumenti indici del museo Naniano illustrati dal P. Paulino a S. Bartolomaeo, Carmelitano Scalzo, Professore di Lingue Orientali, sindico delle Missioni Asiatiche et Socio Academico di Velletri, e di Napoli*, XXVIII, Padova, Typ. Seminarii, 1799.

_____, *Musei Borgiani Veltiris codices avenses, penguani, siamici, malabarici, indostani, animadvesionibus historico-criticis castigati et illustrati. Accedunt monumenta inedita et Cosmogonia indico-tibetana*, auctore P. P. XVII+266, 3 figures, Romae, 1793, in -4°.

_____, *Scitismo svilupato in risposta alla lettera del signor Conte Gastone della Torre di Rezzonico sui monumenti indici del Museo Borgiano di Velletri*, Roma, 1793.

_____, *Sidharubam seu Grammatica Samscrdamicā, cui accedit Dissertatio historio-critica in linguam samscrdamicā, vulgo Sanscret dictam, in qua hujus linguae existentia, origo, praestantia, antiquitas, extensio, maternitas ostenditur, libri aliqui ea exarati critice recensentur, et simul aliquae antiquissimae gentilium orationes liturgicae paucis attinguntur et explicantur*, typis S. C. de Prop. Fide, 1790 [1791], 188 pp.

Pizzorusso, Giovanni, "I satellite di Propaganda Fide: Il Collegio Urbano e la tipografia poliglotta; note di ricerca su due instituzioni culturali Romane nel XVII secolo", *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, vol. 116, núm. 2, 2004, pp. 471-498.

Rocher, Rosane, "British Orientalism in the Eighteenth Century" en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament; Perspectives on South Asia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

Roxburgh, William, *Flora Indica; or Descriptions of Indian Plants*, vols. 1 y 2, William Carey (ed.), Serampore, Mission Press, 1820 y 1824.

Saint-Barthélémy, Paulin de, *Voyage aux Indes orientales du père Paulin de Saint-Barthélémy*, 3 vols., París, 1808.

Salmon, Paul B., "The Beginnings of Morphology; Linguistic Botanizing in the 18th century", *Historiographia Linguistica*, vol. 1, núm. 3, 1974, pp. 313-339.

Slamník, Ivan, "Ivan Filip Vesdin (1748-1806), pionir evropske indologije i komparativne filologije", *Rad, JAZU*, vol. 350, 1968.

Trautmann, Thomas, *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Rocher, Ludo, *Ezourvedam, A French Veda of the 18th century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984.

Wicki, Joseph (ed.), *Documenta Indica* [en adelante DI], Roma, vol. IV, 1956, pp. 334-335.

Županov, Ines G., "Amateur Naturalist and Professional Orientalist; Paulinus a S. Bartholomaeo in Kerala and Rome (18th-19th)", *Os viajantes europeus e o mundo natural asiático (séculos 16 a 18) I [European travellers and the Asian natural world (16th-18th centuries)- I]*, ed. Rui Loureiro, número especial de *Revista de Cultura / Review of Culture*, 20, Macau, 2007, pp. 77-101.

_____, *Disputed Mission, Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge (17th c.)*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

_____, *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

_____, "One Civility, but Multiple Religion: Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th -17th centuries)", *Journal of Early Modern History*, vol. 9, núm. 3-4, 2005, pp. 284-325.

8. EL MISIONERO Y EL ORIENTALISTA

THOMAS R. TRAUTMANN

El trabajo de investigación reciente de David Lorenzen se ha centrado en los misioneros italianos en la India moderna temprana y de allí ha surgido un espléndido trabajo, leído por primera vez en la Universidad de Wisconsin en la Conferencia sobre el sur de Asia en 2003, en un panel que él organizó y en el que yo tuve el placer de formar parte. El artículo fue publicado en *Journal of Asian Studies*¹ y titulado: "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars". David propone una comparación entre el saber sobre India producido por los misioneros y el de los orientalistas. Lo plantea en forma de una pregunta: ¿cómo podemos explicar "el lento crecimiento del saber erudito europeo sobre la cultura letrada india" bajo la influencia de los misioneros-académicos en el prolongado periodo de 1500 a 1770, y "el crecimiento exponencial de ese conocimiento entre los administradores-académicos británicos" desde entonces, en especial desde la fundación de la Sociedad Asiática en 1784? La pregunta está construida en torno a una verdad sorprendente. A pesar de que los misioneros cristianos estuvieron en India durante dos siglos y medio, antes de que las empresas

¹ David Lorenzen, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars", *Journal of Asian studies*, vol. 65, 2006, pp. 115-143.

comerciales británicas en India se transformaran en el imperio británico, y aunque tanto los misioneros cristianos como los gobernantes coloniales británicos, necesitaban del conocimiento de las lenguas indias, de las creencias y conductas, la producción del saber académico europeo sobre India en mano de los misioneros-académicos era, en su conjunto, y dado que existen trabajos excepcionales de gran distinción intelectual, comparativamente pobre, limitado y efímero.

Se trata ciertamente de una verdad asombrosa. Uno piensa en los misioneros como seres especialmente dotados para el aprendizaje de las lenguas indias y para la escritura de gramáticas y diccionarios, compilando etnografías de cristianos y analizando las religiones paganas, y dándoles pistas a otros europeos en estos esfuerzos. De hecho, como sugiere la comparación de David, a donde fueran los orientalistas, los misioneros ya habían estado allí primero. Así, en cierto modo, el saber de los orientalistas de la India británica era mejor porque se *construía sobre* los trabajos pioneros de los misioneros. Tomando en cuenta sólo esto, el conocimiento producido por los orientalistas sobre India después de 1770, *debía* haber sido un avance en comparación con el saber producido por los misioneros de antes de 1770, porque tenía la ventaja de contar con estos trabajos previos. No obstante, y siendo generosamente indulgentes por esta ventaja orientalista, después de leer el artículo de David, creo que cuando alguien observa con atención, como lo hace David en su estudio sobre Marco, se da cuenta que sigue siendo cierto que la producción del saber de los misioneros anterior a 1770 fue rápidamente alcanzada y superada por un saber mucho más voluminoso, efectivo y durable producido por los orientalistas en la India británica.

He estado pensando en el argumento de David en relación con mis propias investigaciones recientes sobre los inicios del saber orientalista en el sur de India, específicamente en

Madrás, a principios del siglo XIX. Para mí es evidente que su posición es indiscutible tanto para el sur como también para el norte, y que está confirmada por fuentes coloniales tempranas. Podemos formarnos una opinión sobre ese saber misionero previo del sur de India con un reporte realizado para el gobierno de Madrás, por un comité encabezado por F. W. Ellis, recaudador de Madrás y principal orientalista de su tiempo en el sur de la India. Con la creación del Colegio de Fort St. George (1812), para instruir en las lenguas del sur de la India a los jóvenes funcionarios recién llegados, Ellis y su comité hicieron un informe de los trabajos existentes para estos propósitos, es decir, de las obras producidas por los misioneros, en su mayoría manuscritos, lo que nos proporciona un punto de arranque para hacer comparaciones.²

Para el tamil existían las gramáticas y un diccionario en latín del misionero Constantius Beschi, que eran obras muy respetadas; el comité propuso que fueran impresas por el Colegio para los estudiantes. Beschi es la excepción sobresaliente de la regla de Lorenzen en este periodo. En este notable contrajeemplo, los orientalistas de la Compañía utilizaron de forma activa el trabajo del misionero y lustraron su memoria; hay ahora una estatua de Beschi por su contribución a la literatura tamil en la Marina de Chennai. Para el telugú, por otro lado, el comité encontró que había una gramática misionera pasable en francés y un diccionario de telugú, sánscrito y francés, pero consideró que estos trabajos no eran útiles para los estudiantes. Pronto fue escrita una nueva gramática para el telugú por A. D. Campbell con la ayuda de Udayagiri Venkatanarayana, basándose no en esos trabajos misioneros, sino en gramáticas de telugú más antiguas. De manera similar, para un

² Archivos estatales de Tamil Nadu, Consultas públicas, Madrás, 10 de diciembre de 1811, páginas 38-58.

diccionario de telugú, el comité revisó el recientemente compilado trabajo de Mamadi Venkaya, un mercader-académico komati de Masulipatam, y Campbell preparó posteriormente un diccionario telugú-inglés que publicó el Colegio. Para el canarés (kannada) y el malabar (malayalam) los orientalistas de Madrás no tenían trabajos misioneros precursores, y John McKerrell del servicio de la Compañía, eventualmente, escribió la primera gramática de canarés en inglés, basándose en gramáticas indias y no en las de los misioneros. Así, para el canarés y el malabar no habían ni gramáticas ni diccionarios de los misioneros, y las que existían para el telugú no eran satisfactorias. En cuanto a la etnografía del sur de India, un proyecto tardío para traducir una obra de este tipo del abad Dubois, misionero en Mysore, fue adelantado en el Colegio por la Corte de Directores en Londres. Pero por las discusiones que suscitó el proyecto en los registros coloniales, es evidente que cuando Ellis examinó cuidadosamente el texto de Dubois, encontró que la relación del sistema de castas del sur de la India era deficiente y debían añadirse notas de los empleados de la Compañía, quienes habían adquirido mejores conocimientos. Max Müller, en el prefacio de una edición de la traducción en inglés,³ señalaba que al leer la obra del abad se veía que era anticuada y pasada de moda, pues parecía que había sido escrita antes de las grandes obras orientalistas que habían empezado a aparecer en Calcuta durante la década de 1770, lo que se ajusta perfectamente al argumento de David. Sin saberlo, Max Müller le había dado al clavo, pues Sylvia Murr ha mostrado en nuestro propio tiempo que el abad Dubois había sacado la esencia de su texto, y muchas de

³ Abbé J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. 3a. ed., tr. Henry K. Beauchamp, con una nota introductoria de F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press, 1906, pp. V-VII.

las palabras de un trabajo anterior del padre Gaston-Laurent Coeurdoux, un misionero jesuita de Madurai del siglo XVIII.⁴ Finalmente, debo advertir que el padre Coeurdoux es importante al haber reconocido similitudes entre el sánscrito y el latín, más o menos al mismo tiempo en que aparece el famoso pronunciamiento de Sir William Jones en los *Asiatic Researches* publicados en Calcuta; aunque el reconocimiento de Coeurdoux sólo fue publicado en 1808, después de que la obra de Jones se había leído ampliamente en Europa y había provocado un gran interés por el sánscrito y sus relaciones con las lenguas europeas, después de que Coeurdoux y Jones habían fallecido.⁵ En otras palabras, la importancia de la obra de Coeurdoux sólo fue apreciada retrospectivamente, a la luz de la obra publicada por Jones. Con todo, como este examen de la situación del sur de la India lo confirma, el nuevo saber orientalista de la India británica era de más alta calidad y tuvo un mayor efecto, tanto en el corto como en el largo plazo. En el corto plazo provocó una ola de una especie de indomanía entre los intelectuales europeos. En el largo plazo formuló y consolidó ideas científicas sobre la clasificación de las lenguas, incluido el concepto de la familia de las lenguas indoeuropeas, que siguen, hasta la fecha estando en uso como categorías científicas.

La explicación de David a propósito de la ventaja orientalista sobre los misioneros consta de tres partes. Primero:

⁴ Sylvia Murr, *L'Inde philosophique entre Bosuet et Voltaire*. 2 vols.; vol. 1: *Moeurs et coutumes des Indiens* (1777); vol. 2: *L'Indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*. Publications de L'École française d'Extrême-Orient, vol. 146, París, École française d'Extrême-Orient, 1987.

⁵ Para detalles véase Thomas R. Trautmann *Aryans and British India*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1997, cap. 2, y Trautmann, *Languages and Nations: the Dravidian Proof in Colonial Madras*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2006, cap. 1, pp. 13-21.

él cree que la educación de los misioneros y orientalistas no fue sustancialmente tan distinta, aunque el carácter secular y teñido de Ilustración de la investigación orientalista permitió una mayor apertura a India y a la religión india. Los relatos de los misioneros siempre podían ser interpretados por lectores de mentes estrechas en Europa como una especie de conmiseración por la falsa religión y fueron producidos, por lo tanto, con ese temor inhibidor de cometer incorrecciones doctrinales y una considerable censura previa de origen. Segundo: el factor principal, según David, fue la ventaja orientalista en potencial humano y económico. Los establecimientos misioneros en India eran pequeños y contaban con pocos recursos; la correspondencia con las autoridades en Europa regularmente incluía peticiones, más o menos penosas, de dinero y de más misioneros. Además, muy poca de la producción del saber misionero llegó a ser impresa, a excepción de las famosas series *Lettres édifiantes et curieuses* o *Relación jesuita*, como a menudo las llaman. La mayor parte de los trabajos misioneros se conservaron en forma manuscrita y tuvieron un número de lectores limitado. Algunos han llegado a ser impresos en tiempos recientes por su interés como documentos históricos y no como contribuciones al saber de India. Todo esto contrasta fuertemente con las condiciones en las que trabajaban los orientalistas de la India británica. Ellos gozaban de un empleo seguro y bien remunerado de los recursos de un imperio, del incentivo de las sociedades ilustradas de Calcuta, Bombay y Madrás, y de las oportunidades de publicación de sus diarios. Que el imperio promueve el saber, casi igual que la guerra promueve la ciencia y la ingeniería, es escandaloso pero cierto. Sin embargo, uno desearía que fuera de otra manera. Tercero: finalmente, la mayoría de los misioneros no tuvieron un acceso directo y prolongado a los académicos indios. Esta

carencia fue en parte una combinación de los primeros dos factores, una inhibición religiosa antiilustración y una falta de recursos y de apoyo institucional. Todos estos puntos del argumento de David me parecen muy correctos, sólo añadiría que el motor que propulsaba el proyecto orientalista era el pueblo indio, cuyos impuestos pagaban los enormes salarios de los empleados de la Compañía de las Indias Orientales y financiaban las instituciones que apoyaban la investigación orientalista, mientras que los misioneros tenían que depender de las transferencias económicas que les enviaban desde Europa. La mayoría de los académicos orientalistas empleados por la Compañía de las Indias Orientales, tenían salarios que les permitían contar con académicos indios como asistentes, y algunas veces esos establecimientos eran grandes y sostenidos por la enorme diferencia que había entre los salarios británicos e indios. Aunque estos sórdidos hechos no son toda la historia de la ventaja orientalista, son una parte muy importante de ella.

Así, en breve, la afirmación de David Lorenzen da cuenta del desequilibrio de la producción del saber, favoreciendo a los orientalistas de la India británica después de *circa* 1770, frente a los misioneros de tiempos anteriores. Yo creo que esta afirmación es muy importante y que contiene más de lo que revela este resumen. Asimismo, las implicaciones son enormes y se extienden por todas partes. Por ejemplo, si tomamos los dos términos “misionero” y “orientalista” y los ponemos en dos marcos cronológicos y comparativos diferentes, podremos ver que la importancia de la comparación de David es de hecho inmensa. Yo veo cinco maneras en las que podemos configurar el contraste entre el misionero y el orientalista para extraer más implicaciones del argumento más interesante y persuasivo de David.

LOS MISIONEROS ANTES DE 1770,
LOS ORIENTALISTAS DESPUÉS DE 1770

Éste es el encuadre de David. En esta comparación, el año 1770 representa el comienzo del Imperio británico en India, y con él, el de los estudios orientalistas seculares (posteriormente de la India británica) como opuestos a las obras misioneras católicas (más tempranas) relacionadas con el régimen portugués en Goa o con el francés en Pondicherry, y con los misioneros luteranos de Halle que trabajaban en la colonia danesa de Tranquebar.

EL ORIENTALISMO BRITÁNICO
ANTES Y DESPUÉS DE 1770

Evidentemente, las compañías mercantiles británicas habían llegado a India un siglo y medio antes de su transformación en imperio. Por lo que la pregunta que debe hacerse es: ¿qué se sabe de la producción del saber *británico* sobre India *antes y después* de 1770, es decir, mientras estaba confinado a factorías mercantiles a lo largo de la costa comparado a cuándo se convirtió en un poder gobernante de masas de indios en el interior agrario? Creo que el contraste es más fuerte que el que estableció David, es decir, el saber británico sobre India antes de 1770 era más pobre y menos durable que el producido por los misioneros de quienes ha escrito David, y contrasta todavía de manera más desfavorable con el orientalismo de la India británica después de 1770. De hecho, no hay casi nada que pueda llamarse propiamente orientalismo entre los británicos en India antes de que la llegada del imperio causara su aceleración y la construcción de estructuras sólidas. Esta manera de encuadrar la comparación destaca de manera más enfática el elemento

del imperio como una fuerza que produce conocimiento. Lo que acarreó el imperio no fue una mayor *demand*a de saber, sino *medios* más efectivos para su producción, incluido especialmente su financiamiento. Igualmente importante, quizás, es que la transformación de la presencia de los británicos en India, de una presencia mercantil a un poder gobernante, trajo consigo un flujo de personal muy educado en lo civil, lo judicial y lo militar a la India británica; gente con intereses académicos y científicos, y algunos de ellos incluso con formación universitaria.

LA PRODUCCIÓN DEL SABER PORTUGUÉS, FRANCÉS, DANÉS Y BRITÁNICO EN INDIA

Otra manera de mirar la producción del saber europeo sobre India sería comparar los regímenes de producción del saber de los diferentes proyectos imperialistas europeos en India. Aquí, allanando las diferencias entre los misioneros y los orientalistas, y considerando el hecho del imperio como constante (aunque con muchas variaciones de alcance, cronología, etcétera), deberíamos tratar de hacer una exploración de las diferencias entre los imperios europeos.

LOS MISIONEROS Y LOS ORIENTALISTAS EN LA INDIA BRITÁNICA DESPUÉS DE 1770

Por supuesto, la producción del saber misionero no terminó en 1770, incluso en la India británica, donde el gobierno trató de excluir a los misioneros y logró hacerlo por bastante tiempo. En este encuadre consideramos al imperio como constante y nos enfocamos en las diferencias entre misioneros y orientalistas. Voy a retomar este encuadre de la cuestión comparativa y lo examinaré más detenidamente abajo.

INTERACCIONES DE LOS INDIOS CON LOS MISIONEROS Y LOS ORIENTALISTAS

Ya que toda la producción del saber europeo sobre India empieza con las interacciones entre los indios y los europeos, podríamos aprender mucho examinando estas relaciones de manera comparativa, como por ejemplo entre los misioneros y los orientalistas, al examinar más el punto de David sobre la mejora en las relaciones de trabajo de los orientalistas de la India británica con los indios eruditos. Lo que está en cuestión es la paradoja de este tipo de conocimiento que es realizado por europeos pero cuya autoridad al final recae en los indios. Esta verdad ineludible es un problema para validar la autoridad de dicho conocimiento. A su vez, los proyectos misioneros y orientalistas establecieron una relación distinta con los indios, y tuvieron diferentes recepciones y efectos en India que podrían ser objeto de un estudio comparativo.

En este ensayo me gustaría aceptar la invitación de David para hacer un estudio comparativo, examinando a los misioneros y a los orientalistas en la India británica, del número cuatro en la lista de permutaciones discutida. Pues aunque la India británica por un tiempo estuvo sin misioneros, eventualmente hubo *tanto* orientalistas *como* misioneros, y por lo tanto, en lugar de comparar a los orientalistas posteriores con los misioneros de una etapa anterior nos preguntamos, ¿cuáles fueron las relaciones de los orientalistas y los misioneros en la India británica? y ¿cuál fue la naturaleza del saber sobre India que ellos produjeron? Lo que sigue es un bosquejo de lo que podría ser un programa comparativo de esta naturaleza y algunos de los resultados que podríamos alcanzar.

La cuestión no es de ninguna manera sencilla, lo que es bueno, pues eso es precisamente lo que la hace interesante y digna de consideración, utilizando la comparación de David

en una aplicación nueva. Por un lado, la diferencia entre los orientalistas y los misioneros estuvo marcada fuertemente, tanto en el discurso como en la política de la India británica. Por otro lado, muchos misioneros eran estudiosos orientalistas y muchos orientalistas tenían fuertes creencias cristianas, lo que pone en duda los términos mismos de la comparación desde el inicio. Dados estos casos intermedios, necesitamos entender que los misioneros y los orientalistas son tipos ideales que se mezclan en la práctica. Pero ellos siguen siendo conceptualmente distintos para los directores. Encontraremos que el contraste entre los misioneros y los orientalistas es un hecho social paradójico de la India británica temprana que debió haber sido bastante inestable pero en realidad no lo es; un sólido que debía ser un líquido. Las fuerzas políticas del momento se conjuran para mantener la distinción conceptual, incluso frente a su mixtura.

Quizás el ejemplo más ilustre de la India británica de un misionero que también era un orientalista es el del obispo Robert Caldwell, cuya *Comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages* (1856)⁶ fue una obra de perdurable valor científico que todavía está impresa y es muy citada por los lingüistas. El trabajo pionero del reverendo John Stevenson, en el que hace una discriminación de los elementos sánscritos y no sánscritos en las lenguas indias modernas en largos artículos de las décadas de 1840 y 1850, constituía una contribución importante, incluso cuando fue superada por estudiosos posteriores.⁷ También podrían mencionarse a los primeros misioneros-orientalistas de la India británica, los bautistas Carey, Marshman y Ward, quienes publicaron

⁶ Robert Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*, Londres, Harrison, 1856.

⁷ Discusión y referencias en Trautmann, *Aryans and British India*, *op. cit.*, pp. 155-158.

gramáticas de las lenguas indias para los ingleses, y traducciones de obras indias mientras trabajaban en la traducción de la *Biblia* a las lenguas indias modernas. William Carey fue profesor de bengalí y sánscrito en el Colegio de Fort William en Calcuta y miembro de la Sociedad Asiática.⁸ Existen otros casos similares que empañan las categorías, y algunos de ellos produjeron obras orientalistas de perdurable valor.

Por otro lado, la mayoría de los orientalistas eran cristianos, por lo menos nominalmente, y algunos eran fervientes. Sir William Jones, ciertamente, se consideraba a sí mismo un cristiano. Su afeite intelectual combinaba una fuerte proporción de racionalismo ilustrado con la creencia cristiana y como resultado, el carácter de su creencia religiosa era en sí mismo altamente racionalizado. Él se había convencido a sí mismo de la racionalidad de la verdad del cristianismo y la prueba era que las profecías de Isaías se habían cumplido en el Evangelio. De muchas maneras, el programa orientalista de Jones era ofrecer una respuesta en términos racionales a Voltaire, a quien admiraba aunque se oponía a su ataque en contra del cristianismo; la literatura sánscrita servía a este propósito al suministrar una confirmación externa de la verdad de la *Biblia* en lo que consideraba su versión del diluvio de Noé. Como ya lo he mencionado en otros sitios, Jones hizo del hinduismo algo inofensivo para los anglicanos.⁹

Sin embargo, incluso antes de la prematura muerte de Jones en India, la corriente de opinión inglesa que estaba alejándose de los valores de la Ilustración, consideraba que estaban implicados en la Revolución francesa y que sus efectos secundarios eran cada vez más alarmantes, incluida la

⁸ David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1962.

⁹ Trautmann, *Aryans and British India*, *op. cit.*

propagación del ateísmo que tendía hacia un tipo de cristianismo más entusiasta, cálido y socialmente reformista en el movimiento evangélico; un cristianismo mucho más crítico del hinduismo. Uno de los partidarios del nuevo movimiento era John Shore, lord Teignmouth, protegido y biógrafo de Jones y por un tiempo gobernador-general de la India británica así como un orientalista por derecho propio. En la biografía de Shore sobre Jones percibimos cómo funciona el cambio de la visión moral a la luz de la cual el cristianismo de Jones parecía demasiado tibio, incluso deísta, y su orientalismo demasiado complaciente con el hinduismo.¹⁰ El biógrafo, por lo tanto, tuvo que hacer una fina labor de reinterpretación para rescatar la reputación de Jones como cristiano frente a la nueva generación que tenía criterios más estrictos para considerar a alguien cristiano. En esas circunstancias, el orientalismo se estaba tornando religiosamente dudoso.

Aun así, hubo cristianos comprometidos en las filas orientalistas de generaciones posteriores a Jones. Menciono a dos de ellos: John Leyden y C. P. Brown. John Leyden tenía la ambición de superar a Sir William Jones en su erudición orientalista, pero su muerte prematura le impidió lograrlo. Dejó una vasta colección de papeles sobre las lenguas indias en la Biblioteca Británica, de los cuales podemos decir que si él hubiera vivido lo suficiente, su contribución académica hubiera sido formidable. Tenía licencia para predicar en la iglesia escocesa antes de terminar su carrera de médico y llegar a India como cirujano. Nosotros podemos ver los efectos inhibidores de su creencia religiosa en su declaración profundamente negativa, por no decir difamatoria del hinduismo:

¹⁰ John Shore (lord Teignmouth), *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones*, Filadelfia, William Poyntell, 1805.

El carácter moral de los hindúes – “los intachables, apacibles, pacientes, inocentes hijos de la naturaleza”, como los llaman de manera ridícula murmuradores ignorantes que nunca llegaron a verlos con sus propios ojos– es sumamente despreciable y deshonesto, así como su religión es mala, desvergonzada, impudica y obscena.¹¹

C. P. Brown, cuyo erudito trabajo sobre el telugú sigue siendo considerado como un valioso legado por los estudiosos del telugú en India, era el hijo de un capellán de la Compañía quien, dice Schmitthenner,¹² era evangélico y orientalista, aunque cada vez más crítico de los orientalistas. El obispo Caldwell hace una larga evaluación del carácter de C. P. Brown, en la cual prueba la diferencia entre el misionero y el orientalista en relación con el cristianismo. Brown, quien era un gran obstinado, no encaja dentro del molde orientalista, como el obispo Caldwell. De esta vena de obstinación, dice en este sorprendente pasaje:

Por medio de la negación absoluta de las cosas que son “creídas con toda certeza” por todo el mundo, un hombre tiene la certidumbre de llamar la atención si él no obtiene admiración, y ser destacado por ciertos rasgos que producen asombro es la cumbre del honor terrenal. Es necesario, sin embargo, mencionar claramente que este escepticismo [de Brown hacia las visiones recibidas] no se extiende a la religión [cristiana], aunque los académicos indios eminentes generalmente son librepensadores, y aunque uno habría esperado que una mente

¹¹ John Leyden, citado en James Morton (ed.), *The poetical remains of the late Dr. John Leyden, with memoirs of his life*, Londres, impreso por Strahan y Spottiswoode, para Longman, Hurst, Rees, Orme y Brown, 1819, p. LXV.

¹² Peter L. Schmitthenner, *Telugu Resurgence: C.P. Brown and Cultural Consolidation in Nineteenth-century South India*, Nueva Delhi, Manohar, 2001, pp. 37-41.

escéptica en otras cuestiones, también hubiera sido escéptica en relación con esta cuestión. Sin embargo, en este respecto me complace decir que Brown, como siempre, tiene una opinión distinta de la de aquellos con quienes se relaciona. La mayoría de sus amigos literarios son infieles. Ninguna inclinación hacia su modo de pensar es aparente de él. Sir William Jones, durante un considerable periodo de su vida fue un escéptico e incluso en sus escritos tardíos encontramos ciertos pasajes de un carácter dudoso. Mientras que Colbrooke, Wilkins, Wilford y Wilson, quienes se han dedicado al estudio de la literatura sánscrita y hecho avances en ella, son brahmanes. Wilkins le dijo a Brown hace algún tiempo que "pensaba que en otro siglo el cristianismo se volvería anticuado".

Wilson, el profesor de sánscrito en Oxford, le aconsejó a una persona que iba a ir a India como funcionario que utilizara su influencia en favor del hinduismo. Y era bien sabido que Colbrooke, quien era considerado por confesión general el más riguroso y extenso de los académicos sánscritos, no pertenecía a ninguna religión. Así que uno podría haber esperado que un celoso discípulo habría imitado a estos "brahmanes occidentales", incluso en su librepensamiento. Pero ése no ha sido el resultado en C. P. Brown. Él parece tener una creencia sincera, profunda y bien fundamentada en el cristianismo como un sistema con una opinión muy pobre pero incluso yo diría desprecio por el hinduismo: cosa que no es sorprendente, después de todo, cuando se tiene en mente su educación; cuando recordamos que, junto a otros de una casta similar a los que conoció más tarde en la vida, fue en un tiempo íntimo de Buchanan, de Martyn, de Thomason y de los misioneros de Serampore.¹³

Presento este pasaje en toda su extensión porque proviene de un destacado misionero-orientalista que insiste en la dife-

¹³ Caldwell, citado en J. L. Wyatt (ed.), *Reminiscences of Bishop Caldwell*, Madrás, Addison and Co., 1894, pp. 18-19.

rencia entre el misionero y el orientalista (librepensador, infiel, escéptico, brahmán occidental), en términos tan extremos que ensalza a Brown no sólo por su fe en el cristianismo sino también por su desprecio del hinduismo. El mismo Brown ciertamente desaprobaba el hinduismo y sin embargo, mantuvo un “Colegio” de estudiantes brahmanes, siendo él quien cubría todos los gastos para ayudar a sus investigaciones y asimismo, teniéndolos de muchas maneras en alta estima. No obstante, tanto para Leyden como para Brown su compromiso cristiano causó una inhibición importante en el estudio del hinduismo y el alcance de su trabajo orientalista sufrió a causa de esta limitación. Contrastemos estas actitudes con el pasaje sobre F. W. Ellis, el orientalista de Madrás, contemporáneo y amigo de Leyden, y de otro amigo de los dos, William Erskine, un orientalista de Bombay:

Él [Ellis] era sorprendente por la habilidad que había desarrollado en varias lenguas del sur de la India y por su profundo conocimiento de los hábitos, costumbres y literaturas de los hindúes. Dicen que escribía el tamil con gran elegancia y que era un poeta en esa lengua [...] Estaba deseoso de mejorar la condición de los nativos, pero quizás tenía una opinión demasiado alta de su literatura y habilidades [...] Vivió mucho tiempo entre los nativos y tenía un conocimiento perfecto de sus hábitos de pensamiento.¹⁴

Sin duda, debido a la estimación tan generosa que mostró Ellis por el valor de la literatura y de la sociedad de India, el reverendo William Taylor prácticamente lo llamó un no cristiano, un testimonio más de la polarización de los tipos de misioneros y orientalistas de la India británica en el siglo xix. En su *Catalogue raisonné* de los manuscritos de la bi-

¹⁴ Biblioteca Nacional de Escocia, Papeles Erskine, MSS 35.1.5, f. 21.

bloteca del Colegio dice de la edición de Ellis y de la traducción del *Tirukkural*:

Ellis era un editor erudito y diligente, pero no era un editor adecuado, pues permitía que sus predisposiciones y prejuicios aparecieran de manera prominente en casi cada página. Aparentemente, sus opiniones no estaban basadas sólo en los fundamentos de la verdadera moralidad [es decir, del cristianismo].¹⁵

Por lo tanto, aunque existen todas las gradaciones posibles de casos intermedios, los tipos del misionero y del orientalista se mantienen distintos en un sentido profundo. Ellos son, en efecto, forzosamente considerados conceptualmente a pesar de que se mezclan con frecuencia. Lo que los une tiene que ver en su mayor parte con el estudio de las lenguas indias, lo que los separa es la cuestión de su compromiso simpatizante con la cultura india, especialmente la religión india, que, con excepciones como las de Leyden y C. P. Brown, era típica de orientalistas como Jones y Ellis. El misionero y el orientalista no son sólo tipos ideales en el campo de la variación, sino tipos reales en las mentes de los británicos.

Esa fuerte oposición entre el tipo misionero y el tipo orientalista tiene una historia. Ya he hecho alusión a la fuerza creciente de la doctrina evangélica en Gran Bretaña y su mirada poco simpatizante en relación con el hinduismo y el pasado indio. Nadie lo expresó de manera más enérgica que Charles Grant, quien declaró que los indios “eran un pueblo excesivamente depravado”, y prescribió la luz de la civilización europea y del

¹⁵ William Taylor, *A catalogue raisonné of Oriental manuscripts in the library of the (late) College, Fort St. George* (el título varía), 3 vols., Madrás, Fort St. George Gazette Press, United Scottish Press, 1857-1862, vol. 3, p. 19.

cristianismo como la cura para la oscuridad en la que vivían.¹⁶ Esto fue al mismo tiempo un ataque a esa ideología orientalista que buscaba un compromiso simpatizante con el hinduismo.

Había otras diferencias notables entre el misionero y el orientalista, empezando por su estatuto legal en la India británica. En sus primeras políticas el gobierno de la India británica trató de excluir completamente a los misioneros y también a otros colonialistas europeos de todo tipo, con el fin de reducir el enojo que causaba inevitablemente el gobierno extranjero a aquellos a los que gobernaba y cuyas fronteras patrullaba, hasta el grado que los primeros misioneros americanos que llegaron a India desde Nueva Inglaterra después de la Guerra de 1812 fueron encarcelados en Madrás y tuvieron que dirigir su atención a Burma. Allí, fuera del imperio, Adoniram Judson escribió (¿qué más podía ser?), un diccionario birmanés-ingles que se ha convertido en un clásico.¹⁷ William Carey tuvo que confinar sus actividades misioneras a la colonia danesa de Serampore, cerca de Calcuta, y dejar de hacerlas cuando tomó un empleo en la Calcuta británica como profesor de sánscrito y bengalí en el Colegio de Fort William. Fue sólo después de intensos cabildeos del Parlamento para la renovación del permiso legal de la Compañía de las Indias Orientales, en 1813, cuando finalmente los misioneros fueron admitidos. Hasta entonces, a excepción de los misioneros de Serampore, los orientalistas de la India británica no eran misioneros por ley, por así decirlo, y los únicos especialistas religiosos que se permitían eran

¹⁶ Charles Grant, *Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain*. Impreso como Apéndice I en Report from the select committee on the affairs of the East India Company 1831-1832, pp. 3-92. Reimpresión facsimilar, Irish University Press series of British Parliamentary papers, vol. 5: Colonies: East India, Shannon, Irish University Press, 1970.

¹⁷ Adoniram Judson, *A Dictionary, Burmese and English*, Maulmain, American Baptist Mission Press, 1852.

los capellanes de los funcionarios de la Compañía, civiles y militares; mientras que la actividad misionera se confinaba forzosamente a lugares fuera de la India británica, como a los enclaves daneses de Tranquebar y Serampore, y a lo que quedaba de la India portuguesa en la costa occidental. Mientras tanto, las políticas e instituciones de la India británica tomaron un matiz consistentemente orientalista. El gobierno trataba de respetar las instituciones de la familia y la religión indias, adquiriendo conocimientos del derecho hindú y musulmán, y aplicándolos en sus tribunales de justicia. La Sociedad Asiática (1784) promovió el aprendizaje orientalista del Colegio de Fort William (1804) y enseñaba las lenguas de India a los funcionarios del Estado recién llegados. El gobierno, los tribunales de justicia, las sociedades eruditas y los cuerpos para la educación de los funcionarios, se convirtieron en instituciones a través de las cuales se formó, consolidó, aplicó y propagó el saber orientalista en Calcuta y, siguiendo el modelo de Calcuta, en Madrás y Bombay.

Una vez que los cabildeos misioneros en Inglaterra lograron su admisión en la India británica, la era del orientalismo sin misioneros llegó abruptamente a su fin. Desde entonces, el debate sobre la práctica del *sati* movilizó mucho la opinión cristiana en Inglaterra en dirección de una crítica y reforma de la sociedad india, promovida por los misioneros y en contra de la política orientalista de no tocar las costumbres indias. Esta movilización ocasionó crecientes fricciones entre los misioneros y los orientalistas.

El otro gran debate que oponía la fuerza creciente de los misioneros a la fuerza establecida de los orientalistas, fue la guerra de la cultura desatada sobre la educación en inglés. La posición anglicista encabezada por Charles Trevelyan y brillantemente articulada por Thomas Babington Macaulay tenía fuertes raíces religiosas y misioneras en el movimiento

evangélico, que se unió a las creencias cristianas revigorizadas con un fuerte compromiso con la educación y la reforma social. La posición orientalista, dirigida por el gran especialista en sánscrito, H. H. Wilson y otros, sostenía que la reforma social y la educación en el saber europeo se afianzarían mejor en India si estuvieran vinculadas al rizoma del alto aprendizaje existente sobre India en sánscrito, persa y árabe. A un cierto nivel las dos posiciones disentían profundamente en relación a si el hinduismo era esencialmente pernicioso y un obstáculo para la reforma y la modernización, o si era en suma benigno y tenía que reformarse a sí mismo desde dentro. En otro nivel, las dos posiciones concordaban en que el aprendizaje europeo y las formas sociales eran el futuro de India, difiriendo sólo sobre el punto de cómo llegar ahí.

La creciente polarización de los misioneros y los orientalistas llegó al máximo a principios de la década de 1830, la edad de la reforma tanto en Gran Bretaña como en la India británica. El programa evangélico se unió al cristianismo con una reforma social y educativa. El utilitarismo de James Mill luchó por la reforma parlamentaria en casa y por una política agresivamente reformista en la India británica. Estas fuerzas tenían, quizás, algunas afinidades inherentes, pero también estaban muy divididas. Mill tenía licencia para predicar en la iglesia escocesa, como Leyden, pero parece que había perdido su fe y la había reemplazado por una fe en la filosofía utilitaria de Jeremy Bentham. Macauley, nieto de un famoso reformista evangélico, había publicado una crítica acérrima del "Essay on government" de Mill, una declaración muy importante del utilitarismo, atacándolo tan severamente que uno nunca habría esperado que Mill y Macauley se volvieran aliados durante la era de la reforma como hasta cierto punto, lo hicieron. La reforma social teñida religiosamente y la reforma social que era la expresión secular de una cierta clase

de subjetividad poscristiana convergieron por un tiempo y ocasionaron grandes cambios en India y en Gran Bretaña. Durante esa etapa de convergencia, el saber orientalista continuó pero perdió sus más importantes batallas políticas. Podríamos decir ciertamente que mientras que el saber orientalista era fundacional para la política gubernamental, en la era anterior a los misioneros dejó de serlo, como resultado de la pérdida de esas batallas y se volvió anticuado y sin relación con los debates políticos actuales.

Si este esbozo de generalizaciones debe ser objeto de investigaciones más precisas, lo dejo abierto para que otros lo determinen. Sin embargo, recientemente tuve ocasión de hacer algunas investigaciones hurgando entre los papeles de H. H. Wilson, y debido a que él era de manera incuestionable el principal orientalista de la India británica de su generación, me gustaría echar una mirada, en relación con esto, a la forma que tomó el conflicto entre los misioneros y los orientalistas en la elección de Wilson para convertirse en el primer profesor en ocupar la cátedra Boden de sánscrito en Oxford, en 1832. De alguna manera era la tempestad perfecta, en la que los intereses y filosofías opuestos de los misioneros y los orientalistas se vieron envueltos en un torbellino de gran intensidad. Richard Gombrich, un profesor que ocupó recientemente la cátedra Boden, relató bien la historia en su conferencia inaugural (los Archivos de la Universidad complementan los detalles).¹⁸

Lo que precipitó el choque fue el testamento de Joseph Boden, teniente coronel del ejército de la Compañía, quien dejó todos sus bienes a Oxford para una cátedra de sánscrito,

[...] siendo de la opinión de que un saber más general y crítico de esa lengua sería un medio para permitir a mis conciuda-

¹⁸ Richard F. Gombrich, *On being Sanskritic*, Oxford, Clarendon Press, 1978, y Oxford University, University Archives Shelfmark N.W. 16.2.

danos proseguir en la conversión de los nativos de India a la religión cristiana, diseminando entre ellos un conocimiento de las Sagradas Escrituras de manera más eficaz que con ningún otro medio, cualquiera que sea.¹⁹

Esto parecía aludir precisamente a una amalgama de los dos tipos, a un misionero que también fuera orientalista o por lo menos a un orientalista que fuera muy devoto. Sin embargo, las reglamentaciones que había para la cátedra Boden no incorporaban el objetivo del fundador de la conversión de los indios al cristianismo o la traducción de la *Biblia* al sánscrito, sino meramente hacían un listado, entre las razones del rechazo, de la posesión y la enseñanza de doctrinas contrarias a la Iglesia establecida de Inglaterra e Irlanda, y una inmoralidad burda o habitual.²⁰ Al encuadrar las reglamentaciones de esta manera, no se impedía que surgiera la rivalidad entre los misioneros y los orientalistas y que ésta ocupara el centro del escenario.

Había ocho candidatos para la cátedra Boden, la cual iba a decidirse por el voto de Convocatoria, es decir que la facultad de Oxford y los graduados que tuvieran títulos de maestría, debían presentarse a la sesión de elección el 15 de marzo de 1832. El candidato favorito era Horace Hayman Wilson, en Calcuta. Wilson había llegado a India en 1809 como cirujano, pero pronto entró al servicio de la casa de moneda bajo el auspicio del orientalista John Leyden, y se convirtió en maestro del ensayo cuando murió Leyden en 1811. Se había lanzado a los estudios orientales incluso antes de su llegada. Estudió el hindustaní en el barco que lo llevaba a India con un compañero de viaje indio e inmediatamente empezó a estudiar el

¹⁹ Oxford University, University Archives, *ibid.*, folio 1.

²⁰ *Idem.*

sánscrito después de su llegada. Llegó a ser secretario de la Sociedad Asiática en 1811 hasta su regreso a Inglaterra y hacia el final de su ejercicio llegó a ser el presidente *de facto*, aunque no de nombre. Antes de su candidatura ya había publicado una traducción del *Meghadūta* de Kalidasa (Wilson, 1813), el primer diccionario sánscrito-inglés (1819), traducciones del drama sánscrito (2 vols., 1827) y muchos artículos, incluido el tratado del grosor de un libro, modestamente llamado “A sketch of the religious sects of the Hindus” (1828), y otras obras especializadas.²¹ Era ampliamente aceptado que en materia de erudición sánscrita –que después de todo, era el criterio de las reglamentaciones que eran el marco legal para la elección– Wilson era por mucho el mejor calificado. Otros candidatos sólo podían tener éxito si se apelaba a otros criterios que no tenían que ver con la sola erudición.

Conforme se acercaba el día de la elección, los otros candidatos se retiraron, dejando como únicos candidatos a Wilson y al reverendo William Hodge Mill. Mill, que había llegado a India como parte del servicio eclesiástico de la Compañía de las Indias Orientales,²² era el director del Bishop’s College en Calcuta y autor de una exposición de la doctrina cristiana

²¹ Horace Hayman Wilson, *The Mégha dûta; or, Cloud messenger; a poem, in the Sanskrit language, by Cálidásá; translated into English verse, with notes and illustrations*, Calcuta, L. Pereira, 1813; *A dictionary, Sanscrit and English translated, amended, and ed. from an original compilation prepared by learned natives for the College of Fort William*, Calcuta, L. Pereira, 1819; *Select specimens of the theatre of the Hindus, translated from the original Sanscrit*. 3 vols., Calcutta, V. Holcroft, 1827; “A sketch of the religious sects of the Hindus”, *Asiatic researches*, vol. 16, 1828, pp. 1-136; vol. 17, 1829, pp. 169-314. Véase Paul Courtright y Horace Hayman Wilson (1786-1860), *Oxford dictionary of national biography*, 2004, <<http://www.oxforddnb.com/view/article/29657>>, consultado el 27 de mayo de 2006.

²² O. P. Kejariwal, *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India’s Past 1784-1838*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 171.

en sánscrito, llamada *Christa-sangítá*.²³ Combinaba en su persona al misionero y al orientalista, el candidato ideal quizás, si la declaración de Boden sobre la propagación del cristianismo y la traducción de la *Biblia* se hubieran incluido en las reglamentaciones, pero incluso, aunque no fueron incluidas, se apeló frecuentemente a las intenciones del fundador como habían sido expresadas en las palabras del testamento en las elecciones que siguieron.

Las elecciones fueron intensas y, debido a que la erudición superior de Wilson en sánscrito era inexpugnable, inevitablemente se enfocaron en la personalidad y la religión de Wilson. Lo peor fueron un par de cartas de un antiguo profesor del Bishop's College, un tal Just Henry Alt, impresas y difundidas unos días antes de la elección, en las que señalaba que un poco después de su llegada a Calcuta, él y Mill, siendo estudiantes de materias orientales y deseosos de conocer a Wilson, le enviaron sus cartas de presentación y fueron invitados a un desayuno. Pero “ciertas apariencias equívocas provocaron desasosiego” y sus sospechas fueron posteriormente confirmadas cuando supieron que Wilson estaba “viviendo en un estado escandaloso de concubinato”.²⁴ Por esta razón, los misioneros dejaron de intentar establecer una conexión con el orientalista. Además, con base en buenas fuentes, las opiniones religiosas de Wilson fueron consideradas como cuestionables. Y todavía más, él era un defensor y actor del teatro de Calcuta:

[...] otra circunstancia que añadía un rasgo melancólico a su carácter moral, por su presunta asociación con ciertas personas extravagantes e inmorales entre los actores, y en particular con

²³ William Hodge Mill, *Christa-sangítá, or the sacred history of Our Lord Jesus Christ, in Sanskrit verse*, 2a. ed., Calcuta, Bishop's College Press, 1842.

²⁴ University Archives, *op. cit.*, f. 119.

las actrices, que eran principalmente las esposas de los soldados rasos europeos.

Otra carta impresa en la misma circular de Frederick Holmes, un profesor de muchos años de antigüedad en el Bishop's College, afirmaba que Wilson tenía ocho o nueve hijos ilegítimos, y que era "mezquino en el hábito de ir a la iglesia" hasta que contrajo matrimonio con Sarah Siddons, unos años atrás. Holmes había escuchado de buena fuente que Wilson era "en el mejor de los casos indiferente en relación con la religión cristiana e inclinado a preferir la moral hindú por encima de aquella de los Evangelios", y continuaba:

Yo veo en el conjunto de su carrera de sánscrito una serie de esfuerzos por defender y hacer respetable al sistema brahmánico, como preferible y opuesto al cristianismo; y lo considero a él uno de los más activos y hábiles adversarios para la difusión de esa sagrada religión en Bengala, estricta y principalmente vinculado a esas instituciones que procuran el cultivo del intelecto de los hindúes sin la colaboradora ayuda de la instrucción y la moralidad cristiana.²⁵

Esto alude a la vinculación de Wilson con el Colegio hindú, de alguna manera el opuesto al Bishop's College al cual pertenecían tanto Alt como Holms. Escandalizó a la opinión misionera el hecho de que el cristianismo no fuera parte del currículo del Colegio hindú y que sólo pudiera encontrarse afuera del salón de clases, en la biblioteca del Colegio, para satisfacer los deseos de los filántropos hindúes cuyos actos de beneficencia habían creado al Colegio en primer lugar. Wilson, como Secretario del Comité de Instrucción Pública, también estaba relacionado con los colegios sánscritos en

²⁵ *Idem.*

Calcuta, Benares, la *Madrasah* en Calcuta, y los colegios para hindúes y musulmanes en Delhi y Agra, auspiciados por el gobierno. Holmes aseguraba al electorado que no hubiera hecho públicas estas cuestiones “si yo no pensara que la causa del cristianismo en India estuviera comprometida en esta elección por la cátedra Boden”.²⁶

Los partidarios de la elección de Wilson replicaron con cartas que aseguraban que a pesar de que él había caído en las deplorables y acostumbradas prácticas de los jóvenes empleados de la Compañía en India (es decir, el concubinato), su conducta había cambiado; que el número de hijos de su relación anterior había sido muy exagerado, que sólo habían sido dos; que el porvenir de la señora y los niños estaba convenientemente asegurado; que desde entonces él había contraído matrimonio y que su práctica religiosa era intachable.²⁷ De hecho, un escritor, el reverendo J. Lightfoot, un clérigo que evidentemente no pensaba que la causa del cristianismo en India estuviera comprometida, citó el testimonio de dos señoras indias “a quienes les escandalizaría la sola idea de tolerar las pretensiones de alguien que fuera sujeto a la más mínima imputación de irreligiosidad”, manifiesta en la asistencia de Wilson a la iglesia y en las lecturas de la liturgia que les había hecho a ellas cuando el clima o la enfermedad les había impedido ir a la iglesia.²⁸ Era una defensa atenuada, que concedía el punto principal pero lo situaba en el pasado. En la cuestión de la educación, sus defensores presentaban a Wilson como un agente de la política gubernamental y no como su hacedor. Esto sin duda era falso, la crisis sobre la educación en India estaba en marcha y alcanzaría su punto crítico unos años más

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, f. 26.

²⁸ *Ibid.*, ff. 70-71.

adelante y Wilson era considerado, incluso en su ausencia de Calcuta, el líder del Partido Orientalista, al que se oponía el famoso memorando anglicista de T. B. Macauley de 1835.

El voto a favor del primer profesor para la cátedra Boden de sánscrito en Oxford fue muy cerrado: 206 a favor de Wilson, 200 a favor de Mill. Si cuatro votos a favor de Wilson hubieran estado del otro lado, Mill habría sido el primer profesor de la cátedra Boden. Es muy probable que Wilson hubiera ganado por un margen más amplio si no hubiera sido por esas cuestiones relacionadas con su moral y su religión. Surgieron precisamente en ese momento por el creciente conflicto sobre la educación en India, el cual implicaba directamente a la religión. Wilson y Mill no fueron meramente símbolos de ese conflicto sino además actores muy importantes.

El éxito de Wilson en la elección confirmó su estatuto como el principal académico británico especializado en sánscrito de su generación. Pero el hecho de que la elección fuera cerrada y de que se ventilara de manera impresa su vida personal, propició un clima no muy agradable para él y su esposa en ese Oxford sumamente clerical. La elección fue casi tan pública e igualmente despreciable que la contienda para un puesto en el Parlamento y las cosas que se dijeron en público o que circularon de manera impresa, persistieron. Holmes, uno de los partidarios de los misioneros, anteriormente mencionado, manifestó, por ejemplo, que muchos en Calcuta, “y según sé, incluso la mamá de la joven”, se sorprendían de que la prometida de Wilson hubiera consentido en casarse con alguien bastante más mayor que su propio padre.²⁹ Es penoso pensar cuál debió haber sido el efecto que causó en los Wilson la lectura de las circulares en las que esto se hacía público. Por ende, no sorprende demasiado que con la muerte de Charles

²⁹ *Ibid.*, f. 119.

Wilkins, cuando quedó vacante el puesto de bibliotecario de la Compañía de las Indias Orientales en sus instalaciones de Londres, Wilson lo solicitara y se fuera a vivir con su familia a Londres, viajando a Oxford por temporadas para cumplir con los requerimientos mínimos relacionados con la cátedra Boden. Él siguió siendo académicamente muy productivo hasta su muerte en 1860, mientras que en Oxford, en una contienda todavía más áspera entre Monier Williams y Max Müller, se revirtió el resultado anterior al ganar en las votaciones, por un amplio margen, el menos académico, quien había prometido enfocar su erudición y enseñanza a cumplir los deseos del fundador. Monier Williams no era un misionero, pero públicamente manifestó su voluntad de cumplir con el deseo del fundador de promover el cristianismo en India a través del cultivo del sánscrito en Oxford, para entonces poderle sacar ventaja a Max Müller que su erudición no le daba. Se añadía a esto que había una corriente oculta de antipatía por el extranjero. Monier Williams ganó la elección y el puesto que, sólo por cuestión de méritos, le hubiera correspondido a Max Müller.

Volviendo a Wilson y Mill, el orientalista y el misionero, debemos resistir a adherirnos a los partidarios de su elección, asumiendo que había un abismo de antipatía y diferencia entre ambos hombres. Debemos resistir también a esa fuerza gravitacional de oposición entre los misioneros y orientalistas para formarnos una opinión real de ellos, especialmente de Mill. Para comenzar, Alt dejó muy claro que él hablaba por sí mismo y que no había tenido ningún contacto con Mill desde que se marcharon de India. ¿Podemos confiar en el relato de Alt sobre la reacción de Mill hacia Wilson? Incluso si podemos hacerlo, esto no impidió que Mill, algún tiempo después de su supuesto desagradable encuentro, invitara a Wilson para que le ayudara a establecer en un libro, los equi-

valentes sánscritos apropiados para términos teológicos, “con la perspectiva de lograr una uniformidad en la traducción de las Sagradas Escrituras” y para imprimir los comentarios de Wilson en los términos propuestos por Mill –en conceptos tan engañosos e importantes como Espíritu Santo, Trinidad y otros similares.³⁰ Wilson se tomó el encargo en serio y presentó algunas citas de obras sánscritas como el *Mahabharata* y los *Purāṇas* para ilustrar su uso.³¹ Así para “Hijo de Dios, uno, sólo engendrado”, Wilson sugirió evitar los términos compuestos, pues es fácil confundirlos con nombres propios o con tribus o personas, y utilizar el *sutah* en lugar del *putra*, pues este último sugiere etimológicamente aquel que redime a su padre del infierno al cual están condenados aquellos que no tienen hijos (pensando, sin duda, en la definición de “hijo” en *manu*), la cual no es apropiada en este caso, de ahí *devasya sutah*. Mill había propuesto el término *ekamatrah*, pero Wilson pensó que quizás sería preferible el término *ananyaja* o *advitiya*, adoptando la fraseología del *Vedanta* con provecho; digamos, *devasya sutā eka evadvitiyah*, “El Hijo de Dios, uno solo sin segundo”. El hecho de que Mill buscara ese apoyo y de que Wilson accediera de tan buena gana, no nos da ocasión para suponer que había un desacuerdo personal entre ellos. Además, Wilson evidentemente respetaba la erudición de Mill en el sánscrito, pues había expresado la esperanza de que si él no obtenía la cátedra Boden, Mill debería obtenerla.

³⁰ William Hodge Mill, *Proposed version of theological terms, with a view to uniformity in translations of the Holy Scriptures &c. into the languages of India*. Primera parte, sánscrito... Con comentarios sobre la versión propuesta por Dr. Mill, de Horace Hayman Wilson, Esq., Secretario de la Sociedad Asiática, Calcuta, Bishop's College Press, 1829.

³¹ Horace Hayman Wilson, “Remarks upon the rendering in Sanscrit of theological terms, as proposed by The Rev. W. H. Mill, D. D.”, en Mill, *Proposed version..., op. cit.*, 1829, pp. 25-37.

Mill, además de cultivar el sánscrito para la propagación del cristianismo en India, era un colaborador activo del Proyecto Orientalista y de su principal institución, la Sociedad Asiática, de la cual era miembro desde 1821³² cuando Wilson era su secretario y virtual presidente, y después de que Wilson obtuviera la cátedra Boden y dejara India, hasta que Mill se marchó de India en 1837. En el excelente estudio de Kejariwal sobre la Sociedad Asiática aprendemos mucho acerca de Mill, a quien pone en compañía de los más grandes de la sociedad: William Jones, Charles Wilkins, H. T. Colebrooke, H. H. Wilson, George Turnour y James Prinsep, pero también entre aquellos que “parecen a esta distancia de tiempo simplemente sombras de las cuales se ha dicho o escrito poco”.³³ Es una sorpresa constatar que la grandeza de Mill, en la que insiste Kejariwal, está basada, entre otros logros, en que Mill descifró la genealogía Gupta en la inscripción de Allahabad Pillar de Samudra Gupta y en la inscripción de Bhitari. Prinsep consideraba que Mill había descubierto “una dinastía antes totalmente desconocida para el historiador indio”, es decir la de los Guptas.³⁴ Al leer el capítulo cinco de Kejariwal sobre el esfuerzo colectivo bajo el liderazgo de James Prinsep, que dio por resultado el desciframiento de la escritura brahmi y la lectura de las inscripciones asokas, es evidente que fue un proceso en el que contribuyeron muchos estudiosos indios y británicos, y que W. H. Mill fue sólo uno de los principales actores por su trabajo en las inscripciones y monedas guptas. Es indiscutible que Mill no era un dilettante del lado orientalista, sino un colaborador muy importante en el trabajo de la Sociedad Asiática de la cual, tanto él como Wilson eran miembros

³² Kejariwal, *The Asiatic Society of Bengal...*, *op. cit.*, p. 132.

³³ *Ibid.*, p. 122.

³⁴ Citado en Kejariwal, *The Asiatic Society of Bengal...*, *op. cit.*, p. 202, del prefacio al Diario para 1836.

activos con un trabajo científico sustancial a su favor, incluso cuando más o menos se ha olvidado casi completamente.

Así los orientalistas y los misioneros perduran en las mentes de sus contemporáneos como tipos distintos y opuestos, incluso cuando hay mucha evidencia de que los dos tipos no eran compartimentos herméticos, que algunos misioneros eran también orientalistas y que algunos orientalistas contribuyeron al proyecto misionero. La oposición tipológica siguió afirmándose aunque, como parece ser el caso de Mill y Wilson, los directores la rechazaron o, como sucedió en el caso de Caldwell, el director la adoptó en contra de la evidencia de su propia vida y trabajo. La severidad de la oposición fue ciertamente causada por una coyuntura muy específica de los misioneros que contaban con apoyo para una reforma social impuesta por el gobierno, es decir, una política de occidentalización agresiva, y de los orientalistas con apoyo para un *statu quo* social en India y de una occidentalización no forzada, que no era impuesta mediante la acción gubernamental. Sin duda, esta tipología, que no correspondía a la evidencia, tuvo su punto más crítico en la controversia sobre la educación que concluyó en 1835, después de que Wilson se marchara de Calcuta; y se debilitó, sin duda, después de la Revuelta de 1857, que muchos (incluido a Wilson) atribuyeron al cambio de marchas forzadas impuestas por el gobierno. Pero durante todo el gobierno británico no podemos establecer una distinción tajante entre la producción del saber de los misioneros y de los orientalistas en la India británica, porque ellos ciertamente se parecían mucho en la cuestión de gramáticas y diccionarios, pero también en cierto grado en la producción de conocimiento acerca de la religión, los hábitos y las costumbres, a pesar de existir una sentida distancia entre los misioneros y los orientalistas en esa época, sobre todo por parte de los misioneros y de los orientalistas mismos.

El programa de David Lorenzen para examinar a los misioneros cristianos italianos en la India moderna temprana, es una contribución invaluable de un académico maduro, equipado con las habilidades, el juicio interpretativo y la paciencia, ideales para descifrar los difíciles materiales manuscritos con éxito. Se trata de un logro académico notable, que proporciona una sorprendente y convincente comparación entre la erudición misionera y la de los orientalistas de la India británica. La comparación misma es tan asombrosa, tan rica en sugerencias y promesas, que parece desbordarse y ampliarse. Colocar a los misioneros y a los orientalistas juntos, como lo ha hecho David con tan buenos resultados, brinda abundantes posibilidades para que este espléndido trabajo viva y prospere.

BIBLIOGRAFÍA

Caldwell, Robert, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*, Londres, Harrison, 1856.

Dubois, Abbé J. A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, 3a. ed., tr. Henry K. Beauchamp, con una nota introductoria de F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press, 1906.

Gombrich, Richard F., *On being Sanskritic*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Grant, Charles, *Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain*, Irish University Press series of British Parliamentary papers, vol. 5: Colonies: East India, Shannon, Irish University Press, 1970.

Judson, Adoniram, *A Dictionary, Burmese and English*, Maulmain, American Baptist Mission Press, 1852.

Kejariwal, O. P., *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past 1784-1838*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 171.

Kopf, David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1962.

Lorenzen, David, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars", *Journal of Asian studies*, vol. 65, 2006, pp. 115-143.

Mill, William Hodge, *Christa-sangítá, or the sacred history of Our Lord Jesus Christ, in Sanskrit verse*, 2a. ed., Calcuta, Bishop's College Press, 1842.

_____, *Proposed version of theological terms, with a view to uniformity in translations of the Holy Scriptures &c. into the languages of India*, Calcuta, Bishop's College Press, 1829.

Morton, James (ed.), *The poetical remains of the late Dr. John Leyden, with memoirs of his life*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme y Brown, 1819.

Murr, Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bosuet et Voltaire*. 2 vols.; vol. 1 Moeurs et coutumes des Indiens (1777); vol. 2: L'Indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité. Publications de L'École française d'Extrême-Orient, vol. 146, París, École française d'Extrême-Orient, 1987.

Schmitthenner, Peter L., *Telugu Resurgence: C.P. Brown and Cultural Consolidation in Nineteenth-century South India*, Nueva Delhi, Manohar, 2001.

Shore, John (lord Teignmouth), *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones*, Filadelfia, William Poyntell, 1805.

Taylor, William, *A catalogue raisonné of Oriental manuscripts in the library of the (late) College, Fort St. George*, 3 vols., Madrás, Fort St. George Gazette Press, United Scottish Press, 1857-1862.

Trautmann Thomas R., *Aryans and British India*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1997.

_____, *Languages and Nations: the Dravidian Proof in Colonial Madras*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2006.

Wilson, Horace Hayman, *A dictionary, Sanscrit and English translated, amended, and ed. from an original compilation prepared by learned natives for the College of Fort William*, Calcuta, L. Pereira, 1819.

_____, "A sketch of the religious sects of the Hindus", *Asiatic researches*, vol. 16, 1828, pp. 1-136; vol. 17, 1829, pp. 169-314.

_____, "Remarks upon the rendering in Sanscrit of theological terms, as proposed by The Rev. W. H. Mill, D. D.", en William Hodge Mill, *Proposed version of theological terms, with a view to uniformity in translations of the Holy Scriptures &c. into the languages of India*, Calcuta, Bishop's College Press, 1829.

_____, *Select specimens of the theatre of the Hindus, translated from the original Sanscrit*. 3 vols., Calcutta, V. Holcroft, 1827.

_____, *The Mégha dûta; or, Cloud messenger; a poem, in the Sanskrit language, by Cálidásá; translated into English verse, with notes and illustrations*, Calcuta, L. Pereira, 1813.

Wyatt, J. L. (ed.), *Reminiscences of Bishop Caldwell*, Madrás, Addison, 1894.

9. ATESTIGUANDO VIDAS: LA CONVERSIÓN Y LA HISTORIA DE VIDA EN LA INDIA CENTRAL COLONIAL

SAURABH DUBE

En este capítulo se analiza la interrelación que existe entre la conversión y la historia de vida, ambos asuntos insertos en los entresijos evangélicos entre los misioneros euro-estadounidenses y la gente de India central.¹ Se exploran distintas autobiografías y biografías de conversos al cristianismo en la región de Chhattisgarh de India central, especialmente relatos escritos en las décadas de 1920 y 1940. Aunque a primera vista la naturaleza de estos delgados manuscritos y escritos mecanografiados de evangelizadores nativos podría aparecer como completamente formularia, una atención cuidadosa muestra que el carácter ordinario de los textos mismos y la precisión de sus detalles constituyen registros clave de los embrollos evangélicos. De hecho, al pasar estos escritos a través de

¹ Los asuntos explorados en estas páginas se interrelacionan con cuestiones analizadas durante años por David Lorenzen, incluidas especialmente aquellas que tienen que ver con historias de vida y enredos misioneros. David ha proporcionado valiosas sugerencias sobre el capítulo. También me gustaría agradecer a David Arnold, Stuart Blackburn, Martha Elena Venier, Manuel Ruiz y Rowena Robinson por sus comentarios sobre los materiales analizados aquí. El capítulo forma parte de un proyecto más amplio sobre el encuentro evangélico en la India central y Norteamérica durante los siglos xix y xx.

los filtros críticos de una sensibilidad etnográfica, incluido el leerlos junto con otros materiales recolectados durante el trabajo de campo en Chhattisgarh entre los indios cristianos, se vuelve factible explicar cómo los materiales de la historia de vida impregnan las nociones y narrativas de la conversión al cristianismo que tiene sus características propias.²

ESTIPULACIONES DE LA CONVERSIÓN

Los términos relativos a la conversión están íntimamente entrelazados con concepciones de vidas y anotaciones de historia. Imaginado inmaculadamente, el suceso de la conversión es ampliamente entendido como insinuando una vida singular e indicando una historia exclusiva para el converso, tanto individual como colectivamente. Consideremos aquí concepciones de conversión autorizadas: desde las representaciones que la describen como la búsqueda colectiva del significado frente a la modernización; entendimientos que presentan a la conversión como el ejercicio personal de la autodeterminación

² Una gran parte de los materiales de archivo de las historias de vida de los cristianos nativos de la India central es de dimensiones reducidas o de carácter fragmentario. La colección más importante de este tipo de escritos se encuentra en los Archivos y la Biblioteca Eden, Webster Grove, Missouri (de ahora en adelante EAL), depósito de la documentación de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, que posteriormente cambió su nombre por el de Misión Evangélica Americana. Esos relatos constituyen el centro de este capítulo. Al escribirlo también consulté otros materiales de la EAL y de dos archivos de los misioneros menonitas de Goshen, Indiana, y de Newton, Kansas. No obstante, estos escritos eran o muy fragmentarios o consistían en obituarios, “autobiografías” de los indios conversos escritas por misioneros o “bosquejos de vida” de mujeres y hombres cristianos escritos por misioneros que informaban del manejo y carácter de los operativos evangélicos indios. Aunque útiles, ya que proporcionan un contexto a las cuestiones que se discuten en este capítulo, estos relatos no resultaron ser importantes debido a sus argumentaciones centrales.

entre credos en competencia;³ las lecturas que proyectan a la conversión como síntoma y sustancia de mala fe en el cuerpo de la nación –una visión violenta muy frecuente en India hoy en día– hasta la reescritura radical reciente de Gauri Viswanathan sobre el concepto-entidad como “la subversión del poder secular” frente a la modernidad.⁴ El punto es que en estas distintas interpretaciones, la conversión sirve para tramar la narrativa de la vida y la historia del converso de una manera literal, una manera distinta, contemplada de distintas formas, aunque exclusivamente como una autobiografía individual de transferencia religiosa o una biografía colectiva de transformación secular.

Evidentemente, relatos de esta naturaleza tienen fuerza. Sus coordenadas son claras y convincentes; sus líneas históricas son simples y seductoras, y su familiaridad invita a la creencia y produce acuerdos. Nada de esto debería sorprendernos. Desde la presencia del actor que se determina a sí mismo hasta la resonancia de la historia universal, las estipulaciones del sujeto y de las normas de la narrativa articuladas por estas interpretaciones forman, de diferentes maneras, la base misma de la condición moderna y del mundo contemporáneo. De hecho, es posible argumentar que la claridad y la seducción, la familiaridad y la simplicidad de dichos relatos a menudo animan la política del odio en contra de la figura del converso, a través del fantasma de la conversión, incluso en

³ Estas concepciones de conversión se discuten en detalle en Saurabh Dube, “Conversion to translation: Colonial Registers of a Vernacular Christianity”, en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002 y en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito de un libro en proceso. Esta sección y partes de la siguiente se basan en estos escritos.

⁴ Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

India de hoy en día. Por estas diferentes razones, los términos de dichos relatos ameritan repensarse.

El problema es a la vez de amplio alcance y bastante simple. Las concepciones académicas autorizadas y las interpretaciones más comunes de la conversión –como un evento principalmente individual o como un esfuerzo colectivo amplio– están marcadas por dos dificultades que se traslapan. Sin embargo, siguen apoyándose aunque de distintas maneras, en esas connotaciones de la categoría del sentido común europeo que, de manera discreta, vuelven a la conversión en un aparato analítico autocontenido y en un dominio descriptivo autogenerativo. Así, la conversión se convierte al mismo tiempo en un concepto demasiado limitado y en un ámbito demasiado extenso, que también plantea cuestiones en relación con su suficiencia para capturar el terreno y la temporalidad, los términos y texturas de los entresijos evangélicos.

Recientes escritos sobre el cristianismo y el colonialismo han seguido caminos relacionados: han señalado las agudas contradicciones en el corazón mismo de los esfuerzos evangélicos, subrayando que los misioneros y sus proyectos elaboraron y cuestionaron el poder imperial en puestos fronterizos y en localidades metropolitanas,⁵ y han revelado que

⁵ Véase, por ejemplo, Ussama Makdisi, “Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity”, *American Historical Review*, vol. 16, 1997, pp. 680-713; John Comaroff, “Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa”, *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 661-685; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; y David Scott, “Conversion and Demonism: Colonial Christian Discourse on Religion in Sri Lanka”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, 1992, pp. 331-365. Véase Ann Stoler, “Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries

esos procesos de contención y contradicción en el seno de las culturas coloniales moldearon todavía más los patrones del cristianismo vernáculo.⁶ Desde estas perspectivas, me parece que los embrollos evangélicos en India central se entienden mejor si se considera que yacen en la intersección de dos procesos entreverados: la ubicación contradictoria del proyecto misionero en la fabricación de las culturas coloniales, y en la intrincada imbricación de propuestas misioneras y prácticas de conversos para la adaptación de un cristianismo vernáculo. Estos dos procesos idénticos no sólo fueron inherentemente aprobados en la clave de lo cotidiano, sino que implicaban las energías contrarias aunque conjuntas de los evangelizadores euro-estadounidenses y de los conversos de la India central en ámbitos reservados aunque sobrepuestos. Todo esto sugiere distintas posibilidades para entablar una discusión sobre la construcción de las autobiografías y biografías de conversos insertas en los entresijos evangélicos.

of Rule”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, 1989, pp. 134-161; y Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

⁶ Véase, por ejemplo, Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999; Pier M. Larson, “‘Capacities and Modes of Thinking’: Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malgasy Christianity”, *American Historical Review*, vol. 102, 1997, pp. 968-1002; Geofrey White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Saurabh Dube, *Stiches on Time...*, op. cit.; Paul Landau, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995; Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993; Comaroff y Comaroff, *Revelation and Revolution...*, op. cit., vol. 2. Véase también, Rafael, *Contracting Colonialism...*, op. cit.; Derk Peterson, “Translating the Word: Dialogism and Debate in Two Gikuyu Dictionaries”, *The Journal of Religious History*, vol. 23, 1999, pp. 31-50; y Diane Austin-Broos, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Los materiales autobiográficos y biográficos examinados aquí, narran las historias de vida de individuos conversos a la fe cristiana en India durante la época colonial. Por un lado, con demasiada frecuencia y particularmente en la documentación de las ciencias sociales, la conversión al cristianismo en contextos no occidentales aparece como una empresa esencialmente colectiva, a la cual se le opone la imagen del solitario Pablo que ve la luz; una manera de entender la conversión en tierras occidentales. Aquí, mediante acercamientos modulares, la conversión se interpreta como una búsqueda de significado ante el asalto de la modernización-modernidad en escenarios remotos, no occidentales. Uno de los problemas que presentan estos esquemas reside en su tendencia a clasificar las distintas percepciones que tienen las personas como individuos de los sucesos y procesos de conversión, incluidas las nociones de vidas e historias que conllevan. Por otro lado, las propuestas y los prototipos psicológicos paulinos, relativos a la conversión, tienden a presentarla como un acto exclusivamente individual, que insinúa una trayectoria solitaria. Aquí, el buscador solitario se transfiere a una afiliación religiosa nueva y primaria a partir de una elección juiciosa entre credos distintos y en competencia, y actúa entonces de acuerdo con esta elección mediante la fe personal sincera y una pertenencia comprometida a la comunidad de Cristo. En la base de estas formas de entender el proceso encontramos suposiciones metahistóricas y metaculturales acerca de la acción y la percepción, la conversión y el cristianismo, que tienden a ignorar la diversidad y la distinción que subyacen en la transferencia de fe y en el cambio de religión, siempre incrustados en pasados discretos y en culturas distintas. Mediante una confianza compartida en la oposición dominante entre lógica colectiva y elección individual, y su dependencia mutua de los términos teleológicos divergentes aunque singu-

lares que subyacen en la conversión, estas dos orientaciones aparentemente opuestas pueden inclinarse a desestimar lo que es prominente y específico en las historias de vida después de la conversión.

La mayoría de las conversiones al cristianismo en India central en tiempos coloniales se realizaron a través de redes de parentesco extensas, generando nuevos lazos de casta y secta, así como la perspectiva de una vida mejor promovida por las economías paternalistas de las estaciones misioneras. Con todo, la gente también se convertía de otras maneras, negociando los vínculos de amistad y parentesco, casta y secta de distintas formas. Más aún, incluso aquellos cristianos cuya conversión se había efectuado a través de los conductos del parentesco, no constituyan simplemente figuras de una lógica colectiva singular. En cada caso, la conversión ofrecía un recurso para trazar de formas distintas las vidas y narrar las historias de diferentes maneras. Esto se revela en los escritos discutidos en este capítulo, los cuales a la vez fueron moldeados por marcos coloniales y marcados por formas vernáculas. Como se destacó anteriormente, esos relatos tienen una naturaleza aparentemente formularia. Sin embargo, es importante registrar su carácter rutinario y sus atributos cotidianos, pues una atención prudente a estos detalles críticos revela cómo emplean y exceden el *telos* subyacente de las narrativas dominantes de la conversión al cristianismo, imbuyéndoles a estas historias exclusivas sus propios señalamientos.

FUNDAMENTOS DE LOS TESTIMONIOS

En 1868 el reverendo Oscar Lohr, de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana, inició su obra evangélica en Chhattisgarh. A lo largo de las siguientes tres décadas Lohr y sus hermanos trabajaron el campo, sembrando las semillas de

la fe.⁷ La vacilante empresa de conversión en la región gradualmente creció a través de lazos de parentesco, a menudo dentro de los confines de la economía paternalista de las estaciones misioneras. Durante este tiempo se dio también la expansión de los esfuerzos evangélicos, educacionales y médicos en cuatro puestos de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana en Chhattisgarh. Con el cambio de siglo, misioneros de otras denominaciones –los menonitas americanos, la Junta General de Menonitas, los Discípulos de Cristo y los metodistas– se habían unido a la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana. Ahora la empresa evangélica se extendía a varias comunidades. Empero, estos conversos al cristianismo seguían entendiendo los preceptos misioneros y seguían interpretando las verdades evangélicas a través de las perspectivas de las culturas cotidianas. Atrayendo las energías de sus benefactores occidentales como cómplices instruidos y víctimas desafortunadas, estos pueblos participaron en la elaboración de un cristianismo vernáculo y colonial.

Desde el inicio del proyecto misionero, los trabajadores nativos de clase baja de la misión desempeñaron un papel crítico en la expresión de los embrollos evangélicos. He discutido en otro sitio que los primeros evangélicos euro-estadounidenses estaban presionados por el tiempo y atados por el dinero.⁸ Titubeantes en la lengua principal, el hindi, se sentían inseguros de la lengua vernácula de la región, el chhattisgarhi. Aquí, los cristianos nativos capacitados fueron los que indicaron el

⁷ Detalles más completos de los procesos descritos en esta sección están contenidos en S. Dube, *Stiches on Time...*, *op. cit.*; Saurabh Dube, “Travelling Light: Missionary Musings, Colonial Cultures, and Anthropological Anxieties”, en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres-Nueva Jersey, Zed Books, 1999, pp. 29-50 y Saurabh Dube, *Native Witness...*, *op. cit.*

⁸ Saurabh Dube, *Native Witness...*, *op. cit.*

camino a la empresa evangélica. Con todo, las percepciones y prácticas de los trabajadores evangélicos indios podían también exceder los intereses y las expectativas de los misioneros, moldeando críticamente patrones de enredos evangélicos, incluidos los diseños de un cristianismo vernáculo. Son los escritos relacionados con estos operativos evangélicos indios los que constituyen la materia de este ensayo.

Los primeros trabajadores indios de la misión surgieron de entre las filas de los conversos de castas bajas en Chhattisgarh, formados y dirigidos por los misioneros.⁹ Al mismo tiempo, para la obra del evangelismo, la otra manera de adquirir trabajadores –principalmente predicadores, después pastores– consistía en aprovechar las energías del ocasional converso al cristianismo letrado, a menudo de clase alta, de la región.¹⁰ Éste fue el caso de Simon Ramnath Bajpai, un brahmán converso que empezó su vocación como maestro, después se volvió evangelizador y finalmente se ordenó ministro. La misión también contrataba los servicios de empleados capacitados en otras misiones fuera de Chhattisgarh. Éste fue el caso del pandit Gangaram Chaube, un “evangelista nativo” de la Sociedad Misionera de la Iglesia, en Jabalpur, quien había llegado al pueblo de Bisrampur como catequista de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana en abril de 1872.¹¹ A Gangaram Chaube lo sucedieron otros catequistas y pastores, como M. M. Paul y Johann

⁹ M. M. Paul, *Chhatisgarh Evangelical Kalsiya ka Sankshipt Itihas*, Allahabad, Mission Press, 1936, pp. 8-9; Theodore Seybold, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Filadelfia, United Church Board for World Ministries of the United Church of Christ, 1971, pp. 28-29.

¹⁰ M. M. Paul, *Chhatisgarh Evangelical Kalsiya...*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ El misionero Andrew Stoll escribiría posteriormente acerca de él: “Todavía muy activo a sus 60 años de edad, predica en las aldeas y en la ciudad todos los días. Habiendo sido en un tiempo un orgulloso joven brahmán, el Espíritu de Cristo lo ha transformado en un amigo y hermano de los más

Purti, formados en diferentes misiones en el norte de la India y después reclutados para trabajar en Chhattisgarh. Éstos eran algunos de los requisitos para el trabajo de testigos y la labor de la historia de vida, entre otros, de Ramnath Balpai y Johann Purti, que se presentarán en el relato que sigue.

UN CONVERSO EJEMPLAR:
EL TESTIMONIO DE UN MISIONERO

Empecemos entonces con dos relatos biográficos del reverendo Ramnath Simon Bajpai: uno escrito por su hijo David Bajpai y el otro por el misionero Theodore C. Seybold.¹² Las dos narraciones, mecanografiadas, muestran algunos rasgos comunes, pero también revelan diferencias fundamentales. Al leerlas, me centraré en las distintas descripciones que presentan de los años de formación de Ramnath Bajpai, particularmente en las representaciones divergentes de la conversión de este brahmán, figura ejemplar que trabajó como evangelizador durante muchos años y que fue ordenado ministro dos años antes de su muerte.

He aquí cómo el misionero inicia su relato:

Una de las partidas más tempranas en el registro bautismal de los archivos de la Misión Evangélica y Reformada de Raipur, C. P., India, dice lo siguiente: Ramnath Simon Bajpai, de aproximadamente 22 años de edad, fue bautizado el 6 de mayo

bajos de los bajos. Su ejemplo a menudo ha fortalecido mi fe". Andrew Stoll, citado en Seybold, *God's Guiding Hand...*, *op. cit.*, p. 29.

¹² Theodore Seybold trabajó como misionero en Chhattisgarh entre 1913 y 1958. Durante nueve años se encontró frecuentemente con Ramnath Bajpai. Seybold vivió mucho tiempo en la casa del misionero Jacob Gass; Ramnath era el catequista principal que trabajaba bajo la dirección de Gass y, con frecuencia, estaba presente en la casa del misionero. Son pocos los datos biográficos que se tienen de David Bajpai.

de 1882 por Andrew Stoll. Así empezó la vida cristiana y el ministerio cristiano de un hombre [...] cuya trayectoria de vida ha demostrado por primera vez que la Iglesia de Cristo es un organismo vivo en las provincias centrales de India y que ha sido capaz de mantener unida a gente que a lo largo de la historia de India nunca se había podido unir. En tanto, como seguidor de Jesucristo, el brahmán Ramnath se convirtió en un miembro de la Iglesia y ayudó a ganar a muchos, especialmente intocables, con quienes antes nunca se habría podido asociar; ahora todos aquellos que se convirtieron al cristianismo son, junto con él, compañeros del cuerpo de Cristo.¹³

La singularidad misma de la vida de Ramnath Bajpai se entrelaza de manera inextricable con la historia de la misión evangélica en Chhattisgarh, una reflejando con luminosidad a la otra. Inserta en el organismo vivo que constituye la Iglesia, la figura ejemplar de este brahmán converso a la fe cristiana torna fragmentario el pasado muerto de India, el cual ha separado a la casta superior de los intocables, y apunta hacia el horizonte en donde yace la unidad de los pueblos de India.

Los términos autorizados de la narrativa misionera se complementan a continuación a través de una invocación de las pruebas y tribulaciones que el joven Ramnath Bajpai tuvo que enfrentar.

Apenas sorprende que la conversión de Ramnath, el brahmán, haya alterado la manera de pensar de sus compañeros brahmanes y de otras personas de casta, y que haya causado consternación en toda la ciudad. Fue perseguido, despreciado y ridiculizado. De hecho, durante varios días se le impidió

¹³ Theodore Seybold, “The Reverend Ramnath Simon Bajpai”, texto mecanografiado, s. f., 84-9b Bio 52, EAL, p. 1. Todas las citas de este texto son de la primera página, a menos que se indique lo contrario.

por la fuerza que visitara a su amigo misionero, mientras se le presionaba para que rechazara y traicionara a su maestro. Sus hijos fueron persuadidos a abandonarlo [...]

El peso de la casta es uno de los principales obstáculos en el camino de Ramnath, negándole lazos paternales y nexos familiares, parentesco cotidiano y afinidad cristiana. Sus amigos e hijos lo abandonaron. Se hacen intentos por separarlo de su único amigo, el misionero solitario y padre espiritual, su único maestro. La historia de Ramnath puede verse reflejada en el espejo de los apóstoles:

[...] él mismo confesó que la presión había sido tanta que en cierto momento estuvo a punto de ceder, y entonces diría con humildad: “qué atinado fue que me dieran el nombre de Simón, pues como Simón Pedro tuve la tentación de renegar de mi Señor. Pero Dios me salvó de este gran pecado”.

Al igual que Simón Pedro, Ramnath Bajpai sigue en pie a la cabeza de su rebaño.

Si esta línea narrativa está enmarcada por la presencia vivía de la Iglesia, las manos muertas de la casta y las luchas que debieron librarse los apóstoles, la narración en su conjunto está animada y articulada por el tropo esencial de la conversión, una transformación de fe que conlleva sus detalles particulares. Theodore Seybold no considera la conversión de Ramnath y su aceptación de la fe cristiana, el suceso de su bautismo, como hechos paralelos. Por el contrario, el misionero ubica su conversión mucho antes, en la transformación fenoménica que sufrió Ramnath, cuando conoció milagrosamente al misionero pionero de la región de Chhattisgarh.

En el momento de su conversión, Ramnath era estudiante de una escuela normal en Raipur porque quería ser maestro. Allí,

él y otros estudiantes oyeron hablar de un misionero que había venido a la zona y que parecía estar cumpliendo la profecía de un viejo dirigente indio que predijo la llegada de un maestro blanco que los guiaría para alcanzar un entendimiento de la verdad. Así, fue a visitar al misionero, el reverendo Oscar Lohr, y le impresionó mucho lo que escuchó y lo que leyó en los versículos y folletos que le diera su nuevo amigo.

Nótese que el misionero ubica sin equívoco alguno la conversión de Ramnath en sus años de estudiante. La conversión tuvo lugar cuando conoció al misionero Oscar Lohr, “que parecía estar cumpliendo la profecía de un viejo dirigente indio que predijo la llegada de un maestro blanco que los guiaría para alcanzar un entendimiento de la verdad”.

La sencilla aseveración de Theodore Seybold es de gran trascendencia. Una leyenda conocida a finales del siglo xix y principios del xx en Chhattisgarh narra cómo Ghasidas, el primer gurú de la casta-secta satnami, había profetizado que lo seguiría un *topi-wallah sahab* (hombre blanco con un sombrero) que liberaría a los satnamis. Esta historia se convirtió en una leyenda importante entre los misioneros euro-estadounidenses y los cristianos indios de la región, y en un artículo de fe para los satnamis conversos al cristianismo. En otros sitios he mostrado cómo esta tradición fue tomando forma a través de una amalgama de recursos de los mitos satnamis, de las relaciones de los misioneros y de las historias de los conversos inscritas de manera autorizada en las historias oficiales de la misión y de la Iglesia de Chhattisgarh.¹⁴ El punto en cuestión aquí es que si el misionero Seybold retomó este mito para infundirle una resonancia distinta fue, precisamente, porque

¹⁴ Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 76-77, 193-204.

la historia tenía connotaciones esenciales para su narración acerca de un converso ejemplar, su relación de la conversión formativa de Ramnath Bajpai.

En el saber popular de las comunidades cristianas y los misioneros evangélicos en Chhattisgarh, la extraordinaria profecía del gurú Ghasidas y su realización milagrosa en la persona de Oscar Lohr constituyeron la fuerza motora que impulsó las primeras conversiones en la región. La fuerza de este saber popular era tal que el misionero Theodore Seybold no podía escapar de sus implicaciones mientras escribía a mediados del siglo xx acerca de un temprano y ejemplar converso al cristianismo. Para trazar la vida de un converso pionero de casta alta había que establecer una conexión entre una profecía antigua, Oscar Lohr, y Ramnath Bajpai. De esto se siguió que, en el relato del misionero, la historia concerniente a la profecía se despojaba de su especificidad, ampliando y estrechando al mismo tiempo su alcance. La figura de Ghasidas se representaba simplemente como “un viejo dirigente indio”. La profecía misma no sólo atañía a la comunidad satnamí, sino a todas las personas de Chhattisgarh. Al mismo tiempo, la adivinación se materializó realmente en el consumado converso, Ramnath Bajpai.

He insistido en que las maneras particulares de entender la conversión tienden a soslayar los distintos procesos de elaboración de mitos, la fabricación de historias y la construcción de narrativas constitutivas de los enredos evangélicos. En el testimonio de Theodore Seybold, la conversión de Ramnath era exclusiva en su naturaleza, basada en la imagen del solitario Pablo que vio la luz, insinuando una novedosa trayectoria de fe y vida. Al mismo tiempo, en este relato, los términos mismos de una conversión inmaculada se habían forjado perspicazmente mediante el ímpetu del rumor y la fuerza de la profecía –en otras palabras, las aristas distintivas del mito,

la historia y la narrativa– que irrumpieron en la historia de vida de Ramnath, según la descripción del misionero. Así fue representada una versión particularmente singular de la conversión mediante las amplias formaciones de significados enraizadas en el encuentro evangélico.

Dejando atrás su iniciación como converso, Ramnath Bajpai estaba listo para emprender su vocación cristiana. Considerando que “entonces el reverendo Lohr era el único misionero en la zona y vivía a 37 millas [60 kilómetros] de la ciudad de Raipur”, no era fácil para Ramnath visitarlo. Así:

Podemos apreciar su dicha cuando pocos años después el reverendo Andrew Stoll, doctor en teología, empezó a realizar actividades en la ciudad de Raipur y trajo consigo a un evangelizador, Pandit Gangaram Chaube, un brahmán converso y que, por tanto, tenía una experiencia similar a la de Ramnath. Por medio de este contacto, Ramnath se relacionó con los pocos cristianos que se habían mudado a Raipur en calidad de empleados gubernamentales y con frecuencia asistía a la pequeña capilla en la que entonces se celebraban los servicios religiosos.

Cuando el reverendo Stoll empezó a trabajar en Raipur abrió una pequeña escuela y le pidió a Ramnath que la dirigiera. Ramnath aceptó y fungió como director de la escuela dos años, de 1880 a 1882. Esto le brindó la oportunidad de pasar mucho tiempo con los misioneros y con los libros que le daban. Estos contactos respondieron sus preguntas y pronto se dio cuenta de que Cristo le daría la paz interior y la seguridad que anhelaba. Así, se preparó para dar el primer gran paso que terminaría por transformarle la vida radicalmente y recibió el bautismo el 6 de mayo de 1802. Desde entonces se regocijó en la belleza de la compañía en que viviría con su maestro.¹⁵

¹⁵ Theodore Seybold, “The Reverend Ramnath Simon Bajpai”, *op. cit.*, pp. 1-2.

Dos puntos sobresalen. Por un lado, este pasaje subraya el hecho de que, según el relato de Theodore Seybold sobre la vida de Ramnath Bajpai, la conversión constituye el primer indicio de un cambio drástico en la orientación espiritual. Impulsada por una profecía y formulada como un milagro, la transformación inició y preparó al indagador indio para los acontecimientos que se seguirían, trazados de una forma que llevaban de un paso inexorable a otro irresistible: desde la apertura por parte del reverendo Stoll de una estación misionera en Raipur a los encuentros de Ramnath con Grangaram Chaube, y con la comunidad cristiana del pueblo, a su empleo en una escuela diminuta, a las reuniones subsiguientes del converso en una búsqueda espiritual con los misioneros y sus libros, y a su inminente bautismo final. Por otro lado, la forma en que Ramnath consumaría su destino refleja el crecimiento de la misión y de la iglesia en Chhattisgarh: desde los tímidos comienzos del trabajo misionero en Raipur por parte de un misionero y un catequista hasta la ampliación en fuerza y número de la empresa evangelizadora, pasando por la minúscula comunidad de cristianos y su “pequeña capilla” en el pueblo, y por la “pequeña escuela” que dirigiría Ramnath. La conversión de Ramnath Simon Bajpai fue completa.

UN PERSONAJE EJEMPLAR:
EL TESTIMONIO DE UN HIJO

Veamos ahora el relato de la vida de Ramnath escrito por su hijo, David Bajpai.¹⁶ Por la forma en que empieza este texto mecanografiado de 16 páginas, completado en 1945, más de

¹⁶ David Bajpai, “My father –Rev. Simon Ramnath Bajpai”, texto mecanografiado, 1945, 84-9b Bio 52, EAL. Todas las referencias a números de página en este relato aparecen entre paréntesis en el texto mismo.

dos décadas después de la muerte del venerable cristiano, parece asemejarse al escrito del misionero, haciendo hincapié en la centralidad de la conversión de Ramnath: “Exigió de mi padre un valor considerable para actuar de acuerdo con su conciencia y convicción cuando se convirtió al cristianismo. No sólo era el primer brahmán de Raipur en dar este paso, sino que también sabía lo que implicaría” (p. 1). Sin embargo, después de esta declaración inicial, el relato de David Bajpai sigue una dirección distinta en contraste con la narrativa del misionero.

Antes de tomar la decisión [Ramnath] se encontró con otro brahmán, el pandit Gangaram Chaube, quien le mostró una enorme cicatriz que tenía en la cabeza. Varios años atrás, cuando [Gangaram] decidió convertirse en seguidor de Cristo, su padre se enfureció a tal grado que le asentó un golpe en la cabeza con una barra de hierro, ocasionándole una herida profunda. Fue apartado de su esposa y de su hijo y, como continuó la persecución, buscó refugio (1873) en Bisrampur con el reverendo O. Lohr, el primer misionero pionero de Chhattisgarh. Los misioneros y otros amigos que conocieron muy bien a mi padre corroboran el hecho de que era valiente y arrojado (p. 1).

A diferencia de la conexión central establecida entre la conversión de Ramnath y la historia de la misión, incluida la llegada de Oscar Lohr, la cual domina la narrativa del misionero Seybold, el personaje principal en el relato de David Bajpai acerca de su padre es el brahmán Gangaram Chaube. Esto no debería sorprendernos. El encuentro del indagador Ramnath con el converso Gangaram sugiere una senda sembrada de obstáculos seguida por dos brahmanes y cómo cada uno de estos audaces personajes pudo sortear las dificultades con ecuanimidad. Trabajando en conjunto, las vidas de estos dos brahmanes conversos al cristianismo se yerguen aparte

de las de otros conversos tempranos, principalmente de las castas inferiores, en la región de Chhattisgarh.¹⁷

Efectivamente, el relato de David Bajpai revela el orgullo de su familia por su ascendencia poco común:

[Ramnath Bajpai] nació el 25 de junio de 1849 en el distrito de Bambda, donde su padre, Kusipari Din Bajpai, se había alistado en el ejército. Debido a su concienzudo trabajo pronto fue promovido a un rango superior. Luego lo nombraron *Subedar* en un regimiento de Madrás. En casa había una espada que nuestro padre guardaba celosamente, ya que era un obsequio valioso que había heredado de su propio padre. Nosotros, los niños, siempre la mirábamos con un profundo respeto después de escuchar cómo nuestro abuelo la había portado tantos años (p. 1).

Aunadas a las determinaciones dobles de una ascendencia simultáneamente sacerdotal y militar, las cualidades de inteligencia propias de Ramnath Bajpai lo distinguieron aún más. Así fue como Ramnath llegó a Raipur con su madre, que deseaba vivir en su hogar natal. En el pueblo empezó a asistir a la escuela a la edad de siete años, pasando “de un grado a otro

¹⁷ En efecto, la conversión al cristianismo a partir de un trasfondo brahmánico conlleva distinciones esenciales. Así, M. M. Paul, un evangelizador nativo, casi dedica la mayor parte de su “autobiografía” a describir las circunstancias y los acontecimientos de la conversión de su padre y de su tío, quienes provenían de una familia pobre, pero sacerdotal brahmánica. Su relato revela que M. M. Paul estaba orgulloso de su ascendencia, pero como catequista también se sentía obligado a criticar las creencias supersticiosas de su familia antes de la conversión. En forma similar, la narración muestra una cierta ambivalencia en lo que respecta a cómo los miembros de la familia empezaron a comer carne y pescado, hábitos presentados como cristianos, aunque no está del todo ausente un cierto orgullo por haber sido antes vegetarianos. Al mismo tiempo, como mostraré más abajo, incluso este relato no dramatiza la conversión de su familia. M. M. Paul, “Autobiography of M. M. Paul, Head Catechist at Mahasamund”, texto mecanografiado, 48-9b Bio 52, EAL, pp. 1-2.

sin mayor dificultad". Después, ingresó a la Escuela Normal Gubernamental en Raipur y, tras completar los cursos, entró a trabajar como maestro en la Escuela Primaria Gubernamental.

Ya hemos visto cómo la vida de la misión y el crecimiento de la Iglesia, el obstáculo de la casta y el tropo de la conversión conformaron el bosquejo biográfico del misionero Seybold sobre Ramnath Bajpai. En contraste, el relato de David Bajpai sobre la vida de su padre parece seguir un camino distinto: el de la biografía de un personaje histórico ejemplar, modulada por la tradición del brahmán erudito. Mientras lo que subscríbía y dominaba la primera narrativa era el hecho de la ruptura de Ramnath con la casta y el hinduismo, el segundo relato difícilmente se vería turbado por la inmersión inicial de Ramnath en los ritos y pasajes del hinduismo y la casta:

[Ramnath] era particularmente docto en hindi y sánscrito. Entre los libros religiosos hinduistas tenía una preferencia particular por el *Ramayana* y era capaz de repetir largos pasajes de memoria. Los hindúes lo invitaban a sus casas para que les leyera el *sastras* a todos los congregados. Por estos servicios, hinduistas prominentes y acaudalados le obsequiaban dinero y vestido. Su manera de leer el *Ramayana* era tan placentera que los zamindars y rajás de Raipur y sus alrededores también lo invitaban [...] Así, su fama llegó a traspasar las fronteras de Raipur. Sintió una gran alegría cuando el rajá de Dondi Lohara envió a buscarlo para que visitara su palacio (pp. 1 y 2).

Aquí la narración recurre a imágenes clásicas y a representaciones populares del erudito brahmán celebrado por los famosos y acaudalados, hasta que es descubierto finalmente por un patrón investido de realeza. Ahora, inevitablemente, se seguiría que el rajá de Dondi Lohara quedaría muy impresionado por Ramnath y que pronto lo invitaría a convertirse en el *raj-pandit* (sacerdote principal). Finalmente, después de

repetidas peticiones, Ramnath aceptó. El *dewan* (gobernador de distrito) de Dondi Lohara sentía envidia del joven (recién llegado), al cual se le otorgaba tanta importancia, pero frente a los deseos del rajá, no pudo hacer nada para evitarlo. De cualquier modo, el *dewan* falleció poco después y Ramnath Bajpai pasó a ocupar su lugar.

En el relato de David Bajpai, el éxito de su padre no se debía sólo a que era un brahmán erudito, más bien, sus notables capacidades académicas se acompañaban de una orientación espiritual incipiente, y ambas se alimentaban mutuamente:

Cerca del palacio [de Dondi Lohara] había un jardín maravilloso que era el orgullo del rajá. Los árboles y las flores, así como la supervisión del jardín recibían su atención personal. A menudo llamaba a mi padre para que lo acompañara en sus caminatas vespertinas por el jardín y a las orillas del estanque, de manera que pudieran discutir sobre varios asuntos sin que nadie los importunara. Una tarde el rajá se sintió indisposto, y le informó a mi padre que no daría el paseo acostumbrado, de modo que se fue solo. A la hora del crepúsculo, los radiantes rayos del sol poniente se reflejaron en los esplendorosos árboles en flor de una manera tan hermosa que daban la impresión que le expresaban su aprobación con sus coloridas sonrisas. Acercándose a un glorioso árbol, lo sobre cogió de dicha la visión de su belleza y la fragancia de sus flores. Esta escena magnífica fue para él un “*darshan*” (visión de los dioses), que lo hizo entrar en un estado de meditación intensa y ponderar profundamente el significado de todo.

Ramnath no se queda totalmente satisfecho como “servidor del Estado”. Las “transacciones de carácter oscuro y cuestionable” del oficio ofendían su “sensible naturaleza”. Así, Ramnath abandona en cuanto puede su puesto sin provocar “ningún rencor” en el rajá.

El lugar y el momento preparan el escenario para la intensa experiencia espiritual de Ramnath. El jardín recibe la atención personal del rajá. Es particularmente hermoso, un espacio ideal para que el rajá y Ramnath pudieran compartir experiencias y confidencias mutuas. Pero un día sucede que Ramnath tiene que ir solo al jardín. Al atardecer, la naturaleza en toda su gloria resplandeciente le sonríe, transportándolo al éxtasis. Por un lado, esta experiencia allana el camino para esa búsqueda espiritual de Ramnath que lo llevará al cristianismo, particularmente cuando pondera “el significado de todo”. Por otro lado, la estructura de sus sentimientos y la naturaleza de su visión no se definen por la religión que va a adoptar, sino que están enraizadas en el pasado y en el presente de la fe que practica, “un *darshan* (visión) de los dioses”.

En otros términos, podríamos decir que la preparación de Ramnath para su posterior transformación religiosa, en este relato, no está dominada por la ruptura con la casta ni con el hinduismo, ni por el encuentro con un misionero, ni por una experiencia espiritual a imagen de la conversión cristiana. Muchas de estas cosas sucederán, pero más bien tardíamente y de maneras ambivalentes. Por el contrario, una narrativa distinta impulsa a Ramnath a su encuentro con el cristianismo. Esta historia está basada en la ascendencia ya destacada de Ramnath, brahmánica y militar a la vez, y también en sus proezas intelectuales como estudiante. Esta imagen se origina en la difundida tradición del brahmán erudito que lo conquista todo con sus habilidades litúrgicas y sus propensiones académicas, desempeñando un oficio importante en la corte de un rey y en la propia experiencia espiritual de Ramnath reflejada a través del espejo del *darshan* hinduista. Esta leyenda alude a un personaje recto, incapaz de tolerar transacciones dudosas, un alma sensible, incapaz de emplear la zalamería común, y que renuncia a las evidentes seduccio-

nes de un alto cargo público. De hecho, sólo después de esta iniciación, Ramnath Bajpai se atreve a consumar su destino manifiesto como cristiano.

No es sorprendente, en el relato siguiente, que la descripción de David Bajpai del “cambio de fe” de su padre sea menos la letanía de una transformación espiritual milagrosa que la descripción de un cambio religioso cotidiano. La narración describe la llegada del misionero pionero Oscar Lohr y de su familia a Raipur después de un viaje de 180 millas (290 kilómetros) desde Nagpur, en carros tirados por bueyes, escena presenciada por numerosos habitantes de la ciudad. Recuerda que pronto “se propagó la noticia de que los satnamis de la zona consideraban su llegada [la de Oscar Lohr] como la consumación de la profecía que su gurú Ghasidas había hecho a propósito, de que ‘después de mi muerte aparecerá un *topi-wala* blanco para liberarlos, trayéndoles nuevas definitivas de *Satnam*, es decir, de la Verdad acerca de Dios’” (p. 3). Al mismo tiempo, a pesar de que el relato describe la llegada del misionero pionero y hace alusión a la leyenda acerca de Ghasidas, Oscar Lohr y los satnamis, y a la apropiación cristiana del *Satnam*, el propio Ramnath Bajpai permanece como un observador curioso más que como un participante activo en esos procesos. Como estudiante de la Escuela Normal estos acontecimientos despiertan su interés, sin embargo, hace muy poco para asimilarlos como parte de su historia de vida.

De hecho, el vínculo misionero de Ramnath se encuentra en otro sitio. David Bajpai explica que antes de irse a Dondi Lohara, su padre le enseñaba hindi a un misionero, al reverendo J. Frank, en Raipur. A su regreso a Raipur, Ramnath fue a visitar una vez más a su “amigo misionero”, pero “sintió pena al descubrir” que Frank ya había regresado a Estados Unidos. Fue entonces cuando su curiosidad y su interés con-

ducen a Ramnath a caminar 37 millas [60 kilómetros] hacia el pueblo de Bisrampur. Allí conoce a Gangaram Chaube, quien le cuenta al joven brahmán de los pleitos que había suscitado su decisión de aceptar el cristianismo, pero un Ramnath completamente inamovible no se desalienta y continúa su búsqueda de la nueva fe, compra una Biblia y varias obras de literatura cristiana que lee apasionadamente. En Bisrampur conoció también a Oscar Lohr y a Andrew Stoll, y la "sincera amistad y rectitud de los misioneros lo cautivaron y despertaron en su corazón una respuesta favorable, pues él mismo era por naturaleza sincero y recto". Y fue en el primer pueblo cristiano, en Chhattisgarh, donde a Ramnath "le impresionó el reverendo Lohr y la obra filantrópica que estaba realizando para mejorar a los satnamis y chamars de la zona". En efecto:

Durante su visita a Bisrampur un asunto le rondaba continuamente por la mente: "¿Por qué darían los misioneros a la gente de casta baja, a quienes todos desprecian tan profundamente, un trato tan amable?" Observó que estos intocables eran bienvenidos en la escuela de la misión, que los capacitaban para convertirse en impresores, carpinteros y albañiles. ¿Sería posible –reflexionaba internamente– que este tipo de carácter elevado y noble que revelan y demuestran los misioneros sea el fruto de una religión elevada y noble? (pp. 3 y 4).

Nótese que en cada etapa, a cada paso, Ramnath Bajpai revela tener una mente independiente y un juicio crítico. Le apasiona el desafío representado por la conversión de Gangaram Chaube al cristianismo, encuentra una afinidad de carácter con los misioneros y se sorprende e impresiona genuinamente por los esfuerzos "filantrópicos" de los misioneros para mejorar las condiciones de vida de los intocables. Lejos de predicar el cambio de orientación espiritual de Ramnath Bajpai, como consecuencia de un encuentro milagroso con un

misionero pionero, el relato de David Bajpai ubica la transformación como resultado de las habilidades y propensiones propias de su padre.

De manera significativa la visita de Ramnath a Bisrampur pone fin a la curiosidad que sentía por los misioneros. Ahora, más bien, sus preguntas se centrarán en la Biblia, como fuente del “carácter noble”, como medio para descubrir “la verdad para sí mismo”:

Hasta su visita a Bisrampur siempre sostuvo la convicción de que por ser un brahmán ilustrado y por saber tan bien las Escrituras hindúes, sería capaz de refutar las afirmaciones de todas las demás religiones. Estaba convencido de que ningún representante de otra religión podría enfrentársele en una disputa acerca de la verdad de la religión hindú. Sin embargo, ahora estaba dispuesto a interesarse por la Biblia y empezó a leerla con una mente crítica, aunque abierta. Muchas de las creencias hindúes que sostenía con anterioridad empezaron a diluirse gradualmente hasta que llegó el momento en que fueron descartadas por completo. La Verdad del Evangelio lo iluminó y ganó su corazón, así como su mente (p. 4).

Casi indistintamente encontramos aquí dos movimientos esenciales, uno comprendido en el otro. Por un lado, se presenta a Ramnath como el converso ideal que juiciosamente compara dos creencias en competencia para descubrir la verdad por sí mismo. Si el encuentro con el Evangelio le revela los límites de las certezas de su religión anterior, Ramnath lee el Libro con una “mente crítica, aunque abierta”. Por el otro, su ruptura con el hinduismo se funda, casi literalmente, en la Biblia. En un contexto en el que los misioneros, al tiempo que consideraban a los conversos nativos como “iguales en el Reino de Dios”, los trataban como niños debatiéndose por asir el pensamiento racional, un excedente de creencia en la

Biblia a menudo era un artículo de fe para los indios cristianos letrados. Mi punto aquí es que los dos movimientos mencionados subyacen en la descripción que David Bajpai hace de la transformación religiosa de su padre. En su conjunto, el compromiso de Ramnath con el Evangelio es resultado de sus anteriores propensiones que atraen sus presentes facultades, iluminando y fascinando al indagador, obligándolo a razonar mientras conquista sus emociones, ganando “su corazón así como su mente”.

Ramnath no es sólo un hombre mímico o un reflejo pálido, un doble agudo o una silueta oscura simplemente reflejada en el espejo evangélico, frente a la imagen del misionero. En el relato de David Bajpai, el carácter sincero de Ramnath y su compromiso personal con la Biblia lo ponen a la par con los misioneros, mientras que su persona se distingue de las personalidades de ellos. Esto lo revelan los propios términos del placer de Ramnath por la compañía de los cuatro cristianos indios de Raipur y la satisfacción que le produce trabajar con gente de castas bajas y, más aún, “elevarlas”, a unas cuantas millas de la ciudad en Khandawa, una aldea propiedad de un cristiano donde ingresa a trabajar como director de una escuela. La narración prosigue dada la manera en que Ramnath termina por convertirse al cristianismo.

Una vez que se corrió la voz de que Ramnath, el brahmán erudito, “el famoso lector del *Ramayana*”, leía con asiduidad la Biblia y otra literatura cristiana, y de que con mucha frecuencia se asociaba con gente cristiana, se le presionó por todos lados. Un próspero terrateniente brahmán y un inspector brahmán, ambos del pueblo de Raipur, “lo invitaron a su[s] casa[s] y durante muchas horas de discusión en privado intentaron persuadirlo de que cortara todos sus vínculos con los cristianos”. Y siguieron otros acontecimientos. La noticia de su inclinación hacia el cristianismo llegó a oídos del rajá de Dondi

Lohara, quien convocaría a Ramnath y “le pediría que no dejara el hinduismo y que abandonara la idea de identificarse con ese grupo que incluso admite en su organización a gente de castas bajas”. Los “viejos amigos hindúes” de Ramnath intentaron disuadirlo de visitar al misionero Andrew Stoll y cuando los argumentos fueron insuficientes empezaron a lanzarle piedras. La mayor parte de estas reacciones surgían de la completa ignorancia de la gente de Raipur acerca del Libro, de la idea de que el cristianismo estaba basado más bien en “chismes y rumores, incluida la creencia de que la gente pobre sólo se convertía para obtener ganancias materiales”. Y llegó a suceder que cuando Ramanth “iba al mercado a hacer sus compras” la gente “lo seguía y lo abordaba con sorna: ‘¡hola cristiano!', ‘¡hola cristiano!' y en dos ocasiones jóvenes impertinentes le rasgaron su *dhoby* (vestido)”. Así, cuando se hizo evidente que Ramnath no cedería y se inclinaría hacia el cristianismo, “los brahmanes y otros hindúes tuvieron una reunión”, impidiéndole ahora por la fuerza llegar al *bungalow* misionero, manteniéndolo bajo vigilancia constante, siempre molestando e insultando con insistencia al indagador (pp. 5 y 6).

¿Cuál sería la respuesta de Ramnath? Sin dejarse intimidar por los argumentos de los dignatarios brahmanes de Raipur, también se mostró a la altura del rajá de Dondi Lohara:

Ambos [el rajá y Ramnath] estaban determinados a ganar. Mi padre argumentaba que al sopesar completa y cabalmente las enseñanzas del hinduismo y la verdad del cristianismo, se sentía obligado a seguir los dictados de su conciencia a dondequiera que lo llevaran. El rajá finalmente replicó: “haz lo que quieras y ve a donde quieras, pero no sigas el camino de Cristo”. Mi padre deliberó en silencio durante un tiempo prolongado. Al verlo reflexionar profundamente, el rajá supuso que estaba dudando en su resolución de convertirse en cristiano, pero se sorprendió

al recibir la firme respuesta: “Una vez que el sello de Cristo se ha impreso en el corazón de alguien que indaga, ¿quién podría erradicarlo?” Esto le puso fin a la entrevista (p. 5).

Una “disposición apacible”, una renuencia absoluta al pleito y una ausencia completa de “mala fe hacia aquellos que otrora habían sido sus amigos y que ahora se habían vuelto en su contra” acompañaron igualmente el carácter osado y franco de Ramnath. En lugar de enojarse y vengarse de aquellos que lo habían hostigado en los espacios públicos, denunciando sus acciones a la policía, Ramnath soportó con paciencia todos los insultos, utilizando esas “ocasiones como oportunidades” para informar a sus atacantes la verdad del cristianismo. Bastante más que en el caso del misionero Andrew Stoll, a quien también le lanzaron polvo y estiércol cuando predicaba en el bazar, el “sufrimiento silencioso” de Ramnath tuvo un éxito de no poca importancia. Ahora “incluso sus opositores tenían que admitir que su motivación surgía de la honestidad y la sinceridad” y varios de sus “antiguos enemigos poco a poco reanudaron su amistad con él”, y algunos incluso aceptaron estudiar la Biblia por su cuenta (pp. 6 y 7).

Sólo después de la última agresión de su cercano pariente brahmán, Ramnath se dio cuenta de que “ese trato injusto le haría imposible la vida en casa entre su familia y parentela”. Se percató de que “al igual que otros conversos anteriores a él, ya no se le toleraría entre su propia gente, que sería desheredado y descartado”. Se preguntó a sí mismo: “¿a dónde iré?, ¿dónde he de comer?”, ahora Ramnath “se sentía obligado a buscar refugio entre los cristianos”. Sus temores se sosegaron cuando Andrew Stoll le aseguró que mientras los misioneros tuvieran qué comer, también tendría Ramnath. El 6 de mayo de 1882, Ramnath fue “recibido en la Iglesia cristiana con el bautismo y se le dio el nombre de Simón” (p. 7).

Frente al relato lineal del misionero Seybold acerca del cambio de fe de Ramnath, la narración de David Bajpai sobre la conversión de su padre recorre una trayectoria sinuosa. En la primera versión, un solo hilo une la conversión de Ramnath con su bautismo –su cambio formativo de orientación espiritual con su ingreso formal a la Iglesia cristiana– en el que cada paso está marcado por una ruptura con el pasado. La segunda versión rebasa la vida del converso como reflejo de la historia de la misión. Por un lado, el carácter franco de Ramnath y su compromiso personal con la Palabra –a la par con el misionero, aunque inherentemente distinto– superaba en apariencia todos los obstáculos en su camino a la conversión, conduciéndolo inexorablemente hacia su ingreso a la comunidad de Cristo a través del bautismo. Por otro lado, los lazos de casta y parentesco constituyen más que obstáculos superados hábilmente por el indagador vuelto converso. Sin embargo, estos lazos también muestran una gravedad diferente, una fuerza distinta. Es la comprensión de Ramnath de la inexorabilidad de la ruptura con estos vínculos y el temor que esto le causa lo que lo conduce a buscar refugio entre los cristianos y hasta realizar su conversión a través del bautismo como último paso, como último recurso.

Surge la pregunta: para escribir los relatos biográficos sobre un mismo individuo, ¿quién había leído a quién? ¿El hijo David Bajpai había leído cuidadosamente primero el relato del misionero Theodore Seybold de Ramnath Bajpai? ¿O fue a la inversa? ¿O acaso ambos relatos se escribieron simultáneamente, comparando los autores sus anotaciones? Por fortuna no es necesario especular: un pasaje al final del relato de David Bajpai nos indica que él escribió después del misionero. Evidentemente, como una instancia de transacción intertextual, la escritura de David Bajpai no sólo agregó detalles a los apuntes proporcionados por el misionero, más

bien colmó la narración de la vida de su padre con una resonancia distinta, subrayando así la forma en que dos historias de una misma vida revelan conjunciones divergentes entre conversión e historia de vida.¹⁸

DRAMA, DESCONTENTO Y DISTINCIÓN: LA HISTORIA DE UN CRISTIANO ADIVASI

A pesar de sus diferencias, las dos narrativas que hemos presentado estaban fundadas en la premisa mutua de que la vida que relataban encarnaba una distinción que no requería ser descubierta, pero que exigía ser descrita en detalle. Al mismo tiempo, pocos relatos autobiográficos, insertos en el encuentro evangélico, podían suponer de manera similar el carácter distintivo de sus propias vidas. Aquí debía conjurarse e interpretarse lo que estuviera fuera de lo común y lo poco notorio; tenía que considerarse y separarse lo distintivo de lo rutinario. Esto es lo que sucede con los escritos de evangelizadores nativos, obtenidos por los misioneros durante las décadas de 1920 y 1930 (quizás para publicarlos) y las historias de vida de los indios cristianos que yo recolecté en la década de 1990 para mi investigación. Instaladas en lo común y lo cotidiano, estas narraciones dramatizaban de diversas formas tanto lo ordinario como lo extraordinario y buscaban lo fuera de lo común en lo cotidiano. Me centraré en “Life Story of Johann Purti”, un texto de tres páginas y media, redactado primeramente por J. Purti y después mecanografiado por un

¹⁸ Los dos relatos, además, siguieron trayectorias divergentes en su descripción de la vida posterior de Ramnath. Mientras el misionero Seybold la observaba una vez más a través del espejo del crecimiento de la misión, David Bajpai describe la vida de su padre más bien como la de un trabajador honesto y osado, con un gran sentido del humor, completamente en consonancia con su carácter, siempre a la par de los misioneros.

misionero en abril de 1934, aunque también tendrá en cuenta otros relatos autobiográficos, escritos y relatados en el pasado y en el presente.¹⁹

Así es como empieza “Life Story of Johann Purti”:

Sandu Purti era un agricultor munda del pueblo de Kotna, a unas siete millas [11 kilómetros] al este de la subdivisión y estación de policía de Khanti, en el distrito de Ranchi. Después del levantamiento de Sepoy de 1857 se hizo cristiano y fue bautizado con el nombre de Samuel Purti cuando aún era joven. Tuvo tres hijos: Kushalmay, Yakub y Boaz. Yo soy el hijo menor de su primogénito Kushalmay Purti. Mi abuelo además tenía algunas granjas en Ulihatu, a unas 12 millas [20 kilómetros] al este de Kotna. Yo nací el 4 de abril de 1890 en Ulihatu y crecí en el mismo pueblo (p. 1).

En un principio, haciendo énfasis en la exactitud del detalle geográfico y de la cronología histórica, Johann Purti establece su ascendencia y el hecho de que había nacido siendo cristiano. Aquí no encontramos una rapsodia retórica o una narración retorcida de transformación religiosa. Basta con una oración simple: “Después del levantamiento de Sepoy de 1857, [el abuelo de Purti] se hizo cristiano y fue bautizado con el nombre de Samuel Purti”.²⁰ Más adelante, el relato describe

¹⁹ Johann Purti, “Life Story of Johann Purti”, texto mecanografiado, 1934, 84-9b Bio 52, EAL. De nuevo, los números de las páginas citadas aparecen entre paréntesis en el texto.

²⁰ En efecto, la conversión no aparece como un acontecimiento dramático o milagroso en ninguna de las historias de vida escritas o narradas por los cristianos de la India central que he consultado para la elaboración de este texto. Esto es válido para diversos relatos autobiográficos de mujeres y hombres en Chhattisgarh actualmente y, también, para las narraciones escritas durante el periodo colonial. Si tendencias contrarias caracterizan el relato de David Bajpai acerca de la conversión de su padre, y Johann Purti narra el suceso de la conversión al cristianismo de su abuelo como un hecho sin

muy brevemente la falta de interés que mostró inicialmente Johann Puri en asistir a la escuela, su gusto por el aprendizaje después de mudarse a un internado y su regreso a casa a mitad del último año del bachillerato tras descubrir que su padre estaba pidiendo dinero prestado para pagarle sus estudios.

Nada de esto es excepcional y difícilmente nos prepara para el cambio de tono de lo que sigue a continuación:

dramatismo, incluso aquellos relatos en los que a la conversión se le otorgaba un lugar central contaban la historia en tonos bastante moderados. Por ejemplo, considérese la historia de vida del catequista Loknath Timothy, escrita a finales de la década de 1920. La familia de Loknath fue de las primeras en convertirse al cristianismo en Chhattisgarh, y la primera de las dos páginas de su relato se refiere a esos tiempos. Al inicio, nos dice: “en un pueblo a 12 millas [20 kilómetros] de Bisrampur, en Jangir, nací el 22 de julio de 1864. Nombre del padre (después del bautismo) Adán, nombre de la madre, Eva”. Después de esto Loknath describe las redes de parentesco que condujeron a toda su familia, de casta satnami, a mudarse a Bisrampur, la tierra que se les concedió para que se establecieran allí y su posterior “confirmación” como cristianos por el misionero Oscar Lohr. Por un lado, la familia de Loknath no encuentra ni rencor ni persecución cuando decide mudarse a Bisrampur. Por el contrario, el propietario de su pueblo ancestral los invita a no abandonar sus tierras, prometiéndoles una vida cómoda allí. Por el otro, además de la fuerza del parentesco, la conversión de la familia al cristianismo aparece como una consecuencia de la supuesta comunidad feliz que encontrarían en Bisrampur. En su conjunto, no hay nada teatral en esta narrativa de conversión, y su representación poco notable habla por sí misma. De manera similar, en la autobiografía de M. M. Paul –un evangelista nativo y posteriormente un misionero “nacional”– la conversión de su padre y tío, “brahmanes Tiwaris”, constituye una parte esencial de la narración, ya que ocupa más de una página del escrito mecanografiado de una página y media. Con todo, las circunstancias y el acontecimiento de la conversión no se describen como un magnífico melodrama de transformación religiosa. Por el contrario, se presentan como una cuestión de hecho, como una historia de cambio de fe gradual, desde el encuentro de los dos brahmanes pobres pero religiosos con oradores cristianos itinerantes, su contacto constante con misioneros, la amargura que enfrentan en su propia comunidad, hasta su huida a una gran ciudad y su conversión allí, todo narrado en un tono cotidiano. Loknath Timothy, “Autobiography of Old Catechist Loknath (Hindi idioms retained)”, texto mecanografiado, 1928, M. P. Davis Papers, EAL, p. 1. M. M. Paul, “Autobiography…”, *op. cit.*, pp. 1-2.

Después de dejar la escuela, mi padre me pidió que ingresara al Seminario Teológico, pero me rehusé y le dije que mejor integrara a alguien que quisiera convertirse en pastor, porque yo despreciaba a los curas. Luego mi padre me pidió que aprendiera el oficio de redactor de demandas, pero le respondí que a la corte sólo debía ir alguien dispuesto a mentir y a robar a los pobres. En seguida me dijo que consiguiera trabajo en los ferrocarriles o en el departamento forestal, yo alegué que sólo a un vagabundo le podían interesar esos empleos. Entonces me preguntó qué estaría dispuesto a hacer y contesté que agricultor. Aparentemente aceptó, pero en su interior deseaba que cambiara de parecer, así que empezó a darme tareas muy pesadas. Trabajaba de sirviente con sirvientes, y eran tan pesadas mis faenas que terminé por cambiar de opinión. Me fui con un pariente médico con la intención de aprender el oficio de componedor de medicamentos, pero no estaba contento; deseaba trabajar en un gran hospital, para lo cual le pedí una carta de recomendación al director de mi escuela (pp. 1 y 2).²¹

Este pasaje insólito nos introduce a ciertos recursos esenciales que conforman el relato autobiográfico de Johann Purti que, en su conjunto, constituyen una amalgama interesante. Primero, la narración está completamente armada en términos de una vida en busca de empleo, una existencia en busca de vocación. Segundo, la insubordinación ante la autoridad paterna, el rechazo al poder del padre, recorre todo el texto. Tercero, una nota de insatisfacción perdurable aflige al protagonista de esta historia, la cual además constituye la base de su rebeldía. Cuarto, los orígenes de este descontento a

²¹ Un componedor de medicamentos (*“compounder”*) es un ayudante del médico que prepara y distribuye medicamentos. Tras el auge de las medicinas producidas por las grandes corporaciones farmacéuticas a menudo multinacionales, el oficio de componedor de medicamentos del pasado ya no se encuentra sino raramente en India.

menudo se ubican en la naturaleza del oficio que le espera a Johann Purti, un trabajo arduo y difícil que termina por darle una lección. (Considérense, respectivamente, las respuestas del protagonista cuando su padre le pide que busque empleo en un tribunal, en los ferrocarriles o en el departamento forestal, y el cambio de parecer de Purti cuando su progenitor le impone pesadas jornadas en el campo.) Con todo, las raíces del descontento constituyen asimismo una condición existencial. Quinto, los cambios abruptos de parecer y la guía de Dios orientan a nuestro protagonista en la elección de su carrera. Finalmente, estos designios trópicos –la importancia de la ocupación, el sitio de la insubordinación, la presencia de insatisfacción– ordenan toda la narración, hasta llevarla a su desenlace. Aquí, las formas esenciales son la vocación de un pastor y el trabajo de componedor de medicamentos. Sin embargo, al igual que la narración, el desenlace mismo es incierto.

Una vez delimitada ya la naturaleza del resto de la narración, retornemos a lo esencial del tema de la historia de vida de Johann Purti. Después de recibir la carta de Johann, el director le envía su carta de recomendación invitándolo además a que regrese a la escuela, ofreciéndose a pagar por su educación, “si la deseaba de nuevo”. Cuando Johann se encuentra con el director, esta figura benevolente y paternalista le asegura que él mismo le escribirá personalmente al director del “gran hospital” acerca de un puesto como componedor de medicamentos, y mientras tanto le da a Johann un “trabajo leve como empleado en su oficina”. Probablemente Johann Purti había rechazado la oferta del director de volver a la escuela, pero ahora se le presenta otra oportunidad de retomar los estudios para entrar a la obra de Dios: “un día [el director] me preguntó, poniéndome la mano en el hombro, ‘Bien, estimado joven, ¿estudiaría usted teología?’” La respuesta

reacia de Johann es característica: "Le retiré la mano y le dije 'no'. Desde entonces, nunca me lo volvió a preguntar". Poco tiempo después, Johann se resiste al llamado cristiano. Le llega una carta del director general del hospital en la que le dice que no hay puestos disponibles para componedores de medicamentos en el hospital, pero Johann está tan aferrado a la idea de convertirse en componedor de medicamentos que incluso llega a considerar la posibilidad de hacer unas prácticas en el asilo de leprosos del pueblo de Purulia, un sitio difícil, muy distinto del "gran hospital", una idea que no pondrá en práctica (p. 2).

Por el contrario, poco después Johann regresa con el director, de nuevo con la idea de pedirle una carta de recomendación pero ahora para el director general del Hospital gubernamental en Ranchi. Sin embargo, en el camino, espontáneamente ocurre un vuelco en su "mente", explicable sólo por la dirección hacia la cual apunta: "le dije que estudiaría en el seminario". El director, sorprendido, le pide que regrese al cabo de algunas horas y entonces le recuerda que "en el seminario debe estudiar cuatro años". Pero Johann responde a la altura del desafío: "le contesté que estudiaría siete años. Ese mismo día empecé a estudiar en el seminario". Al mismo tiempo, la educación de Johann en el servicio a Dios no le proporciona una felicidad personal. Cuando concluye el seminario, en 1915, ya había estallado la gran guerra, los misioneros alemanes habían sido expulsados de India y no hay trabajo para el seminarista Johann en su propia iglesia. No es sino hasta un año más tarde, a finales de 1916, después de leer un anuncio en el periódico de su iglesia, que Johann encuentra empleo como catequista en Bisrampur.

Johann permanece cuatro años en la estación misionera pionera de Chhattisgarh, pero cabe preguntarnos si se sintió realmente satisfecho con su vida en ese lugar. Pues tan pronto

se encuentra un anuncio que ofrece un puesto como componedor de medicamentos en el servicio de la Sociedad Misionera Nacional en el principado de Rewa, algo sucede: "mi mente volvió a sublevarse y fui a integrarme a la SMN [Sociedad Misionera Nacional]". Sin embargo, no encuentra motivo de alegría y satisfacción ni siquiera en ese lugar: "fue una pena que no me nombraran componedor sino tutor privado y pedagogo del príncipe Sohagpur. En su compañía pasé cinco años y allí sufri una gran pérdida: en el curso de tres años perdí a mis tres queridos hijos" (pp. 2 y 3).

Pronto el gobernante de Rewa le prohibirá a la Sociedad Misionera Nacional realizar "trabajo cristiano público" en la región. Una vez más Johann se enfrenta "a un nuevo dilema": "la SMN me llamó para que trabajara en Jharsaguda y el doctor J. Gass [de la Sociedad Misionera Evangélica Americana] me convocó a trabajar en el estado de Kalahandi". ¿Cómo logra salir Johann de este predicamento? "Recurrí a Dios para que me guiará y Él me envió de regreso a Raipur". Una vez en Raipur, el misionero J. Gass le informa que la congregación de Bisrampur solicita sus servicios como pastor. En un tono no muy distinto al de las respuestas a su padre y al director de la escuela cuando le pedían que estudiara teología, Johann le dice a Gass que "no está dispuesto" a aceptar el cargo. El misionero le sugiere que "rece, lo piense y que responda luego". Ahora un Johann dócil vuelve a casa y decide que hará "lo que Dios disponga" (pp. 3 y 4).

Le llega entonces a Johann Purti el momento de la revelación, el acontecimiento más dramático de su vida inconformista:

Abrí la Biblia y me saltó a los ojos la 2a. [epístola] a Timoteo y empecé a leer. Sentí que el libro se había abierto solo, lo que no tiene una gran importancia. Lo cerré. La segunda vez decidí que

aceptaría cualquier cosa que apareciera. En esta ocasión salió 1a. [epístola] a Timoteo, 4:12. Me quedé sentado en silencio y dije: "Ay Dios, tú ganas". Al día siguiente le dije al Dr. J. Gass que me marcharía a Bisrampur. Obtuve la licencia de pastor en 1927 y me ordenaron el 23 de febrero de 1930 [...] Ahora soy el componedor del médico supremo, Jesús (p. 4).

¿Cómo se puede leer esta resolución que, por supuesto, se basa en toda la narración anterior? El hecho de que la historia de Johann Purti siga un patrón de lucha constante que lleva a una inevitable realización en la Verdad de Cristo, sugiere que quizás refleje la vida de un santo o que probablemente siga la historia de un personaje cristiano ejemplar. Sin embargo, después de hablar con académicos del cristianismo que estudian las hagiografías de los primeros cristianos y de los padres de la Iglesia, aún tengo que establecer la conexión. En efecto, la narración más parecida con la que me he topado la encontré casualmente durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh, a principios de 2001.

A finales de enero de ese año, al estar entrevistándome con evangelizadores y pastores indios en los pueblos vecinos de Champa y Janjir al este de Chhattisgarh, una tarde me encontré frente a una estructura sencilla recientemente construida, un centro de oración pentecostal. Mi acompañante y guía en Champa, el doctor Singh, un profesor veterano de la universidad local, me presentó con dos hombres que estaban frente a la iglesia como un "profesor extranjero" interesado en la historia y la cultura. Esta amplia presentación fue casi innecesaria. Apenas se había marchado el doctor Singh cuando nos encontramos dentro de la iglesia; uno de los dos individuos, que resultó ser el pastor, de unos veinte años de edad, me preguntó si me interesaba escuchar su *gavahi*, su testimonio. Por supuesto que me interesaba. Lo que siguió fue la historia

de su vida. Los detalles de su narración constituyen un relato dentro de otro relato, que expondré mejor en otro sitio. Lo que me interesa aquí es resaltar la estructura del relato.

Nacido en el seno de una familia católica romana, apenas alcanzada la mayoría de edad, su vida temprana se había tornado en una memoria completamente indistinguible, marcada por la insignificancia, afectada por el descontento. Aunque no era perverso, pecó con el pensamiento, palabras y actos. Cansado de su existencia, varias veces pensó en ponerle fin a su vida. Una noche, estando profundamente desconsolado, al borde del suicidio, una voz interior lo llevó a tomar la Biblia, la abrió y apareció ante su mirada un pasaje que mencionaba el Pentecostés y que le pedía al católico vacilante que encontrara una nueva vida en Cristo. Desconcertado, volvió a abrir el Libro y el mismo pasaje le apareció de nuevo. ¿Cómo era posible? se preguntó. Ante el mandato de Dios, empezó a rezar y no se detuvo hasta la mañana siguiente, cuando salió y se unió a la Iglesia Pentecostal. Con el tiempo, habiendo fortalecido su espíritu y su fe, ahora se había convertido en el pastor de la pequeña comunidad pentecostal de Champa.

La historia de Johann Purti y la del pastor pentecostal se asemejan. En ambos casos vidas descontentas se tornan en espíritus significativos mediante el encuentro milagroso de pasajes de la Biblia que se abre por sí sola para guiar a estos dos individuos a la obra del Señor. Sin embargo, aquí termina la semejanza entre los dos relatos, sugiriendo así las divergencias que a menudo aparecen en las narraciones de transformación evangélica. En la historia del pastor pentecostal, el pasaje de la Biblia que se abre ante sus ojos le exige hacer una ruptura total con el pasado. De hecho, cuando posteriormente le pregunté al pastor dónde en la Biblia –en qué página, en qué parte del Evangelio– aparece el pasaje, no respondió a mi pregunta de manera directa, por el contrario, insistió en

que la Palabra misma lo había guiado a la nueva vida, a la nueva fe. Ésta era la moraleja de la historia. En contraste, los pasajes identificables de la 1a. y 2a. epístolas a Timoteo que se abren ante Johann Purti enlazan activamente su historia y su aquí y ahora, ofreciendo una explicación de su pasado y directrices para su futuro.

Recuérdese que cuando abre la Biblia por primera vez, deseando decidir si debe convertirse en pastor, los ojos de Johann se ciernen sobre la segunda epístola a Timoteo, 2:1-6:

Tú, pues, hijo mío, mantente fuerte en la gracia de Jesús Cristo; y cuanto me has oído en presencia de muchos testigos confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros. Soporta las fatigas conmigo, como un buen soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer a quien le ha enlistado. Y lo mismo el atleta, no recibe la corona si no ha competido según el reglamento. Y el labrador que trabaja es el primero que tiene derecho a percibir los frutos.²²

Ahora, los mensajes para mantenerse “fuerte” y para confiar la verdad a “hombres fieles” son de gran importancia para la vocación futura de Johann como pastor. Al mismo tiempo, el consejo de “soportar las fatigas” y de ser un “labrador que trabaja”, la advertencia de no enredarse “en los negocios de la vida” y el llamado a competir según el reglamento parecen aludir de manera aguda no sólo al posible futuro de Johann, sino también a su pasado inconforme. Un pasado que se extiende desde su naturaleza obstinada hasta su objetivo de convertirse en componedor de medicamentos, y que lo conduce a una insatisfacción constante, a cambios súbitos y a diversos infortunios en la historia de su vida.

²² *The Holy Bible*, East Brunswick, International Bible Society, 1978, p. 1248; *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976, p. 290.

Sin embargo, esto no es todo. Pues a continuación, después de la descripción de “un obrero aprobado por Dios”, inmediatamente después de enterarse de la necesidad de mantenerse limpio frente a los propósitos innobles de la vida, Johann leería:

Huye de las pasiones juveniles. Vete al alcance de la justicia, de la fe, de la caridad, de la paz, en unión de los que invocan al Señor con corazón puro. Evita las discusiones necias y estúpidas; tú sabes bien que engendran altercados. Y a un siervo del Señor no le conviene altercar, sino ser amable con todos, pronto a enseñar, sufrido.²³

Es apenas sorprendente que tanto la intensidad como la clarividencia de estas palabras hayan maravillado a Johann. Así, volvió a abrir el Libro, donde la primera epístola a Timoteo, 4:12, le dijo:

Que nadie menosprecie tu juventud. Procura, en cambio, ser para los creyentes modelo en la palabra, en el comportamiento, en la caridad, en la fe, en la pureza.²⁴

Tomados en su conjunto, estos pasajes probablemente hicieron que Johann confrontara su pasado de “discusiones necias y estúpidas” (y de los resultantes “altercados”, tanto internos como externos), para conciliarse con su vida (¿joven?) de 37 años, y continuar con la labor pastoral.²⁵ A diferencia de la parte final del testimonio del pastor pentecostal que sim-

²³ *Ibid.*, p. 1249 (*Biblia de Jerusalén*, p. 291).

²⁴ *Ibid.*, p. 1245 (*Biblia de Jerusalén*, p. 287).

²⁵ Los pasajes del Libro que se abrieron ante Johann además tenían connotaciones esenciales para él, dado el contexto en el que escribía, asunto que se discute más abajo. Posteriormente me propongo explorar el significado específico del Libro de Timoteo como articulador del relato de Johann.

plemente se deshizo de su pasado, el desenlace del testimonio de Johann Purti se debate con su historia, enfrentándola y sugiriendo, y ratificando su futuro. De hecho, el pasado y el futuro de Johann se conjuntan en esa declaración de que ahora es “el ayudante del médico supremo, Jesús”, consumando finalmente de manera espiritual: su propio deseo mundano, los anteriores deseos de su padre, los del director de la escuela y los del misionero J. Gass, que el Señor tenga en su gloria.

Empero, sería demasiado fácil presentar la narración de Johann Purti como un ejemplo “totalmente acabado”. Atento a una advertencia publicada por Arthur O. Lovejoy hace más de 50 años, esto equivaldría a ignorar las “tensiones internas, las fluctuaciones y vacilaciones entre ideas o estados de ánimo opuestos” que aparecen en el relato de Johann.²⁶ Por supuesto, estos atributos no son exclusivos del relato de Johann, ya que se expresan de manera discreta en varios de los escritos explorados en este texto. No obstante, las “tensiones internas” aparecen de forma más terminante en el relato de Purti. Esto no debería sorprendernos, después de todo, lo que se proponía Johann era dramatizar de manera reveladora lo que había de ordinario en su propia vida. Esta dramatización le proveyó un final a la narración, pero no pudo resolver las “fluctuaciones y vacilaciones” en el centro mismo de la historia y en su desenlace. De hecho, las tensiones constitutivas del relato impulsaron y contuvieron la dramatización.²⁷

²⁶ Arthur O. Lovejoy, *Essay in the History of Ideas*, citado en Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 10.

²⁷ Los términos precisos de su dramatización y la forma exacta de su terquedad distinguen la narración de Johann de las otras historias de vida en el encuentro evangélico. Aquí, el contraste con los escritos de Theodore Seybold y de David Bajpai es muy claro. Igualmente, otras narraciones a menudo representaban la distinción de una vida, tratando de rescatar lo extraordinario dentro de lo común. Así se tratara de Loknath Timothy,

A cada paso, la narración de Johann yuxtapone ideas e imágenes contrarias, pensamientos y tendencias opuestas. Está en el error o en lo cierto, es conflictivo y correcto, inconforme y honesto. Recuérdese que al principio a Johann no le interesa la escuela, pero al pasar al internado no sólo tiene éxito en sus estudios, sino que desinteresadamente sacrifica su educación porque no quiere que su padre se endeude. En la conversación que tiene con su padre acerca de su empleo futuro, Johann se equivoca al rechazar abruptamente la vocación de sacerdote. Aun así, se rehúsa con astucia a robarles a los pobres redactando demandas en la corte o a llevar una vida de vagabundo empleándose en los ferrocarriles o en el departamento forestal. Aprende una lección cuando tiene que realizar faenas pesadas en la agricultura, pero esto no hace más que llevarlo a su deseo obsesivo de hacerse componedor de medicamentos. Johann rechaza la sugerencia del director de la escuela de aprender teología. Empero, poco después él mismo abandona su deseo de llegar a ser componedor y toma la decisión de estudiar en el seminario. Termina sus estudios en el seminario pero no encuentra trabajo en su propia Iglesia. Johann, desatinadamente, deja el puesto de catequista en

quien establecía en su historia de vida que él había sido uno de los primeros conversos al cristianismo en la región y describía una pelea en la que tanto el misionero Andrew Stoll como él habían resultado heridos; o se tratara de M. M. Paul, quien hace hincapié en la conversión de su padre brahmán; o se tratara de mujeres menonitas de edad –a quienes conocí durante mi trabajo de campo– que cuentan sus historias como una sucesión de etapas de vida. El nacimiento, la niñez en un hogar o en un orfanato, el noviazgo bajo la supervisión de la “madre” misionera, el matrimonio solemnizado por el “padre” misionero, el empleo y la muerte del esposo, todo cruzado por acontecimientos extraordinarios como hambrunas e inundaciones. Incluso cuando había intentos de dramatizar las narraciones, éstas seguían los ensayos de principios menonitas o de códigos cristianos sostenidos en diferentes momentos de las vidas e historias.

Bisrampur, sin embargo, se siente muy ofendido cuando la Sociedad Misionera Nacional no le asigna el puesto de componedor de medicamentos y cuando pierde a sus tres hijos en un lapso de tres años, trabajando en Sohagpur. Johann regresa a Raipur siguiendo la guía de Dios, pero también rechaza definitivamente la propuesta de trabajar de pastor que le presenta la congregación de Bisrampur, oferta que le transmite el buen misionero Gass.

¿Y qué sucede con el final de la historia de Johann? No se trata únicamente de que la transformación posterior a su encuentro con los pasajes bíblicos le haga perder parte de su fuerza de motivación, pues la obediencia a los mandatos divinos también había caracterizado su vida anterior. (Compárese el relato de Johann con el del pastor pentecostal.) Se trata también de que el propio desenlace —que Johann se convierta en el componedor de Jesús, el médico supremo— no es sólo feliz, sino también se acompaña de una nota de inconformidad. Pues en el momento mismo en que Johann formula esta declaración, también recuerda que estaba “dispuesto a ser perseguido en Kalahandi, lo que significa una vasija de barro negro”. Asimismo, ahora en Bisrampur hay “dificultades y persecuciones, no sólo por parte de los no cristianos sino, sobre todo, de los cristianos que no son leales y que desean escuchar las admoniciones de la Palabra de Dios” (p. 4). Hay que mencionar que estas dificultades están relacionadas con la lucha que emprendió la congregación de Bisrampur a principios de la década de los treinta, en contra de los misioneros y de su pastor Johann Purti. Esta lucha, conducida en una tónica evangélica, tuvo su origen en un “caso” de adulterio entre Rebeca, una “joven virgen cristiana de Bisrampur”, y Boas Purti, tío de Johann y *lambardar* (funcionario a cargo de los bienes raíces) del pueblo de Bisrampur, propiedad de la misión. Igualmente, esta persecución se presagia en la inuti-

lidad de las discusiones y pleitos descritos en los fragmentos bíblicos que enfrenta Johann. Con todo, lo que quiero subrayar es que la aparición de “dificultades y persecuciones”, en el momento mismo del desenlace de la historia de Johann, puede vincularse también con los estados de ánimo y con las texturas contrarias que caracterizan toda su narración.²⁸

Sin duda alguna, la naturaleza inequívoca de la historia de vida de Johann en búsqueda de una vocación es en gran medida la de un cristiano en la India colonial. Nacido en el seno de una familia *adivasi* que se había convertido al cristianismo a mediados del siglo xix, la educación de Johann lo lleva a negociar las alternativas de empleo que tenía abiertas un indio cristiano a inicios del siglo xx. Al mismo tiempo, esto no debe oscurecer otros dos puntos que están interrelacionados. Por un lado, el carácter decisivamente ordinario de la autobiografía de Johann, incluidos sus intentos por dramatizar su historia de vida que sólo subrayan su *pathos*, va en contra del tono melodramático de las versiones autorizadas de la conversión. Por el otro, la insistente contradicción que recorre la narración de Johann, las tendencias opuestas que subyacen en la historia y estas “tensiones internas” escapan y exceden la vida exclusiva del converso insinuadas en las concepciones dominantes de la conversión.

CONCLUSIÓN

Al analizar las autobiografías, las biografías y otros textos de evangelizadores indios, este ensayo ha intentado mostrar las limitaciones de las percepciones autorizadas y de las

²⁸ Para una lectura detallada sobre los conflictos mencionados arriba véase Saurabh Dube, “Paternalism and Freedom Encounter in Colonial Chattisgarh, Central India”, *Modern Asian Studies*, vol. 29, 1995, pp. 171-201.

concepciones comunes de la conversión, que imbuyen las vidas e historias de los sujetos que experimentan un cambio religioso de una singularidad inexorable. Asimismo, no he separado de manera tajante los atributos vernáculos de un cristianismo indio de sus conexiones coloniales, sino que apenas he examinado, por ejemplo, las continuidades entre las creencias previas y el cristianismo indígena. Esas conexiones y diferencias son siempre importantes, pero nunca constituyen verdades prístinas ni puras. En efecto, imaginar e instituir una fe inmaculada, heroica y minoritaria equivale a compartir el terreno con otras propuestas que consideran la ruptura radical como algo constitutivo de la conversión, algo previamente dado, siempre presente. Las simples oposiciones suelen invertir los objetos de su crítica, aunque los reflejen de manera aguda. Como alternativa, me he concentrado en este documento en los detalles y las dinámicas de los relatos de los indios cristianos, su drama y su divergencia, su excedente específico de fe en el Libro y sus propias interpretaciones de la Palabra. Mi apuesta analítica considera formas de leer que exploran la distinción y la diferencia de estas narraciones, a la vez vernáculas y coloniales, simultáneamente contrarias y comunes.

En tanto que palabra, la conversión acarreaba connotaciones exclusivas sobre todo en la escritura del misionero Theodore Seybold. Sin embargo, incluso esta interpretación tan singular de la conversión del brahmán Ramnath llevaba su propio giro, dividido y modelado por la profunda fuerza de la fabricación del mito y la narración, la historia y la leyenda en el centro de los entresijos evangélicos. Como acontecimiento, la conversión fue descrita de formas inherentemente distintas en las narraciones exploradas en el presente ensayo. Como recurso, la conversión –hacerse miembro de una fe nueva o nacer dentro de ella– permitió que las historias de vida de los

indios cristianos se trazaran de formas distintas, en la medida en que estos relatos generalmente permanecían enraizados en lo común y lo cotidiano. Por un lado, la diversidad, diferencia y distinción precisas en el centro de estas historias exceden la singularidad de las vidas sujetas a los designios dominantes de la conversión. Por el otro, el carácter común propio de estas historias de vida, incluidos los esfuerzos por dramatizar sus términos constitutivos, va en contra del melodrama que implican los imaginarios heredados de la conversión.

BIBLIOGRAFÍA

Austin-Broos, Diane, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Bajpai, David, "My father –Rev. Simon Ramnath Bajpai", texto mecanografiado, 1945, 84-9b Bio 52, EAL.

Comaroff, Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Comaroff, John, "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa", *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 661-685.

Dube, Saurabh, "Conversion to translation: Colonial Registers of a Vernacular Christianity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002.

_____, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, inédito.

_____, "Paternalism and Freedom Encounter in Colonial Chattisgarh, Central India", *Modern Asian Studies*, vol. 29, 1995, pp. 171-201.

_____, *Stiches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

_____, "Travelling Light: Missionary Musings, Colonial Cultures, and Anthropological Anxieties", en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres-Nueva Yersey, Zed Books, 1999.

_____, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

Hefner, Robert (ed.), *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Landau, Paul, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995.

Larson, Pier M., "'Capacities and Modes of Thinking': Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, vol. 102, 1997, pp. 968-1002.

Lovejoy, Arthur O., *Essay in the History of Ideas*, citado en Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Makdisi, Ussama, "Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity", *American Historical Review*, vol. 16, 1997, pp. 680-713.

Meyer, Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999.

Paul, M. M., "Autobiography of M. M. Paul, Head Catechist at Mahasamund", texto mecanografiado, 48-9b Bio 52, EAL.

_____, *Chhatisgarh Evangelical Kalsiya ka Sankshipt Itihas*, Allahabad, Mission Press, 1936.

Peterson, Derk, "Translating the Word: Dialogism and Debate in Two Gikuyu Dictionaries", *The Journal of Religious History*, vol. 23, 1999, pp. 31-50.

Purti, Johann, "Life Story of Johann Purti", texto mecanografiado, 1934, 84-9b Bio 52, EAL.

Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Scott, David, "Conversion and Demonism: Colonial Christian Discourse on Religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, 1992, pp. 331-365.

Seybold, Theodore, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Filadelfia, United Church Board for World Ministeries of the United Church of Christ, 1971.

_____, "The Reverend Ramnath Simon Bajpai", texto mecanografiado, s. f., 84-9b Bio 52, EAL.

Stoler, Ann, "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, 1989, pp. 134-161.

Timothy, Loknath, "Autobiography of Old Catechist Loknath (Hindi idioms retained)", texto mecanografiado, 1928, M. P. Davis Papers, EAL.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

White, Geofrey, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

10. ¿HABLANDO DE LA CASTA? LAS INTERPRETACIONES COLONIALES Y NATIVAS SOBRE LA CASTA Y LA COMUNIDAD EN EL BOMBAY DEL SIGLO XIX

FRANK F. CONLON

El conocimiento impone un patrón, y falsifica pues el patrón se renueva a cada momento.

Four Quartets, T. S. ELIOT

Un tropo familiar en los estudios contemporáneos sobre el sur de Asia es la invocación de “tradiciones inventadas”, esa visión de que muchas instituciones a menudo descritas como características de la civilización india, son, de hecho, “invenciones” que surgen de las actividades de las autoridades coloniales británicas.¹ A primera vista, la interpretación parece plausible, teniendo en cuenta los considerables poderes asociados con el imperio británico (“el Raj”). Por otro lado, esta aseveración de los estudiosos modernos de la hegemonía colonial, parece negarles agencia a las generaciones de indios

¹ Una versión anterior de este ensayo fue presentada en la 16a. Conferencia europea sobre el Asia meridional moderna, Edimburgo, 7 de septiembre de 2000. Quisiera reconocer las útiles críticas de esa versión hechas por los miembros del Grupo de Investigación de Historia del Departamento de Historia de la Universidad de Washington.

que vivieron tanto en la época colonial como antes. Entre las muchas contribuciones académicas de David Lorenzen, una de las que más aprecio es su renuencia a aceptar sin reservas la teoría de la “invención”, y sus exploraciones sobre cómo, en el caso del hinduismo, podría considerarse que ha habido muchos padres y madres, más que una pequeña camarilla de administradores coloniales y de académicos “orientalistas”.²

En este ensayo me gustaría abordar brevemente el problema académico de la “invención colonial de la tradición” en un análisis de la historia social y cultural de India, tomando a la región de Bombay como el campo de exploración desde el siglo xvii hasta el siglo xix. Me interesa reexaminar los contextos en los que se generaron los términos de “casta” y “comunidad”, y la manera en que fueron utilizados popularmente, tanto por los indios como por sus gobernantes coloniales británicos. Son examinadas las perspectivas de los administradores coloniales, los misioneros cristianos, los reformadores sociales indios y los renovadores religiosos, que revelan un patrón de descripción y análisis social mucho más complejo de lo que habría podido sugerir el modelo de la “invención de la tradición” como artefacto de un proyecto colonial.

No hace mucho tiempo me visitó un colega perteneciente a otra disciplina, quien “esperaba ponerse al día” en la historia social de la India moderna. Reflexionando acerca de los múltiples aspectos de ese asunto yo le pregunté: “¿Qué has leído sobre la casta?” “¿La casta? –exclamó mi visitante– ¡Yo pensaba que todo eso era una invención de los británicos!” Mi colega, era obvio, estaba vagamente familiarizado con algunos escritos de Bernard S. Cohn y Nicholas Dirks, los cuales daban la impresión de que la casta era una “tradición inventada”,

² David Lorenzen, “Who Invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, octubre, 1999, pp. 630-659.

un artefacto del “proyecto colonial”.³ Nunca pude descubrir la fuente específica de la opinión de mi colega, pero quizás eso no importa. Era evidente que una vez más estaba en juego lo que podría llamar la “tradición de la tradición inventada”. El término “invención de la tradición” se popularizó por una influyente colección de ensayos editados bajo ese título por Eric Hobsbawm y Terence Ranger que fueron publicados en 1983 y que contenían seis estudios de caso críticos que demostraban ciertas “tradiciones antiguas” que habían sido creadas, de hecho, en tiempos modernos como respuesta a diferentes requerimientos.⁴ Hobsbawm, en su introducción, explicaba:

“la tradición inventada” se considera que alude a una serie de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abierta o tácitamente, y de una naturaleza ritual o simbólica, que tratan de inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo cual automáticamente implica una continuidad con el pasado. De hecho, donde es posible, tratan de establecer habitualmente una continuidad con un pasado histórico conveniente [...] Sin embargo, en la medida en que existe esa referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas” es que la continuidad con ese pasado es mayormente ficticia. En suma, se trata de respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencias a viejas situaciones o que establecen su propio pasado por una repetición casi obligatoria.⁵

Hobsbawm concedía que probablemente no había ni tiempo ni lugar que no hubieran visto la “invención” de la tradi-

³ Por ejemplo, véase Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996; o Nicholas B. Dirks, “The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India”, *Social Analysis*, vol. 25, septiembre, 1989, pp. 42-52.

⁴ Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁵ *Ibid.*, p. 1.

ción, argumentando además que las tradiciones inventadas surgieron de manera más frecuente en tiempos de vertiginosas transformaciones sociales cuando las “viejas” tradiciones estaban desapareciendo. Por lo tanto, razonaba, podría esperarse que serían inventadas un número especialmente grande de tradiciones “nuevas” durante los pasados dos siglos, tanto en sociedades “tradicionales” como “modernas”.⁶

Ningún estudiante contemporáneo de las culturas no occidentales disputaría que la “invención de la tradición” se ha convertido en una piedra de toque para muchos académicos, pero por lo menos un crítico escéptico observó que:

por mucho tiempo, los historiadores han tratado el trabajo de Eric Hobsbawm y su antología *The Invention of Tradition* como algo que se aproxima a las Escrituras Sagradas, y sólo mencionarla es garantía para que cualquiera pueda certificarse como un pensador profundo, una mente crítica, una persona bien educada que no es tan inocente o crédula como para dejarse llevar por sentimentalismos nacionalistas y su contenida nostalgia.⁷

Por supuesto, en la práctica no se requiere una elección de tipo maniquea entre la “tradición” primitiva y la invención humana, ni tampoco ésta es observada por los académicos. Sin embargo, como indicaría el punto de vista de mi colega, un asunto simple y fácilmente recordado crea una resistencia que no puede llegar a equilibrarse nunca mediante matizadas o sutiles explicaciones de diferencia.

Abordando esta cuestión desde la perspectiva de mi propia investigación y escritura, soy de la opinión de que la casta es “bastante real” como para merecer supervivencia en un

⁶ *Ibid.*, pp. 4 ss.

⁷ Wilfred M. McClay, “Tradition, History, and Sequoias”, *First Things*, vol. 131, marzo, 2003, pp. 41-47.

discurso académico sobre la historia social y cultural del sur de Asia. Sin embargo, dentro del poder limitado de la percepción humana, la “casta” ha sido bastante real durante siglos en el subcontinente. Asimismo, desde una perspectiva personal, he publicado una exploración de la historia de la casta desde su formación precolonial hasta los tiempos modernos.⁸ Al leer las historias precoloniales de India seguí encontrando referencias a las castas y a las identidades de la casta. ¿Habían sido todos engañados? ¿O era más bien una cuestión de que la modernidad en la forma del dominio colonial se había apoderado de la “casta” y, en efecto, la había congelado en un saber convencional mediante el cual uno podía conocer India? ¿Era todo un producto del escabroso orientalismo y colonialismo? ¿O estábamos nosotros, los académicos, pasando por alto las invocaciones y usos de la “tradición” de los indios, no sólo para promoción de nuestros propios intereses, sino también como un medio de resistencia? Incluso si la casta fuera “inventada” como había asumido mi visitante, ¿podría seguirse que aquello que había sido “inventado” pudiera ser también “no real”? El hecho de que algunas de las más recientes “cris- talizaciones de conceptos e instituciones” ocurrieran en el periodo colonial, podría llevar a fantasear, en exceso, sobre la agencia y el poder de los gobernantes coloniales.⁹

⁸ Frank F. Conlon, *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700-1935*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977.

⁹ Brian K. Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 167. Tal vez, como resultado de la promoción de la visión crítica del “orientalismo” de Edward Said, no debería sorprender que la influencia de los funcionarios coloniales, de los misioneros cristianos y de los académicos “orientalistas” pudiera ser considerada cómplice en el surgimiento de esas formas de creencia y práctica que se han percibido en la vida de la India moderna. La imposición de un nuevo gobierno extranjero, la introducción de nuevas

En verdad, yo también le di muchas vueltas “al proyecto colonial”. Habiendo sido alertado mucho tiempo antes sobre los problemas de la “esencialización orientalista”, ahora parecía que “el proyecto colonial” llegaba a ser un poco de esa “esencialización poscolonial”, convirtiéndose así en algo como la “globalización”, un término que era utilizado para explicarlo todo y, por tanto, quizás no explicaba nada.¹⁰ Casi no había dudas de que los gobiernos coloniales británicos en India desempeñaron algún papel en la configuración de la casta durante la época colonial, pero en cuanto a la “invenCIÓN” yo tenía mis dudas.

Quizás T. S. Eliot tenía razón: el conocimiento “congela los marcos”, el sujeto produce una foto instantánea que después se convierte en una base para imaginar o medir el “cambio”, ¿o debería decir para “inventar” el cambio? Sin embargo, cuando Eric Hobsbawm utilizó la ahora bien conocida frase de la “invención de la tradición”, tal vez los académicos estaban demasiado deseosos de ver esa “invención” como un medio hegemónico por el cual las fuerzas poderosas se imponían a los pueblos débiles o explotados, o incluso “subalternos”, o al menos como la invocación a un símbolo de un conocimiento confidencial hecho por el miembro de un “gremio”.¹¹

formas de religión –sobre todo del cristianismo protestante evangélico–, de prácticas e ideas educativas europeas y de nuevas tecnologías, especialmente las de la imprenta, todo contribuyó a una intensificación del cambio. Cf. Lorenzen, “Who Invented Hinduism?”, *op. cit.*; Vasudha Dalmia y Heinrich von Stietencron (eds.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1995, y Gauri Vishwanathan, “Colonialism and the Construction of Hinduism”, en Gavin Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden, Blackwell, 2003.

¹⁰ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Random House, 1978.

¹¹ Aparte de mi “curiosidad incondicional” sobre la materia, yo también he sido influido por Alain Babadzan, “Anthropology, nationalism and ‘the invention of tradition’”, *Anthropological Forum*, vol. 10, núm. 2, noviembre,

Al considerar a India y la “invención de la casta” sorprende que sólo relativamente tarde, apareciera una concepción perfectamente acabada y esencialista de la casta, entendida como subproducto de la colaboración entre el “orientalismo” y el “proyecto colonial”. Ésta es una consideración particular en una era en que algunos estudiantes demuestran un sentido muy limitado de la contingencia histórica. Habiendo sido educados para descubrir y denunciar prejuicios en los relatos recibidos, no miran hacia sí mismos ni tampoco hacia el canon recibido.

En uno de sus ensayos más influyentes, que apareció en un número especial de *Representations*, titulado “Imperial Fantasies and Postcolonial Histories”, Nicholas Dirks empieza con las siguientes palabras: “Cuando pensamos en India no es difícil pensar en la casta”.¹² Antes había argumentado que “la invención de la casta” había sido obra del saber colonial británico. La “casta” se había construido como la base religiosa de la sociedad india, una forma cultural que llegó a considerarse como una forma de sociedad civil específicamente india”.¹³ Virtualmente, tan pronto como este término sumamente citable había entrado en el discurso, Dirks empezó a atenuar la declaración, haciendo notar que la “casta –ahora separada de sus contextos políticos anteriores– seguía viva [...] apropiada y reconstruida por los británicos”. Señalaba también que los británicos eran “paradójicamente [...] capaces de cambiar a la casta sólo porque, de hecho, la casta seguía siendo permea-

2000, pp. 131-155 [esp. “Who has read Hobsbawm?”, pp. 133-135] y Gaurav Desai, “The Invention of Invention”, *Cultural Critique*, núm. 24, primavera, 1993, pp. 119-142.

¹² Nicholas B. Dirks, “Castes of Mind”, *Representations*, vol. 27, invierno, 1992, p. 56.

¹³ Dirks, “The Invention of Caste...”, *op. cit.*, p. 45.

ble a la influencia política".¹⁴ Las instituciones, costumbres y autonomía de la casta, habían sido también, evidentemente, un asunto de influencia política prebritánica aunque quizás sin la influencia maligna del "proyecto colonial".¹⁵ Pero estas salvedades a menudo se pasan por alto en una lectura rápida. Posteriormente, Dirks señaló que no deseaba "dar a entender que [la casta] había sido simplemente inventada por los demasiado astutos británicos".¹⁶ Como ha señalado provechosamente Nels Brimnes, Dirks presentó su argumento básico en términos sorpresivamente precarios: "Espero presentar un argumento mucho más complejo que aquel que dice que los británicos inventaron la casta, aunque en cierto sentido esto es precisamente lo que sucedió".¹⁷ El "tono" se recuerda fácilmente y muy a menudo se interpreta mal. Encontré que un eminente colega de sociología había glosado el trabajo de Dirks muy fácilmente. Un plan de estudios de su seminario en el departamento de sociología de la Universidad de Washington en Internet, sugería lecturas sobre:

[...] las "malignas consecuencias" de instituciones "impuestas". La obra de Edward Said, *Orientalism*, aparecía sin comentario, seguida de la de James C. Scott, *Seeing Like a State* ("la ingeniería social necesariamente se equivoca cuando no aprecia el contexto cultural en el cual ocurre la intervención"), Yale, 1999, y Nicholas

¹⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹⁵ Narendra Wagle, "A Dispute between the Pancal Devajna Sonars and the Brahmins of Pune regarding Social Rank and Ritual Privileges: A Case-Study of the British Administration of *Jati* Laws in Maharashtra", en N. K. Wagle (ed.), *Images of Maharashtra*, Londres, Curzon Press, 1980, pp. 131-136.

¹⁶ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 5.

¹⁷ Neil Brimnes, "Caste between Essentialism and Constructivism", *Nordic Newsletter of Asian Studies*, núm. 4, 2002, pp. 3-4.

Dirks, *Castes of Mind* (“cómo el estado imperial británico llevó al sistema de castas en India”), Princeton, 2001.¹⁸

Dirks no estaba solo. Casi al mismo tiempo uno de sus maestros, Ronald Inden, escribía una incisiva crítica del “orientalismo” y de todos los otros modos que habían “esencializado” a India.¹⁹ La identificación y la crítica de las etnografías coloniales, como las bases del gobierno imperial británico en India, se habían convertido en un tema común para los historiadores y antropólogos. A consecuencia de la obra de Edward Said, *Orientalism*, y de la promoción de una revisión de la sociología del saber colonial, la idea de que la casta, y de hecho buena parte de la “India tradicional”, había sido un constructo colonial o invención llegó a convertirse en una norma neocanónica, o quizás menos indulgentemente, en un cliché.²⁰ Incluso, si un cliché es tan sólo una verdad que se ha destacado demasiado, la cuestión de la “invención” de la casta amerita ser revisada.

Si “invención” es el término apropiado y “casta” constituye un ámbito discursivo, sería útil explorar la cuestión examinando cómo era antes “utilizado” el término “casta” en un ámbito específico, durante los años que llevaron al

¹⁸ Michael Hechter, “The Politics of Culture: Alien Rule and Its Discontents”, *Sociology*, University of Washington, vol. 590, primavera, 2005. <<http://www.soc.washington.edu/users/hechter/The%20politics%20of%20culture.pdf>>. Consultado el 15 de marzo de 2006.

¹⁹ Ronald B. Inden, *Imagining India*, Oxford, Blackwell, 1990.

²⁰ *Ibid.*, p. 58; Bernard S. Cohn, “The Census, Social Structure and Objectification in South Asia”, en Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 224-254; para un estudio general sobre cómo se cuantificaba la casta, véase Frank F. Conlon, “The Census of India as a Source for the Historical Study of Religion and Caste”, en N.G. Barrier (ed.), *The Census in British India: New Perspectives*, Nueva Delhi, Manohar Publications, 1981, pp. 103-117.

apogeo del dominio colonial. Debido a mi experiencia de investigación previa, considero a Bombay (Mumbai) y sus alrededores como ese ámbito, que posibilita explorar cómo era discutida o imaginada la “casta”. Parece que varios autores y comentaristas europeos e indios, describieron o invocaron a la “casta” de manera muy diferente, dependiendo del contexto o de sus intereses. Podría ser evidente que el saber europeo sobre la “casta” y sobre otros aspectos de la sociedad india se incrementara con el tiempo, llevando a esas culminaciones colectivas como las publicaciones del Estudio Etnográfico sobre India que, con otros volúmenes de censos, parecen ser los principales sitios en los que fue definida la casta “inventada” normativa.²¹ ¿Podría también proponerse que de manera similar los indios también adquirieron con el tiempo un saber sobre la “casta”, particularmente aquellos que ocupaban las zonas costeras históricamente marginadas como Bombay y la región Konkan de sus alrededores? Decidí regresar a mis viejas querencias y explorar, y repensar la cuestión de la casta (y la comunidad) en el Mumbai que era Bombay.²²

Desde la perspectiva europea en Bombay del siglo xvii, la casta (o la comunidad) tenía prominencia en la medida en que se utilizara para reclutar a la población al nuevo puerto para

²¹ Para una visión panorámica magistral sobre la cuestión de la casta en la India moderna véase Bayly, Susan, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age: New Cambridge History of India*: IV, 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; y para una crítica sobre el mismo tema véase Inden, *Imagining India, op. cit.*, pp. 58 ss. La culminación del proyecto del Estudio Etnográfico sobre la India en Bombay fue un compendio de tres volúmenes, compilado bajo la dirección de sir Reginald E. Enthoven, *The Tribes and Castes of the Bombay Presidency*, 3 vols., Bombay, Government Central Press, 1920-1922.

²² O en el Bombay que es Mumbai. El nombre oficial fue cambiado al inglés el 22 de noviembre de 1995. Siempre ha sido Mumbai en marathi y gujarati. Aquí utilizaré el uso tradicional del idioma inglés.

promover su desarrollo económico; se requerían mercaderes, tejedores y algunos otros funcionarios. Las relaciones entre los gobernantes y los comerciantes en los puertos de Gujarat proveían un modelo en el que los funcionarios de la Compañía de las Indias Orientales trataban de encontrar líderes de las comunidades o de las castas, a través de los cuales los miembros de sus respectivos grupos pudieran sentirse animados para contribuir al crecimiento y a la prosperidad del comercio de la Compañía.²³ Durante el siglo XVIII, la casta se utilizaba como una categoría a la que pertenecían los súbditos indios de la Compañía de las Indias Orientales y mediante la cual podía lograrse una cierta gobernabilidad y el mantenimiento del orden. Para principios del siglo XIX estas visiones se habían vuelto un tanto rutinarias y fueron invocadas nuevamente por Mountstuart Elphinstone y sus compatriotas en el asentamiento de Decán después de la derrota del último de los peshwas, Baji Rao II, en 1818.²⁴ Más o menos al mismo tiempo, las revisiones de la cédula de la Compañía de las Indias Orientales gradualmente empezaron a abrirles las puertas de India a los misioneros cristianos. Los evangélicos recién llegados se apropiaron fácilmente de la “casta” como un símbolo fundamental del atraso de la cultura india. William Ward, el prominente misionero bautista, la veía como una patología importante de la tradición hindú, y caracterizaba a la casta como el equivalente de los pies vendados en China.²⁵ Mientras que a los misioneros les pudiera haber convenido

²³ Frank F. Conlon, “Caste Community, and Colonialism: The Elements of Population Recruitment and Urban Rule in British Bombay, 1665-1830”, *Journal of Urban History*, vol. 11 (febrero, 1985), pp. 181-208.

²⁴ Kenneth A. Ballhatchet, *Social Policy and Social Change in Western India, 1817-1830*, Londres, Oxford University Press, 1957, pp. 31-37.

²⁵ William Ward, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, Londres, Kingsbury, Parbury & Allen, 1822.

considerar a la casta como inamovible, otros intereses de perspectivas completamente diferentes también adoptaron la idea de la naturaleza “inmutable” de la casta; es decir, los informantes brahmanes a quienes consultaban los británicos en cuestiones relacionadas con las leyes y los usos de la sociedad india. Que estas articulaciones de la naturaleza estática de la casta tuvieran lugar en la época de la intrusión colonial y de un cambio político y social vasto, significaba que había un desarrollo simultáneo en sentido opuesto, conforme nuevas oportunidades económicas y culturales llevaban a otros indios a explorar y experimentar con las instituciones e ideas sobre la casta, para adaptarse a las circunstancias cambiantes.

El encuentro británico con la sociedad occidental india se desarrolló en un largo proceso histórico que comenzó en el siglo XVII con la fábrica de la Compañía de las Indias Orientales en Surat y sus sucursales, en lugares como Broach, Rajapur y Karwar.²⁶ En Surat, que era una posesión mughal, las preocupaciones de la Compañía eran comerciales y estaban centradas en las relaciones con los mercaderes y artesanos. La prominencia de las castas de mercaderes en la vida de Surat era decisiva en cuanto a las oportunidades de comercio lo que claramente impresionó a los funcionarios británicos.²⁷ Después de la transferencia de la isla de Bombay de la Corona británica a la Compañía en 1668 y de la determinación de trasladar las actividades al nuevo sitio, los funcionarios de la Compañía

²⁶ Charles Fawcett, *The English Factories in India*, vol. I (New Series), *The Western Presidency: 1670-1677*, Oxford, Clarendon Press, 1936; Charles Fawcett, *The English Factories in India*, vol. III (New Series), *Bombay, Surat and Malabar Coast*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

²⁷ Ashin Das Gupta, *Indian Merchants and the Decline of Surat: c.1700-1750*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1977; Lakshmi Subramanian, *Indigenous Capital and Imperial Expansion: Bombay, Surat and the West Coast*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996.

de las Indias Orientales trataron de entender y de utilizar los conceptos de casta y comunidad para el mejoramiento de su nuevo puerto comercial.²⁸ Se hicieron esfuerzos para reclutar mercaderes, artesanos y trabajadores adecuados a Bombay, y para favorecer este esfuerzo la mesa directiva sugirió que los funcionarios de la Compañía deberían reconocer los derechos de las comunidades para gozar de una limitada autonomía de autorregulación, considerando:

[...] que es un gran estímulo para los *baniks* (mercaderes) de algunos lugares que tengan un poco de poder para regularse ellos mismos y para el juicio y proceso de pequeñas controversias que surjan entre ellos. Y aunque nosotros pensamos que no es conveniente erigir una judicatura que pudiera chocar con nuestro propio gobierno, podría bien resultarnos útil para nuestro propósito de llevarlos a Bombay, que usted les permita elegir a ciertas personas de entre ellos para que les sirvan como una especie de moderadores o superintendentes.²⁹

Gerald Aungier, el gobernador de Bombay, específicamente trató de transferir a la ciudad de Bombay un modelo de organización basado en su entendimiento de los *mahajans* o gremios mercantiles de Surat. Él y su consejo propusieron conceder un reconocimiento oficial de importantes distinciones sociales:

Para poder preservar al Gobierno en un método regular y constante, libre del desorden al que podría estar propenso un cuerpo compuesto por tantas naciones, sería un requisito que las diferentes naciones que en el presente habitan o que habitarán

²⁸ Conlon, “Caste, Community, and Colonialism...”, *op. cit.*

²⁹ William Foster, *The English Factories in India: 1668-1669*, Oxford, Oxford University Press, 1927, pp. 239-240.

a partir de ahora en la isla de Bombay se redujeran o se moderaran en muchos órdenes o tribus, y que cada nación tuviera un Jefe o Cónsul de la misma nación elegido por el Gobernador y Consejo, cuyo deber y oficio debería ser representar los agravios que los musulmanes de cualquiera de dichas naciones pudieran recibir.³⁰

Posteriormente, la Compañía emitió una proclamación para decretar que cada casta o comunidad en Bombay debería haber establecido un *panchayat* (consejo del pueblo).³¹ Los *panchayats* tenían que actuar como jueces en las disputas con sus grupos respectivos y también como delegados para exponerle al gobernador los asuntos relacionados con intereses del grupo.³² Los *panchayats* tenían que funcionar como cuerpos autónomos que servirían al mismo tiempo para proveer los medios para la resolución de las disputas, de acuerdo con las leyes y costumbres de sus propios grupos, y para crear las bases de una preservación del orden civil a un bajo costo dentro de la ciudad de Bombay. Parece que pasaron varios años antes de que algunas de las castas y comunidades realmente emplazaran a los *panchayats*. Podría especularse que esto, en parte se debió al hecho de que muchos de los grupos en

³⁰ George Forrest (ed.), *Selections from the Letters, Despatches and Other State Papers Preserved in the Bombay Secretariat: Home Series*, vol. I, Bombay, Government Central Press, 1887; las distorsiones, p. 54.

³¹ Los detalles de este plan están en la Consultación del Gobierno de Bombay del 24 de julio de 1674 (India Office Records: *Factory Records for Bombay*, I, ff. 66-69); Charles Fawcett, *First Century of British Justice in India: The first century of British Justice in India; an account of the Court of Judicature at Bombay, established in 1672, and of other Courts of Justice in Madras, Calcutta and Bombay, from 1661 to the latter part of the eighteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1934; Pherozeshah M. Malabari, Behramji M. Malabari, *Bombay in the Making: being mainly a history of the origin and growth of judicial institutions in the Western Presidency, 1661-1726*, Londres, T. F. Unwin 1910, p. 125.

³² Fawcett, *First Century of British...., op. cit.*, p. 135.

Bombay eran segmentos de comunidades más grandes que residían en tierra firme india a lo largo de la costa.

La política de Aungier, establecida en la década de 1670, parece que continuó ya bien entrado el siglo xviii. Documentos de esa época proporcionan referencias dispersas del trabajo de los *panchayats* en la ciudad de Bombay, pero todavía no es posible hacer una historia relacionada con estos hechos. En efecto, uno de los grupos mejor documentados, el *panchayat* de la comunidad parsi, parece que prosperó, se atrofió y prosperó de nuevo, en relación con las crecientes fortunas de la comunidad y con el poder e influencia de determinadas familias.³³ El crecimiento urbano y el cambio económico introdujeron nuevas dinámicas en el espectro social. En muchos casos, los miembros de las castas y de las comunidades ya asentados en Bombay, por mucho tiempo tuvieron que hacer frente a la llegada inminente de primos que venían en búsqueda de sus fortunas. En general, estos recién llegados entraban en los escalafones más bajos de la escala económica, como "dependientes". Sin embargo, aun en esa condición, podían resentir la autoridad de sus "mejores" bien establecidos. Con el incremento de la riqueza se crearon expectativas de participación en los asuntos de la comunidad. Por más "tradicionales" que consideraran los gobernantes ingleses de Bombay a sus compatriotas indios, la ciudad-puerto en crecimiento, ofrecía oportunidades de movilidad.

Geográficamente, Bombay se relacionaba muy fácilmente con otras regiones adyacentes de la costa, y las castas de la

³³ Dosabhai Framji Karaka, *History of the Parsis*, Londres, Macmillan, 1884; I, 217 ss; J. J. Modi, *Mumbaini Parsi Pancayatni Tavarikha*, Mumbai, Parsi Pancayat, 1930; cf. Christine Dobbin, "The Parsi Panchayat in Bombay City in the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, vol. 4, 1970, pp. 149-164; Jesse S. Palsetia, *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*, Leiden, E. J. Brill, 2001.

costa eran predominantes en la localidad. Las anexiones de principios del siglo xix de distritos de Gujarat hicieron que llegaran más hindúes gujāratīs y musulmanes a la ciudad. Después de la conquista británica de Decán en 1818, muchos habitantes del *desh*, en particular brahmanes, empezaron a llegar a Bombay en búsqueda de educación y empleo. De esta manera se vincularon territorios que administrativamente habían estado separados por algún tiempo.³⁴

Los gobernantes indios precoloniales, tanto hindúes como musulmanes, habían ejercido las funciones de jueces en disputas entre castas o en el seno de ellas, en asuntos concernientes a propiedades, derechos rituales, relaciones sociales y estatutos.³⁵ Los funcionarios de la Honorable Compañía de las Indias Orientales no estaban calificados, o tal vez rechazaban desempeñar ese ilustre papel en relación con asuntos de prioridades de la casta y de disputas. No obstante, cuando se requería, el “Estado” hacía el papel de juez en cuestiones referidas a la casta. En 1778, el *panchayat* parsi antes mencionado, le solicitó al gobernador William Hornby que confirmara que el *panchayat* tenía autoridad para castigar a aquellos miembros de la comunidad (descritos como “parsi de casta baja”) “humillándolos [...] golpeándolos incluso a zapatazos según el crimen cometido”.³⁶ El gobernador convino, y especificó que ellos también tenían autorización para excluir a los transgresores de las fiestas de la casta. No había

³⁴ Este punto acerca los vínculos posteriores a 1818 con el *desh* ex Maratha, me fue sugerido por primera vez en una conversación con el Dr. A. John Roberts en 1971.

³⁵ Hiroshi Fukazawa, “The State and the Caste System (Jati)”, en Hiroshi Fukazawa, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States: Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 91-113.

³⁶ Modi, *Mumbaini Parsi Pancayatni...*, op. cit., p, 157.

mucho interés en debilitar la reconocida autoridad por la cual la casta o la comunidad se regulaba a sí misma.

Durante los primeros años del siglo xix, los funcionarios de Bombay vieron las ventajas positivas de mantenerse a distancia de los asuntos de la casta. No hacían juicios morales censuradores, más bien tenían el mérito de permitirles a las autoridades de la casta ejercer sanciones internas para el mantenimiento del orden. En 1811, el abogado general de Bombay S. M. Thriepland argumentó:

En términos de la política pública nada podía ser más obvio que interferir lo menos posible con la jurisdicción, que es ejercida por las castas en este país. Se trata de un poder que no debe estar sujeto a demasiado abuso y el hecho de que sea ejercido de manera apropiada es de una utilidad tan eminente para la prevención de las malas conductas de nuestro súbditos nativos, que cualquier cosa que tienda a debilitar su autoridad debe considerarse como un mal de considerable magnitud.³⁷

Además hacía hincapié en que la disciplina de la casta debería incrementar la posibilidad de que un individuo culpable de un acto criminal, que fuera exonerado en una corte británica, estuviera sujeto a las penas y sanciones del *panchayat* de la casta.³⁸ De hecho, para 1827, las autoridades de Bombay excluyeron explícitamente las “cuestiones de la casta” de la jurisdicción de la corte.³⁹ Recientemente, Hiroyuki Kotani ha vuelto a revisar la cuestión de la “autonomía de la casta” que

³⁷ Harry Borradaile, *Reports of Civil Causes adjudged by the Court of Sudur Udalut for the Presidency of Bombay*, Bombay, Courier Press, 1825, p. 40.

³⁸ *Ibid.*, p. 42.

³⁹ Raymond West, *Acts and Regulations of the Legislature in force in the Presidency of Bombay, 1827-1866*, Bombay, Education Society's Press, 1868; L. T. Kikani, *Caste in Courts*, Rajkot, autor, 1912.

se desarrolló durante la presidencia de Bombay, en contraste con los patrones de Bengala y Madrás.⁴⁰

Por otro lado, las autoridades de Bombay descubrieron que había litigantes individuales que entablaban demandas en las nuevas cortes británicas sobre la base de la costumbre legal y social de su casta particular. Mientras que los jueces podían consultar las traducciones del *dharmaśastra* que habían sido recopiladas en Bengala por Jones y Colebrooke, la naturaleza general de estas obras no proporcionaba nuevas percepciones sobre las prácticas indias occidentales. En conformidad, se les ordenó a dos funcionarios del estado de Bombay, Arthur Steele y Harry Borradaile, recopilar un inventario de leyes y costumbres de las castas del Decán y Gujarat.⁴¹ Steele expresó dudas acerca de los grupos que representaban a distintas castas, pero también convocó a grupos de brahmanes y consultó a los *pandits* de la escuela de sánscrito de Poona. Esta inclinación brahmánica se ajustaba bastante con esa mayor confianza que depositaban los gobernantes coloniales en sus informantes de la élite hindú.⁴² Sin embargo, Steele encontró, que la mayoría de sus informantes estaban de acuerdo

⁴⁰ Hiroyuka Kotani, "The 'Caste Autonomy' Policy in the Nineteenth-Century Bombay Presidency", en Hiroyuka Kotani, *Western India in Historical Transition*, Nueva Delhi, Manohar, 2002, pp. 86-111.

⁴¹ Arthur Steele, *The Law and Custom of Hindoo Castes within the Dekhan Provinces subject to the Presidency of Bombay*, Londres, W. H. Allen, 1868 [1827]; Harry Borradaile, *Gujarat Caste Rules. Published from the Original Answers of the Castes with the sanction of Her Imperial Majesty's High Court of Judicature, Bombay*, editado por Mangaldas Nathoobhoy, 2 vols., Bombay, Nirnaya Sagar Press, 1884-1887. El trabajo de Steele fue publicado en inglés, mientras que la compilación de Borradaile en gujarati, hecho que refleja el auditorio al cual quería dirigirse el editor, aproximadamente durante la época de la "invención" de la casta.

⁴² Steele, *Law and Custom...*, op. cit., pp. vi-ix. Los temas tratados incluían matrimonio, viudez, parentesco, adopción, tutela, comunidad de la propiedad, separación, herencia, contratos y evidencia, *ibid.*, pp. 23-76.

en diferentes cuestiones como el matrimonio entre castas, la herencia, la adopción y la propiedad familiar. No obstante, Steele reportó que estaba sorprendido por “la gran variedad de castas y sectas” e igualmente por sus variados usos, pero anticipó que lograría su intención:

[...] separar y clasificar las reglamentaciones que atañían a todos los hindúes de aquellas que sólo eran observadas por algunas castas particulares, o por las variedades locales de estas últimas y que, eventualmente, estaría disponible una guía clara de ciertas cuestiones de derechos y costumbres en inglés y en marathi.⁴³

Las investigaciones de Steele en los territorios de Decán, recientemente conquistados de los Marathas, reflejaban la percepción británica de que el *desh* de Mahahrashtra era diferente de la región Konkan de la costa, una distinción reforzada por la separación de los sistemas judiciales. Elphinstone y su sucesor, William Chaplin, habían confiado en que los brahmanes respetables de Decán no considerarían a Bombay como un lugar para educarse, pues “hay tanta mezcla de clases y habitantes de tantas naciones, que todas las distinciones de casta están en alto grado confundidas”.⁴⁴ De hecho, como quiera que sea, la conquista de 1818 no sólo abrió el *desh* para Bombay, también abrió Bombay para el *desh*.

En los territorios de Decán, los gobernantes marathas habían actuado como jueces en cuestiones relacionadas con la casta, tanto en referencia a excomuniones como a disputas en el interior de las castas.⁴⁵ La llegada de los gobernantes británicos no dio fin a las disputas precoloniales entre las castas, ni siquiera a las demandas de reconocimiento de estatuto y

⁴³ *Ibid.*, p. xviii.

⁴⁴ Ballhatchet, *Social Policy...*, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁵ Fukazawa, “The State and the Caste System”, *op. cit.*

de acceso al ritual védico. En general, la administración de los peshwas brahmanes se mantuvo firme en contra de las demandas de estatuto, interpuestas por las castas que eran consideradas inferiores por las élites.

Uno de estos casos fue la demanda de Pancal Daivadnya Sonars (Goldsmiths) al estatuto y derechos brahmánicos para realizar rituales. La apertura de la nueva conexión con Bombay proporcionaba un apoyo adicional para la disputa, pues la demanda podía ser respaldada por un influyente y pudiente mercader sonar de la ciudad, Jagannath Shankershet. Cuando un panchayat brahmán en Poona rechazó las demandas del sonar, William Chaplin le aseguró al rico ciudadano de Bombay que ya que Bombay y Decán eran dos jurisdicciones legales distintas, no podían aceptarse en Bombay las demandas de un sonar (o más precisamente de Daivadnya Brahman), pero el hecho de que había control británico, tanto en la costa como en la meseta de Decán significaba que las promesas de Chaplin no eran muy reconfortantes.⁴⁶ En este contexto, los británicos trataron de mantenerse al margen de las disputas de la casta, pero no podían ignorar fuentes potenciales de conflicto. La casta aquí era un problema administrativo, mientras que para Nana Shankarshet era un asunto de identidad colectiva en el cual él y sus amigos urbanos, estaban invirtiendo su nueva riqueza para el beneficio de ellos y de sus primos rurales fuera de la localidad de Bombay.

Según los discursos y los escritos de los misioneros cristianos, la “casta” era un mal no mitigado, un signo de la inferioridad de la religión hindú en contraste con el cristianismo. Después de las revisiones de la cédula de la Compañía de las Indias Orientales de 1813 y 1833, los misioneros podían establecer sus operaciones en el territorio de la Compañía e

⁴⁶ Wagle, “A Dispute...”, *op. cit.*, pp. 131-136.

iniciar la obra evangélica de convertir a India al cristianismo.⁴⁷ La “casta” generalmente era condenada como ilustrativa de la crueldad de la sociedad hindú y la mayoría de los folletos misioneros criticaban las injustas distinciones entre los grupos sociales, prestándoles atención particular a las demandas de prestigio de los brahmanes, y al estatuto degradado de los órdenes más bajos de la sociedad hindú.⁴⁸

John Wilson, un prominente misionero, educador y académico, concedía que “el orgullo del linaje, la familia, la posición y la ocupación personal y de la preeminencia religiosa, que es [...] la principal característica de la “casta”, no es peculiar de India”. La capacidad de los que están más arriba de mirar con desprecio a los que están más abajo se encuentra en todo el mundo.⁴⁹ Pero Wilson observaba:

[...] es entre los hindúes [...] que la imaginación de distinciones naturales y positivas en la humanidad ha llevado a un desarrollo tan terrible y pernicioso como nunca se había visto en la faz de la tierra [...] La casta india es la condensación de todo el orgullo, los celos y la tiranía de un pueblo antiguo y predominante en su trato con las tribus que ha subyugado y a las cuales ha gobernando, a menudo sin la solidaridad que obliga el reconocimiento de una humanidad común.⁵⁰

⁴⁷ G. A. Oddie, *Social Protest in India: British Protestant Missionaries and Social Reforms, 1850-1900*, Nueva Delhi, Manohar, 1979.

⁴⁸ Duncan Forrester, *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1979; Geoffrey Oddie, “Constructing ‘Hinduism’: The Impact of the Protestant Missionary Movement on Hindu Self-Understanding”, en R. E. Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India: Cross Cultural Communication since 1500*, Richmond, Curzon, 2003, pp. 155-182.

⁴⁹ Para las actividades tempranas de la misión, véase George Smith, *The Life of John Wilson*, 2a. ed., Londres, John Murray, 1879, pp. 32-36.

⁵⁰ John Wilson, *Indian Caste*, 2 vols., Bombay, Times of India Press, 1877, vol. I, pp. 9-11.

Sin embargo, hasta cierto punto, el examen de los folletos y periódicos misioneros en Bombay sugiere que la “casta” importaba mucho menos que las cuestiones relativas a la naturaleza de la verdad, las manifestaciones de la divinidad y las críticas de las tradiciones puránicas del hinduismo. La arrogancia brahma podía ser condenada, pero la “casta” se discutía ampliamente en términos de odiosas distancias y distinciones sociales. A veces parecía que los misioneros se emocionaban más con la perspectiva de convertir a un solo brahmán que a doce personas de una casta más baja, pero eso reflejaba la percepción de que la casta sacerdotal era fundamental para sustentar el hinduismo.

Algunos escritores indios aceptaron la crítica de la casta, o por lo menos esa crítica de la arrogancia brahma y de su falta de humanidad. Gopalrao Hari Deshmukh, quien escribía bajo el nombre de “Lokahitavadi”, un reformista y funcionario del gobierno, que había empezado su carrera como ensayista en 1848, veía la casta como algo que contribuía a la debilidad y decadencia de la sociedad india, que impedía la unidad nacional y que creaba obstáculos para aprovechar la capacidad de la mayoría.⁵¹ Sugirió que el *varna* había sido desplazado por el “sistema de castas” y que un orden social flexible se había vuelto rígido.

Quizás debido a que los misioneros le prestaban mayor atención al esquema del *varna* de cuatro posiciones que a tratar de entender las complejidades de las conciliaciones regionales de la casta, la mayoría de los defensores del hinduismo que escribían y hablaban en contra de ellos, de manera similar tampoco insistían en la justificación o explicación de la “casta” o el *jati*. La crítica que hizo Morobhat Dandekar en 1831,

⁵¹ Vasant K. Kshire, *Lokahitwadi's Thought: A Critical Study*, Poona, University of Poona, 1977.

en contra de los misioneros no llevó a una discusión amplia sobre la “casta”.⁵² La conversión al cristianismo, más que una cuestión sobre la casta era, para los hindúes ortodoxos, semejante a la muerte y a todo lo que eso implicaba. La conversión y la casta entraron en una controversia (1843-1845) sobre la readmisión de un niño brahmán que había vivido con cristianos pero quería regresar a su casta.⁵³ Las reglas y la identidad de la casta hacían resaltar las disputas, tanto en el seno de las castas como entre las castas en Bombay y Maharashtra.

En la década de 1850, Viṣṇubawa Brahmachari, un defensor reciente del *dharma* védico, criticó a los misioneros y al cristianismo.⁵⁴ Viṣṇubawa, sin embargo, públicamente en sus conversaciones, debates, libros y folletos estaba dispuesto a proponer reformas para fortalecer a la sociedad india, las cuales no eran muy distintas de aquellas sugeridas por Lokahitavadi, es decir, el reconocimiento de un sistema *varna* reformulado como base para la renovación social.⁵⁵ En su *Vedokta Dharma Prakash*, Viṣṇubawa ofrecía una visión de la casta característicamente idiosincrásica, como un medio

⁵² John Wilson, *An Exposure of the Hindu Religion in Reply to Mora Bhatta Dandekara*, Bombay, American Mission Press, 1832, y John Wilson, *A Second Exposure of the Hindu Religion in reply to Narayana Rao of Satara*, Bombay, s.e., 1834.

⁵³ N. K. Wagle, “Readmission of Sripat Sesadri: Dharmasastra vs. Public Consensus, Bombay 1843-45”, en A. R. Kulkarni y N. K. Wagle (eds.), *Region, Nationality and Religion*, Mumbai, Popular Prakashan, 1999, pp. 130-156.

⁵⁴ Frank F. Conlon, “The Polemic Process in Nineteenth Century Maharashtra: Vishnubawa Brahmachari and Hindu Revival”, en Kenneth W. Jones (ed.), *Religious Controversies in British India*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 5-26.

⁵⁵ Viṣṇubawa Brahmachari, *Shri Vedoktadharmaaprakasha*, Mumbai, Ganpat Krishnaji’s Press [1859]. Quisiera reconocer la ayuda del finado doctor M. A. Mehendale. M. G. Desai, Shri M. V. Ghaskadbi y el finado Shri B. R. Suntharkar para la comprensión de la imponente obra de Vishnubawa. Ellos no son responsables de mis errores de traducción o de interpretación.

para preservar el *dharma* y la moralidad, pero también como un concepto moral que no estaba vinculado con cuestiones de parentesco o sangre. Trató de restringir en su crítica varias actividades “inmorales” como la representación obscena:

[...] *tamashas* con el acompañamiento no deberían ser presentadas, y poemas que describan el amor concupiscente entre un hombre y una mujer, y canciones que narren proezas inmorales tampoco deben ser cantadas o leídas. Si alguien las canta o las lee, o pinta pinturas obscenas o las vende, o incluso las mira o las imprime, etcétera, debe ser castigado por el gobierno.⁵⁶

Por encima del poder del Estado, Viṣṇubawa añadía: ese pecador debería ser excomulgado por su casta como lo estipulan las leyes de la religión y debería ser considerado desvalido y discapacitado, de manera que la moralidad sea protegida.⁵⁷ La discriminación en contra de los *mahars* podría impedirse si los *mahars* dejaran de comer carne de ganado muerto. “Entonces serán puros y limpios y podrán ser dignos de entrar en el templo”.⁵⁸

Viṣṇubawa aceptaba la idea de un sistema de castas, aunque sus escritos preceptivos favorecían el retorno a la organización social del *varna* de cuatro posiciones. Sugería que sólo una ínfima minoría de personas debía ser vista verdaderamente como *śūdras* inferiores:

Aquellos que tienen las mejores cualidades son llamados *brahmanes*. Es su deber estudiar y conocer los *Vedas* y convertirse

⁵⁶ Viṣṇubawa, *Shri Vedokta...*, *op. cit.*, p. 930. Los *Tamashas* eran una especie de entretenimiento musical dramático que incluía a menudo gestos y un lenguaje indecente o impudico.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 934.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

en gurúes de aquellos que deberían aprender. Los siguientes tienen buenas cualidades y son llamados *kṣatriyas*, ellos pueden estudiar los *Vedas*, pero no deben convertirse en gurúes para enseñarles a otros, porque sus deberes son de una calidad mediocre; si ellos se vuelven gurúes crearán un caos de opiniones. Los terceros tienen cualidades inferiores y se agrupan juntos para ser descritos como *vaiśyas*. Pueden leer los *Vedas* pero no deben convertirse en maestros pues sus intelectos son lerdos. Ahora, el pequeño número de personas que quedan fuera de estas tres categorías, en quienes prevalecen la pereza y la estupidez de la clase más extrema, no pueden pensar ni tener méritos para ejercer ninguna profesión; a ellos no se les puede impartir el conocimiento, y deberían denominarse *śūdras*. Los *Vedas* no deberían enseñárseles porque sus lenguas son torpes y no pueden recitar los *Vedas*. Pero debería explicárseles el sentido general de los *Vedas* de una manera tan perspicaz que el sentido penetre en sus duros cráneos. Si este sistema *varna* no se mantiene de manera estricta, habrá confusión de castas (*varasamskara*) por los matrimonios intercastas. Esto significaría que la gente no permanecería en categorías distintas: los mejores, los mediocres, los inferiores y los estúpidos, y todos se volverán bárbaros. Por lo tanto, cada individuo debería actuar o vivir en su propia casta. Ésta es su religión védica, pero si alguien se extraviá en los deberes o trabajo o acción de otra casta, su naturaleza primordial se verá mancillada. Y si realiza los deberes de una casta que no es la suya, como un *brahmán* que hace el trabajo de un *kṣatriya*, esto llevaría a una terrible catástrofe. Por lo tanto, es correcto y apropiado actuar, trabajar y vivir según la división del trabajo de la propia casta, y seguir las enseñanzas de la religión védica.⁵⁹

El *varna* podría justificarse si la gente fuera clasificada según sus verdaderas cualidades (*gunas*), que emergen de su

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 259-260.

naturaleza. En una publicación posterior sobre sus prescripciones para un gobierno y Estado ideal, Viṣṇubawa invocó la tradición hindú del rey como conservadora de la casta, pero con una tergiversación.

No todos los hombres están dotados de la misma clase y grado de gusto, y por consiguiente no están habituados a realizar la misma clase de deberes. De ahí que el rey, después de examinar la disposición natural y las capacidades de cada uno de sus súbditos, ya sea hombre o mujer, cuando son entregados por primera vez a su cargo a la edad de cinco años, debe educarlos en las materias en las cuales muestran de manera natural sus mejores aptitudes. Ahora, esto se hará evidente por la manera de pensar o actuar de los niños y niñas cuando alcanzan la edad de cinco años.⁶⁰

Sin embargo, se reconocía que la reinstalación del sistema del *varna* era algo difícil. Mientras fueran desatendidos los estudios del *sastra* y la gente consumiera carne y alcohol, sería difícil restaurar este modo de organización social basado en las verdaderas cualidades y acciones. Pero hasta entonces, “la casta debería determinarse sobre la base de la familia de nacimiento y aceptarse. Esto es legítimo y basado en los *sastras*”.⁶¹

En este abreviado examen de los usos de la “casta” y su despliegue, tanto por actores europeos como indios, creo que advertimos la naturaleza multifacética del concepto de “casta” como se desarrolló en Bombay en el curso de 200 años. ¿La “casta” está siendo inventada? ¿La construcción de las des-

⁶⁰ Viṣṇubawa Brahmachari, *Sukhadaayak RaajyaprakaraNii Nibandha* [Mumbai], Indu Prakash Printing Press [1867], p. 17; Viṣṇubawa Brahmachari, *An Essay in Marathi on Beneficent Government*, trad. por el capitán A. Phelps, Bombay, Oriental Press, 1869, p. 16; *Bombay Guardian*, vol. 13 (new series) 18 de mayo de 1867, p. 90.

⁶¹ Viṣṇubawa, *Shri Vedokta...., op. cit.*, p. 323.

cripciones de la “casta”, con la colaboración de funcionarios europeos y de informantes brahmanes, estaba imponiendo una unidad específica en las complejidades de la sociedad india? ¿Podemos considerar que las contribuciones indias a esta iniciativa de definición fueron un acto de colaboración o de resistencia al gobierno colonial?

Si con invención uno se refiere a la introducción de nuevos significados y aplicaciones, la respuesta podría ser sí. Sin embargo, no queda claro que el ímpetu para esto haya surgido predominantemente de las acciones coloniales. ¿Es posible aclarar la cuestión? Creo que no. El comentario de Susan Bayly de que los británicos no inventaron la casta amerita repetirse. Como ella lo señala, la realidad social de la casta existía más allá de la influencia reconocida de los británicos. Las construcciones “occidentales” sobre la casta sí tuvieron un efecto en la vida de India, “especialmente cuando esas visiones se configuraron a partir de contribuciones de los mismos indios”.⁶² David Lorenzen en su meditación “Who Invented Hinduism” cita a un crítico hindú, la pulla de Purushottam Agrawal: “A nosotros los indios bien se nos podía haber negado la capacidad para *resolver* nuestros propios problemas, pero ¿somos tan incapaces que no podíamos ni siquiera *crearlos* nosotros mismos?”⁶³ Como dijo el antropólogo Declan

⁶² Bayly, *Caste, Society...*, *op. cit.*, p. 97. Las intersecciones de las decisiones judiciales con las identidades de la casta o de la comunidad podrían también descubrirse entre los grupos musulmanes, véase J. C. Masselos, “The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria During the Nineteenth Century”, en *Caste and Social Stratification among the Muslims*, Intiaz Ahmad (ed.), Nueva Delhi, Manohar, 1973, pp. 1-20; edición reimprima, 1978, pp. 97-116.

⁶³ Lorenzen, “Who Invented Hinduism”, *op. cit.*, p. 659; véase también, David Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, p. 35.

Quigley recientemente: "Si existió alguna vez una caja de Pandora, ella es la casta".⁶⁴

Y aquí tenemos un ejemplo. Durante mi formación académica pasé algún tiempo en el Deccan College en Puna (donde conocí a David Lorenzen). En Estados Unidos yo había aprendido que las fuentes en lengua india serían más "auténticas", y "representativas" de las tradiciones nativas. Así, cuando descubrí un libro marathi, *Mumbai Ilakhyantila jati* ("Castas de la Provincia de Bombay") lleno de información sobre las castas de Bombay, escrito por un tal Shri Kalekar, dediqué horas enteras a su traducción.⁶⁵ Algunos meses después conocí a N. G. Kalekar, un distinguido profesor de lingüística en el Deccan College. Durante nuestra conversación, mencionó que su padre había escrito el trabajo en el cual había depositado todas mis energías. "Sí, dijo, mi padre era el asistente personal de Sir Reginald Enthoven. Sir Reginald estaba tan contento con mi padre que le permitió hacer una traducción al marathi del volumen etnográfico editado por Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay!*"

Mis sentimientos, en ese momento, aunque evidentes, no es fácil tratar de describirlos.

Después de esta excursión más bien corta, a través de la historia local de la "casta" en Bombay y sus alrededores durante su desarrollo en el curso de dos siglos, parecería claro que la "casta" tenía gran variedad de manifestaciones y significados. Los gobernantes coloniales trataron de utilizarla,

⁶⁴ Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 158. Quigley aquí se refiere a la gran cantidad de variables que parecen proporcionar los apuntalamientos de la casta. (Quizás algún día ese destacado revisionista hindú Shri P. N. Oak declarará que la "Caja de Pandora" era en realidad la "Caja de Pandava").

⁶⁵ Govinda Mangesha Kalekar, *Mumbai Ilakhyantila jati*, Mumbai, A. A. Moramkar, 1928.

como también lo habían hecho los poderes precoloniales. Los miembros de grupos que se pensaban a sí mismos pertenecientes a las “castas” la utilizaban también. El mismo término “invención” incluye significados como fabricación, falsedad, fantasía o ficción. Posiblemente los poderes imaginados de la casta, como la había inventado la etnografía británica, podrían describirse de esa manera. ¿Podrían ser descritas también de esa manera todas las circunstancias expuestas arriba? Me parece que es tiempo de que sigamos adelante. Mientras sigamos insistiendo de manera reactiva solamente en el poderoso papel que desempeñó el “proyecto colonial”, seremos incapaces de reconocer la autonomía y la agencia de los indios en su propia historia.

BIBLIOGRAFÍA

Babadzan, Alain, “Anthropology, nationalism and ‘the invention of tradition’”, *Anthropological Forum*, vol. 10, núm. 2, noviembre, 2000, pp. 131-155.

Ballhatchet, Kenneth A., *Social Policy and Social Change in Western India, 1817-1830*, Londres, Oxford University Press, 1957.

Bayly, Susan, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age: New Cambridge History of India: IV, 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Bernard S. Cohn, “The Census, Social Structure and Objectification in South Asia”, en Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 224-254.

Borradaile, Harry, *Gujarat Caste Rules. Published from the Original Answers of the Castes with the sanction of Her Imperial Majesty's High Court of Judicature, Bombay*, editado por Mangaldas Nathoobhoy, 2 vols., Bombay, Nirnaya Sagar Press, 1884-1887.

_____, *Reports of Civil Causes adjudged by the Court of Sudur Udal for the Presidency of Bombay*, Bombay, Courier Press, 1825.

Brahmachari, Vishnubawa, *An Essay in Marathi on Beneficent Government*, trad. por el capitán A. Phelps, Bombay, Oriental Press, 1869.

_____, *Shri Vedoktadharmaaprakasha*, Mumbai, Ganpat Krishnaji's Press [1859].

_____, *Sukhadaayak RaajyaprakaraNii Nibandha* [Mumbai], Indu Prakash Printing Press [1867].

Brimnes, Neil, "Caste between Essentialism and Constructionism", *Nordic Newsletter of Asian Studies*, núm. 4, 2002, pp. 3-4.

Cohn, Bernard S., *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Conlon, Frank F., *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700-1935*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977.

_____, "Caste Community, and Colonialism: The Elements of Population Recruitment and Urban Rule in British Bombay, 1665-1830", *Journal of Urban History*, vol. 11, febrero, 1985, pp. 181-208.

_____, "The Census of India as a Source for the Historical Study of Religion and Caste", en N.G. Barrier (ed.), *The Census in British India: New Perspectives*, Nueva Delhi, Manohar Publications, 1981, pp. 103-117.

_____, "The Polemic Process in Nineteenth Century Maharashtra: Vishnubawa Brahmachari and Hindu Revival", en Kenneth W. Jones (ed.), *Religious Controversies in British India*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 5-26.

Dalmia, Vasudha y Heinrich von Stietencron (eds.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1995.

Das Gupta, Ashin, *Indian Merchants and the Decline of Surat: c.1700-1750*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1977.

Desai, Gaurav, "The Invention of Invention", *Cultural Critique*, núm. 24, primavera, 1993, pp. 119-142.

Dirks, Nicholas B., *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

_____, "Castes of Mind", *Representations*, vol. 27, invierno, 1992.

_____, "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India", *Social Analysis*, vol. 25, septiembre, 1989, pp. 42-52.

Dobbin, Christine, "The Parsi Panchayat in Bombay City in the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, vol. 4, 1970, pp. 149-164.

Enthoven, Reginald E., *The Tribes and Castes of the Bombay Presidency*, 3 vols., Bombay, Government Central Press, 1920-1922.

Fawcett, Charles, *First Century of British Justice in India: The first century of British Justice in India; an account of the Court of Judicature at Bombay, established in 1672, and of other Courts of Justice in Madras, Calcutta and Bombay, from 1661 to the latter part of the eighteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1934.

_____, *The English Factories in India*, vol. I (New Series) *The Western Presidency: 1670-1677*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

_____, *The English Factories in India*, vol. III (New Series), *Bombay, Surat and Malabar Coast*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

Forrester, Duncan, *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1979.

Forrest, George (ed.), *Selections from the Letters, Despatches and Other State Papers Preserved in the Bombay Secretariat: Home Series*, vol. I, Bombay, Government Central Press, 1887.

Foster, William, *The English Factories in India: 1668-1669*, Oxford, Oxford University Press, 1927.

Fukazawa, Hiroshi, "The State and the Caste System (Jati)", en Hiroshi Fukazawa, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States: Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 91-113.

Hechter, Michael, "The Politics of Culture: Alien Rule and Its Discontents", *Sociology*, University of Washington, vol. 590, primavera, 2005. <<http://www.soc.washington.edu/users/hechter/The%20politics%20of%20culture.pdf>>.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Inden, Ronald B., *Imagining India*, Oxford, Blackwell, 1990.

Karaka, Dosabhai Framji, *History of the Parsis*, Londres, Macmillan, 1884.

Kikani, L. T., *Caste in Courts*, Rajkot, autor, 1912.

Kotani, Hiroyuka, "The 'Caste Autonomy' Policy in the Nineteenth-Century Bombay Presidency", en Hiroyuka Kotani, *Western India in Historical Transition*, Nueva Delhi, Manohar, 2002, pp. 86-111.

Kshire, Vasant K., *Lokahitwadi's Thought: A Critical Study*, Poona, University of Poona, 1977.

Lorenzen, David, "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, octubre, 1999, pp. 630-659.

_____, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

Mangesha Kalelkar, Govinda, *Mumbai Ilakhya tila jati*, Mumbai, A. A. Moramkar, 1928.

Masselos, J. C., "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria During the Nineteenth Century", en *Caste and Social Stratification among the Muslims*, Imtiaz Ahmad (ed.), Nueva Delhi, Manohar, 1973 [edición reimpresa, 1978].

McClay, Wilfred M., "Tradition, History, and Sequoias", *First Things*, vol. 131, marzo, 2003, pp. 41-47.

Modi, J. J., *Mumbaini Parsi Pancayatni Tavarikha*, Mumbai, Parsi Pancayat, 1930.

Oddie, Geoffrey, "Constructing 'Hinduism': The Impact of the Protestant Missionary Movement on Hindu Self-Understanding", en R. E. Frykenberg (ed.), *Christians and Missionaries in India: Cross Cultural Communication since 1500*, Richmond, Curzon, 2003.

_____, *Social Protest in India: British Protestant Missionaries and Social Reforms, 1850-1900*, Nueva Delhi, Manohar, 1979.

Palsetia, Jesse S., *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*, Leiden, E. J. Brill, 2001.

Pennington, Brian K., *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Quigley, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Smith, George, *The Life of John Wilson*, 2a. ed., Londres, John Murray, 1879.

Steele, Arthur, *The Law and Custom of Hindoo Castes within the Dekhun Provinces subject to the Presidency of Bombay*, Londres, W. H. Allen, 1868 [1827].

Subramanian, Lakshmi, *Indigenous Capital and Imperial Expansion: Bombay, Surat and the West Coast*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996.

Vishwanathan, Gauri, "Colonialism and the Construction of Hinduism", en Gavin Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden, Blackwell, 2003.

Wagle, Narendra, "A Dispute between the Pancal Devajna Sonars and the Brahmins of Pune regarding Social Rank and Ritual Privileges: A Case-Study of the British Administration of *Jati* Laws in Maharashtra", en N. K. Wagle (ed.), *Images of Maharashtra*, Londres, Curzon Press, 1980, pp. 131-136.

_____, "Readmission of Sripat Sesadri: Dharmasastra vs. Public Consensus, Bombay 1843-45", en A. R. Kulkarni y N. K. Wagle (eds.), *Region, Nationality and Religion*, Mumbai, Popular Prakashan, 1999, pp. 130-156.

Ward, William, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, Londres, Kingsbury, Parbury & Allen, 1822.

West, Raymond, *Acts and Regulations of the Legislature in force in the Presidency of Bombay, 1827-1866*, Bombay, Education Society's Press, 1868.

Wilson, John, *An Exposure of the Hindu Religion in Reply to Mora Bhatta Dandekara*, Bombay, American Mission Press, 1832.

_____, *A Second Exposure of the Hindu Religion in reply to Narayana Rao of Satara*, Bombay, s.e., 1834.

_____, *Indian Caste*, 2 vols., Bombay, Times of India Press, 1877.

11. EL SANĀTANA DHARMA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX:¹ DOS LIBROS DE TEXTO, DOS LENGUAJES

JOHN STRATTON HAWLEY

En su influyente ensayo “Who Invented Hinduism?”, David Lorenzen argumentaba que no podía trazarse una línea de demarcación clara entre los entendimientos del hinduismo que surgieron en el periodo colonial británico y aquellos que existían anteriormente, incluso si estos últimos todavía tenían que ser designados con el nombre de “hinduismo”. Sin embargo, al mismo tiempo, trazó una clara línea de demarcación

¹ Le agradezco a Brian Hatcher sus valiosos consejos bibliográficos cuando preparé este ensayo, y a Laura Shapiro, como siempre, por editarlo. Diferentes versiones del ensayo han sido presentadas oralmente en cuatro ocasiones: en un panel sobre “Constructing Sanatana Dharma” organizado por Diana Dimitrova para el encuentro anual de la Asociación de Estudios Asiáticos, Chicago, 2 de abril de 2005; como una conferencia auspiciada por el Centro de estudios Sikh y Punjab en la Universidad de California, Santa Barbara, 20 de mayo de 2005; como una plática en el Centro del sur de Asia de la Universidad de Wisconsin-Madison, 3 de noviembre, de 2005; y como una conferencia llamada “Inventing the Eternal Religion”, 31 de marzo de 2006, por invitación del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad Wesleyan, en Illinois. Las preguntas y comentarios de las personas presentes en todas estas actividades me fueron muy útiles, mi reconocimiento particularmente a José Cabezón, Vasudha Dalmia, Donald Davis, Monika Horstmann, Gurinder Singh Mann, Velcheru Narayana Rao, Tracy Pintchman, Ben Schonthal y, de nuevo, a Brian Hatcher.

propia. Hacía distinciones entre dos campos opuestos: el de los académicos, cuya perspectiva sobre esta materia los hacía “construcciónistas”, y el de aquellos que habían rechazado esa perspectiva. Por construcciónistas se refería a aquellos que argumentarían que el “hinduismo había sido construido, inventado o imaginado por los académicos británicos y los administradores coloniales durante el siglo XIX y que no existían, en ningún sentido importante, antes de esta fecha”.² De alguna manera, para mi pesar, David me había situado en el primer grupo sobre la base de un ensayo que yo había escrito llamado “Naming Hinduism”, realmente “The European Naming of Hinduism”, antes de que los editores de *The Wilson Quarterly* lo acortaran sin mi consentimiento.³ David se situaba a sí mismo, obviamente, en el campo anticonstrucciónista. Esta no fue ni la primera ni la última vez que David encontrara placer en un desacuerdo académico y todos tenemos con él una deuda por su complacencia para fomentar la toma de partidos, de manera que la verdad pudiera surgir más claramente.

Los pensamientos que siguen pueden leerse como un intento de continuar con esta discusión, pero en un terreno de alguna manera distinto. Esta vez el asunto en cuestión no es el hinduismo sino el Sanātana Dharma, uno de sus parientes más próximos. Me puedo imaginar que David me lea aduciendo de nuevo un reclamo construcciónista, todavía cegado por la brillantez del siglo XIX. Si es así, debo declararme culpable pero con la importante advertencia de que sólo Dios, como dicen, es capaz de construir algo de la nada. Los edificios de todos los demás requieren modelos, planes y ladrillos preexistentes.

² David N. Lorenzen, “Who Invented Hinduism?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 1, 1999, pp. 630-659. El pasaje citado aparece en la primera página.

³ John Stratton Hawley, “Naming Hinduism”, *The Wilson Quarterly*, vol. 15, núm. 3, verano, 1991, pp. 20-34.

* * *

En *Modern Religious Movements in India*, publicado en 1915, J. N. Farquhar, quien era el secretario literario del Consejo Nacional de las asociaciones cristianas de jóvenes de India y Ceilán, pone en la mira a uno de sus competidores menos favoritos. Este era el Bharat Dharma Mahamandal, una organización fundada en Hardwar en 1887 para coordinar el trabajo de varios Sanātana Dharma Sabhās, que se habían establecido en el norte de India para defender el *varṇāśramadharma* de críticos tanto externos como internos.⁴ Farquhar no se dejaba impresionar demasiado por ningún aspecto de ese propósito, pero le afligió especialmente la manera en que fue presentado en el primer número del *Mahamandal Magazine*. Cita el siguiente pasaje:

Pero el Sanatan Dharma no está marcado por un espíritu de estrechez o de exclusividad. No se trata de un *credo* particular que promete la salvación sólo a sus seguidores, se trata más bien del dharma universal de toda la humanidad.⁵

Farquhar objeta que es un “espectáculo extraordinario” escuchar esos comentarios de una organización “creada con el propósito expreso de defender la religión que en todos sus libros sagrados está expresamente restringida a las cuatro

⁴ Un retrato de su obra y de la de su principal fundador, pandit Din Dyalu Sharma, aparece en Kenneth W. Jones, “Two Sanātan Dharma Leaders and Swami Vivekananda”, en William Radice (ed.), *Swami Vivekananda and the Modernization of Hinduism*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 232-238; también Jones, *Socio-Religious Reform Movements in British India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 77-82.

⁵ J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1977 [1915], p. 321. La referencia de Farquhar es al *Mahamandal Magazine*, vol. 1, núm. 1, s. f., p. 8.

castas más altas". Para Farquhar este "sistema hindú" no podía reclamar verdaderamente ninguna clase de universalidad.⁶ Por una cosa, como lo dejó claro en su obra más leída, *The Crown of Hinduism*, él le estaba reservando ese honor –esa corona– a un cierto carpintero de Nazaret.

No obstante, Farquhar de muchas maneras era un observador astuto. Notó que "la fundación de esa organización [era] en sí misma casi un portento", pues el "hinduismo nunca había sido, en el curso de toda su historia, una organización única". Siendo un sociólogo de corazón, no sorprende que haya puesto las cosas en esos términos. Era su manera de clavar el cuchillo en la eternidad del "Sanātana Dharma, la Religión Eterna, como ellos la llaman".⁷ A pesar de que no deseaba negarle al hinduismo una larga historia de "crecimiento natural", pensó que era sólo "la presión del espíritu moderno y de la crítica cristiana de hoy en día" lo que había producido este reclamo Sanatanista a la eternidad.⁸ A grandes rasgos, muchos de nosotros podríamos compartir su opinión. Por más longeva que haya sido la tradición hindú, se convirtió en "eterna" –y eterna de manera que duraría– sólo hasta finales del siglo xix. Ése fue el momento en que se convirtió en el Sanātana Dharma.

¿Pero cómo? Farquhar pudo haber exagerado la importancia del impacto de la "crítica cristiana hoy en día". El desafío inherente, planteado por el grupo Arya Samaj y otros grupos reformistas hindúes, fue también un factor importante. Tal vez éstas fueron expresiones de lo que Farquhar denominó "la presión del espíritu moderno". En esa luz no eran tanto los orígenes antiguos del Sanātana Dharma lo que importaba

⁶ Farquhar, *Modern Religious...*, op. cit., p. 321.

⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁸ *Ibid.*, pp. 320-321.

—ese territorio lo reclamaban los arya samajis incluso con más impaciencia— sino su persistencia ininterrumpida a través del tiempo. Esa persistencia, la continuidad de la práctica, se convirtió en un aspecto central de la ideología sanatanista. ¿Quién puede olvidar la réplica que hizo Sraddhā Rām Pillauri a Kanhayā Lāl Alakhdhāri al intentar fundar un Nīti Prakāś Sabhā (Sociedad para la iluminación moral) en Ludhiana a principios de la década de 1870?:

Alakhdhari quien está en contra del *Shruti* y el *Smṛiti*, quien no tiene un tornillo en su cabeza y no usa el cordón sagrado que es esencial para los vaisya y quien odia tener pintura hecha a base de estiércol de vaca en la cocina, y utiliza una mesa de comedor y llama *Bhōjan* a *Khānā*, y piensa que todo el sistema de castas es inútil, entonces ¿cómo es posible que el hinduismo pueda extenderse y prosperar a través de sus esfuerzos?⁹

Aquí encontramos la “vitalidad” del *dharma* que lo hace pasar por *sanātan*, pero era una vitalidad que no sólo tenía que sostenerse sino (como nos gusta tanto decir en estos tiempos) que producirse. Y uno de los ámbitos más importantes en los que se producía —o reproducía, si siguen el lenguaje de los sanatistas mismos— era el salón de clases, o más bien, los textos que produjeron. Uno es *pāthśālā* elaborado por el pandit Gurusahāy en Shahjahanpur, entre Bareilly y Lucknow. El libro de texto que produjo Gurusahāy que se llama *Sanātanadharmaṁṛttaṇḍa* (“El sol de la religión perenne”), fue

⁹ Tulsi Dev, *Sraddhā Prakāś*, Lahore, Punjab Economical Press, 1986, pp. 30-31, como lo tradujo Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 27-28. Una traducción posterior, mínimamente revisada por Jones aparece en Radice (ed.), *Swami Vivekananda...*, op. cit., p. 229.

publicado en Benares en *vikram samvat* 1934, es decir, en 1878.¹⁰ El otro salón de clases es el establecido por Annie Besant y sus colegas teosóficos cuando crearon el Colegio Central Hindú (Central Hindu College) y la Escuela Colegiada (Collegiate School) en Benares en 1898. El texto básico que produjeron para estructurar su obra se llamó *Sanatana Dharma: An Elementary Textbook of Hindu Religion and Ethics*, publicado por primera vez por el mismo Colegio en febrero de 1903.

Estos salones de clase y sus textos asociados son bastante distintos unos de otros –para comenzar, operan en diferentes lenguas– pero comparten una devoción explícita a la causa del Sanātana Dharma. Ninguna obra, ningún salón de clases produjo la eternidad del Sanātana Dharma sin ayuda, pero si pensamos acerca del terreno que marcaron juntos, podemos estar en la situación adecuada para preguntar cómo llegamos a heredar la clase de Sanātana Dharma que es ofrecido ahora regularmente como la mejor traducción de la lengua india para el “hinduismo”. No quisiera ser contencioso al poner las cosas de esa manera, y ciertamente no quisiera repetir el error de Farquhar. No quiero asumir que lo que pasó en la metrópolis, en inglés, en el desarrollo del discurso de la religión comparativa, o bajo el patronazgo implícito del Estado colonial británico, determinó lo que iba a significar el Sanātana Dharma. Es ineludible que el Sanātana Dharma, como entidad nombrada y con una fuerza histórica específica, surgió bajo la mirada de los británicos, pero no sucedió de una sola forma. Esa es la razón para observar de manera individual estos dos textos diferentes.

Empecemos con el que es más conocido, aun y cuando ha sido en gran parte olvidado. Este es el *Sanātana Dharma*

¹⁰ Pandit Gurusahāy, *Sanātanadharmaśārttanda*, Benares, Channūlāl, V.S. 1934 [1878].

de Annie Besant. La cubierta y el índice de contenidos de la edición de 1910, se reproducen aquí como las figuras 1 y 2 pero, como digo, el libro originalmente apareció en 1903. El nombre de Annie Besant no puede verse en la página del título, pero en el prefacio a una edición subsiguiente, su colaborador Bhagavan Das nos dice que fue ella, la Presidenta del Colegio y la fuerza principal detrás de su creación, quien preparó el texto. Esto sucedió en Srinagar, de mediados de mayo a mediados de julio de 1901, cuando Besant era una invitada del maharajá Pratap Singh de Cachemira y esto ocurrió en inglés.¹¹ Como explica el prefacio, ella estaba trabajando con “textos sánscritos, traducciones inglesas y otros materiales” proporcionados por miembros indios del subcomité establecido para producir este central texto curricular junto con “otros eruditos académicos”.¹² El subcomité creía que ellos estaban suministrando las bases para una “instrucción sistemática [...] en esos principios del hinduismo (“Sanātana-dharma”) que podrían ser considerados como comunes a sus muchas sectas”.¹³ El libro vendió 130 000 copias en sus primeros cuatro años de vida, generó versiones distintas que eran más simples y más avanzadas, fue traducido a varias lenguas indias¹⁴ y se ha mantenido publicado durante más de un siglo. Según tengo entendido, se trata del primer libro de texto sobre el hinduismo que se haya producido en inglés para ser utilizado

¹¹ Sri Prakash, *Bharat-Ratna Dr. Bhagavan Das Remembered by his Son*, Meerut, Meenakshi Prakashan, 1970, pp. 37-38.

¹² Annie Besant et al., *Sanatana Dharma: An Elementary Textbook of Hindu Religion and Ethics*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1939, prefacio de Bhagavān Dās, viii.

¹³ Annie Besant et al., *Sanatana Dharma...*, op. cit., p. vii.

¹⁴ Yo he visto registros para el hindi y el tamil. *The Sanātana-Dharma Catechism*, una obra más corta publicada por primera vez por el Colegio en 1902, fue traducida al gujarati, hindi, marathi, bengalí, urdu, telugú, tamil, kannada, malayalam y sindhi.

Benares, Central Hindu college
SANATANA DHARMA
AN ELEMENTARY TEXT-BOOK
OF
HINDU RELIGION AND ETHICS



DEmentieth Thousand
PUBLISHED BY THE BOARD OF TRUSTEES
CENTRAL HINDU COLLEGE,
BENARES
1910

[THE RIGHT OF TRANSLATION AND REPRODUCTION IS RESERVED.]

Price Ans. 12, boards. Re. 1, cloth. Postage 1½ Anna.

Figura 11.1. Annie Besant *et al.*, *Sanatana Dharma: An Elementary Textbook of Hindu Religion and Ethics*, Benares, Central Hindu College, 1910 [1903], página del título.

CONTENTS.

PART I.

		PAGES.
INTRODUCTION	1
BASIC HINDU RELIGIOUS IDEAS.		
CHAPTER I.—The One Existence...	...	10
CHAPTER II.—The Many	...	19
CHAPTER III.—Re-birth	...	82
CHAPTER IV.—Karma	42
CHAPTER V.—Sacrifice	...	53
CHAPTER VI.—The Worlds—Visible and Invisible	...	63

PART II.

GENERAL HINDU RELIGIOUS CUSTOMS AND RITES.

CHAPTER I.—The Samskāras	...	73
CHAPTER II.—Shrāddha	...	79
CHAPTER III.—Shaucham	...	83
CHAPTER IV.—The five Daily Sacrifices	...	90
CHAPTER V.—Worship	95
CHAPTER VI.—The Four Ashramas	...	101
CHAPTER VII.—The Four Castes	...	111

PART III.

ETHICAL TEACHINGS.

CHAPTER I.—Ethical Science, what it is	121
CHAPTER II.—The foundation of Ethics as given by Religion	...	126
CHAPTER III.—Right and Wrong	...	130
CHAPTER IV.—The Standard of Ethics	...	138
CHAPTER V.—Virtues and their foundation	...	141
CHAPTER VI.—Bliss and Emotions...	...	153
CHAPTER VII.—Self-regarding Virtues	...	159
CHAPTER VIII.—Virtues and Vices in relation to Superiors	...	175
CHAPTER IX.—Virtues and Vices in relation to Equals...	...	185
CHAPTER X.—Virtues and Vices in relation to Inferiors	...	227
CHAPTER XI.—The Re-action of Virtues and Vices on each other	...	247

Figura 11.2. Besant *et al.*, *Sanatana Dharma*, índice de contenidos.

en salones de clase por los indios mismos.¹⁵ Uno podría incluso considerar la hipótesis de que fue el primero de esos libros en cualquier lengua, pero tocaremos este tema posteriormente.¹⁶ Por ahora, déjenme sólo expresar mi asombro ante el hecho de que este libro no haya sido mejor recordado como el texto revolucionario que fue.

Consideremos su organización. El primer hecho y más evidente, contrario a lo que podría haber propugnado Sraddhā Rām, es que su primera prioridad (parte I) es la doctrina o teología y no la práctica, la cual se presenta a continuación en la parte II. Esa secuencia habría sido la estándar en los textos británicos dirigidos a la instrucción de los jóvenes cristianos: primero la creencia, luego la práctica.¹⁷ El libro a continuación presenta una tercera área, la ética (parte III), donde establece

¹⁵ Éstos eran los niños del Colegio Central Hindú, pero todavía no me queda claro de qué manera el *libro de texto* entró de hecho en la vida del salón de clases. Nita Kumar duda que esto haya sucedido, al menos de una manera pedagógicamente sistemática. Ella concluye a partir del estudio de la institución que “los planes pedagógicos de Besant se limitaron a la publicación de la serie del Sanatan Dharma, con la que los maestros tenían que familiarizarse para adaptarla a sus clases de acuerdo con la edad de sus alumnos”. Véase Kumar, “Religion and Ritual in Indian Schools: Benaras from the 1880s to the 1940s”, en Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History, and Politics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 142.

¹⁶ En el sentido de que el hinduismo que representa, sería inteligible como un “sistema religioso” paralelo a otro “mundo de religiones”. Más reflexiones sobre este punto serán ofrecidas en la conclusión del ensayo, pero por el momento es importante destacar que aquellos que hablaban en favor del Colegio Central Hindú (¿Besant misma?) aceptaron esta proposición como verdadera: “Otros podrán seguir el mismo camino, y copiar la idea, pero al CCH le pertenecerá la gloria de haber publicado la primera serie de libros que presentan al hinduismo de una manera compacta y comprensible”. *Central Hindu College Magazine*, 1 de enero de 1904, p. 3, como lo cita Kumar, “Religion and Ritual...”, *op. cit.*, p. 139.

¹⁷ En la versión avanzada del libro de texto, se manifiesta desde el principio cierta sensibilidad con las cuestiones involucradas aquí:

una distinción que estaba incluida en su título y que también encontramos comúnmente en otras obras de la época, por ejemplo, en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* editada por James Hastings y publicada hacia finales de la década en cuestión (1908). Así, a partir de todos los textos y glosas en sánscrito que ella tenía a la mano, sin mencionar a sus colaboradores indios, parece que Annie Besant enmarcó su labor sustancialmente desde una perspectiva europea.

Esto no sólo puede verse en la organización general del libro, sino también en la manera en que la autora-editora estructura y secuencia los capítulos que perfila. Empieza con la unidad de Dios nombrándola “La Existencia Primera”, y la utiliza como una manera de aproximarse a la cuestión de “Los Muchos”. Desde el frente del politeísmo y de la idolatría, procede, entonces, a la siguiente serie de cuestiones que han capturado la imaginación de los europeos cuando se confrontan con la religión india: metempsicosis y karma. Sólo cuando todo eso ha sido controlado se enfoca a la cuestión del sacrificio, que es un elemento clave en el *dharma* que ella, discutiblemente, estaba más interesada en plantear. Como menciona en el primer párrafo del capítulo 5, la clase de sacrificio que a ella le preocupa no es “la idea de ‘ofrecer sacrificios’, [que] es muy familiar en India”, más bien “un estudiante necesita entender el principio que subyace a todos los sacrificios, de manera que pueda darse cuenta de que cada uno debería sacrificarse a sí

El *dharma* no es sólo una serie de creencias que no tienen necesariamente una conexión con la vida diaria de la humanidad, se trata más bien de esos principios de una vida saludable y benéfica. Por lo tanto, conocer esos principios y actuar de acuerdo con ellos es ser un verdadero Āryan (o seguidor del Vaidika Dharma), y pisar el camino seguro hacia la felicidad, individual tanto como general. El significado etimológico de “religión” es también el mismo, “eso que une a todos”.

Annie Besant *et al.*, *An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*, Benares, Central Hindu College, 1905, p. 2.

mismo por el bien de otros”.¹⁸ Esto es lo que significa ser un *jīva*, dice, reconocer el parentesco propio,

la identidad [propia] en esencia con Iśvara [...] Conforme un hombre vive con esos pensamientos de su no separación de Yoes más jóvenes, empieza a sentir de manera más real su no separación de Yoes más viejos y del Padre Universal, Ishvara. Lentamente se da cuenta de que su verdadera función es vivir para otros, como Iśvara vive para todos [...] Entonces, cada acción se convierte en un sacrificio a Iśvara, y las acciones dejan de sujetarlo. De esta manera, la ley del sacrificio se convierte también en la ley de la liberación.¹⁹

Besant se refiere al *Puruṣa Sūkta* al introducir todas estas cuestiones e incluye una historia del *Mahābhārata*, pero el texto que cita constantemente, en especial en esta primera parte crucial del libro, es el *Bhagavad Gītā*.²⁰

¿Suena esto familiar? Dos décadas después un grupo de Marwari Agrawals que vivía en Gorakhpur, establecería una imprenta con la intención de que se convirtiera en “la portavoz del Sanātana Dharma” y que tomaría como emblema al *Bhagavad Gītā*: la Imprenta Gita. Se puede rastrear el linaje hasta el Colegio Central Hindú a través de uno de sus asociados más próximos, el pandit Madanmohan Malviya, quien logró transformar el Colegio Hindú en el centro de su nueva Universidad Hindú de Benares. Bhagavan Das, que no era muy amigo de Malviya, era también un Agrawal. Así esta unión

¹⁸ Besant *et al.*, *Sanatana Dharma...*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

²⁰ Nita Kumar reporta que el ritual matutino colectivo practicado en el Colegio Central Hindú incluía una lectura en voz alta de pasajes del *Gītā* y del *Mahābhārata*. Kumar, “Religion and Ritual...”, *op. cit.*, p. 142.

del Gita-ismo con su contexto *baniya* es definitivamente algo que vale la pena destacar.²¹

Pero a pesar de la preferencia de Besant por el *Gītā*, ella tuvo cuidado en inaugurar su libro de texto argumentando que su autoridad descansaba en una base más amplia. En la primera frase explica que el “Sanātana Dharma significa la Religión Eterna, la Ley Antigua y que está basado en los *Vedas*”.²² Despues analiza las diferentes “porciones” del *Veda* –*mantra*, *brāhmaṇa*, *upaniṣad* y *upaveda* o *tantram* (glosando el último como “ciencia”, ¿de qué otro modo?)– y continúa explicando el “*Smṛti* o *Dharma Shāstra*” y los *Purāṇas* y el *Itihāsa*. Describe el *Śruti* como el fundamento del Sanātana Dharma, el *Smṛti* como sus paredes, y los *Purāṇas* y el *Itihāsa* como sus contrafuertes de soporte.²³ Todo el edificio comprende “la religión que fue dada a la primera nación de la raza aria”, que estableció el *Āryavarta*. Se trata de “la más antigua de las religiones vivientes [...] pero a menos de que seas digno de ella –advierte–, esta grandiosa y sagrada religión no te hará ningún bien”.²⁴ No menciona al *Bhagavad Gītā* en la elaborada lista inicial de textos que sostienen al Sanātana Dharma, pero especialmente en la primera parte del libro, aparece una y otra vez como el *sine qua non*, evidentemente como el mejor recurso para un estudiante “que se está volviendo digno” de la herencia aria. Las referencias a las *Leyes de Manu* se incre-

²¹ Annie Besant y Bhagavan Das produjeron un extenso libro sobre el *Gītā* en 1905. Lleva el título de *The Bhagavad Gītā, with Samskr̥t text, free translation into English, a Word-for-Word translation, an Introduction to Samskr̥t Grammar, and a complete Word Index*. Los derechos de autor de la quinta reimpresión (1926) y las siguientes son propiedad de la Theosophical Publishing House, Adyar.

²² Besant *et al.*, *Sanatana Dharma...*, *op. cit.*, p. 1.

²³ *Ibid.*, pp. 2-7.

²⁴ *Ibid.*, pp. 1-2.

mentan en la segunda parte y las epopeyas se vuelven muy importantes en la tercera.

Pero antes de que nos empantanemos en el Sanātana Dharma que iba a producirse en el Colegio Central Hindú, observemos qué sucede con el *Sanātanadharmaṛttanda* del pandit Gurusahāy y su *pāthśālā* en Shahjahanpur (figura 11.3).²⁵ Aquí entramos en un mundo bastante diferente, un mundo no sólo en hindi, sino de éste. En su prefacio, Gurusahāy explica que su único propósito es hacerle asequible a los arios,²⁶ que ya no pueden leer el sánscrito, el contenido de su propia herencia religiosa, su propio *dharma*. Como en el caso de Bensant, sus fuentes serán principalmente el *Veda* y el *Smṛti*, y considera también uno de los textos más que ningún otro como su autoridad principal. Esta vez no es el *Gītā*, sino el *dharmaśāstra* de Manu. Cada capítulo del *Sanātana Dharma* de Besant concluye con una ristra de versos sánscritos

²⁵ Hasta el momento no puedo asegurar con exactitud qué *pāthśālā* debió haber sido éste. El *Imperial Gazetteer of India* publicado en 1908-1909 (Calcuta, Supt. Of Government Printing) es aparentemente el primero en hablar en detalle acerca de los establecimientos educativos de Shahjahanpur, pero no proporciona ninguna guía sobre escuelas particulares que pudieran haberse denominado *pāthśālās*. Nos dice que en 1903-1904 había 186 escuelas públicas, de las cuales 128 estaban dirigidas por diversos niveles de gobierno, y 60 escuelas privadas, probablemente incluido el *pāthśālā*, en el que servía Gursahāy, si todavía existía (vol. 22, p. 209). El gacetero que data del mismo periodo de la publicación de Gursahāy (Londres, Trübner, 1885-1887) no hace ninguna mención de dichas instituciones, concentrando su atención en el gobierno, *tahsili*, y en las escuelas municipales y misioneras de la ciudad (vol. 12, p. 357).

²⁶ Āryya logon ko. Gurusahāy, *Sanātanadharmaṛttanda*, *op. cit.*, prefacio (s. p.). La referencia es general, y aparentemente no está de ningún modo determinada por la presencia de Ārya Samājīs en el ambiente inmediato de Gursahāy. No se refleja ninguna presencia de Ārya Samājīs en el gacetero de 1885-1887, pero su contraparte de 1908-1909 reporta que “Una nueva casa de reuniones ha sido construida recientemente por los Ārya Samājī” (vol. 22, p. 210).

Presented to the Adyar Library
1 b E.P. 1372.
10.1.1937.

श्रीसच्चिदानन्दमूर्त्य द्वारा प्राप्त : ।

सनातनधर्ममार्त्तण्ड ।

ADYAR LIBRARY
EAK FDN SECTION
G.N.P. 50.4.94

प्रथमहायज्ञविद्याहित

श्रीमन् शाहजहांपुरस्य धर्मसभा को सभ्य लोगों की संभवति
से धर्मज्ञजनों के उपकार को लिये वेदधर्मापदेशक
श्रीमत्यपिण्डित गुरुसहाय ने वेदसूति से
संग्रह किया ।

प्रमाण संस्कृत श्लोक सहित देशभाषा में उल्था किया ।

शाहजहांपुरस्य तहसीली स्कूल के अध्यापक पिण्डित
लालमणि ने शुद्ध किया ।

जिस किसी सज्जन जन को दर्कार होय वह कमिलती वरेली
निलक्ष शाहजहांपूर पाठशाला चुंगीसंस्कृत के अध्यापक
पिण्डित गुरुसहाय के पास से मगालैनै ।

बनारस ।

बनारस प्रिन्टिङ्ग प्रेस पात्रालय में छन्नूलाल ने मुद्रित किया ।

ज्येष्ठ शुक्र संवत् १९३५
व्रत प्राप्त हाय ॥

प्राप्तिकार
१००० पृष्ठके }
} १००० पृष्ठके }

कीमत
} १००० पृष्ठके }
} १००० पृष्ठके }

Figura 11.3. Pandit Gurusahay, *Sanātanadharmaṁrttaṇḍa*, Benares, Channūlāl, V.S. 1934 [1878], página del título.

traducidos al inglés, que redondean el texto de exposición y probablemente se escribieron con la intención de que fueran aprendidos de memoria por los estudiantes que utilizaran el libro. El texto de Gurusahāy nos muestra el medio en el cual surgió este tipo de procedimiento. No sólo nos facilita un registro de esos versos, sino que minuciosamente interfolia la exposición y la cita; o más bien, la cita y la exposición: el texto crea el pretexto para el comentario, y no al revés.

Desde el inicio, Gurusahāy cita un verso sánscrito, lo traduce al *des bhāṣā* y procede a desarrollarlo más si lo desea. Después presenta la cita propiamente dicha del verso original (*Manusmṛti* 2.6.10, etcétera), le asigna un número adicional e indica su localización en el agrupamiento de los versos que reúne para comprender cualquier capítulo dado de su *Mārttāṇḍa*. Lo que obtenemos es una especie de texto temático comentado –un *nibandha*, podría decirse– y con la única excepción del verso invocatorio con el cual comienza, es un *nibandha* sobre *Las Leyes de Manu*. El pandit Gurusahāy ocasionalmente cita versos de otros textos –incluido por cierto, el *Gītā*– pero cuando lo hace se detiene completamente antes de accordarles a estas ślokas auxiliares una posición en su relato secuencial. Su texto real es el *Manu*. Es el *Manu* el que autoriza su comentario.²⁷

²⁷ Gurusahāy señala esto formalmente en pp. 3-4, al hacer hincapié en la manera en que Gurusahāy se concibe a sí mismo explicando el *Manu* [*Las Leyes de Manu*]. Sin embargo, no quisiera dar a entender que él simplemente sigue el diseño que proporcionan estas Leyes; lejos de esto. Incluso la distinción básica entre el *dharma* general y el *varṇāśram*-específico que estructura el *Mārttāṇḍa* no se encuentra en el *Manu*, y el marco del *varṇāśramadharma*, aunque no está ausente del documento más temprano, surge de manera mucho más definitiva en el texto de Gurusahāy. Una visión general conveniente sobre los contenidos del *Manusmṛti* puede encontrarse en Patrick Olivelle, *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 3-12.

Cuando ha terminado esta exposición, los doce capítulos completos, Gurusahāy nos muestra de otra manera que el mundo en el cual está operando, es perceptiblemente diferente del de Annie Besant. Éste es un texto impreso, ciertamente, pero el manuscrito en el cual está basado sigue siendo al fin y al cabo un manuscrito. Cuando llega al final de su trabajo, el pandit Gurusahāy presenta un colofón, como si estuviera escribiendo un manuscrito para ser archivado como un documento escrito a mano. En su caso, dado el sentido que le da al estatuto y la misión, esto demanda no sólo un colofón, sino dos: primero en sánscrito y después en hindi. Aquí está el último:

El viernes, el primer día de la mitad creciente del mes de Paus, del año 1934, se completó este libro. Este libro fue compilado por Agnihotra Pandit Gurusahāy, residente de Shahjahanpur. Así concluye el capítulo doce de "El Sol del Sanatana Dharma", que describe las perspectivas de la gente que distorsiona el *Veda*. El libro está terminado.

Las convenciones del salón de clases británico y de su literatura, eran evidentemente de índole secundaria para Annie Besant –se dice que ella había sido capaz de diseñar su libro en el espacio de dos meses– y lo mismo sucedió con el mundo del *pāthśālā* del pandit Gurusahāy. Ése era completamente su medio y ahí se mantuvo. No sabemos hasta qué punto él mismo estuvo involucrado en el proyecto de llevarlo a la imprenta. La página del título confiere ese honor a un tal Channālāl de la imprenta de Benares, quien tal vez era el jefe del taller o el patrón responsable de financiar el proyecto. También se nos dice que el texto fue revisado por el pandit Lālmani, *adhyāpak* en la Escuela Tahsili ("escuela", no *pāthśālā*) de Shahjahanpur antes de ser llevado a la imprenta.

A las personas interesadas en obtener copias se les decía que se las pidieran al pandit Gurusahāy, por lo que él no podía haber estado demasiado alejado del proceso de impresión; aunque llama la atención que el libro que produjo, no obstante, estaba escrito en su propio lenguaje. Cuando se añadió al final una serie de versos mántricos –*sandhyā, agnihotra, tarpana, valivaiśyaveda*–, y ritos apropiados para los invitados, las mujeres y los sūdras, éstos simplemente seguían el colofón, como sucede a menudo en los manuscritos. Si había páginas en blanco, el libro podía crecer para llenarlas.

Pero ahora ¿qué es este Sanātana Dharma que expone el pandit Gurusahāy? Es una copia de los contenidos del libro (fig. 11.4) como aparecen en el índice (*sūcīpatram*) después del prefacio, aunque para los lectores no sea fácil orientarse, pues aunque los capítulos del pandit Gurusahāy están enumerados allí, aparecen acompañados también de subtítulos y apéndices. Por lo tanto, ofrezco un índice de contenidos suplementario –en inglés– en el que están enlistados los capítulos como él los marca y nombra en el texto mismo (figura 11.5). Este índice revela claramente que el Sanātana Dharma, como lo concibe el pandit Gurusahāy, está estructurado alrededor de un centro del *varna* y del *āśrama*, y que el primero está enmarcado por el segundo. Se puede ver que los nombres de los cuatro *varnas* en los capítulos 4-7 y el capítulo 8, establecen cómo el orden de las mujeres se relaciona con todo eso. (¿Es acaso accidental que un capítulo sobre la contaminación sea el que siga directamente después?) Y todo vinculado con referencias cruzadas con las etapas de la vida: el estudiante en el capítulo 3, la cabeza de familia en todos los capítulos que acabamos de mencionar y la persona que está lista para renunciar a la sociedad en los capítulos 10 y 11.

Sin embargo, en cuanto al número de páginas, esto corresponde sólo a la mitad del libro. La mayor parte del resto

अथ सनातनधर्ममार्त्तदास सूचीपन्नम्।

सूचीपन्नम्	४४	पंक्ति सूचीपन्नम्	४४	पंक्ति
धर्म का उपदेश	१	१ गुरु शुश्रूषा	९३	२१
धर्म के दश लक्षण	४	६ ब्रह्मचारी का धर्म	९६	१७
सत्य का धारण	८	२० ग्राहण का गृहस्थ धर्म १०४	४	
धृति अर्थात् सन्तोष	९	२५ पंचमहायज्ञ और श्राद्ध	१०८	१७
का करना		का विधान		
क्षमा का माहात्म्य	९	१८ महादेव और शालिग्राम	१२३	६
दम का लक्षण	१०	१३ पूजा विधि	१२५	१७
अस्तेय अर्थात् न्याय से	१२	प्रतिमा पूजा विधान		
जीविका करनी		१६ क्षत्री का धर्म	१३९	१५
शौच वा भक्ष्याभक्ष्यज्ञान	१९	२० वैद्य का धर्म	१४१	८
शिरियनिग्रह	३१	२६ शूर का धर्म	१५०	६
धी का वर्णन	४१	३ ल्हो का धर्म	१५५	२०
निर्वा का माहात्म्य	४९	४ जन्ममरण शौच विधि	१६७	१७
अक्षोध का फल	५७	२० पाप से छूटने की विधि	१७०	४
दानधर्म	६८	१ तीर्थों की उत्पत्ति	१७३	१८
दानपात्र का लक्षण	६९	१ वाणप्रस्थधर्म	१७६	९
अन्तादि वस्तु दान फल	७०	१ संन्यासधर्म	१७७	१०
दान के तीन प्रकार	७२	१ वेदविशद्धधर्म	१८५	१५
इष्ट पूर्ण का विधान	७४	४ संध्या	१९७	१
अतिथिसंस्कार	७५	६ असिहोत्र	२०१	२१
सृष्टि की उत्पत्ति	८२	१८ तर्पण	२०४	१९
गर्भाधानादिदेह संस्कार	८४	२२ बलिनैवदेव	२०७	१७
विधि		अतिथि पूजन	२१०	३
गायत्री का माहात्म्य	८७	७ श्वी शूद्रों की संध्या	२१०	१७
ब्रह्मचारी का संध्यादि	९०	६		
कार्यम्				

Figura 11.4. Gurusahay, *Sanatanadharmaarttada*, índice de contenidos.

Sanātanadharmamārttanda – Alternate Table of Contents

Chapter 1.	An exposition of universally shared (<i>sāmānya</i>) dharma	1
Chapter 2.	Gift-giving (<i>dāna</i>)	68
Chapter 3.	A description of the student's life as expressed in Veda and Smṛti	82
Chapter 4.	The description of a Brahmin's life	104
Chapter 5.	The dharma of a Kṣatriya	139
Chapter 6.	The dharma of a Vaiśya	145
Chapter 7.	The dharma of a Śūdra	150
Chapter 8.	The dharma of a woman, as determined by the fourfold (<i>caturvanya</i>) dharma	155
Chapter 9.	Cleansing impurities and sins (<i>āśaucapātuddhi</i>)	167
Chapter 10.	An examination of the dharma of one who has departed for the wilderness (<i>vānaprastha</i>)	176
Chapter 11.	The dharma of a renouncer (<i>sannyāsadhharma</i>) as ordained in Śruti and Smṛti	177
Chapter 12.	A description of the views of people who distort the Veda (<i>vedaviruddhapākhaṇḍamata</i>)	185

Figura 11.5. Índice de contenidos alterno para el *Sanātanadharmamārttanda* de Gurusahāy, basado en la información resumida proporcionada al final de cada capítulo.

del libro –la parte que comprende los capítulos 1 y 2– trata de la exposición del *sāmānya* o *sādhārandharma*, el *dharma* comúnmente compartido, y que Gurusahāy considera que comprende los elementos más básicos que se requieren para la elaboración del *sanātana dharma* (1, 67).²⁸ Su núcleo y estructura la encuentra en el *daśa lakṣaṇa* detallado en el *Manusmṛti* 6. 92. Ésta es la “ley de diez puntos” para adoptar la traducción de Patrick Olivelle:

Determinación, paciencia, autocontrol, abstenerse del robo, realizar purificaciones, dominar los órganos, comprensión,

²⁸ Gurusahāy, *Sanātanadharmaśārttanda*, *op. cit.*, pp. 1 y 67. Donald Davis insiste en que el *sāmānya* o *sādhārandharma* no debe confundirse con el *sanātana dharma*, por lo menos en sus usos clásicos. Considera al primero, más bien, como “un consentimiento a las nociones éticas del *dharma* que sostienen los budistas y los jainistas” y destaca que “apenas está expliado en el *Dharmasastra*” (Davis, comunicación por correo electrónico, 7 de noviembre de 2005). En vista de este hecho, sorprende que el pandit Gugusahāy le dé tanta prioridad al *sāmānya dharma*. En los usos clásicos del *sanātana dharma*, en contraste, un agregado de acciones venerables, específicamente prescritas, véase James L. Fitzgerald, “*Dharma and its Translation in the Mahābhārata*”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, 2004, pp. 679-680 y p. 684, nota 12. Sobre la distinción entre el *sanātana dharma* y varias formas de *svadharma*, véase Wendy Doniger [O’Flaherty], “The Clash between Relative and Absolute Duty: The Dharma of Demons”, en W. D. O’Flaherty y J. Duncan M. Derrett (eds.), *The Concept of Duty in South Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1978, pp. 96-105. Otros colaboradores de este volumen no están tan satisfechos como Doniger en agrupar esas formas del *dharma* que contrastan con el *sanātana* bajo el único encabezado de *svadharma*. Véase, por ejemplo, J. Duncan M. Derrett, “The Concept of Duty in Ancient Indian Jurisprudence: The Problem of Ascertainment”, en W. D. O’Flaherty y J. Duncan M. Derrett (eds.), *The Concept of Duty...*, *op. cit.*, pp. 30-31. También relevante es Robert P. Goldman, “*Esa Dharmah Sanātanah: Shifting Moral Values and the Indian Epics*”, en P. Bilimoria y J. N. Mohanty (eds.), *Relativism, Suffering, and Beyond: Essays in Memory of Bimal K. Matilal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 187-223.

aprendizaje, sinceridad y reprimir la ira: éstos son los diez puntos de la Ley.²⁹

Por más eficaces y perennes que puedan ser estas cualidades, lo que es realmente interesante es ver por qué motivo el pandit Gurusahāy sentía que debían ser tan desesperadamente rearticuladas a finales de la década de 1870. Esto lo dice claramente en su prefacio. Observa que los ingleses enseñan el Nuevo Testamento al mismo tiempo que enseñan a sus hijos el alfabeto, y que los musulmanes hacen lo mismo con el Corán.³⁰ De manera que los niños lo aprenden sin importar si ellos se especializan en esas cuestiones. Continúa:

Estas son las personas que han llamado hindúes a los arios y los que dicen que ellos son esclavos (*gulām*). Es una vergüenza terrible que hasta ahora los arios hayan olvidado su *dharma* y su nombre, y que no lean el *Veda* y el *Smṛti*. Todos los arios deberían enseñarles a sus hijos el alfabeto y este *Sanātanadharmaṁṛttāṇḍa*. De esta manera, pronto, ellos conocerán su propio *dharma* y no harán nada en contra de él ni creerán lo que dicen los pervertidos [*pākhanḍī*]. Este libro sigue al verdadero *Dharma*, *Veda* y *Smṛti* de las cuatro castas y de todos los humanos. La gente que conoce el *dharma* estará satisfecha de ver este libro y los pervertidos, si realmente examinan sus conciencias, entenderán que yo he dicho esto en lenguaje común, sólo por los motivos más altos.³¹

¿Quiénes son estos pervertidos, estos *pākhanḍīs*, en los que piensa tanto el pandit Gurusahāy? La lista que ofrece en el

²⁹ Patrick Olivelle, con la asistencia editorial de Suman Olivelle, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 153.

³⁰ La experiencia de Gurusahāy con “los ingleses” (*agarez* [es decir, *angrez*] *log*, prefacio, s. p.) fue probablemente influida por la presencia sustancial de la Misión Metodista Americana en Shahjahanpur desde 1859; era su centro de operaciones regional (*Imperial Gazetteer*, 1908-1909, vol. 22, p. 210).

³¹ Gurusahāy, *Sanātanadharmaṁṛttāṇḍa*, *op. cit.*, prefacio (s. p.).

capítulo 12 y en el último, lo explica con minuciosos detalles: cualquiera que alguna vez haya iniciado una secta o linaje propio, desde Rāmānuja hasta el presente; y por cierto, nos recuerda que incluye a muchas personas que provenían de los estratos más desdeñables de la sociedad.³² Estas son las personas que rompieron la unidad dorada de la edad védica, y es trágico porque sólo el barco del *Veda* es capaz de atravesar el mar incontenible de la vida. Para Sraddhā Rām fueron los samājis brahmanes, los samājis arios y sus imitadores los que representaban esa amenaza palpable; para el pandit Gurusahāy era cualquiera que se atreviera a desafiar los modos Vaidik puros. ¡Gracias a Dios existían las políticas ilustradas de la emperatriz Victoria y de los otros gobernantes que han contribuido al incremento de una buena educación!³³ Si esos perversos

³² Gurusahāy difícilmente es la primera persona que ha llamado la atención sobre los efectos lamentables que causaron los *pākhandis* en la vida religiosa de un pueblo. Heidi Pauwels ha destacado este elemento en los pronunciamientos de Harirām Vyās, quien tiende a usar el término *vimukh* ("The Early Bhakti Milieu as Mirrored in the Poetry of Harirām Vyās", en Alan Entwistle y Francoise Mallison [eds.], *Studies in South Asian Devotional Literature: Research Papers 1988-1991*, Nueva Delhi-Manohar-París, École Française d'Extrême Orient, 1994, pp. 34-36), y el tema de la degeneración (*pākhand*) ciertamente está propagado. Pauwels cita la atención que le prestó Joseph T. O'Connell al término en "Social Implications of the Gaudiya Vaisnava Movement" (tesis de PhD., Harvard University, 1970, p. 119), y en relación con Vallabhācārya, véase *Srikṛṣṇāśrayah*, traducido en James Redington, *The Grace of Lord Krishna: The Sixteen Verse-Treatises (Sodaśagrānthāḥ) of Vallabhacharya*, Delhi, Sri Satguru Publications, 2000, pp. 109-111, especialmente los versos 1 y 6. El verso 6 es particularmente interesante, pues subraya la asociación entre *pākhand* y, como traduce Redington, "distintos sistemas doctrinales" (p. 110). Existe un discurso complementario entre los musulmanes: Cuando Iblis siembra las semillas de la duda en el Paraíso, los resultados últimos son distorsiones y malformaciones que desafían la pureza e integridad del islam. Éstas encuentran expresión en multitud de sectas o facciones cismáticas.

³³ Gurusahāy, *Sanātanadharmaṁṛttanda*, op. cit., p. 71.

tidos hubieran podido entrometerse, no hubieran permitido la donación de fondos en apoyo a *pāthśālās* como el suyo.³⁴

Así, aquí tenemos un verdadero tradicionalista, un Farquhar sanatanista seguramente no le hubiera gustado –alguien dedicado, como él dijo, a “una defensa total de las religiones antiguas”.³⁵ Y ahora tenemos que preguntar: ¿fue el suyo el sanatanismo que se volvió eterno con el paso de las décadas, o fue más bien la variedad de Besant?

Si al mirar hacia adelante estamos pensando en el tipo de Sanātana Dharma que está consciente de su posición en el marco de las “religiones del mundo”, que está acostumbrado a ser conocido por extraños como hinduismo pero que reconoce un panorama interior que es de algún modo distinto, y que se representa a sí mismo sin reparos en inglés, entonces no hay duda de cuál de estos dos *sanātana dharmas* debemos elegir: el de Annie Besant.³⁶ A pesar de la resistencia con la que fue

³⁴ Para una revisión de esos cambios en la educación gubernamental y en una provincia vecina, véase Kazi Shahidullah, *Patshalas into Schools: The Development of Indigenous Elementary Education in Bengal, 1954-1905*, Calcuta, Firma KLM, 1987, pp. 37-104; una versión subsiguiente puede encontrarse en Kazi Shahidullah, “The Purpose and Impact of Government Policy on Pathshala Gurumohashoys in Nineteenth-century Bengal”, en Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia...*, op. cit., pp. 119-134. Para las provincias del noroeste y Oudh, de alguna manera más superficial, véase Sureshachandra Shukla, *Elementary Education in British India during Later Nineteenth Century*, Delhi, Central Institute of Education, 1959, pp. 2-13, 23-25. El gacetero de 1908-1909 reporta que la municipalidad de Shahjahanpur sostenía cuatro escuelas directamente y contribuía con fondos para otras 17 (*Imperial Gazetteer, 1908-1909*, vol. 22, p. 210).

³⁵ Sobre las insuficiencias del sistema de categorización de Farquhar, véase Brian A. Hatcher, “Contemporary Hindu Thought”, en Robin Rinehart (ed.), *Contemporary Hinduism*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004, pp. 180-182; y desde otro ángulo, J. E. Llewellyn, “Gurus and Groups”, en R. Rinehart (ed.), *Contemporary Hinduism*, op. cit., pp. 233-236.

³⁶ El surgimiento de este panorama más amplio es descrito en Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago, University of Chicago

acogido por la mayoría de los pandits de Benares en la época, el programa de Besant es un híbrido resistente más adaptado al clima venidero que el del pandit Gurusaḥāy. Ciertamente, algunos de sus aspectos no sobrevivieron al ampliarse el discurso sanātanista. Sus capítulos finales, que explican cómo “las virtudes y los vicios” deberían ser calibrados en relación con los superiores, iguales e inferiores, por ejemplo, tendieron a quedarse en el borde del camino.

Y consideremos lo que sucede cuando Besant trata la doctrina de Dios en su *Sanātana-Dharma Catechism*, publicado por primera vez en 1902. Ella les pregunta a los niños:

Pregunta 10: ¿Qué nos enseñan a creer sobre el Ser Supremo, Dios?

Respuesta: Que sólo existe un Ser Eterno Infinito. “Sólo uno sin un segundo” [...]

Pregunta 11: ¿Podemos conocer a ese Ser Eterno?

Respuesta: Sólo cuando se nos revela como Isvara, el Señor, el amoroso Padre de todos los mundos y de todas las criaturas que viven en ellos.

Press, 2005. Véase también, J. S. Hawley, “Comparative Religion for Undergraduates: What Next?”, *The Chicago Forum on Pedagogy and the Study of Religion*, Martin Marty Center Occasional Papers, vol. 2, Chicago, University of Chicago Divinity School, 2000, pp. 20-31. Debo advertir que todavía queda mucho trabajo por hacer antes de poder aventurar una conclusión sobre cuál de nuestros dos Sanātana Dharmas en disputa –si alguno lo hace– persiste de manera más exitosa en los ambientes de habla hindi en la India. Una provocadora cláusula dependiente de Nita Kumar sugiere que el Manu siguió siendo el estándar para el Sanātana Dharma según la perspectiva de Vidya Devi, quien fundó una Escuela Arya Mahila en Benares en 1926. El pasaje dice: “El hinduismo de Besant fue desafiado de manera explícita completamente. Vidya Devi, que profesaba un Sanātana Dharma en el que el Manu era la suprema autoridad, ella misma ejemplificó lo contrario” (Kumar, “Religion and Ritual...”, *op. cit.*, p. 150).

Esto suena excesivamente cristiano,³⁷ y posteriormente los manuales del Sanātana Dharma en lengua inglesa tendieron a abandonar ese lenguaje, sin renunciar necesariamente al formato catequizante que lo contiene. Muchos lectores habrán visto el libro de Ed Viswanathan llamado *Daddy, Am I a Hindu?*, publicado por primera vez por Bhāratīya Vidya Bhavan en 1988 y, ahora, después de cientos de miles de copias, llamado simplemente *Am I a Hindu?*³⁸ Este libro fue escrito como un diálogo entre un padre y su hijo de catorce años, quienes viven en Nueva Orleans. La forma catequizante permanece, pero su bagaje cristiano –incluso su responsabilidad de transmitir una “religión”– se transforma de manera consciente. No encontramos en el libro de Besant la doctrina que confronta pasando facturas a la manera del libro de Viswanathan: “El hinduismo no es una religión, sino un modo de Vida [sic]”.³⁹

³⁷ Ed Viswanathan, *Am I a Hindu?*, p. 1. Incluso más sorprendente, para aquellos que conocen el Catecismo Westminster, es el pasaje en el libro de S. Sabāratna Mudaliyār, *Essentials of Hinduism in the Light of Saiva Siddhānta*, Madrás, Meykandian Press, 1913, en donde el autor pregunta: “¿Qué es la religión verdadera?”, después, “¿Cómo vamos a ‘ver’ a Dios?”, y finalmente “¿Cómo puede uno regocijarse en Él?” (pp. 10-11).

³⁸ Los editores actuales son Rupa Press en India y Halo Books en Estados Unidos: véase <<http://www.amiahindu.com>>. La publicidad de los editores (enviada desde Nueva Orleans el 12 de mayo de 2005) indica que el libro es “utilizado por muchas universidades de EUA y Canadá en sus clases de religión”.

³⁹ Aunque creo que la adopción de un formato más o menos catequizante aquí tiene una deuda fundamental con los manuales de instrucción cristiana, no debemos ignorar el hecho de que el diálogo (*saṃvāda*) tiene también antiguas raíces hindúes. Y no sólo antiguas. Los intercambios que se recuerdan por haber tenido lugar entre el pandit Sraddhā Rām y varios miembros de su auditorio aparecieron en los periódicos urdus de la época y fueron posteriormente colecciónados y traducidos al hindi en el capítulo 7 de sus obras completas. Véase Sarandās Bhanot (ed.), *Sraddhārām Granthāvali*, Kurukshetra, Punjab Sahitya Academy, 1966, pp. 103-182.

Así, no es que sobreviva cada segmento del discurso del Colegio Central Hindú. Pero sorprende cuánto de éste sobrevive y lo bien que persiste el programa. En *Am I a Hindu?* encontramos una inmediata primacía del *Gītā*, como se hacía en Benares, y encontramos una insistencia incluso más inmediata en el Sanātana Dharma como “la religión para siempre” o, como dice posteriormente Viswanathan, la “Rectitud para siempre [...] Ésa que no tiene ni principio ni fin”.⁴⁰ En cuanto al franco monoteísmo de Besant, si vemos el muy leído libro de Sitansu Chakravarti, *Hinduism. A Way of Life*, escrito en Toronto y publicado en Delhi en 1991, el primer capítulo trata de “Dios: El único y múltiple”. Esto aparece, incluso antes de que llegue al párrafo sobre el Sanātana Dharma como tal. La primera frase del libro dice: “el hinduismo es una religión monoteísta que cree que Dios se manifiesta Él mismo o ella misma de varias formas”.⁴¹ La exposición de Annie Besant del Uno que se expande a Muchos –Purusa y Prakṛti, Brahmānda y Brahmā, Brahmā y los *devas*, Viṣṇu y sus avatares– no está lejos en el trasfondo, aunque Chakravarti prefiere un acercamiento más Smārta. Me dio mucho gusto ver que un lector temprano de una copia del *Sanātana Dharma* que yo revisé en la Biblioteca Burke en el Seminario Teológico de la Unión, había llegado al pasaje en el que Brahmā hace emanar a los *devas* de su mente y había anotado en el margen: “como ángeles”.⁴²

Hay, sin embargo, un aspecto importante de la enseñanza sanatanista posterior que puede encontrarse más fácilmente en el texto del pandit Gurusahāy que en el de Besant. Se trata de la afirmación de que el Sanātana Dharma es universal, precisamente fue eso que puso a Farquhar entre la espada y

⁴⁰ Viswanathan, *Am I a Hindu?*, op. cit., pp. 1, 3-5, 19.

⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

⁴² *Ibid.*, p. 21.

la pared. Por supuesto, el discurso es bastante diferente hoy en día. Tomemos por ejemplo, el libro llamado *Hindu Dharma*, publicado por Bansi Pandit en 1996, por las Empresas B & V de Glen Ellyn en Illinois y ahora adoptado para ser distribuido por la Sociedad del Templo Hindú de Norteamérica, es decir, el gran templo Ganesha en Flushing, Queens, Nueva York. Bansi Pandit nos dice en su primer párrafo que “El nombre original del *Dharma* hindú es *Sanātana Dharma*, o ‘religión universal’”⁴³ y continúa exponiendo el tema como sigue:

Todas las religiones tienen algunos aspectos universales, pero todos los aspectos del *Dharma* hindú son universales. La razón de esta diferencia es que el *Dharma* hindú no deriva su autoridad de las enseñanzas de una sola persona o libro. Las experiencias espirituales de numerosos sabios y santos de antaño, establecen los fundamentos básicos del *Dharma* hindú.⁴⁴

Esto suena como a Swami Vivekananda, pero las raíces se remontan más atrás, a personas como el pandit Gurusahāy y las instituciones en que laboraron. Bansi Pandit nos dice en ese primer párrafo que “el *Dharma* hindú es también conocido como *Vaidika Dharma*, que significa ‘la religión de los *Vedas*’, las antiguas escrituras hindúes”. Su autenticidad depende de que se trata de una obra sin autor, del hecho de que es una obra colectiva. Como dice Gurusahāy (siguiendo el *Manusmṛti* 4.238) es como las hormigas que construyen un hormiguero.⁴⁵ No hay nada que le disguste tanto como esos rāmānujas y rāmānandas, y laksman bhatts y vallabhas, y rādhāramanvāllās y pipās y nānaks: todos aquellos que han

⁴³ Bansi Pandit, *Hindu Dharma*, Glen Ellyn, III., B & V Enterprises, 1996, p. 7.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵ Gurusahāy, *Sanātana dharmamārttanda*, *op. cit.*, pp. 2-3.

tratado de sacar algún pedazo del hormiguero, llevándoselo y “circulándolo bajo su propio nombre” (*apne apne nām jāri kiye hain*).⁴⁶ Utiliza una palabra que también connota el adulterio. Estos son los “pervertidos” que no puede soportar: los *pākhaṇḍis*, “hipócritas” que se merecen ese título porque no son dignos representantes de la naturaleza colectiva, universal y eterna del *dharma* que se proponen enseñar. Él, en contraste, reclama al *Veda* como su plataforma (*ved hi dharm kā mūl hain*); no hay nada nuevo (*navin*) en lo que plantea.⁴⁷ Y empieza su exposición con un sentido del todo –el *sādhāran dharma* que es muy *sanātana*– antes de esbozar sus distintas partes.

Posteriormente, los sanatanistas de distintos tipos tendrán que reconciliar esta visión universalista con un universo religioso expandido. Bansi Pandit es un ejemplo, pero existen muchos otros. Entre los más influyentes está sin duda, el Shankaracharya de Kancipuram, quien en 1932-1933 dictó una serie de conferencias en Madrás (Chennai), que posteriormente fueron traducidas al inglés como *The Sanātana Dharma, or the Hindu View of Life*. Asegura que el término *Sanātana Dharma* ha obtenido su uso actual sólo recientemente y que “no puede decirse que sea el nombre estrictamente tradicional de nuestra religión”; que es más bien “el *Dharma*” y el hecho de que sea innombrable el sello de su autenticidad o, como él dice, de su grandeza.⁴⁸ Señala su universalidad también. El Shankaracharya aduce una serie de testimonios de todo el mundo para mostrar que la religión de “nuestros antepasados” fue en un tiempo practicada globalmente. Dice, por ejemplo:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁷ *Ibid.*, prefacio (s. p.)

⁴⁸ Sri Jagathguru Sri Chandrasekharendra Sarasvathi Swamigal, *The Sanātana Dharma, or the Hindu View of Life*, trad. V. R. Sundararaman, Madrás, Madras Law Journal Press, 1940, p. 2-4.

uno de los cargos en contra de Jesús que llevó a los judíos a crucificarlo fue que Jesús bebió agua de un pozo que estaba destinado para las clases inferiores. ¿No implica esto la existencia de un sistema de castas, incluso antes de la época de Jesús?⁴⁹

Este sentido, completamente articulado de lo universal, anclado en los tiempos remotos, está más allá de cualquier formulación que el pandit Gurusahāy hiciera. Sabe que existen otros allá afuera –musulmanes y cristianos con sus sistemas independientes de una formación dhármica– pero no siente la necesidad de integrarlos en su propio texto, en su mundo. Deambulan allí en el prefacio, observados pero sin observar. En contraste, cuando observa a todo el cuerpo, el gran universo, encuentra en su *des* una nación y país que precede y supera al mismo tiempo a la nación-Estado. Considera que su labor es la reconstrucción de la integridad de todo aquello que se ha perdido dentro.

Dos décadas después, los miembros del Colegio Central Hindú –léase Annie Besant– dirían en el prefacio del libro de texto de *su* Sanātana Dharma, que no querían ser malinterpretados. También estaban preocupados por el sectarismo, pero parece que vieron el sanatanismo mismo como algo que potencialmente llevaba ese estigma. Decían:

El nombre de esta serie, *Sanātana Dharma*, fue elegido después de una amplia discusión, como el mejor para representar la idea de las verdades fundamentales presentadas. Se ha convertido de alguna manera, en un nombre sectario en algunas partes de India, pero aquí se considera que significa sólo la religión eterna.⁵⁰

⁴⁹ Shankaracharya, *ibid.*, pp. 4-5.

⁵⁰ Besant *et al.*, *Sanātana Dharma...*, *op. cit.*, p. vii. El *Advanced Text Book*, publicado un año después, elige una fraseología interesantemente distinta para este pasaje (p. iii): “El nombre dado a esos libros fue discutido cuida-

Querían representar “la instrucción religiosa y ética [que] todos los hindúes pueden aceptar”, pero sabían muy bien que al hacerlo estaban resaltando “las enseñanzas especiales que distinguen al hinduismo de otras religiones”.⁵¹ O para ponerlo en un marco político, tenían como objetivo producir “ciudadanos de su patria y del Imperio”.⁵² La patria, a pesar de toda su gloria, se había convertido en parte de un todo más amplio: así es cómo Annie Besant llegó allí en primer lugar.⁵³

Para Gurusahāy este Imperio podía ser un marco útil, podía ser una fuente de patronazgo. Pero el *sāmānyatā* de su Sanātana Dharma –su universalidad, su eternidad– realmente sólo concernía a la patria. No tenía la necesidad de responderle a alguien como Farquhar. Sus *pākhanḍīs* eran provistos por la evolución (o devolución) del mismo Bharat Khand, y figuraban más o menos en su propio mundo discursivo. Si él hubiera sido propulsado treinta o cuarenta años adelante, y hubiera tenido que escuchar lo que decía Farquhar, habría respondido que Farquhar simplemente no entendía nada. Lo

dosamente, y el de ‘Sanātana Dharma’ se eligió finalmente, pues connota a las antiguas enseñanzas, libres de los acrecentamientos modernos. Debería cubrir a todas las sectas, como lo hizo en los tiempos antiguos”.

⁵¹ Besant *et al.*, *Sanātana Dharma...*, *op. cit.*, p. vi.

⁵² *Ibid.*, p. vii.

⁵³ La fraseología del pasaje citado recientemente también cambia en el *Advanced Text Book*, y de nuevo vale la pena destacar la diferencia. La frase en cuestión sigue a la citada en la nota precedente como un párrafo aparte (p. iii): “Que este libro pueda también servir de ayuda en la gran obra de construir la Religión nacional, y que prepare el camino hacia la felicidad y la prosperidad”.

El hecho de que el proyecto teosófico estaba firmemente incrustado en el marco imperial –mientras que al mismo tiempo se veía a sí mismo como trascendiendo e incluso como revirtiéndolo– está, sin embargo, fuera de disputa. Una exploración sensible de ciertos aspectos clave sobre este tema la proporciona Gauri Viswanathan en “The Ordinary Business of Occultism”, *Cultural Inquiry*, vol. 27, 2000, pp. 1-20.

que Farquhar veía como restricciones –los *varnas* y *āśramas*– eran realmente sólo aspectos de una extensión ideal, ahora amenazada y rebajada. Ésta era la perspectiva desde la cima del hormiguero y no era muy atractiva para todos. Demasiado *sanātana* para algunos, y para otros, un *sanātana* insuficiente.

Cuando descubrí el *Sanātanadharmaṁārttaṇḍa* en la Biblioteca Adyar en Chennai, pensé que había encontrado un prototipo vernáculo importante para el libro de texto sobre el Sanātana Dharma, que servía para educar a los niños en la institución teosófica de habla inglesa de Benares. Me pregunté si el *Mārttaṇḍa* habría estado en la biblioteca privada de Annie Besant. Después de todo, ella había muerto en 1933 y la biblioteca fue catalogada en 1937. El personal de la Biblioteca Adyar me había informado, sin embargo, que la obra del pandit Gurusahāy no había llegado a la biblioteca por esta ruta. No hay nada que indique que el *Sanātanadharmaṁārttaṇḍa* haya pertenecido a la colección de Besant.

Esto no es ninguna sorpresa. Si el libro del pandit Gurusahāy formó parte realmente del proceso de escrutinio que precedió al verano de Cachemira, en el que Annie Besant puso tinta en el papel, el sentido del *Mārttaṇḍa*, de lo que podía ser universal y eterno ya estaba, no obstante, ampliamente superado en ese momento. Era el año de 1901 y un nuevo siglo había comenzado, por lo menos en la manera en que Annie Besant había aprendido a contar los años.

BIBLIOGRAFÍA

Besant, Annie *et al.*, *An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*, Benares, Central Hindu College, 1905.

_____, *et al.*, *Sanatana Dharma: An Elementary Textbook of Hindu Religion and Ethics*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1939.

____ y Bhagavan, *The Bhagavad Gītā, with Samskr̄t text, free translation into English, a Word-for-Word translation, an Introduction to Samskr̄t Grammar, and a complete Word Index*, Theosophical Publishing House, Adyar, 1926.

Bhanot, Sarandās (ed.), *Sraddhārām Granthāvali*, Kurukshetra, Punjab Sahitya Academy, 1966.

Dev, Tulsi, *Sraddhā Prakāś*, Lahore, Punjab Economical Press, 1986.

Derrett, J. Duncan M., "The Concept of Duty in Ancient Indian Jurisprudence: The Problem of Ascertainment", en W. D. O'Flaherty y J. Duncan M. Derrett (eds.), *The Concept of Duty in South Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1978.

Doniger, Wendy [O'Flaherty], "The Clash between Relative and Absolute Duty: The Dharma of Demons", en W. D. O'Flaherty y J. Duncan M. Derrett (eds.), *The Concept of Duty in South Asia*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1978, pp. 96-105.

Farquhar, J. N., *Modern Religious Movements in India*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1977 [1915].

Fitzgerald, James L., "Dharma and its Translation in the *Mahābhārata*", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, 2004.

Goldman, Robert P., "Esa Dharmah Sanātanah: Shifting Moral Values and the Indian Epics", en P. Bilimoria y J. N. Mohanty (eds.), *Relativism, Suffering, and Beyond: Essays in Memory of Bimal K. Matilal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 187-223.

Gurusahāy, Pandit, *Sanātanadharmaśārttanda*, Benares, Channūlāl, V.S. 1934 [1878].

Hatcher, Brian A., "Contemporary Hindu Thought", en Robin Rinehart (ed.), *Contemporary Hinduism*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004.

Hawley, John Stratton, "Naming Hinduism", *The Wilson Quarterly*, vol. 15, núm. 3, verano, 1991, pp. 20-34.

_____, "Comparative Religion for Undergraduates: What Next?", *The Chicago Forum on Pedagogy and the Study of Religion*, Martin Marty Center Occasional Papers, vol. 2, Chicago, University of Chicago Divinity School, 2000.

Jones, Kenneth W., *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1976.

_____, *Socio-Religious Reform Movements in British India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

_____, "Two *Sanātan Dharma* Leaders and Swami Vivekananda", en William Radice (ed.), *Swami Vivekananda and the Modernization of Hinduism*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 232-238.

Kumar, Nita, "Religion and Ritual in Indian Schools: Benaras from the 1880s to the 1940s", en Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History, and Politics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996.

Llewellyn, J. E., "Gurus and Groups", en Robin Rinehart (ed.), *Contemporary Hinduism*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004.

Lorenzen, David N., "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 1, 1999, pp. 630-659.

Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Mudaliyār, S. Sabāratna, *Essentials of Hinduism in the Light of Saiva Siddhānta*, Madrás, Meykandian Press, 1913.

O'Connell, Joseph T., "Social Implications of the Gaudiya Vaisnava Movement", tesis de PhD., Harvard University, 1970.

Olivelle, Patrick, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

_____, *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Pandit, Bansi, *Hindu Dharma*, Glen Ellyn, III., B & V Enterprises, 1996.

Prakash, Sri, *Bharat-Ratna Dr. Bhagavan Das Remembered by his Son*, Meerut, Meenakshi Prakashan, 1970.

Redington, James, *The Grace of Lord Krishna: The Sixteen Verse-Treatises (Sodaśagrānthāḥ) of Vallabhacharya*, Delhi, Sri Satguru Publications, 2000.

Shahidullah, Kazi, *Patshalas into Schools: The Development of Indigenous Elementary Education in Bengal, 1954-1905*, Calcutta, Firma KLM, 1987.

_____, "The Purpose and Impact of Government Policy on *Pathshala Gurumohashoys* in Nineteenth-century Bengal", en Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History, and Politics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 119-134.

Shukla, Sureshachandra, *Elementary Education in British India during Later Nineteenth Century*, Delhi, Central Institute of Education, 1959.

Sri Jagathguru Sri Chandrasekharendra Sarasvathi Swamigal, *The Sanātana Dharma, or the Hindu View of Life*, trad. V. R. Sundararaman, Madrás, Madras law Journal Press, 1940.

Viswanathan, Gauri, "The Ordinary Business of Occultism", *Cultural Inquiry*, vol. 27, 2000, pp. 1-20.

Vyās, Harirām, "The Early Bhakti Milieu as Mirrored in the Poetry of Harirām Vyās", en Alan Entwistle y Francoise Mallison (eds.), *Studies in South Asian Devotional Literature: Research Papers 1988-1991*, Nueva Delhi-Manohar-París, École Française d'Extrême Orient, 1994.

12. COSTUMBRES Y CÁNONES: BHIMA BHOI EN LA TRADICIÓN LITERARIA DE ORISSA

ISHITA BANERJEE

El oriya como lengua, aseveraba el reconocido lingüista y especialista en literatura de Bengala, Suniti Kumar Chatterji, “ha permanecido casi inalterado [...] desde mediados del siglo xii hasta el siglo xx”. Encontraba que “entre todas las nuevas lenguas indoarias” esto era algo “sorprendente” acerca del oriya.¹ Este ensayo tratará de desentrañar las implicaciones de la naturaleza “inalterada” del oriya, tal y como se reflejan en distintas construcciones de la comunidad. Subrayaré los desarrollos creativos de lo “indígena” y lo “occidental”, de lo “temprano” y lo “moderno” en las configuraciones de la identidad del siglo xx centradas en lo vernáculo. Lo que es particularmente importante es el hecho de que estas articulaciones marcan una misma distancia, tanto de la tradición sánscrita clásica como de la tradición occidental moderna para poder sostener la naturaleza oral, “nativa” e intacta del oriya literario que se expresa mejor en la poesía religiosa.²

¹ Suniti Kumar Chatterji, *The People, Language and Culture of Orissa*, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1966, p. 43.

² Este punto amerita una mención especial. El magistral análisis de Ranajit Guha sobre la mentalidad y el mundo de la insurgencia campesina usa abundantemente fuentes textuales clásicas para enmarcar argumentos y

Me centraré en las enredadas trayectorias de la lengua oriya y de Bhima Bhoi, un poeta de finales del siglo xix de la parte occidental de Orissa, para seguir las huellas de los imbricados procesos a través de los cuales se han identificado las características más sobresalientes del oriya, se ha valorizado a sus representantes más importantes y analizar cómo Bhima Bhoi ha sido elevado a la categoría de poeta “nacional” de Orissa. Esto brindará algunas ideas sobre la importancia del lenguaje en los discursos de identidad y subrayará cómo esos discursos se han “apropiado” de Bhima Bhoi –el filósofo-poeta iletrado del Mahima Dharma, una orden religiosa heterodoxa– como símbolo del orgullo del oriya, una apropiación que posteriormente han consumado los seguidores del Mahima Dharma.

RAÍCES LITERARIAS

El oriya, como lengua vernácula, probablemente empezó a existir en el siglo xii. Sin embargo apenas queda alguna composición literaria reconocida antes del siglo xv, excepto el *Gieta Govinda* de Jayadeva, que es considerado tanto bengalí como oriya. El florecimiento del oriya como lengua se relacionó directamente con el gobierno de la dinastía solar (*Suryavamsa*; 1435-1540),³ siendo Kapilendra (1435-1469) el primer rey

facilitar la comprensión. No obstante, aquí tenemos un discurso dominante en el cual una élite regional funda su originalidad en la distancia que establece con la tradición sánscrita. Cf. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1982.

³ Es una creencia común considerar a Kapilendra, el fundador de la dinastía solar Suryavansa, como un usurpador. El último gobernante de la dinastía Ganga precedente murió sin ningún heredero. Fue importante para Kapilendra volver a dedicar el reino de Orissa al Señor Jagannath y aceptar el estatuto de *sevak* (siervo) del Señor. No es de sorprender que Kapilendra haya relacionado su nueva dinastía con el legionario Suryavamsa de los *Puranas*.

oriya de una Orissa casi independiente. Este vínculo de una independencia política con la trayectoria independiente de una lengua constituye un rasgo prominente de la historia literaria de Orissa. Se considera que el corto periodo de gobierno de la dinastía solar presenció el crecimiento más significativo de la lengua y de la literatura oriya.⁴ Al mismo tiempo, cabe destacar que el florecimiento del oriya no está relacionado con el patrocinio real sino con la expansión de una gran devoción religiosa, particularmente del visnuismo, en este periodo. El visnuismo, de nuevo, tenía una larga y colorida trayectoria en la región, pues Jagannath, de orígenes tribales, se había transformado en el Señor del Universo como la novena encarnación de Viṣṇu y en la deidad estatal de los reyes Ganga sureños durante los siglos XII y XIII. No obstante, los Gangas tenían poca consideración por lo vernáculo y protegían el sánscrito, la lengua del alto aprendizaje. Fue durante el reinado de sus sucesores, los *suryavamsis*, que la trayectoria del habla oriya se generalizó en una administración y la ola de bhakti se extendió por la región cuando Chaitanya se mudó a Puri, la residencia de Jagannath. Ambos sucesos hicieron que lo vernáculo adquiriera un nuevo rumbo.

La caída de la dinastía solar y la pérdida de independencia política en 1568 llevó a la fragmentación de la trayectoria del habla oriya bajo la forma de algunas unidades administrativas y políticas que cambiaron los contornos territoriales de vez en cuando. Esta fragmentación generó una conciencia de la unidad de los hablantes del oriya,⁵ unidad que se intensificó gracias al patronazgo que le brindaron al oriya los gobernan-

⁴ Véase, por ejemplo, B. C. Mazumdar, *Typical Selections from Oriya Literature*, Calcuta, University of Calcutta, 1922, vol. 1, p. xix.

⁵ G. N. Dash, "Jagannatha and Oriya nationalism", en A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Nueva Delhi, Manohar, 1978, pp. 360-361.

tes de Khurda, reconocidos por el general mogol, Man Singh, como los descendientes del Gangas imperial. Los rajás de Khurda, para legitimarse como los primeros siervos de Jagannath, el “dios de Orissa”, fomentaron un mayor uso de la lengua vernácula. Así, el periodo medieval presenció la unión de Jagannath y del oriya como símbolos de la oriyanidad.

Los “poetas tempranos” de la lengua: Balaram Das, Jagannath Das y Sarala Das –por nombrar sólo a los más eminentes– hicieron traducciones vernáculas del *Ramayana*, del *Bhagavata Purana* y del *Mahabharata*, respectivamente. Este hecho reflejó claramente la solidez del bhakti en la región. De modo interesante, las versiones vernáculas de los clásicos sánscritos marcaron la independencia del oriya de la tradición literaria sánscrita. Asimismo, esto estuvo estrechamente relacionado con una ruptura con la tradición brahmánica. Los poetas tempranos eran todos “sudras” y sus composiciones vernáculas de los textos clásicos, simultáneamente liberaron al oriya del sánscrito y suprimieron el dominio completo que tenían los brahmanes sobre estos textos y las ideas religiosas que defendían. Estos textos tempranos no eran en modo alguno traducciones de las obras sánscritas. Las historias del *Ramayana*, del *Bhagavata Purana* y del *Mahabharata* se “volvían a contar” con variaciones significativas. Estos poetas utilizaban un metro y un tono oriya “rústico” para componer versos que estaban hechos para leerse en voz alta y cantarse. En efecto, los textos estaban tan dirigidos hacia una lectura colectiva que las aparentes “imperfecciones” en el metro se corregían cuando se representaban con el acento y tono correctos. El interés en lo oral y lo coloquial hizo que estos textos tempranos fueran extremadamente populares, y que se garantizara además su continuada popularidad. El *Mahabharata* de Sarala Das y el *Bhagavata* de Jagannath Das se convirtieron en particular en el *Mahabharata* y el *Bhagavata* de Orissa y regularmente se na-

rraban todavía de manera continua hasta el siglo xx. Aunque eran el blanco de comentarios despectivos por parte de los brahmanes de su época, a estos poetas se les dio el estatuto de “poetas nacionales” que enaltecieron “la superestructura de la literatura nacional de Orissa” en la primera compilación inglesa llamada *Typical Selections from Oriya Literature*.⁶

La trayectoria del *bhakti* fue continuada por los *Panchasakhas* o “cinco amigos”, famosos místicos medievales. Los panchasakhas eran visnuitas pero concebían a Kṛṣṇa-Viṣṇu como *nirguna* es decir más allá de la forma y de los atributos. Las composiciones de los místicos, también adaptables a representaciones, han adquirido una mayor estima pues se han asociado con el género de los textos apócrifos populares llamados *malikas*. Estos textos, que contienen profecías difusas sobre la destrucción del maligno Kaliyuga mediante la aparición de un redentor y que carecen de una voz autoral autorizada, reaparecen de vez en cuando en momentos de crisis debido a la combinación constante de lo hablado y de lo escrito. El hecho de que sean atribuidos a los panchasakhas no sólo da credibilidad a sus profecías sino que demuestra la fuerza de los “cinco amigos” en la imaginación popular. Asimismo, estas obras, a través de sus repetidas recreaciones, mantienen viva una tradición más temprana y contribuyen a la vitalidad del oriya como lengua.

En suma, lo distintivo del oriya como se define en el siglo xx, ha sido enmarcado por composiciones de poetas populares en metro oriya, lo que las hace susceptibles a repetidas recitaciones. La interfase de lo oral y lo escrito, aunada a la presencia dominante del *bhakti* ha proveído una serie de conocimientos comunes a los que se alude, interpretándose durante las presentaciones orales. Esto ha significado que

⁶ *Idem*.

los textos medievales y medievales tempranos siguen siendo atractivos, ya que son transformados y recreados a través de ensayos frecuentes. Y esta atractiva mezcla de religión y literatura ha desempeñado un papel fundamental en las construcciones de las identidades oriya. Como se mencionó arriba, las primeras obras en oriya han sido canonizadas como composiciones “modernas” y “nacionales”, pues dieron como resultado una ruptura con la tradición sánscrita. La innovación y el radicalismo característico de los poetas oriya “tempranos” constituyen huellas significativas del orgullo oriya. Con este contexto en mente veamos ahora la vida y la obra de Bhima Bhoi, el filósofo-poeta del Mahima Dharma la que es una orden religiosa que tiene una relación controversial con el culto a Jagannath.

ANTECEDENTES RELIGIOSOS

El Mahima (Alekh) Dharma fue fundado por Mahima Swami, un parco asceta itinerante, en los estados tributarios de Orissa en la década de 1860, cuando la región fue devastada por una terrible hambruna. La nueva fe abogaba por una devoción a un ser absoluto omnipresente, sin forma, que era difícil de concebirse pero accesible a todos, como única forma de salvación. Este mensaje aparentemente sencillo hacía redundante la adoración de ídolos, incluido el de Jagannath, la deidad central del hinduismo de Orissa y deidad estatal durante siglos, y cuestionaba al mismo tiempo las complejas jerarquías de la casta, el parentesco y el papel de los brahmanes como mediadores entre los dioses y los hombres. El desafío implícito en el mensaje fue resuelto en las prácticas del fundador. Mahima Swami se opuso a la autoridad y al régimen establecido a través de un movimiento constante y un agudo desprendimiento, y contravino las reglas de la

casta y de la convivencia pidiendo de casa en casa arroz cocido como limosna que compartía del mismo plato con sus discípulos.

El mensaje radical de Mahima Swami y su simple estilo de vida atrajo a grandes sectores de los pueblos subordinados de Orissa. El Swami fue deificado en vida como la encarnación del Absoluto del cual hablaba, y su fe tuvo un amplio seguimiento, particularmente entre los intocables, la gente de casta baja y los pueblos tribales de los estados tributarios. Cuando murió en 1875-1876, sus discípulos –ascéticos y cabezas de familia– llegaban a miles. Al mismo tiempo, el desprendimiento extremo del Swami significó que no dejó un sucesor nominado ni tampoco una estructura de fe permanente; de hecho, el Dharma enfrentó una crisis después de su muerte. Precisamente en este momento apareció Bhima Bhoi como un predicador importante en el occidente de Orissa y ayudó a la difusión del mensaje de Mahima Dharma con sus *bhajans* y *janans* (canciones devocionales en alabanza del Señor que establecían una comunicación con Él) que se cantaban en grandes asambleas de seguidores analfabetos.

Un incidente dramático hizo que la nueva fe llegara a ser conocida, tanto por los administradores coloniales como por los hombres de letras. El primero de marzo de 1881, un pequeño grupo anónimo de hombres y mujeres de la parte occidental de Orissa, cabezas de familia devotos de Mahima Dharma, entraron en el templo principal de Jagannath en el centro de peregrinación de Puri con la intención expresa de sacar y quemar las imágenes de Jagannath, de su hermano Balaram y de su hermana Subhadra. Las personas que dirigían el grupo habían sido instruidas en un sueño por Mahima Swami a llevar a cabo esta atrevida misión. Estos hombres y mujeres ordinarios no pudieron realizar su tarea, pero la “audacia” de su misión causó consternación entre las élites oriyas

e hizo que el gobierno colonial ordenara una investigación detallada sobre los antecedentes de esta fe. El “suceso” extraordinario del “ataque” al templo marcó la entrada de la nueva fe en los registros coloniales como una “secta de disidentes hindúes”.

Los reportes que se obtuvieron después del incidente son un testimonio de la importancia de Bhima Bhoi. Un artículo titulado “Kumbhipatia Babaji” en el *Utkala Deepika*, un periódico oriya del 19 de noviembre de 1881, mencionaba que los kumbhipatias eran como “una comunidad [...] existen en el distrito de Sambalpur”, y describía a Bhima Khond como su dirigente. El reporte afirmaba que aunque fue propuesto primero en Banki por Alekh Swami, el Dharma muy pronto “se propagó especialmente en el distrito de Sambalpur”, en donde gente de todas las castas, excepto los brahmanes, adoptaron la fe.⁷ El reporte anual de la Misión Bautista de Orissa en Sambalpur de los años de 1881-1882 comentaba: “Los kumpatias siguen ganando partidarios y nos satisface aceptar esto como un signo de un continuado movimiento reaccionario en contra de formas más burdas de idolatría”.⁸

La vida de Bhima Bhoi es una rica fuente de leyendas y, por lo tanto, de contienda. Lo que se acepta generalmente es que era oriundo de la parte occidental de Orissa, que vivió durante la segunda mitad del siglo xix, que era de origen “bajo” y creció sin una educación formal, y que fue iniciado en el Mahima Dharma por Mahima Swami. La historia que rodea su iniciación es que el ciego y pobre Bhima, que subsistía cuidando ganado, se cayó un día en un pozo. Éste rechazó toda la ayuda que le ofrecían para sacarlo del pozo, declaran-

⁷ *Utkala Deepika*, parte 16, núm. 46, 19 de noviembre de 1881.

⁸ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1881-82*, Baptist Missionary Society Archives, Angus Library, Regent's Park College, Oxford.

do que se quedaría allí hasta que el señor que lo había hecho caer en el pozo llegara a rescatarlo. Mahima Swami viajó una gran distancia a una velocidad considerable, sacó a Bhima del pozo y le confirió el ojo de la sabiduría y el don de la poesía para difundir el mensaje de la nueva fe. A lo largo del siglo xx la ceguera de Bhima Bhoi ha sido cuestionada y la leyenda de su iniciación ha sido interpretada de diferentes formas en distintas percepciones del poeta, al igual que el lugar que ocupó en el Mahima Dharma.

Mahima Swami no sólo le confirió a Bhima el don de la poesía, también hizo que cuatro escribas se convirtieran en los constantes compañeros de Bhima Bhoi para llevar un registro de sus inspiradas declaraciones.⁹ Se cree que Bhima Bhoi compuso cuatro *bhajans* de forma simultánea en el marco tonal de una *raga*. Empezó con los estribillos para que los escribas pudieran anotarlos y luego continuó cantando los *bhajans* uno por uno.¹⁰ Estas composiciones eran enviadas entonces a Joranda para que el gurú las aprobara y se las pasaran a los *bhaktas* (devotos) para que las cantaran y recitaran. Estas canciones hablaban de un Absoluto sin forma, omnipresente e indescriptible (*alekh*), como único objeto de devoción. Este Absoluto, además, era el creador del Universo y el Señor personal de Bhima Bhoi, Mahima (Alekh) Swami. Las composiciones de Bhima constituyeron los primeros registros escritos y también la más temprana teosofía-filosofía del Mahima Dharma.

Antes de proceder a analizar los pensamientos e ideas de Bhima Bhoi déjenme hacer una pequeña pausa y relatar

⁹ Biswanath Baba, *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1978, p. 69 (publicado por primera vez en 1935). Esto es generalmente aceptado por los académicos que trabajan sobre Bhima Bhoi.

¹⁰ S. C. Panigrahi, *Bhima Bhoi and Mahima Darshan*, Cuttack, Santosh Publications and Department of Philosophy, Utkal University, 1998, p. 13.

dos hechos importantes para este ensayo que sin embargo no tendremos ocasión de describir más detalladamente.¹¹ El primero es la intrincada y transformadora relación de Mahima Dharma con el culto a Jagannath, que fue de gran importancia en la fase inicial de la fe. El *Nirveda Sadhana*, una obra clave de Bhima Bhoi, claramente identificaba a Govinda Das, el primer discípulo de Mahima Swami, con Jagannath y declaraba que había salido de Puri para purgar los pecados que había acumulado en sus distintas encarnaciones, convirtiéndose en el seguidor del verdadero Señor. Según la historia formal de la fe escrita en siglo xx por un dirigente asceta, Mahima Swami hizo su primera aparición en el gran camino de Puri frente al templo de Jagannath y visitó las regiones vecinas antes de dirigirse a Kaplias, en Dhenkanal, donde pasó treinta largos años en meditación. Fue al final de esta experiencia que el Swami inició su carrera como predicador. Su mensaje, como ya hemos subrayado, rechazaba la eficacia de los ídolos, sacerdotes y rituales, y buscaba darle primacía a los pueblos tribales de territorios alejados, los cuales fueron desatendidos a consecuencia del ascenso de estatus de Jagannath, cuando de señor tribal pasó a convertirse en la deidad estatal, como Buddha-Jagannath, la novena encarnación de Viṣṇu. Esta compleja relación se tornó cada vez más tendenciosa conforme el Mahima Dharma evolucionó como secta dentro del universo del hinduismo a lo largo del siglo xx. La identificación de Govinda con Jagannath, sin embargo, persistió y fue entendida y desarrollada de diversas formas por los seguidores profanos.

El segundo hecho se refiere a la relación contradictoria entre Bhima Bhoi y el Mahima Dharma. Un poeta ingenio-

¹¹ Para análisis detallados sobre estas cuestiones, véase Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

so de imaginaciones incontrolables, Bhima Bhoi no se dejó disuadir por los preceptos de una fe particular; de hecho, se le atribuyen a él canciones del género del Dalakhai y del Rasarakeli, que describen apasionadamente el intenso amor de Radha y Kṛṣṇa. Además, Bhima Bhoi transgredió la regla no escrita del celibato que seguían muchos predicadores para adoptar la vida de un cabeza de familia.¹² Además de cohabitar con cuatro mujeres y de haber tenido un hijo y una hija, les permitió a las mujeres entrar a la orden monástica. Mientras que estos hechos generaron un gran número de leyendas e hicieron que el poeta casi fuera deificado en la parte occidental de Orissa, para los discípulos ascetas del Mahima Swami se consideraron un escándalo y ocasionaron una división entre los renunciantes, los cuales construyeron un monumento conmemorativo al gurú en Joranda, en Dhenkanal, y a Bhima Bhoi, quien creó su propio *asrama* en Khaliapali, en Sonepur. No obstante, a principios del siglo xx, cuando hubo desacuerdos entre los mismos ascetas en las interpretaciones sobre las enseñanzas del Mahima Swami, uno de los grupos se remitió a las obras de Bhima Bhoi como el único registro auténtico de los preceptos del fundador. Así, la atractiva vida de Bhima Bhoi y sus imaginativas creaciones produjeron, en el siglo xx, no sólo los avances y retrocesos de la marginalización a la canonización, sino también la confusión en el seno de la fe y la aparición de distintos discursos sobre la identidad oriya.

PRÁCTICAS POÉTICAS

Hagamos ahora un breve recuento de las composiciones de Bhima Bhoi. Creyéndose que había nacido ciego en una familia pobre, se asumía que Bhima había crecido sin una

¹² Véase el ensayo de Linda Hess en este volumen a propósito de las recientes controversias entre los kabirpanthis sobre el estado marital de Kabir.

educación formal, pero que había asimilado y aprendido de manera oral varias tradiciones de la literatura religiosa y popular, particularmente el *Mahabharata* y el *Bhagavata*, que se leían regularmente en el *bhagavatghara* (habitación para la recitación del *Bhagavata*) del pueblo, cuando tuvo su iniciación en el Mahima Dharma. Su mente imaginativa y creativa combinó estas ideas recibidas con las enseñanzas del Mahima Swami para producir originales composiciones. Las poesías de Bhima Bhoi reflejan la rica variedad de tradiciones religiosas que florecieron en Orissa, contienen elementos de hinduismo, budismo, *tantra*, misticismo y *bhakti*. Sus numerosos *bhajans*, *stutis* y *janans* hablan de un ser Absoluto (Brahma), omnipresente y omnisciente, que creó el mundo a partir de su *mahima* (resplandor, gloria) pero que está más allá de los atributos, pues no tiene forma y es indescriptible. Él es el Señor de señores, el único Gurú que ha tomado forma para bajar a la tierra a redimir a la humanidad estableciendo el *satya dharma*. Este Gurú es accesible a todos mediante la devoción. Su veneración no requiere sacerdotes, ni templos, ni peregrinaje. Los lugares de peregrinación están en el cuerpo, de hecho, el *pinda* (cuerpo) es una réplica del *brahmanda* (universo). Mediante la concentración y el control apropiados uno puede alcanzar el Absoluto en uno mismo. Así, la veneración de imágenes, la meditación de los sacerdotes y los rituales se volvieron totalmente redundantes en el camino de la salvación.

El hecho de que estas ideas hayan estado en uso durante siglos antes de la época de Bhima Bhoi, ha llevado a los académicos a tratar de situarlo en una tradición o en otra. Empezando por la caracterización del Mahima Dharma como un “criptobudismo” sobre la base de que el *sunya* (Absoluto sin forma) de las obras de Bhima Bhoi se corresponde con el

sunya (vacío) del budismo,¹³ ha habido muchos intentos de trazar una ininterrumpida línea de creencia en el Absoluto más allá de los atributos (*nirguna*), desde los naths hasta los mahima dharmis, pasando por los vaisnavas.¹⁴ La inventiva de Bhima Bhoi a menudo se ha descuidado en esta búsqueda por el linaje. A pesar de haber comentarios preventivos como aquellos de que “sólo una vaga similitud en las palabras no debe propiciar una comparación exhaustiva”,¹⁵ el esfuerzo por situar a Bhima Bhoi en el marco de la historia de las ideas en India, en general, y en Orissa en particular, ha persistido. Se acepta ampliamente que en cuestión de pensamiento, lenguaje e ideas, Bhima Bhoi estaba más cercano a los panchasakhas. Anncharlott Eschmann ha destacado los tres elementos que el poeta obtuvo directamente de los místicos: “la veneración del *sunya*, la teoría de Pinda Brahmanda y la idea de un redentor futuro que vendrá y establecerá abiertamente lo que hasta ahora es una doctrina secreta”.¹⁶ Según Paritosh Das, el Panchasakha Dharma y el Mahima Dharma de Orissa son “resultado de una asimilación popular de las ideas religiosas del último budismo tántrico con las del vaisnavismo gaudiya, representado por Chaitanya dev”.¹⁷

Esta asociación con los panchasakhas es importante por varias razones. Después del periodo de los místicos, la lite-

¹³ N. N. Vasu, *Modern Buddhism and its Followers in Orissa*, Calcuta, U. N. Bhattacharya, 1911, pp. 150-151.

¹⁴ N. N. Pradhan, *Prachin Oriya Sahityare Nirguna Dhara*, Cuttack, Basanta Kumari Pradhan, 1986, p. 235.

¹⁵ Chittaranjan Das, “Studies in medieval religion and literature of Orissa”, *Visva Bharati Annals*, vol. 4, 1951, p. 121.

¹⁶ A. Eschmann, “Mahima Dharma and tradition”, en Ishita Banerjee-Dube y Johannes Beltz (eds.), *Popular Religion and Ascetic Practices: New Studies on Mahima Dharma*, Nueva Delhi, Manohar, 2008, pp. 31-41.

¹⁷ Paritosh Das, *Sahajiya Cult of Bengal and the Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcuta, Firma K. L. Mukhopadhyay, 1988, p. 175.

ratura oriya llegó a ser dominada por el estilo ornamental de la poesía sánscrita, como se refleja de la mejor manera en las obras de Upendra Bhanja (aprox. 1685-1725). Aunque se considera que Bhanja es el “*kavisamrat*” (el rey de los poetas) y son apreciadas sus ornadas composiciones de los *riti-kavis*, con el tiempo este estilo ha llegado a verse como “artificial” y distante de los sentimientos de la gente común. El otro experimento fue el de Radhanath Ray (1848-1908), aclamado por promulgar la era “moderna” en la literatura oriya. Ray, sin embargo, se inspiró fuertemente en formas y metros occidentales. Bhima Bhoi, al seguir de cerca a los poetas tempranos y a los panchasakhas en pensamiento, lenguaje y estilo, representó un retroceso que también significó un nuevo comienzo.¹⁸ Esta novedad fue distinta de la de Radanath Ray o de Upendra Bhanja, cuyos estilos, al ser derivativos e imitativos, no eran realmente “nativos”. Por otro lado, Bhima Bhoi renovó y pulió la tradición nativa, lo cual se articula de la mejor manera en la poesía mística oriya, el verdadero significante de la “conciencia poética” oriya.¹⁹

Esto es evidente en la manera en que Bhima Bhoi es descrito en *Typical Selections from Oriya Literature*. B. C. Mazumdar, el editor, ensalzaba a Bhima Bhoi por su religiosidad y su cercana proximidad a los poetas tempranos en pensamiento y valores morales. Mazumdar expresó su admiración personal por “San Bhima Bhoi”, cuya vida y milagros consideraba que eran “muy interesantes y educativos”.²⁰ Al mismo tiempo, pensaba que era adecuado situar a Bhima Bhoi junto a otros

¹⁸ Véase, por ejemplo, Sanjeeb Kumar Nayak “A note on the mystic poetry of Bhima Bhoi”, en Banerjee-Dube y Beltz (eds.), *Popular Religion and Ascetic Practices*, pp. 103-116.

¹⁹ Haraprasad Das, *Adhunikatara Pramapara* [“El linaje del Modernismo”], Cuttack, Bharat Bharati, 1995, p. 163.

²⁰ B. C. Mazumdar, *Typical Selections..., op. cit.*, 1923, vol. 2, p. xxxiv.

“poetas modernos de la vieja escuela”, ya que su estilo era “plenamente de la época de los poetas tempranos y no estaba afectado ni siquiera de manera indirecta por la civilización de los tiempos modernos”.²¹ En efecto, esta cercanía con los poetas tempranos fue reiterada por el crítico del manuscrito de Nirveda Sadhana, publicado en el *Journal of the Kalinga Historical Research Society*. P. C. Raut, el crítico, señalaba que si no hubiera sido por el hecho de que la autoría y la época del manuscrito eran conocidas a ciencia cierta, Nirveda Sadhana podría haberse situado “por lo menos cuatro siglos antes de la época en que vivió él [Bhima Bhoi]”.²² El texto, de manera significativa, está compuesto en el famoso *dandi matra* (metro) del *Bhagavata oriya*, descrito como “la Biblia de las masas hablantes de oriya”.²³

Las composiciones de Bhima Bhoi, entonces, armonizaban perfectamente con los temas dominantes de ruptura y continuidad como rasgos distintivos de la lengua oriya. Además, la cercanía tribal del poeta con los “poetas tempranos” y su distancia de la “civilización” (occidental) adquirieron una importancia cada vez mayor en el curso del siglo xx, como marcadores importantes de la distinción y el orgullo oriya. La siguiente sección explorará las ramificaciones de estos hechos en la evaluación y canonización de Bhima Bhoi durante el siglo xx.

PERCEPCIONES PLURALES

Las valorizaciones tempranas de Bhima Bhoi revelan una ambigüedad inherente. La mezcla de opuestos que caracterizaron

²¹ *Idem*.

²² P. C. Raut, “Review of manuscripts”, *Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 1, núm. 3, 1946, p. 275.

²³ S. K. Chatterji, *The People..., op. cit.*, p. 62.

al poeta –su capacidad para producir obras de un gran mérito literario y espiritual, a pesar de su origen bajo y su falta de educación formal, y sus logros como un líder religioso que transgredió el celibato pero que les permitió a las mujeres hacerse ascetas– confundieron a los críticos de clase media y a sus admiradores. El informe del *Utkala Deepika* del 10 de noviembre de 1881 resalta estas cuestiones. Hablando de Bhima Bhoi, comenta el diario: “nació ciego pero muy inteligente. No tuvo una educación formal [...] pero ha compuesto algunas canciones e himnos en alabanza a Dios, cuyo hermoso estilo difícilmente pueden igualar los más instruidos”.²⁴ Y la siguiente frase afirmaba que Bhima Bhoi había disgustado a los kumbhipatias al dejar encinta a una mujer como resultado de un “amor ilícito” (*papa pranaya*). Además, había tratado de engañarlos diciendo que la mujer daría a luz a Arjun, quien destruiría a todos los no creyentes. Se comprobó que Bhima Bhoi estaba en un error cuando nació una niña. Bhima ahora aseguraba que había recibido la disposición del Señor de que la niña se desharía de los no creyentes, pero su hija murió a los pocos días de nacida. A esto añadía la editorial, aquellos “que tenían un poco de inteligencia” se separaron de Bhima Bhoi y formaron una secta diferente. Así, Bhima Bhoi, de manera simultánea, fue elogiado por sus logros propagando la fe y culpado por causar una disidencia entre sus seguidores.

La misma ambivalencia fue una característica de los reportes de los misioneros bautistas. En 1881-1882, el éxito que obtuvo Bhima Bhoi en ganarse seguidores era un signo recibido con beneplácito de que la gente estaba apartándose de “las formas más burdas de idolatría”. Pero para 1887-1888 el signo ya no era recibido con agrado. La gente que se había apartado de la idolatría no había dado el siguiente paso de

²⁴ *Utkala Deepika*, 19 de noviembre de 1881.

adoptar la verdadera fe, el cristianismo; permanecieron fieles a Bhima Bhoi. Los misioneros ahora lo veían como un “impostor”, el amo de las “pretensiones blasfemas” que se hacía pasar como “una nueva encarnación”, un *anadi avatara* (encarnación sin principio), que había aparecido en la tierra “para inaugurar un nuevo designio divino”.²⁵ Bhima Bhoi llamó a su esposa *adi avatara*, la primera encarnación, y a la aldea que estableció la llamó *agamya dham* (el lugar inaccesible). Lo que molestaba más a los misioneros era que este impostor podía “contar a sus discípulos por cientos, por no decir miles”.²⁶ Sin duda, los mensajeros de Cristo vieron en el acto de los “miles de hombres que reverenciaban a un hombre ignorante” una “desconfianza generalizada en la idolatría y un desasosiego igualmente generalizado que estaba llevando a la gente de un lado a otro en búsqueda de algún modo de salvación”.²⁷ Pero su sentido de indignación y su tono de desprecio en contra de este “hombre ignorante” mostraba su desprecio, que se fundaba en el hecho de que el poeta resultaba más atractivo que los mensajeros de Cristo.

En las relaciones del siglo xx encontramos un cambio de tono. El paso del tiempo y la muerte de Bhima Bhoi hicieron que la indignación provocada por el incesto fuera menos intensa. Las habilidades poéticas de Bhima Bhoi y sus efectos en la propagación de una nueva fe se volvieron importantes. La lengua vernácula fue la primera en registrar estos cambios. En 1908, uno de los funcionarios más antiguos de la corte de Sonepur escribió un ensayo con el título de “la adquisición de la sabiduría de Bhima Bhoi”. Entre paréntesis, lo llamó una leyenda. Publicado en la revista literaria *Mukur* en 1908,

²⁵ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1887-88*, Angus Library, Baptist Missionary Society Archives, Regent's Park College, Oxford, p. 46.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*.

el ensayo buscaba hacer que los lectores conocieran a Bhima Bhoi y a su religión.²⁸ Un cambio interesante fue que la caída de Bhima Bhoi al pozo había ocurrido después de la desaparición de Mahima Swami. La caída fue casi simbólica de la crisis del Mahima Dharma. Un Bhima muy turbado clamaba a un Alekh sin forma. Escuchó una voz cerca del pozo, pidiéndole a Bhima que tomara su mano y saliera del pozo para salvarse de la muerte. Para el ferviente devoto, sin embargo, la muerte era mucho menos dolorosa que el remordimiento de haber presenciado la desaparición del nombre de Alekh de la faz del mundo. El número de los devotos de Alekh era lamentablemente pequeño y disminuía día con día. No había ningún texto escrito que ayudara a las personas a concentrarse en la devoción a Alekh para que pudieran apaciguar sus mentes. “¿Todos los esfuerzos del Gurú iban a ser en vano?” Al escuchar estas palabras, la voz le preguntó a Bhima Bhoi ¿por qué él, un piadoso devoto, estaba culpando a otros en lugar de tratar de escribir el texto él mismo? Pero para Bhima Bhoi era una labor imposible de llevar a cabo. Era iletrado, no tenía conocimientos de la escritura y además era ciego. ¿Cómo podía escribir sobre esas glorias de Alekh, de las que hablaba el Gurú si eran incluso difíciles de entender para los hombres instruidos? En ese momento, el dueño de la voz sacó a Bhima Bhoi del pozo, lo puso en el camino correcto y se dirigió a él como el “gurú de los bhaktas”, confiriéndole el ojo de la sabiduría. La voz anunció que los preceptos de “Mahima Das” y la esencia de su fe florecerían en el corazón de Bhima en forma de canciones en lengua prakruta. Sólo necesitaba recitarlas, los escribas las pondrían por escrito. Así, el Mahima Dharma ganaría fama y popularidad a través de

²⁸ Citado en Debendra Kumar Dash, “Bhima Bhoi o Mahima Dharma”, *Eshana*, vol. 34, 1997, pp. 120-152.

Bhima, quien pasaría la última parte de su vida a los pies del Señor, a su servicio.

Esta “leyenda” es significativa. Señala el hecho de que unos cuantos años después de su muerte el poeta llegó a ser reconocido como la figura principal del Mahima Dharma. Mahima Das había predicado la fe, pero fue Bhima Bhoi quien la salvó de la extinción y quien ayudó a la propagación de su mensaje, de manera que se convirtió en el verdadero líder. La leyenda contiene un giro importante. La supervivencia de un Dharma, cuyo fundador encarnaba un desprendimiento y desdén absoluto por la institucionalización, se aseguraba mediante la composición de canciones que se habían registrado por escrito. Sólo la escritura de las composiciones pudo salvar el nombre de Alekh de ser borrado de la faz de la tierra. Según la percepción del funcionario oriya, tanto los mensajes orales como las canciones obtuvieron una nueva vitalidad sólo cuando se registraron por escrito. El énfasis en lo oral y en su ejecución como marcadores críticos de los textos populares oriya se minimiza aquí. Al mismo tiempo, la carencia de educación formal de Bhima Bhoi y su intrincada relación con la rica tradición oral oriya y los textos tempranos, se subraya por el hecho de que compuso canciones en lengua prakuta. Prakuta significa aquí tanto el antiguo oriya como una lengua que no es el sánscrito. Aquí encontramos las primeras indicaciones del inicio de un proceso de canonización que sufrirá distintos vuelcos a lo largo del siglo.

La señal pronto apareció también en inglés. El año de 1911 vio la aparición de dos influyentes textos de N. N. Vasu, un administrador-académico. En *The Archeological Survey of Mayurbhanja* y *The Modern Buddhism and its Followers in Orissa*, Vasu categóricamente identificaba a Bhima Bhoi como el líder de la secta, rindiéndole un gran homenaje:

En poco tiempo la fama de Bhima Bhoi se propagó por todas partes. Al escuchar su inmortal instrucción, que contribuía a la obtención de la verdadera sabiduría y a iluminar la cabeza y el corazón, los poderosos pilares del sistema de castas se rindieron a sus pies, a pesar de que la sangre de la *kanda* baja corría por sus venas. Lo consideraban una chispa de la Flama Eterna de la verdad y la sabiduría. Antes de que pasaran algunos años, el Mahima Dharma podía contar por miles a sus seguidores.²⁹

Bijoy Chandra Mazumdar, el editor de *Typical Selections*, quien había prestado sus servicios como funcionario de la corte de Sonepur en las primeras décadas del siglo xx, le atribuyó a Bhima Bhoi el mérito de haber dirigido el ataque al templo de Jagannath en su libro *Sonepur in the Sambalpur Tract*, publicado también en 1911.

Que él [Bhima Bhoi] tuviera una personalidad encantadora y convincente puede apreciarse plenamente en un hecho que se encuentra en los registros gubernamentales. Bhima Bhoi consideraba al celebrado ídolo de Jagannath en Puri, Orissa, un enorme estorbo y les ordenó a sus seguidores ir a Puri y quemar el ídolo.³⁰

Los registros gubernamentales de ninguna manera establecían una relación entre Bhima Bhoi y el ataque al templo.³¹ Al mismo tiempo es difícil negar que las obras de

²⁹ N. N. Vasu, *The Modern Buddhism...*, op. cit., p. 164.

³⁰ B. C. Mazumdar, *Sonepur in the Sambalpur Tract*, Calcuta, A. C. Sankar, 1911, Apéndice iv, pp. 126-136.

³¹ Es sorprendente que el gacetero distrital de Bolangir, publicado en 1968, le diera el crédito a Bhima Bhoi de haber atacado el templo de Jagannath, lo que se dice tuvo lugar en 1880, N. Senapati y N. K. Sahu (eds.), *Orissa District Gazetteers*, Bolangir, Government Publication, 1968, p. 109. Un censo de Mayurbhanj también atribuye el ataque a Bhima Bhoi. Mohammed Laeequddin, *Census of Mayurbhanj State*, vol. 1: *Reports*, 1931, p. 120.

Bhima Bhoi no hubieran inspirado a los “atacantes”. Nirveda Sadhana, debemos recordar, había declarado que Jagannath había abandonado su lugar de residencia para convertirse en el primer discípulo de Swami. Según los registros gubernamentales, los atacantes declararon que ellos habían llegado a Puri para quemar las imágenes de la trinidad de Jagannath.

El mensaje del Mahima Dharma se había propagado ampliamente a través de las creaciones de Bhima Bhoi, las cuales eran cantadas, leídas e interpretadas de manera colectiva. Si vamos a situar el mensaje de una fe radical en el contexto de una crisis causada por la muerte de un fundador que se creía que era una encarnación divina, no sería difícil entender la declaración de los atacantes de que a su líder le había ordenado Mahima Swami, en un sueño, ir hacia Puri para destruir la inerte imagen de Jagannath. En efecto, este acto perpetrado por un grupo de seguidores profanos ofrece una extraña perspectiva, no sólo de las prácticas de lectura y comprensión, sino también de la novedosa recepción de las enseñanzas por parte de seguidores ordinarios. La vinculación de Bhima Bhoi con el incidente en libros que aparecieron impresos durante los quince años que siguieron a su muerte, indica la importancia que habían adquirido el poeta y sus creaciones a finales del siglo.³²

³² Académicos de la parte occidental de Orissa tratan de refutar las declaraciones de Vasu y Mazumdar de que Bhima Bhoi encabezó el ataque al templo de Jagannath. La premisa básica que yace detrás de su intento es que el liderazgo en el incidente de ninguna manera refuerza el prestigio o la popularidad del poeta no violento e introspectivo. B. Nepak, *Bhima Bhoi, The Adivasi Poet Philosopher*, Bhubaneswar, Publication committee, 1987, p. 71; Kasinath Pradhan, “Puri Jagannathanka prati akraman’ ghatanare santha Bhima Bhoinka samprinka ki?” (“¿Está San Bhima Bhoi relacionado con el incidente del ‘ataque a Jagannath en Puri?’”), *Saptarsi* (Sambalpur University Journal), núm. 7-8, 1981, pp. 79-83. Surendra Nath Chinara, por otro lado, apoya a Vasu y Mazumdar al señalar que si Bhima Bhoi realmente

Los textos de Vasu marcaron el tono de otros trabajos posteriores de Bhima Bhoi. Para Vasu, el origen bajo del poeta subrayaba su grandeza y sus logros. Su mensaje inmortal hizo que los “pilares del sistema de casta” se olvidaran de sí mismos y se rindieran a sus pies, aunque “la sangre de la *kanda* baja, corría por sus venas”.³³ Los poetas tempranos, para decirlo de nuevo, eran todos poetas “sudra”, que liberaron al oriya del control del sánscrito y permitieron que las ideas de importantes textos sánscritos fueran accesibles para las “masas comunes”. Bhima Bhoi era un poeta “*kanda*” que mantenía lazos estrechos con los poetas tempranos y los *panchashakhas*, tanto en lenguaje como en estilo. También difundió el mensaje de una fe que desacreditaba al hinduismo brahmánico. En su conjunto, todo esto llevó a la elevación de su estatuto al rango de poeta “nacional” de Orissa. En las historias de la literatura oriya, escritas a finales del siglo xx, Bhima Bhoi se presenta prominentemente como la voz auténtica de la Orissa tribal.

Aquí tenemos unas cuantas declaraciones representativas. En la *Oriya Sahityara Itihasa* (*Historia de la literatura Oriya*) de Binayak Misra, Bhima Bhoi es aclamado como un poeta nacional que ocasionó el despertar de la gente oriya.³⁴ En otra historia escrita en inglés, Mayadhar Mansinha lo llama el más grande poeta *adivasi*.³⁵ Para Chittaranjan Das, Bhima Bhoi es el “don más precioso del Mahima Dharma a la literatura oriya”

no dirigió el ataque, definitivamente lo inspiró. S. N. Chinara, “The History of the Mahima Cult in Orissa”, tesis de doctorado, University of Berhampur, 1982, p. 34.

³³ Vasu, *The Modern Buddhism...*, *op. cit.*, p. 164.

³⁴ Binayak Misra, *Oriya Sahityara Itihasa*, Cuttack, Utkal Sahitya Press, 1928, p. 278.

³⁵ M. Mansinha, *Oriya Sahityara Itihasa*, Cuttack, Grantha Mandir, 2a. ed., 1976, p. 206.

y “también debería considerarse como el don más precioso de Orissa y de la literatura oriya al legado de India”.³⁶

El origen bajo de Bhima Bhoi se ha convertido cada vez más en un plus en las declaraciones del orgullo oriya, en particular durante la segunda mitad del siglo xx. ¿No es sorprendente que la sociedad oriya pueda producir un filósofo y erudito tan importante de entre sus atrasados “tribales”?³⁷ Vinculado a esta glorificación también hay un resurgimiento reciente del nacionalismo en la parte occidental de Orissa, una historia que no podemos retomar en este momento.³⁸ El hecho de que Bhima Bhoi fuera un “kanda” hace que su pensamiento radical y su estilo creativo casi se expliquen por sí mismos. Ha sido considerado un *biplabi* (revolucionario), el número uno de la reforma social, que trató de llevar a cabo un cambio en la sociedad mediante sus protestas en contra de la veneración de ídolos y las distinciones de casta.³⁹ Asimismo, experimentó con el lenguaje y el estilo, haciendo un uso provechoso del sánscrito, del prakruta y del oriya coloquial en sus *bolis*. Sin dejarse sujetar por las leyes de la gramática, Bhima Bhoi utilizó palabras “impuras” – “palabras utilizadas comúnmente por los iletrados” – produciendo grandes efectos, enriqueciendo

³⁶ Chittaranjan Das, *A Glimpse into Oriya Literature*, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1982, p. 158.

³⁷ Como un ejemplo de esta manera de pensar, véase M. Mansinha, “The greatest tribals”, en M. N. Dash (ed.), *Sidelights on the History and Culture of Orissa*, Cuttack, Vidyapuri, 1977, cap. 18.

³⁸ Para una discusión, léase G. N. Dash, “Changing one’s own identity: The role of language in the transformation of a subregional tradition”, en Angelika Malinar (ed.), *Time in India: Concepts and Practices*, Nueva Delhi, Manohar, 2007, pp. 264-268.

³⁹ Numerosos ensayos publicados en antologías y revistas tienen títulos como estos: “Bhima Bhoi, el revolucionario” y “Bhima Bhoi, el reformador social radical”.

a la lengua oriya en el proceso.⁴⁰ Todos los “defectos” que habían causado consternación a principios del siglo XIX llegaron a olvidarse en el transcurso del siglo XX. El estatuto de Bhima Bhoi como el poeta nacional de Orissa se justifica por su origen tribal, lo que lo acerca mucho a los poetas tempranos sudra cuyas innovadoras composiciones impulsaron al oriya a seguir su propia trayectoria. El reconocimiento otorgado a Bhima Bhoi como un gran poeta de toda Orissa se refleja en la selección de dos versos pareados del *Stuti Chintamoni*, en los que aboga por la redención del mundo, incluso a costa de su propia salvación, como el *leitmotiv* de la lengua oriya en la lista de las lenguas de la Academia Sahitya.

COMENTARIOS FINALES

Retomemos de nuevo la historia del oriya y del nacionalismo oriya para concluir estas traslapadas narrativas. Hemos destacado que desde el siglo XVI en adelante, el Señor Jagannath poco a poco fue convirtiéndose en el eje del nacionalismo oriya basado en el lenguaje, por el hecho de que había una correspondencia directa entre el territorio de Jagannath, el de la *rastra devata* (deidad estatal) y el de los hablantes de oriya, aunque no coincidían con los cambiantes límites de los reinos de Orissa. La ocupación británica del centro de Orissa en 1803 y el resultante influjo de los funcionarios bengalíes en la región incrementaron el sentido de unidad de los hablantes de oriya, y subrayaron su aspiración de permanecer unidos e independientes bajo el gobierno de los rajás de Khurda, los primeros siervos de Jagannath.⁴¹ De hecho, la rebelión

⁴⁰ Bhagirathi Nayak, *Oriya Poets through the Ages*, Balasore, Grantha Bharati, 2002, p. 71.

⁴¹ El hecho de la tardía colonización de Orissa y de su incorporación a la Presidencia bengalí significó que, desde el principio, había un tangible

Paik de 1817 en contra del gobierno de la Compañía de las Indias Orientales, se interpreta ahora como un levantamiento “espontáneo aunque prematuro de este intenso sentimiento y aspiración”.⁴² Sea que aceptemos o no esta interpretación, la derrota de los paiks paralizó los esfuerzos por restaurar al Señor Jagannath a su gloria anterior.

No fue sino hasta finales de la década de 1860 cuando creció el nacionalismo basado en el lenguaje. Y esto fue una respuesta directa de los esfuerzos de los funcionarios bengalíes por sustituir al oriya en las oficinas gubernamentales y en las escuelas de los distritos de la costa. La razón que daban era que el oriya no era una lengua independiente sino una versión corrupta del bengalí. La *bhasa-andolan* (conmoción sobre la lengua) que se incrementó por estos feroces debates públicos no sólo revivió con gran vigor el eslogan “Orisa para los oriyas”, sino que también retomó la cuestión de la unificación de las trayectorias del habla oriya bajo una sola administración. La propagación de la educación occidental y los inicios del nacionalismo político ayudaron al movimiento. La devastadora hambruna de 1866, causada principalmente por la ineeficiencia administrativa, reforzó los sentimientos nacionalistas oriyas mientras que el atentado al templo de Jagannath de 1886-1887, una vez más hizo del rajá de Puri y de Jagannath el punto de reunión de los nacionalistas oriyas.⁴³ La imprenta Cuttack fue establecida en 1866 y el *Utkala*

sentido de lo bengalí como lo “otro”, particularmente entre las élites que tuvieron una educación inglesa y compitieron por puestos en la administración británica. Para una discusión general sobre el crecimiento del nacionalismo oriya, véase G. N. Dash, “Jagannatha and Oriya nationalism”, *op. cit.*

⁴² *Idem*.

⁴³ Véase Ishita Banerjee Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001, pp. 71-75 para una discusión crítica sobre el caso.

Deepika, el primer periódico oriya, fue publicado el mismo año. La literatura oriya sufrió importantes transformaciones con los experimentos de Radhanath Ray con estilos y metros ingleses. De manera significativa, la historia y la geografía de Orissa ocuparon el primer puesto en las expresiones literarias oriya y de forma importante, los distritos de la costa pudieron evitar que el oriya fuera sustituido por el bengalí.

La medida de reemplazar el oriya por el hindi en la división de Sambalpur hacia finales del siglo XIX ocasionó otro nuevo ciclo de propaganda apasionada en favor del oriya y de la unificación de las trayectorias del habla oriya. Estimulados por el éxito del movimiento en defensa de la lengua en los distritos de la costa, la gente de la región de Sambalpur tenía fuertes argumentos en favor de la solidaridad con otros hablantes del oriya y de su identidad básica como oriyas.⁴⁴ Esta ferviente actividad llegó a tener una base institucional sólida con la fundación del *Utkal Sammilani* (Congreso gremial de Utkal) en 1903, concebido como el “parlamento de las personas que habitaran zonas de habla oriya, sin importar casta, credo ni divisiones de lenguaje o administrativas”. Esta actividad ininterrumpida dio como resultado la restauración del oriya en las cortes y en los ministerios gubernamentales en Sambalpur en 1903, y el traslado de la región de Sambalpur de las Provincias centrales a la división de Orissa en octubre de 1905. Esto puso un exitoso fin a una agitación que buscaba crear y unificar una comunidad de hablantes del oriya.

Sin embargo, esta unificación y la posterior descolonización han dado como resultado percepciones y evaluaciones distintas de las figuras principales de la literatura oriya. Una vez que el oriya recobró la confianza fue fortaleciendo cada

⁴⁴ G. N. Dash, “Changing one’s own identity”, *op. cit.*

vez más su identidad en contraste con el bengalí.⁴⁵ Y al hacer esto, lo “rústico” y lo religioso llegaron a celebrarse cada vez más como valores representativos del alma oriya. Los poetas tempranos, cuyas “imperfectas” composiciones se volvían perfectas en las representaciones orales, fueron gradualmente asumiendo el estatuto de poetas nacionales. En forma similar, los panchasakhas, a los que se les atribuía la composición de *malikas*, textos apócrifos que surgen de vez en cuando mediante la interfase de lo oral y de lo escrito, ahora comparten el honor de ser poetas nacionales. Esta imbricación de la lectura y la escritura, de la recitación e interpretación de la poesía religiosa es la huella del oriya “nativo”. El ascenso de estatuto de Bhima Bhoi se ajusta perfectamente a estas evaluaciones. Su origen tribal, su carencia de educación formal y su cercanía en pensamiento e ideas a los poetas tempranos y a los panchasakhas, son los rasgos que lo hacen un verdadero intelectual nativo. Y llega a declararse con orgullo que mientras Rammohan Roy fundó el Brahmo Dharma con una influencia directa de las ideas occidentales, Mahima Swami y Bhima Bhoi elaboraron una fe similar, inspirados totalmente en las tradiciones oriya sin recurrir a ningún tipo de préstamos. Y en esto, los experimentos de Radhanath Ray con el metro y el estilo occidentales también han sido rechazados por ser imitativos. Para concluir con lo que empecé, es en este sentido que el oriya ha permanecido prácticamente inalterado desde el siglo xii hasta el xx, conservando con celo su carácter rural nativo, algo que lo lleva a ocupar un lugar muy cercano al corazón de la gente común.

⁴⁵ Soy consciente de que no existe una identidad bengalí monolítica. Como se señala arriba, es una tendencia del nacionalismo lingüístico en Orissa lo que le atribuyó una existencia real a una sola identidad bengalí para propósitos autoconstitutivos.

BIBLIOGRAFÍA

Baba, Biswanath, *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1978.

Banerjee Dube, Ishita, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001.

_____, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

Chatterji, Suniti Kumar, *The People, Language and Culture of Orissa*, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1966.

Chinara, S. N., "The History of the Mahima Cult in Orissa", tesis de doctorado, University of Berhampur, 1982.

Das, Chittaranjan, *A Glimpse into Oriya Literature*, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1982.

_____, "Studies in medieval religion and literature of Orissa", *Visva Bharati Annals*, vol. 4, 1951.

Das, Haraprasad, *Adhunikatara Pramapara*, Cuttack, Bharat Bharati, 1995.

Dash, Debendra Kumar, "Bhima Bhoi o Mahima Dharma", *Eshana*, vol. 34, 1997, pp. 120-152.

Dash, G. N., "Changing one's own identity: The role of language in the transformation of a subregional tradition", en Angelika Malinar (ed.), *Time in India: Concepts and Practices*, Nueva Delhi, Manohar, 2007, pp. 264-268.

_____, "Jagannatha and Oriya nationalism", en A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Nueva Delhi, Manohar, 1978.

Dash, M. N. (ed.), *Sidelights on the History and Culture of Orissa*, Cuttack, Vidyapuri, 1977.

Das, Paritosh, *Sahajiya Cult of Bengal and the Pancha Sakha Cult of Orissa*, Calcuta, Firma K. L. Mukhopadhyay. 1988.

Eschmann, A., "Mahima Dharma and tradition", en Ishita Banerjee-Dube y Johannes Beltz (eds.), *Popular Religion and Ascetic Practices: New Studies on Mahima Dharma*, Nueva Delhi, Manohar, 2008.

Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1982.

Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1881-82, Baptist Missionary Society Archives, Angus Library, Regent's Park College, Oxford.

Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1887-88, Angus Library, Baptist Missionary Society Archives, Regent's Park College, Oxford.

Laeequddin, Mohammed, *Census of Mayurbhanj State, vol. 1: Reports*, 1931.

Mansinha, M., *Oriya Sahityara Itihasa*, Cuttack, Grantha Mandir, 2a. ed., 1976.

Mazumdar, B. C., *Sonepur in the Sambalpur Tract*, Calcuta, A. C. Sankar, 1911.

_____, *Typical Selections from Oriya Literature*, Calcuta, University of Calcutta, vol. 1, 1922.

Mazumdar, B. C., *Typical Selections from Oriya Literature*, Calcuta, University of Calcutta, vol. 2, 1923.

Misra, Binayak, *Oriya Sahityara Itihasa*, Cuttack, Utkal Sahitya Press, 1928.

Nayak, Bhagirathi, *Oriya Poets through the Ages*, Balasore, Grantha Bharati, 2002.

Nayak, Kumar, "A note on the mystic poetry of Bhima Bhoi", en Ishita Banerjee-Dube y Johannes Beltz (eds.), *Popular Religion and Ascetic Practices: New Studies on Mahima Dharma*, Nueva Delhi, Manohar, 2008, pp. 103-116.

Nepak, B., *Bhima Bhoi, The Adivasi Poet Philosopher*, Bhubaneswar, Publication committee, 1987.

Panigrahi, S. C., *Bhima Bhoi and Mahima Darshan*, Cuttack, Santosh Publications and Department of Philosophy, Utkal University, 1998.

Pradhan, Kasinath, “Puri Jagannathanka prati akraman’ ghatanare santha Bhima Bhoinka samprikta ki?”, *Saptarsi* (Sambalpur University Journal), núm. 7-8, 1981, pp. 79-83.

Pradhan, N. N., *Prachin Oriya Sahityare Nirguna Dhara*, Cuttack, Basanta Kumari Pradhan, 1986.

Raut, P. C., “Review of manuscripts”, *Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 1, núm. 3, 1946.

Senapati, N. y N. K. Sahu (eds.), *Orissa District Gazetteers*, Bolangir, Government Publication, 1968.

Vasu, N. N., *Modern Buddhism and its Followers in Orissa*, Calcuta, U. N. Bhattacharya, 1911.

13. VIVIR ARRIBA DE LA CALLE *HIPPOPOTAMUS*: RELIGIÓN Y COMUNIDAD DE LA CLASE TRABAJADORA DEL NORTE DE INDIA

DANIEL GOLD

La calle *Hippopotamus*¹ se extiende a los pies de una colina, que en la primera mitad del siglo xx se encontraba en los suburbios nórdicos de Gwalior, entonces, discutiblemente, la capital del más importante estado principesco de la India central. Siendo que Gwalior ahora constituye el centro de una zona metropolitana de alrededor de un millón de habitantes en el norte de Madhya Pradesh, la colina de la calle *Hippopotamus* marca un límite entre la antigua ciudad principesca y los nuevos desarrollos extensivos que la rodean. Muchas de las nuevas colonias son de clase media o alta y sus residentes conducen sus autos hacia el centro, a través de un congestionado paso. Desde la calle *Hippopotamus*, sin embargo, es posible caminar hacia el distrito comercial más importante en

¹ “La calle *Hippopotamus*” es una traducción del hindi *genda vali sadak*. Aunque no existen hipopótamos en India (se encuentran en África), los rinocerontes son nativos del subcontinente, y la misma palabra, *genda*, se utiliza para designar a ambos. Quizás antiguamente, cuando la calle se encontraba en las afueras de la ciudad, algunas veces llegaban rinocerontes a la zona. Sin embargo, cuando le preguntaba a la gente lo que significaba el nombre, todos me decían “*hippo*”, una expresión más común que rinoceronte (o incluso *rhino*) en el uso común del norte de India, así que decidí adaptar el término popular.

aproximadamente veinte minutos y muchos de los residentes de la colina lo hacen todos los días.

La colina que se alza sobre la calle está rodeada de templos. En su cima encontramos una multitud de estructuras de diferentes tamaños y épocas, que albergan distintas imágenes antiguas, de las cuales la más importante es la de Satya Narayan, imagen que le da el nombre a la colina: Satya Narayan ki tekri (*tekri*, en el lenguaje local, significa pequeña colina). Justo abajo de la calle, frente a la escalinata que lleva a la zona donde se encuentra el templo Satya Narayan, encontramos otro grupo de templos, incluido uno con la imagen de un *tirthankara* jainista de proporciones monumentales (para Gwalior) y otro con un lingam de Siva en piedra de unos cuatro pies [1.30 m] de diámetro, que se dice, verosímilmente, que es la piedra más ancha de la zona. La colina parece bendecida por presencias divinas impresionantes.

De hecho, no hace mucho tiempo, cuando la colina Satya Narayan todavía se encontraba en la periferia de la ciudad, los nobles urbanos solían ir allí en excursiones familiares para hacer un día de campo en las zonas de los templos; pero ya no van mucho, hoy en día. Pues durante las últimas décadas, conforme la ciudad ha ido creciendo, los trabajadores pobres han empezado a hacer sus casas cada vez más arriba de la colina. La gente de la ciudad que visita el templo Satya Narayan ahora sube velozmente los peldaños que conducen hasta la entrada desde la calle, con sus ojos alertas. Piensan que la colina es un lugar difícil, de alguna manera un distrito peligroso, donde ya no se puede pasear tranquilamente y contemplar el paisaje. Para sus residentes, no obstante, la colina puede ser un lugar interesante y lleno de vida. Forma una red de vecindarios interrelacionados, en su mayoría mixtos, con algunas zonas predominantemente musulmanas y algunos asentamientos –más o menos homogéneos– de comunidades

de casta baja. En los vecindarios, la gente se visita mutuamente y se mezcla atendiendo a factores de casta, clase ocupación y afinidad personal. Dado que los vecinos sufren de manera similar las presiones de la vida urbana, la colina, incluso con su diversidad, presenta múltiples formas de cohesión.

Este ensayo, que escribí en el año 2007, está basado en una investigación de campo realizada en 2005. Con la intención de hacer un estudio extensivo sobre la religión urbana en Gwalior, tenía algunos conocidos en la colina Satya Narayan con los cuales había establecido contacto en algunas visitas previas a la ciudad. Habiendo centrado antes mi atención, sobre todo en cuestiones relacionadas con la religión de la clase media, me sentía intrigado ahora por la cultura religiosa de la zona y sus formas de vida, que para mí eran desacostumbradas. Así, en una visita de dos meses durante la estación del monzón hice un esfuerzo por expandir mis redes de contactos en ese lugar. Aunque empecé planteando preguntas sobre la práctica religiosa, encontré que en realidad estaba observando los patrones de interacción social entre las castas, clases y comunidades, y las formas en que las personas se adherían a aparentes normas y algunas veces las trascendían. Lo que sigue es un informe de algunas de las dinámicas sociorreligiosas y políticas de la comunidad que encontré. Algunos nombres han sido cambiados, pero la gente que se describe es real.

TEMPLOS PARA COMUNIDADES E INDIVIDUOS

La calle *Hippopotamus* mide aproximadamente tres kilómetros de este a oeste, cuenta con una escalinata que lleva al templo Satya Narayan que comienza más o menos a la mitad de la calle. Caminando de la escalinata hacia el oeste uno llega al distrito de los hacedores de imágenes, con sus tiendas, donde se exhiben figuras de deidades hindúes de muchas formas y

tamaños. En la parte más oriental se encuentra el templo a Valmiki, el legendario autor del *Ramayana*, que se dice que provenía de la clase de los barrenderos. Una considerable comunidad de barrenderos vive en un asentamiento disperso detrás del templo; ellos se denominan a sí mismos valmiks en honor del sabio.² En contraste con la mayoría de la gente que vive en la colina –que no eran muy partidarios de contar con los impresionantes templos antiguos en su vecindad inmediata, prefiriendo muchos los lugares de veneración bien atendidos en el pueblo– los miembros de dos castas bajas, los valmiks y los trabajadores del cuero ahirwars, sí les prestaban regularmente atención a las deidades veneradas en los sitios locales. Estos lugares, sin embargo, no eran antiguos, eran construcciones levantadas recientemente que proveían a cada comunidad de un centro religioso y social.

Tanto para los valmiks como para los ahirwars, como comunidades marginadas históricamente y que cuentan con considerables asentamientos en la colina, las nuevas estructuras cumplían funciones específicas, pero utilizaban los sitios de distintas formas, debido a que sus condiciones económicas y sus prioridades culturales eran distintas. Tanto los valmiks como los ahirwars son *dalits*, “oprimidos”, como se les llama ahora a las antiguas clases de intocables, pero los valmiks incluyen a ciertas personas con empleos de clase media, y con todas las aspiraciones más altas que los acompañan. Con una historia más larga de politización en la zona, además, están más preparados que los ahirwars para expresar su descontento, a veces de manera elocuente (y experimentada). Aunque no todos los ahirwars que conocí estaban

² Sobre la historia y la organización de la comunidad Valmik, véase Vijay Prashad, *Untouchable Freedom: A Social History of Dalit Community*, Nueva Delhi-Nueva York, Oxford University Press, 2000.

contentos viviendo en la colina, muchos parecían satisfechos de vivir en un asentamiento homogéneo. En general, menos instruidos y llevando formas de vida más tradicionales que los valmiks, valoraban la cerrada comunidad de casta que propiciaba el asentamiento. Para ellos, el nuevo santuario que habían construido en el camino principal de la zona se había convertido en un sitio de orgullo comunitario.

LA COMUNIDAD AHIRWAR

El asentamiento ahirwar está justo al este de la escalinata que conduce al templo Satya Narayan. Empieza más o menos a mitad de la colina y se extiende hacia la cima, bordeando la escalinata hasta el final. Alrededor de 40 familias viven en casas de pequeñas habitaciones, muchos tienen familiares cercanos en el asentamiento. La mayoría de los hombres de la comunidad ahirwar tiene negocios relacionados con el cuero, que se han expandido últimamente para incluir sandalias sintéticas. Cuando se les pregunta acerca de su trabajo, generalmente especifican “manufactura” o “reparación”, siendo el primero más prestigioso. Otros trabajan en pequeñas fábricas o como empleados en una tienda, las mujeres casadas en ocasiones hacen *bidis*: cigarrillos burdos, al estilo del campo. Aunque algunos ahirwars son ilustrados y saben hablar bien, muchos no y, de éstos, algunos tampoco valoran demasiado la educación de sus hijos.

Bhotraj Ahirwar, aunque no goza de mucha instrucción, habla bien y expresó una satisfacción evidente por vivir en el asentamiento. Es el mayor de tres hermanos y vive con ellos, una hermana divorciada y una madre viuda. Todos comparten un patio, pero tienen habitaciones separadas para sus familias. Bhotraj y el hermano que le sigue en edad trabajan con el cuero. Bhotraj en la reparación tiene un puesto en un bazar

en la ciudad vieja, más allá del distrito comercial, en donde su hermano labora en una pequeña fábrica de zapatos. El hermano más joven de Bhotraj y su hijo no tenían empleo en ese tiempo. El hermano más joven, con 12 años de estudios, es elogiado por su familia por sus conocimientos y le gustaría encontrar un empleo de oficina donde pueda utilizar sus capacidades. El hijo de Bhotraj trabaja como cocinero en un negocio de banquetes, pero no hay muchas bodas que atender durante el monzón. La vida es dura, pero juntos se las arreglan y la vida de la comunidad tiene su consuelo.

Bhotraj sonrió amablemente cuando le pregunté si le gustaba vivir en la colina. "Mi familia está aquí –dijo– mis hijos y mis nietos". Además, el asentamiento mismo era como una familia extensa, tanto en sentido literal como figurado: como la mayor parte de los residentes, Bhotraj tenía familiares viviendo allí, parientes por el lado materno, abuelos y tíos. Se invitaban mutuamente a comer, iban a bodas y celebraban las festividades hindúes juntos: "las 40 familias se mantienen unidas en todo". Aunque la imagen idealizada de una comunidad al estilo aldeano en un ambiente urbano presentaba tácitas tensiones internas, era una visión que Bhotraj apreciaba, una visión que era compartida, por lo menos hasta cierto punto, por muchos de los ahirwars de la colina.

Sin embargo, no era compartida por todos. Bhāratī Ahirwar es la única persona de la comunidad que va a la universidad, su padre ausente gana un salario gubernamental decente como miembro de la policía de la frontera indotibetana. A diferencia de la mayoría de las familias, Bhāratī no contaba con una familia extensa en el asentamiento, los padres de su padre vivían en el pueblo y éste había comprado en la colina porque el precio era asequible. Bhāratī se mantenía apartada de la generación más joven en el asentamiento, prefiriendo la compañía de sus amigos de clase media de la universidad, a

quienes visitaba en sus casas en el pueblo. A ella también le gustaría vivir como ellos o mejor: “en la sociedad, en donde la gente cuenta con educación y entiende su significado. Aquí a la educación no se le da ningún valor. Piensan que es malo si una mujer sale” (incluso a estudiar). No obstante, Bhāratī seguía participando en las celebraciones del festival de la comunidad y en las bodas que mencionó Bhotraj: eran casi una obligación para los miembros de la comunidad.

Una queja más típica sobre el hecho de vivir en la comunidad vino de Dal Chand, uno de los parientes de Bhotraj, por el lado materno, un trabajador del cuero como él. Aunque Dal Chand había estudiado más que la mayoría de los miembros de su comunidad –la secundaria, trabajando al mismo tiempo– no expresaba sentir ningún pesar por desempeñar el oficio tradicional de su comunidad. Habiendo regresado de una estancia haciendo zapatos a destajo en Delhi, ahora, a los 28 años, vivía en la casa de la familia y hacía sandalias de moda en una pequeña fábrica en el pueblo. Las insatisfacciones de Dal Chand eran comunes de la gente de su edad en todas las castas y clases: simplemente deseaba ser él mismo. En casa de su padre, dijo, hay “*tension*”, y utilizó la palabra en inglés. Para estar en paz le gustaría vivir por su cuenta, en algún punto de la ciudad cercano a su puesto de trabajo. No se trataba de que quisiera continuar en su empleo actual: realmente no le gustaba trabajar a las órdenes de alguien más. Sus ambiciones eran modestas: “Sólo deseo mi propia tienda, donde pueda trabajar como yo quiera”. Se sentía satisfecho de seguir siendo un “pequeño artesano” (*chota karigar*), pero por el momento valoraba más su independencia que la familia y la vida comunitaria.

Cualesquiera que fueran los sentimientos de la gente sobre el significado de vivir en comunidad, la mayoría de los ahirwars se enorgullecían colectivamente de un santuario a

Siva recién construido, al cual llamaban a menudo el Bhole Nath. Sus principales donadores eran dos de sus miembros: Phul Chand, un conductor, y Raju, quien hacía sandalias; sus nombres estaban debidamente destacados en la placa inaugural. El santuario está en la calle principal que corre perpendicular a la escalinata, una zona mezclada, justo frente a una avenida que conduce al asentamiento de los ahirwars. De esta manera, el santuario honraba la entrada del dominio de los ahirwars y era al mismo tiempo una marca respetable de los ahirwars en el vecindario más amplio, cuyos miembros, sin embargo, no parecían hacer muchas plegarias allí. Para los ahirwars, no obstante, el santuario era el único lugar de devoción que mencionaron visitar de manera consistente. En las tardes, los jóvenes hombres ahirwars que paseaban juntos por la calle le rendían homenaje al pasar por allí. Los lunes, el día de Siva, Bhotraj asegura que “todos van, quiero decir todos y cada uno, todo el vecindario, le llevan guirnaldas e incienso”. El santuario está descubierto y no es particularmente imponente, pero está bien conservado y, estéticamente, es agradable, orgullosamente aclamado por la comunidad ahirwar como propio.

EL DESCONTENTO DE LOS VALMIKS

El templo valmik, en contraste, es un edificio grande que tiene múltiples funciones, uno de los cuatro templos valmiks situados en distintas zonas de la ciudad.³ Aunque el término ‘valmik’ se utiliza normalmente para designar a una casta respetable y es aceptado incluso por aquellos que profesan el ateísmo abiertamente en la comunidad, también puede

³ Me dijeron que el templo –que sirve como centro comunitario– fue construido en 1953 con el apoyo del gobierno a los grupos de casta baja.

referirse de manera más estrecha para designar a quienes siguen una tradición sectaria (normalmente de la misma casta), aquellos seguidores del sabio Valmiki. El templo presta sus servicios a ambos grupos: a la secta para venerar regularmente las imágenes de Valmiki, y su gran vestíbulo puede ser utilizado para albergar a los *sadhus* sectarios que llegan de visita, o ser utilizado por los miembros locales de la comunidad de la casta, como lugar de descanso para los invitados a las bodas y como un lugar de encuentro general. Debido al papel que desempeña el templo como lugar de encuentro de los valmiks, un conocido de clase alta que vive cerca de la colina me aconsejó que tuviera prudencia. Sin embargo, además de *sadhus* y de jóvenes amables, la gente que conocí en ese lugar eran retirados que habían tenido empleos de clase media: un policía, un empleado de oficina, un practicante de la medicina tradicional. Para este último –algunos de ellos oficiantes– el templo parecía ser un bastión de respetabilidad entre las castas.

La localización del templo en la calle *Hippopotamus* contribuye al ambiente urbano del distrito de los valmiks. En contraste con el asentamiento de los ahirwars –lejos de la calle, autónomo y atravesado por caminos: da la impresión de ser una aldea tanto en su distribución como en los ideales de su comunidad–, el distrito de los valmiks es una calle pavimentada que sube la ladera oriental no muy escarpada de la colina Satya Narayan, en donde habitan los valmiks mezclados con otras personas, la mayoría de castas bajas. Esta zona fue poblada antes que la de los ahirwars y está más integrada a la ciudad. Su población, además, también está mejor integrada a la economía urbana regular. A pesar de que la mayoría de los valmiks, me dijeron, siguen siendo barrenderos de profesión, muchos de ellos tienen empleos seguros en el gobierno: trabajan en la estación de ferrocarril,

en la prisión, en las oficinas de la ciudad. Algunos, además, han llegado a beneficiarse de las oportunidades que se les ofrecen a los miembros de castas históricamente en desventaja, tanto en educación como en empleo para asegurar puestos gubernamentales de responsabilidad. Estos miembros de la burguesía local continúan viviendo en la zona en que crecieron, cerca de sus familiares y cuentan con lugares para vivir mejor de lo que podrían pagar en una zona más elegante del pueblo. Sin embargo, como tienen una conciencia social y política, a menudo manifiestan su descontento por el lugar en que viven y están listos para expresar los ultrajes por la manera en que ha sido tratada su casta.

Nand Kishore Kadam, licenciado en derecho, trabaja como inspector fiscal en la corporación municipal de Gwalior. Su familia extensa ha tenido diversas fortunas: dos de sus hermanos tuvieron que contentarse trabajando en puestos de "mantenimiento" en las oficinas gubernamentales, pero otro hermano tiene su propio garaje en Bombay y le está yendo bastante bien. Mientras que Nand Kishore y su hermano de Bombay han empezado a utilizar el nombre *Kadam*, un nombre maratha que sugiere que se es miembro de la aristocracia maratha del antiguo Gwalior, el resto de la familia utiliza el nombre más plebeyo de *Dhaulpuria* (a menudo abreviado como *Dhaulkar*).

Cuando entré a la casa de Nand Kishore, después de sentirme cómodo en el vecindario de los ahirwars, fue como entrar a otro mundo. Sus amplias habitaciones y la gran cantidad de muebles tapizados eran muestra de que la casa rebasaba las comodidades básicas de la clase media india. Pero Nand Kishore no estaba satisfecho: la casa era *sufficient* [adecuada], dijo, utilizando la palabra inglesa, pero se sentía *compelled* [obligado] a vivir allí, cuando en realidad le gustaría estar viviendo en una colonia más elegante. (Las circunstancias económicas contribuían a esta obligación, sin duda,

pero consideraciones familiares también entraban en juego: muchos de sus hermanos y primos, al igual que sus padres ancianos, vivían cerca). Era cierto que él, en lo personal, había hecho progresos, dijo, pero su casta no los había hecho: sus miembros seguían siendo pobres la mayoría, el gobierno no los ayudaba, y los valmiks aún sufrían de discriminación. “Ellos piensan que nosotros hacemos impuros sus templos y dicen ¡fuera! ¡fuera! ¡fuera! –decía con gestos excitados– ¿Acaso tengo cola o grandes orejas? ¡Ellos son seres humanos y yo soy un ser humano!” Estaba vehementemente en contra de la veneración de imágenes y en general no era muy religioso. Su hijo Anil hizo eco de estos puntos de vista, era un joven elegantemente vestido, un estudiante de administración de empresas, que trabajaba en una tienda de teléfonos celulares y que vendía además productos *Amway*. Yo había conocido a Anil antes de conocer a su padre y me sorprendí cuando me dijo que era ateo –una confesión poco común en las provincias de India– pero ahora me di cuenta de que sólo continuaba una tradición familiar. Siendo ateos confesos pero abiertos para hablar de los resentimientos de su casta, Nand Kishore y Anil tenían sentimientos ambivalentes en relación con el templo valmik, situado orgullosamente en las calles de abajo: aunque lo menospreciaban en lo tocante a la religión, lo apreciaban, sin embargo, como un centro útil para su comunidad.

Nand Kishore hereda su estridente actitud, en cuanto al prejuicio de casta por lo menos, de su tío, un viejo activista valmik, quien había editado un periódico local para la comunidad a mediados del siglo pasado. Pero el tío Dhaulpuria, que vive en el vecindario, es religioso, como la mayoría de los valmiks, aunque quizá más. Tiene un santuario en honor a Kali en la entrada de su casa, frente a una pequeña plaza en la calle principal, santuario que visita la esposa de Nak Kishore regularmente. Reconoce los poderes especiales de Kali como

complementarios a los del gurú Valmiki. Las divinidades hindúes como Kali pueden ayudar con cosas del mundo, dice, que no son una preocupación particular del gurú Valmiki. Valmik fue “una luz de Dios” que ofrecía la salvación, pero que no osaba inmiscuirse en asuntos mundanos. Hace algunos años un gurú de la tradición valmik le dio al tío Dhaulpuria el mantra *ram* (un mantra popular en el norte de India, *ram* tiene un significado especial para los seguidores de Valmiki, el legendario autor del *Ramayana*). “El mantra *ram* es el mejor mantra del mundo –dijo el tío Dhaulpuria– todos los que lo repiten logran la liberación”. Evidentemente, cualquiera que haya sido para él la importancia política de la tradición de Valmiki, también tiene un significado religioso vital dentro de una visión del mundo hindú más amplia. Para él, el templo Valmik ha sido un centro para la organización política y la salvación, para ambas cosas.

PEREGRINAJES INDIVIDUALES

Otros templos de casta alrededor de la calle *Hippopotamus* desempeñan sus propias funciones en la comunidad, a menudo convirtiéndose en puntos focales, tanto para conflictos como para nuevas alianzas. Arriba, en el distrito de los hacedores de imágenes, por ejemplo, el liderazgo en un templo al Divino constructor Vishvakarma ha sido por algún tiempo punto de disputa en la comunidad de artesanos que lleva su nombre. Había esperanza, sin embargo, de que las cosas se resolvieran en la siguiente elección intracomunitaria. El templo de Malis en el grupo de templos, situado abajo de la calle, en contraste, recientemente había presenciado la unión de dos grupos distintos. En él había tenido lugar una celebración de la unión formal de tres pequeñas comunidades de jardineros, históricamente diferenciadas: una con orígenes locales, otra de Vraj

en el norte y otra de Rajastán al oeste. Reunidos en el templo, los tres grupos habían votado con el propósito de unir sus distintas organizaciones de casta, sancionando las prácticas de matrimonios y de asociación entre ellos, las cuales ya se habían dado en la práctica. No obstante, para los miembros de comunidades que no tienen templos de casta locales las lealtades son fundamentalmente individuales, determinadas por las predilecciones de la gente y sus historias personales. En estos casos, la proximidad de un templo puede estar en una proporción inversa a su valor aparente.

Cuando se les preguntó a la mayoría de los hindúes de la colina acerca de sus hábitos de asistencia a los templos, nombraron uno u otro de los más conocidos templos del pueblo, en su mayoría los templos dedicados a Hanuman o a Durga, deidades consideradas en Gwalior y que eran sitios muy efectivos para hacer el trabajo práctico de sus fieles. El grupo de templos en la cima de la colina también incluye santuarios a Hanuman y a Durga, pero la mayoría de las personas que viven en la colina los ignora. Cuando le pregunté a Narendra Mishra, un residente de la colina y un contador profesional de historias religiosas, por qué sucedía lo anterior, sugirió que una de las razones por las que la gente va a los templos del pueblo es por el esfuerzo que implica hacerlo: para obtener resultados de una divinidad se necesita hacer un sacrificio. Al mismo tiempo, sin embargo, podemos imaginar que ir a los grandes templos de Gwalior refuerza la identidad de los residentes de la colina como habitantes ordinarios de la ciudad. El hecho de habitar en un vecindario no muy respetado, que por casualidad alberga un número considerable de templos antiguos, no significa que ellos no puedan ir a los populares templos del pueblo como cualquier otra persona.

El complejo de templos de la colina Satya Narayan en sí mismo es muy visitado por los hindúes de clase media que no

viven en el vecindario y son mantenidos por patronos ricos de la ciudad. Además del templo Satya Narayan y algunos otros pequeños santuarios hindúes, hay un antiguo templo bhairava y uno más nuevo que alberga la imagen de un *Tirthankara* jainista encontrado en la colina.⁴ Tanto la atención, como la construcción y el mantenimiento del templo jainista, de hecho, resultó ser principalmente un asunto familiar. No sólo fue comisionado por una ama de casa jainista del pueblo para albergar una gran imagen jainista encontrada en la colina, sino que es visitado casi exclusivamente por miembros de su familia. El templo permanece cerrado durante el día, aunque un viejo cuidador jainista, cuyo hijo tiene una pequeña tienda en la colina, guarda una llave con la que deja entrar a los visitantes apropiados. Cada mañana, los miembros masculinos de la familia llegan caminando de la ciudad en sus ropas de calle, se ponen sus ropas tradicionales en el templo y llevan a cabo un servicio religioso de alrededor de una hora; las mujeres de la familia entran sólo en la segunda parte de la ceremonia. Para esta familia como para otras de la ciudad que visitan los templos del complejo, la caminata colina arriba es considerada un esfuerzo ascético, reforzado por la mala reputación del vecindario que rodea la escalinata. Si la visita a los populares templos de la ciudad es para los residentes de la colina un apoyo para normalizar sus identidades, la subida de la ahora

⁴ Los tres templos son auspiciados regularmente con recursos de personas del pueblo. El templo jainista, como se describe en el texto, es mantenido por una sola familia de comerciantes, y el templo de Bhairava por una fundación de las Scindias reales; el último templo también obtuvo recursos durante muchos años de admiradores de un *sadhu* muy respetado que vivió allí hasta su muerte, en los primeros años de la década de 2000. El templo Satya Narayan es nuevo, fue hecho por un constructor próspero para albergar una antigua imagen de la deidad cuyo santuario anterior, que no estaba lejos, se encontraba en mal estado. El constructor sigue subsidiando actividades religiosas, como las lecturas del *Ramayana* que se llevan a cabo allí.

desacreditada colina Satya Narayan hace que la práctica de visitar los templos tenga un aire de exotismo ascético para los habitantes de la ciudad.

El número comparativamente pequeño de residentes de la colina que regularmente visita el complejo de templos lo hace por razones ordinarias y por otras menos ordinarias. Upendra Joshi, un estudiante universitario de una familia brahmaña de clase media que vive en la parte baja de la colina, visita el templo bhairava, que no está en su vecindad inmediata. Lo visita cada semana, como otros devotos de clase media, aunque no tiene que caminar tanto. Para Daulat Ram Ahirwar, sin embargo, que hace reparaciones de calzado a las afueras del bazar principal, su recorrido matutino a todos los templos de la colina “lo marcó como un hombre social y religiosamente especial ante sí mismo y frente a otros”. Percibido como todo un personaje por muchos que lo conocen, Daulat Ram es un amigable hombre de mediana edad a quien le gustan las pláticas serias. Un aspecto visible de su sensata personalidad es su ascenso diario al complejo de templos para hacer el ritual *puja* en todos los santuarios y templos hindúes que allí se encuentran. (No es bienvenido en el templo jainista debido a su casta, y por lo tanto lo evita.) Todos los sacerdotes complacen a Daulat Ram y él no lleva prisa, su rutina diaria le lleva alrededor de una hora. Si bien el rito de pasar una larga mañana *puja* cotidianamente en un templo cercano es una práctica brahmánica tradicional, aunque no la mantienen todos los brahmanes hoy en día (particularmente en la India urbana), no era algo que los ahirwars hicieran normalmente, ni tampoco aquellos de la mayoría de las castas hindúes. Cualesquiera que hayan sido las razones personales de Daulat Ram para llevar a cabo esta práctica –y nadie parecía dudar de su piedad o sinceridad– también lo exhibía como un brahmán entre los ahirwars, un estatuto anómalo que él eviden-

temente disfrutaba. Como individuo, practicaba la devoción de los templos para llevar la contraria para sus propios fines idiosincrásicos.

CASTA, CLASE Y AMISTAD

Upendra Joshi y Daulat Ram Ahirwar vivían muy cerca, en una zona no muy alejada de la escalinata que incluye viviendas pequeñas, inacabadas, de un solo cuarto, otras casas más antiguas de varias habitaciones con lugares para el ganado y unas cuantas casas nuevas construidas según las normas de la clase media básica. Debido a que este vecindario se localiza en el camino que lleva a la zona del templo Satya Narayan, a menudo se denomina como la colina Satya Narayan, en un sentido estrecho. La mayoría de sus 3 000 o 4 000 residentes vivían en pequeños callejones que salían de la calle más ancha que corría hacia el Este, perpendicular a la escalinata, esa calle después de algunas curvas desembocaba en un camino más ancho que pasa por el vecindario valmik. Unas cuantas casas situadas en la parte occidental de la escalinata: abajo, las más antiguas, de estilo aldeano y con lugares para los animales; arriba algunas construcciones más nuevas. Como sucede con la mayoría de los vecindarios en la colina, la zona es mixta en cuanto a la casta y clase, y los individuos se entremezclan según la familiaridad de casta, la condición de clase y los afectos personales. En general, parecía que los lazos de casta eran más importantes para las personas más mayores y más tradicionales, y que las actitudes de clase eran más importantes para los urbanos y jóvenes. Entre los jóvenes en particular, la amistad personal podía trascender tanto la casta como la clase, pero no para todos, y menos fácilmente para los que están en los extremos.

JITENDRA Y JITENDRA

El hermano más joven de Upendra Joshi, Jitendra, era el mejor amigo de un vecino llamado Jitendra Gujar. Los dos eran mejor conocidos por sus apodos: al primero lo llamaban Chikku y al segundo Guddu; aún no habían cumplido ninguno de los dos los 20 años cuando los conocí. Habían crecido muy cerca uno del otro en casas de la parte occidental de la escalinata y seguían siendo muy unidos.

La casa de los Gujar es más antigua, en estilo aldeano, y está situada más abajo en la colina. A pesar de que el abuelo de Guddu había trabajado para el servicio gubernamental, la familia había conservado su profesión de casta de lecheros, ordeñando animales allí, antes de que la colina se hubiera desarrollado completamente. La familia había vivido cerca de la calle *Hippopotamus* durante “100 años”, dijo la abuela de Guddu y antes vivían cerca del templo jainista frente a la calle *Hippopotamus*. Se habían cambiado a su casa actual hacía 30 años. Los abuelos todavía conservaban animales lecheros y permitían que los vecinos llegaran a buscar productos lácteos, pero el padre de Guddu había prosperado en el negocio del transporte antes de sufrir una muerte prematura y había construido una casa grande en una de las colonias de clase media de las afueras; Guddu tenía acceso a la motocicleta de la familia.

El padre de Chikku, en contraste, fue el primero de su aldea en tener un empleo de clase media en el pueblo: trabajaba en un banco. Sin redes urbanas establecidas y con limitados recursos económicos construyó su vivienda en la colina, un poco más arriba de donde vivía la familia de Guddu, pues allí el terreno era más asequible. Sus hijos se tomaban en serio su educación y dos habían encontrado trabajo. Jitendra, el más joven, asistía a clases en la Universidad y tomaba órdenes en

tiendas para la distribución del chocolate Cadbury; Upendra, el mediano, estaba haciendo su maestría en letras; el mayor de los hermanos tenía una licenciatura en administración y se dedicaba al comercio especializado en una corporación grande. Todos tenían miras de alcanzar metas reconocidas por la clase media instruida.

La familia Joshi también mantenía sus sensibilidades brahmánicas sobre la pureza, que Chikku parecía tomarse en serio, de manera cortés me restringió la entrada al cuarto *puja* y a la cocina. Chikku idealizaba el pueblo, al cual visitaba, por la manera en que los brahmanes podían mantener su individualidad y lamentaba que fuera tan difícil lograrlo en la colina. Sin embargo, trataba de mantenerse apartado. Aunque se paseaba tranquilamente por las escalinatas como otros, a menudo simplemente se sentaba allí solo y observaba. Nunca lo vi mostrarse amistoso con ninguno de los ahirwars que también a veces merodeaban por allí. Solía hablar de ellos y de los valmiks (aunque se refería a ellos generalmente utilizando nombres menos dignos: chamars y bhangis) en voz baja, como si incluso hablar de ellos fuera algo inapropiado. Aun si utilizaba el mismo tono para hablar del asentamiento de los pobres Gujar, los pastores de vacas que habitaban cerca de la cima de la colina, veía a su amigo Guddu de clase media que asistía a la Universidad con una luz completamente distinta. Ciertamente, los Gujar (a pesar de las supuestas inclinaciones de aquellos en la cima del asentamiento), aunque pertenecían a las castas menos elevadas, no eran considerados impuros como sí lo eran los bhangis y los chamars; en Gwalior además, algunos aseguraban ser *kṣhatriyas*. La familia de Guddu tenía algo de dinero y su abuela era una imponente matriarca local; por las tardes, la madre de Chikku algunas veces la visitaba en su porche. Aunque los Joshis se daban cuenta del nivel de casta de la familia de Guddu la incluían en su

círculo. Chikku trataba a Guddu como si fuera un amigo de clase media, no como a aquellos otros Gujar que vivían en lo alto de la colina. Aunque sus sensibilidades en relación con la casta eran pronunciadas, no eran abrumadoras. Sin duda, esas ideas estereotipadas de los comportamientos de la casta baja podían trascenderse cuando encontraba a alguien que se ajustaba a sus normas de clase media.

MOHIT Y LOS BRAHMANES

En algunos casos, sin embargo, una tensión entre la casta baja y la clase media podía llevar a pretensiones y relaciones sociales insostenibles que podrían parecer tirantes. Mohit Moré, uno de los residentes más prósperos del vecindario, era un contratista electrotécnico de aproximadamente 35 años de edad, que había nacido en el vecindario y que –como único hijo de un padre ya mayor– había heredado la casa en la que había crecido. Le había hecho algunas renovaciones recientes a la casa, que se localizaba en la calle que corre hacia el Este desde la escalinata: ahora tenía un segundo piso y una sala con un resplandeciente piso que parecía de mármol. Algunas veces llegaba del pueblo en su elegante traje y hablando por su teléfono celular, un accesorio común en las partes más prósperas de la ciudad, pero no muy común en el vecindario. Frecuentemente uno podía encontrar a Mohit sentado en su porche en camiseta y *lungi*, mascando una hoja de betel y tomando el fresco. Era políticamente activo y conocía a los candidatos locales, así que se convirtió en mi fuente más confiable para las estimaciones de la población del vecindario y, como estaba en el negocio de la contratación, también de los precios de la tierra.

Cuando conocí por primera vez a Mohit, caminaba por la escalinata con Liaqat Khan, un joven de unos 20 años, de una

familia extensa, que vivía en una vieja casa en la parte occidental de la escalinata, entre las casas de Guddu y Chikku. Ellos se presentaron como buenos amigos y su actitud relajada sugería que se profesaban un afecto sincero. Pero, como me daría cuenta después, Mohit era generalmente muy locuaz y Liaqat normalmente tenía una sonrisa amplia y parecía amigable con todo mundo. Resultó que Liaqat trabajaba para Mohit, aprendiendo el oficio de electricista, así que su buena amistad no era muy desinteresada. Mohit habló de sus amistades con más detalle un día en casa de los Sharmas, una familia brahmana que vivía en una casa nueva en la parte occidental de la colina y también rentaba algunas habitaciones cercanas. Esta casa, dijo, era su “propia casa” como la de Liaqat. “Pero allá –dijo, indicando el otro lado de la escalinata de donde vivía– había muchos *chamars* [...] la comunidad no es buena [...] juegan a los dados. Beben”. (Mohit mismo me había invitado a mí a fiestas donde se bebía más de una vez.) “Yo no tengo nada que ver con ellos”, continuó y frente a mi expresión de duda añadió: “Yo hablo con todos ellos, pero no tengo relaciones con ellos. Aquí –dijo, refiriéndose al pequeño grupo de casas que se encuentran al oeste de la escalinata– las gentes son instruidas”.

Para Mohir, entonces, las escalinatas representaban una línea divisoria entre una pequeña zona demarcada de clase media al oeste y la gran zona, predominantemente de clase baja, al Este que incluía al asentamiento de los ahirwars. Y conforme reflexioné en ello, ésta era una línea que marcaban otros también. La gente que vivía en la parte occidental de la escalinata simplemente bajaba a pie la colina en dirección al pueblo; no podía recordar haber visto a los jóvenes que vivían allí parados en la calle ni con los ahirwars ni con otros. La escalinata misma era un territorio neutro, en donde todos podían pasearse y lo hacían, pero no había un espacio público

realmente neutral al oeste de ella. Era, precisamente, con esta zona occidental con la que Mohir quería que yo lo asociara.

Mohit también había aludido (de manera equívoca) a la casta durante la excitada declaración que me había hecho: “Aquí sólo hay brahmanes y *Thakurs*”, y ciertamente las tres familias de brahmanes del vecindario vivían en esa parte occidental de las escalinatas. Pero lo que las familias de brahmanes tenían en común con los Khan y los Gujar era la clase, no la casta, en la cual estaban más o menos a la par con Mohit. Sin embargo, después de que se marchó Mohit, el patriarca Sharma me dio a entender que él no se sentía tan cercano a Mohit como Mohit profesaba sentirse hacia él: “Él es de casta baja”, dijo Papa Sharma sin habérselo preguntado. Cuando después les pregunté a mis amigos ahirwars, me dijeron que Mohit era un *Baraar* –la casta de la que provienen las comadronas– y, al parecer, la única en el vecindario.

Debido a que Mohit utilizaba el sobrenombre maharashtra de Moré, pensé en un principio que él –como los Kadams valmikas– era parte de la antigua élite de la comunidad maharashtra de Gwalior. Mohit nunca me desengaño de esta idea, ni siquiera cuando le pregunté si conocía a Marathi, como la mayoría de los miembros de esa comunidad. En esto, su actitud fue distinta de la de Anil Kadam, quien al ver mi confusión de inmediato respondió: “Yo no soy maharashtra, soy un valmik: ¿tiene usted algún problema con eso?” Anil tenía que vivir en una extensa comunidad de casta y poseía también un sentido politizado del orgullo de casta. Mohit no contaba ni con la una ni con lo otro y buscaba una precaria solidaridad social con algunos miembros de la élite económica del vecindario a través de la clase. Anil portaba con aplomo tanto su casta como su clase: aun si la mayoría de sus parientes valmiks eran pobres se relacionaba con ellos fácilmente, sin sentirse avergonzado; pero debido a que había crecido en

la clase media, también era capaz de interactuar fácilmente con sus amigos de la ciudad. Mohit, en cambio, era un niño de clase baja que se había superado con astucia y energía y que nunca había acabado de dominar las gracias sociales de la clase media. Si Mohit se hubiera comportado más al estilo de los Sharmas hubiera sido más fácil que ellos olvidaran sus orígenes de casta. Pero no lo hicieron, Mohit lo sabía y esto lo ponía nervioso.

JAINISTAS EN UNA VECINDAD MALA

Por la escalinata, calle abajo, pasando el santuario ahirwar dedicado a Bhole Nath, hay una tienda de una familia jainista. Sus mercancías son muy modestas: jabones y dulces de a centavo y otros productos baratos que satisfacen las necesidades y deseos inmediatos de las personas de gustos simples y poco dinero. La familia antes había vivido en la ciudad, y como la mayoría que migraron de allí a la colina llegaron porque preferían tener un lugar propio en lugar de alquilarlo, y la colina ofrecía precios asequibles. Aunque participan en la cultura jainista urbana de clase media, evidentemente no eran muy prósperos.

Jitu Dholkar, el primo de Anil, a menudo subía de la zona valmik que se encontraba más al Este y se sentaba en la curva frente a la tienda. El padre de Jitu era un barrendero en la estación de trenes, pero Jitu trabajaba para un productor de videos gráficos. Debido a que no era la temporada de bodas, no estaba muy ocupado y el porche de la tienda se había convertido estos días en su *adda*, su estación. Parecía disfrutar de los sucesos que algunas veces ocurrían cerca del templo ahirwar Bholenath y era también amigo de Amit Jain, un adolescente afable que vivía detrás de la somera tienda y a menudo andaba por allí.

Conocí a Jitu y a Amit juntos, en la parte alta de la escalinata un día que descendía desde los templos. Jitu era de más edad, con una personalidad más abierta y mostró interés en las preguntas que le hacía sobre la zona. Quedamos de vernos al día siguiente. Aunque eventualmente me proporcionaría una entrada a la comunidad valmik, en ese momento no pude situar su apellido. Fuera de un contexto particular, Jitu y Amit eran simplemente dos amigos de la zona, como podían serlo otros que disfrutaban de la tarde. Como Jitu estaba con Amit Jain, deduje que pertenecía a una casta tradicionalmente considerada como limpia.

La siguiente ocasión que encontré a Amit no lo reconocí de inmediato. Para entonces Jitu ya me había presentado a un círculo grande de sus parientes y amigos valmiks. Estábamos reunidos en la sala de Anil Kadam, el lugar más bonito que la familia extensa tenía para ofrecer a sus invitados, y discutíamos en una vehemente conversación sobre la casta, el ateísmo, el nacionalismo hindú y el patriarcado. Las mujeres de la familia hablaron y se ventilaron diversas opiniones. La conversación parecía muy cortés, aunque tal vez era un poco más acalorada que las discusiones de salón acostumbradas de la clase media. Cuando estábamos en plena discusión, Amit Jain entró y tomó asiento. Yo pensé que era otro amigo de la comunidad valmik. Cuando un poco más tarde volvió a presentarse yo tuve una reacción tardía silenciosa y después me reproché mis agotadas conjeturas: ¿qué tenía de extraño encontrar a un joven de clase media baja asimilando algunas cuestiones de cultura intelectual en una sala de una clase media más próspera? Pronto me di cuenta, sin embargo, dónde se habían originado mis presunciones.

Cuando encontré a Amit en la tienda un día, a la semana siguiente, le pregunté acerca del templo jainista de la colina. Esto llevó a que me presentara a su abuelo, quien poseía un

juego de llaves. Cuando expresé un interés por el jainismo el abuelo llamó a su esposa y me hablaron largo rato sobre la filosofía jainista. En una confinada habitación pequeña en la colina me aleccionaban por turnos, con fervor y erudición. Me impresionaron. Cuando la conversación tocó el punto del templo, dijeron que sólo se abría para los jainistas. ¿Qué pasa con los *baniyas* con quienes los jainistas locales a veces se casan? Bueno, lo podrían abrir a los hindúes de casta alta y también a un extranjero interesado como yo, pero no querían que entrara la chusma de la colina. (Probablemente pensaban, sobre todo, en los *ahirwars* que vivían muy cerca del templo.) ¿Qué pensaban acerca de que su nieto tuviera amistad con personas de clase baja? Los dos se mostraron afectados: no les gustaba en absoluto. Sus rostros mostraron una pena sincera. No les importaba que en particular los amigos de casta baja de Amit estuvieran familiarizados con las formas clasemedieras y que incluso le ayudaran a ampliar sus horizontes intelectuales. Probablemente ni siquiera se habían imaginado que esto fuera posible. Pero Amit sabía a quiénes quería y conocía el mundo donde vivían. ¿Qué importancia tenía que a los viejos no les gustara? No había mucho que pudieran hacer realmente.

HINDÚES Y MUSULMANES

En su mayoría, los hindúes y musulmanes vivían de manera bastante amigable en la colina. Los musulmanes, cuando se les preguntaba, regularmente decían que no había demasiada “tensión” (utilizando a veces la palabra en inglés) y eran patentes algunos casos de amistad entre los miembros de estas comunidades. Incluso un ferviente nacionalista hindú, un organizador que vivía en la colina hacía distinciones entre los musulmanes locales –a quienes aprobaba– y los musulmanes de fuera. En parte, esto es un factor de la demografía de

Gwalior: debido a que la población musulmana es tan pequeña (quizás 6% de la totalidad) y generalmente pobre, la mayoría hindú no se siente amenazada y, por lo tanto, no tiene un motivo real para intimidar a nadie. Los musulmanes reconocen su situación y no son especialmente exigentes acerca de sus privilegios colectivos. Particularmente interesantes en estas circunstancias son algunas de las variaciones de observancia religiosa y de identidad que aparecen –a menudo dentro de la misma familia– cuando un musulmán particular vive dentro del mundo hindú.

LAS FIESTAS DE LOS KHAN

La familia de Liaqat Khan era la única familia musulmana que había vivido de manera permanente en la vecindad de las escalinatas. Algunos musulmanes rentistas vinieron y se fueron, pero la familia de Liaqat era permanente. Su casa era una de las más antiguas, situada bastante abajo y construida mucho antes de que se empezara el nuevo desarrollo. Su porche estaba situado en un sitio prominente –en la parte occidental de la escalinata frente a la calle principal hacia el Este– y algunas de las amas de casa que podían encontrarse haciendo labores allí eran fuertes personalidades de la vecindad.

Las mujeres parecían tener también identidades islámicas más energicas que los hombres, mucho más fuertes por lo menos que las de Liaqat. Aunque el primo de Liaqat, quien trabajaba como mecánico cerca de una gran mezquita, asistía a las plegarias comunes cada viernes, Liaqat asistía “muy poco [...] un par de veces al año”. Cuando le pregunté acerca de sus fiestas favoritas, mencionó *Divali*, *Holi* –ambas festividades hindúes– e *Id*, en ese orden. Las nueras de la casa cambiarían el orden, generalmente mencionarían primero la “dulce” *Id*, cuando cocinaban pasta vermicelli con azúcar, y le prestaban

una atención especial a Moharram cuando tenían grandes fiestas. Durante ese tiempo intercambiaban invitaciones con parientes y amigos musulmanes de zonas cercanas, mientras distribuían comida a los vecinos hindúes: "los ahirwars vienen y la toman como si fuera *prajhad*", dijo la tía de Liaqat, Meena Begum, utilizando la palabra hindú para designar a la comida bendita.

Las tías de Liaqat asumían de manera ambivalente las fiestas hindúes. Segundo Meena Begum, ellos celebran el *Divali* "para hacer felices a los niños". Anwari Begum añadía que ellas, también, como los hindúes, pintan de blanco sus casas durante el *Divali* y les dan dulces a los niños: "los hindúes hacen esas cosas, por eso nosotros debemos hacerlas también". Ella puso en claro, sin embargo, que "nosotros no celebramos el *puja-path* u otras ceremonias específicamente religiosas". Anwari Begum (como muchos hindúes respetables) no apreciaba realmente el *Holi*, un festival de primavera que puede volverse un tanto estridente. "No nos gusta", dijo dos veces. A diferencia de otros musulmanes observantes más rigurosos, que decididamente no participaban para nada en el *holi*, Anwari lo hacía para no ofender a sus vecinos: ellos "te reconocen y vienen; nosotros no queremos despreciar a esas personas".

Meena y Anwari eran hermanas, originarias de Sabalgarh, un pueblo de un distrito fronterizo que tenía una demografía intercomunitaria similar a la de Gwalior, pero que era considerablemente más pequeño y más provinciano. Parece que crecieron, sin embargo, en una casa que tenía una noción más definida de la identidad religiosa islámica que las de sus esposos. Tanto allá como aquí vivían entre hindúes pero tenían vínculos con musulmanes de otras zonas no muy alejadas, en donde podían celebrar las fiestas musulmanas y las ceremonias familiares. Ahora, en la zona de la colina en que

vivían tenían sus celebraciones en un pequeño asentamiento musulmán abajo, justo enfrente de la calle *Hippopotamus*. Ésta era la manera en que se llevaba a cabo la vida islámica en las vecindades en que habitaban y no parecía importarles.

ARTESANOS MUSULMANES E IMÁGENES HINDÚES

Una de las zonas de la colina con una concentración importante de musulmanes era el distrito de los hacedores de imágenes. Aunque los propietarios de los cinco establecimientos donde se hacían imágenes en el distrito –quienes son también los principales vendedores– son todos hindúes, empleaban a musulmanes para fines de manufacturación, especialmente para las intensas labores de terminado, que son menos especializadas. Estos trabajadores mantienen su identidad como musulmanes y se consideran a sí mismos artesanos, no devotos; sin embargo, en ocasiones reflexionan acerca de la relación que tienen con las imágenes hindúes que fabrican.

Ansar Khan, de unos treinta años, originario de una aldea cercana, ha trabajado en la manufactura de imágenes durante años, sobre todo puliendo las imágenes cortadas, pero en ocasiones también pintándolas. A él le gusta el trabajo de pintar pues como requiere más habilidades, se paga mejor y espera que le ofrezcan más trabajos en esa línea. Por un tiempo Ansar le rentaba un cuarto a su patrón (hindú) en la misma calle *Hippopotamus*, pero cuando el patrón necesitó el espacio para su propia familia Ansar rentó otro cerca de la escalinata Satya Narayan por unos cuantos meses (allí vivía cuando lo conocí), antes de mudarse a la casa de la familia de su esposa frente a la calle *Hippopotamus* desde el distrito de los hacedores de imágenes.

A Ansar le gustaban las figuras de las divinidades hindúes que pulía y pintaba. Aunque no quiso decir cuál era su

favorita, la que más le gustaba era claramente Durga, a quien llamaba (como hacen muchos en la zona) simplemente la “cabalgadora del león”: su imagen “es bueno observarla –dijo– y hacerla”. Pero en general, el gusto de Ansar por las figuras de diosas iba más allá de la sola hechura de la imagen. Frecuentemente iba a un santuario privado a Santoshi Ma que cuidaba una mujer maratha soltera y ya mayor; ella vivía con su familia natal en la colina en un lugar situado entre la escalinata Satya Narayan y la zona Valmik. (No hace demasiado tiempo Santoshi Ma había sido una diosa muy poco conocida, pero su popularidad se incrementó por una película muy exitosa sobre ella, producida en 1975, llamada *Jai Santoshi Ma*).⁵ Los viernes, más o menos a las ocho de la noche, la mujer maratha era poseída por la diosa y respondía preguntas y hacía favores. El santuario tenía devotos de la ciudad, pero también los habitantes de la colina acudían algunas veces. Sin embargo, no todos eran admitidos: algunos valmiks reportaron que no los habían dejado asistir y los académicos extranjeros tampoco eran bienvenidos durante el tiempo de la posesión. Pero Ansar y su esposa no tenían problema en asistir frecuentemente: la pareja tenía fe. “Yo hago *puja* –declaró Ansar con un dejo de desafío– soy musulmán, ciertamente, pero acepto todo”. Al igual que muchos hindúes de Gwalior visitan con gusto santuarios sufis, Ansar visita a Santoshi Ma.⁶

⁵ Para una discusión perspicaz sobre la película y la literatura académica alrededor de ella, véase Philip Lutgendorf, “A Superhit Goddess: *Jai Santoshi Maa* and Caste Hierarchy in Indian Films”, *Manush*, vol. 131, julio-agosto, 2002, pp. 10-16, y ““Made to Satisfaction Goddess”: *Jai Santoshi Maa Revisited*”, *Manushi*, vol. 131, julio-agosto, 2002, pp. 24-37.

⁶ Sobre los hindúes que visitan a los sufis en Gwalior, véase Daniel Gold, “The Sufi Shrines of Gwalior City: Communal Sensibilities and the Accessible Exotic under Hindu Rule”, *Journal of Asian Studies*, vol. 64, núm. 1, 2005, pp. 127-150.

Un caso más complejo es el de Irfan Khan, quien algunas veces cantaba en los santuarios sufis. Su identificación exterior con las divinidades y las tradiciones hindúes llegaba más lejos que la de Ansar, pero también era más ambivalente. Conocí a Irfan en 2003, cuando pulía una imagen en una tienda que yo visitaba junto con un conocido del propietario de la tienda. “Este joven no sólo pule imágenes –dijo el propietario– también canta”. Resultó que Irfan era miembro de una familia de *qawwalas* que vivía en la colina, arriba de la tienda. Incluso en Gwalior, sin embargo, actuaban poco tiempo y ninguno de ellos parecía haberse ganado bien la vida con el *qawwali*. El padre de la familia tenía un empleo como mecánico; otros hermanos también trabajaban en el *nautanki*, una tradición de representación popular, y hacían giras por las aldeas.

El principal mercado profesional para la música de Irfan no era el *qawwali* sino las representaciones del *Ramayana*. De estatura baja y todavía adolescente, estaba bien capacitado para desempeñar los papeles de las mujeres. No hacía estas representaciones en Gwalior, dijo, porque la gente lo conocía y quizás no aceptaría el hecho de que siendo musulmán representara a una divinidad hindú. Como parte de un grupo profesional, sin embargo, hacía giras por pueblos medianos en la parte occidental de Uttar Pradesh. Debido a que los devotos mostraban a los actores un respeto especial en las representaciones del *Ram Lila*, incluso cuando se llevaban a cabo fuera del escenario, Irfan tomó una abierta identidad brahmánica mientras estaba de gira: se llamaba a sí mismo Sanjay Sharma, usaba un *dhoti*, se pintaba un *tilak* en su frente y se hacía vegetariano. Aunque Irfan iba sintiéndose cada vez más exuberante durante la mayor parte de su plática, en un principio se mostró reticente a hablar sobre el personaje hindú que caracterizaba en el *Ram Lila*. Cuando se le preguntó cómo se sentía se volvió reflexivo: pretender ser un hindú fuera del

escenario durante el *Ram Lila* era como pretender ser una mujer durante la representación. “Yo soy musulmán –dijo– pero mi profesión [...] mi arte: yo me transformo a mí mismo, cambio. Es también todo un acontecimiento que siendo hombre me transforme en mujer [...] pero entonces, cuando bajo del escenario soy un hombre como usted”. Irfan podía ser una Sita convincente en el escenario y un convincente Sanjay en la calle. Pero en ambos casos demostraba devoción por su arte, no por ideales religiosos.

A menudo Jamal, su hermano pequeño, participaba con Irfan tanto en el *qawwali* como en el *Ram Lila*: “Para el *qawwali* mi nombre es Jamal Khan, para el *Ram Lila* soy Bunty Sharma”. Jamal era más vigoroso que Irfan y más ambicioso. Había aceptado un *qawwal* popular en el pueblo como su *ustad* y había aprendido algo de danza teatral. Con su energía y sus habilidades danzísticas Jamal podía encontrar trabajo todo el año en compañías teatrales que hacían giras por las aldeas de la región, generalmente desempeñando papeles de mujeres. Él no tenía, como su hermano, que pulir imágenes como trabajo suplementario.

Durante el curso de sus representaciones en las aldeas Jamal se hizo amigo de Rajesh Mishra, un joven brahmán, unos cuantos años mayor que él, que vivía en la parte plana de la colina, arriba del distrito de los hacedores de imágenes: “Jamal hace papeles de *ladies* [mujeres] –dijo Rajesh–, yo hago papeles de *gents* [hombres]”, diciendo *ladies* y *gents* en inglés. (En el *Ram Lila*, Rajesh generalmente desempeñaba el papel de Lakshman, aunque después de nuestra conversación la repentina renuncia del actor de su compañía que hacía el papel de Sita le había dejado a él *ese* importante papel.) La familia de Rajesh conservaba sus tradiciones brahmánicas –su padre hacía el ritual *puja* cada mañana en sus confinadas habitaciones –pero Jamal, evidentemente, era bienvenido en su casa. Su madre, quien antes me había parecido un tanto rígida y

hosca, avergonzada de su actual pobreza, se abrió cuando vio a Jamal y lo saludó con una sonrisa cálida. El sentimiento de una genuina solidaridad intercomunitaria en la casa de los Mishra quizás pudo haber inspirado a Jamal a hacer un comentario sobre cómo se sentía él, como musulmán, con su trabajo en las representaciones religiosas hindúes. Rajesh y Jamal discutían cuestiones de su trabajo, cuando Jamal, hablando sobre el *Ram Lila* dijo, haciendo una digresión: "Yo no veo las cosas como separadas. Realmente *disfruto* trabajando aquí. A veces encuentras alguno de nuestros hermanos que dice: ¿Por qué trabajas en el *Ram Lila*; no pertenece a nuestro *Sharia*? Pero yo no lo acepto. Hermano, todo es uno". Y prosiguió recitando unos versos de los poetas hindúes que sugerían similitudes entre los caminos místicos de los hindúes y de los musulmanes, aunque terminó con un comentario más tentativo y político: "En lo que concierne a nuestras ciudades, hay unidad [...] no ha habido ningún conflicto todavía y no lo habrá. Eso es lo que yo deseo". A diferencia de los comentarios de su hermano, Jamal aquí tomaba en serio tanto las implicaciones espirituales como comunitarias de sus escenificaciones religiosas cruzadas. Sabía que algunas personas, especialmente de su propia comunidad, podían tener problemas con lo que hacía, pero estaba contento de vivir en un lugar en el que no era muy factible que esos problemas le causaran inconvenientes.

UNA CONFRONTACIÓN COMUNAL FRACASADA

Los extremistas religiosos en Gwalior se encontraban más fácilmente del lado hindú que del musulmán,⁷ pero al organiza-

⁷ En el escenario nacional, la ciudad ha colaborado grandemente con políticos derechistas hindúes, incluidos dos de los fundadores del BJP, el principal partido político de derecha: A. B. Vajpayee y Rajmata Vijay Raje Scindia.

dor local con el que me topé en la colina no le estaba resultando fácil encontrar causas para motivar a sus tropas. Ashok Gupta era el presidente de una de las divisiones de Gwalior de la brigada juvenil del *Mahasabha* hindú. El *Mahasabha* hindú es una de las organizaciones más antiguas de la derecha hindú y –aunque ya no tiene una importancia nacional– cuenta con una larga historia en Gwalior y continúa activa allí. *Brigada juvenil* es un término un tanto inapropiado para la membresía de Ashok: la gente podía permanecer en ella hasta una edad madura. Ashok tenía 32 años y había sido miembro durante 20 años. Habiendo nacido en la colina, seguía viviendo en ella con su familia en una casa alta cerca de la zona valmik, al Este, y de un asentamiento musulmán justo subiendo la colina. Tenía una tienda que se especializaba en verduras en una zona comercial cercana y decía que estaba satisfecho con su vida. Yo le creí.

Ser el líder del *Mahasabha* juvenil le daba a Ashok algo de nivel social –tenía un gran letrero que proclamaba su posición pegado en la puerta– y era además una salida para descargar sus energías. Pero debido a que no era fácil conseguir asuntos locales, a menudo recurría a los desgastados asuntos nacionales. Me contó sobre la operación que estaba planeando para el final de la semana para apoyar las recientes declaraciones del líder nacionalista hindú L. K. Advani, para reconstruir el *Ram Mandir* en el sitio donde se había erigido la *masjid* Babri en Ayodhya. (La *masjid* había sido destruida en 1993, así que para 2005 el asunto se había vuelto bastante añejo.) Me preguntaba qué clase de auditorio tendría Ashok. Para encontrar asuntos locales tenía que ingeníarselas. El *Mahasabha* juvenil también estaba presionando para conseguir guardias para los principales templos de Gwalior, pues los terroristas podían infiltrarse desde Pakistán y atacarlos, decía Gupta, debería haber policías armados allí desde las cuatro hasta las ocho de la

noche, cuando los templos estaban más activos. Pero la policía interponía objeciones, pues ellos no veían ninguna necesidad.

¿Eran sólo los infiltrados de Pakistán la amenaza?, le pregunté a Ashok, o ¿había también musulmanes involucrados? No, no, a él no le preocupaban los musulmanes locales. "Los musulmanes que viven en Gwalior dicen que ellos viven en India, que son indios". En un principio parecía considerar esta declaración como algo en lo que él creía, haciendo una distinción entre los musulmanes locales y los activistas islámicos que asociaba con lugares como Aligarh. Al explicar por qué razón no podía aceptar a ningún musulmán como amigo, sin embargo, no parecía muy convencido de que fueran indios que actuaran de buena fe: "¿Cómo podemos confiar en ellos? Mañana pueden irse a Pakistán". Ashok vivía cerca de los musulmanes, no tenía mucho que ver con ellos y no confiaba en ellos, pero su proximidad no le preocupaba. Pronto averigüé el motivo.

Estábamos hablando en la azotea y quería mostrarme algo. Señaló hacia un pequeño santuario indefinido en la calle que bajaba hacia el templo valmik. "Hace dos o tres meses –me dijo–, los musulmanes lo tomaron (*qabza kar liya*)". Con esto quería decir que algunos musulmanes de las cercanías habían empezado a ofrecer *sehras* allí. *Sehras* son pequeños ramos de flores atados por arriba y que se acostumbran ofrecer en los santuarios sufis. Pero Ashok insistía que no se trataba de un santuario sufi, que era un templo a Siva de 50 años de antigüedad. Así que tenían que "liberarlo" (*mukta karna*), utilizando el lenguaje que usaban aquellos que reclamaban el sitio de Ayodhya para los hindúes, destruyendo la *Masjid Babri*. En este caso, sin embargo, Ashok sólo tenía que amenazar a los consumados devotos con ejercer una acción policiaca para que pararan y desistieran. Era difícil para Ashok encontrar oponentes preparados para asumir su juego.

Francamente, el lugar me parecía un santuario sufi, de los cuales hay sorprendentemente muchos en Gwalior (aunque no forcé el asunto con Ashok entonces): se trataba de una plataforma que tenía un edificio miniatura con una cúpula, no podía verse ninguna imagen hindú familiar. Por lo que pude averiguar había estado inactivo durante mucho tiempo, hasta que algunos habitantes locales empezaron a rendirle homenaje. Quizás debido a que su motivación no era una afirmación comunitaria, sino más bien una piedad acostumbrada que aún no había llegado a convertirse en hábito, decidieron que no valía la pena tener una confrontación que no terminaría bien para ellos de ningún modo. Sí, se dejaron intimidar, pero ésta era una lucha en la que no querían entrar.

Yo pasé por el lugar varias veces después de mi visita a Ashok y no noté ni *sehras* ni *malas*: su reciente periodo de actividad ya había terminado. Cuando le pregunté a la gente acerca del santuario y de lo que allí se hacía, nadie tenía mucho que decir: los viejos santuarios inactivos no son particularmente notables. Ciertamente, nadie mencionó que había ocurrido allí un incidente unos meses atrás, o bien, la gente quería mantener en silencio los secretos del vecindario (Ashok, evidentemente, no) o, quizás, más probablemente, cualquier cosa que hubiera ocurrido en ese lugar nunca había causado mucha impresión pública. Para movilizar a sus tropas, Ashok tenía que hacer un mayor esfuerzo.

TÍTULOS DE PROPIEDAD Y PROTESTA

No obstante, ocurrieron protestas violentas en la colina Satya Narayan, incidentes que habían aparecido en encabezados de primera página. Sus causas no habían sido religiosas, sino políticas y económicas: cuestiones que tenían que ver con una presunta brutalidad policiaca y con propiedades de tierra. No

había muchos arrendatarios viviendo en la colina. La mayoría de la gente que se había mudado allí lo había hecho porque prefería vivir en una casa propia –incluso aunque fuera pequeña y estuviera localizada inconvenientemente– que pagar alquiler en el pueblo. La tierra en la ladera de la colina estaba en venta, pero la cima plana de la colina y algo de tierra más abajo, al lado de la calle *Hippopotamus*, supuestamente debía conservarse, debía mantenerse como fideicomiso público. Empero, la gente construía allí de cualquier modo, en ocasiones comprando casas o tierra de paracaidistas. Los días 13 y 14 de agosto de 2002 –justo antes de la celebración del día de la independencia de India, el 15 de agosto– las autoridades municipales decidieron tomar medidas enérgicas y terminaron teniendo que mandar refuerzos policiacos para desalojar partes de la cima de la colina, una zona que albergaba a algunos de los residentes más desventurados.

En su conjunto, la cima de la colina no era un lugar muy deseable para ser habitado. Estaba abierto al calor del sol y al viento, no era fácilmente asequible y tenía un problema serio con el agua. En general, cuanto más arriba de la colina, peores las condiciones. En la base de la colina, frente a la calle *Hippopotamus*, unas cuantas casas gubernamentales, ahora subdivididas, siguen albergando a los descendientes de antiguas familias adineradas que se asentaron allí en un principio, cuando se empezaron a ofrecer espacios como grandes recintos privados fuera del centro de la ciudad. A estas familias pronto se unieron otras de profesionistas de clase media, de artesanos y de tenderos que vivían en la parte alta de sus tiendas. La primera fila de casas detrás de la calle tenía fácil acceso a la misma, e incluso más importante, a tomas de agua conectadas al suministro de agua de la ciudad. Algunas de las casas eran espaciosas y bien construidas. Más arriba de la colina, sin embargo, no había tomas de agua públicas.

Aunque la tierra era allí más barata, tener que bajar cada día la colina para buscar agua era muy engoroso. La gente pobre construía casas pequeñas. En la parte plana de la colina, el agua se bombeaba a un lugar determinado durante una hora o dos por las mañanas; todo lo que las personas tenían en común eran sus historias de mala suerte.

En particular, uno escucha la historia del cierre de los molinos. Como la antigua capital de un importante estado principesco, Gwalior había sido alguna vez un centro de manufactura de grandes proporciones. Los maharajaes habían tenido éxito atrayendo negocios e incluso empezando algunos ellos mismos: se construyeron ciclomotores, se hacía cerámica, se horneaban y empaquetaban galletas para su distribución nacional. Sin embargo, lo que resultaba más importante para la economía local era un complejo de molinos de tela localizados en una parte del pueblo llamada Birlanagar, denominada así por la prominente casa industrial de Bombay a la que pertenecían los molinos. Fundados en la década de 1930, durante el gobierno principesco, los molinos continuaron activos durante la época de la India independiente, hasta mediados de la década de 1980. Algunos de sus productos, además, le otorgaron a la ciudad un prestigio nacional: los trajes de Gwalior aparecían mucho en las publicaciones nacionales en anuncios de hombres bien vestidos con miradas altaneras.

Mientras los molinos prosperaban a miles de trabajadores se les ofrecían empleos fijos con beneficios sindicales, pero cuando los molinos pasaron de moda los Birlas decidieron cerrarlos y construir nuevos en otros sitios. Aunque se desarrolló una manufactura de pequeña escala durante la época de decadencia de los molinos, nuevas industrias demandaban habilidades técnicas distintas a las de los molinos (el negocio de monitores de televisión era una empresa en auge); los empleos, además, eran menos en cantidad y, en su mayoría no

sindicalizados, en calidad. La gente que había pasado su vida productiva trabajando en los molinos y vivía en casas de la compañía no sabía qué hacer o adónde ir. Algunos terminaron en la cima de la colina. Uno de ellos era el padre de Rajesh –el amigo actor brahmán de Jamal–, Murlidhar Mishra.

Murlidhar provenía de una familia de clase media de la parte más antigua de la ciudad –la parte que se conoce localmente como Gwalior en sí– cerca de la antigua entrada del fuerte. Su familia extensa aún tenía una casa allí, la cual la esposa de Murlidhar aún consideraba como propia. Cuando cerraron los molinos y Murlidhar se quedó sin ingresos llevó a su familia a vivir a la cima de la colina cerca de Narendra, el hermano de su esposa, quien también padecía por el cierre de los molinos. Los dos, sin embargo, tenían respuestas contrastantes acerca de la pérdida del empleo que habían desempeñado durante tanto tiempo: uno trataba de encontrar una nueva identidad interna, el otro pretendía tener una vieja identidad externa.

Narendra había trabajado en distintas labores de manufactura en los molinos, tejiendo telas e imprimiéndolas también. Aun cuando sabía utilizar la maquinaria, no pudo encontrar otro empleo en la línea de producción en el pueblo. Descorazonado, sufrió una transformación aparente. Siendo un brahmán que siempre había tenido interés por las representaciones religiosas, hoy en día trataba de ganarse la vida como músico y como cuentacuentos profesional. Se vestía ahora de acuerdo con su nueva profesión –usaba cuentas y se había pintado un *tilak* en su frente– y había encontrado algo de trabajo, pero no conseguía mantener a su familia con lo que ganaba. Además, la carga aumentó cuando en su madurez tuvo un niño, nacido de una esposa que supuestamente ya había superado la edad de tener hijos. “Fue un error”, dijo tristemente. Pero era más que eso: un nuevo bebé para alguien de su edad que se

vestía como lo hacía y que trataba de convencer a su auditorio del *dharma* tradicional, no resultaba muy apropiado y probablemente esto pudo haber contribuido a su falta de éxito en su nueva carrera. La transformación de Narendra, de haber sido mucho tiempo obrero en una fábrica a un *sadhu* padre de familia, parecía incompleta y particularmente insatisfactoria.

Murlidhar, en contraste, quien había trabajado como contador en los molinos, se las arregló para mantener cierta continuidad en su profesión, encontrando eventualmente trabajo como tenedor de libros en el pueblo. Pero su nuevo trabajo incluía también mantener las pretensiones. "Le hace pensar a la gente que vive en la casa de Gwalior", decía su mujer, Lakshmi Devi. "En la tienda lo llaman el *Pandit* de Gwalior, no por el nombre de este lugar [...] Nos daría vergüenza invitar al propietario de la tienda aquí, vivimos en esta choza". La descripción de Lakshmi Devi de su casa era precisa. La pareja vivía junto con sus tres hijos y una nuera en un solo cuarto, pequeño y burdamente construido, con una cocina y un pequeño porche cubierto. Cuando llovía, el techo goteaba. Murlidhar tenía que vivir con pretensiones y también con pobreza.

No era fácil para aquellos de las menguadas clases medias, que antes habían pertenecido a las clases trabajadoras establecidas, pretender que eran felices en la cima de la colina, y algunos ni siquiera intentaban hacerlo. Además de las dos familias Mishra, éstos incluían al hijo de un policía que tenía estudios de bachillerato y que intentaba mantener a su familia con trabajo a destajo, que a veces lo enfermaba, y una viuda maratha instruida que se había mudado allí con sus hijos cuando murió su esposo. Aunque ella y su hijo ahora mayor trabajaban en empleos de nivel bajo para la misma empresa y se las arreglaban, recordaban días mejores. Lakshmi Devi parecía particularmente molesta por la situación actual de

su familia. Una de las primeras cosas que me dijo cuando la conocí fue que tenían otra casa en Gwalior. Incluso si no vivían allí, era una marca de quiénes eran realmente. Lamentaba no tener un lugar bonito para recibir a sus visitas. Además de su pobreza actual habló sobre el relativo aislamiento de la cima de la colina, que no era bueno para sus hijos ya crecidos: uno de ellos era poco instruido y crónicamente estaba desempleado. “Ir y venir es un problema. Cuando vas abajo ya no tienes ganas de subir, y cuando estás arriba ya no tienes ganas de irte”. No le gustaba no saber cuándo llegarían a casa sus hijos, pero no había trabajo en la colina. “Al menos cuando están abajo hacen algo”. Era finalmente mejor, para Lakshmi Devi, que sus hijos estuvieran fuera de la colina, aunque ésta fuera su hogar.

Con todo, debido a que la colina era su hogar, aquellos que tenían historias personales menos penosas podían verle el lado positivo: el aire era bueno, algunos dirían, y tenían bonitas vistas, ambas cosas eran verdad. Por supuesto, había un problema de agua, todos lo admitían, pero vivir en la cima de la colina era como vivir en una pequeña aldea dentro de la ciudad, con la paz y la comunidad de una aldea. Los que se expresaban de esa forma hacía poco que habían llegado de una aldea y estaban contentos de vivir en un lugar más familiar. Otros habían estado allí por algún tiempo pero parecía que les estaba yendo bien económicamente, tenían casas de cuartos grandes y firmes. Uno de ellos era Parsuram Gujar, quien hablaba de las “relaciones familiares” (*parivarik sambandh*) entre las personas de la cima de la colina; ellos son todos “gentes afectuosas” (*premi log*). Para Parsuram, la cima de la colina era de hecho su comunidad. Él había sido ciertamente uno de los primeros en establecerse en la colina hacía 22 años, y muchos lo trataban como un anciano local. En efecto, Parsuram había tenido un interés por la política y a

veces se referían a él como *netaji*, “líder respetado”, un epíteto usado para los políticos que en ocasiones se utiliza con sentido irónico, pero aparentemente no en este caso. Así, asumió un papel importante en los eventos del 13 y 14 de agosto del año 2002, cuando los habitantes de la cima de la colina se unieron como comunidad en contra de un enemigo común.

El 13 de agosto, siguiendo las órdenes del magistrado de la ciudad, una fuerza conjunta de la ciudad y de las administraciones distritales llegó a desalojar los asentamientos ilegales. La única forma de llegar era por un camino de acceso estrecho que subía por la parte de atrás de la colina. Una vez que los habitantes de la colina tuvieron noticias de su inminente llegada esa mañana, se organizaron rápidamente. En su mayoría eran mujeres –quienes con mayor seguridad estarían en casa durante el día– que ofrecieron una inesperada resistencia efectiva, deteniendo el avance de las fuerzas con sus propios cuerpos y protegiendo las viviendas. Hasta que llegaron los refuerzos la policía pudo demoler once de las casas. Según las noticias, se trataba de casas nuevas, bien construidas y no fue fácil allanarlas.⁸ Esta destrucción, sin embargo, no fue suficiente: el trabajo que las fuerzas habían venido a cumplir se dejó sin hacer y los oficiales a cargo dijeron que regresarían. Ese primer día, por lo menos, no hubo reportes de lesionados.

Al día siguiente ambos bandos estaban mejor preparados. Las autoridades civiles trajeron más policías, mientras que los habitantes se armaron con piedras y planearon un ataque, rodeando a los intrusos por todos los sitios conforme iban subiendo la colina. Las rocas golpearon a muchos, incluidos algunos de sus dirigentes, pero nadie resultó seriamente herido. El que resultó herido de más gravedad fue un chofer

⁸ “Illegal Structures Levelled”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 14 de agosto de 2002, p. 7.

llamado Munnalal Valmik, quien sangraba de la cabeza y tuvo necesidad de ocho puntadas.

No fue fácil para la policía impedir que las personas continuaran apedreándolos. El gas lacrimógeno que habían utilizado en un principio fue inefectivo, así que empezaron a disparar al aire (un reporte dice que los policías querían dispararle a la multitud en este momento, pero que el magistrado civil dijo que no). En la confusión que siguió a los disparos los agentes empezaron a arrestar personas –mujeres, hombres, jóvenes– no a todos, aparentemente, sólo aquellos que habían lanzado piedras. Una vez que se llevaron a los arrestados entraron los *bulldozer*. Se dice que la policía, entendiblemente enojada y aprensiva ya ahora, empezó a sacar a la gente de sus casas, hiriéndola en ocasiones y dañando sus propiedades; hubo demandas específicas de inexcusable brutalidad.⁹ Veinticuatro casas fueron destruidas ese día y 42 personas fueron arrestadas –más mujeres que hombres¹⁰– acusadas de provocar disturbios. Netaji estaba entre ellos, y al ser reconocido como líder fue uno de los principales acusados en el tribunal que se instituyó ese día como resultado de los sucesos. Fue detenido 10 días, dijo, aunque el caso en su contra continuó otros dos años. Pero fue finalmente retirado por razones políticas.

El gobierno de la ciudad en ese tiempo estaba dominado por el partido del Congreso, la mayoría de las veces apo-

⁹ "They Kicked and Punched, Then Dragged Us Out", *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 17 de agosto de 2002, p. 8.

¹⁰ Los informes de los periódicos estaban de acuerdo en la sustancia de lo que había sucedido, aunque diferían en algunos detalles. El *Nav Bharat* menciona cuarenta y dos arrestos y el rumor de que el policía a cargo quería dispararle a la multitud ("Battle Between the Police and the People on Satya Narayan Tekri, 16 Wounded", *Nav Bharat*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 1). El *Dainik Bhaskar* destacaba cuarenta arrestos: 24 mujeres y 16 hombres: "Stoning of a Force Come to Level Illegal Structures", *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 1.

yaba la causa de los pobres, pero en este caso decidió hacer valer la ley. El miembro del Parlamento nacional de la zona, sin embargo, era del BJP, un partido más orientado hacia los intereses de los hindúes de clase media y de un nacionalismo a veces agresivo. Para el gobierno de la ciudad, el desafortunado momento en el que tuvo lugar el ataque (“tenía que llevarse a cabo en algún momento”),¹¹ junto con la exageradamente entusiasta reacción de la policía le facilitó al miembro local del Parlamento sacar provecho de la situación. “Es una situación muy lamentable –dijo Jaybhan Singh Pavaiyya, el miembro del Parlamento–, cuando un día antes del aniversario de nuestra independencia la policía hace una demoniaca danza de destrucción. La ciudad y los oficiales de la policía que estaban en el lugar deben considerarse completamente responsables”. Él mismo estuvo en el lugar inmediatamente, escuchó las historias de horror de las víctimas y les manifestó sus condolencias, prometiéndoles ayudarlos. Miembros de su partido, dijo, ya habían salido rumbo a la capital del estado para interceder por ellos allí.¹²

Efectivamente, la respuesta organizada de los residentes de la parte alta de la colina y la subsiguiente reacción del público tomó al gobierno por sorpresa. Mostrar simpatía por los residentes no era difícil, incluso entre las clases medias que se inclinaban a favorecer la ley de la propiedad. No sólo fueron las demandas en contra de la brutalidad injustificable de la policía demasiado numerosas como para ser ignoradas, sino que el asentamiento de la parte alta de la colina realmente no tenía conflicto con ninguno de los intereses prácticos de la clase media: ni estaban en los márgenes de una bonita colonia ni

¹¹ Atribuido a Wasim Akhtar, magistrado de Distrito, en “Who Said What”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 2.

¹² “They Kicked and Punched...”, *op. cit.*

tampoco obstruían ningún desarrollo inminente. Se trataba tan sólo de un caso de personas pobres que demandaban tierras aisladas que nadie más quería realmente. Algunos incluso les habían pagado a paracaidistas previos las tierras y tenían documentos notariales que lo comprobaban: había rumores de una mafia de tierras en la que estaban involucrados funcionarios gubernamentales.¹³ La afirmación del magistrado de la ciudad de que quería parar las invasiones de las tierras del gobierno¹⁴ no parecía ser una razón suficiente. En cualquier caso, el resultado del ataque el día anterior a la celebración del día de la Independencia era lo suficientemente confuso como para parar nuevas demandas en contra del asentamiento y el caso en contra de los residentes. Entonces, en las elecciones de 2004 –a pesar de la victoria del Congreso en Delhi– el gobierno de la ciudad de Gwalior registró un viraje en favor del BJP, quien cumpliendo algunas promesas electorales, se las arregló para que el caso se cerrara. El resultado del esfuerzo del gobierno del Congreso local por hacer valer la ley tuvo la intención de afianzar *de facto* tanto los derechos de propiedad de los residentes restantes de la cima de la colina y hacer que ellos ofrecieran su apoyo al BJP, cuyos principales intereses no son típicamente los suyos.

Los dramáticos eventos en la cima de la colina pueden ayudar a darle algo de perspectiva a la vida en sus laderas. Aunque la mezcla de los habitantes de la cima de la colina es similar a la de otros lugares de la colina, la gente allí parece menos arraigada: son más lo que llegaron recientemente, y muchos de ellos en los últimos ocho o diez años. Muchos, además, llegaron obligados por circunstancias muy difíciles

¹³ "Everyone's Eager to Get Hold of Land", *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 2.

¹⁴ "Who Said What", *op. cit.*

y con el conocimiento de que sus derechos sobre sus hogares, aunque aparentemente están seguros por ahora, de hecho son endeble. En la cima de la colina uno no tiene el sentimiento de densidad urbana que se tiene en las laderas: las casas a menudo son más frágiles –¿por qué invertir en construcción cuando tu título de propiedad no es muy claro?– y están dispersas en terrenos más extensos, a veces dando la impresión de ser chozas solitarias. El ambiente (no) construido transmite un sentido más grande del aislamiento individual.

Gran parte de la comunidad que existe allí fue incitada por la desafortunada incursión policiaca ese día que precedió la celebración del día de la Independencia, que hizo que los residentes se unieran y establecieran entre ellos estrechos y activos vínculos de cooperación, y tres años después todavía se conservaba un sentido de solidaridad mutua: muchos podían recordar en detalle el papel que asumieron en la experiencia colectiva, mientras que víctimas heridas contaban sus historias y encontraban escuchas simpatizantes. Pero la comunidad que nació así, era principalmente una comunidad de resistencia, que se derivó de circunstancias desafortunadas de muchos de sus miembros y de un suceso traumático y galvanizador. En esto se diferenciaba de la mayoría de las comunidades en las laderas de la colina, las cuales eran más antiguas, densas y generalmente más felices: si no estaban integradas por la casta, lo estaban por relaciones personales maduras. En la cima de la colina la comunidad parecía más circunstancial: la gente se encontraba en el mismo lugar debido a distintas fuerzas de ajuste económico, lograron unirse gracias a una orden mal concebida y dada en un momento inadecuado de un magistrado, y se mantenía unida en parte por corrientes políticas cambiantes. En las comunidades más cercanas a la calle *Hippopotamus*, en contraste, la cohesión no se dio por un

brote político accidental, sino a través de afinidades culturales y personales que parecían más arraigadas y permanentes.

BIBLIOGRAFÍA

“Battle Between the Police and the People on Satya Narayan Tekri, 16 Wounded”, *Nav Bharat*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, pp. 1 y 9.

“Everyone’s Eager to Get Hold of Land”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 2.

Gold, Daniel, “The Sufi Shrines of Gwalior City: Communal Sensibilities and the Accessible Exotic under Hindu Rule”, *Journal of Asian Studies*, vol. 64, núm. 1, 2005, pp. 127-150.

“Illegal Structures Levelled”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 14 de agosto de 2002, p. 7.

Lutgendorf, Philip, “A Superhit Goddess: Jai Santoshi Maa and Caste Hierarchy in Indian Films”, *Manushi*, vol. 131, julio-agosto, 2002, pp. 10-16.

_____, “‘Made to Satisfaction Goddess’: Jai Santoshi Maa Re-visited”, *Manushi*, vol. 131, julio-agosto, 2002, pp. 24-37.

Prashad, Vijay, *Untouchable Freedom: A social History of Dalit Community*, Nueva Delhi-Nueva York, Oxford University Press, 2000.

“Stoning of a Force Come to Level Illegal Structures”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, pp. 1 y 10.

“They Kicked and Punched, Then Dragged Us Out”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 17 de agosto de 2002, p. 8.

“Who Said What”, *Dainik Bhaskar*, Gwalior, 15 de agosto de 2002, p. 2.

COLABORADORES

PURUSHOTTAM AGRAWAL actualmente es miembro de la Union Public Service Commission de India. Estudioso de las tradiciones bhakti y un intelectual público, ha publicado extensivamente en hindi. Antes fue profesor del Centro de lenguas indias (Centre of Indian Languages) en la Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi.

ISHITA BANERJEE es profesora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Entre sus obras publicadas contamos con *Divine Affairs* (2001) y *Religion, Law, and Power* (2007). Editora de varios volúmenes como *Unbecoming Modern* (2006) y *Caste in History* (2007).

R. CHAMPAKALAKSHMI antiguamente fue profesora de Historia en la Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi. Sus numerosas publicaciones sobre el arte, la religión, la sociedad, el Estado y la urbanización en el sur de la India, incluyen *Vaisnava Iconography in the Tamil Country* (1981), *Trade, Ideology and Urbanization* (1996), *The Hindu Temple* (2001) y (en coedición con S. Gopal) *Tradition, Dissent and Ideology* (1996).

FRANK F. CONLON es profesor emérito de Historia y de Estudios Internacionales en la Universidad de Washington, Seattle. Ha escrito sobre la historia social y cultural del Sur de Asia, par-

ticularmente de la India occidental y Mumbai, y actualmente está preparando una edición revisada y aumentada de su obra maestra, *A Caste in the Changing World* (1977). Es cofundador y coeditor de H-ASIA.

SAURABH DUBE es profesor del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Entre su obra publicada podemos mencionar *Untouchable Pasts* (1998), *Stitches on Time* (2004) y *After Conversion* (2010). Entre los volúmenes que ha editado tenemos *Postcolonial Passages* (2004) y *Historical Anthropology* (2007).

DANIEL GOLD es profesor de las Religiones del Sur de Asia en el Departamento de Estudios Asiáticos de la Universidad de Cornell, Ithaca. Sus publicaciones incluyen *The Lord as Guru* (1987) y *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion* (2003).

JOHN STRATTON HAWLEY es profesor de Religión en el Barnard College, de la Universidad de Columbia. Entre sus muchas publicaciones podemos mencionar *Three Bhakti Voices* (2005) y *The Memory of Love* (en prensa). Entre sus numerosos volúmenes editados tenemos (con Vasudha Narayanan) *The Life of Hinduism* (2006) y (con Kimberley Patton) *Holy Tears* (2005).

LINDA HESS enseña en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Stanford, California. Sus publicaciones incluyen (cotraducido con Shukdev Singh) *The Bijak of Kabir* (1977) y *Singing Emptiness* (2008).

BENJAMÍN PRECIADO SOLÍS es Director del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Entre sus libros

se incluyen *The Krsna Cycle in the Puranas* (1984) e *India: la democracia más grande del mundo* (1986).

ROMILA THAPAR es profesora emérita de Historia en la Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi. Entre sus innovadores libros podemos incluir *Asoka and the Decline of the Mauryas* (1961), *Cultural Pasts* (2001) y *Early India* (2003).

THOMAS R. TRAUTMANN es profesor colegiado de la cátedra Marshall D. Sahlins de Historia y Antropología de la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Entre sus numerosos trabajos publicados tenemos *Aryans and British India* (1997), *Languages and Nations* (2006) y *The Clash of Chronologies* (en prensa). Entre sus volúmenes editados contamos con *The Aryan Debate* (2005).

DAVID GORDON WHITE es profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de California, Santa Barbara. Autor de *Myths of the Dog-Man* (1991), *The Alchemical Body* (1996), *Kiss of the Yogini* (2003) y *Sinister Yogis* (en prensa).

INES G. ŽUPANOV es investigadora asociada en Historia en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en París y miembro del Centre d' Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS). Entre sus muchas publicaciones tenemos *Disputed Mission* (2000), *Missionary Tropics* (2005) y (coeditado con C. Guenzi) *Divins Remèdes* (2008).

*De lo antiguo a lo moderno. Religión, poder
y comunidad en la India*
se terminó de imprimir en noviembre de 2011
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,
Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle.
03220 México, D.F.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

En India del siglo XXI religión, poder y comunidad son temas fundamentales. *De lo antiguo a lo moderno* los analiza desde una variedad de perspectivas a través de diferentes regiones. El libro muestra la historiografía reciente y crea espacios para el diálogo y el debate. Los ensayos exploran distintos aspectos de la religión en el contexto de la conformación y la articulación del poder: desde discusiones sobre prácticas heréticas y ascéticas en el periodo antiguo y medieval, hasta expresiones cotidianas sobre la casta y la comunidad en la era moderna y contemporánea. El volumen combina estudios sobre el hinduismo así como sobre la cristiandad. Sus eminentes colaboradores mezclan la historia y la antropología, el trabajo de archivo y el trabajo de campo, y el análisis textual y la exégesis teórica. Desde diversas aproximaciones, cada capítulo, escrito específicamente para este volumen, explora y desestabiliza comprensiones establecidas y verdades aceptadas, generando espacios para una reflexión crítica. Los ensayos destacan cuestiones críticas en el estudio histórico de la religión y el poder en el Sur de Asia pre-colonial, colonial y post-colonial. La introducción también ofrece un breve retrato intelectual de David N. Lorenzen, reconocido estudioso de la historia cultural y la religión popular en la India pre-colonial, a quien está dedicado este libro.

Este volumen interdisciplinario es de interés para los maestros e investigadores, así como para estudiantes de la historia, la política, la sociología, la antropología y la religión India.

