
KALI Y SUS CONTEMPORÁNEOS: PERCEPCIONES POPULARES DEL TIEMPO EN LA INDIA ORIENTAL COLONIAL

ISHITA BANERJEE
El Colegio de México

*Kalikala riti dekhi made bbiti hrudaya channa katara
Thaya heunahin panchabhuta atma Sriguru karibe para*

Los caminos de *kaliyuga* hacen temblar al corazón
— el terror impera

Mi alma de cinco elementos no halla sosiego
— Sriguru me mostrará el camino

Bhima Bhoi Malika ba Padmakalpa

El primer par de versos de *Malika o Padmakalpa*, escrito por Bhima Bhoi, es un texto oriya de principios del siglo veinte publicado apenas en 1971 en el que se afirma con toda seguridad la permanencia en esos tiempos de la idea de *kaliyuga*, la era del mal. Según la concepción clásica del tiempo en el hinduismo, *kaliyuga* es la última de las cuatro eras en deterioro progresivo que conforman el ciclo temporal antes del retorno a la prístina era de *satya/kreta*. La *kaliyuga* ha gozado de gran prominencia en la literatura brahmánica desde la época de los primeros puranas. La era de Kali se caracteriza por el caos generalizado: las diferentes castas no llevan a cabo las funciones que tienen asignadas, los rituales son desatendidos, las sectas heréticas pululan, y los gobernantes no brahmanes y extranjeros imperan. El *dharmā* (ritual y conducta apropiadas, frecuentemente concebido como un ser superior que personifica estas cualidades), que medía cuatro pies en la *satyayuga* (era de la verdad) en el principio del Universo, ha sido reducido a tan

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 3/07/2000 y aceptado para su publicación el 23/08/2000.

sólo un pie en la era de Kali.¹ *Kaliyuga* llega a su fin con la décima y última encarnación de Visnú, quien restablece el *satya dharma* (fe verdadera). Esta última encarnación aún no ha aparecido; el largo reinado de *Kaliyuga* no ha llegado a su fin. Es una fuente caudalosa de donde podemos extraer un pasado susceptible de ser apropiado, un pasado vivo que da sentido al presente. Mediante un análisis de la *Bhima Bhoi Malika*, el presente artículo subraya la importancia de la persistencia de *kaliyuga* en las concepciones populares del tiempo y destaca la multiplicidad de significados que genera la idea de *kaliyuga*, así como los incontables usos que se han hecho de ella. La *kaliyuga* da pie a nuevas maneras de comprender el pasado que dan sentido al presente y contemplan el futuro. Con frecuencia, estas percepciones encuentran su expresión en una gran variedad de textos que aparecen y circulan en distintas regiones y en diferentes épocas.²

La *Bhima Bhoi Malika ha Padmakalpa* pertenece a un género particular de la literatura de Orissa —las *malikas*. Las *malikas* son textos apócrifos cuyo tema central es Kali: profetizan su disolución con la aparición de un redentor y el establecimiento de la fe verdadera. Una lectura cuidadosa de las *malikas* revela las dimensiones cambiantes de las repetidas referencias a *kali*, que constituyen la base de diversas maneras de comprender y apropiarse de estos textos.³ Nuevamente, estas apropiaciones dan un sesgo específico al contenido de las *malikas* en determinadas épocas. Esta ductilidad es la que permite diversas interpretaciones de ellas y da razón de la popularidad que gozan éstas aún hoy día, al servir de vehículo para dar expresión a las nociones cambiantes del tiempo y la historia, el bien y el mal, el enemigo y el salvador, y en ellas el tiempo cíclico y el tiempo histórico lineal coexisten en perfecta armonía para retratar

¹ R. S. Sharma, "The Kali Age: A Period of Social Crisis", en S. N. Mukherjee (ed.), *India: History and Thought. Essays in Honour of A. L. Basham*, Calcuta, Subarnarekha, 1982, p. 187.

² Véase Sumit Sarkar, "Renaissance and Kaliyuga: Time, Myth and History in Colonial Bengal", que ofrece un análisis incisivo de los usos y expresiones de la noción de *kaliyuga* en la Bengala colonial. En Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 186-215.

³ Véase una buena argumentación sobre la importancia de esta apropiación en la lectura de los textos, en Roger Chartier, *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*, Filadelfia, Univ. of Pennsylvania Press, 1995, pp. 88-97.

un pasado glorioso y un presente difícil que abren el camino a un brillante futuro. En las *malikas*, héroes míticos y legendarios se unen a seres humanos comunes y corrientes en sus esfuerzos por combatir a las pérfidas fuerzas de Kali, que suelen encarnarse en enemigos “reales”.

Lo que yace en el fondo de las numerosas apropiaciones de las *malikas* es la “lectura”. No utilizo aquí el término “lectura” en la acepción más reducida de su mecánica —la decodificación de palabras escritas en palabras habladas— sino en la de un ejercicio de invención y creación, un proceso de comprensión de significados que con frecuencia rige los mismos usos sociales a los cuales está destinado.⁴ A su vez, el uso creativo de la lectura proviene de la propia naturaleza de las *malikas*. Estos textos son inherentemente polisémicos, y sus contenidos con frecuencia reúnen a las comunidades en un acto de comprensión colectiva de la realidad social,⁵ lo cual engendra la creación y construcción de toda una gama de nuevos textos que luego son atribuidos a “autores” reconocidos. De esta manera, la relación interactiva entre lo hablado y lo escrito adquiere preeminencia; los dominios de la “oralidad” y la escritura, el lector y el autor, se fusionan. La lectura y la escritura se funden con las “formas letradas de pensamiento”,⁶ y el binario oralidad-escritura pierde su vigencia conforme la naturaleza compleja y variable de estos fenómenos va destacándose.⁷ En esta forma de leer, lo aprendido está tan inextricable-

⁴ Puede encontrarse una discusión sobre las distintas definiciones de la lectura, en Michael Stubbs, *Language and Literacy: The Sociolinguistics of Reading and Writing*, Londres, Routledge, 1980, pp. 4-12. He tomado prestadas las ideas de “invención” y “creatividad” de Roger Chartier, quien las utiliza para caracterizar la lectura hecha en silencio. Roger Chartier, *Forms and Meanings*, p. 90. Para una crítica de la asimilación de la lectura con la pasividad, véase Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Randall, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, p. 169.

⁵ Aquí, el uso de “lectura” se aproxima mucho al uso que se daba a la palabra en los primeros tiempos medievales, cuando los documentos importantes eran “leídos en voz alta” para que un amplio número de personas escuchase, “inspeccionase” y comprendiese, o “leyese” escuchando. Para una discusión erudita, véase M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1993.

⁶ Judith Langer aboga por la inclusión de las “formas letradas de pensamiento” [*literate thinking*] en la definición de la lectura/escritura [*literacy*]. Judith A. Langer, “A Sociocognitive Perspective on Literacy”, en Judith A. Langer (ed.), *Language, Literacy and Culture: Issues of Society and Schooling*, N.J., Ablex Pub., 1987, pp. 1-20.

mente ligado a lo comprendido que el conocimiento se ve transformado por el mismo acto de la transmisión.

Las *malikas* han sido una parte importante de la tradición literaria oriya desde el siglo xvi, y es común la idea de que son creaciones de los *Panchasakhas*, Cinco Amigos —Achyutananda Das, Balaram Das, Jagannath Das, Ananta Das y Yasovanta Das—, todos místicos medievales eminentes. Esta creencia da credibilidad y legitimidad a las profecías de las *malikas*, mientras que la atribución de grandes aflicciones a la era de Kali, la afirmación de una eventual disolución de los sufrimientos y el triunfo final del bien sobre el mal explican la prolongada presencia y popularidad de estos textos. Su éxito radica en su capacidad de transformar y metamorfosear principios teológicos complejos e ideas religiosas esotéricas y verterlas en un lenguaje con base en lo familiar y la vida cotidiana, mediante la invocación a Kali. Al mismo tiempo, la presencia abrumadora y continua de Kali, una era inherentemente mala cuyos elementos constitutivos pueden variar, así como la naturaleza vaga y general de sus profecías y la ausencia de una voz de autor decisiva hacen que las *malikas* sean susceptibles de ser forjadas y reelaboradas, un proceso que genera nuevas lecturas y crea nuevos “textos”, ayudando a las comunidades que se encuentran en aprietos a negociar y lidiar con situaciones difíciles, y a las sectas religiosas emergentes a establecerse.

El Mahima Dharma, uno de cuyos principales devotos fue Bhima Bhoi, fue iniciado en Orissa por Mahima Swami durante la década de 1860. Abogaba por la creencia en un Absoluto omnipresente, informe e indescriptible que había creado al mundo con su *mahima* (brillo/gloria). El Absoluto era accesible a todos mediante la devoción o *bhakti*. Miembros de todas las castas podían iniciarse en esta secta, pero básicamente estaba conformada por grupos de tribus e intocables de casta baja, y en particular los de los Gadjats, estados tributarios bajo el dominio de los gobernadores oriya. La nueva fe descartaba las deidades del panteón hindú, desechaba el papel del brah-

⁷ Ruth Finnegan se ocupa de estas cuestiones en *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Blackwell, Oxford, 1988. Véase también Saurabh Dube, *Untouchable Past*, SUNY Press, Albany, 1998.

mán como mediador entre Dios y los seres humanos, ignoraba las reglas de casta y comensalismo, cuestionaba la estrecha conexión entre las jerarquías divinas, rituales y sociales, y desafiaba la autoridad del rey y el brahmán permitiendo a sus conversos aceptar alimentos de cualquier persona con excepción de los familiares de los reyes y brahmanes. Este desafío al poder, codificado dentro de la religión y realizado mediante la misma, hizo que Mahima Swami apareciera como un auténtico benefactor entre aquellos grupos de Orissa cuya subordinación había quedado asegurada por el estrecho entrelazamiento entre religión y poder. Swami fue deificado en vida como la encarnación del Absoluto sobre el que había predicado.

Varios factores contribuyeron a la deificación de Mahima Swami: la utilización de y la creencia en las *malikas* por parte de sus seguidores tuvo un papel preponderante. La *malika* tenía un doble propósito: la creencia en su profecía, supuestamente transmitida por uno de los cinco místicos medievales, sirvió para destacar la inevitabilidad de la aparición de un *avatar* (encarnación) y la fundación por parte de éste de la verdadera fe; también erigió a Mahima Swami como este mismo *avatar* y al Mahima Dharma como el *satya dharma* que habría de poner fin a *kaliyuga*.⁸ Los informes oficiales sobre el Mahima Dharma redactados en la década de 1880 mencionan que los seguidores de la secta poseían un libro de predicciones “que trata de la encarnación de Alakh en la forma de Mahima Swami para salvar al mundo de su carga de pecados y abrir el camino a la salvación”.⁹ En la primera década del siglo veinte, N. N. Vasu, un erudito que ocupaba un cargo oficial en el estado tributario de Mayurbhanj, dio por casualidad con la *Yasomati*

⁸ Es interesante observar a este respecto que las *malikas* tienen un paralelo cercano en la literatura *smriti* de la tradición clásica hindú. Las *smritis* eran atribuidas a sabios védicos, mientras que su contenido era reformulado por los comentaristas. Sin embargo, los sacerdotes brahmanes y los administradores reales se aprovechaban de esto para proyectar el pasado como un modelo de verdad y rectitud, un depósito de poder epistemológico y una fuente de todos los conocimientos. Véase Mikael Aktor, “Smritis and Jatis: The Ritualisation of Time and the Continuity of the Past”, en Daud Ali (ed.), *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 258-279, para una discusión más detallada.

⁹ Disposición, Judicial, 12 de octubre de 1881. Documento de la Junta de Ingresos no. 449/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar.

Malika. Vasu afirmaba que este texto era una de los escritos más importantes de la secta y se basó principalmente en él para su descripción del Mahima Dharma.¹⁰ En la década de 1930, las obras de Biswanath Baba, el principal converso de la secta, contenían numerosas citas extraídas de varias *malikas* y otras obras de los *Panchasakhas* para identificar a Mahima Swami como *prabuddha narayan* (el iluminado) e *iswar purush* (dios personificado).¹¹

El Mahima Dharma sufrió un gran retroceso con la muerte de Mahima Swami. La creencia en su divinidad se había hecho tan fuerte que su muerte conmocionó a sus seguidores. La crisis se vio agravada por el hecho de que Mahima Swami no había dispuesto nada para la continuación de la fe tras su muerte. No había nombrado a un sucesor. No había permitido que se construyera ninguna estructura permanente ni había adquirido propiedades durante su vida. Había iniciado a los *gruhis* (discípulos legos) y los *sanyasis* (conversos) en su fe, y diferenciado a dos grupos de ascetas dándoles a unos *balkal* (corteza del árbol llamado Kumbhi) y a otros *kaupin* (taparrabos), pero no había especificado la posición relativa de estas dos órdenes. Mahima Swami tampoco había dejado escritos propios. En vez de esto, había otorgado a Bhima Bhoi, un ciego que pertenecía a una tribu de Orissa occidental, el don de la poesía para que esparciera el mensaje de Mahima Dharma mediante *stutis*, *janans* y *bhajans* (oraciones a y en alabanza del Señor). La organización se convirtió en algo crucial para la sobrevivencia de la fe tras la muerte del fundador. Los ascetas resolvieron celebrar una reunión de seguidores en Joranda, Dhenkanal, lugar donde Mahima Swami había residido antes de su muerte. La decisión de construir un monumento en Joranda para recordar al gurú fue tomada durante esa reunión.

¹⁰ N. N. Vasu, *The Archaeological Survey of Mayurbhanja*, vol. 1, reimp. Delhi, 1981. Vasu también escribió un capítulo sobre el Budismo Moderno y sus Seguidores en Orissa, publicado como un texto aparte en 1911 junto con este libro. En este capítulo, Vasu habla de los Mahima Dharmins como "cripto budistas". Se basa en dos textos sobre la secta, que él mismo encontró: *Alekh Leela* y *Yacomatimalika*, cuyos autores nunca menciona. No he podido localizar ninguno de estos textos.

¹¹ Biswanath Baba, *Mahima Dharma Pratipadak*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochara Samiti, 1931; *Satya Mahima Dharmara Itibasa*, Cuttack, S.M.D.S., 1935.

Sin embargo, Bhima Bhoi se desentendió de los *sanyasis* de Joranda, estableció su propio *ashram* en Khaliapali cerca de Sonapur y comenzó a iniciar nuevos adeptos en el Mahima Dharma.

Desde la década de 1870 hasta su muerte en la década de 1890, Bhima Bhoi tuvo un papel clave en la propagación de la fe en Orissa occidental. Sus *stutis*, *janans* y *bhajans* eran recitadas y cantadas durante reuniones religiosas, y el mensaje del Absoluto fue propagado. De hecho, en esta parte de Orissa, Bhima Bhoi rivalizaba con Mahima Swami, y finalmente llegó a adoptar su papel. La profunda devoción de sus discípulos salvó la distancia que había entre el maestro y el devoto; a sus ojos, el *bhakta* (discípulo) se convirtió en *bhagaban* (dios). Leyendas e historias comenzaron a circular en torno a Bhima Bhoi, historias inspiradas directamente en las leyendas sobre Mahima Swami y que con frecuencia confundían las identidades de ambos personajes. Las *malikas* que habían establecido a Mahima Swami como la encarnación del Absoluto ahora identificaban a Bhima Bhoi como su devoto divino. De hecho, N. N. Vasu, que escribió su relato sobre el Mahima Dharma “apenas diez años” después de que Bhima Bhoi expirase, identificaba categóricamente a Bhima Bhoi como el líder de la secta, y afirmaba que sus hijos estaban en posesión del *gadi* “en Joranda cerca del estado de Dhenkanal”, donde Bhima Bhoi “solía sentarse”. El estado tributario de Mayurbhanj fue el sitio donde Vasu llevó a cabo sus excavaciones y exploraciones. Aquí fue donde encontró la *Yasomati Malika* y el *Alekb Leela*, y donde habló a los conversos y los seguidores legos del Mahima Dharma. Su recuento revela la extraordinaria importancia que Bhima Bhoi adquirió tras la muerte de Mahima Swami, una importancia que aturdió a los seguidores y los hizo confundir las identidades de Mahima Swami y Bhima Bhoi, del gurú (preceptor) y el *sisbya* (discípulo). Así, Vasu se apoyó en la *Yasomati Malika* para declarar que “el renacer del budismo en nombre del Mahima-Dharma tuvo lugar en el vigésimo primer año del reinado de Divya-Simha, fallecido rey de Puri, es decir, en 1875”.¹² En dicho año (1875) Mahima Swami “abandonó sus restos humanos”. De esta manera, en la primera década del siglo xx Mahima

¹² Vasu, *The Archaeological Survey*, ccxlv.

Swami ya se había convertido en una encarnación, cuyo único propósito de bajar a la tierra había sido el de bendecir al ciego Bhima Bhoi con “el ojo de la sabiduría”.¹³ La tarea de propagar la verdadera fe recayó totalmente en Bhima Bhoi. Y que éste tuvo un éxito extraordinario con su tarea lo demuestra la manera en que se esparcieron su nombre y sus obras.

Mayurbhanj está situado geográficamente en el noreste de la provincia de Orissa, prácticamente del lado contrario a la región de Sonapur en el oeste, donde Bhima Bhoi vivió y predicó. También está lejos de Joranda, Dhenkanal, lo cual explica probablemente la ignorancia de Vasu acerca de lo que acontecía en ese lugar. Por otro lado, su pretensión de que los hijos de Bhima Bhoi estaban al mando de la situación en Joranda refleja la manera confusa en que el mensaje de Mahima Swami se había extendido por medio de las creaciones de Bhima Bhoi, que primero fueron dichas por él y después puestas por escrito, y que se difundieron más por las recitaciones ante grupos numerosos que por las lecturas individuales y privadas. A su vez, este flujo y fluidez dieron curso a nuevas interpretaciones de las obras y enseñanzas de Bhima Bhoi, y desde los primeros años del siglo veinte impulsaron la composición de nuevos textos, entre los cuales destacan las *malikas* en nombre de Bhima Bhoi.

Antes de analizar aquí una de estas *malikas*, permítaseme hacer un breve repaso de la obra y las ideas de Bhima Bhoi. En primer lugar, sus obras reflejan la rica herencia de las tradiciones religiosas que florecieron en Orissa: ostentan elementos de hinduismo, budismo, tantra, misticismo y *bhakti*. Además de hablar de un Absoluto informe e indescriptible cercano a cualquier persona mediante la devoción como único objeto de culto, Bhima Bhoi expresó su rechazo a los rituales y la práctica del peregrinaje. Todos los lugares de peregrinación, afirmaba, se hallaban en el cuerpo; el cuerpo (*pinda*) era una réplica del universo (*brahmanda*). Estas ideas no eran novedosas ni originales; lo que era nuevo era su utilización y significancia en el contexto de la Orissa de fines del siglo XIX. Sin embargo, la circulación de estas ideas antes de Bhima Bhoi ha marcado las discusiones actuales

¹³ *Ibid.*, ccxxxix.

en torno a su obra con la obsesión de “cazar” posibles linajes y genealogías ideológicas. No es necesario que entremos en detalles: basta sólo con delinear sus vínculos con los escritos de los *Panchasakhas*, que deben su tradición a las obras de Bhima Bhoi principalmente. Quizá ésta también sea la razón por la cual se crearon las *malikas* en nombre de Bhima Bhoi.

Los *Panchasakhas* han sido descritos como los exponentes de un “renacer” del vaishnavismo en el siglo XVI en Orissa. Aunque fueron discípulos de Sri Chaitanya, en sus escritos abogaban por una teología distinta al vaishnavismo gaudiya de Chaitanya. Tras su llegada a Puri, Chaitanya había identificado a Sri Krishna/Visnú con Jagannath, Amo-del-Universo y deidad del estado de Orissa durante siglos. Jagannath simbolizaba la personificación del Ser Supremo, que “posee todos los poderes”, “el Dios personal manifestado en el plano trascendental”.¹⁴ Los *Panchasakhas* también aceptaron a Jagannath como señor supremo, pero lo concebían como la realidad ulterior, que es *nirakar* (informe) y *sunya* (vacío). Este *sunya* no era “la nada” de los budistas, sino el Absoluto más elevado e indescriptible (*alekh*), cuya gloria (*mahima*) debía ser pregonada.¹⁵ Los Cinco Amigos combinaban tradiciones *saguni* y *nirguni* en su conceptualización del Señor; y para hacer más accesible esta elevada filosofía declaran que el propio Sunya Brahma, encarnado, vendrá a esparcir el mensaje del Ser Supremo. Los conocimientos del brahmán acabarán con la ignorancia y salvarán a la humanidad de las garras de la pérfida Kali.¹⁶ Las obras de Bhima Bhoi no sólo hablan del Absoluto

¹⁴ P. Mukherjee, *The History of Medieval Vaishnavism in Orissa*, Calcuta, R. Chatterjee, 1940, pp. 147-148.

¹⁵ Para una discusión de las diferencias entre el concepto de *sunya* en el budismo y en el vaishnavismo oriya representado por los *Panchasakhas*, así como en el Mahima Dharma, véanse Anncharlott Eschmann, “Spread, Organisation and Cult of Mahima Dharma”, en D. Panda (ed.) *Mahima Dharma-Darshan*, Koraput, Sankar Philosophical Society, 1972, pp. 7-11; Chittaranjan Das, *Odisara Mahima Dharma*, Cuttack, Dharmagrantha Store, 2a. ed, pp. 218-242; y Chittaranjan Das, “Studies in Medieval Religion and Literature in Orissa”, *Visva Bharati Annals*, 4, 1951, pp. 107-194. Sin embargo, N. N. Vasu no tenía “ni la menor duda” de que los *Panchasakhas* eran “budistas sinceros”, que creyeron necesario “ocultar su estructura mental budista bajo la apariencia del vaishnavismo — por miedo a las persecuciones de los reyes y los brahmanes”. N. N. Vasu, *The Archaeological Survey*, cccxi.

¹⁶ La obra más citada al respecto es *Sunya Sambhita*, de Achyutananda Das.

indescriptible, sino que parecen palpar con los gritos angustiados del poeta rogando a su Señor que lo salve, a él y a sus congéneres, de los sufrimientos de *kaliyuga*.

En su búsqueda de la genealogía del Mahima Dharma, Anncharlott Eschmann encontró tres doctrinas que, según ella, Bhima Bhoi tomó directamente de los Panchasakhas.¹⁷ Éstas eran: “la adoración del *sunya*, la teoría de Pinda Brahmanda y la idea de un redentor que vendrá en el futuro y establecerá a la vista de todos lo que por el momento sigue siendo una doctrina secreta”¹⁸ Este redentor futuro, que según la tradición vaishnava es Kalki, el último *avatar* de Visnú, “se convierte en Niranjana o Sunya Brahman o Adi Jagannatha en la literatura del vaishnavismo oriya”¹⁹.

Al hacer un esbozo de las conexiones entre las obras de Bhima Bhoi y los místicos medievales mi intención no ha sido la de situar al primero dentro de la “tradición”. Más bien, he querido subrayar la presencia ininterrumpida a lo largo de los siglos de la idea de *kaliyuga* y la aparición de lo divino en una forma humana para destruir a Kali, con el propósito de destacar la existencia de un cúmulo de conocimientos compartidos, una “memoria” social y una tradición viva que une pasado, presente y futuro en un todo compuesto, para hacer del pasado un “precedente vivo” del presente.²⁰ En una situación como ésta, el pasado es una fuente utilizable y negociable que puede ser fácilmente aprovechada en distintas épocas y contextos para expresar las ansiedades e incertidumbres del presente y señalar la manera de lidiar con ellas.

Regresemos ahora a la historia del Mahima Dharma. La fe luchó por sobrevivir tras la muerte del fundador. Bhima Bhoi, quien tuvo un papel clave en la propagación del Mahima Dhar-

¹⁷ Anncharlott Eschmann, “Mahima Dharma and Tradition”, artículo inédito, documentos Eschmann, Munich.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Para una discusión sobre la memoria social, y un análisis concienzudo de la heterogeneidad de la percepción del tiempo entre los cronistas medievales de la tradición “Indo-Persa” véase Sudipta Sen, “Imperial Orders of the Past: The Semantics of History and Time in the Medieval Indo-Persianate Culture of North India”, en Daud Ali (ed.), *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 231-257.

ma después de Mahima Swami, fue alejado por los conversos que ostentaban el poder en Joranda, lugar que paulatinamente se convirtió en el *gadi* o sede (centro de operaciones) de la secta. Nuevamente, los *sanyasis* lucharon unos contra otros por la interpretación de las enseñanzas del gurú, y por el control del monumento conmemorativo de Mahima Swami. Los desacuerdos giraban en torno a la posición relativa de los dos grupos de conversos: los *balkaldharis*, que llevaban la corteza del kumbhi, y los *kaupindharis*, que llevaban el taparrabos. Las cosas empeoraron a principios de los años veinte cuando un *sanyasi* *balkaldhari* dio *balkal* a unos cuantos *kaupindharis*, queriendo enfatizar de este modo la superioridad de quienes usaban *balkal*. Los desacuerdos se tornaron en disensión, y los ascetas se enfrascaron en una interminable lucha en la que tuvieron que intervenir las cortes judiciales, formándose una escisión definitiva entre ambos grupos.²¹

Mientras los dirigentes luchaban, los discípulos legos trataban de lidiar con la situación y encontrar maneras de mantenerse firmes en su fe. Poco después de la muerte de Mahima Swami, en 1881, un reducido grupo de hombres y mujeres de una aldea de Orissa occidental, inspirados por un mandamiento divino transmitido en un sueño, marcharon a Puri para extraer del templo las imágenes de Jagannath, su hermano y su hermana, y quemarlas.²² Este esfuerzo por abrir el camino a la propagación de la “verdadera fe” no tuvo éxito; pero el recuerdo del incidente se conserva en rimas y relatos de Orissa occidental.²³ El Mahima Dharma sobrevivió tras la muerte de Mahima Swami. Pero la crisis regresó bajo la forma de una división entre los adeptos. En esta etapa aparecieron las *malikas*

²¹ Una discusión detallada sobre este conflicto y la gradual institucionalización del Mahima Dharma mediante su interacción con la maquinaria legal del estado se encuentra en Banerjee Dube, “Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa”, en Gyan Prakash, Gautam Bhadra y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1999, pp. 98-125.

²² Para un análisis crítico de este evento véase Banerjee Dube, “Issues of Faith, Enactments of Contest: The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth Century Orissa”, en Hermann Kulke y Burkhard Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited: Studying Religion, Society, and the State in Orissa*, Delhi, Manohar, 2001, pp. 149-177.

²³ Chittaranjan Das, *Odisara Mahima Dharma*, Cuttack, Dharmagrantha Store, 2a. edición, 1991, p. 98.

de Bhima Bhoi.²⁴ Profetizaban la reaparición de Mahima Swami en su nueva encarnación como guerrero. Éste habría de dirigir la batalla contra las huestes de Kali y originar su destrucción.

La *Bhima Bhoi Malika ba Padmakalpa*, publicada por la casa editora Cuttack Dharma Grantha Store en 1971, es ampliamente aceptada entre los seguidores como una creación de Bhima Bhoi. Sin embargo, no ha sido incluida en *Bhima Bhoi Granthabali* (obras recopiladas de Bhima Bhoi), publicada por la misma editorial, pues los *sanyasis* del Mahima Dharma que mandan en Joranda dudan de su "autenticidad". La *Padmakalpa* iba precedida de otra *malika* de Bhima Bhoi, más breve, en la cual éste expresaba su angustia y confusión ante la muerte de su preceptor.²⁵ ¿Cómo era posible que el Señor se hubiera olvidado de sus devotos y los abandonase? ¿Qué habían de hacer los *bhaktas* (seguidores)? ¿A quién debían obedecer? Pero el Señor no pudo haber abandonado a sus seguidores. Regresaría, en la figura de Kalki, el guerrero, para destruir a Kali y acabar con los sufrimientos de sus verdaderos devotos de una vez y para siempre. Esta creencia se expresa con mayor fineza y adornamiento en la *Padmakalpa*.

Fiel a la tradición de las *malikas*, el texto se exploya en las miserias engendradas por Kali, y prevé su destrucción tras una gran guerra que será librada por un *avatar*, así como la introducción de *satyayuga* con el establecimiento del *satya dharma*. El poema está conformado por treinta y siete capítulos, cuyo número de *padas* (versos) es variable. Las *padas* son versos de dos y tres líneas con un número de palabras que puede variar significativamente. Al igual que otras *malikas*, el texto fue escrito como un diálogo, en este caso entre Anadi (el que es eterno) y Adi (*mata*), madre del mundo, también llamada Sati. Para satisfacer a Adi y despejar sus dudas, el Absoluto desvela los misterios de su *leela* (drama divino) y los eventos de *kaliyuga*. Bhima Bhoi figura como el narrador de este diálogo: en oca-

²⁴ Hablo de las *malikas* de Bhima Bhoi en plural, porque, además de la *Padmakalpa*, entre los escritos de Eschmann se encuentra la traducción de una breve "Malika de Bhima Bhoi". Sin embargo, no he logrado localizar la versión oriya original de dicha *malika*.

²⁵ Traducción de la "Malika de Bhima Bhoi", documentos de Eschmann, Heidelberg.

siones intercala sus propios comentarios, dirigiéndose directamente al lector. El texto está compuesto en un lenguaje de tiempo y atemporalidad, y se da un constante cambio de tiempo gramatical conforme el diálogo fluctúa entre lo que pasó, lo que está pasando y lo que pasará.

El texto inicia con Bhima Bhoi, quien expresa su temor e impotencia al verse cercado por las malas artes de Kali, y le suplica a Sri Guru (el maestro), a cuyos pies ha venido a refugiarse, que lo salve. A continuación hay un relato sobre la *kaliyuga*: la duración de ésta es de cuatrocientos treinta y dos mil años, y al final termina siendo destruida por sus propios pecados. Pero antes de su destrucción, las malas acciones de la era y los actos pecaminosos de los seres humanos que en ella viven causan grandes sufrimientos a la madre tierra, lo que la lleva a suplicar angustiosamente al Señor. La injusticia de los reyes y brahmanes disgusta tanto a Jagannath que decide dejar su morada y habitar en un lugar secreto durante dieciséis mil años.

Las actividades de varias dinastías de gobernantes forman parte integral del relato. La dinastía *soma* (lunar) rige al mundo al principio de la era; los ingleses, que suceden a los gurkhas y los turcos, llegan al poder cerca del fin de la era. Todos los gobernantes de esta era son opresores, aunque existe un deterioro progresivo tanto de la naturaleza de éstos como de la condición de la tierra. Así, los británicos son los peores. Su duplicidad los hace particularmente peligrosos: por fuera parecen decir la verdad, pero en secreto oprimen a sus súbditos y los van destruyendo de manera lenta pero segura, como las hormigas blancas destruyen la madera de los árboles. Esta artimaña va de la mano con sus sucios hábitos: se comen la carne de las vacas y los búfalos e ingieren licor todos los días. ¿Debe sorprendernos el hecho de que no se laven las manos después de defecar?

*Carisa panchanabe barasa rajuta karibe se adhikara
Satya kali tunde dandiba jenbe paidara nira*²⁶

[Regirán durante 495 años

Como el agua de coco vertida sobre las plantas, dirán verdades,
y en secreto serán opresores]

²⁶ Bhima Bhoi, *Bhima Bhoi Malika ba Padmakalpa*, Cuttack, Dharmagrantha Store, 1971, primer capítulo, verso 5.

Uikita jenbe mukhejal thai kashaku kariba lina
*Temanta prakare paraja kulaku karibe se chinnabhinna*²⁷
 [Como las hormigas blancas que se alimentan de la madera y la
 carcomen poco a poco
 Llevarán a sus súbditos a la ruina total]
Prakriti karina na ghenibe nira mlechha acarana kari
*Garu chagal-je mahisa madira abar se nityekari*²⁸
 [Como descastados extremos no usarán agua tras atender el
 llamado de la naturaleza
 Cada día comerán vacas, cabras y búfalos, e ingerirán alcohol]

La explotación llevada a cabo por estos *mlechhas* (descastados extremos) despoja a *prithvi devi* (la madre tierra) de su belleza y obliga a Lakshmi (diosa de la riqueza y la prosperidad) a buscar refugio en *patal* (el mundo subterráneo). La escasez es un rasgo constante; las inundaciones, las sequías y la hambruna son acontecimientos regulares.

Lo pecaminoso es característico de la humanidad entera. Los brahmanes abandonan el estudio de los Vedas, comienzan a ingerir carne, cohabitan con las mujeres de otros hombres, olvidan el *gayatri mantra* y adoptan el *garedi mantra* tántrico. Los miembros de las otras castas siguen el ejemplo: las distinciones de casta desaparecen, lo cual lleva a una situación de anarquía y caos. Los hombres se engañan y adquieren riquezas usando la mentira. Incluso los verdaderos devotos titubean. No logran reconocer al redentor, el *avatar* de Brahma (encarnación del Absoluto), cuando se aparece, y se rehúsan a prestar atención a sus preceptos. Bajo la influencia de Kali, se comportan como “una cohorte de ciegos”.²⁹ El gurú abandona la tierra. Kali toma el mando. El miedo y la desesperanza inducen a los dioses a reunirse y orar al Absoluto en un gesto de abyecta sumisión. En respuesta a sus súplicas, Anadi llega al *yogaghara* (un lugar para la meditación), manda a sus devotos a la tierra, obliga a los *brahmarshis*, *rajarshis* y *devaharshis* (santos que han llegado a la autorrealización) a sentarse y meditar y finalmente salva a la tierra destruyendo a Kali, encendiendo la *dhuni* (llama eterna) de Brahma y estableciendo la verdadera fe.

²⁷ *Ibid.*, verso 7.

²⁸ *Ibid.*, verso 8.

²⁹ *Ibid.*, capítulo 9, verso 12.

Antes de aniquilar a Kali es necesario librar una batalla encarnizada y sufrir grandes tormentos. Bhima tiembla y su corazón se llena de dolor cuando narra los eventos del futuro. Kalki jugará el juego de la no violencia en la era de la maldad y recibirá el nombre de Gandhi-Sankarsana. Un *bhakta* llamado Madana Malabya estará siempre junto a Gandhi. Motilal Nehru, un hombre de gran poder, nacerá en la dinastía Chudanga. Narendra Natha (¿Vivekananda?), que fue apresado en *dwaparayuga* (la era que precede a la de Kali), vendrá a reunirse con estos hombres y volverá a caer en manos del enemigo. Otros *bhaktas*, tanto hombres como mujeres, iniciarán una revuelta. Desobedecerán al rey y predicarán la verdad. Un río de sangre correrá durante los años séptimo y octavo del reinado de Ram Chandra Deva. Sunya Guru peleará entonces, ondeando su *bana* (bandera) de *sunya*.³⁰

Este agitación es tan sólo una parte de la gran guerra que abrirá el camino para el comienzo de un nuevo mundo y una nueva era, que aniquilará el mal y provocará una ruptura con el pasado. Las referencias a la guerra abundan en el texto, referencias que por su frecuencia, magnitud y detalle crean un retrato intimidador de la anarquía, la destrucción, la devastación y la muerte.

La descripción no es clara ni consistente. A veces, en mayor o menor medida, trata de la lucha de Gandhi y sus seguidores contra los ingleses; otras veces asume las proporciones masivas de la guerra "*kuruksetra*" de Kali. La incertidumbre permanece. ¿Es una sola guerra o hay varias batallas? Por otro lado, esta misma incertidumbre le da un toque más de anarquía al relato. La confusión en la narración se convierte en una herramienta para generar una imagen de caos absoluto, donde las diferentes descripciones sirven de ladrillos para construir el relato entero.

Anadi en su forma humana dirige las fuerzas de la verdad contra las huestes de Kali en la guerra *kuruksetra*. Durante su diálogo con Adi, declara con sorprendente exactitud que aparecerá durante el reinado de Ram Chandra Dev en el año de 1941.³¹ Él es al mismo tiempo Mahima Swami, Gandhi y Kalki. Sus

³⁰ *Ibid.*, capítulo 10.

³¹ *Ibid.*, capítulo 22.

soldados son numerosos: los dioses y las diosas, *nagantis*, *yogantis* y *risis* (superhumanos y santos), los grandes héroes del pasado, el presente y el futuro —Ramchandra y Hanumán, los cinco hermanos Pandava, Gandhi y sus seguidores, los seguidores de Anadi, tropas de toda la India y otros países. Los soldados de Kali, entre ellos los ingleses, son fuertes por su número y por las armas sofisticadas y las municiones de que disponen. Hace falta la fuerza combinada de los dioses y los hombres, de figuras míticas, legendarias e históricas para superarlos y destruirlos.

No es fácil describir la furia de la batalla con palabras. La tierra tiembla bajo la presión de setecientos mil soldados marchando, cuatrocientos mil caballos y un millón de elefantes. La batalla se prolonga durante doce años y devasta el mundo por completo. La humanidad se encuentra al borde de la destrucción, países enteros desaparecen de la faz de la tierra.

*Dvadasa barsajana
Prithvi heba rana bhana
Gbodankara padagbate dharani nasa
Rana bhana hoibe nava
Desaman nasajiba bujba satvara*

[Durante doce años

Una batalla será librada en la tierra
El mundo será devastado por las pisadas de los caballos
La humanidad estará al borde de la destrucción
Escuchen bien: naciones enteras serán aniquiladas]

En el nuevo mundo, los mughales volverán a dominar y serán asistidos por hombres valientes de las familias de Dhruba y Prahlada, los devotos favoritos de Visnú. La gente prosperará bajo el buen gobierno, el hambre y la escasez quedarán relegadas al olvido. Anadi Brahma regresará a su morada tras haber establecido el *satya dharma* en la Tierra.

La *Padmakalpa* es una creación rica en condimentos: se trata de un texto novedoso inspirado en una tradición que se remonta a las Puranas, y utiliza un lenguaje a la vez sencillo y esotérico.³² Hay una notable consistencia con aquellos moti-

³² Es posible que los muchos enfrentamientos mencionados en el texto representen la lucha del *kundalini* (la fuente de energía según el yoga) que se encuentra enros-

vos generales que caracterizan a la *kaliyuga* de las Puranas. Los gobernantes explotadores que provienen del extranjero aparecen en la descripción de manera prominente. Al mismo tiempo, el análisis de su astucia y culpabilidad no carece de ingenio, pues revela un conocimiento íntimo de la retórica del movimiento nacionalista que encuentra fácil expresión en el lenguaje de lo cotidiano. Los dirigentes británicos son peligrosos porque son falaces: roban a sus súbditos en secreto pero con mano segura, como hormigas blancas destruyendo la madera. Sus hábitos no pueden sino ser extraños y sucios; forman parte integral del retrato del *mlechha* repugnante, cuyo poder es inmenso.

Ante un enemigo tan fuerte, hace falta un salvador poderoso. Éste es uno y varios a la vez, una combinación de dirigentes míticos y nacionales, personajes de leyenda y de la vida real. Es Mahima Swami, Gandhi y Kalki. Nuevamente, la mezcla y las inconsistencias demuestran que se ha abrevado en diversas “tradiciones”, entendidas, utilizadas y combinadas de maneras novedosas para extraer de ellas construcciones originales. Por una parte, la identificación de Mahima Swami con Kalki, estableciéndolo como la encarnación divina que se apareció en la tierra para aniquilar a Kali y restablecer el *satya dharma*, es un indicador del lugar que se ha ganado el primero en la mente de sus adeptos. Por otra parte, la prominencia de Gandhi es un brillante ejemplo de la persistencia del “Mahatma” en la imaginación popular, en una región que jamás estuvo a la vanguardia del esfuerzo nacionalista.³³ La combinación de ideas puránicas y nacionalistas convierte a la guerra contra Kali en una batalla contra los ingleses. Notablemente, vemos retratado el recuerdo de la revuelta de 1857 en el retorno al reinado

cado en el ombligo, en su trayecto ascendente hacia la cabeza, y que los distintos lugares donde se da la batalla correspondan a las diferentes partes recorridas por el *kundalini* en su trayectoria. Agradezco al Profesor G. N. Dash de la Universidad de Berhampur por haberme proporcionado esta información.

³³ Pueden consultarse análisis profundos sobre la presencia de Gandhi en la conciencia de los campesinos, en Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern Up, 1921-2”; y Sumit Sarkar, “The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Subaltern to Non-Cooperation, c. 1950-22”, en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 1-62; 271-320.

de los mughales tras la destrucción de Kali. Sin embargo, los mughales aceptan como lugartenientes a Dhruva y Prahlada —los devotos de Visnú—, lo cual simboliza la armonía y amistad que prevalecerán al fin de la era del mal.

Una conjunción de lo “mítico” y lo “moderno” es también característica de la utilización del tiempo en *Bhima Bhoi Malika*. Como ya he mencionado anteriormente, esta *Malika* no solamente profetiza el futuro, sino que registra lo que sucedió en el pasado para dar sentido al presente. En este proceso, el pasado es recreado mientras el presente adquiere un nuevo significado. La fuerza emocional y existencial de Kali crea un revoltijo de eventos y épocas, verdades eternas y contingencias temporales, personajes míticos y héroes legendarios. El tiempo es a la vez eterno, cíclico y lineal. Los eventos tienen lugar durante los reinados de los cuatro reyes de Puri —Mukunda Dev, Ramchandra Dev, Birakishor Dev y Dibya Singha Dev; éstos son los títulos adoptados por los reyes al ascender al trono. Su reinado puede durar siglos, temporalmente hablando. Por otra parte, el año de la aparición de Kalki es anunciado con notable precisión. Además, el reinado de Ramchandra Dev figura de manera prominente en la discusión, junto con las actividades de Mahima Swami, Gandhi y sus seguidores. Esto pareciera sugerir que el texto fue redactado a principios del siglo xx, cuando Ram Chandra Dev era rey de Puri.

Lo anterior también indica que el texto debió haber sido construido tras la muerte de Bhima Bhoi, o que al menos algunas de sus partes fueron interpoladas en ese entonces, lo cual explicaría la renuencia de los ascetas del Mahima Dharmi a incluirlo en las obras recopiladas de Bhima Bhoi.³⁴ Sin duda, la inquietud expresada ante la desaparición de las distinciones de casta durante la era de Kali —otro motivo dominante de *kali-yuga* en las Puranas y el *Mahabharata*— contrasta directamente con las ideas de Bhima Bhoi. Sin embargo, el hecho de que

³⁴ Es difícil determinar con exactitud cuándo fue escrito este texto. Las repetidas referencias a Gandhi y las alusiones al desacuerdo con Mahima Dharma sugieren que fue escrita en los veinte. Sin embargo, no es mi intención dar una fecha exacta, ya que argumento que éste y otros textos de su género son construidos y reconstruidos una y otra vez a lo largo del tiempo.

fuera atribuido a Bhima Bhoi, así como su particular estilo de composición, son prueba de la enorme atracción que éste ejercía en los adeptos del Mahima Dharma, y de su fuerte arraigo en la rica tradición popular de Orissa, una tradición en la que él mismo abrevó y ayudó a enriquecer. El parecido del texto con la *Yasomati Malika* es impresionante. Esta última *malika* ya anunciaba la aparición de la encarnación bajo la forma de Mahima Swami y su discípulo divino Bhima Bhoi. La *Padmakalpa* anuncia la reaparición del redentor: la primera aparición de Mahima Swami no había logrado poner fin a los sufrimientos. Bajo la influencia de Kali, los *bhaktas* habían desconocido al redentor, comportándose como “una cohorte de ciegos”. Así, Kali había aumentado su poder. Sus miserias se prolongaron. Los gobernantes malvados se habían hecho particularmente fuertes y peligrosos. La lucha contra ellos, que no fue imaginaria sino real en las primeras décadas del siglo XX, llegó de esta manera a adquirir las proporciones de la guerra del *Mahabharata*. Por otro lado, yogis mentidos que pretendían ser los discípulos de Mahima Swami habían comenzado a sembrar cizaña entre los pocos seguidores fieles que aún quedaban. La situación era en verdad ominosa. Pero no todo estaba perdido. En la *Padmakalpa*, Bhima Bhoi insta a los “verdaderos” devotos a refugiarse en el Gurú sin mayor demora. El Gurú habrá de aparecerse nuevamente: vendrá bajo la forma de un guerrero para luchar contra la inmensamente poderosa Kali y sus soldados, los británicos. Será Kalki, la décima encarnación de Visnú. Gandhi será su principal adepto, conducirá la guerra junto con un gran número de seguidores. Estos *bhaktas* “verdaderos” saldrán victoriosos de la batalla contra Kali. Los corruptos perecerán. Kali será aniquilada por completo, la verdad prevalecerá.

La *Padmakalpa* es un texto notable en varios sentidos. Su misma existencia y el proceso que lo creó interrogan y vuelven problemáticas ciertas dicotomías perdurables: el mito y la historia, la oralidad y la escritura (lectura-escritura), lo primitivo y lo moderno. Cabe mencionar que estos binarios y dicotomías han sido cuestionados por un sinnúmero de importantes estudios empíricos dentro de la historia y la antropología. Han expuesto la arrogancia subyacente en la separa-

ción del mito y la historia, que ha hecho de esta última un rasgo y un producto de lo “moderno”. Esto va de la mano con una reificación de la escritura como señal de modernidad, que distingue al “Occidente” del resto del mundo como superior y “civilizado”. Al enfatizar que lo oral y lo escrito deberían ser asociados con prácticas sociales e institucionales alteradas y no con mentalidades distintivas, estos estudios no sólo han desafiado las dicotomías, sino que han destacado la labor de la creación de los mitos en la construcción de tales binarios.

Pero aún es necesario hacer mucho: en su brillante ensayo, Ajay Skaria arguye que no basta con alcanzar un “consenso nuevo e inofensivamente correcto” en lo que se refiere a la interpenetración de la oralidad y la escritura.³⁵ La imagen debe enturbiarse de tal forma que las dicotomías pierdan su significado. La *Padmakalpa* ilustra de manera muy concreta la ineficacia de los binarios. El texto tiene sus raíces en una tradición “religiosa”, invoca constantemente a *kaliyuga*, lo que simboliza una utilización del tiempo mítico y cíclico. Pero, al mismo tiempo, es un escrito, y para su construcción se tomaron elementos de tradiciones tanto orales como escritas. De hecho, la *Padmakalpa* es el resultado de una interacción fluida entre mito e historia, oralidad y escritura, que a su vez dio cabida a otros tipos de fluidez. La *Padmakalpa* es un gran ejemplo del excedente de significados generados por la lectura y la escritura, y ofrece una comprensión poco común sobre las maneras en que los textos son percibidos y aprehendidos por la comunidad de lectores.

En un ensayo reciente, Sumit Sarkar se enfrenta a los textos *kaliyuga* de Bengala de finales del siglo XIX y principios del XX, para explorar el confuso impacto de las innovaciones introducidas por el dominio colonial —medición del tiempo con relojes, la cultura impresa— sobre los colonizados.³⁶ Estos tex-

³⁵ Ajay Skaria, “Writing, Orality and Power in the Dangs, Western India, 1800s-1920s”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 13-58.

³⁶ Cabe decir que el artículo de Sarkar se enfoca en textos producidos por la clase media baja urbana de Calcuta, en la que la influencia de la cultura escrita fue mucho más palpable que en los adeptos del Mahima Dharma. El ambiente en el que se dieron las *malikas* fue fundamentalmente rural y sus ideas se transmitieron sobre todo gra-

tos, según Sarkar, son una prueba de que la sustitución del tiempo cíclico hindú por el tiempo lineal “occidental” no fue ni “total” ni “suave”.³⁷ Aunque ésta es una observación aguda, Sarkar admite al final que, salvo por un evento espectacular pero aparentemente inconexo que tuvo lugar en una aldea de Dacca en 1904, su exploración de los textos se vio limitada por la falta de evidencia que demostrara que tales textos hubiesen sido realmente leídos y entendidos. Además, restando importancia al asunto, Sarkar observa que el mensaje de los textos *kaliyuga* tradicionales es por lo general un mensaje de resignación, pues los males son inevitables y el apocalipsis habrá de llegar en un futuro muy lejano.

La *Padmakalpa* es un texto *kaliyuga* “tradicional” expresado en un lenguaje esperanzador. Además, nos permite internarnos en un mundo en el que los textos son leídos, escuchados, entendidos y percibidos por la “comunidad interpretativa”. Con una soltura que sugiere intimidad, la *Padmakalpa* mezcla la historia y el mito, nociones del tiempo cíclicas y lineales para crear una narración que unifica el pasado, el presente y el futuro en un todo completo. Al hacer esto, un texto arraigado en una tradición religiosa hindú se aproxima bastante a la utilización del tiempo en la escatología cristiana. En esta tradición, el tiempo es algo que “salva”. “No se trata de algo que deba trascenderse, sino acogerse como el medio donde se alcanza la salvación.”³⁸ De nuevo, la salvación no es un proceso sobrehumano ajeno al tiempo, sino parte del orden ‘expresado en las elecciones humanas y materializado por las acciones humanas y sus resultados’.³⁹ También en la *Padmakalpa* la salvación viene como resultado de la acción humana guiada por la divinidad. Es cierto que los tiempos difíciles por los que la humanidad está pasando actualmente se deben a la presen-

cias a las lecturas en voz alta y la recitación entre los pre-letrados, más que por la lectura individual y privada. Lo que sí resulta interesante es el uso que hacía de la escritura y la impresión este círculo de “lectores”.

³⁷ Sumit Sarkar, “Renaissance and Kaliyuga”, p. 188.

³⁸ Mary J. Carruthers, “Time, Apocalypse, and the Plot of *Piers Plowman*”, en Mary J. Carruthers y Elizabeth D. Kirk (eds.), *Acts of Interpretation. The Text in its Contexts 700-1600*, Oklahoma, Pilgrim Books, 1982, p. 176.

³⁹ R. A. Markus, citado en Mary Carruthers, “Time, Apocalypse”, p. 176.

cia abrumadora de la era de Kali. Pero los verdaderos devotos del salvador están destinados a acabar con Kali, y ser heraldos de un futuro radiante. Sabemos que Kali habrá de terminar, por eventos que han sucedido en el pasado —la forma en que, según los clásicos, las épocas se disuelven y se reciclan periódicamente. No obstante, la hora en que terminará depende de las acciones de los seres humanos. Después de todo, cuando el redentor se apareció ante sus seguidores, éstos no lo reconocieron. Se han dividido. Sus sufrimientos se deben en gran medida a este fracaso. Pero las señales del presente son promisorias: hay indicios de que se está gestando una batalla contra los ingleses, las fuerzas de Kali. Los adeptos a la verdadera fe están preparándose para jugarse la vida en una lucha contra Kali. Sus esfuerzos serán premiados con el éxito y desaparecerá el desacuerdo entre ellos tras la reaparición del redentor. Haciendo un uso gráfico del tiempo lineal y sus hitos, la *Padmakalpa* declara que el año de 1941 será el año exacto en que habrá de reaparecer el salvador. ¿Es pura casualidad que este año haya coincidido con una fase muy importante en el esfuerzo nacionalista por independizarse del dominio británico? Los sufrimientos de *kaliyuga* terminarán en un futuro muy cercano, y la *Padmakalpa* insta a su comunidad de lectores a esparcir la noticia y luchar en favor de ese futuro brillante y previsible. Una combinación única de fe y razón, mito e historia, que contribuye a la creación y continuidad de una “tradicción” moderna. ❖

Traducción del inglés:

ARI BARTRA

Dirección institucional de la autora:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.