

Hindúes, misioneros
y orientalistas
Una antología

David N. Lorenzen

हिंदू
कबीर
पादरी

EL COLEGIO DE MÉXICO

Colección

Antología

HINDÚES, MISIONEROS Y ORIENTALISTAS

UNA ANTOLOGÍA

HINDÚES, MISIONEROS Y ORIENTALISTAS

UNA ANTOLOGÍA

David N. Lorenzen



EL COLEGIO DE MÉXICO

294.509

L8695h

Lorenzen, David N.

Hindúes, misioneros y orientalistas : una antología / David N. Lorenzen. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, 2022.

420 p. ; 21 cm. – (Colección Antologías).

Incluye referencias bibliográficas.

Reúne ensayos publicados originalmente en inglés y en español; la mayoría de los publicados en español aparecieron previamente en la revista Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

ISBN 978-607-564-339-7 (volumen 3)

ISBN 978-607-462-134-1 (obra completa)

1. Hinduismo – Historia. 2. Kabir, activo en el siglo XV. 3. Misioneros – India. 4. Iglesia católica – Misiones – India – Historia. 5. Indólogos. I. t.

Hindúes, misioneros y orientalistas. Una antología,
David N. Lorenzen

Primera edición, 2022

D.R. © EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.

Carretera Picacho-Ajusco núm. 20

Ampliación Fuentes del Pedregal

Alcaldía Tlalpan

C. P. 14110

Ciudad de México, México

www.colmex.mx

ISBN 978-607-564-339-7 (volumen 3)

ISBN 978-607-462-134-1 (obra completa)

Impreso en México

ÍNDICE

<i>Sobre la transliteración</i>	9
<i>Prefacio</i>	11

HINDÚES

1. La unificación de la religión hindú	17
2. Religión, color de piel y lengua: la identidad aria en el periodo védico	43
3. Las sectas y la religión hinduistas: conceptos precoloniales y coloniales	73
4. Jan Gopal y la teodicea hindú	97
5. El <i>Mattavilasa</i> : una farsa en sánscrito	119

KABIR

6. Las canciones de Kabir	147
7. El disentimiento en Kabir	165
8. Kabir y el Estado secular	185
9. La identidad religiosa en Gorakh y Kabir	199

ORIENTALISTAS Y MISIONEROS

10. El arca de Noé y <i>sir</i> William Jones	241
11. Marco della Tomba y el brahmán de Benarés: misioneros, orientalistas y estudiosos indios	271

12. La Misión del Tíbet en Nueva España: las limosnas y el cobro del legado de Spinola	311
13. El <i>Diálogo entre un cristiano y un hindú</i> de Giuseppe Maria da Gargnano	347
<i>Bibliografía</i>	379

SOBRE LA TRANSLITERACIÓN

La transliteración de palabras en hindi y en sánscrito se hace aquí de la siguiente manera. Normalmente hemos omitido todos los diacríticos, pero hemos deletreado las palabras en la forma en que aparecen cuando se usan estos diacríticos, con las siguientes excepciones. En el caso de palabras tomadas del hindi, por lo general se han suprimido las letras *a* que no se pronuncian. Por ejemplo, se escriben *Kabir* y *Tulsidas*, en vez de *Kabira* y *Tulasidasa*. En el caso de nasal más consonante, se ha dejado la *a*; por ejemplo, *Ramananda*. En palabras tanto en sánscrito como en hindi, las palatales sordas se representan como *ch* y *chh* en lugar de *c* y *ch*. Así, se escribe *chhandogya* y no *chandogya* y *charitra* en vez de *caritra*. Tanto la *s* palatal como la *s* cerebral se escriben como *sh*; por ejemplo, *shishya* (*śiṣya*, ‘estudiante’). La letra *r* vocal se escribe como *r* (y no *ri*); de ahí que consignemos, *Rg-veda* y no *Rig-veda*. En el caso de nombres de personas legendarias, dioses y lugares, se fijó la forma original en sánscrito. Así, se escribe *Prablada* y *Dhruva* en vez de *Prablad* o *Dbu*. Palabras que ya son frecuentes en español se dejaron en sus formas castellanizadas: *Vishnu*, *Krishna*, *yogui*, *brahmán* (persona) y *Brahman* (la Realidad Absoluta). En las palabras en itálicas y entre paréntesis —por ejemplo (*nirgunī*)— y en los versos citados, sí se usaron los diacríticos.

PREFACIO

Esta antología contiene trece ensayos y traducciones elaborados a lo largo de los últimos cuarenta y cinco años y publicados en una variedad de revistas y libros. Nueve de ellos vieron la luz en inglés y aparecen en español por primera vez aquí. Cinco de los ensayos en inglés fueron traducidos, con pocos cambios, por Ximena Ramírez (capítulos 2, 3, 8, 10 y 11); otros cuatro en inglés fueron reescritos por mí en español con varias actualizaciones (capítulos 4, 7, 9 y 13). Dos capítulos —sobre la unificación de la religión hindú y sobre la Misión del Tíbet en Nueva España— aparecieron originalmente en español. Las traducciones de la obra de teatro *Mattavilasa* (del sánscrito) y de las canciones de Kabir (del hindi, hecha con Mariela Álvarez) también se publicaron originalmente en español.

Desde mis estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Australia (1966-1968), hasta mi contratación en El Colegio de México en 1970, el hilo que une la mayor parte de mis investigaciones académicas ha sido un interés en la historia de los movimientos de la religión hindú. Hasta 1980 mis investigaciones se centraron en los movimientos hindúes en la India antigua con fuentes en sánscrito. Después emprendí un estudio sobre la secta hindú fundada por los seguidores de un reformador religioso de los siglos xv y xvi llamado Kabir, gran poeta del idioma hindi. Aproximadamente en el año 2000 empecé a estudiar un grupo de misioneros cristianos italianos que se establecieron en el norte de India en el siglo xviii.

Esta antología refleja esos cambios por medio de una división en tres secciones. La primera está dedicada a algunos temas de la religión hindú en general. Así, el capítulo 1 aborda los orígenes de la religión hindú moderna y cuestiona la idea de que haya nacido a partir de una reacción en contra de las críticas hechas por ingleses

y otros colonizadores europeos. El capítulo 2 estudia la manera en que los indios del periodo más antiguo, el védico, se distinguían de la población más autóctona del subcontinente: por su religión, por el color de su piel y por su idioma. El capítulo 3 investiga la forma en que la religión hindú se ha dividido en sectas en el curso de su larga historia. El capítulo 4 analiza cómo la teodicea tradicional de la religión hindú, basada en el karma y el renacimiento, ha sido modificada a lo largo de los siglos mediante la introducción de ideas basadas en la *bhakti* o devoción. En el capítulo 5 se presenta la traducción de una farsa cómica del teatro sánscrito que relata las aventuras de un asceta bribón y borracho de la secta kapalín o kapalika.

La segunda sección reúne textos sobre el poeta Kabir y sus seguidores. Kabir era una persona de casta baja, una casta de tejedores musulmanes, que promovió una versión de la religión hindú que planteaba una ideología religiosa menos politeísta y más igualitaria en términos sociales. El capítulo 6 presenta traducciones de canciones en hindi atribuidas a Kabir. Los capítulos 7 y 8 exploran ciertos aspectos de su teología revolucionaria y su influencia en la sociedad india medieval y actual. El capítulo 9 compara de las ideas sobre la identidad religiosa del yogui Gorakh y de Kabir.

La tercera sección aborda la influencia de los llamados orientalistas y los misioneros cristianos europeos en la evolución de los estudios académicos en torno a la India y la religión hindú. El capítulo 10 reevalúa las contribuciones del orientalista inglés *sir* William Jones al desarrollo de las investigaciones sobre la India e indaga cómo sus ideas sobre la historia lingüística y política de la India antigua fueron tergiversadas por una creencia en la autenticidad de la historia bíblica. El capítulo 11 considera la contribución del misionero italiano Marco della Tomba a los estudios de la religión hindú e intenta explicar por qué la Iglesia católica tuvo una influencia limitada en el desarrollo de estudios académicos sobre Asia. El capítulo 12 describe cómo la misma Iglesia de Roma convenció a la Corona española de financiar la Misión del Tíbet, en realidad una misión en la India, por medio de pagos hechos por el gobierno de Nueva España durante el siglo XVIII. El capítulo 13 analiza los argumentos en contra de la religión hindú que un misionero católico, Giuseppe Maria da Gargnano, presentó en un diálogo ficticio

entre un cristiano y un hindú, el cual fue escrito en hindi e italiano en 1751.

Por límites de espacio, no pude incluir todos los textos que hubiera querido en esta antología. La mayoría de mis ensayos escritos en español se han publicado en la revista *Estudios de Asia y África* del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México o en libros editados por esta institución. Los artículos de la revista están disponibles en línea sin costo. Los textos publicados en inglés que no pude incluir aquí están esparcidos en varios libros y revistas de distintas editoriales. Muchos están consignados en la bibliografía de este volumen.

Numerosas personas me ayudaron en estos proyectos. Quiero mencionar especialmente a mis ayudantes de investigación Soledad Jiménez Tovar, Georgina López Mazón e Itzel Ximena Ramírez Torres; a mis colegas de El Colegio, Mariela Álvarez, Flora Botton, Rubén Chuaqui, Romer Cornejo, Susana Devalle, Saurabh Dube, Carlos Marichal, Adrián Muñoz, Benjamín Preciado, Sergio Armando Rentería, Anne Staples, Uma Thukral y Martha Elena Vernier, y a mis colegas de otras instituciones, Purushottam Agrawal, Sabyasachi Bhattacharya, Pinuccia Caracchi, Elisabetta Corsi, John S. Hawley, Linda Hess, Monika Horstmann, Jose Kalapura, Rosanne Rocher, Shukdeo Singh y Thomas Trautmann. Mi hijo Matthew me ha apoyado con sus correcciones a la redacción en español. Por supuesto, también agradezco muchísimo el apoyo moral, logístico y sentimental de mi esposa Barbara Martiny y de mis hijas Sarah y Rebecca. El respaldo institucional y financiero y la libertad intelectual otorgados por El Colegio de México y sus autoridades han sido una constante a lo largo de los últimos cincuenta años. Les agradezco profundamente.

HINDÚES

1. LA UNIFICACIÓN DE LA RELIGIÓN HINDÚ

La unificación de la religión hindú significa ante todo el crecimiento paulatino de un sentido de pertenencia a una sola religión dentro de la conciencia de los mismos hindúes.¹ Históricamente, este proceso ha dependido en gran medida del enfrentamiento con otras religiones que han desafiado las instituciones, prácticas y creencias de los hindúes. La unificación de la religión hindú ha tenido una especial necesidad de rivales externos a causa de la gran amplitud de creencias y prácticas que permite. En otras religiones, sobre todo en el cristianismo, la gente ha buscado su identidad en los conflictos entre las doctrinas y prácticas de sus propias sectas o iglesias y las de otras sectas o iglesias también cristianas. Por lo menos en los periodos anteriores a 1800, estas otras sectas e iglesias fueron consideradas heréticas y los “ortodoxos” definieron su identidad religiosa al contrastarse con las doctrinas y prácticas de los “herejes”. Hoy en día, las sectas e iglesias cristianas generalmente intentan ser más ecuménicas y más a menudo definen su identidad al compararse con los que no son religiosos o incluso con los seguidores de otras religiones, sobre todo con los musulmanes.

No es fácil ser un hereje hindú a los ojos de los otros hindúes, ya que no existe una norma comprensiva de la ortodoxia contra la cual se pueda definir la herejía. En la religión hindú, las herejías aparecen solamente en los márgenes extremos. Esto quiere decir que la mayo-

¹ Este capítulo corresponde, con algunos cambios, al texto publicado en 2006 en *Estudios de Asia y África*. Se basa en parte en Lorenzen 1999 y en parte en una conferencia sobre la unificación del hinduismo impartida en la École de Hautes Études en Sciences Sociales en París en marzo de 2004. Agradezco los comentarios de varios lectores, especialmente los de Sabyasachi Bhattacharya, Saurabh Dube y Catherine Clémentin-Ojha.

ría de los creyentes clasifican como herejes (*pasanda*, en sánscrito) únicamente a los miembros de sectas que dicen ser hindúes pero niegan el carácter sagrado de los Vedas o se entregan a comportamientos considerados groseramente impuros e inmorales en nombre de sus creencias religiosas. Por lo general, las sectas hindúes se ven a sí mismas como caminos alternativos hacia la misma meta.

En su mayoría, los hindúes consideran que los miembros de las diferentes sectas deberían seguir los ritos del ciclo de la vida tradicionalmente practicados por los integrantes de sus castas respectivas. Como muchos observadores han notado, la religión hindú es más “ortopráctica” que ortodoxa. Las sectas también pueden requerir que sus miembros observen ritos adicionales, por ejemplo, el de su iniciación con tal de que no impliquen prácticas que sean ofensivas para las tradiciones de la casta. Asimismo, las sectas llegan a imponer cambios en las costumbres cotidianas. Por lo general, esto supone la adopción de usos que son tradicionalmente considerados como prácticas puras o auspiciosas. Por ejemplo, muchas sectas requieren que sus adeptos se vuelvan vegetarianos, aun en el caso de quienes provienen de castas que suelen consumir carne.

La ausencia de rivales internos o herejes dentro de la religión hindú y el énfasis en la ortopraxis por encima de la ortodoxia han resultado en el hecho de que la identidad hindú tiende a ser fluida y hasta amorfa. En algunos estudios se ha planteado que el “hinduismo” —en el sentido de la conciencia de pertenecer a una sola religión— no existió sino hasta que fue “inventado” o “imaginado” por los europeos modernos, especialmente los administradores y misioneros asociados con el proyecto colonial británico. En este ensayo propondré, en contra de esa idea de “invención”, que una conciencia bastante fuerte de identidad religiosa se desarrolló entre los hindúes mucho antes, debido sobre todo a la rivalidad de la religión hindú y el islam. Esta identidad posteriormente se fortaleció por el contacto y el conflicto con los administradores británicos y los misioneros cristianos durante el periodo colonial. También se ha robustecido y ha cambiado de carácter por la politización de la religión vinculada con el creciente “comunalismo” y el nacionalismo religioso hindú, tanto antes como después de la independencia política de India y Pakistán, en 1947. No obstante, como expondré, la

evidencia de una identidad religiosa hindú estaba presente en el sur de Asia desde 1400 y tal vez mucho antes.

Si, como muchos estudiosos recientes han sostenido, el hinduismo fue “inventado” o “imaginado” por los británicos, entonces la rivalidad entre la religión hindú y el islam debió haber empezado después de que los británicos establecieran su imperio colonial, o sea, luego de 1800. Pero sabemos que la religión hindú y el islam de hecho comenzaron a interactuar mucho antes de esa fecha. Expresada de esta manera, la teoría de la invención del hinduismo por los británicos sin duda suena bastante fantástica, y quienes la aceptan probablemente objetarán que no es así como se debe entender. En este artículo me interesa, en primer lugar, ver más de cerca dicha teoría y, partiendo de allí, explorar la forma como considero que una identidad hindú se formó gradualmente durante un periodo histórico muy anterior a 1800.

¿Qué quieren decir los estudiosos cuando plantean que el hinduismo fue inventado por los británicos? Básicamente, que éstos construyeron e impusieron una sola categoría conceptual sobre un conjunto heterogéneo de sectas, doctrinas y costumbres que los mismos hindúes no habían reconocido previamente como elementos esenciales en común. Desde este punto de vista, fue sólo después de que esos europeos crearon el concepto del hinduismo cuando los propios hindúes adoptaron la idea de que todos ellos pertenecían a una sola comunidad religiosa.

Aunque la teoría de la construcción o invención del hinduismo tiene un aire fuertemente posmoderno, fue elaborada originalmente por W. C. Smith, profesor de Harvard, en su libro de 1962, *The Meaning and End of Religion*. Smith insistió en que la religión debía analizarse usando categorías estrictamente religiosas, y no por medio de disciplinas como la sociología, la psicología, la literatura, la filosofía o la historia. Por esta razón, se opuso a cualquier intento de los observadores externos por imponer sus categorías y explicaciones a los fenómenos religiosos. En el caso del hinduismo, sostuvo que la designación de esta religión por los europeos estuvo equivocada. No había ningún hinduismo ni en las mentes de los hindúes (aunque aceptó esto como una posibilidad remota) ni en la realidad empírica misma (una clara imposibilidad). Smith (1991: 144-145) escribió:

Como un ideal, el “hinduismo” podría definirse conceptualmente (aunque sólo por un hindú), pero no como una realidad histórica. Los claros hechos, en toda su dureza intratable, se contraponen en el camino.

El “hinduismo” no se refiere a una entidad; es un nombre que el Occidente ha dado a una serie de hechos prodigiosamente variados. Es una noción en la mente de la gente, y una noción que no puede ser más que inadecuada. Intentar usar este término es ineludiblemente una ruda simplificación.

Intentar definir el hinduismo es negar al hindú sus derechos en la libertad y la integridad de su fe. Lo que él pueda hacer mañana, ninguna persona puede decirlo hoy.

Varios estudiosos han elaborado versiones más recientes de este argumento, por ejemplo, Vasudha Dalmia, Robert Frykenberg, Christopher Fuller, John Hawley, Gerald Larson, Harjot Oberoi, Brian Smith, Heinrich von Stietencron y Romila Thapar.² Aquí citaré solamente a dos de ellos: Christopher Fuller y Brian Smith. Fuller (1992: 10) enfatiza la importancia de la acuñación del término *hinduismo* a principios del siglo XIX:

Hay que considerar los mismos términos *hindú* e *hinduismo*. La palabra persa *hindú* deriva de *Sindhu*, el nombre sánscrito para el río Indo (en Pakistán moderno). Originalmente designaba a los nativos de la India, la región alrededor y más allá del Indo. Cuando *Hindu* o *Hindoo* entró al idioma inglés en el siglo XVII, era usado para designar a cualquier nativo de Hindustán (India), pero gradualmente llegó a nombrar a quien conservaba la religión indígena y no se había convertido al islam. Hinduismo, como un término que indicaba la religión indígena,

² Véanse Dalmia 1995; Frykenberg 1989; Fuller 1992; Hawley 1991; Killingley 1993: 61-64; Larson 1995; Oberoi 1994: 16-17; B. K. Smith 1989; Thapar 1985, 1989, 1996; Von Stietencron 1989, 1995, 2002. Textos que apoyan posiciones generalmente acordes con el argumento del presente ensayo son los de Babb 1986; Bayly 1985; Doniger 1991; Ferro-Luzzi 1989; Hildebeitel 1991; Pollock 1993b; Rogers 1994; Talbot 1995; Trautmann 1997: 64-80; Van der Veer 1994. J. Laine (1983) propone que el hinduismo fue inventado en el siglo XIX, pero por los mismos hindúes. S. Dube (1998: 4-7) intenta buscar una posición intermedia. Sobre toda esta cuestión, véanse también los ensayos compilados por J. E. Llewellyn (2005).

llegó a ser común en inglés a principios del siglo XIX y se acuñó para etiquetar un “-ismo” que era parcialmente producto del pensamiento orientalista occidental, que (mal) construyó el hinduismo usando el modelo de las religiones occidentales, en particular el cristianismo. El hinduismo, por decirlo de otro modo, llegó a verse como un sistema de doctrinas, creencias y prácticas equivalentes a las que componen el cristianismo, y la palabra *hindú* ahora claramente especificaba la afiliación religiosa de muchos indios.

Por su parte, Brian Smith (1989: 5-6) hace hincapié en que los británicos “inventaron” o “imaginaron” el hinduismo:

Quién exactamente inventó primero el “hinduismo” es aún tema de debate entre los estudiosos. Prácticamente todos están de acuerdo en que no fueron los hindúes. [...] Como una religión índica, es probable que fuera imaginado originalmente por los británicos en la primera mitad del siglo XIX para describir (y crear y controlar) una configuración enormemente compleja de gente y sus tradiciones que se encontraban en el subcontinente del sur de Asia. El “hinduismo” hizo que fuera posible que los británicos —y todos nosotros, incluso los hindúes— hablaran de una religión cuando antes no había ninguna, o, en el mejor de los casos, [cuando había] muchas.

¿Qué podemos decir de estos argumentos? Para poder examinarlos con la mayor claridad, organizaré el análisis en torno a tres preguntas. Primera, ¿quién en realidad fue el primero en usar o acuñar los términos *hindú* e *hinduismo*? Segunda, ¿cómo y cuándo los europeos en la India empezaron a concebir la religión hindú como un sistema religioso unificado? Tercera, y más importante, ¿cuándo comenzaron los hindúes y otros indios a hacer esto mismo?

LOS TÉRMINOS *HINDÚ* E *HINDUISMO*

Tomemos el término *hinduismo*. De entrada, cabe aclarar que, puesto que la religión hindú tiende a ser más ortopráctica que ortodoxa, y que el sufijo *-ismo* normalmente hace más hincapié en la doctrina

que en la práctica, la voz *hinduismo* es, sin duda, menos apropiada que el concepto de *religión hindú*. En contrapartida, la religión hindú incluye tanto creencias como prácticas típicas, e *hinduismo* ya ha llegado a ser un término común en español y en otros idiomas europeos. Por lo tanto, no veo la necesidad de hacer una rígida distinción entre los dos conceptos.

W. C. Smith observa que el *Oxford English Dictionary* cita una gramática bengalí-inglesa como el texto más antiguo que usa la palabra *Hindooism* (con dos *o*). Al buscar en revistas del siglo XIX, logré encontrar un ejemplo de la voz *Hinduism* (con una *u*) publicado en 1818, y siete apariciones de la misma palabra (también con una *u*) en un artículo sobre el hinduismo en Bali editado en 1820.³

Más importantes son dos ejemplos del término (uno con dos *o* y otro con una *u*) que aparecen en textos en inglés escritos por el reformador hindú Rammohan Roy y publicados en 1816 y 1817. Estos pasajes fueron citados y analizados por Dermot Killingley en 1993. En 1816 Rammohan aseveró que “la parte principal de la teoría y la práctica del hinduismo (*Hindooism*), lamento decir, ha consistido en la adopción de un tipo peculiar de dieta”. En 1817, por otra parte, Rammohan aseguró que “las doctrinas de la unidad de Dios son el verdadero hinduismo (*Hinduism*), de la manera en la que nuestros antepasados practicaban esa religión, y como muchos brahmanes eruditos lo conocen hoy en día”.⁴ G. Oddie (2006: 70-71) descubrió que Charles Grant ya había utilizado el término *hinduismo* (pero también *religión hindú*) en algunos textos redactados en las décadas de 1780 y 1790, pero el uso de este vocablo por parte de Rammohan sigue siendo relevante ya que muestra que los propios hindúes no vieron nada inusitado o novedoso en su empleo en inglés.

No quiero poner demasiado énfasis en la acuñación de la palabra *hinduismo*. La idea de que los británicos construyeron o inventaron el hinduismo no depende totalmente de la creación de la voz en sí. Otros términos, como *religión hindú* o *sistema religioso hindú*, obviamente pueden servir casi igual para designar el contenido del

³ Civis 1818: 107; Crawford 1820: 129, 135, 139, 147, 151; W. C. Smith 1991: 61, 253.

⁴ Estas dos citas están tomadas de Killingley 1993: 62-63.

concepto del hinduismo. Volvamos, entonces, al análisis del vocablo *hindú*.

Christopher Fuller y varios otros estudiosos han señalado, correctamente, que *hindú* era en principio un término persa derivado de la palabra sánscrita *Sindhu*, nombre antiguo del río Indo en Pakistán. En la antigüedad, variantes de la palabra *hindú* llegaron a designar a la gente que vivía en la región de dicho río, y variantes de la palabra *hind*, al país donde habitaban los hindúes. En algún momento —posiblemente alrededor del año 1000— la gente que hablaba persa y otros habitantes de Asia Central empezaron a llamar a la India, sobre todo al norte, Hindustán, ‘el territorio de los hindúes’. Antes de 1800, los europeos en India usaban a menudo el término *Hindustán*, pero después de esta fecha la palabra *India* se volvió mucho más común. Desde luego, *India* también proviene de *Sindhu*. No obstante, los mismos indios no emplearon ninguno de estos términos sino hasta que fueron introducidos por los persas, afganos, turcos y europeos. La palabra más común en sánscrito para designar India es *Bharata* o *Bharatavarsha*, y *Bharat* todavía es la palabra oficial para nombrar a la India en hindi y otros idiomas indios modernos.

Todo esto es aceptado por los estudiosos actuales. La pregunta clave en el presente contexto es, entonces, la siguiente: ¿cuándo empezó la palabra *hindú* a referirse a una religión y no solamente a la región geográfica cercana al río Indo y más allá de él? En su mayoría, los estudiosos que apoyan la teoría de la invención británica del hinduismo consideran que *hindú* es una antigua palabra persa y luego tácitamente suponen que llegó a ser un término religioso una vez que los británicos “inventaron” la religión. Un estudioso que ha presentado este argumento recientemente y en forma más explícita es Heinrich von Stietencron. Luego de describir el uso del término *hindú* por los antiguos gobernantes de Persia, como Darío I, y luego por los musulmanes de Persia y Asia Central, Von Stietencron comenta (1995: 77):

Fue este sentimiento de superioridad y el continuo nexo entre el prestigio social y el origen fuera de la India lo que aun después de siglos de asentamiento dentro del país impidió que los musulmanes de clase

alta se consideraran hindúes, o sea, indios indígenas. Los hindúes eran aún una población separada —“nativos”, los llamarían posteriormente los ingleses— y, a pesar de toda la diferenciación según la casta y el estatus, seguían perfilándose como una entidad distinta, caracterizada por su origen indígena indio. Sin importar si eran hindúes de casta, parias [*outcastes*] o tribales, todos eran llamados hindúes. Fue un triste error por parte de los británicos, cuando adoptaron este término de los administradores persas, creer que era un término religioso.

Este pasaje merece por lo menos dos comentarios críticos. En primer lugar, dudo mucho que “los musulmanes de casta alta” se negaran a considerarse “indios indígenas”, “aun después de siglos de asentamiento dentro del país”. Con seguridad, los musulmanes cuyas familias migraron a la India, provenientes de Persia o Asia Central, estaban orgullosos de su origen extranjero, pero también se consideraban indios (mas no “hindúes”, ya que esto implicaría, como veremos, que profesaban otra religión). En segundo lugar, como es bien sabido, la mayoría de los musulmanes que viven en la India en realidad son descendientes de indios indígenas, por lo general de castas bajas que se convirtieron al islam. ¿Por qué no llamar a estos musulmanes indígenas “musulmanes hindúes” o “hindúes musulmanes”? Empero ni los observadores externos ni los mismos conversos indígenas solían usar este término o cualquier otro parecido.

Para ser justo, tengo que admitir que he descubierto un solo ejemplo del uso del término *musulmán hindú*. Se encuentra en un texto en francés escrito alrededor de 1763 por un funcionario galo radicado en la India, Jean Law de Lauriston. En las memorias de sus aventuras como jefe de un pequeño ejército renegado en Hindustán, Law incluye un glosario en el cual define “INDOU” (o sea, *hindú*) como “indio, gentil nacido en cualquier parte de la India”. Inmediatamente después, consigna que *indou muzulman* (o sea, *hindú musulmán*) es un “indio mahometano, o descendiente de una familia idólatra o que proviene de una familia mahometana establecida en India desde hace mucho tiempo, que habría perdido su origen árabe, persa, mogol o patán”. Además, comenta que la palabra comúnmente empleada para designar a los musulmanes, sin

considerar sus orígenes históricos, es *maures* (o sea, *moros*).⁵ A falta de otros ejemplos del uso de *hindú musulmán* (el cual está en apariencia ausente en los idiomas nativos de la India), concluyo que prácticamente nunca se empleó, por la razón obvia de que *hindú*, ya antes del siglo XVIII, suponía una identidad religiosa además de geográfica. El mismo Jean Law asienta que *Indou* quiere decir tanto ‘indio’ como ‘gentil’. En el contexto de relatos europeos de India, como veremos más adelante, el adjetivo *gentil* normalmente designaba a la persona que seguía la religión hindú.

En una publicación más reciente, Von Stietenron reafirma su idea de que el orgullo que los persas y los de Asia Central sentían por sus orígenes geográficos y étnicos impidió que se llamaran a sí mismos “hindúes”. Además, Von Stietenron intenta contradecir la crítica de que los conversos al islam nunca se llamaban “hindúes musulmanes” o “musulmanes hindúes”, argumentando que el término *hindustaní* se usaba para referirse a los conversos al islam y que es equivalente a *hindú*.⁶ No obstante, este argumento es, en el mejor de los casos, una verdad muy parcial. *Hindustán* literalmente quiere decir ‘el país [-*stan*] de los hindúes’, en tanto que *hindustaní* significa ‘persona [o cosa] que pertenece al país de los hindúes’, sin importar su religión. Si, como Von Stietenron sugiere, *hindú* e

⁵ Véase Law de Lauriston 1913: 272. El pasaje completo en francés reza: “*INDOU* – Indien, gentil dans telle partie de l’Inde qu’il soit né, *indou muzulman*, indien mahométan, soit qu’il soit descendu d’une famille idôlatre convertie, soit qu’il vienne d’une famille mahométane établie dans l’Inde depuis longtemps, qui aura perdu son origine arabe, persane, mogole ou patane. Cette appellation est généralement donnée au peuple mahoumétan dans l’Inde et c’est particulièrement ce que nous nommons *maures*. Nous disons bien cependant, quelquefois, un seigneur maure, voulant dire un seigneur mahoumétan, mais c’est lorsqu’on ignore de quelle race est ce seigneur”.

⁶ Véase Von Stietenron 2002: 16. No tuve acceso a la edición original de 2001 en alemán. El texto italiano dice: “Non c’è da meravigliarsi se gli arabi musulmani non si definirono *hindu*, anzi come musulmani si tennero separati dagli infedeli *hindu* sottolineando in quanto Arabi la loro origine dal popolo del Profeta. Anche conquistatori o immigranti che vennero dopo si definirono secondo la loro origine Afghani o Pathan, Turani o Chagatai e Irani. Coloro che si convertirono all’*islam*, indiani appartenenti per lo più alle caste inferiori, vennero chiamati *hindustani*. Si noti che qui gli *hindustani* (= *hindu*) sono musulmani”.

hindustaní son simples sinónimos, ¿por qué tomarse la molestia de agregar la palabra *pais* (-*stan*) a *hindú* y luego convertir *Hindustán* en un adjetivo agregando el sufijo *-i* para crear *hindustaní*? En realidad es mucho más lógico, y está más de acuerdo con otra evidencia empírica, asumir que la voz *hindustaní* se creó precisamente para evadir la ambigüedad de *hindú*, pues este vocablo podía referirse tanto a la religión como a la geografía, mientras *hindustaní* aludía en exclusiva a la geografía o la cultura regional con independencia de la religión.

Casi desde la primera vez que llegaron los barcos portugueses a la India, en 1498, los textos europeos escritos ahí distinguían por sus respectivas religiones a los moros (o musulmanes), a los cristianos y a los hindúes. Los textos en general se refieren a los hindúes como “gentiles”, es decir, ‘paganos’. Los escritos italianos emplean la palabra *gentile*; los españoles, *gentil*, y los portugueses, *gentio*. El portugués *gentio* entró en el inglés en la forma *gentoo*. Todos estos términos dejaron de usarse en la primera mitad del siglo XIX y fueron reemplazados por la palabra *hindú*. El hecho de que los “gentiles” se distinguieran de manera temprana de moros y cristianos muestra claramente que *gentiles* significaba *hindúes*, categoría que a veces incluía a los jainas y los sikhs.

Unos cuantos textos europeos tempranos refirieron explícitamente que los “gentiles” son “hindúes”. Por ejemplo, en un escrito del fraile agustino Sebastião Manrique (1649: 319), publicado en 1649 y redactado en español, se menciona a un “*pargana* (o sea, un distrito) de indus (que quiere dezir Gentiles)”. En 1751, el fraile capuchino Giuseppe Maria da Gargnano compuso un diálogo entre un cristiano y un hindú con versiones en hindustaní e italiano. En la versión italiana se refiere al hindú como “un Gentile, che professa la Religione dell’Indostano”, mientras en la versión hindustaní alude al hindú siempre como un “hindu”.⁷

⁷ Véase Giuseppe Maria da Gargnano 1751: *Introduitione*: 2, f. 1, etc. He descrito este texto con más detalle en Lorenzen 2003 y publiqué una traducción completa en 2015.

EL HINDUISMO EN LOS TEXTOS EUROPEOS

Desde el siglo XVI, entonces, los europeos que se habían establecido en la India identificaron a los hindúes (o gentiles) como gente que seguía un conjunto de creencias y prácticas religiosas diferentes de las musulmanas y cristianas. Pero ¿cómo describieron esas creencias y prácticas? ¿Qué significaba, para los europeos, ser un gentil o *gentoo*? Aquí quiero introducir lo que llamaré “el modelo estándar de la religión hindú” en la forma en que fue elaborado en el siglo XIX por el estudioso británico Monier Monier Williams en su pequeño libro *Hinduism*, publicado por primera vez en 1877. Después de detallar ese modelo, examinaré algunos textos europeos escritos mucho antes de esa fecha para ver hasta qué punto contienen los mismos elementos y se adecuan a dicho estándar.

Antes de continuar es importante mencionar el hecho de que casi todos los europeos que trataron de describir la religión de los hindúes antes de mediados del siglo XIX basaron sus aproximaciones, por lo menos parcialmente, en conversaciones con los propios hindúes. Los primeros estudios realmente serios, sobre todo durante el periodo transcurrido entre 1780 y 1830, se apoyaron en la colaboración estrecha entre europeos y estudiosos indios indígenas. Fue sólo después de 1830, aproximadamente cuando algunos investigadores europeos aprendieron suficiente sánscrito para poder trabajar con textos en este idioma sin la ayuda de estudiosos indios. Muchos europeos trabajaban en Europa misma utilizando los numerosos manuscritos sánscritos que se habían enviado desde la India. Esto hizo posible que ciertas universidades europeas abrieran puestos académicos en estudios de sánscrito. A pesar de la ausencia de una conexión colonial entre India y Alemania, el número más grande de cátedras en esta materia se instaló en universidades alemanas.⁸

⁸ Este hecho curioso presenta un problema obvio para los que sostienen que los estudios orientalistas eran motivados o financiados principalmente por un deseo de los colonizadores de usarlos para ayudar a controlar a los países colonizados. Sheldon Pollock (1993a) propuso una teoría, no totalmente convincente, de que el interés alemán en el sánscrito estaba ligado, en parte, a un deseo de llevar a cabo una expansión colonial dentro de Europa misma.

Monier-Williams (1993) empieza su análisis del hinduismo con un examen de lo que nos permite hablar de éste como una sola religión en vez de un conjunto heterogéneo de sectas, creencias y prácticas. Encuentra la base de la unidad del hinduismo en dos factores históricos: primero, su origen en una sencilla doctrina panteísta, que sin embargo diverge en una variedad sin fin de supersticiones politeístas y, segundo, en el hecho de que existe “sólo un idioma sagrado y sólo una literatura sagrada que son aceptados y reverenciados igualmente por todos los adeptos del hinduismo”, a saber, el sánscrito y la literatura sánscrita. Monier-Williams identifica el siguiente principio fundador del hinduismo: “*Ekam eva advitiyam*, ‘Existe un solo Ser, sin ningún segundo’”, y lo considera como la base del primero de los tres caminos o disciplinas hacia la salvación del “hinduismo popular” descritos en la famosa *Bhagavad-gita*: la sabiduría, las buenas obras y la devoción (*jnana-yoga*, *karma-yoga* y *bhakti-yoga*). Probablemente el énfasis que Monier-Williams pone en el monismo del solo Ser y los tres caminos de la *Bhagavad-gita* está relacionado con la importancia que esos elementos tuvieron para los reformadores hindúes del siglo XIX, pero ello es mero reflejo de un proceso de cambio entre los mismos hindúes, y no la invención de algo nuevo por un estudioso europeo.

Monier-Williams ofrece a continuación un resumen histórico del desarrollo del brahmanismo, nombre que da a la religión que existía antes de la composición de las epopeyas y los Puranas. Luego describe la evolución del hinduismo propiamente dicho, empezando desde la creación de estos textos y llegando hasta su propia época. Una lista de los títulos de los capítulos proporciona una idea suficiente de la manera en que Monier-Williams organiza su material:

Los himnos védicos; las Brahmanas y el sistema de sacrificios; los Upanishad y la filosofía brahmánica; la ley brahmánica, las costumbres domésticas y la casta; el movimiento budista y su influencia sobre el brahmanismo; el desarrollo del hinduismo y la doctrina de la triple manifestación (*tri-murti*); el desarrollo del shaivismo, del vaishnavismo y de la doctrina de la encarnación; la doctrina de la devoción (*bhakti*) como se desarrolla en los puranas y los tantras; las sectas medievales y

modernas; las castas modernas; la adoración moderna de los ídolos, los objetos sagrados, los lugares y tiempos sagrados.

A ello sigue un apéndice sobre las seis escuelas de filosofía, la *Bhagavad-gita*, el jainismo y los carvakas.

Los capítulos clave sobre el hinduismo propiamente dicho incluyen análisis de la mitología de Shiva y Vishnu, con los diez principales avatares de éste, así como un resumen de las tramas del *Mahabharata* y el *Ramayana*. También comprenden una lista de los Puranas mayores y menores y un resumen de los cinco temas cruciales encontrados teóricamente en cada uno de ellos; un resumen de las ideas centrales del tantrismo —incluida la importancia del poder femenino llamado *shakti*, y su encarnación en las diferentes diosas, los infames cinco *makaras*, los mantras y *yantras*, y las *siddhis*—. El capítulo sobre las sectas hindúes explica los distintos tipos de devoción y describe algunas sectas vaishnavas. También menciona brevemente a los santos radicales, Kabir y Nanak. Sobre el shaivismo y el vaishnavismo, Monier-Williams (1993: 97) insiste en que “no son credos opuestos o incompatibles. Representan diferentes líneas de pensamiento religioso [...] que pueden ser permitidas dentro de los límites de un solo sistema”. El capítulo sobre la adoración de los ídolos aborda la devoción hindú a los ídolos de piedra, a las vacas y a otros animales y plantas. También detalla las peregrinaciones a los lugares y ríos sagrados (*tirthas*), los veintisiete *naksatras* astrológicos y varios festivales religiosos. En los capítulos anteriores sobre el brahmanismo también se encuentran resúmenes de los cuatro Vedas, de la doctrina de la transmigración, de las tres cualidades (*gunas*) de la materia, de las cuatro etapas (*ashramas*) de la vida, de las cuatro clases sociales (*varnas*) y los doce principales ritos del ciclo de la vida (*samskaras*).

Fácilmente podemos ver en este esbozo de la obra de Monier-Williams los rasgos esenciales de la mayoría de los libros más recientes sobre el hinduismo. Sin embargo, en lugar de rastrear las semejanzas entre el trabajo de Monier-Williams y las investigaciones posteriores, quiero examinar algunos textos anteriores a aquél para ver hasta qué punto podemos comparar su “modelo estándar” del hinduismo con los intentos más antiguos de describir los ras-

gos de la religión hindú por parte de autores cristianos. Lo que deseo proponer aquí es que estos relatos anteriores —aunque sean mucho más fragmentarios que el de Monier-Williams— incorporan partes sustanciales del mismo modelo.

Entre 1775 y 1800, al tiempo que el asentamiento comercial de los británicos en Bengala se transformaba en un imperio, los estudios en inglés sobre el hinduismo se hicieron más abundantes y afinados, particularmente después de la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala por *sir* William Jones y sus amigos en 1784. Entre los estudios dignos de mención escritos en esta etapa figuran la traducción de la *Bhagavad-gita*, a cargo de Charles Wilkins, de 1785; la traducción del *Manu-smṛti*, libro de leyes, a cargo de Jones (1796), y varios artículos sobre el hinduismo, en especial los publicados por Jones y Henry Colebrooke en *Asiatick Researches*, revista de la Sociedad Asiática.⁹ Otro texto interesante de este periodo es el extenso ensayo titulado *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain*, escrito en 1792 por el funcionario británico Charles Grant (1970). Grant era un cristiano evangélico, y su texto prefiguraba varios ataques contra la cultura de la India, en general, y contra la religión hindú, en particular, redactados en las primeras décadas del siglo XIX por otros cristianos evangélicos y por autores más seculares, los llamados anglicistas, que querían introducir la enseñanza occidental y el idioma inglés en las escuelas de la India. No obstante, si se omiten las arengas contra los males del hinduismo, todas estas obras, desde la de Wilkins hasta las de los anglicistas, ofrecen un retrato del hinduismo no muy diferente del modelo de Monier-Williams.

Tal vez no sea sorprendente que obras sobre el hinduismo escritas por estudiosos profesionales o semiprofesionales como Wilkins, Jones, Colebrooke y sus sucesores, tengan semejanzas notables con el modelo de Monier-Williams. Entre otras cosas, es razonable suponer que *éste* había leído algunas de esas obras. Las descripciones de la religión hindú en libros menos eruditos escritos por autores europeos anteriores a Jones y sus colegas ofrecen una comparación

⁹ Tres de los ensayos de Jones sobre los hindúes se encuentran en Marshall 1970: 196-289. Los ensayos de Colebrooke fueron recogidos en Colebrooke 1873.

más interesante. Si puedo mostrar que los trabajos de esos autores presentan una descripción de esta religión similar a la del modelo posterior, podré decir con más confianza que el concepto del hinduismo no es una construcción colonial, sino que estaba presente antes de la dominación inglesa. En este caso es posible asumir que el concepto surge, en parte, de la naturaleza misma de las creencias y prácticas que esos autores observaron y, en parte, de la existencia de una concepción del hinduismo en la conciencia de los propios hindúes con quienes conversaron.

Entre los autores anteriores a Jones y sus colegas podemos mencionar a dos funcionarios de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales, John Zephaniah Holwell y Alexander Dow, quienes escribieron textos sobre el hinduismo en la década de 1760, antes de que la Compañía empezara a financiar investigaciones más profesionales.¹⁰ Las descripciones del hinduismo debidas a Holwell y Dow tienen grandes lagunas de conocimientos, fallas en la traducción y la transcripción de palabras de idiomas indios, así como errores básicos, pero en general ambos autores detallan los mismos elementos encontrados en el texto modelo de Monier-Williams: los cuatro Vedas; el sistema social de las cuatro *varnas*; la división de poderes entre los dioses Brahma, Vishnu y Shiva; la adoración de las diosas; los mitos principales de estos dioses, incluyendo algunos avatares de Vishnu; la teoría de las cuatro épocas (*yugas*) del universo; algo sobre las seis escuelas filosóficas (*darshanas*) y la teodicea del karma, la transmigración y el renacimiento.

Los misioneros europeos establecidos en la India que escribieron sobre la religión hindú antes de 1800, por lo general en idiomas diferentes del inglés, son de gran interés para este análisis, dado que sus observaciones a menudo provienen de territorios ajenos a la influencia directa de los poderes coloniales, y porque los orientalistas británicos posteriores que supuestamente inventaron el hinduismo prácticamente no sabían nada de sus textos. Algunos importantes trabajos sobre otros tantos estudiosos misioneros se han publicado en años recientes. El misionero mejor estudiado es sin

¹⁰ Un ensayo sobre los hindúes de Holwell y otro de Dow se encuentran en Marshall 1970: 45-139.

duda el jesuita italiano Roberto Nobili (1577-1656), quien vivió y se desempeñó durante muchos años en el sur de la India. Otros misioneros que han atraído la atención de investigadores actuales son el luterano Bartholomäus Ziegenbalg (1638-1719) y el jesuita francés Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779).¹¹ Obras de estos tres personajes han sido publicadas o en sus idiomas originales o en traducciones al inglés (es el caso de los textos en latín de Nobili). Entre los estudiosos misioneros cuyas obras han sido editados en sus idiomas originales se encuentran el rival de Nobili, el jesuita portugués Gonçalo Fernandes Trancoso (1541-1621), el jesuita británico Thomas Stephens (1549-1619) y el capuchino italiano Marco della Tomba (1726-1803).¹²

Como ejemplo de una de las primeras descripciones de la religión hindú escritas por los clérigos europeos quiero usar un libro raramente consultado: *A Discoverie of the Sect of the Banians* (1630), del sacerdote anglicano Henry Lord. En esta obra, Lord repasa las creencias y prácticas religiosas de algunos *banians* (o sea, comerciantes hindúes) que encontró durante su estancia en la “fábrica” (o sea, bodega) de los comerciantes de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales en la ciudad de Surat, en la costa de Gujarat. Lord asevera que examinó su biblia, el llamado “Shaster”, con la ayuda de algunos intérpretes.

Lord entonces presenta su relato de la religión hindú escrito a partir de sus observaciones y de la información que logró pasar por el filtro de sus intérpretes. Empieza con una confusa descripción de la creación del mundo y de Pourous (Purusha) y Parcoutee (Prakriti) por el dios hindú. Esta narración parece combinar elementos bíblicos del Génesis con elementos hindúes de los puranas. A continuación, Lord sostiene que los *banians* tienen un sistema social fundamentado en la descendencia de los cuatro hijos de Pourous y Parcoutee: Brammon, Cuttery, Shudery y Wyse (Brahmán, Ksha-

¹¹ Sobre Nobili, véase particularmente el libro reciente de Ines Zupanov (1999). Acerca de Ziegenbalg, véase la obra de Brijraj Singh (1999). Respecto de Coeurdoux, véase el gran estudio de Sylvia Murr (1987).

¹² Véase Fernandes Trancoso 1973, Marco della Tomba 1878 y Stephens 1945. Sobre los misioneros de los siglos XVI-XVIII en general, véase Halbfass 1988, Lach y Van Kley 1993 y Rubiés 2002.

triyā, Shudra y Vaishya). Es evidente que este relato se basa en el mito del sacrificio primordial de Purusha narrado originalmente en un himno del *Rg-veda* (x. 90). Aunque Lord invierte los nombres de Vaishya y Shudra, su descripción de la división de ocupaciones entre estos cuatro *varnas* es más o menos correcta. Asimismo, logra presentar una descripción —confusa pero reconocible— del ciclo de transmigración y su conexión con la no violencia (*ahimsa*) asociada con el vegetarianismo; del grupo de tres dioses principales, Brahmā (Brahma), Viśvānātha (Vishnu) y Rudra (Rudra-Shiva) y de las cuatro épocas (*yugas*) del universo. En el curso de su exposición también distingue claramente entre las religiones de los *banians* (o sea, los hindúes), los *moores* (o sea, los musulmanes) y los *persees* (o sea, los parsis o zoroastrianos).

En el conjunto de creencias y prácticas de los *banians* descritas en el relato a veces confuso de Lord se pueden ver con claridad muchos elementos básicos de la religión hindú que aparecen en el modelo estándar de Monier-Williams. Considerando que ésta es una de las primeras descripciones extensas del hinduismo escritas por un europeo —el cual era un viajero ocasional y no un residente en la India—, me parece razonable concluir que el hinduismo, si en realidad fue construido por los europeos, se remonta hasta los primeros relatos de éstos y no sólo a los de la colonia británica.

A la postre, parece más lógico asumir que los escritores europeos construyeron el hinduismo con base en lo que observaron y lo que sus interlocutores hindúes les dijeron. A su vez, estos interlocutores estaban describiendo un concepto de hinduismo que ya existía en su propia conciencia colectiva. Esto no quiere decir que la religión hindú no cambiara durante este periodo, ni que la presencia europea y colonial no introdujera cambios importantes en la manera en que los hindúes concibieron y hasta practicaron su religión. No obstante, sí muestra con claridad que la idea de que el hinduismo fue construido o inventado por los británicos en el siglo XIX es simplemente errónea.

LA IDENTIDAD HINDÚ ANTES DE 1800

La aseveración de que el hinduismo no existía antes de su invención por parte de los británicos (después o quizá poco antes de 1800) se apoya, en último análisis, en la creencia de que hasta esa fecha los mismos hindúes no tenían conciencia de su identidad religiosa como tal. Desde este punto de vista, la única identidad unificada que existía entre ellos era la conciencia de compartir ciertos rasgos étnico-geográficos. Su identidad religiosa, según esta idea, estaba dividida en identidades múltiples repartidas entre diferentes sectas, castas y dioses. La evidencia en contra de este punto de vista es tan abundante que me cuesta entender por qué tantos estudiosos parecen creerlo. Tengo solamente dos explicaciones parciales.

La primera es que muchos estudiosos liberales y de izquierda se han mostrado renuentes a aceptar la idea de que las identidades religiosas actuales —a menudo antagónicas— de hindúes y musulmanes hayan surgido de conflictos políticos y religiosos acontecidos durante los periodos históricos del sultanato de Delhi, el imperio mughal y los sultanatos regionales. Estos especialistas suelen atribuir la invención o la construcción de la forma moderna de casi todas las grandes instituciones indias actuales a la influencia del Estado colonial, en particular, y a las figuraciones del siglo XIX, en general. Cuando se trata de los comunalismos hindú y musulmán, la mayoría de esos estudiosos insisten en que tales comunalismos son producto de la etapa colonial, en especial de la política de “divide y vencerás”. Los argumentos de investigadores como Christopher Bayly (1985) y Sheldon Pollock (1993b), quienes aseguran que las raíces del comunalismo yacen en un pasado más antiguo, han provocado hostilidad abierta.

La segunda posible explicación es un poco más compleja. Mi argumento se basa en la observación de que buena parte de la literatura sánscrita escrita antes de 1800 pasa por alto, sistemáticamente, la presencia musulmana en la India. Los musulmanes, cuando aparecen, por lo general se describen sólo como “extranjeros”. En su reciente libro sobre las referencias a los musulmanes en fuentes sánscritas, B. D. Chattopadhyaya enumera unas 75 referencias tomadas de inscripciones (1998). Entre los términos usados se encuen-

tran *tajika*, *turuska*, *mleccha*, *parasika*, *yavana*, *hammira* y *saka*. El vocablo *musalmana* aparece una sola vez, en una inscripción de 1264. Aunque algunas de estas voces tienen un origen étnico, en su mayoría ya habían adquirido el sentido genérico de extranjero o persona del oeste de Asia para cuando empezaron a aplicarse a los musulmanes.

Tanto en la literatura sánscrita como en la vernácula, los musulmanes a menudo aparecen en la forma implícita y codificada de los demonios. Es, por supuesto, difícil determinar a qué se refieren las figuras codificadas, que se presentan de ese modo precisamente para evitar una alusión directa. No es posible explicar fácilmente por qué las referencias a los musulmanes toman esa forma. En algunos casos, los autores pudieron haber creído que era peligroso criticar al islam, a los gobernantes islámicos o a los musulmanes en general. Probablemente más relevante, sin embargo, fue la influencia de una actitud mental que era común entre los intelectuales hindúes de casta alta; Wilhelm Halbfass (1988: 187) la describe como un “indocentrismo” que niega que los *mlecchas* (o sea, los extranjeros), sin importar quiénes sean, “poseen una ‘otredad’ en contra de la cual la propia identidad de uno puede afirmarse, o en la cual ésta puede reflejarse”.

Comoquiera que sea, creo que resulta evidente que muchos textos hindúes medievales, sobre todo las versiones del *Ramayana* escritas en idiomas vernáculos, emplean los demonios como Ravana para simbolizar la maldad en general y la de los musulmanes en particular. El *Ramayana* medieval más importante es el *Ram-charit-manas* de Tulsidas, escrito en Avadhi. Éste rápidamente llegó a ser un texto fundamental en el hinduismo entre la gente del norte de la India. Los únicos hindúes que se oponían parcialmente a las ideas religiosas y sociales de Tulsidas eran los seguidores del Kabir Panth y otras sectas nirguni. La famosa larga descripción en el *Ram-charit-manas* de una Kali Yuga (o sea, una época de hierro) de un ciclo cósmico anterior es un ejemplo particularmente claro del uso de un concepto tradicional para codificar un ataque contra el orden político y social de la época del autor. La gran popularidad de este texto entre los nacionalistas hindúes actuales es otra indicación indirecta de la probabilidad de que Tulsidas utilizó la trama del *Ramayana* para criticar las dificult-

tades religiosas, sociales y políticas enfrentadas por su propia comunidad hindú en el contexto de los gobiernos musulmanes.

Podemos decir, entonces, que la literatura escrita por intelectuales hindúes de tendencia más ortodoxa generalmente pasa por alto la presencia musulmana o la disfrazada codificando a los musulmanes como demonios mitológicos. Esto no ocurre en la literatura menos ortodoxa. Aquí la evidencia de la presencia musulmana es clara y abundante. La mayor parte toma la forma de los textos compuestos por poetas-cantantes religiosos populares, la mayoría provenientes de las castas de los no brahmanes. Esta literatura lleva a cabo lo que la literatura más ortodoxa se niega a hacer: establece una identidad religiosa hindú al contrastarse con un Otro musulmán. En la práctica, nuestras identidades casi siempre dependen de contrastes con un Otro, percibido como radicalmente diferente. Sin compararse con los musulmanes (o con otra gente no hindú), los hindúes sólo pueden ser vaishnavas, shaivas, smartas, Kabir panthis, etc. La presencia de un Otro completamente distinto es un requisito para el reconocimiento de lo que las diversas sectas y escuelas hindúes mantienen en común. Para ilustrar este proceso de autodefinition mutua, usaré textos de tres poetas religiosos medievales: el varkari Eknath, el nirguni Kabir y Vidyapati, un devoto de Krishna.

Aunque Eknath era un brahmán intelectual, también era un rebelde opuesto a muchos aspectos de la ortodoxia y la ortopraxis brahmánicas. Nació en la ciudad de Paithan, en la región de Maharashtra, en 1533, y murió ahí en 1599. Pese a conocer bien el sánscrito, la mayoría de sus numerosas composiciones las escribió en el idioma marathi. Entre ellas se encuentra una pieza cómica titulada *Hindu-turka-samvada*, o sea, “Un diálogo entre un hindú y un musulmán”.¹³ La palabra *turka* (‘turco’), como lo mismo que *hindu*, puede tener un sentido étnico-geográfico, pero aquí las dos voces poseen una referencia claramente religiosa.

En el diálogo de Eknath, el hindú y el musulmán se mofan de las cosas absurdas que ven en los ritos y mitos populares de la religión del otro. Por ejemplo, de los hindúes el musulmán critica la apa-

¹³ Las siguientes traducciones de este texto se basan principalmente en la versión inglesa de Eleanor Zelliot (1982), aunque también consulté el texto original en marathi (Sakhare 1967: vol. 2, 412-414).

riencia antropomórfica de sus dioses (“Dices que Dios tiene manos y pies, ¿esto es realmente imposible!”), sus baños rituales (“¡Dan saltos en el agua como si fueran patos!”), los actos inmorales perpetrados por sus dioses en los mitos (“Dices que Dios pide limosnas”, “Su dios Brahma cogió a su propia hija”, “Ladrones llevaron a la esposa de Dios, y los changos vinieron para ayudarlo”), la falsedad de sus escrituras sagradas (“Los Vedas que predicas son todos falsos, tus shastras, tus Vedas, tu *OM*, todos son trucos malvados”), la práctica de adorar ídolos (“Una estatua de piedra te gobierna. Le das el nombre de Dios. Te humillas ante él”), los rituales para preservar la pureza de la comida (“Si un solo grano de su comida cae sobre la tuya, lo agarras por la garganta”) y la hipocresía de los hombres de casta alta que fornican con mujeres de casta baja (“Esa muchacha que has tomado como amante, no comes en la casa de su gente”).

A manera de contraataque y defensa, el brahmán hindú replica que el musulmán se niega a admitir que Dios está en todas partes y no solamente en la Meca (si Dios está en todas partes, ¿por qué no podemos decir que está en los ídolos o en los avatares de Vishnu?). También critica los sacrificios de animales perpetrados en el islam (“Cuando una criatura le da dolor a otro, ¿cómo puede llegar al cielo?”) y los esfuerzos de los musulmanes para convertir a los hindúes a su religión (“[Un musulmán] debería agarrar a un hindú y convertirlo en musulmán. ¿Es que Dios se equivocó en crear al hindú?”).

Por su parte, el poeta religioso Kabir vivió en Benarés aproximadamente entre 1450 y 1520. Se dice que creció en una familia musulmana antes de hacerse seguidor del gurú vaishnava Ramananda. La siguiente canción del *Kabir-bijak* ilustra su reiterada declaración de que tanto los hindúes como los musulmanes habían perdido su dedicación a la verdad espiritual:¹⁴

¹⁴ *Kabir-bijak, sabda* 30 (Kabir 1982). El *Kabir-bijak*, de donde proviene esta canción, es una de tres colecciones antiguas de las canciones y versos de Kabir. Las otras dos son la *Kabir granthavali*, del Dadu Panth, y el *Adi-Granth*, del Sikh Panth. No todas estas composiciones son necesariamente de Kabir, pero muy probablemente sí datan del siglo xvi. Otras canciones de estas tres colecciones que contienen mensajes parecidos son las siguientes: *Kabir-bijak, sabd* 4 (antiidolatría), 8 (antiavatares), 10 (antisacrificio), 61 (cremación versus entierro), 75 (los cuerpos de turcos e hindúes son iguales); *Adi-Granth, asa* 5 (antiyoga,

Dime, hermano, ¿cómo puede existir
 no un solo Señor del mundo sino dos?
 ¿Quién te ha despistado tanto?
 Dios ha tomado muchos nombres:
 nombres como Alá, Ram, Karim,
 Kesav, Hari y Hajarat.
 ¿No es el oro siempre lo mismo?
 Las distinciones son sólo palabras que inventamos.
 Uno hace *namaz*; uno hace *puja*.
 Uno tiene Shiva; uno Mahoma.
 Uno tiene Adán; uno Brahma.
 ¿Quién es un hindú? ¿Quién es un turco?
 Los dos tienen que compartir un solo mundo.
 Corán o Vedas, los dos leen sus libros.
 Uno es un *panda*, uno un *mulla*.
 Cada uno lleva su propio nombre,
 pero toda olla se hace de barro.
 Kabir dice que los dos están equivocados.
 Ninguno de los dos ha encontrado el único Ram.
 Uno mata chivos; el otro mata vacas.
 Desperdician sus vidas en el litigio.

La evidencia más interesante sobre la identidad religiosa de los hindúes en el periodo anterior a 1800 se encuentra en el romance histórico titulado *Kirtilata*, escrito en un dialecto del idioma apabhramsa por el poeta Vidyapati a principios del siglo xv.¹⁵ El héroe del romance, el príncipe Kirtisimha, pasa un día por la ciudad de Jaunpur, al oeste de Benarés. La descripción del barrio musulmán de la ciudad está imbuida de un evidente sentimiento antimusulmán. En el siguiente pasaje, Vidyapati establece una serie de contrastes entre las costumbres religiosas de los hindúes y las de los musulmanes. Particularmente importante es su uso de la palabra

anti-sastras), *bhairo* 20 (Dios está arriba de los dioses puránicos), *vibbasa-prabhati* 2 (antirritual). Traducciones al inglés se encuentran en Hess y Singh 1983 y Dass 1991, respectivamente.

¹⁵ Este texto difícil ha sido bien editado, analizado y traducido al hindi por Sivaprasad Simha [1988].

dhamme (o sea, ‘dharma’ o ‘la religión’) junto con las palabras *hindu* y *turake*, con el significado de ‘religión de los hindúes’ y ‘religión de los turcos’. Vidyapati escribe:¹⁶

Los hindúes y los turcos viven uno al lado del otro.
 Cada uno se mofa de la religión [*dhamme*] del otro.
 Uno llama a los fieles a rezar. El otro recita los Vedas.
 Uno mata los animales desangrándolos.
 El otro les corta la cabeza.
 Algunos se llaman *ojhas*; otros se llaman *kbvajas*.
 Algunos leen los signos astrológicos; otros ayunan en Ramadán.
 Algunos hacen *namaz*; otros hacen *puja*.
 Los turcos obligan a la gente a hacer trabajos forzados.
 Agarran a un joven brahmán y colocan una vagina de vaca
 sobre su cabeza.
 Borran su *tilak* y rompen su cordón sagrado.
 Quieren montarse en caballos. Usan el arroz para preparar licor.
 Destruyen templos y construyen mezquitas.

CONCLUSIONES

Podemos encontrar algunas huellas de la conciencia de una identidad hindú entre los propios hindúes antes de 1800. En el caso de textos escritos tras la llegada de gobernantes musulmanes, a finales del siglo XII, esta evidencia casi siempre depende de un contraste, explícito o implícito, entre los hindúes y un Otro musulmán. Incluso antes de esta fecha es posible hallar documentos que proyectan una protoidentidad hindú unificada basada en un contraste entre los hindúes (sin usar este nombre) y los budistas o los jainas. Hay pruebas de esta protoidentidad, por ejemplo, en los escritos de los alvar vaishnavas en el sur de India en los siglos VII a XIX. Aun cuando no se acepte la existencia de esta protoidentidad, la evidencia que

¹⁶ Sivaprasad Simha [1988]: 269-270. He seguido las interpretaciones de Simha. Los *ojhas* son un tipo de curandero hindú. Los *kbvajas* son un tipo de asceta musulmán. También discuten este pasaje en Gaeffke 1977 y Lutgendorf 1977: 31-35.

hemos citado deja claro que la afirmación de que el hinduismo fue inventado o imaginado por los británicos en el siglo XIX no tiene ninguna credibilidad.

Aunque esta conclusión es importante en sí, también involucra otro tema de discusión más amplio. Me refiero a la tendencia de muchos historiadores recientes de la India moderna —especialmente los asociados con las perspectivas poscoloniales— a convertir casi todas las instituciones principales de la sociedad y cultura indias en invenciones o construcciones coloniales. Un historiador poscolonial, Nicholas Dirks, ha escrito que hasta la casta, esa institución tan específicamente india, y la cultura hindú moderna en general fueron, en algún sentido, inventadas por los británicos.¹⁷

Si el hinduismo es una invención, no es una invención colonial, ni europea, ni exclusivamente india. Es una invención —o sea, una construcción— sólo de manera vaga, extendida por largo tiempo, típica de casi cualquier institución grande, como, por ejemplo, el cristianismo, el budismo, el islam, el comunismo o la democracia parlamentaria. En otras palabras, el hinduismo es una institución creada a partir de una larga interacción histórica entre un conjunto de ideas básicas (*dharma*, brahmán, karma, transmigración, Dios, *bhakti*, *moksa*) y las creencias y prácticas —complejas y a menudo contradictorias— que forman la estructura de la vida cotidiana de individuos y grupos sociales.

En esta interacción, tanto las ideas básicas como las creencias y prácticas cotidianas cambian de forma constante: a veces lentamente, a veces con rapidez. El hinduismo no fue inventado en una fecha posterior a 1800 ni inmediatamente después de la fundación del sultanato de Delhi. Lo que pasó durante los más de cinco siglos de gobiernos encabezados por las dinastías de sultanes y emperadores musulmanes fue que los hindúes desarrollaron gradualmente la con-

¹⁷ Véase Dirks 1989: 43, donde se lee: “El colonialismo parece haber creado mucho de lo que ahora se considera como la ‘tradicción’ india, incluyendo una estructura autónoma de castas con el brahmán claramente y sin ambigüedad a la cabeza”. Véase también Dirks 1992: 3: “Mientras mucho de lo que ahora reconocemos como cultura fue producido por el encuentro colonial, el concepto en sí fue, en parte, inventado a causa de este encuentro”. Sobre estos textos véase, asimismo, Eaton 2000.

ciencia de una identidad religiosa compartida basada en semejanzas “de familia” entre las diversas creencias y prácticas asociadas con las diferentes sectas, deidades y escuelas filosóficas.

El hinduismo, como todos saben, no tuvo un único fundador carismático como el cristianismo y el islam. Más bien evolucionó de modo gradual sobre las bases combinadas de las ideas religiosas, la ideología social y los mitos que aparecen en textos como el *Mahabharata*, el *Ramayana*, los Puranas, los principales comentarios filosóficos de las seis escuelas y las canciones religiosas de los poetas. A pesar de que la estructura institucional, ideológica y ritual de la religión hindú nos parece bastante amorfa y difícil de caracterizar, detrás de toda esa variedad existe hoy —y ha existido en el pasado— una religión que tiene existencia objetiva para los observadores externos y existencia subjetiva —identidad consciente— para los mismos hindúes.

La presencia de gobiernos islámicos en la India después de 1200 no creó la religión hindú en el sentido objetivo de los observadores externos. Desde este punto de vista, el hinduismo existía mucho antes. Este hinduismo “objetivo” se aprecia claramente en las descripciones anteriores a los gobiernos islámicos escritas por peregrinos budistas chinos y residentes extranjeros, como el gran intelectual musulmán al-Biruni (1964). Este hinduismo “clásico” también se observa en las reconstrucciones retrospectivas de los estudiosos académicos recientes. No obstante, la larga y poderosa presencia del islam después de 1200 contribuyó en gran medida a fomentar la creación de una identidad religiosa unificada en las mentes de los propios hindúes.

2. RELIGIÓN, COLOR DE PIEL Y LENGUA: LA IDENTIDAD ARIA EN EL PERIODO VÉDICO¹

La historia de las primeras migraciones en el noroeste del subcontinente indio por parte de los pueblos que se llamaron a sí mismos “arios” es quizá el tema más cargado de ideología en la historia antigua de la región.² Dentro de este campo tan disputado, un asunto particularmente delicado ha sido la forma en que los primeros arios señalaron el límite étnico entre ellos y las poblaciones ya existentes que encontraron en el Punjab. Antes de 1975, la mayoría de los expertos en estudios védicos afirmaban que el color de la piel era el marcador clave utilizado por los arios para distinguirse de los pueblos locales denominados “dāsas” o “dasyus”. Después de esta fecha,

¹ Este capítulo se publicó en inglés en Lorenzen 2006a. Se basa en un trabajo presentado en la Conferencia Madison de Asia del Sur (octubre de 2002), y en otro presentado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (marzo de 2004). Entre los académicos que aportaron sugerencias y críticas se cuentan Catherine Clémentin-Ojha, Madhav Deshpande, Timothy Lubin y Thomas Trautmann. Dado que gran parte de este ensayo trata sobre materiales textuales en sánscrito védico, he empleado el sistema de transliteración normalmente usado para este idioma, incluyendo los diacríticos (sin los acentos védicos), excepto en palabras castellanizadas, como *Shudra* y *Upanishad*. Itzel Ximena Ramírez Torres tradujo este ensayo al español.

² Como indica esta frase de manera indirecta, estoy convencido de que las teorías recientes que afirman que el hogar original de los arios era la India son altamente inverosímiles y no merecen una consideración seria. No obstante, uno tiene que admitir que el *Rg-veda*, la primera fuente literaria que se asoció con los arios, no alude directamente a la presunta migración de éstos al noroeste de Asia del Sur desde Afganistán. La ausencia de tales referencias hace que tanto la fecha como el *modus operandi* de la migración estén sujetos a especulación, según se verá en la exposición que sigue. No obstante, la evidencia lingüística, arqueológica y genética de que hubo tal migración es abrumadora.

buena parte de los académicos prefirieron argumentar que los arios emplearon la lengua como marcador clave de su identidad étnica. En este ensayo sostendré que las fuentes védicas, particularmente el *Rg-veda*, sugieren que el marcador dominante era la religión y no el color de la piel ni la lengua. Sin embargo, estas mismas fuentes permiten plantear que el color de la piel también fue un marcador significativo. Por otro lado, no apoyan tanto la idea de que la lengua lo fuera.

Si tomamos a la sociedad védica temprana como toda la población del Punjab y las regiones contiguas después de la llegada de los arios védicos, la mejor manera de clasificar a los arios en este periodo es como el grupo étnico dominante de esta sociedad. Los dāsas, una vez que fueron conquistados, formaron evidentemente el grupo étnico subordinado más importante en la misma sociedad. Sin embargo, si arios y dāsas se clasifican como grupos étnicos, debo indicar brevemente a qué me refiero con este término.

El concepto *grupo étnico* siempre ha sido ambiguo. Implica tanto diferencias culturales como diversos grados de separación biológica a través de la endogamia. Muchos antropólogos han intentado definir los grupos étnicos en términos de una suma de marcadores objetivos, tanto culturales como biológicos, que pueden ser identificados por observadores externos. Sin embargo, como señala Fredrik Barth, las diferencias que son importantes para definir las identidades y los límites étnicos “no son la suma de las diferencias ‘objetivas’, sino sólo aquellas que los propios actores consideran significativas” (1998: 14). El mismo Barth enfatiza las diferencias culturales de los grupos étnicos y evita mencionar marcadores biológicos como el color de la piel. No obstante, también afirma que el sistema de castas indio basado en la endogamia, cuyo comienzo tuvo lugar en el periodo védico tardío según la mayoría de los investigadores, “parece ser un caso especial de un sistema poliétnico estratificado” (1998: 27).

Otro antropólogo, Pierre van den Berghe, prefiere enfatizar las diferencias biológicas, llegando incluso a afirmar que

tanto los grupos raciales como los étnicos están definidos socialmente por descendencia común real o supuesta, y la distinción entre los dos tipos de grupos está meramente en la prominencia relativa de los mar-

cadres biológicos o culturales de pertenencia. Mi opinión es que, en ambos casos, la preocupación social se relaciona con un origen biológico común, *incluso cuando los marcadores son principalmente culturales* [Van den Berghe, 1996: 58. Las itálicas son suyas].

Acepto la afirmación de Barth de que lo importante es cómo un grupo étnico, en este caso los arios, se diferencia subjetivamente de otros grupos étnicos de la misma sociedad, en este caso los dāsas, pero también admito que los grupos étnicos, incluidos los arios, generalmente se distinguen usando marcadores tanto culturales como biológicos.

En los últimos tiempos, una nueva fuente para comprender las migraciones humanas del pasado ha cobrado relevancia; me refiero al estudio del ADN, en particular el ADN recuperado de huesos antiguos. La información que los científicos pueden extraer de estos huesos permite identificar y fechar migraciones humanas tempranas en distintas regiones geográficas. Además, generalmente la correspondencia cercana de las diferencias genéticas con las diferencias lingüísticas proporciona una comprobación cruzada útil en ambos conjuntos de datos.³ Los estudios sobre las variaciones de ADN en el subcontinente indio todavía están en sus etapas iniciales, pero el libro de David Reich publicado en 2018, *Who We Are and How We Got Here*, ofrece un buen resumen del progreso realizado hasta ahora. Reich identifica provisionalmente a los arios con los descendientes de los pastores yamnaya que parecen haberse originado en la región de la estepa al norte del mar Negro y el mar Caspio y que comenzaron a migrar hacia el oeste (Europa) y el sureste (Irán y la India) en algún momento alrededor del año 3000 a.e.c. Estos pastores yamnaya deben de haber sido los portadores de lo que daría lugar a las lenguas indoeuropeas, incluyendo el avesta y el sánscrito.

En su conocido libro, *The Wonder that Was India*, publicado por primera vez en 1954, A. L. Basham dice lo siguiente sobre los orígenes del sistema social de las cuatro *varṇas*:⁴

³ Véase Cavalli-Sforza *et al.*, 1994; Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza 1995; Cavalli-Sforza 2000, y Gray y Atkinson 2003: 435-439.

⁴ Basham 1975: 36. Véase también Basham 1979: 1-9.

Las cuatro clases, sacerdote (*brāhmaṇa*), guerrero (*kṣatriya*), campesino (*vaiśya*) y siervo (*śūdra*), se cristalizaron durante todo el periodo del *Ṛg Veda*. Han sobrevivido hasta nuestros días. La palabra sánscrita utilizada para ellos, *varṇa*, significa “color”, y sugiere su origen en el desarrollo de la antigua estructura de clases tribales a través del contacto con personas de diferente “tez (*complexion*)” y de cultura ajena.

Basham no fue el primero en proponer esta idea. Una de las primeras versiones del argumento fue planteada por el administrador y etnólogo británico *sir* H. H. Risley. En su libro *People of India*, publicado por primera vez en 1908, Risley sostiene que las referencias a la diferencia de color de piel entre arios y no arios en los textos sánscritos no sólo son medios para distinguir ambos grupos, sino que también son evidencia de una teoría suya más amplia que llama “la base racial de la sociedad india”.⁵ Otra versión temprana del argumento que relaciona las diferencias del color de la piel de los arios y no arios con *varṇa* fue presentada por los administradores y eruditos orientalistas Arthur Macdonell y Arthur Keith en su *Vedic Index of Names and Subjects*, publicado en 1912.⁶ Esta versión se superpone claramente a la cuestión de los posibles orígenes del sistema de castas en la India. En este contexto, muchos antropólogos han discutido y criticado la idea, a menudo extensamente, aunque la mayoría de estas discusiones contienen pocas referencias a los textos sánscritos tempranos. Por ejemplo, el libro de Morton Klass, *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, en gran parte una crítica de puntos de vista como el de Risley, cita de entre todos los textos en sánscrito (u otro idioma de la India) sólo el *Puruṣa-sūkta* y el comentario de Manu sobre él (1993 [1980]: 35-37).

Durante los últimos veinte años, dos importantes historiadores, Romila Thapar y Thomas Trautmann, ambos discípulos de Basham, como lo fui yo, han criticado duramente la afirmación de que

⁵ Risley 1915: 5. De hecho, esta frase sólo aparece en un encabezado al margen del texto de Risley, pero su énfasis en la “raza”, a menudo descrita de forma explícita en términos de razas “más altas” y “más bajas”, difícilmente pasa inadvertido.

⁶ Macdonell y Keith 1982: vol. 2, 247-270.

los arios se diferenciaron por el color de la piel de las personas con las que se encontraron al llegar al sur de Asia. En este contexto, tanto Trautmann como Thapar atacan el planteamiento de Risley en particular; Trautmann lo ha catalogado incluso como “la teoría racial de la civilización india”.⁷ Del contexto del argumento general de Risley sobre la “base racial de la sociedad india”, tanto Trautmann como Thapar rechazan especialmente la idea de que las características raciales, como el color de la piel, pudieron haber desempeñado un papel destacado en la formación de la sociedad del sur de Asia. Trautmann escribe (1999: 290):

El problema con la teoría racial de la civilización india es que está atrapada en el esencialismo racial de su primera formulación, basado en actitudes que se creen innatas y que no han cambiado en la historia. La civilización india como la conocemos es ciertamente un producto de coyunturas: la coyuntura de la gente de la civilización del Indo y de los hablantes de sánscrito; de los indoarios, los dravidianos y los munda; pero no de la lógica, supuestamente inmutable, de razas blancas y negras. Que la teoría racial de la civilización india haya sobrevivido tanto y tan en buenas condiciones es un milagro de la fe. Y es hora de deshacerse de ella.

Esta renuencia a considerar el color de la piel como un marcador visible fundamental para distinguir a los arios de los no arios pone en conflicto a Thapar y Trautmann no sólo con el etnólogo imperial H. H. Risley y los indólogos más tradicionales, como Macdonell y Keith e incluso Basham, sino también con dos connotados historiadores de izquierda, ninguno de los cuales puede ser descrito como defensor de una “teoría racial de la civilización india”. Uno de ellos, R. S. Sharma, en su libro *Śūdras in the Ancient India*, de 1958, incluye una exposición detallada de la importancia del color de la piel en los textos védicos y otros textos sánscritos tempranos (1958: 12-13). El gran D. D. Kosambi, por su parte, consideró el color de la piel como un marcador relevante para la creación de las cuatro *varṇas* en el periodo védico tardío. En las ediciones de 1975 y 1956

⁷ Trautmann 1999: 278. Véase también Trautmann 1997: 190-216.

de su *An Introduction to the Study of Indian History*, este estudioso dice (1975: 98):

Puede suponerse que estos dāsas eran los descendientes de los colonizadores del Indo que proporcionaron el excedente para las ciudades del Indo, siendo persuadidos de hacerlo por algún otro método distinto al de la fuerza como, por ejemplo, la religión. Éste fue el comienzo del sistema de castas en la India. La palabra utilizada aquí, *varna*, significa ‘color’, y se justifica porque se dice que los dāsas o dasyus en general tienen un color oscuro; los arios tenían un color propio, blanco o, por lo menos, más claro.

Tanto Trautmann como Thapar quieren reemplazar la “teoría racial de la civilización india” de Risley con una teoría que da un énfasis especial al papel de las diferencias lingüísticas entre los arios y los presumiblemente más indígenas no arios en el sur de Asia. Fueron principalmente estas diferencias lingüísticas, afirman, las que fomentaron la creación de una conciencia de comunidad entre los arios védicos y, en última instancia, el surgimiento de una sociedad gobernada por las normas de *varṇa* y *jāti*. En otras palabras, Trautmann y Thapar argumentan que los arios se distinguieron de los no arios sobre todo por la lengua y no por el color de la piel y otros rasgos físicos, y tampoco por la religión u otras características culturales.

Thapar, en particular, quiere aplicar el concepto de *ario* exclusivamente a una familia lingüística —a saber, la familia aria o indoiraní, según la definen los lingüistas modernos— y desvincularla de cualquier grupo específico de personas definidas ya sea por “raza” (término con el cual aparentemente se refiere al color de la piel) o incluso por etnia. En otras palabras, para Thapar un ario era cualquiera que hablara una lengua indoaria, ni más ni menos. Por ejemplo, escribe (1999: 33):

El cuestionamiento de las presuposiciones raciales de la invasión aria requiere una reorientación en la interpretación de la historia de estos tiempos. Si ario es una etiqueta de lengua y no tiene una connotación racial, entonces el historiador tiene que explicar cómo la lengua ingresó

a la India y llegó a establecerse como el idioma de la élite. Las lenguas vienen con personas, pero aquellos que hablan la misma lengua no tienen que ser racialmente iguales.

En otro ensayo, esta autora plantea lo siguiente (2000b: 1134):

La noción de una raza aria identificada sobre la base de una lengua aria se ha descartado. Lengua y raza son categorías claramente diferentes. Tal vez sería más apropiado también descartar el término *ario*, usando sólo *indoario* para identificar la lengua, o bien mantenerse estrictamente dentro de la definición de *ario* de los textos sánscritos, en los cuales es un calificativo lingüístico y social, sin la superposición de teorías del siglo XIX.

En este punto quiero argumentar que eruditos como Risley (y hasta cierto punto quizá incluso Basham y Kosambi), por un lado, y Trautmann y Thapar, por el otro, tienden a mezclar las ideas de los antiguos arios del periodo védico sobre el color de la piel y la lengua con lo que varios estudiosos modernos piensan al respecto. Más específicamente, me parece que Trautmann y Thapar confunden el simple prejuicio de color con el racismo moderno, así como las diferencias étnicas generales con las diferencias lingüísticas de la lingüística histórica moderna. El motivo implícito de Trautmann y Thapar es, aparentemente, absolver a los antiguos arios de la acusación de ser racistas en cualquier sentido similar al de los llamados arios de los nazis del Tercer Reich. Estoy totalmente de acuerdo en que el prejuicio de color de los antiguos arios no puede equipararse con las formas contemporáneas de racismo, pero igualmente deseo dejar claro que no es necesario liberar a los arios del cargo de prejuicio de color para sostener que no eran racistas.

Acepto que la “teoría racial de la civilización india” de Risley está muy marcada por la “ciencia de la raza” del siglo XIX, y estoy completamente de acuerdo en que esta teoría no sólo es objetivamente errónea sino también reprensible en un sentido moral. No obstante, la verosimilitud histórica de los argumentos empíricos sobre si los arios védicos se distinguieron de los no arios sobre todo por la religión, el color de la piel o la lengua no depende de los pun-

tos de vista ideológicos y las teorías de quienes han propuesto estos argumentos.⁸ El mismo Trautmann ha enfatizado precisamente este punto en la introducción de su nuevo libro sobre los arios (2005). Si los antiguos arios se distinguieron o no de los dásas a partir del color de la piel es una pregunta empírica y de ninguna manera descansa en teorías raciales (y racistas) como la de Risley.

Tanto Thapar como Trautmann afirman implícitamente que una diferenciación entre “nosotros” y “ellos” en función del color de la piel es más o menos equivalente a una diferenciación por “raza”. En su opinión, cualquier sugerencia de que los arios se distinguían así mismos de los no arios basándose en el color de la piel es equiparable a la aseveración de que los arios se percibían como miembros de una “raza” diferente y superior. Esto me parece una exageración imprecisa. Muchos indios modernos a menudo denigran a otros indios de pieles más oscuras, pero no los ven como pertenecientes a una raza distinta e inferior. En el análisis final, todos los indios son indios.

La palabra *raza*, como se usa con más frecuencia hoy en día, designa básicamente un concepto inventado y desarrollado por los europeos entre los siglos XVII y XIX. La concepción moderna de raza culmina, si ésta es la palabra adecuada, en la teoría pseudocientífica de Gobineau de una “ciencia de la raza”. Trautmann ha rebatido la teoría de Gobineau con bastante elocuencia.⁹ Como han notado Robin Blackburn y otros historiadores sobre la esclavitud moderna, tales teorías racistas surgieron principalmente en el contexto de los intentos de justificar y legitimar la esclavitud y la subyugación europea (y colonialista europea) de africanos e indios americanos, en especial para obtener mano de obra barata para plantaciones, haciendas y minas de las Américas. Es en este contexto donde el uso del color de

⁸ Como es bien sabido, algunos estudios históricos recientes —especialmente de académicos que simpatizan con las ideas posmodernas— a menudo asumen de forma implícita que la plausibilidad de una teoría histórica depende más de los motivos ideológicos de quienes la proponen que de su conformidad o inconformidad con la evidencia histórica disponible. Si no hay una manera real de determinar si una reconstrucción histórica de lo que “realmente sucedió” es más plausible que otra, esta visión podría ser cierta. Ésta, evidentemente, no es una opinión que yo comparta.

⁹ Trautmann 2002. Véase también la interesante discusión de Gobineau y otros ideólogos modernos de la raza en Figueira 2002 y en Cassirer 1974: 224-247.

la piel como un marcador de diferencia se vuelve claramente racista. Blackburn comenta (1997: 15): “Así, en la teoría racial que se asoció de manera peculiar con la esclavitud en las plantaciones, las características fisiológicas abstractas del color de la piel y del fenotipo se consideran los criterios decisivos de la raza, un término que antes había tenido un sentido más amplio de familia o clase, naturaleza o cultura”.

La idea moderna de raza, creo que es justo decirlo, siempre implica que la raza “inferior” es innatamente (es decir, biológicamente) inferior, lo que se manifiesta en una inteligencia mental más baja, en una menor destreza física, en menor belleza y en una conducta moral indeseable. En otras palabras, los miembros de las razas inferiores son algo menos humanos y pueden ser esclavizados y explotados por razas superiores, es decir, los europeos, sin ningún cargo de conciencia. Los cristianos europeos modernos reforzaron este uso del color de la piel como una indicación de inferioridad mental y moral con la afirmación de que los negros africanos descendían de Cam, uno de los tres hijos de Noé. En Génesis 9: 25, Noé maldice a Cam y lo condena a convertirse en un “esclavo de esclavos”. La Biblia no menciona el color de la piel de Cam, pero las genealogías bíblicas ubican a sus descendientes en Egipto, Libia y Etiopía (Cush).¹⁰

No he encontrado ninguna evidencia clara de esta visión racista moderna en la literatura védica. No hay pruebas de que los arios rigvédicos consideraran a los dāsas y los dasyus como biológicamente distintos (más allá del color de la piel) o como innatamente inferiores en términos de intelecto o fuerza, ni tampoco como condenados por los dioses a convertirse en esclavos. Sin embargo, la literatura védica sugiere que los arios a veces juzgaban el comportamiento moral y el carácter de los dāsas como inferiores, lo mismo que su religión. Lo más que podemos decir es que los prejuicios sobre el color de la piel, combinados con un desprecio étnico y cultural general de esta índole, pueden ser etiquetados como un tipo débil de protorracis-

¹⁰ Véase Blackburn 1997: 66-67. El término “esclavo de los esclavos” proviene de la versión estándar revisada de la Biblia. Otras traducciones anotan “sirviente de siervos”. De cualquier manera, el pasaje se usó para justificar la esclavitud africana negra. Un aval bíblico más general de la esclavitud se encuentra en Levítico 25: 38, 44-46.

mo, pero éste no es equiparable en absoluto con el sentido pseudo-científico moderno del concepto.

Una confusión semejante entre “descendencia biológica” y “connotación racial” se encuentra en el importante ensayo de Thapar “The *Rgveda*: Encapsulating Social Change” (2000a: 11-40). Si, como he argumentado, el prejuicio del color de la piel no es lo mismo que el racismo, entonces también es erróneo afirmar, como lo hace implícitamente Thapar, que la descendencia biológica equivale a la raza, si por raza nos referimos a grupos humanos vinculados mediante su descendencia biológica y que poseen, por ello, distintas capacidades intelectuales y morales. La descendencia biológica ciertamente existe, pero la raza, en este sentido, no.

Aquí, Thapar subraya el concepto ambiguo de raza para desacreditar la idea de que los grupos que hablan idiomas específicos por lo general mantienen una descendencia biológica común. Como hemos visto, esta autora y Trautmann sostienen que el término *ario* se refiere de manera histórica a las lenguas arias, no a grupos raciales o étnicos. Contra esto, sólo observaría que, desde luego, la lengua y la biología son diferentes. Los asiáticos del sur pueden llegar a ser hablantes de inglés, y los de habla inglesa podrían hablar hindi o sánscrito. No obstante, los hablantes de idiomas específicos históricamente tienden a conservar elementos de una descendencia biológica común. En otras palabras, suelen pertenecer a comunidades que en la práctica son en gran parte endogámicas. Esto ciertamente no tiene nada que ver con la raza, y tampoco con los prejuicios sobre el color de la piel.

Antes de pasar a un examen de la evidencia védica de cómo los arios se distinguieron de los *dāsas/dasyus*, quiero hacer una observación general sobre la medida en que esta evidencia se puede interpretar literalmente y la medida en que se debe interpretar metafóricamente. En el ensayo citado de Thapar, la autora afirma que las referencias del *Rg-veda* al color de la piel son en su mayoría metafóricas o bien interpretaciones “no raciales” (2000a: 23-25). Como ya se señaló, la raza no debe considerarse como equivalente al color de la piel. Si todas o ninguna de las referencias védicas al color de la piel (o al color oscuro en general) de los no arios —a saber, los *dāsas* y los *dasyus*— son metafóricas o no es una pregunta aparte.

En mi opinión, plantear que una interpretación metafórica de pasajes referidos al color de los dāsas/dasyus cancela una interpretación literal no sólo es innecesario sino también ilógico. Incluso suponiendo que a todos los pasajes que aluden al color oscuro de los dāsas/dasyus se les pueda dar una interpretación metafórica (lo que resulta bastante inverosímil), ¿por qué deberíamos asumir que la metáfora está por completo separada de la realidad física y es contraria a ella? ¿Por qué elegir las metáforas de “color oscuro” y “piel oscura” si no reflejan el color real de la piel? Tal elección parece ser inherentemente improbable. Aún más, diría que es sobre todo en los pasajes en los que los poetas védicos transforman parcialmente el color oscuro de dāsas/dasyus en metáforas para una “oscuridad” moral y religiosa donde sus puntos de vista se aproximan a algo que podríamos llamar protorracismo. Si la oscuridad sólo se refiere al color de la piel, entonces no es más que un marcador visible de diferencia; en cambio, si atañe a cualidades morales y religiosas negativas concomitantes, se convierte en algo más racista y menos justificable.

EL ṚG-VEDA

Como es bien sabido, en el *Ṛg-veda* y en otros textos védicos los arios se distinguen a sí mismos como un grupo social, o *varṇa*, de otros grupos sociales que no son arios, identificados colectivamente como dāsas o dasyus.¹¹ En varios casos, la palabra *varṇa* se usa para referirse a los dos grupos. El *Ṛg-veda* incluye dos referencias al *varṇa* dāsa (1. 104. 2, 2. 12. 4), una al *varṇa* ario (3. 34. 9) y otra a dos *varṇas* no identificados que bien pueden ser los arios y los dāsas (1. 179. 6). Al menos 24 pasajes en el *Ṛg-veda* comparan directamente o vinculan a los arios con los dāsas (o dasyus).¹² Teniendo en cuenta que el índice de palabras del *Ṛg-veda* elaborado por Lu-

¹¹ A lo largo de este ensayo, las referencias al texto del *Ṛg-veda* y su comentario de Sayana están tomadas de la edición de Max Müller (*Ṛg-veda-sambhita* 1966). También comparé las mismas referencias en las ediciones de Poona y Aufrecht.

¹² *Ṛg-veda* 1. 51. 8, 1. 59. 2 y 6; 1. 117. 21, 2. 11. 18, 2. 11. 19, 3. 34. 9, 4. 30, 5. 34. 6, 6. 18. 3, 6. 22. 10, 6. 25. 2, 6. 33. 3, 6. 60. 6, 7. 5. 6, 7. 83. 1, 8. 24. 27, 8. 51. 9, 10. 38. 3, 10. 49. 3, 10. 69. 6, 10. 83. 1, 10. 86. 19, 10. 102. 3, 10. 138. 3.

botsky enumera la palabra *ario* treinta y ocho veces (en una posición inicial), esto significa que los *dāsas*/*dasyus* están emparejados con los arios en más de la mitad de los pasajes que mencionan a estos últimos.¹³

En la mayoría de las referencias a los arios y los *dāsas* se dice que las relaciones entre ambos grupos eran hostiles. En algunos himnos, sin embargo, el autor habla de sus enemigos, entre quienes se encontraban tanto arios como *dāsas*. En otras palabras, los arios lucharon entre sí y contra los *dāsas*. Hay evidencia de que los arios pudieron haberse aliado ocasionalmente con los *dāsas*, pero en apariencia tales uniones eran raras. En su mayor parte, los autores de los himnos *Ṛg-veda*, todos ellos arios, expresan repetidamente su desprecio por los *dāsas*, los *dasyus* y otros grupos no arios. Los no arios a menudo se identifican también como enemigos de los dioses arios, en particular de Indra, Agni y Soma. La participación de estos dioses en el conflicto ha llevado a varios estudiosos modernos a afirmar que algunos o la mayoría de estos no arios eran demonios en lugar de humanos. A. Macdonell sugiere que incluso ciertas referencias del *Ṛg-veda* a *dāsas* y *dasyus* conciernen a demonios no humanos (1981: 157-158). En mi opinión, la mayoría de los grupos no arios mencionados en el *Ṛg-veda* probablemente estaban conformados por seres humanos; lo mismo podría decirse aun de grupos como los *dānavas* y *raṅśhasas*, que casi siempre son demonios en la literatura posvédica. Por lo menos, está claro que los poetas védicos no hicieron distinciones claras entre los enemigos humanos y los enemigos demoniacos de Indra.

¿Qué justificación ideológica dieron los arios de su hostilidad hacia los no arios en el tiempo del *Ṛg-veda*? Como ya se mencionó, la evidencia del *Ṛg-veda* sugiere firmemente que la distinción entre arios y no arios que motivaba la hostilidad aria se basaba, según la conciencia ideológica de los arios, en tres factores: la religión, el color de piel y la lengua. A juzgar por el número de referencias del *Ṛg-veda* a cada uno de estos tres factores, la religión era el más importante, seguida del color de la piel y la lengua.

¹³ Aquí y en otras partes de este ensayo, las referencias a las palabras del *Ṛg-veda* se tomaron de Lubotsky 1997.

Antes de analizar la evidencia del *Rg-veda* a propósito de la diferenciación por religión, color de piel y lengua, quiero subrayar que estos tres factores son básicamente ideológicos en un sentido marxista, esto es, fueron utilizados por los poetas védicos para legitimar y justificar la dominación política y económica sobre el territorio, la riqueza y el poder. Una vez que los arios marcaron ideológicamente a los no arios *dāsas*, *dasyus* y *paṇis* —un grupo más enigmático— como hombres de piel oscura adoradores de demonios, el ataque de sus fortalezas o el robo de sus vacas no necesitaban mayor justificación. Tales conflictos políticos y económicos explican en última instancia no sólo por qué los arios lucharon contra *dāsas* y *dasyus*, sino también entre sí. Los enfrentamientos entre grupos arios, sin duda, debían ser legitimados por razones diferentes de la religión, el color de la piel o la lengua, pero es claro que esto nunca fue obstáculo insuperable para que tales conflictos tuvieran lugar.

Sin embargo, el hecho de que los grupos descendientes de arios pudieran emprender conflictos armados en busca de poder político y económico tanto contra los arios como contra los *dāsas* no significa que los argumentos utilizados para legitimar tales conflictos no hayan sido importantes. Al final del periodo védico, la palabra *dāsa* usualmente significaba ‘esclavo’ o ‘sirviente’ en lugar de ‘no ario’, mientras que la palabra *ario* quería decir ‘persona noble’ o ‘caballero’. Desde el punto de vista del descendiente ario, los *dāsas* de piel oscura que adoraban a los demonios podían ser esclavizados legítimamente o reducidos al estado de *shudra*; en cambio otros arios evidentemente no corrían la misma suerte.

DIFERENCIAS RELIGIOSAS

¿Cómo indican los poetas del *Rg-veda* las diferencias religiosas entre arios y no arios? La única descripción de la religión de los no arios que hacen estos poetas consiste en decir que no ofrecen sacrificios ni adoran a los dioses de los arios. Dos excepciones significativas a esta ausencia de información son 1) un par de referencias a los no arios como *śiśna-devas* (7. 21. 5, 10. 99. 3), palabra que ha sido interpretada como ‘aquellos cuyo dios es el falo masculino’ y, por lo tanto, ado-

radores del *liṅga*, y 2) algunas referencias a los no arios como astutos o hechiceros (por ejemplo, *māyāvān*, 4. 16. 9). Las demás alusiones del *Ṛg-veda* a las creencias religiosas de los diversos grupos no arios consisten casi exclusivamente en epítetos negativos, como *a-yajvāna* ('sin sacrificar'; 1. 33. 4, 8. 70. 11); *a-vrata* ('ingobernable, sin ley, irreligioso'; 1. 51. 8, 1. 101. 2, 1. 130. 8, 1. 175. 3, 9. 41. 2, 9. 73. 5); *a-sunvantam* ('que no expulsa [el Soma]'; 1. 176. 4); *naśiram dubre* ('que no ordeña la mezcla de la leche de Soma'; 3. 53. 14); *a-brabma* ('que no tiene [la Palabra] *brahman*'; 4. 16. 9); *apṛṇat* ('que no da regalos'; 5. 7. 10); *a-kratu* ('sin sacrificios, sin poder'), *a-śraddha* ('sin fe'), *a-ṛdha* ('sin bendición'), *a-yajña* ('sin sacrificios') y *a-ya-jyu* ('sin sacrificios'; 7. 6. 3); *anya-vrata* ('que tiene otros ritos u otra religión'; 8. 70. 11, 10. 22. 8); *viśo adevīḥ* ('tribus sin dios'; 8. 96. 15); *a-karman* ('sin sacrificios ni ritos'; 10. 22. 8); *an-āsir-dā* ('que no da [?] la mezcla de leche y soma') y *satya-dhvṛt* ('verdad pervertida'; 10. 27. 1); *a-devayu* ('sin dios'; 8. 70. 11, 10. 27. 2, 10. 27. 3); *an-indra* ('sin Indra'; 10. 27. 6, 10. 48. 7); *an-ṛc* ('sin versos védicos'; 10. 105. 8), y *a-deva* ('sin dios'; 8. 70. 7, 10. 38. 3, 10. 138. 4).¹⁴

Lo que estos epítetos muestran claramente es que los poetas védicos sabían muy poco acerca de la religión de los no arios. Las características principales de ésta, desde una perspectiva aria, parecen haber sido la falta de sacrificios, la ausencia de soma y quizá la falta de dioses, o al menos de dioses similares a los dioses arios. Sin embargo, cualquiera que fuera la religión dāsa, los arios la consideraron inferior a la suya y aceptaron la diferencia religiosa como el principal marcador de la frontera étnica entre ellos y los dāsas.

DIFERENCIAS DE COLOR DE LA PIEL

Las referencias del *Ṛg-veda* a los no arios (ya sean divinos o humanos) como oscuros o de piel oscura también son frecuentes. Puesto que

¹⁴ Muchos de estos términos aparecen más veces de las que se indican en las referencias que se dan aquí. He incluido sólo las ocurrencias que se pueden vincular claramente con grupos no arios. Los significados que ofrezco son en varios casos discutibles o ambiguos; en este punto he seguido la traducción alemana de Geldner (1951-1957) y el comentario sánscrito de Sayana.

el tema del color de la piel, como se anotó, ha generado comentarios desdeñosos por parte de Thapar, Trautmann y otros académicos, me gustaría examinarlo con un poco más de detalle.¹⁵ En el *Ṛg-veda* hay tres alusiones a la piel negra u oscura de los no arios o demonios en las cuales se usa específicamente la palabra *piel* (*tvac*): 1) en *Ṛg-veda* 9. 41. 1, Soma se describe matando la piel negra (*kṛṣṇam [...] tvacam*), lo que sin duda se refiere al irreligioso (*avrata*) dasyu del siguiente verso; 2) en *Ṛg-veda* 9. 73. 5, “ellas”, posiblemente las piedras para prensar el soma, “queman a los hombres irreligiosos y, por medio de maya, soplan fuera de la tierra y del cielo la piel oscura que Indra odia” (*saṃdahaṃto avratān/iṃdra-dviṣṭām apa dhamamti māyayā tvacam asiknīm bhūmano divas pari*); 3) en *Ṛg-veda* 1. 130. 8, Indra ayudó “al ario que sacrificaba” (*yajamānam āryam*) al “castigar a los hombres irreligiosos y hacer que la piel negra se someta a Manu (*manave śāsad avratān tvacam kṛṣṇām arandhayat*)”. Aunque Sayana interpreta este último verso en el sentido de que Indra desolló la piel negra de un asura (probablemente un demonio no humano), la referencia a “hombres irreligiosos” (*avratān*), epíteto que a menudo se emplea en otros lugares para dāsas y otros no arios, demuestra que el texto alude a los humanos y no a un demonio.

Trautmann (1997: 212-215) menciona sólo dos de estos tres pasajes (1. 130. 8 y otro que está incorrectamente numerado) y cita a Sayana como apoyo para rebatir la idea de que el pasaje 1. 130. 8 se refiere a humanos. Pero si bien es cierto que no hay sino tres referencias específicas del *Ṛg-veda* a la piel oscura de los no arios, la palabra *piel* únicamente aparece en el *Ṛg-veda* veinticinco veces, y la gran mayoría de ellas se habla de las pieles de animales utilizadas para prensar la planta de soma. Aparte de los tres pasajes indicados que atañen al color oscuro de la piel de los no arios, el *Ṛg-veda* no usa la palabra *piel* en relación con los no arios ni con los propios arios.

Otras referencias del *Ṛg-veda* al color oscuro de los no arios en los que no se menciona específicamente la palabra *piel* pueden usarse como evidencia adicional contra la insistencia de Trautmann y Thapar de que el color de la piel de los no arios no era importante para

¹⁵ Otro erudito que recientemente analizó las referencias védicas al color de la piel es Hans Hock (1999), quien tiende a apoyar las opiniones expresadas por Trautmann y Thapar.

los autores del *Ṛg-veda*. Suponer que esas referencias a los no arios “oscuros” o “negros” no conciernen al color de su piel simplemente no es plausible. Algunas de las alusiones pueden ser en todo o en parte metafóricas, como he señalado, pero incluso en esos casos es probable que también indiquen el color de la piel.

A continuación presento la mayoría de esos pasajes del *Ṛg-veda* en orden de aparición. En 1. 101. 1, el poeta dice: “Canta alabanzas con ofrendas a él [Indra] que da alegría y que, con Rjśivan, mató a la descendencia negra [o la mujer embarazada negra]” (*kṛṣṇa-garbhāḥ*). Sayana identifica este *kṛṣṇa-garbhāḥ* con las esposas de un asura llamado Kṛṣṇa, pero R. S. Sharma (1958: 12) y otros sostienen que esa interpretación es muy dudosa. En el verso 5 del mismo himno, los enemigos de Indra están explícitamente identificados como dasyus.

En 2. 20. 7, el poeta declara: “Indra, el asesino de Vṛtra, el que rompe las fortalezas, rompió en pedazos a la hembra Dāsas que tenía vulva negra” (*kṛṣṇa-yonīḥ* [...] *dāsīḥ*). Parpola (1988: 209), sin duda basándose en Geldner, traduce: “Indra [...] ha desgarrado los (castillos) de las Dāsas, que en sus entrañas escondieron a la gente negra”. Ésta es una interpretación interesante, pero ni el texto del *Ṛg-veda* ni Sayana mencionan castillos.

En 4. 16 se invoca a Indra para que ayude a Kutsa y Rjśivan a matar al dasyus. El verso 13 de este himno reza: “Derrotaste a los cincuenta mil negros y rompiste sus fortalezas como si [fueran] prendas viejas”. Los cincuenta mil “negros”, como el líder Pipru mencionado en la primera mitad de este verso, son claramente dasyus.

En 5. 14. 4, el poeta afirma que Agni mató a los dasyus, “la oscuridad por la luz” (*jyotiṣā tamah*).

En 6. 47. 21, el poeta invoca a Indra, que “expulsó a los negros” (*kṛṣṇa asedhat*) y “mató a los dāsas” (*aban dasaḥ*).

En 7. 5. 3, el poeta invoca a Agni y dice: “Por temor a ti, las tribus oscuras fueron en todas direcciones, abandonando sus posesiones” (*tvaḍ bhīyā viśā āyann asiknīr asamanā jahatīr bhojanāni*). En el verso 6, estos enemigos son identificados como dasyus.

En 8. 96. 13-15, un guerrero llamado Kṛṣṇa, aquí probablemente un nombre propio, con diez mil soldados denominados “tribus sin dios” (*viśo adevīḥ*), es derrotado por Indra. Sayana identifica estas

“tribus sin dios” como asuras de color negro, pero los dāsas, mencionados en el verso 19, constituyen el sentido más probable.

Si los dasyus, dāsas y otros no arios eran negros a los ojos de los poetas védicos, entonces es lógico suponer que los arios debieron de ser vistos como blancos o pálidos. Sin embargo, la evidencia que sugiere esto es escasa. Aunque los dioses arios Agni, Indra, Surya y Savitr a menudo se describen como brillantes o llenos de luz, el color de los hombres arios no se indica con claridad en el *Ṛg-veda*. El pasaje más sugerente de este libro (1. 100. 18) dice: “Después de matar a los dasyus y a los śimiyus [...] deja que él [es decir, Indra] con sus amigos blancos [*sakhibhiḥ svitnyebhiḥ*] gane territorio, que gane el sol, el agua...”.¹⁶ Sin embargo, Macdonell y Keith dan algunas referencias de brahmanes y vaishyas en la literatura védica posterior, en los cuales se les denomina blancos o pálidos (1982: vol. 2, 247n). Evidentemente, el tono oscuro de los no arios se consideraba más importante que el color supuestamente más pálido de los arios.

DIFERENCIA DE LENGUAS

El tercer componente de la caracterización de los no arios en el *Ṛg-veda* es su lengua o habla. Aquí, sin embargo, las referencias a la lengua de los dāsas, dasyus o paṇis son muy escasas. Es notable que ni una sola de ellas afirma directamente que los no arios hablaban lenguas diferentes de las de los arios. La palabra clave aquí es el compuesto *mṛdhra-vāc*, el cual aparece seis veces en el *Ṛg-veda* (1. 174. 2, 5. 29. 10, 5. 32. 8, 7. 6. 3, 7. 18. 13, 10. 23. 5), pero no se utiliza en textos posteriores. Su etimología, que resultaría de gran utilidad para determinar su significado, es muy incierta. Geldner (1951-1957), el traductor más respetado del *Ṛg-veda* (en alemán), interpreta consistentemente *mṛdhra-vāc* como *missredenden*, vocablo que se traduce al español como ‘discurso soez’ o ‘discurso hostil’. Macdonell y Keith (1982: vol. 1, 356) también interpretan

¹⁶ Según la traducción de Parpola 1988: 209. El de Parpola es el análisis académico más completo, confiable y actualizado de dāsas y dasyus. En algunos casos, sin embargo, sus interpretaciones de los pasajes védicos y la evidencia arqueológica son altamente especulativas.

mṛdbhra-vāc como ‘discurso hostil’. Parpola (1988: 219-220) traduce el término como ‘hablar desdeñosamente o en tono hostil’ y sugiere además “que esta palabra se refiere a las amenazas de romper la cabeza del adversario en las contiendas verbales”. Curiosamente, ni Thapar ni Trautmann mencionan estas interpretaciones propuestas por esos estudiosos expertos en el *Ṛg-veda* y ahora aceptadas por la mayoría de los especialistas.

El comentario tradicional de Sayana interpreta el compuesto *mṛdbhra-vāc* de varias maneras. En el *Ṛg-veda* 1. 174. 2, lo define como *marṣana-vacana*, lo que probablemente significa ‘tener un habla falsa’. En el *Ṛg-veda* 5. 29. 10 y 5. 32. 8, lo traduce como *himsita-vag-īmdriya*, lo que para Trautmann quiere decir ‘con órganos del habla defectuosos’, pero que igualmente podría significar ‘tener el poder de hablar perjudicialmente’. En el *Ṛg-veda* 7. 6. 3, Sayana equipara el compuesto con el término *himsita-vacaska*. En el *Ṛg-veda* 7. 18. 13, lo define como *bādhā-vāc*, ‘discurso contrario o perjudicial’. En las secciones 10, 23 y 5 lo define como *himsita-vāc*, lo que nuevamente significa ‘discurso defectuoso’ o ‘discurso perjudicial’. Como se ha señalado, la mayoría de los estudiosos modernos han aceptado la traducción ‘de habla hostil’ como la más probable para *mṛdbhra-vāc*, aunque una minoría prefiere interpretar la palabra como ‘discurso inarticulado o ininteligible’, y algunos han sugerido que podría, por extensión, referirse a un habla “extranjera”.¹⁷ A continuación traduciré *mṛdbhra-vāc* como ‘discutidor’ u ‘oradores discutidores’, términos aproximadamente equivalentes a *missredenden* o a ‘discurso hostil’.

En dos pasajes del *Ṛg-veda*, el compuesto *mṛdbhra-vāc* modifica directamente a *dasyus*. El *Ṛg-veda* 5. 29. 10, invocando a Indra, dice: “Mataste a los *dasyus* sin nariz [o sin boca] con [tu] arma, y encerraste a los oradores discutidores en su hogar [o tumba]” (*anāso dasyūṃr amṛṇo vadhena ni duryoṇa āvṛṇaṇ mṛdbhra-vācab*). Aquí, la referencia bien conocida a los *dasyus* como *anās* (‘sin nariz’, *a-nās*, o ‘sin boca’, *an-ās*) tiene un sentido ambiguo que no se puede resolver. En el segundo pasaje, *Ṛg-veda* 7. 6. 3, se lee: “Los *paṇis* impotentes, falsos, disputadores, infieles, miserables, sin sacri-

¹⁷ Véase, por ejemplo, Parasher 1991: 56.

ficios: Agni hizo volar a estos dasyus” (*tān dasyūṃr agnir vivāya*). El *Ṛg-veda* 1. 174. 2 declara: “Indra, favor de domesticar a las tribus discutidoras [viśaḥ] y romper los siete fuertes del otoño, su refugio”. Las tribus aquí mencionadas también pueden identificarse como dāsas por la referencia a las fortalezas de otoño. Además, el verso 7 de este himno identifica al enemigo de Indra como un dāsa.¹⁸ El *Ṛg-veda* 5. 32. 8, usando palabras muy similares a las que se aplicaron a los dasyus en la sección 5. 29. 10, nuevamente invoca a Indra: “Con [su] arma poderosa [él] encerraba al ogro sin pie y discutidor en [su] casa” (*apādam atram mahatā vadhena ni duryoṇa āvṛnan mṛdhra-vācam*).¹⁹ En este himno, el enemigo de Indra también se llama “danava”. Aunque evidentemente se trata de un demonio, la palabra probablemente tiene un referente humano superpuesto. Parpola (1988: 220) sugiere, sin embargo, que el “ogro” del *Ṛg-veda* 5. 32. 8 es posiblemente “el mítico demonio dāsa llamado Śuṣṇa, ‘sequía’, el enemigo de Kutsa”.

En *Ṛg-veda* 10. 23. 5, el poeta elogia a Indra como “él que con su voz mató a miles de poco propicias [mujeres] que tenían voces fuertes y habló con discursos discutidores” (*yo vācā vivāco mṛdhra-vācaḥ purū sahasrāśiva jaghāna*). Las “[¿mujeres?] poco propicias” son seguramente las dāsas mencionadas en el verso 2. Lo que hace que este pasaje sea particularmente interesante es la posibilidad de que la palabra *vivāc* no signifique ‘tener voz fuerte’, sino más bien ‘tener un discurso diferente’ o ‘verbalmente disputante’ (como en un debate de asamblea). Si la interpretación de ‘tener un discurso diferente’ (es decir, ‘extranjero’) es correcta, éste puede ser el único pasaje en el *Ṛg-veda* en el que se alude a las personas que hablan idiomas “extranjeros”. Si la interpretación ‘verbalmente disputante’ es correcta, el pasaje sugiere que las dāsas hablaban un idioma inteligible para los arios, incluso un idioma ario, o bien que eran bilingües. Parpola (1988: 220) favorece la interpretación ‘disputante’ y traduce *vi-vāc*

¹⁸ Parpola (1988: 220) traduce este curioso verso 7 de la siguiente manera: “¡Haz de la tierra una almohada para el dāsa [es decir, golpéalo para que se acueste en el suelo]! . . . Que él lleve al Kuyavac a un útero malo, en desacato...”.

¹⁹ Parpola (*ibid.*) traduce este verso de la siguiente manera: “Él [es decir, Indra] con su gran arma se ha escondido en el útero malo [es decir, ¿grave?] el devorador sin pies, el *mṛdhra-vac*”.

como “otra caracterización del enemigo, que significa ‘disputar, pelear’ o ‘resolver (una pregunta o un enigma)’”.

En los cinco pasajes anteriores, una interpretación de *mṛdhra-vāc* que implique ‘habla ininteligible o extranjera’ es apenas posible. En *Ṛg-veda* 7. 18, el famoso himno de los Diez Reyes, el compuesto *mṛdhra-vāc* no puede tener este sentido. El verso 13 dice: “Indra rompió con fuerza las siete fortalezas. Los bienes del hijo de Anu se los dió a Ṛṛtsu. Que seamos victoriosos en la asamblea sobre Pūru de habla hostil” (*jeṣma pūrum vidathe mṛdhra-vācam*). Si bien Pūru se describe en este himno como el enemigo del victorioso rey Ṛṛtsu, Sudas, se sabe que Pūru ha sido una persona pero también una tribu ariá por otros himnos. Por esta razón, aquí *mṛdhra-vāc* no puede significar ‘discurso ininteligible o extranjero’.

Sin embargo, a menos que el término *mṛdhra-vāc*, contra toda probabilidad signifique ‘discurso extranjero’, en ninguna parte del *Ṛg-veda* ni en ninguno de los otros tres Vedas se dice con claridad que los no arios hablaran otras lenguas; mucho menos que entendieran la diferencia entre las familias de lenguas arias y no arias (en el sentido de la lingüística histórica moderna), o que se distinguieran de los no arios sobre esta base. Los autores védicos posteriores sin duda hicieron avances notables en el análisis lingüístico, pero no mostraron prácticamente ningún interés en la identificación y comparación de las familias lingüísticas. El punto importante en el contexto actual es que los autores del *Ṛg-veda* (y los de los otros tres Vedas también) no consideraron las indiscutibles diferencias idiomáticas entre los arios y los no arios, o entre varios grupos de los mismos arios, como algo particularmente significativo.

La explicación de este hecho es incierta. Los poetas védicos deben de haber sabido mucho sobre diferentes lenguas y dialectos, lo que se menciona a veces en la literatura védica posterior. Quizá las mismas tribus de habla indoaria se comunicaban en dialectos ininteligibles para sus vecinos y por lo tanto tenían pocos motivos para notar especialmente sus diferencias lingüísticas con los no arios. Tal vez el contacto entre arios y no arios fue tan escaso en los primeros tiempos que no tenían necesidad de hablar entre sí. Quizá ya se había desarrollado una cultura bilingüe, al menos entre los no arios, quienes habrían tenido más razones para aprender los idiomas

evidentemente dominantes de los arios. El análisis de Madhav Deshpande (1995; 1993) sobre la influencia de la lengua no aria en el sánscrito védico tiende a apuntar en esa dirección.

Incluso es posible que algunas tribus no arias, como *dāsas*, *dasyus* y *paṇis*, fueran en su origen hablantes de lenguas indoarias. Asko Parpola sugiere que *dāsas*, *dasyus* y *paṇis* pudieron haber sido hablantes indoarios que lucharon por primera vez con los arios védicos en Afganistán. Si esto es cierto o no, está claro que la palabra *ario*, como se usa en el *Ṛg-veda*, designa lo que ahora llamaríamos un grupo étnico que abarca varios clanes o tribus diferentes, y no a un grupo lingüístico. Como señala Parpola (1988: 219): “Debemos distinguir entre el uso moderno del nombre *ario* para denotar una rama de la familia de lenguas indoeuropeas y el antiguo nombre tribal usado por muchos pueblos —pero no necesariamente todos— que han hablado esos idiomas”. Aquí Parpola, a semejanza de Thapar, corta el vínculo entre el idioma y el grupo étnico, pero lo hace de tal manera que trastorna los puntos de vista de Thapar. *Ario* no designa a las personas que hablaban lenguas indoarias; sólo se refiere a uno de los diferentes grupos étnicos que hablaban esas lenguas.

Mi lectura de la evidencia del *Ṛg-veda*, entonces, es que los arios rigvédicos mostraron poco o ningún interés por su diferenciación lingüística de los no arios. Pensando esto en términos comparativos, ¿por qué deberían haberlo hecho? ¿Hay pruebas de que alguna dinastía del sur de la Asia histórica se haya distinguido principalmente (o al menos en un grado significativo) de sus enemigos a partir de diferencias lingüísticas? Por ejemplo, ¿el autor de Allahabad *prasasti* de Samudra Gupta castiga los idiomas de las dinastías que Samudra conquistó? ¿Algún rey o grupo conquistador del sur de Asia alguna vez hizo esto? Aun cuando tales pruebas pudieran encontrarse en algún lugar, parece claro que las diferencias idiomáticas generalmente no fueron tan relevantes en esos contextos (la diferenciación de clase por dialecto es, por supuesto, otra cosa).

LA TEORÍA DE LA INVASIÓN ARIA

Además de defender la relevancia de las diferencias lingüísticas y la poca importancia de las diferencias de color de piel entre arios y dāsas/dasyus, Thapar critica a menudo la idea de que hubo una especie de invasión aria al noroeste de Asia meridional en tiempos rigvédicos o prerrigvédicos. En su opinión, parece probable que los arios hayan emigrado o se hayan introducido en el sur de Asia en pequeñas bandas, probablemente como pastores de vacas relativamente pacíficos. En su ensayo “The *R̥gveda*: Encapsulating Social Change”, por ejemplo, Thapar escribe que no deberíamos pensar en la entrada de los arios en el sur de Asia como “una invasión o una migración a la India [...] en [...] números abrumadores”. Además, afirma que los estudiosos anteriores describieron una “invasión masiva [que] se decía que era de una raza superior de arios que subyugaron a los autóctonos, los redujeron a la esclavitud e introdujeron la civilización” (Thapar 2000a: 11). ¿Pero quién ha propuesto tal punto de vista? Los principales académicos que sostuvieron que los invasores arios derrocaron las ciudades del valle del Indo (lo que ahora se sabe cronológicamente improbable) son Wheeler y Piggott, pero ninguno de ellos sugirió que los arios pertenecieran a una “raza superior” o que “introdujeron la civilización” entre las personas que conquistaron. De hecho, los defensores académicos serios de una “invasión masiva” por parte de una “raza superior” nunca han existido. Son interlocutores imaginarios.

La teoría alternativa que promueve implícitamente Thapar es que no hubo invasiones. De hecho, varios estudiosos contemporáneos además de Thapar, han sostenido que los arios migraron gradual y pacíficamente o incluso se “infiltraron” en el sur de Asia. Michael Witzel, quien ha analizado este tema en detalle, llama a esos estudiosos “reversionistas” y enfatiza el hecho de que ven la teoría más antigua de una invasión aria a gran escala “como un medio de la política británica para justificar su propia intrusión en la India y su gobierno colonial posterior: en ambos casos, se consideró que una ‘raza blanca’ sometía a la población local de color más oscuro” (Witzel 2001: sección 11). Witzel también señala que los puntos de vista de los reversionistas brindan apoyo indirecto a los nacionalistas

hindúes —a quienes él llama “autoctonistas”—, ya que intentan demostrar que el lugar de origen de los arios era en realidad la India. Dada la aceptación generalizada de tales opiniones autoctonistas entre los nacionalistas hindúes, la larga refutación de Witzel sobre ellas puede estar bien justificada; sin embargo, desde una perspectiva estrictamente académica, podría resultar una pérdida de tiempo.²⁰

Thapar ha sido una de las opositoras académicas más infatigables de la posición autoctonista respecto del lugar de nacimiento surasiático de los arios, pero tanto su propia postura revisionista contra las invasiones arias como su rechazo del prejuicio de color de los arios parecen estar inspirados más por el deseo de absolver de culpa a los arios que por un examen imparcial de la evidencia histórica. Los pasajes del *R̥g-veda* que registran el número de guerreros que participaron en las batallas entre arios y dāsas/dasyus no son numerosos y es probable que contengan una exageración considerable. Tampoco es seguro que esas batallas hayan tenido lugar en el momento de la primera entrada de los arios al sur de Asia. No obstante, me parece que la evidencia del *R̥g-veda* es lo suficientemente clara para demostrar que los arios se organizaron en grandes clanes tribales que tal vez contaban con varios miles de guerreros y que esos clanes libraron batallas importantes con grupos ingentes de dāsas o dasyus. Por ejemplo, entre los pasajes que ya he citado, el *R̥g-veda* 4. 16. 13 menciona la victoria de Indra sobre cincuenta mil “negros” y la destrucción de sus fortalezas. En *R̥g-veda* 8. 96. 13-15, los diez mil combatientes de las “tribus sin Dios” del guerrero Krishna (“negro”) son derrotados por Indra.

La evidencia del *R̥g-veda* que demuestra que los guerreros arios se vieron a sí mismos como conquistadores, inspirados en Indra y en los Maruts, es en verdad abrumadora. Para mí, la explicación más plausible es que esas tribus entraron en el sur de Asia —una por una o en distintas combinaciones— conquistando cuanto pudieron a su paso. Sugerir, incluso de modo indirecto, que su movimiento hacia el sur de Asia consistió sobre todo en migraciones a pequeña escala

²⁰ Aludo aquí a la entretenida polémica de Witzel, “Horseplay in Harappa” (2000), que rebate la afirmación de que los caballos, el animal ario preeminente, se encontraban en las ciudades prehistóricas del Indo. Un examen más extenso y paciente de la posición del autoctonista se encuentra en E. Bryant 2001.

más o menos pacíficas (o incluso “infiltraciones”) en bandas mucho menores que las tribus, me parece improbable y contrario a las pruebas que existen. Convertir a los arios en pastores apacibles implica creer que siguieron algún tipo de ideología pacifista, parecida a la budista o jainista, mientras que el *Rg-veda* muestra claramente todo lo contrario: los hombres arios dedicaron gran parte de su vida a la guerra y las batallas.

Cuando abordamos los periodos de la historia temprana del sur de Asia documentados por inscripciones, encontramos que las principales “migraciones” históricas conocidas de los pueblos surasiáticos a través del noroeste, inicialmente tomaron la forma de invasiones o redadas a gran escala. Aquí los ingleses y otros europeos son obviamente las excepciones, no los modelos. ¿Deberíamos transformar en pacíficas las invasiones de śakas, kuṣāṇas, hūṇos, afganos, mogoles, etc., tal como Thapar y otros revisionistas lo hacen con la invasión de los arios, y describir las incursiones posteriores como simples “migraciones” o “infiltraciones”?

Ciertamente, se puede discutir sobre el tamaño, el número y la duración de las invasiones arias, así como acerca de la identidad étnica de aquellos a quienes conquistaron (a mí personalmente me gusta mucho más la teoría de Parpola de que los arios reemplazaron a los dāsas de la era postharappa, quienes en su origen eran hablantes de idiomas indoiranios, es decir, lenguas arias), pero la conclusión de que diversos grupos arios de relativamente gran tamaño ingresaron en el sur de Asia como invasores parece ser la única que corresponde a la evidencia védica. Witzel ha escrito mucho sobre el tema y a todas luces siente cierta simpatía por la posición revisionista. Como prácticamente todos los estudiosos recientes, rechaza “la opinión de que ‘hordas arias’ saquearon las ciudades de los harappas” (Witzel 1995b: 323). No obstante, incluso Witzel se ve obligado a admitir que al menos algunos arios penetraron en grandes grupos: “Es importante subrayar la existencia de varias oleadas, además del proceso de filtración gradual de varios clanes, ocasionalmente más grandes grupos organizados en comunidades (temporales), e incluso conjuntos de tribus como el de los *pūrus*” (Witzel 1995b: 323).

DĀSAS Y DASYUS EN FUENTES VÉDICAS TARDÍAS

En su mayoría, los estudiosos coinciden en que la composición de los himnos del *Ṛg-veda* abarcó un periodo de al menos cien o doscientos años y que este libro se recopiló y editó como un solo texto autoritario mucho después de su creación. Los textos védicos posteriores al *Ṛg-veda* se extienden cronológicamente durante al menos doscientos o trescientos años después de la composición de los himnos del *Ṛg-veda*. Lamentablemente sabemos muy poco de la historia política de cualquiera de los dos periodos. Lo que sí sabemos, sin embargo, es que en el tiempo transcurrido entre la composición de los himnos del *Ṛg-veda* y la escritura de los primeros Upanishad, lo que para Michael Witzel (1995a: sección 1) es, desde el punto de vista de los historiadores modernos, “uno de los periodos más oscuros de la historia de la India”, las principales tribus mencionadas en el *Ṛg-veda* desaparecieron o perdieron importancia y fueron reemplazadas en gran parte por lo que puede llamarse el proto-Estado o Estado incipiente de los Kuru-Pañcalas.

En el momento de la redacción de los *śrautasūtras*, *brāhmaṇas* y *āraṇyakas* védicos —obras que en su mayoría caen en la cuarta y quinta etapas que Witzel asigna a los textos védicos (2001: Abreviaturas)—, la situación política, étnica, religiosa y económica de los arios había cambiado sustancialmente. Junto con esos cambios, las formas en que los autores védicos distinguían entre arios y no arios también se transformaron drásticamente. De manera más específica, el contenido ideológico de las ideas arias sobre quién era ario y quién no se convirtió más en una cuestión de definir grupos de estatus dentro de la sociedad védica en vez de distinguir entre unidades tribales o grupos étnicos federativos separados y conflictivos. Enseguida examinaré brevemente ese cambio, una vez más prestando particular atención a las actitudes ideológicas de los arios hacia la religión, el color de la piel y la lengua.

Como se ha señalado, el *Ṛg-veda* distingue entre el *varna* ario y el *varna* dāsa/dasyu. En los últimos textos védicos, esta diferenciación social de base étnica tiende a dar paso a una distinción interna más parecida a una clase entre el *varna* ario superior y el *varna* shudra inferior. En estos textos posteriores, los forasteros étnicos tienen un

papel más marginal, como *mlecchas* extranjeros genéricos o como pueblos del bosque. En el proceso, es evidente que los significados de ario y *dāsa/dasyu* cambiaron significativamente.

En el último periodo védico, *varna* ya no designa dos grupos tribales o étnicos amplios, sino los cuatro *varna* mencionados primero (sin la palabra *varna*) en el himno *Puruṣa-sūkta* del *Ṛg-veda*, a saber, los brahmanes, *rājanyas* (kshatriyas), *vaishyas* y *shudras*. De manera similar, la palabra *ario* se refiere con menor frecuencia al grupo de tribus o clanes que siguen los ritos védicos y, con mayor frecuencia, a los miembros de los dos o tres *varnas* superiores entre los cuatro grupos. En algunos casos, la palabra *dvija* (‘nacido dos veces’) parece ser funcionalmente equivalente a *ario*. *Dāsa* y *dasyu* no desaparecen por completo, pero cada vez más significan ‘sirviente’ o ‘esclavo’, sentido que incluso se encuentra una o dos veces en el *Ṛg-veda*. En muchos contextos védicos posteriores, *dāsa* y *dasyu* se reemplazan, en un sentido funcional, por *shudra* o por otros términos que se refieren a varios nuevos grupos de bajo estatus, especialmente los *candalas*, que evidentemente son en parte tribales y en parte ocupacionales.

En este último periodo védico, el color de piel más oscuro de los no arios, descritos como *shudras* o *dāsas*, siguió siendo un elemento ideológico significativo que los arios usaron para distinguirse de ellos. No obstante, el número proporcionalmente menor de referencias al color de la piel sugiere que éste perdió gradualmente su importancia como marca distintiva en esta etapa. Las diferencias idiomáticas entre arios y no arios se mencionan en varias ocasiones en textos védicos posteriores, pero continuaron siendo marginales para la distinción entre arios y no arios, al menos en la conciencia de los propios arios. La mayoría de las referencias védicas posteriores a la diferencia de lengua atañen a la lengua gramaticalmente correcta e incorrecta, o sea, a los dialectos védicos y no a las lenguas extranjeras.²¹

Una de las referencias más conocidas sobre la diferencia idiomática en los últimos textos védicos aparece en el *Satapatha-brahmana*.

²¹ Sobre la corrección gramatical de los dialectos védicos en el periodo védico, véase Witzel 1989: 97-264. Véase también Deshpande 1995. Un importante pasaje védico sobre el discurso “incorrecto” de aquellos que vivían fuera del territorio central de los Kuru-Pañcala. La siguiente *Satapatha-brahmana* (1984), 9. 3. 1. 24.

Este texto (3. 2. 1. 23) describe cómo los dioses raptaron a la diosa Vāc, o *Satapatha-brahmana*, de los demonios y la ofrecieron a sí mismos en el fuego del sacrificio. En la traducción de J. Eggeling de la recensión de Mādhyandina, el pasaje dice (*Satapatha-brahmana* 1972: vol. 2, 31): “Los dioses la separaron de los asuras; y habiendo tomado posesión de ella y envolviéndola completamente en fuego, la ofrecieron como un holocausto, siendo una ofrenda de los dioses. Y en ése la ofrecieron junto con un verso anushtubh y así la hicieron suya; y los asuras, privados de habla, se deshicieron, llorando: ‘he’ ‘lavab’! he ‘lavab’!”.

Un importante comentario temprano sobre este pasaje fue hecho por Patañjali en su *Mahābhāṣya*. Este gramático interpreta las palabras de los asuras como equivalentes al sánscrito: *he ‘rayaḥ he ‘ra-yaḥ*, que significa ‘¡Oh, enemigos; oh, enemigos!’. Esto hace que el idioma de los asuras sea una forma de prácrito, con la *ra* sánscrita que cambió a *la*, y la *ya* que cambió a *va*. Que yo sepa, los lingüistas sánscritos, antiguos o modernos, no han ofrecido ninguna otra explicación de esas palabras.

Lo significativo aquí es nuevamente el hecho de que ésta es una de las pocas referencias a una lengua “extranjera” en toda la literatura védica, aun cuando en este caso dicha lengua se atribuya a los demonios y no a los humanos no arios. Los estudiosos para quienes las alusiones al color oscuro de los dāsa/dasyus no se refieren al tono de la piel sino al color de los demonios y aquí argumentar que el habla asura debe entenderse como un discurso dāsa realmente humano. Estoy dispuesto a aceptar que aquí es muy posible que el discurso asura sea representativo del discurso dāsa. Sin embargo, incluso si esto es cierto, el pasaje no proporciona un ejemplo de palabras que los lingüistas modernos hayan identificado como de origen no ario (y, por lo tanto, representativas de las supuestas lenguas originales no arias de los dāsa). Las palabras de los asuras, ‘*he*’ ‘*lavab*’, pueden ser incorrectas en sánscrito, pero no son drávidas *nī* mundas. La interpretación más plausible de este pasaje es que ofrece evidencia adicional de que la distinción lingüística entre arios y no arios se había convertido para entonces en una distinción entre los que hablaban correctamente sánscrito y los que hablaban prácritos indoarianos.

Hay otro pasaje relacionado con los dasyus en un texto sánscrito mucho más tardío. Se encuentra en el famoso *Mānava-dharma-śāstra*, texto que quizá data de alrededor del primer siglo de la era común. El verso 10.45 de esta obra explica que (1983: 411) “todos aquellos en el mundo cuyos grupos de nacimiento [*jāti*] están separados de aquellos nacidos de la boca, brazos, pecho o pies [del Purusha primordial] son conocidos como dasyus, no importa que hablen una lengua bárbara [*mleccha-vāc*] o una lengua aria [*ārya-vāc*]”.

Este verso es muy notable. Los dasyus se describen como un grupo que está fuera de los cuatro *varnas*, es decir, más allá o más abajo que los shudras, y como hablantes de idiomas bárbaros (*mleccha*) o no arios. Aquí se hace una clara distinción entre las lenguas arias y no arias, la cual no aparece en los textos védicos anteriores, a menos que uno tome *mṛdhra-vāc* como equivalente de *mleccha-vāc*, algo que, como ya he argumentado, es muy improbable. Tal vez el verso quiere decir que, en el momento en que se escribió, los dasyus todavía se consideraban un grupo étnico sin *varna*, que posiblemente incluía varias castas y en el cual ciertas personas habían adoptado lenguas arias mientras otras mantenían su lengua original no aria.

CONCLUSIONES

Trautmann ha incluido puntos de vista como el de Risley sobre la importancia de la diferenciación racial de arios y no arios en lo que él denomina la “teoría racial de la civilización india”. Este autor justifica su postura en el hecho de que Risley y otros consideran que la raza es la categoría principal que determina la distinción de arios y no arios por encima y más allá de lo que ambos grupos pudieron haber pensado acerca de sus propias diferencias físicas y étnicas. Sin embargo, cuando Trautmann y Thapar hacen de la lengua —es decir, las lenguas arias y no arias tal como las definen los lingüistas históricos modernos— la categoría principal que marca la diferencia entre ario y no ario, siguen una estrategia intelectual peligrosamente similar a la de Risley y compañía. En ambos casos, los estudiosos modernos afirman haber revelado un principio de diferenciación cuya relevancia prevalece sobre lo que para los arios mismos era signifi-

cativo al distinguirse de los no arios. En el caso de Risley, los falsos juicios de la “ciencia de la raza” del siglo XIX se atribuyen a los arios; en el caso de Trautmann y Thapar, las posturas más correctas de la lingüística histórica del siglo XIX se asocian con estos mismos arios. Ninguna de las dos atribuciones es históricamente plausible.

Como hemos visto, los autores arios de los primeros textos védicos consideraron primero la religión y luego el color de la piel como los principales marcadores de su propia diferencia respecto a *dāsas* y *dasyus*. El idioma desempeñó, en el mejor de los casos, un papel menor en esta diferenciación. En textos védicos posteriores, la religión siguió siendo un marcador importante para distinguir arios de no arios, aunque el significado de los términos *ario* y *no ario* también cambió significativamente. En los últimos textos védicos, la diferenciación por el color de la piel continuó mencionándose, pero aparentemente se volvió menos relevante, mientras que la lengua adquirió mayor peso. En este periodo, sin embargo, el concepto de *no ario* mutó en dos grupos separados, *shudras* y *mlecchas*; en tanto, que la diferenciación del idioma pareció consistir principalmente en el discurso gramaticalmente correcto o incorrecto, especialmente para el uso en rituales. El habla corresponde a la de los Kuru-pañcalas, es decir, el sánscrito pre-Panini. El habla no aria es, evidentemente, cualquier otra lengua o dialecto, incluidos los prácritos indoarios.

Considero que estos tres marcadores de identidad aria y no aria son ideológicos en el sentido de que son más símbolos de diferencia que diferencias reales. Si los estudiosos modernos queremos entender por qué los arios y los no arios entraron en competencia y conflicto, y por qué los arios eligieron diferenciarse de los no arios de una manera tan aguda y consciente, la mejor estrategia sería mirar más de cerca los aspectos materiales y políticos de tal competición en busca de pistas sobre por qué y cómo los arios describieron a los no arios de la forma como lo hicieron.

3. LAS SECTAS Y LA RELIGIÓN HINDUISTAS: CONCEPTOS PRECOLONIALES Y COLONIALES

Los historiadores recientes enfocados en la India han argumentado a menudo que el estudio moderno de la sociedad y la cultura indias se remonta básicamente a los estudiosos británicos que residieron en la India durante las últimas décadas del siglo XVIII, ahora conocidos como orientalistas.¹ En este sentido, el trabajo académico de *sir* William Jones y su establecimiento de la Asiatick Society en Calcuta tuvieron una importancia decisiva. Uno de los defensores más elocuentes y persuasivos de esta postura ha sido el especialista estadounidense Thomas R. Trautmann. En la versión original de este ensayo, publicada en un volumen dedicado a Trautmann, suscribí los argumentos de éste sobre el papel revolucionario de Jones y sus colegas orientalistas británicos del siglo XVIII. Desde entonces, sin embargo, he considerado que esos primeros orientalistas británicos se agrupan mejor con los orientalistas portugueses, italianos y franceses de los siglos XVII y XVIII, la mayoría de ellos misioneros cristianos, que con los orientalistas europeos e indios mejor establecidos de los siglos XIX y XX. Este nuevo punto de vista se expone en detalle en el ensayo titulado “El arca de Noé y *sir* William Jones”, incluido en la presente antología.

Creo que Trautmann y yo aún coincidimos en lo general en admitir la existencia de continuidades conceptuales esenciales entre las tradiciones sociales, intelectuales y religiosas de la India establecidas antes de las intervenciones coloniales europeas, y las que se crearon después de esas intervenciones. Esto nos pone a ambos muy en des-

¹ Este capítulo se publicó en inglés en Talbot 2011. Itzel Ximena Ramírez Torres tradujo este ensayo al español.

acuerdo con los estudiosos recientes asociados con los puntos de vista poscoloniales y posmodernos según los cuales la influencia europea cambió de modo tan radical las tradiciones indígenas indias que básicamente “inventó” instituciones como la religión, la sociedad y los estudios sobre la India poscolonial. En mi trabajo sobre historia religiosa en el sur de Asia he intentado demostrar que los primeros estudiosos europeos no “inventaron” la religión hinduista, el budismo ni el jainismo, sino que más bien construyeron su propio entendimiento de las religiones indias y de sus diversas sectas y teologías apoyados en conceptos y categorías locales que existían previamente.

En este ensayo quiero ampliar esa línea de investigación para considerar la forma en que los intelectuales premodernos que escribieron en lenguas indias y los misioneros y orientalistas que se expresaron en lenguas europeas conceptualizaron la relación entre las principales tradiciones religiosas que se han denominado brahmanismo, budismo, jainismo e hinduismo, por un lado, y, por el otro, las sectas brahmánicas, budistas, jainistas e hinduistas más pequeñas, que históricamente han constituido una parte sustancial de las tradiciones centrales.

El argumento fundamental de este trabajo es que, desde los estudiosos premodernos hasta los orientalistas del siglo xx, ha habido conciencia de un vínculo dinámico e históricamente cambiante entre las sectas y las tradiciones religiosas más grandes con las que éstos estaban asociadas. No obstante, cada autor dio su propio enfoque sobre la naturaleza de las sectas y sobre cómo debería conceptualizarse su relación con las tradiciones más amplias. Los primeros textos sánscritos describían diferentes sectas principalmente en términos de sus doctrinas metafísicas. Textos vernáculos como los *Bhaktamals* se convirtieron en hagiografías de los fundadores de las distintas sectas. Los estudios introducidos por los orientalistas, por otro lado, subrayaron una epistemología empírica, histórica y etnográfica, destacando a veces la relación entre secta y casta. Sin duda, estos puntos de vista variables sobre la naturaleza de las sectas y su nexos con tradiciones más extensas reflejan las diversas preocupaciones de los autores de los textos, pero también proporcionan evidencia sobre la naturaleza históricamente mudable de las sectas y las tradiciones en sí mismas.

Entre las opiniones analizadas aquí se incluyen las de Asoka, Madhava, Anantanandagiri, Nabhadás, Raghavdas, Roberto de Nobili, Horace Hayman Wilson, *sir* R. G. Bhandarkar y J. N. Farquhar.² No prestaré mucha atención a las contribuciones de los misioneros cristianos, excepto en la medida en que puedan clasificarse como orientalistas. Esta omisión tiene el único propósito de enfocar mejor la discusión.³

ASOKA MAURYA

En tiempos del rey Asoka (*ca.* 269-232 a.e.c.) encontramos ya una clara división entre *brahmanas* y *sramanas*, esto es, entre quienes observaban la tradición védica y quienes seguían religiones más nuevas que no reconocían la autoridad de los Vedas, principalmente los budistas, los jainistas y los ajivikas. Al menos, esta escisión en *brahmanas* (brahmanes) y *sramanas* supone que la tradición védica estaba aún más o menos intacta y que se distinguía claramente del budismo, el jainismo y otras religiones no védicas. Además, Asoka propuso un concepto religioso todavía más amplio que llamó *dhamma* y que en apariencia estaba destinado a traer armonía social entre sectas más pequeñas e incluso entre *brahmanas* y *sramanas*.

Un texto clave en relación con el significado de *dhamma* en términos de conducta humana es el cuarto gran edicto de Asoka grabado en roca (Goyal 1982: 43, Thapar 1961: 251):

En el pasado, la matanza y la lesión de seres vivos, [y] la falta de respeto hacia los familiares, brahmanes y *sramanas* había aumentado. Pero hoy, gracias a la práctica del *dhamma* por parte del Amado de los Dioses, el rey Piyadasi [es decir, Asoka], el sonido del tambor se ha convertido en el sonido del *dhamma*, mostrando a la gente espectáculos de carros celestiales, elefantes, bolas de fuego y otras formas divinas. A través de su instrucción en el *dhamma*, la abstención de matar y no herir a los seres

² Los textos originales clave se encuentran en Thapar 1961; Madhava 1882, 1964; Anantanandagiri 1971; Nabhadás 1969; Raghavdas 1969; De Nobili 1972; Wilson 1828 y 1832, 1862; Bhandarkar 1913, 1928, y Farquhar 1920.

³ Para la contribución misionera al diálogo, véase especialmente Oddie 2006, Young 1981, Dalmia 1999 y Lorenzen 2006a.

vivos, la deferencia a los parientes, brahmanes y *sramanas*, la obediencia a la madre y el padre y la obediencia a los ancianos han aumentado como nunca antes durante muchos siglos. Estas y muchas otras formas de la práctica del *dhamma* han aumentado y aumentarán.

El alcance del *dhamma* de Asoka ha sido muy debatido entre los historiadores modernos. Algunos identificaron el concepto con la doctrina budista, el *dhamma* budista, pero los textos de Asoka sugieren claramente que él lo consideraba como algo más general, una doctrina que abarcaba no sólo el budismo sino también otros grupos religiosos, incluidos los brahmanes y las *sramanas* no budistas. Otros académicos intentaron atribuir a Asoka un propósito decididamente secular y práctico. Romila Thapar, la principal historiadora del periodo de este gobernante, sostuvo que el *dhamma* era básicamente un intento de encontrar una moral religiosa común que pudiera ayudar a superar el conflicto sectario. Thapar lo definió como “una política más bien de responsabilidad social [...] una petición para el reconocimiento de la dignidad del hombre y para un espíritu humanista en las actividades de la sociedad” (Thapar 1961: 3).

Recientemente, Amartya Sen (2005: 284) intentó secularizar a Asoka y su *dhamma*, argumentando que el primero era un excelente ejemplo de un campeón

de la tolerancia y la libertad [...] quien durante el siglo III a.C. cubrió el país con inscripciones en tablas de piedra sobre el buen comportamiento y la gobernanza sabia, incluida una demanda de libertades básicas para todos —de hecho, no excluyó a las mujeres y a los esclavos como lo hizo Aristóteles. Incluso insistió en que estos derechos debían ser disfrutados también por “la gente del bosque” que vivía en comunidades preagrícolas distantes de las ciudades indias” [A. Sen 2005: 284].

Si bien las apreciaciones de Thapar y Sen sobre Asoka tienen un sabor ligeramente anacrónico, no hay duda de que la principal preocupación de este monarca era evitar el conflicto entre brahmanes y *sramanas*, y entre los grupos más pequeños o “sectas”, mediante la promoción de una política de tolerancia religiosa y armonía. En

su duodécimo gran edicto grabado en roca, por ejemplo, Asoka definiendo “la doctrina esencial de todas las sectas” (Thapar 1961: 255, Goyal 1982: 58-62):

El Amado de los dioses, el rey Piyadassi, rinde homenaje a todas las sectas, tanto a los ascetas como a los laicos, con regalos y diversas formas de reconocimiento. Pero el Amado de los dioses no considera que los regalos o el honor sean tan importantes como el avance de la doctrina esencial de todas las sectas [*sāravadhī asa savapāsamaḍḍānam*]. Este progreso de la doctrina esencial tiene muchas formas, pero su base es el control del habla, para no ensalzar la propia secta o despreciar a las demás en ocasiones no apropiadas, o al menos hacerlo de manera leve en ciertas ocasiones [...] Muchos están preocupados por este asunto —los oficiales del *dhamma*, las mujeres, los gerentes de las granjas estatales y otras clases de oficiales—. El resultado de esto es el aumento de la influencia de la propia secta y la gloria del *dhamma*.

La palabra aquí traducida como ‘secta’ es, en el texto original de Asoka en prácrito, *pāsamaḍḍa*. Entre los académicos no hay acuerdo acerca de si esta palabra está relacionada con el sánscrito *pārśada* (*pariśad*, ‘asamblea, consejo’) o *pāśaḍḍa* (que más tarde vino a significar ‘hereje’, a menudo aplicado a jainistas y budistas). *Pāśaḍḍa* parece la candidata más probable. Asoka no especifica si por *pāsamaḍḍa* se refiere a grupos asociados con los brahmanes, *sramanas* o con ambos, pero en cualquier caso les pide que se comporten entre sí de manera cortés, lo que claramente implica que no siempre lo hicieron así. El *Arthasastra* de Kautilya y el *Manusmṛti* son obras sánscritas que contienen referencias interesantes a *pāśaḍḍas*, aparentemente en el sentido de herejes, especialmente monjes budistas y jainistas.

MADHAVA Y ANANTANANDAGIRI

Los tratados más importantes sobre tradiciones religiosas y metafísicas encontradas en la literatura sánscrita premoderna son el *Sarvadarsanasamgraha*, de Madhava (1882, 1964), y el *Sankaravijaya* de Anantanandagiri (1971). Ambas obras fueron escritas en el sur

de la India, en un entorno histórico que quizá tenía sólo una pequeña presencia musulmana y cristiana. Las fechas de los textos son algo inciertas, pero el que se atribuye a Madhava probablemente data de alrededor del siglo XIV, mientras que el de Anantanandagiri es más reciente, tal vez del siglo XVI o XVII. Más tarde, los tratados prebri-tánicos de sectas hinduistas se escribieron principalmente en lenguas vernáculas o extranjeras.

Las sectas y religiones que se describen en el *Sarvadarsanasamgraha* y el *Sankaravijaya* son muy diferentes entre sí, al igual que las estrategias que los autores utilizaron para organizarlas. El *Sarvadarsanasamgraha* comprende un conjunto de descripciones muy detalladas de dieciséis doctrinas o sistemas metafísicos (*darśana*). Éstos son, en el orden del texto, el sistema Carvaka, el sistema budista, el sistema Arhata (o Jaina), el sistema de Ramanuja, el sistema Purnaprajna (asociado con el dualista vaishnava Madhvacharya), el sistema Nakulisa-Pasupata, el sistema saiva (es decir, el sistema de Saivasiddhanta, sobre todo del sur de la India), el sistema Pratyabhijna (escuela tántrica saiva asociada con Abhinavagupta de Cachemira), el sistema Rasesvara (una escuela de alquimia), el sistema Aulukya (o Vaiseshika), el sistema Akshapada (o Nyaya), el sistema de Jaimini (o Mimamsa), el sistema de Panini (centrado en el análisis gramatical y semántico), el sistema Samkhya, el sistema de Patanjali (o Yoga) y, finalmente, el sistema de Samkara (o Advaita Vedanta).

Además del hecho de que los sistemas no védicos de los carvakas, los budistas y los jainistas, son mencionados al inicio, considerados por Madhava como los peores, y el sistema Advaita, al final del listado, como el mejor, el contenido y el orden de la lista de doctrinas parecen bastante desorganizados. Se incluyen, amén de tres escuelas no védicas, los seis sistemas tradicionales de la metafísica brahmánica (Samkhya-Yoga, Vaiseshika-Nyaya y Mimamsa-Vedanta), con Vedanta representado en tres variantes (Ramanuja, Madhva y Samkara); tres sistemas saiva (Pasupata, Saivasiddhanta y Pratyabhijña), y sistemas gramaticales y alquímicos bastante anómalos. Los sistemas budista, jainista y Carvaka son atacados de vez en cuando durante el resto del trabajo y específicamente en el capítulo final, que expone el sistema Advaita (no incluido en la traducción de Cowell y Gough). El autor también critica los sistemas Samkhya y Mimamsa.

El *Sarvadarsanasamgraha* ofrece poca información sobre la medida en que Madhava consideraba que las escuelas filosóficas védicas/brahmánicas formaban parte de una sola religión. En todos los capítulos de la obra, la discusión se centra sistemáticamente en la metafísica y prácticamente omite las cuestiones de praxis religiosa e identidad comunitaria. Los conceptos y puntos de vista metafísicos fueron, de hecho, debatidos libremente entre jainistas, budistas y los seguidores de las escuelas védicas, y quienes compartieron conceptos entre ellos con frecuencia. El uso por parte de Samkaracarya de ideas derivadas en parte de los filósofos budistas de Madhyamika es sólo el ejemplo más obvio de esta práctica. Sin embargo, lo que hace Madhava es admitir las aseveraciones védicas como una fuente legítima de autoridad o *pramana*. De esta manera, el *Sarvadarsanasamgraha* establece una distinción razonablemente clara entre lo que se denomina tradiciones *nāstika* —como las de los carvakas, los jainas y los budistas—, que no aceptan los Vedas como eternos y divinos, y las tradiciones *āstika*, seguidas por todas las escuelas y sectas que creen en la autoridad divina de los Vedas.⁴

El *Sankaravijaya* de Anantanandagiri es un texto muy diferente. Sus críticas abarcan más que los puntos de vista metafísicos de diversas sectas y escuelas. También cuestiona aspectos de sus prácticas éticas y religiosas. El número de sectas y escuelas criticadas también es mucho mayor que en el *Sarvadarsanasamgraha*. El trabajo de Anantanandagiri se divide en setenta y cuatro capítulos, la mayoría de los cuales relatan la victoria (*vijaya*) del filósofo advaita Samkaracarya sobre los líderes de varias sectas. En total se describen los encuentros de Samkara con alrededor de cincuenta grupos rivales. El principio básico de organización es, al menos en teoría, geográfico e histórico. Samkara se reúne con cada uno de los representantes de las diferentes sectas en el curso de su “gira de la victoria” alrededor del subcontinente indio. En la práctica, sin embargo, esas sectas rivales se agrupan en conjuntos más pequeños.

⁴ Debe tenerse en cuenta que el texto emplea explícitamente el término *nāstika* sólo para los carvakas, que se denominan “joyas de la cresta entre los *nāstikas*”. Sin embargo, la distinción *nāstika/āstika* era de uso común entre los metafísicos de la tradición brahmánica, como los vedantins en este periodo.

Los carvakas no védicos, jainistas y budistas se encuentran en los capítulos 25-28. Las sectas dedicadas a una serie de deidades relativamente menores (Mallari, Visvaksena, Manmatha, Kubera, Indra, Yama, Varuna, Vayu, Bhumi y Jala y Varaha) se abordan en los capítulos 29-39. Los seguidores de las escuelas brahmánicas clásicas de Samkhya, Yoga, Nyaya y Vaiseshika forman otro subconjunto (capítulos 40-42). La quinta de las seis escuelas clásicas, Mimamsa de Kumarila Bhatta, se estudia por separado en el capítulo 55. Varias sectas diferentes consagradas a Vishnu (bhagavatas, pancaratras, vaikhyanas y karma-hina vaishnavas) conforman otra categoría (capítulos 6-10), al igual que una variedad de grupos dedicados a Ganesa (capítulos 15-18) y diversos tipos de saktas (capítulos 19-22). En el texto también se mencionan distintas sectas saiva (capítulos 4-5), la secta de los kapalikas (capítulos 23-24) y las de los adoradores de los pitrs, Sesa y Garuda, los siddhas, los gandharvas y los bhutas y vetalas (capítulos 47-51).

Un objetivo principal tanto del *Sarvadarsanasamgraha* como del *Sankaravijaya* es demostrar la superioridad del Advaita Vedanta de Samkaracarya. En el caso del *Sarvadarsanasamgraha*, todas las escuelas rivales cuyas opiniones se discuten (con la posible excepción de los carvakas) realmente existieron. Por lo que toca al *Sankaravijaya*, sin embargo, buena parte de las sectas mencionadas, en especial aquellas dedicadas a las deidades menores, probablemente no eran reales. El propósito del autor al incluir esas sectas imaginarias no está claro. Tal vez simplemente deseaba despreciar cualquier tipo de adoración dirigida a estas deidades menores. Notable en ambas obras es la ausencia de cualquier referencia a cristianos o musulmanes. Algunos cristianos estuvieron presentes en el sur de la India desde el siglo III o IV y posiblemente incluso antes, y algunos musulmanes estuvieron en la misma región (principalmente en Kerala) a partir del siglo VIII o IX.

HAGIOGRAFÍAS VERNÁCULAS

El *Sarvadarsanasamgraha* y el *Sankaravijaya* fueron escritos en sánscrito. Cuando estudiamos los textos sobre sectas religiosas es-

critos en lenguas vernáculas de la India, encontramos que predomina un enfoque muy diferente. Al menos en el norte del país, el modelo básico fue establecido a fines del siglo xvi por Nabhadás en su *Bhaktamal* y en los comentarios posteriores. Aquí el énfasis se pone de lleno en la hagiografía, las historias sobre la vida de los poetas y santos religiosos.⁵ Muchos santos descritos por Nabhadás no están estrechamente asociados con ningún grupo, pero algunos fueron los reputados fundadores de movimientos sectarios duraderos. Entre ellos se cuentan Nimbáditya, Ramanuja, Vishnusvami, Madhva, Samkaracarya, Ramananda, Kabir, Caitanya y Vallabha. Con la notable excepción de Samkaracarya, prácticamente todos los santos analizados por Nabhadás eran vaishnavas de un tipo u otro.

Otros textos similares en muchos aspectos al *Bhaktamal* de Nabhadás son las leyendas *paracai* de Anantadas sobre varios santos (compuestas hacia 1600), el *Bhaktamal* de Raghavdas (ca. 1720) y el *Bhaktavijaya* maratí de Mahipati (1762).⁶ Aunque todas esas obras tienen un fuerte sesgo en favor de la religión vaishnava, ninguna se limita a narrar las historias de los fundadores de una sola secta. Mahipati y Raghavdas incluso incluyen descripciones de santos saivite nath, como Matsyendranath y Gorakhnath. En el enciclopédico *Bhaktamal* de Raghavdas también se abordan santos jainistas, budistas y musulmanes, aunque el autor es explícitamente seguidor del santo vaishnava nirguni (que adora a un dios sin forma) Dadu Dayal.

Caturdas, quien escribió su comentario sobre el texto de Raghavdas en 1800 d.e.c., comienza con un verso que ofrece un homenaje a “los millones de devotos de Hari, los dasanami samnyasis, los jainistas, los señores del yoga, los felices ascetas *jangama*, los budistas, los derviches, los nueve naths y los ochenta y cuatro siddhas, los maestros y profetas (*paigambar*) musulmanes (*pīr*), y los dioses Brahma, Vishnu y Siva” (Raghavdas 1969: 6). Sólo faltan los cristianos.

Un texto que en muchos sentidos pertenece a una sola clase por sí mismo es el *Dabistan* de Muḥbad Shah. Esta obra del siglo xvii, escrita en persa por un autor parsi, contiene historias de un gran

⁵ En los últimos años se ha hecho una buena cantidad de trabajo sobre hagiografía india. Para una introducción general, véanse los artículos en Callewaert y Snell 1994.

⁶ Sobre Anantadas, véase Callewaert 2000 y Lorenzen 1991.

número de santos indios medievales de varias sectas y de las religiones musulmana e hinduista. Una traducción al inglés se publicó en 1843. Aditya Behl (2008) dedicó un importante ensayo al texto y su autor. Sin embargo, todavía se necesita más trabajo al respecto.

Otros textos que podrían analizarse en este contexto incluyen hagiografías del sur de la India tamil y kannada, como la *Periya puranam* del siglo XII, de Cekkilar, y la *Sunyasampadane* virasaiva del siglo XV.⁷ Estas obras son similares al *Bhaktamal* porque contienen numerosas hagiografías, pero difieren en que todos los santos ahí estudiados pertenecen o están asociados póstumamente con una sola secta religiosa. En el norte de la India, lo mismo se puede decir del texto de Gokulnath del siglo XVI, *Caurasi vaishnavan ki varta*, que presenta las vidas de santos vinculados con la secta vallabha.⁸

En la India, la hagiografía puede, por supuesto, rastrearse mucho antes de Nabhadás. Las vidas legendarias de Buda, Mahavira y otros santos jainistas, en particular, fueron componentes integrales del budismo y el jainismo. Sin embargo, las tradiciones védicas y puránicas nunca prestaron gran atención a este género. Los Puranas ciertamente presentaron narraciones detalladas de las vidas de los dioses, en especial de los avatares de Vishnu, pero éstos son más mitológicos que históricos. Su estatus mitológico es sugerido por el hecho de que varios de los diez avatares principales no son humanos (un pez, una tortuga, un jabalí, un hombre-león) y porque todos los avatares (incluidos Vamana, Parasurama, Rama y Krishna) vivieron en *yugas* o edades pasadas (excepto el Buda y el futuro avatar Kalkin). Las historias puránicas sobre los antiguos *rishis* (videntes) también parecen ser básicamente mitológicas, y en ningún caso se afirma que alguno de esos *rishis* sea el fundador de una secta religiosa histórica. El *Sankaravijaya* y otras colecciones de leyendas sobre Samkara contienen numerosas historias acerca del Samkara histórico, pero no está claro si esos textos son sustancialmente más antiguos que las hagiografías vernáculas como la de Nabhadás. Además, las hagiografías de Samkara no comprenden la vida de santos

⁷ Sobre el texto de Cekkilar, véase Peterson 1991. Sobre el *Sunyasampadane*, véase Michael 1992.

⁸ Respecto de esta secta vaishnava y sus recopilaciones hagiográficas, véase Barz 1976.

particulares, como sucede en el *Bhaktamal* de Nabhadadas y otros textos similares.

¿Qué produjo esa profusión medieval de textos hagiográficos con leyendas de poetas y santos históricos? ¿Tal profusión fue simplemente el resultado de un cambio casi espontáneo de la moda literaria o esos textos reflejan transformaciones históricas importantes de la naturaleza de la religión hinduista? Una posible respuesta es que el alejamiento de la dependencia hacia la autoridad eterna e impersonal de los Vedas en el hinduismo medieval basado en *bhakti*, particularmente entre las sectas más radicales como las de los seguidores de Kabir, Nanak y Dadu, condujo a una nueva dependencia, esta vez hacia los discursos y las personas de los fundadores de dichas sectas, el gurú y su *bani*, como fuentes de autoridad divina. Los Vedas existieron desde el principio de los tiempos, pero las sectas *bhakti* fueron creadas por personajes históricos. Cuando tales sectas ignoraron o rechazaron los Vedas, reemplazaron la autoridad védica con la del gurú, sus palabras y las lecciones de su legendaria historia de vida (Lorenzen 1996: 155-56).

Por lo general, los propios autores tienen sorprendentemente poco que decir acerca de la razón por la cual escribieron sus textos. Sin embargo, Nabhadadas intenta explicar por qué compuso su *Bhaktamal* en cuatro versos *doha* localizados al comienzo de la obra (Nabhadadas 1969: 37-42):

Los devotos [*bhakta*], la devoción [*bhakti*], el Señor [*Bhagavamta*] y el gurú. Estas cuatro cosas son, en realidad, una sola cosa. Cuando uno ofrece homenaje a sus pies, muchos obstáculos se destruyen.

Pensar en cosas auspiciosas es espléndido. El devoto de Dios [*harijan*] que canta sobre la fama de los devotos [*jan*] se convierte él mismo en auspicioso. Todos los santos [*santan*], los Vedas [*śruti*], los Puranas y la historia [*ītibās*] han declarado que uno debe adorar tanto a Dios [*Hari*] como a los siervos de Dios [*haridas*].

[Mi gurú] Agradev me ordenó: “Que se cante sobre la fama de los devotos. No existe ningún otro medio para cruzar el océano de la existencia”.

De hecho, hay varios elementos que los autores de estos textos tienen en común, además de su gusto por la hagiografía. Todos ellos

apoyan una religión basada en la devoción (*bhakti*) hacia los dioses puránicos (Vishnu, sus avatares, Shiva o Shakti) y los santos humanos. Pocos parecen instruidos en el sánscrito y en general demuestran escaso interés o conocimiento de los Vedas o de las seis *darsanas* tradicionales (los hagiógrafos de Samkara y de los nath yóguicos son notables excepciones). Muchos autores probablemente no son brahmanes (por ejemplo, Nabhadadas, Raghavadas, Anantadas, Muhbad Shah). Pocos tienen asociaciones conocidas con templos específicos (excepto los primeros alvars y nayanars, los primeros virasaivas y Nabhadadas).

A grandes rasgos, el panorama sugiere tanto una ruptura gradual en el aprendizaje tradicional brahmánico y el sánscrito, y una disminución general de la importancia de los complejos de grandes templos y *matha* (monasterios). Implícita en el proceso está también la relevancia creciente de las sectas religiosas y de sus fundadores o líderes. No obstante, la mayoría de estos autores no abordan las sectas *per se* o su relación con categorías religiosas más amplias, como, por falta de un término mejor, las corrientes religiosas (principalmente vaishnavismo, saivismo y saktáismo) o la tradición religiosa hinduista en su conjunto.

ROBERTO NOBILI

Roberto Nobili (o De Nobili) fue un jesuita italiano que se desempeñó como misionero en el sur de la India desde 1605 hasta su muerte, acaecida en 1656. Esto lo hace un poco posterior a Nabhadadas, pero anterior al comentarista de éste, Priyadas. Nobili ahora es famoso por sus trabajos académicos en torno a la religión hinduista y por su defensa de una política de adaptación cristiana a las costumbres hinduistas que, en su opinión, no eran claramente religiosas, sobre todo en lo que respecta al uso del cordón sagrado. Durante el siglo XVII este misionero cristiano en la India realizó las investigaciones más serias sobre las religiones indias, por lo que sus opiniones sobre esas religiones y sus divisiones sectarias y teológicas merecen un examen más detallado.⁹

⁹ Sobre De Nobili o Nobili, véase Zupanov 1999. He abordado con mayor profundidad la descripción que Nobili hace de la religión *idolater* en Lorenzen 2007. Entre otros misioneros que escribieron textos sobre el hinduismo en los

El trabajo más accesible de Nobili sobre las religiones indias es su *Informatio de Quibusdam Moribus Nationis Indicae*, editado y traducido del latín al inglés por S. Rajamanickam como *Roberto de Nobili on Indian Customs* (1972). En esta obra, Nobili dividió las religiones indias en tres “sectas” (reservó el término *religión* para la “única religión verdadera”, a saber, el cristianismo): los budistas o ateos, los *gnanis* (es decir, ¿los jainas o los siddhas tameses?) y los idólatras (esto es, los hinduistas). Aseguró que esas tres sectas tenían poco o nada que ver entre sí; en otras palabras, que eran, en nuestros términos, religiones independientes (Nobili 1972: 36 -37): “De nuevo, está claro que no puede decirse que la secta de los ateos sea un hijo poco ortodoxo de las sectas de idólatras, concretamente por el hecho de que estas sectas no concuerdan en ninguno de sus principios, al igual que las sectas de los *gnanis* no tienen nada en común con estos mismos idólatras”.

Nobili, asimismo, agrupó a los idólatras en sus propias sectas y consideró que había cuatro sectas principales. A la primera de ellas la llamó de los “mayavadis”, aquellos “que tienen en igual honor a los tres dioses Brumma, Visnu, [y] Rudhren”. La segunda es la de los xaivas, la tercera es la de los vaishnavas y la cuarta es la de los “tadvavadis”. Aclaraba que los miembros de la primera eran seguidores de “Ciancaraciarier” (es decir, de Samkaracarya); los de la segunda, de “Civen” (¿Siva?); los de la tercera, de Ramanuja, y los de la cuarta, de “Madhava” (es decir, de Madhva). Estos grupos corresponden sin duda a los advaita-vedantins, los smartas, los saiva-siddhantins, los sri-vaishnavas y los dvaia-vedantins o seguidores de Madhva. De Nobili también mencionó la existencia de sectas pequeñas de idólatras, como los “logaidas” (lokayatas), los “sciandra vadis” (adoradores de la luna), los “suria vadis” (sauryas o adoradores del sol), los “mavivadis” (?), los “vamas”, quienes siguen al dios “Siacti” (Sakti, es decir, los saktas), y los “aginager” (?).

siglos XVI y XVII se cuentan los jesuitas Gonçalo Fernandes Trancoso (m. 1621), Henrique Henriques (o Anrique Anriquez, 1520-1600), Andrew Freyre (1625-162), Jacomé Fenicio (1558-1632), Antonio Rubino, Diogo Gonçalves (1561-1616), Francisco García (1580-1616), Thomas Stephens (1549-1619), el agustino Agostinho de Azevedo y el franciscano Francisco Negrão. Sobre este tema, véase Rubiés 2002: n.b. 315-317.

En general, este análisis de las sectas hinduistas del siglo xvii en el sur de la India parece ser razonablemente completo y preciso, al menos en lo que respecta a las sectas lideradas por los brahmanes. Lo importante para esta exposición es el hecho de que Nobili consideró todas esas sectas de idólatras como parte de una gran “secta” o religión que se distingue claramente de la de los budistas y los gnánis. También es interesante que este estudioso no intentara realizar ningún análisis histórico o geográfico serio de la religión de idólatras y sus sectas, del tipo que H. H. Wilson y otros eruditos orientalistas posteriores estimaron necesario. En su mayor parte, Nobili adoptó un modelo similar al que se encuentra en el *Sarvadarsanasamgraha* y el *Samkaradigvijaya*. Sospecho que en ello seguía un sistema de clasificación que le ofreció un experto interlocutor brahmán, tal vez uno que conocía los textos de Madhava y Anantanandagiri.

WILSON, BHANDARKAR Y FARQUHAR

¿Qué sucede cuando llegamos al orientalista inglés H. H. Wilson (1786-1860)?¹⁰ Aunque los orientalistas británicos más antiguos, como *sir* William Jones y H. T. Colebrooke, también estaban interesados en la religión y la mitología hinduistas, Wilson fue el primero en examinar en detalle las creencias y prácticas de las sectas hindúes. Su “Sketch of the Religious Sects of the Hindus”, publicado por primera vez en 1828 y 1832, comienza con un análisis de los listados de sectas del *Sarvadarsanasamgraha* y el *Sankaravijaya*. En capítulos posteriores, Wilson recurre al uso del *Bhaktamal* de Nabhadás. Afirma haber basado su ensayo en gran parte en dos obras en lengua persa de autores hinduistas: una de Sital Singh, quien era *munshi* del

¹⁰ El interés en los orientalistas ha aumentado drásticamente desde la publicación del trabajo seminal de Edward Said, *Orientalism*, en 1978. Muchos de los estudios recientes tienden a mermar su utilidad debido a los intentos de sus autores de extender la afirmación de Said, basada en Foucault, de que los orientalistas crearon Oriente, en un sentido ontológico. Una opinión más razonable es que los orientalistas simplemente proyectaron estereotipos profundamente arraigados, a veces positivos, pero más a menudo peyorativos, sobre los pueblos y las culturas orientales.

rajá de Benarés, y otra de Mathura Nath, bibliotecaria del Colegio Hinduista en la misma ciudad. Wilson no menciona el título de ninguno de esos trabajos y no he podido identificarlos; aparentemente no hizo uso del *Dabistan*.

Wilson, por supuesto, no era hinduista y no tenía interés en demostrar que el Advaita Vedanta era superior a las demás sectas y escuelas. Tampoco le interesaba inventar sectas consagradas a deidades menores. El párrafo inicial de su ensayo establece su objetivo de la siguiente manera (1828: 1): “La religión hinduista es un término que hasta ahora se ha empleado en un sentido colectivo, para designar una fe y un culto casi infinitamente diversificado: rastrear algunas de sus variedades es el objeto de la presente investigación”.

Lo más obvio de esta declaración es que Wilson afirma tanto la gran diversidad como la unidad subyacente implícita en la religión hinduista. Dado que el texto fue escrito en el periodo de lo que Thomas Trautmann (1997) llama la transición de la indomanía a la indofobia entre los estudiosos de la historia y la cultura de la India nacidos en Gran Bretaña, y puesto que Wilson pertenece más a los indófilos que a los indófobos, su reconocimiento de la unidad subyacente de la religión hinduista merece más atención que la visión de estudiosos misioneros como Alexander Duff (1839), quien también advirtió en la religión hinduista una unidad, pero la unidad de una conspiración gigante contra el juicio y la moralidad cristianos.

El procedimiento real de Wilson difiere del de sus predecesores precoloniales indios, sobre todo en que se apoyan en una muy estricta metodología histórica fundamentada empíricamente, en lugar de hacer hincapié en la metafísica o en las leyendas hagiográficas. Wilson también desplaza el énfasis de sus descripciones hacia las comunidades religiosas. ¿Dónde y cómo se originaron? ¿Dónde se ubican sus centros principales? ¿Qué grupos sociales pertenecen a ellas? ¿Cuán numerosos son sus partidarios? ¿Cuáles son sus rituales y costumbres religiosas? Todas estas preguntas sólo se abordan de paso en autores anteriores, pero en el texto de Wilson pasan a ser centrales. Los autores posteriores que estudiaré aquí son J. N. Farquhar y R. G. Bhandarkar. En términos generales, siguen a Wilson al emplear una metodología histórica muy empírica, pero también ponen un énfasis particular en sus respectivos análisis.

Tomemos como ejemplo de la metodología de Wilson su tratamiento del Kabir Panth. El comentarista de Nabhadás, Priyadas, estaba contento al narrar una serie de leyendas que en conjunto constituían una biografía legendaria de Kabir, sin cuestionar su historicidad. Wilson, en su “Sketch of the Religious Sects of the Hindus”, comienza resumiendo brevemente algunas leyendas clave sobre Kabir, pero también indica a menudo que duda de que esas leyendas sean históricamente verdaderas, usando frases como “de acuerdo con ellos [los Kabir panthi]”, “la narrativa [...] tal vez no literalmente cierta”, “según se cuenta” y “se dice que”.¹¹ Wilson pasa luego a un análisis de la afiliación vaishnava de los seguidores Kabir panthi de Kabir y de las diversas costumbres, rituales y vestimenta adoptados por miembros de la secta. A continuación, presenta un estudio detallado de los textos literarios del Kabir Panth, incluidos los compuestos por Kabir y por autores posteriores. También ofrece traducciones de pasajes seleccionados del *Kabir-bijak*, el texto considerado autoridad por los Kabir panthi, en particular de los *sakhis* de Kabir (coplas), así como un resumen de un texto Kabir panthi (*Dharamdasi*) titulado *Sukh nidhan*. Finalmente, Wilson incluye un breve resumen histórico de las ramas de Kabir Panth: quién las fundó, dónde se encuentran sus centros principales y una estimación del número de sus seguidores ascéticos y laicos.

En gran medida, el modelo establecido por Wilson en 1828-1832 para estudiar el Kabir Panth y otras sectas fue seguido por prácticamente todos los especialistas posteriores. No obstante, la información de la que éstos pudieron disponer sobre las sectas hinduistas aumentó de manera exponencial año tras año. Al menos en este sentido, las diferencias entre Wilson, por un lado, y R. G. Bhandarkar y J. N. Farquhar —autores que publicaron investigaciones sobre sectas hinduistas en 1913 y 1920, respectivamente—, por el

¹¹ También vale la pena señalar que Wilson se refiere a una leyenda sobre el nacimiento de Kabir de una viuda virgen brahmán y afirma que la historia “se cuenta en el *Bhakta Mala*”. De hecho, la leyenda no se encuentra en el *Bhakta-mal* de Nabhadás ni en el comentario de Priyadas. No está claro de dónde la tomó Wilson. La historia aparece asimismo en la monografía de Westcott de 1907 sobre el Kabir Panth y en muchos textos académicos posteriores (pero no en la mayoría de los textos de autores Kabir panthi).

otro, representan un cambio radical en el estudio académico de las religiones indias. Cuando Wilson escribió, en la primera mitad del siglo XIX, mucha información básica sobre la historia de las religiones indias era aún desconocida para los especialistas europeos. Por ejemplo, en su primera conferencia de Oxford sobre las “Religious Practices and Opinions of the Hindus”, pronunciada en 1840, Wilson señala que (1976 [1862]: 44): “Los monumentos más antiguos de la religión hinduista son los Vedas. Es lamentable que no tengamos una traducción de estas obras en ninguna de las lenguas de Europa”. De hecho, varias traducciones védicas y ediciones en sánscrito se publicaron en Europa en las décadas de 1840 y 1850, incluida la versión de Wilson de los primeros cuatro libros del *Rg-veda* (realizadas desde 1850 y hasta 1857). Cuando Bhandarkar y Farquhar escribieron sus trabajos, la mayor parte de la literatura védica ya había visto la luz en ediciones y traducciones de estudiosos orientalistas, tanto europeos como indios.

Otra diferencia significativa entre Wilson, por un lado, y Bhandarkar y Farquhar, por el otro, radica en sus respectivas actitudes hacia el sánscrito y las lenguas vernáculas. Wilson, como H. T. Colebrooke y *sir* William Jones antes que él, tenían un prejuicio notable en favor del sánscrito y en contra de las lenguas vernáculas. Cabe señalar que Wilson hizo uso de algunos textos en lengua vernácula en su ensayo de 1828-1832 sobre las sectas hinduistas, así como en sus traducciones de algunas *sakhis* de Kabir. No obstante, en su exposición de las sectas hinduistas de su ensayo de 1840, dijo lo siguiente sobre la literatura vernácula (1976 [1862]: 72-73):

Tal literatura como la cultivan ocasionalmente —y es uno de los medios a través de los cuales actúan sobre la gente— es la literatura vernácula, las composiciones en los idiomas hablados. En su mayoría son canciones e himnos dirigidos a Vishnu, Krishna o Radha, cuentos y leyendas de individuos celebrados entre ellos como santos, siempre maravillosos, en su mayoría absurdos; no pocas veces son exposiciones inmorales, vagas y dogmáticas de elementos de su creencia.

Hay que comparar esto con lo que escribió Farquhar sobre textos religiosos vernáculos en el siguiente pasaje en el que también se in-

clina a atribuir una coherencia general a todas las religiones y sectas nacidas en suelo indio (1967 [1920]: x):

Las tres religiones [hinduista, budista y jaina] son momentos en un solo movimiento religioso y se han influido mutuamente a lo largo de su historia. Los libros religiosos vernáculos son una parte tan vital del crecimiento de las sectas como lo son sus manuales sánscritos más formales. Para una comprensión completa de la historia, el conjunto debe considerarse como un solo gran movimiento.

Cronológicamente, el siguiente estudio importante sobre las sectas hinduistas publicado después de *Religious Sects of the Hindus* de Wilson fue el *Vaiṣṇavism Śaivism and Minor Religious Systems* de sir R. G. Bhandarkar, que vio la luz en 1913.¹² Bhandarkar era un brahmán de Maharastra que adoptó la metodología histórica de los orientalistas europeos. Su estudio sobre las sectas hinduistas es mucho más moderno en estilo y contenido que el de Wilson. Bhandarkar quizá muestra una preferencia por el sánscrito como la lengua de la autoridad religiosa, algo que no sorprende en un brahmán sanscritista; pero también hace un amplio uso de fuentes vernáculas. Su obra tampoco ofrece declaraciones teóricas acerca de las formas en que se articulan las sectas con la categoría más amplia de la religión hinduista. La propia situación ambigua de Bhandarkar como indio hinduista que escribía en inglés y empleaba una metodología intelectual occidental tenía sin duda mucho que ver con su renuencia a teorizar. Otro factor fue probablemente la influencia de la política colonial y la censura.

Un texto de Bhandarkar que proporciona al menos una idea de sus puntos de vista personales y teóricos sobre la religión hinduista es una charla que dio en la organización reformista hinduista a la que apoyaba, la Prarthana Samaj, en 1883. Ahí, Bhandarkar (1928: 604) intentó describir la organización metafísica del hinduismo y

¹² Esto no quiere decir que en el ínterin no se hubieran publicado libros y ensayos significativos sobre la religión hinduista de la autoría de estudiosos orientalistas europeos. Entre quienes publicaron dichos estudios se puede mencionar a Max Müller, H. H. Wilson, A. Barth, M. Monier-Williams, E. W. Hopkins, E. Hardy y H. Oldenberg. Sobre este tema, véase Dandekar 1979: 229-331.

planteó la necesidad de que los hinduistas defendieran su religión de las críticas extranjeras:

La religión hinduista que prevalece es una religión en la que encontramos varios matices de creencias y modos de acción mezclados. No podemos decir que no es monoteísmo, no podemos decir que no es politeísmo o incluso fetichismo. No es simplemente una religión de observancias externas, ni tampoco es una religión que sólo impone la pureza de corazón. Estamos insatisfechos con este estado de cosas y hemos estado buscando un sistema de creencias y de acción religiosa más consistente y racional. Una religión extranjera ha estado tocando desde hace algún tiempo a nuestra puerta y reclamando su admisión. Si nos hemos negado deliberadamente a admitirlo, debemos dar nuestras razones.

J. N. Farquhar publicó por primera vez su libro *An Outline of the Religious Literature of India* en 1920, sólo siete años después del estudio de Bhandarkar. Para ese momento, Farquhar (1967: ix) sentía que

la literatura védica [había] sido estudiada con el mayor cuidado por un grupo de brillantes especialistas; ciertas secciones de la literatura filosófica [habían] sido examinadas críticamente; la literatura sánscrita clásica [era] bien conocida, y porciones de la literatura del budismo y el jainismo [habían] sido descritas cuidadosamente; pero sobre la masa de los libros producidos por sectas hinduistas y sobre algunas grandes secciones de literatura budista y jainista se [habían] hecho muy poco trabajo.

En otras palabras, Farquhar vio el estudio de los textos vernáculos (incluidos los escritos en pali budista y en apabhramsa jainista) como algo muy importante no sólo por derecho propio, sino también porque sentía que los textos sánscritos védicos y clásicos ya habían sido analizados ampliamente.

Una curiosa diferencia entre Wilson y Farquhar consiste en la forma en que cada uno se enfrentaba a los prejuicios cristianos de sus lectores ingleses y europeos. Wilson —quien parece no ha-

ber sido una persona muy religiosa— se sintió obligado a honrar los sentimientos antihindúes del *establishment* cristiano en su conferencia de Oxford de 1840. En ella mencionó (1976: 40-41), con aparente aprobación, una “invitación que [había] sido enviada a la universidad por el obispo de Calcuta [...] La tarea que se ha propuesto a los miembros de la universidad es doble. Se les invita a que refuten las falsedades del hinduismo y a que afirmen a la convicción de un hinduista razonable las verdades del cristianismo”.

Farquhar, por el contrario, escribió su *An Outline of the Religious Literature of India* sin transigir con el prejuicio cristiano común. No obstante, este autor era un misionero y en su libro más popular, *The Crown of hinduism* (1913), sostuvo que las creencias y prácticas religiosas hindúes eran inferiores a las del cristianismo. Sin embargo, al menos en su *Outline*, su enfoque difiere radicalmente de los estudiosos misioneros anteriores, más polémicos y antihindúes, como W. Ward (1822) y A. Duff (1839). Aquí, Farquhar simpatizaba claramente con los orientalistas, no con los misioneros.

CONCLUSIONES

En este trabajo he tratado de usar la evidencia histórica para trazar un camino entre dos afirmaciones: que la religión hindú se inventó, al menos conceptualmente, en los siglos XVIII y XIX, en gran parte gracias a la acción de misioneros extranjeros y orientalistas, por un lado, y, por otro, que esta religión tiene algún tipo de continuidad histórica absoluta que ha sobrevivido desde el periodo védico hasta el presente. Prefiero sostener que la historia de la religión hindú puede compararse con la concepción budista de la persona. El hinduismo no tiene una esencia eterna, ningún alma, ningún *atman*, pero a lo largo de los años se ha construido, deconstruido y reconstruido constantemente. No tiene esencia, pero sí una continuidad causal en el tiempo, la cual se remonta incluso a la época védica. Su carácter actual puede tener poca semejanza con el de su pasado distante, y la religión védica ciertamente tiene pocas similitudes con la religión hindú moderna, pero la genealogía causal revela una

cadena ininterrumpida de metamorfosis históricas, algunas lentas y otras rápidas.

Un elemento central en esta cadena de metamorfosis ha sido la dialéctica entre las identidades hinduistas sectarias y las universalmente compartidas. Asoka contrasta dos categorías generales, *brahmanas* y *sramanas*, pero también se queja de los conflictos entre grupos sectarios más pequeños, los *pasandas*. En los primeros siglos de la era cristiana, la religión de los brahmanes se había transformado en la de los Puranas. Aquí nuevamente tenemos poca información histórica sobre los grupos sectarios específicos dentro de la religión puránica, pero la evidencia ciertamente sugiere que algunos de ellos existieron. Al mismo tiempo, había una división general más amplia entre los seguidores de Vishnu, Siva y Sakti. No obstante, todos estos dioses eran parte de un solo panteón cuyos mitos están interrelacionados y narrados, con diversos énfasis, en los mismos Puranas.

A comienzos de la época medieval hay una imagen mucho más clara de lo que parece ser una profusión de grupos sectarios. Desde luego, este fenómeno no se debe sólo a la abundancia de información histórica. Los cambios políticos, sociales, económicos y demográficos al parecer fomentaron la creación de sectas hinduistas más pequeñas y mejor organizadas tanto en el norte como en el sur de la India. Se encontraron evidencias claras en el *Sarvadarsanasamgraha* de Madhava y en el *Sankaravijaya* de Anantanandagiri. Aunque estos textos tienen como propósito principal describir la diversidad sectaria, también registran una diferencia entre los *astikas* y los *nastikas*, esto es, los grupos que aceptan los Vedas como fuente de autoridad divina y los que no lo hacen (los carvakas, los budistas y los jainas).

Alrededor de 1400, si no antes, hay clara evidencia de la existencia de una identidad religiosa consciente compartida entre los seguidores del “*dharm*a hinduista” (así llamado explícitamente), la cual por lo general contrasta con la identidad musulmana de los seguidores de un *dharm*a “musalmán” o “turco”. Las colecciones tempranas de canciones y versos del poeta religioso Kabir (ca. 1440-1518) están llenas de ataques contra las prácticas religiosas tanto de los hinduistas como de los turcos o musulmanes. Muchas otras referencias similares se encuentran en las composiciones de los primeros

poetas nirguni y también en las creaciones atribuidas al yogui nath Gorakhnath, así como a Gurú Nanak y otros gurús sikhs.¹³

Al mismo tiempo, algunos de esos poetas parecen haberse empeñado en la búsqueda de una identidad religiosa personal más compleja, que de alguna manera iba más allá de las identidades hinduista, musulmana y yogui. Esto se hizo sin ningún indicio de un intento de crear una “unidad hinduista-musulmana” (Hedayetullah 1977) o una “tolerancia interreligiosa” (A. Sen 2005: 19), como han afirmado ciertos académicos modernos. No obstante, un verso curioso atribuido a Gorakhnath ofrece un comentario inusual sobre una posible forma de combinar estas múltiples identidades religiosas (y no sólo sectarias): “Soy hinduista de nacimiento, soy un yogui en mi madurez y por intelecto soy un musulmán. Reconozcan, oh, kazis y mullahs, el camino aceptado por Brahma, Vishnu y Mahadev”.¹⁴

El misionero jesuita Roberto de Nobili describió la religión hinduista de forma peyorativa como “secta de los idólatras”, pero también fue bastante preciso, con un énfasis metafísico similar al de Madhava y Anantanandagiri. Los orientalistas ingleses, europeos e indios, por su parte, introdujeron un nuevo modo de describir la religión hinduista con base en una metodología histórica empírica, la cual, ejemplificada en el trabajo de estudiosos como H. H. Wilson, R. G. Bhandarkar y J. N. Farquhar, vio la interacción de sectas y corrientes religiosas dentro de la religión hinduista como un fenómeno histórico que dependía no sólo de debates teológicos y líderes carismáticos, sino también de cambios políticos, económicos y sociales, incluida la llegada de nuevas élites políticas de regiones distantes. Sin embargo, estos estudiosos del periodo colonial no inventaron la religión hinduista, ésta ya llevaba mucho tiempo de haber sido creada.

Por otro lado, los prejuicios y críticas cristianos y racionalistas de los orientalistas y de los misioneros en la India, junto con las transformaciones científicas, políticas, económicas y sociales introducidas por el mundo moderno dominado por Europa, produjeron

¹³ Para una discusión más detallada de estas referencias a hinduistas y turcos, véase Lorenzen 1999 y 2011.

¹⁴ Gorakhnath 2004: 26 (mi traducción).

cambios importantes en la naturaleza de la religión hinduista. Otros académicos se han esforzado por identificar los principales contornos de esos cambios.¹⁵ No obstante, ésta es un área de investigación que sigue estando relativamente poco desarrollada y queda mucho trabajo por hacer.

¹⁵ Sobre el tema de los cambios coloniales y poscoloniales en la religión hinduista, y especialmente en las sectas hindúes, véase, como una muestra útil de las mejores obras publicadas hasta ahora, Babb 1987, Dalmia 1999, Dube 1998, Jones 1976, Juergensmeyer 1982, Thapar 1985 y Young 1981.

4. JAN GOPAL Y LA TEODICEA HINDÚ¹

Pero no hay medio alguno de hacer frente,
porque se han de tener eternas penas
más allá de la muerte; no sabemos
cuál es del alma la secreta esencia:
si nace, o si al contrario, se insinúa
al nacer en el cuerpo, y juntamente
muere ella con nosotros [...];
si por orden divina va pasando
de cuerpo en cuerpo de los otros brutos...

Si el alma es de inmortal naturaleza,
si al nacer en el cuerpo se insinúa,
¿cómo es que no podemos acordarnos
de la vida pasada, ni tenemos
de los antiguos hechos resto alguno?

LUCRECIO (ca. 40 a.e.c.), *De rerum natura*²

Uno de los objetivos principales de cualquier religión consiste en proporcionar un conjunto de reglas que indiquen cómo la sociedad debería estar organizada para evitar conflictos entre individuos y grupos, y fomentar la solidaridad necesaria para proteger la sociedad y la religión misma de rivales y enemigos externos. En las sociedades complejas con distribuciones de riqueza y poder desiguales, la gente regularmente busca maneras de justificar o compensar tales desigualdades y los dolores e injusticias asociados a ellos. Las religiones hacen esto por medio de doctrinas que afirman que después de morir se obtendrán recompensas por una conducta buena y castigos por una conducta mala durante la vida. Estas ideas sobre las últimas

¹ Una versión en inglés de este capítulo se publicó en la revista en línea *Kervan* (Turín, Italia), 24, 1: 133-154. La presente versión en español es del autor.

² Lucrecio 1918: libros 1. 161-168 y 3. 917-921.

consecuencias de nuestras acciones en vida se llaman teodiceas. De acuerdo con las religiones, sin la promesa de estas recompensas y castigos justos después de la muerte habría pocos incentivos para comportarse de manera honesta y moral. Según los textos hindúes, sin la promesa de estas recompensas y castigos, la vida sería gobernada sólo por *matsya-nyaya*, la ley de los peces, en la que los peces grandes se comen a los pequeños, es decir, la ley de la selva.

En un texto escrito en 1913, el sociólogo Max Weber propuso la existencia de tres tipos ideales de teodiceas: 1) la que busca la justificación de los sufrimientos injustos y éxitos no merecidos en este mundo por medio de un renacimiento en otro cuerpo, mejor o peor según el caso; 2) la que busca la justificación de las penas de este mundo en una victoria futura, en este mismo mundo, de los descendientes de los que han sufrido, y 3) la que busca una justificación en la existencia del alma en el paraíso o el infierno tras la muerte del cuerpo.³ Como se puede ver en la cita de Lucrecio (ca. 40 a.e.c.) al principio de este capítulo, la conciencia de que existen diferentes teodiceas de hecho se remonta a la época antigua.

Los tres tipos de teodicea indicados por Weber corresponden, en primer lugar, a las religiones nacidas en India (las de los hindúes, budistas, jainas y sikh), que ofrecen premios y castigos en un renacimiento en un nuevo cuerpo; en segundo lugar, a la religión de los judíos, que promete futuros premios y castigos a la comunidad en conjunto aquí en la tierra, y, en tercer lugar, a las religiones de los cristianos y los musulmanes, que garantizan premios y castigos al alma de cada individuo en el cielo o el infierno.

Todas estas religiones han existido en la India por muchas centurias y todas se han adaptado, de un modo u otro, a las normas sociales dominantes del sur de Asia. Desde los tiempos védicos, estas normas dominantes han sido las de los hindúes, las cuales se centran en la institución jerárquica llamada *varnashrama-dharma*, es decir los deberes (*dharma*) asignados al rango social (*varna*) y a la etapa de vida (*ashrama*) de cada individuo. Los conceptos y las prácticas asociados con *varnashrama-dharma* han cambiado en el transcurso

³ Véase Weber 1967: 275-276. También véase Weber 1964: 138-150 y 1984: 412-417.

de los siglos, pero tres ideas han sido constantes: primero, que la sociedad está y debe ser organizada en una jerarquía; segundo, que cada grupo dentro de la jerarquía ha de estar vinculado con ciertas ocupaciones, y tercero, que la posición de cada persona dentro de la jerarquía está determinada por la sangre, o sea, por la ascendencia hereditaria.

Este capítulo describe las maneras en que algunos textos clave de la religión hindú intentan incorporar y apaciguar a las personas de rango social bajo por medio de cambios en la forma en que los vínculos entre la jerarquía de *varnashrama-dharma* y la teodicea de la transmigración se conceptualizan. Se hace hincapié en los argumentos del *Bhagavata-purana* y de un autor del Dadu Panth de Rajastán llamado Jan Gopal. En seguida se aborda la crítica de la teodicea hindú hecha por un misionero cristiano del siglo XVIII llamado Giuseppe Maria da Gargnano en su texto “Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión”.

Una de las primeras teodiceas de la tradición hindú aparece en la *Chhandogya-upanishad*, texto de mediados del primer milenio antes de la era común. Aquí se dice que las diferentes almas humanas toman uno de dos caminos tras la muerte del cuerpo. Los sabios que se dedicaban a la fe y la austeridad (*shraddha tapa ity upasate*) siguen la senda que lleva a Brahman y los dioses. Los individuos que practicaban sacrificios y hacían buenas obras (y posiblemente también los que se comportaban mal) toman el camino que conduce al mundo de los padres (*pitr-loka*). Los primeros, los sabios, no regresan a la tierra, mientras que los segundos nacen nuevamente en diferentes *varnas* de acuerdo con su conducta en sus vidas anteriores.

La teodicea contenida en el *Manava-dharma-shastra*, texto que probablemente data de los primeros siglos de nuestra era, es más cercana a las concepciones hindúes actuales sobre el destino humano después de la muerte. Este texto describe en detalle cómo una persona que actúa de forma moral y practica las costumbres de su *varna*, incluyendo la profesión apropiada, gozará gracias a la acumulación de karma positivo, de un nacimiento como un hombre brahmán. De esta manera, tendrá la posibilidad de una salvación, que generalmente se describe como un escape del ciclo de nacimientos: o una vida junto a Dios en el cielo o una disolución personal en la base

del ser (*ground of being*) llamada Brahman. Si una persona actúa en contra de las normas sociales, tendrá, en virtud de su karma malo, un nuevo nacimiento en un *varna* inferior, incluso en un cuerpo de animal. Esta teodicea fomenta un modelo de sociedad profundamente jerárquico, dominado por los hombres y que permite poca movilidad ocupacional. Asume que los brahmanes y otros hombres de casta alta son, de forma innata, superiores a todas las mujeres, sin importar sus castas, y a todos los hombres de castas inferiores. En este sentido, no resulta sorprendente que no haya sido aceptada por muchas de estas personas. Las teodiceas tradicionales de las religiones jaina, budista y sikh no promueven tanto la idea de premios y castigos según el sexo y la casta, pero sí aceptan la noción de un renacimiento en cuerpos superiores e inferiores, determinado por las acciones realizadas en vida, o karma, con el fin de fomentar las normas de una conducta moral.

El antropólogo Lawrence Babb (1983) investigó hasta qué punto los hindúes aceptan hoy en día esta teodicea de nacimientos determinados por el karma. Encontró que las personas prefieren atribuir sus infortunios y sufrimientos en esta vida al poder ya sea del destino arbitrario o al de las acciones de otras personas. Es decir, en la práctica no relacionan sus dificultades actuales con las consecuencias del karma asociado con sus acciones en vidas anteriores o en esta misma vida. Estas dos explicaciones, la del destino y la de las acciones de otros, no tienen mucho que ver con la religión. Tienden a nulificar la teodicea hindú al romper el nexo religioso entre el karma y el renacimiento. En otras palabras, en la vida cotidiana de los hindúes, la teodicea del karma y el renacimiento parece tener menos influencia de lo que sus defensores religiosos desearían.

Otro factor que hay que considerar es el hecho de que las teodiceas que prometen premios y castigos después de la muerte por nuestra conducta en esta vida siempre cuentan con ideas más pragmáticas que pretenden reducir los sufrimientos e injusticias que enfrentamos *antes* de morir. Las diferentes religiones destacan concepciones variadas. Por ejemplo, en el budismo hay un énfasis en la compasión (*karuna*) como una manera de aliviar el sufrimiento de otros. En el jainismo se hace hincapié en evitar dañar a otros seres vivos (*ahimsa*). En el islam se encomian la caridad y la sumisión a la

ley divina. En el cristianismo hay un énfasis en la caridad y el amor al prójimo.

Ninguna de estas ideas está ausente en los textos hindúes, pero en ellos generalmente están subordinadas a la concepción de que el poder de la devoción, o *bhakti*, puede disminuir, y hasta hacer saltar, el rígido funcionamiento de la ley del karma y su vínculo con *varnashrama-dharma*. El texto clave aquí es el *Bhagavad-gita* y su promoción del camino de la “disciplina de la devoción” (*bhakti-yoga*) combinada con una conducta acorde con el varna personal. Por medio de este *bhakti-yoga*, la devoción a Dios, el devoto que sufre, incluso el devoto mujer o de clase baja, recibe la oportunidad de acortar la larga serie de renacimientos y lograr la salvación de una forma más directa. En el texto, el Dios-auriga Krishna dice: “Para los que toman su refugio en mí, [...] aunque sean de un nacimiento humilde, las mujeres, y también los de casta baja [*shudra*], ellos también alcanzarán la meta suprema”.

Esta tensión inherente entre la *bhakti* y el mantenimiento de las normas del orden social y político llega a ser más explícita, y más problemática, en los cuentos religiosos (*katha*) encontrados en los Puranas hindúes que proponen que el karma determina el renacimiento de acuerdo con las normas de *varnashrama-dharma* y que la *bhakti* puede acortar este proceso. El texto clave aquí es el *Bhagavata-purana*, dedicado al dios Vishnu y escrito en sánscrito, probablemente en el siglo X u XI, en el sur de la India. Para el siglo XV, si no antes, el *Bhagavata* se había vuelto fundamental para la religión vaishnava tanto en el norte como el sur de la India.

EL BHAGAVATA-PURANA

Jan Gopal, poeta y narrador del siglo XVII, reescribió en hindi/braj tres cuentos recogidos en el *Bhagavata-purana*: los de Dhruva, Prahlada y Bharata.⁴ Dos de estos relatos apoyan la idea de la operación implacable del karma entre una vida y la siguiente a través de histo-

⁴ Véase *Bhagavata-purana* 1971: libros 7, 5 y 4, respectivamente. Jan Gopal hace explícita la conexión con el *Bhagavata* en su *Dhruva charitra* cuando dice (1.2): “Éste es un cuento narrado en el cuarto capítulo del *Bhagavata-purana*”.

rias secundarias sobre los nacimientos previos de sus protagonistas. Prahlada es el hijo de Hiranyakashipu, quien en su existencia anterior había sido guardia de la puerta de Vishnu, llamado Vijaya. Vijaya había impedido la entrada de algunos sabios y éstos lo maldijeron, haciendo que renaciera como Hiranyakashipu del vientre de un demonio. Bharata, el protagonista del otro cuento, renació como un venado después de haber cuidado obsesivamente a un cervato en vez de atender sus obligaciones hereditarias. La narración del príncipe Dhruva no tiene ninguna historia sobre su vida anterior. No obstante, en el texto del *Bhagavata* (4.8.17), la madre de Dhruva consuela a su hijo cuando la otra reina lo ataca por haber intentado sentarse en el regazo del rey, su padre. La madre de Dhruva dice que una persona (en este caso la otra reina) cosechará (en una vida futura) los sufrimientos que infligió a otros (en esta vida).⁵

Estas defensas de la idea del karma y el renacimiento en los cuentos del *Bhagavata-purana* deberían yuxtaponerse a los argumentos en favor de una salvación directa a través de la *bhakti* encontrados en los mismos cuentos del mismo texto. En un artículo de 1966 titulado “The Social Teaching of the *Bhagavata-purana*”, Thomas Hopkins mostró cómo el *Bhagavata* aboga por el derecho de las personas de castas bajas —incluido los shudras y los miembros de lo que ahora se llama “scheduled tribes and castes”— de lograr la salvación (*mukti* o *moksha*) por medio de la *bhakti*. En otras palabras, el *Bhagavata* esquivo la teodicea del renacimiento inevitable de los integrantes virtuosos de castas bajas de una manera semejante pero más enfática que la que la *Bhagavad-gita* propone. Según el *Bhagavata*, esta salvación se logra a través de una conducta virtuosa unida con la *bhakti* a Vishnu y sus avatares. Hopkins retoma un pasaje del Purana para ilustrar el argumento de que la gente de casta baja es tan apta para la salvación como los brahmanes. El vocero de esta postura es el devoto demonio Prahlada, a quien volveremos más adelante (*Bhagavata-purana* 7.9.10): “considero que un come-perros [*shvapacha*] cuya mente, palabra, actividad, propósito y vida se dirigen a

Existen varios versos en las versiones de Jan Gopal de estos tres relatos de Dhruva, Prahlada y Bharata que indican una relación directa con el texto del *Bhagavata*.

⁵ En sánscrito: *māmaṅgalaṃ* [= *mā amaṅgalaṃ*] *tāta pareṣu maṃsthā* [= (*a*)*maṃsthāḥ*] *bhunkte jano yat para-duḥkha-das tat*.

los pie-lotos de Vishnu es mejor que un brahmán poseedor de los doce [buenos] atributos quien se ha alejado de sus pies. El anterior purifica su clan, pero el último, cuya soberbia es grande, no lo hace”.

Sin embargo, Hopkins no hace suficiente hincapié en el hecho de que el *Bhagavata* también defiende repetidamente las normas jerárquicas de la sociedad de los cuatro *varnas*. El texto hace esto no sólo en los mismos cuentos, sino también en los capítulos didácticos que los acompañan. Por ejemplo, inmediatamente después del relato de Prahlada, el *Bhagavata* dedica un capítulo completo (7.11) a una exposición del sabio Narada sobre los deberes sociales y religiosos y las profesiones económicas apropiadas de los cuatro *varnas*, y también de las obligaciones de las “razas mezcladas [*samkara-jati*] inferiores”, los llamados *antyajas* y *antevasayins* (7.11.30). En otras palabras, el *Bhagavata* continuamente yuxtapone pasajes que se desvían de forma parcial de las normas sociales y religiosas tradicionales por medio de la promoción del poder de *bhakti* con pasajes que ofrecen una defensa didáctica de las mismas normas y las profesiones económicas apropiadas.

Después del año 1500 e.c., muchos de los cuentos religiosos del *Bhagavata* se reformularon en versiones vernáculas. En el norte de la India, estas nuevas versiones generalmente se escribieron en braj, un dialecto del hindi. Sheldon Pollock, Christian Novetzke y otros estudiosos han debatido acerca del papel de los actores estatales en el fomento del proceso histórico que llevó al aumento de la utilización de los idiomas vernáculos (la “vernacularización”) en los documentos oficiales y las obras literarias de la India.⁶ Pollock sostiene que los funcionarios estatales ayudaron a iniciar este proceso alrededor del siglo XI y usa las inscripciones escritas en kannada como su ejemplo principal. Novetzke, por su parte, dice que el empleo del idioma vernáculo marathi fue iniciado principalmente por autores religiosos, sobre todo por el autor del *Lila-charitra* (1278 e.c.) y por Jnanadeva, el autor del *Jnaneshvari* (1290 e.c.).

En las versiones vernáculas de los cuentos del *Bhagavata*, los mensajes sociales de las narrativas tienden a dividirse en dos grupos: los que apoyan un modelo relativamente liberal de un *varnashra-*

⁶ Véase Pollock 2009 y Novetzke 2012 y 2019.

ma-dharma atemperado por *bhakti*, y los que se oponen a la idea de una jerarquía social innata. Dado que la mayoría de las narrativas vernáculas de los cuentos del *Bhagavata* no se han estudiado adecuadamente, este contraste requiere nuevas investigaciones. Una diferencia obvia es que los autores nirguni como Kabir y Raidas por lo general evitaban referirse a los cuentos sobre el avatar Krishna, los cuales son los favoritos de los autores saguni, como Surdas.⁷ La excepción más notable en los textos nirguni se refiere al papel de Krishna en las canciones sobre el tema de la separación (*viraha*) del devoto de su Dios, tema abordado más adelante.

Los cuentos derivados principalmente del *Bhagavata* tratados en este ensayo —los de Prahlada, Dhruva y Bharata— aparecen en versiones vernáculas tempranas escritas por varios autores del norte de la India. Entre ellos se cuentan Raidas (Prahlada), Agradas (Prahlada, Dhruva), Ramachandra Dube (Prahlada, Dhruva), Paramanandadas (Dhruva), Madhukaradas (Dhruva), Muralidas (Dhruva), Shashinath Mathura (Dhruva) y Gurudas (Prahlada). En el siglo XVII, Jan Gopal escribió versiones en braj de los tres cuentos,⁸ que también se recogieron en el texto vernáculo titulado *Bhakta-mal*, de Raghvadas (ca. 1720). Además, el demonio pío Prahlada, en particular, se invoca a menudo en las canciones atribuidas a poetas *nirguni* como Kabir, Raidas, el gurú sikh llamado Amara Das, Rajjab y Bhikha Sahab.⁹

LOS CUENTOS VERNÁCULOS Y JAN GOPAL

Estos tres cuentos, e incluso las versiones del *Bhagavata-purana*, presentan protagonistas que se alejan radicalmente de las normas so-

⁷ Véase Lorenzen 1987.

⁸ Estos nombres aparecen en los catálogos del Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur (vols. 3 y 4; Menariya 1974 y 1978), y en el catálogo de la biblioteca del Palacio de Jaipur (Bahura 1976). En estos archivos, los manuscritos de los cuentos (*charitras*) escritos por Jan Gopal son los más numerosos. Parece que los textos de los otros autores no se han publicado.

⁹ Para las referencias a Prahlada en estas canciones, véase Lorenzen 1996: 15-35.

ciales hindúes, las normas de *varnashrama-dharma*. Prahlada rechaza sus obligaciones tanto en su calidad de demonio como de príncipe real a favor de una dedicación al Nombre sagrado de Vishnu. Dhruva, joven príncipe, reacciona a un insulto abandonando el palacio real y marchándose al bosque para vivir como asceta. Bharata, anteriormente un gran emperador, se convierte en asceta y vive en un bosque, donde se enamora de un cervato; cuando muere, renace en la forma de este animal. Más tarde vuelve a nacer, esta vez como un brahmán que parecía un tonto (*jada*) pero que en realidad era un gran sabio y con el tiempo llegó a ser el sacerdote del rey Rahugana.

¿Por qué estos cuentos, en sus versiones vernáculas, llegaron a ser tan populares en el norte de la India desde aproximadamente el siglo xv? La explicación más plausible es que en esta región el reto que representó el islam abrió un espacio para que algunos grupos de castas medianas y bajas desarrollaran una religión hindú más liberal en términos sociales y lingüísticos. Esta religión *liberal* se encarnó en una variedad de sectas, algunas lideradas por brahmanes y otras por gente de otras *varnas*. Purushottam Agrawal ha propuesto que este proceso creó una modernidad temprana indígena (*deshaj adhunik-ta*) en el norte de la India que él asocia especialmente con las ideas e influencia de Ramananda y Kabir.

En otro ensayo he usado el término *religión hindú sin casta* (*non-caste Hindu religion*) para designar el movimiento de *bhakti* vinculado con Ramananda y sus discípulos no brahmanes encabezados por Kabir (Lorenzen 1987c). Por lo menos en el norte de la India, una parte importante de esta religión hindú sin casta se encarna en las sectas conocidas como *nirguni*, que rechazan la adoración de las formas antropomórficas de Dios y prefieren venerar a una deidad sin forma (*nirgun*) o un Espíritu Supremo. No obstante, me parecen más importantes dos características adicionales de tales sectas. Primero, todos sus fundadores provenían de castas de no brahmanes y una mayoría amplia de sus seguidores pertenecían a categorías ahora llamadas “otras castas atrasadas” y “castas y tribus enumeradas” (*scheduled*). Segundo, las ideas religiosas expresadas en la literatura de estas sectas muestran ya sea un rechazo abierto a la estructura jerárquica de *varnashrama-dharma* o una atención mínima a ella.

Hoy en día, entre los grupos religiosos tradicionales del norte de la India que abrazan esta religión sin casta combinada con una devoción a Vishnu sin avatares y una teología nirguni se encuentran el Kabir Panth, el Dadu Panth, los seguidores de Raidas y el ahora independiente Sikh Panth. Dos grupos tradicionales que adoptan la visión social liberal de estos grupos pero tienden a manifestar una adoración a formas más antropomórficas de Dios son los fieles de la poeta Mirabai y los devotos del dios Shiva en la secta de los yoguis nath. Por su parte, los grupos hindúes con un programa social liberal fundados más recientemente no suelen caer con facilidad en esta tipología y tienden a dedicarse a la exaltación de un gurú vivo como Osho, Bhaktivedanta Swami, Anandamayi Ma, Sathya Sai Baba y Maharishi Mahesh.

Jan Gopal era un poeta de la primera mitad del siglo XVII asociado con el Dadu Panth de Rajastán. Su versión en braj del cuento del demonio devoto Prahlada se basa directamente en el *Bhagavata-purana*. En su texto, Gopal menciona con frecuencia el estatus de brahmanes (*vipra*) de los demonios que aleccionaban al niño Prahlada y enfatiza el contraste entre sus enseñanzas brahmánicas y la devoción decidida de Prahlada a Vishnu. Dado que Prahlada es el hijo del rey-demonio Hiranyakashipu, sus maestros intentan transmitirle el arte de gobernar apropiado para un príncipe real. La tensión conceptual entre la *bhakti* de Prahlada y el arte de gobernar de sus maestros también está presente en la versión del cuento del *Bhagavata* y otros Puranas. En el *Vishnu-purana*, obra anterior al *Bhagavata*, se dice que los mentores de Prahlada recitan el *Sama-veda*, pero no se especifica qué lecciones daban a Prahlada.¹⁰ Tanto Jan Gopal como el *Bhagavata* esquivan una respuesta clara a la pregunta de si Prahlada debería ser considerado como un *kshatriya* real o como un demonio sin estatus de casta o *varna*. Sin embargo, el *Prahlad-charitra* de Gopal se desvía del tema del cuento del *Bhagavata* cuando rechaza cualquier impureza innata en el cuerpo demoniaco de Prahlada y, por extensión, en los cuerpos de todas las personas de casta baja.

Por ejemplo, en tres versos que se encuentran al principio del *Prahlad charitra* (1.2-4), Gopal invoca, algo superficialmente, los cuatro Vedas y el *varnasharama-dharma*, pero sólo lo hace para

¹⁰ Véase *Vishnu-purana* 1989: capítulo 17, verso 48.

notar las diferencias en los estilos de adoración —no las diferencias en el rango social, pureza o profesión—, e incluso extiende la posibilidad de salvación a los musulmanes:

El Veda tiene cuatro partes que corresponden a las cuatro épocas [*yuga*]: el *Rg-veda*, el *Sama-veda* y el *Atharva-veda*. Por medio de las cincuenta y dos sílabas [del alfabeto sánscrito], el sonido OM llega a ser manifiesto en los tres mundos.

Existen cuatro *varnas* y cuatro *asbramas*. Sus *dharmas* correspondientes han sido indicados. Una persona puede dedicarse al yoga, otra a ofrecer sacrificios [*jiga* < *yajna*] y otra a dirigir su mente hacia las peregrinaciones y los votos religiosos.

Otra persona dice que la caridad y la virtud son las cosas más importantes. Otra que uno debería salvar el alma. Los hindúes y los musulmanes [*turaka*] anuncian dos caminos separados. Si una persona encuentra al gurú verdadero, los dos caminos llegan a ser uno.

En tres versos del siguiente capítulo de su texto, el sabio Narada explica al dios Indra cómo el demonio Prahlada decidió ser un devoto de Vishnu. Aquí, Jan Gopal afirma la igualdad de todos los cuerpos vivos y subraya que sólo por su conducta los seres humanos se dividen en superiores e inferiores. Este argumento también es más radical que el de “hasta un come-perros” del *Bhagavata-purana*. Jan Gopal, vía Narada, dice (2.21-24):

Entonces Narada dijo: “Escucha, oh, señor de los dioses. Para Hari, el amo de los tres mundos, nadie es superior o inferior. Uno se llama superior o inferior según su conducta. Los devotos de Hari adoran a Hari y llegan a ser uno con Él.

Si se les da un veneno a personas superiores e inferiores, ambas se mueren cuando lo comen. Asimismo, si personas superiores e inferiores se sientan juntas en un barco, ambas cruzarán a la otra orilla.

Así, no existe una causa especial [para determinar quién nace] en la familia de Hari. Intocables [*antija*] y brahmanes [*vipra*] deberían adorarlo a Él como su salvador [*tārana*].

Además, ningún cuerpo físico es superior o inferior. Todos los cuerpos se conforman de los mismos cinco elementos”.

Gopal reitera esta idea en una canción incluida en la importante antología de Rajjab y en otras colecciones:¹¹

Mientras continúas en el sendero de la casta,
 ¿qué beneficio se gana
 al llevar una guirnalda de cuentas
 o ponerse un *tilaka*?

Mientras los brahmanes siguen su estatus de brahmán
 y los vaishyas siguen el comercio,
 mientras los *kshatriyas* se niegan a dejar sus dagas,
 ninguno de ellos conocerá la *bhakti*.

Mientras la casta se queda, no hay devotos [*bhaktas*].
 Piensa en la casta y la *bhakti*.
 Ahorrajado en dos caballos o dos barcos,
 nadie llega a su meta.

¿No confías? Consulta el *Bhagavata*
 sobre el sendero de los santos [*sant*].
 Sus sirvientes son distintos de los *varnas*,
 su amor es pensar en Hari.

Narada se ocupa en decir Narayan
 y no en averiguar la casta.
 Madhava, llena de amor, no crea
 brahmanes e intocables [*chandalas*].
 Así dice Jan Gopal.

GIUSEPPE MARIA DA GARGNANO Y SU *DIÁLOGO*

Dos de las principales religiones del subcontinente indio —el islam y el cristianismo— no aceptan el nacimiento y renacimiento en cla-

¹¹ Véase Rajjab 1990: 130, y 2010: 272; véase también Mangaladas 1963: 74. Una traducción al inglés aparecerá en Agrawal y Lorenzen (en proceso, núm. 8).

ses sociales con rangos distintos innatos. Estas religiones proponen un solo destino eterno para las almas humanas, ya sea en el cielo o en el infierno, como consecuencia de la conducta de las personas en la tierra, en combinación con la gracia de Dios. Esta teodicea ha resultado compatible con movimientos sociales y políticos tanto radicalmente igualitarios como estrictamente conservadores. Giuseppe Maria da Gargnano (1709-1761), un misionero cristiano en la India, escribió un texto que defiende una versión conservadora de la teodicea cristiana.

En 1751, Giuseppe Maria presentó su texto en hindustaní, titulado “Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión” (*jabab-sval aik kristian aur aik hindu de bich mo iman ke upar*), al rey del pequeño Estado de Bettiah, en el noreste de India.¹² Este diálogo es obviamente ficticio y su propósito consiste en mostrar la superioridad de la religión cristiana sobre la religión hindú. Para ello, el autor indica las que él considera las mayores fallas de la religión hindú y las mayores virtudes del hinduismo. Sus argumentos representan un ataque contra la ideología de castas y la transmigración de las almas, y una defensa paralela de la necesidad de una jerarquía social basada en una división económica y política del trabajo.

El cristianismo nunca tuvo el mismo impacto en el norte de la India que el islam. No obstante, los misioneros cristianos europeos estaban activos en la región desde la primera mitad del siglo XVIII. La historia del cristianismo en el sur de la India empieza en las primeras centurias de la era común. Su posición fue reforzada en esta zona y en Goa y la costa de Maharashtra por una segunda ola de actividad proselitista bajo el patrocinio de los portugueses en los siglos XVI y XVII. La misión de los capuchinos de Giuseppe Maria, sin embargo, no fue financiada por los portugueses, sino directamente por el Vaticano a través de la congregación Propaganda Fide. Giuseppe Maria de Gargnano y sus sucesores, sobre todo Marco della Tomba (1726-1803), lograron establecer una pequeña comunidad cristiana en Bettiah, que aún existe.¹³

¹² Editado y traducido en Lorenzen 2015.

¹³ Sobre Marco della Tomba, véase Lorenzen 2010d y también el capítulo 11 de la presente antología.

Quizá el problema principal que enfrentaron los misioneros europeos en la India fue la estructura endogámica de las castas (*jati*) en la sociedad hindú. El conflicto respecto a cómo tratar las prácticas de casta entre los misioneros Roberto Nobili (1577-1656) y Gonçalo Fernandes (1541-1619) es bien conocido.¹⁴ La norma endogámica dio a las castas hindúes la capacidad de impedir que los nuevos conversos cristianos encontraran novios y novias para sus hijos. Las únicas soluciones prácticas fueron o que toda la casta se convirtiera al cristianismo o que los conversos de una o más castas formaran una nueva casta cristiana. Esta última opción fue adoptada por los cristianos de Bettiah con la ayuda de Marco della Tomba, sucesor de Giuseppe Maria.¹⁵

A pesar de las dificultades prácticas creadas por el sistema de castas, los misioneros no apoyaban un orden social más igualitario. Según la teodicea cristiana que Giuseppe Maria presenta en su *Diálogo*, una jerarquía social y económica sólida es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. Donde la teodicea de Giuseppe Maria se distingue de aquella de la religión hindú es en la vida después de la muerte. Según Giuseppe Maria, tras la muerte no habría ninguna posibilidad de otro nacimiento. Luego de morir, todos los seres humanos serán juzgados por su conducta moral y religiosa en su vida terrenal y serán eternamente recompensados en el cielo o castigados en el infierno de acuerdo con la justicia de Dios. En el *Diálogo*, el cristiano dice (Lorenzen 2015: 173-74, 235):

Entre todas las personas nacidas en este mundo, nadie ha tenido mérito [de un nacimiento previo]. Todos son iguales [al nacer]. Pero el Dios Supremo, para el bienestar del mundo, hace a una persona un rajá y a otra un súbdito. Hace a algunos ricos y a otros pobres. Pero les ha dado a todas las personas su palabra de que dará la felicidad de la salvación o la miseria en el infierno a cada una de acuerdo con lo que ha merecido. No tomará en consideración quién era un rajá, quién era un campesino, quién era un rico, quién era un pobre. [...] Además, si una persona pobre ha ganado mérito, recibirá la salvación. Si un rajá ha ganado pecado,

¹⁴ Véase Zupanov 1999.

¹⁵ Véase Lorenzen 2003: 15-20.

recibirá el infierno. [...] Si una persona pobre se comporta en su propia condición de acuerdo con las órdenes del Dios Supremo, entonces después de la muerte recibirá una recompensa en el cielo tan grande como pueda recibir el emperador más grande.

Para hacer plausible este modelo de una jerarquía en este mundo y una igualdad después de la muerte, Giuseppe Maria siente la necesidad de oponerse no sólo a la teodicea del karma y el renacimiento, sino también a la idea de que “el karma [o el destino] de cada persona está escrito en su frente por Brahma” (*sabh adamivo ke lilar mo apana apana karma bramha so lisha jata hai*).¹⁶ Como se anotó antes, Lawrence Babb (1983) encontró que el destino (sin causa) y las acciones malas de otras personas son las razones que la gente común de la India usualmente menciona para explicar su propia mala fortuna, no su karma de vidas anteriores. Giuseppe Maria parece reconocer la importancia del argumento basado en el destino y contraargumenta que la última consecuencia de una creencia en el poder del destino es el nihilismo moral: ¿por qué adorar a los dioses, o esforzarse en lograr metas, o comportarse de una manera moralmente correcta, si todo lo importante está predeterminado por lo que Brahma ha escrito en la frente de uno?

En cuanto a la idea de karma y renacimiento, Giuseppe Maria no puede atacarla con argumentos lógicos por la razón obvia de que depende de suposiciones no verificables sobre lo que ocurre después de la muerte. Tampoco puede probar su propia idea de que Dios pospone la rectificación de las injusticias de este mundo hasta la recompensa en el cielo o el castigo en el infierno luego de la muerte. Giuseppe Maria siente la necesidad de buscar otra explicación para las injusticias y desigualdades. La encuentra en la idea de que las desigualdades, e indirectamente las injusticias, son ordenadas por Dios, ya que son imprescindibles para que la sociedad funcione. El cristiano del *Diálogo* dice (Lorenzen 2015: 170-171, 232-233):

Usted no entiende las cosas correctamente si cree que la gente recibe buenos nacimientos y malos nacimientos de acuerdo con lo que rea-

¹⁶ Lorenzen 2015: 149, 214.

lizaron en su vida anterior, ya que la verdadera causa de los destinos diferentes de las personas es simplemente el bienestar del mundo. Es necesario para el bienestar del mundo que [nuestras] porciones [amsa] en este mundo no sean iguales. Más bien, una persona tiene que ser más grande que otra, y una persona tiene que ser sujeta al mandato de otra. Si todos los hombres fueran reyes, entonces ¿quiénes serían los campesinos de los reyes? Si todos fueran ricos, entonces ¿quiénes harían el trabajo de los sirvientes de los ricos?

Las ideas de Giuseppe Maria sobre la naturaleza de la vida después de la muerte tienen sus propios problemas lógicos y filosóficos, pero el hindú del *Diálogo* nunca tiene oportunidad de plantearlos. Quizá el problema más espinoso es cómo resolver el conflicto lógico entre la previsión omnisciente de Dios, la cual implica el fatalismo (lo que está escrito en la frente), y el libre albedrío humano. Esta cuestión ha provocado un sinnúmero de discusiones entre pensadores cristianos, pero no se aborda en el *Diálogo*.¹⁷

También vale la pena observar que el cristianismo presentado en el *Diálogo* de Giuseppe Maria es una versión de esta religión simplificada y recortada al máximo, la cual omite varias doctrinas que podrían complicar el contraste con la religión hindú. Esta versión mínima del cristianismo fue ofrecida por misioneros como Giuseppe Maria con el fin de evitar confusiones entre los nuevos conversos hindúes. Una de las omisiones clave es la doctrina del pecado original. Esta idea podría entenderse como un tipo de karma malo universalmente heredado que afecta a todos los seres humanos. Otra omisión fundamental es la doctrina de la Trinidad. Como muchos han señalado, ésta pone en tela de juicio la aseveración de que el cristianismo es una religión estrictamente monoteísta. La elevación

¹⁷ Como ejemplo, véase la exposición de John Milton en su famoso *Paradise Lost* (3.111-119). Aquí Dios dice que Adán y Eva no pueden “justly accuse Their maker, or their making, or their fate, /As if predestination overruled / Their will, [...] / [...]; they themselves decreed / Their own revolt, not I. If I foreknew, / Foreknowledge had no influence on their fault, / Which had no less proved certain unforeknown”. En otras palabras, aquí Milton sostiene que la previsión de Dios es, de hecho, como la memoria de un suceso que todavía no ha pasado, idea que tiene sus propios problemas lógicos.

de la Virgen al rango de reina del cielo es susceptible a la misma crítica.

Otras dos doctrinas cristianas que el texto de Giuseppe Maria pasa por alto tienen relación más directa con la teodicea cristiana. Una es la doctrina de una resurrección corporal universal y un juicio postrero de todos los seres humanos en el fin de los tiempos, la cual tuvo su auge en los siglos II y III pero seguía vigente en tiempos del misionero cristiano. Se podría interpretar como una afirmación de una reencarnación universal, mas no una transmigración, ya que el cuerpo seguiría siendo el mismo. En todo caso, la doctrina de la resurrección final parece contradecir la idea de una vida eterna en el cielo o el infierno. La segunda doctrina es la del purgatorio, desarrollada unos años antes de 1150 e.c. Según esta doctrina, las almas de las personas que no eran ni santas ni pecadoras absolutas pero que habían sido destinadas al cielo por el juicio de Dios, tendrían que pasar tiempo en el purgatorio para expiar sus pecados antes de poder entrar en el cielo. El lapso que estas almas tendrían que permanecer en el purgatorio podría acortarse por medio de las oraciones y las donaciones a la Iglesia ofrecidas por sus amigos y parientes. Este sistema haría posible que las almas de los parientes de familias ricas e influyentes pudieran transitar más rápido al cielo, cosa que Giuseppe Maria niega. Por supuesto, el desafortunado hindú imaginario del *Diálogo* de Giuseppe Maria no tiene nada que decir al respecto.¹⁸

NEGAR LA TEODICEA

En su sociología de la religión, Max Weber comenta que una importante idea religiosa, especialmente evidente en el judaísmo y el islam, tiene el efecto de negar la creencia en una teodicea que lleva a premios y castigos después de la muerte. Esta idea dice que es imposible que los seres humanos, tan limitados, puedan entender los propósitos y acciones de un Dios omnisciente y omnipotente (Weber 1984: 414-415):

¹⁸ Respecto a las ideas cristianas sobre un juicio universal final y sobre el purgatorio, véanse Brown 2015 y Le Goff 1981.

Estas concepciones tenían que provocar la idea de una inaudita distancia *ética* entre el dios del más allá y los hombres constantemente enredados en una nueva culpa, en tanto mayor grado cuanto más cavilaba en la imperfección del mundo comparado con el poder absoluto del dios. No hubo más remedio que sacar al fin aquella consecuencia, en que ya está a punto de desembocar la creencia de Job en el dios todopoderoso y creador: colocar a este dios todopoderoso más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas, considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer, que el problema de la teodicea desaparece.

Esta noción de que las acciones de Dios y su justicia son inescrutables, impermeables al entendimiento humano, está sin duda presente en todas las religiones, aunque no necesariamente es una idea dominante. Como lo observa Weber (1984: 415), en el judaísmo y el cristianismo esta concepción está ligada a la del *deus absconditus*, el Dios escondido o fugado, frase latina tomada de la Vulgata de Isaías 45.15. En el Evangelio de Marcos (15.34), Jesús, muriendo en la cruz, grita: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. La misma frase se presenta en el salmo 22.¹⁹ Teólogos cristianos como Juan Crisóstomo (m. 407 e.c.) y Martín Lutero (1453-1546) hicieron del *deus absconditus* una parte importante de sus sistemas.²⁰ No obstante, el *Diálogo* de Giuseppe Maria da Gargnano ignora esta idea por completo; resultaba demasiado pesimista para nuevos conversos.

En la rama de la religión hindú orientada a la *bhakti*, sobre todo la *bhakti* a Vishnu, el ejemplo clave de esta idea del *deus absconditus* aparece en los lamentos de las pastoras jóvenes (*gopi*) abandonadas por el también joven pastor Krishna, quien en realidad es el avatar

¹⁹ Por esta referencia al salmo, agradezco a John Hawley.

²⁰ Éste parece ser el consenso entre los estudiosos de la historia de la teología cristiana. Lutero, en su famosa “Disputa celebrada en Heidelberg”, de 1518, directamente cita el pasaje de Isaías 45.15 sobre el *deus absconditus*. Por su parte, Lutero dice que lo que podemos saber del Dios invisible y escondido lo aprendemos a través de nuestro conocimiento de los sufrimientos de Jesús en la cruz. Véase Luther 2018: 40-42.

de Vishnu. Estas *gopis* aman tanto a Krishna que están dispuestas a dejar a sus familias y maridos para estar con él. En este modo de separación (*viraha*) de su amante, las *gopis* se llaman “las separadas” (*virabini*).

En el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana, el Cantar de los Cantares, en los versos 5.2 a 6.3, tiene un tema similar al de la separación sufrida por las *gopis*. En el *HarperCollins Bible Commentary* (Mays 2000: 472) se afirma que el Cantar de los Cantares es una recopilación de canciones de amor entre amantes humanos. Por otra parte, el estudioso jesuita Francis X. Clooney (2014) prefiere verlo como un texto metafórico, como el cuento de las *gopis* y Krishna. En su estudio titulado *His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*, Clooney compara el texto del Cantar de los Cantares con una obra hindú del sur de la India sobre las *gopis* llamada, en su traducción, *Holy Word of Mouth (Tiruvaymoli)*.

Los lamentos de las *gopis* son el tema de muchas canciones compuestas en hindi por poetas religiosos de la época moderna temprana. Entre éstos se cuentan no sólo poetas famosos de la corriente saguni, como Surdas, Mirabai y Tulsidas, sino también poetas nirguni, como Kabir, Dadu y Jan Gopal. En estas canciones, los autores asumen el papel de la mujer abandonada por su amante. Como mujeres, ruegan a su amante que regrese a ellas. El amante es Dios mismo y a menudo lleva sobrenombres del joven pastor Krishna, como Madhav y Murari. La siguiente letra de Jan Gopal ofrece un bello ejemplo de este tipo de composición:²¹

Sueño con una visión de Él, pero Él
ni me habla ni se deja ver.
Nada ablanda el corazón de Hari.
Nunca siente remordimiento.

Sin agua un pez hace volteretas,
y la vida sale de su cuerpo.
A menos que alguien tenga compasión,
su vida estará perdida.

²¹ El texto original en hindi se encuentra en Mangaladas 1963, núm. 13.

La flor del loto ama mucho al sol
 que la hace crecer.
 Pero cuando el loto no tiene agua,
 el sol sólo lo quemará.

Llamando “mi amor, mi amor”, el pájaro
 vuela buscando la lluvia.
 Pero la nube cruel aplaza sus truenos
 y nunca dice nada.

Paso mi vida haciendo volteretas,
 quemándome y llamando.
 Jan Gopal dice: La vida es dura
 para los que se enamoran.

Como comenta Weber, el resultado final de describir a Dios como escondido, sin preocupaciones sobre la angustia de sus devotos y finalmente incomprensible, es que se cancela, o por lo menos se pone en duda, el funcionamiento de cualquier teodicea construida de forma lógica. En la ausencia de reglas entendibles, de un Dios entendible, ni la teodicea del karma y el renacimiento ni la cláusula de escape por medio de *bhakti* y la gracia de Dios pueden funcionar de manera ordenada y segura. Sólo queda la esperanza. El *deus absconditus* podría regresar algún día, o tal vez nunca. La certeza de recibir una recompensa futura por buena conducta, ya sea un mejor renacimiento o el cielo, se pierde. No podemos conocer nuestro destino. En la práctica, esta visión pesimista de la naturaleza de Dios y de su justicia nunca eclipsa por completo las reglas más optimistas de las teodiceas de la religión hindú y de otras religiones, pero sigue imponiendo una advertencia en las mentes de los devotos sobre la inescrutabilidad de Dios y de su divina voluntad.

RESUMEN

El objetivo de este capítulo fue mostrar cómo el ascenso de la *bhakti* en la religión hindú cambió la teodicea dominante del karma y el

renacimiento. También se analizó la forma en que la teodicea hindú fue criticada por el misionero Giuseppe Maria da Gargnano en su *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión*. Se destacaron tres versiones de dicha teodicea: la del *manava-dharma-shastra*, la del *Bhagavata-purana* y la de los textos de Jan Gopal, autor del Dadu Panth. Se hizo hincapié en un elemento clave de estas diferentes versiones, a saber, la jerarquía social y las maneras en que la *bhakti* puede acortar el largo camino de renacimientos que tal jerarquía impone.

Aquí, los puntos de vista del *Bhagavata* y el *Diálogo* se unen en contra de la postura de Jan Gopal. Ambos textos aceptan la posibilidad de una salvación religiosa para personas con profesiones de bajo estatus social, pero también retrasan la posibilidad de una igualdad social y de una movilidad profesional hasta otra vida después de la muerte. Para el *Diálogo*, se trata de una eterna recompensa en el cielo o un eterno castigo en el infierno, y para el *Bhagavata*, de un escape (*mukti*) final de la transmigración continua por medio de la *bhakti*. Leyendo entre líneas, se puede sugerir que tanto el *Diálogo* como el *Bhagavata* aceptarían una movilidad profesional hacia abajo en nuestras vidas actuales (por ejemplo, los reyes y los sacerdotes podrían convertirse en ladrones), pero no admitirían el decoro de una movilidad profesional hacia arriba (por ejemplo, que carpinteros o tejedores se transformaron en líderes religiosos, a pesar de Jesús y a pesar de Kabir).

Para Jan Gopal, integrante de una familia de comerciantes (*baninya*), las cosas no eran tan sencillas. Este autor aceptó la existencia del renacimiento, pero no la predeterminación del estatus social y profesional que la teodicea hindú propone. Siguiendo las ideas de Kabir, Dadu y otros pensadores afines, Jan Gopal creía en la existencia de una chispa divina en todos los seres humanos y que la base del ser, o Brahman, podrá identificarse con el Dios universal y sin forma de esa chispa. Por esta razón, para Jan Gopal la jerarquía social y profesional no estaba predeterminada por el karma de vidas anteriores ni por los requisitos de la sociedad misma. Evidentemente, no podía negar que en la práctica el nacimiento de una persona en una familia de cierta clase o casta determinara su estatus y su ocupación. No obstante, esperaba que el amor y la devoción hacia el

Dios Supremo —Dios identificado libremente con Vishnu—, junto con la conducta moral y la compasión alimentadas por este Dios, mantuvieran la paz social, profesional y religiosa.

El rechazo por parte de Jan Gopal de la necesidad de aceptar una jerarquía social y profesional determinada por el karma de vidas anteriores tuvo consecuencias directas en asuntos religiosos. Para grupos como el Dadu Panth de Jan Gopal, el Kabir Panth y el Sikh Panth, los brahmanes no tenían derecho a monopolizar el control de los ritos y la educación religiosos. Esto horrorizó a los hindúes más tradicionales, como Tulsidas. En el Kali Yuga, dice Tulsidas (1989: 985), “los shudras disputan con los brahmanes. Ésos ponen malas caras y refunfuñan: ‘¿Somos nosotros inferiores a ustedes? El que conoce el Brahman se convierte en un noble brahmán’”. Jan Gopal, por su parte, declara (*Prabhad charitra* 2. 25): “El brahmán y el intocable comparten la misma esencia. El oro no es diferente [no importa en cuál forma esté moldeado]”.

5. EL *MATTAVILASA*: UNA FARSA EN SÁNSCRITO

Casi todas las composiciones literarias sánscritas fueron escritas por poetas y dramaturgos que trabajaban para la clase patricia, sobre todo para los reyes y la aristocracia.¹ Esto determinó en gran medida tanto su estilo como su contenido. Las grandes masas de la población no tenían ni los recursos económicos ni el tiempo para aprender una lengua que hacía muchos siglos se había alejado de los idiomas populares hablados. Además, en el caso de las castas bajas y de las mujeres, aprender sánscrito estaba religiosamente prohibido. En cuanto al estilo, las composiciones son muy refinadas y artificiales, llenas de recursos literarios. En muchos aspectos se parecen a las de los grandes autores españoles de la última parte del siglo XVI, los dramaturgos Lope de Vega y Calderón y los poetas Luis de Góngora y Francisco de Quevedo.

En relación con el contenido, las composiciones literarias en sánscrito suelen reflejar los intereses de la clase patricia patronal, identificados por D. D. Kosambi como “el sexo y la religión”; sobre todo el primero, que penetra y domina incluso gran parte de las composiciones supuestamente religiosas (Kosambi 1957: XLVI). Cuando hablan de los dioses, por ejemplo, los poetas tienden a concentrarse en su vida amorosa, sobre todo en los amores del pastor Krishna, encarnación del gran dios Vishnu. Otros temas importantes estaban vinculados con la naturaleza, las proezas de los grandes reyes y guerreros, los cuentos de aventuras y romance, y versos y fábulas moralistas. Son muy pocas las composiciones propiamente históricas,

¹ Este ensayo, que incluye la traducción del sánscrito del autor, se publicó en *Estudios de Asia y África* (Mahendra-varman 1977). Mi colega Susana Devalle auxilió en la redacción de la obra en español.

autobiográficas, o las que hablan de manera realista e individualista de la vida social.

Estas características de la literatura sánscrita tienen dos consecuencias importantes: al lector moderno no indio le resulta difícil apreciarla y aún más difícil traducirla con gracia. A pesar de la gran cantidad de traducciones que se han hecho a varios idiomas, muy pocas pueden pretender tener mérito literario propio. En efecto, posiblemente la única traducción que se considera verdaderamente ejemplar es la versión alemana del *Gita-govinda* del poeta Friedrich Rückert.

La traducción del *Mattavilasa* de Mahendra-varman que se ofrece a continuación no busca tener una alta calidad literaria. Sin embargo, se espera que resulte atractiva para el lector, ya que es precisamente una de las pocas obras cuyo contenido refleja de manera realista algo de la vida social popular de la India antigua. En este aspecto, probablemente la única obra de teatro comparable es la bien conocida *Carrito de barro* o *Mrcchakatika* de Sudraka. Es significativo que los autores de ambos textos fueran reyes —si bien Sudraka parece haber sido un personaje legendario—, pues gracias a ello tenían la autoridad e independencia para escapar hasta cierto punto de los cánones literarios vigentes. Debido a su accesibilidad, la obra de Sudraka es la que se presenta con mayor frecuencia al auditorio occidental. Creemos que el *Mattavilasa* merece un trato semejante. Antes de dar paso a la traducción es aconsejable comentar brevemente la historia y el carácter del drama sánscrito, así como la obra de Mahendra-varman en particular.

Los orígenes del drama sánscrito son poco conocidos. Sin embargo, parece probable que ya en la época védica se llevaban a cabo representaciones dramáticas. Por otro lado, los manuscritos más antiguos de las obras de teatro propiamente dichas datan del primer siglo de la era común. Son los fragmentos de algunas obras del autor budista Ashvaghosha descubiertos en Asia Central. El hecho de que estos fragmentos tengan casi todas las características del teatro sánscrito clásico sugiere que hubo un largo periodo de desarrollo anterior. Algunas autoridades creen que el teatro griego tuvo fuerte influencia en este desarrollo a través de las cortes de los reyes indo-griegos o greco-bactrianos, quienes dominaron el nor-

oeste de la India durante el siglo II de la era común. En cualquier caso, el florecimiento del teatro sánscrito ocurrió en la época de la dinastía Gupta (ca. 300-500 e.c.). Probablemente con el patrocinio de los reyes Gupta escribió el gran poeta y dramaturgo Kalidasa, a quien a menudo se atribuye el título de “el Shakespeare de la India”. Su obra maestra, *El reconocimiento de Sakuntala* (*Abhijñāna-sakuntala*), suele incluirse entre las clásicas del teatro mundial. Entre otros dramaturgos sánscritos importantes cabe recordar los nombres de Bhasa (siglos II o III), el mencionado Sudraka (siglo IV), Visakhadata (siglo VI), el rey Harsha (siglo VII) y Bhavabhuti (siglo VIII). Son muchos los dramaturgos posteriores a Bhavabhuti cuyas obras sobreviven, pero pocos alcanzan un nivel artístico comparable.

Casi todas las obras del teatro sánscrito son romances cortesanos. Presentan las historias de amor de reyes o príncipes y valientes con princesas bellas. Ya que un final trágico estaba prohibido según las reglas estéticas, todo conflicto termina resolviéndose, los amantes reales separados se reúnen y las princesas en apuros se salvan. Las tramas podían tomarse de leyendas y mitos populares, o bien ser originales. Las virtudes de los dramaturgos se manifiestan en su habilidad como poetas, en sus descripciones de la naturaleza y sobre todo en su capacidad para delinear e invocar los matices de las emociones humanas, en especial las del amor. Las obras pueden ser cortas o largas, de uno a ocho o nueve actos.

Una característica insólita de estas obras de teatro es que por lo general fueron escritas en dos o más idiomas. Los personajes masculinos principales de alto rango —reyes, príncipes y brahmanes— hablan en sánscrito, mientras las mujeres y la gente de casta baja se comunican en idiomas llamados prácritos. En teoría estos prácritos son lenguas populares, pero en la realidad son tan literarios como el sánscrito, si bien tienen una relación más cercana con el habla popular. Otra característica lingüística importante es que las obras se escriben en una mezcla de prosa y poesía; las estrofas suelen reservarse para los personajes que hablan en sánscrito.

Las obras no se representaban en teatros especiales sino en los palacios, las casas de la gente adinerada y los grandes templos. Generalmente los actores y las actrices eran profesionales. A. L. Basham

(1975: 434) da el siguiente boceto del escenario y el tipo de representación:

Un telón dividía el escenario de su parte posterior y a través de él los actores hacían su aparición. No había telón entre el escenario y el auditorio. El drama se desarrollaba sin escenografía y con un mínimo de utilería; la ausencia de avisos se sustituía con el lenguaje gesticulado altamente desarrollado de la danza. [...] La audiencia bien entrenada se daba cuenta por medio de los movimientos convencionales de las manos, del cuerpo y del rostro, que el rey montaba su carruaje, o que la heroína acariciaba a su venado favorito. El espléndido vestuario de los actores estaba reglamentado convencionalmente de modo que los héroes, las heroínas, los dioses, los demonios y los villanos eran reconocidos inmediatamente.

La obra cuya traducción se presenta a continuación, el *Mattavilasa*, pertenece a una clase especial de drama, la farsa (*prahasana*). Sobreviven muy pocos ejemplos de farsas sánscritas, y ninguno de ellos puede compararse con el texto de Mahendra-varman. Éste relata las aventuras de un asceta de la secta Kapalin o Kapalika, quien deambula borracho con su querida buscando su vasija para pedir limosna, una calavera (*kapala*), que ha perdido. Durante sus andanzas se topan con un monje budista, un asceta de la secta Pashupata y un loco. Al final, descubren que el loco había recogido la calavera de la boca de un perro que la había robado. La obra se destaca por ser una comedia “chusca”, por la gracia del parloteo trastornado y ridículo del loco, y por la delineación de los caracteres del kapalin y el monje budista. El kapalin es un bribón francamente libidinoso y bebedor. Es charlatán y se enoja con facilidad, pero también le gusta hacerse el payaso y burlarse del monje budista. Éste es un hipócrita tímido que se dedica a encontrar limosnas sabrosas y busca pretextos o la oportunidad de gozar de las mujeres y el licor como el kapalin.

El autor, Mahendra-varman, o Mahendra-vikrama-varman, era un rey de la dinastía Pallava del sureste de India. Gobernó desde su capital de Kanchi, lugar donde se desarrolla su obra, a comienzos del siglo VII. Uno de sus muchos títulos o apodos era precisamente

matta-vilasa. Literalmente esta palabra compuesta significa ‘borracho-deporte’ y puede interpretarse como ‘aquel cuyo deporte es desenfrenado’. El título de su obra de teatro se traduce mejor como ‘el deporte borracho’, ‘el deporte de los borrachos’ o ‘el deporte de la borrachera’. Otros apodos del autor aparecen en juegos de palabras dentro del texto.

En las notas a la traducción se ha tratado de aclarar algunas de las alusiones mitológicas y juegos verbales que llenan el texto. Una de las alusiones que merece más explicación es la que se refiere al “gran voto” (*mahavrata* o *paramavrata*) del kapalin y su relación con el mito de la decapitación del dios Brahma a manos de Shiva. Los kapalin o kapalikas formaban una secta shaiva, es decir, devota a Shiva, dentro de la tradición hindú. De hecho, no se sabe nada directamente de sus creencias y prácticas rituales, ya que no sobrevive ninguno de sus textos. Sin embargo, los kapalikas aparecen en muchos cuentos, obras de teatro y textos religiosos escritos por sus oponentes. En estas fuentes por lo general figuran como ascetas hipócritas y bribones adictos al sexo, la carne y el licor. Evidentemente pertenecían a la tradición tántrica, que incluía cosas prohibidas, como el licor en sus rituales. Aunque los textos tántricos sólo las permiten en un contexto ritual, escritores no tántricos acusan a menudo a sus rivales tántricos de ser libidinosos y borrachos.

La regla religiosa principal de los kapalikas era el “gran voto” (*mahavrata*),² el cual parece derivarse del gran voto prescrito para el asesino de un brahmán en algunos libros de leyes como la *Vishnu-smṛti*. De acuerdo con éste, el culpable debía vivir en una choza en el bosque, bañarse tres veces al día, pedir limosnas de una aldea a otra mientras proclamaba su crimen y llevar consigo la calavera del muerto montada sobre un palo. Algunos textos legales sugieren que las limosnas se recibían en una calavera usada a modo de vasija. El voto prescrito para el asesino de un brahmán está relacionado con los ascetas de la secta kapalika a través del mito de la decapitación de Brahma por Shiva.

² Para detalles más amplios sobre estos ascetas y su “gran voto”, véase Lorenzen 1972.

Un día hubo una disputa entre estos dos grandes dioses. Como Shiva cortó a Brahma una de sus cinco cabezas, éste lo condenó a ser “kapalin”, o sea, el que lleva la calavera (*kapala*), y a seguir el voto prescrito para el asesino de un brahmán. Shiva estuvo pidiendo limosnas por muchos años hasta que llegó a un vado sagrado (*tirtha*), en Varanasi, llamado *kapala-mocana* o “el soltar de la calavera”. Aquí la maldición terminó y Shiva pudo dejar la calavera y la penitencia. El Shiva-kapalin de este mito obviamente servía como arquetipo del asceta kapalin o kapalika. Así, bajo el título de “el que sigue el gran voto” (*mahavratin*), se unían o relacionaban el asesino de un brahmán, el dios Shiva y el asceta kapalika.

El *Mattavilasa* es relativamente corto y contiene sólo un acto. Para esta traducción se han usado dos ediciones del texto original: la de T. Ganapati Sastri (1917) y la de Kapiladevagiri (1966). Además, se ha consultado la traducción al inglés hecha por L. D. Barnett (1930).³ Como es costumbre en la tradición india, las obras de teatro empiezan con un prólogo en el que el director de escena (*sutradhara*) y una actriz, su esposa mayor, graciosamente presentan al auditorio la obra y su autor. De los personajes sólo él, el kapalika, y el *pashupata* hablan en sánscrito. Los demás se comunican en dialectos *prácritos*. Todas las estrofas menos una —la del loco— están en sánscrito.

MATTAVILASA O EL DEPORTE DE LA BORRACHERA

PERSONAJES:

Director de escena

Actriz

Kapalin o *kapalika*. Su nombre propio es Satyasoma.

Devasoma, compañera del kapalin.

Sakyabhikshu, un monje budista. Su nombre es Nagasena.

Pashupata, otro tipo de asceta devoto de Shiva. Su nombre es Babhrukalpa.

³ También hice una traducción al inglés (2000).

(*Entra el director de escena*).

[*Estrofa 1*]

Director: Que el divino Kapalin⁴ os otorgue una gloria
que llene la vasija del universo.
Su gran inteligencia no tiene límites.
Su danza abarca el movimiento de los tres mundos,
y las emociones que ésta contiene
despiertan diversos sentimientos.
Se expresa en diferentes idiomas, vestuarios,
cuerpos, acciones y cualidades.
No sólo baila, sino que también es el espectador.

¡Ah! He encontrado el medio adecuado para complacer a mi primera esposa, apenas frente a mi esposa más joven, ya que hoy, después de mucho tiempo, la asamblea nos ha designado para llevar a cabo un espectáculo público. (*Mirando hacia el camarín*). Señora, ven aquí.

Actriz (entrando al escenario, con ira): Señor, luego de tanto tiempo ¿vienes a presentar la farsa, llena de las virtudes de la juventud, llamada *El deporte de la borrachera*?⁵

Director: Exactamente, señora.

Actriz: Entonces preséntala, y que te ayude aquella con quien ibas a hacer el amor.

Director: Entonces la presentaré contigo.

Actriz: ¿Es que ella te lo ordenó?

Director: Así es. Además, al participar en esta representación serás bien retribuida.

Actriz: ¿Realmente te conviene esto?

⁴ Kapalin es un nombre del dios Shiva en su forma de asceta que lleva una calavera (*kapala*) como vasija de limosnas. Es el arquetipo de los ascetas humanos llamados kapalin o kapalika.

⁵ Esta frase contiene un juego de palabras basado en dos de los apodos del autor: *Mattavilasa* (aquel cuyo deporte es desenfrenado) y *Gunabhara* (el que está lleno de virtudes). Véase la introducción.

Director: Por supuesto que me conviene. La asamblea quedará tan complacida por tu actuación que nos favorecerá.

Actriz: Con alegría entonces he obtenido la aprobación de los caballeros.

Director: Claro que sí.

Actriz: Si es así, ¿qué deseas que te pueda dar a cambio de esta buena noticia?

Director: Basta con que hables de agradecimiento.

[*Estrofa 2*]

¡Oh, Amor!, luego de encontrar tu rostro incomparable,
de mejillas suaves,
que luce una sonrisa radiante,
y las cejas arqueadas,
¿qué más se puede pedir?

Actriz: ¿Qué vas a presentar ahora?

Director: Justamente la obra que tú acabas de mencionar, la farsa *El deporte de la borrachera*.

Actriz: Fue mi enojo el que me hizo elegirla y quien me hizo hablar así. ¿Quién es el autor que debuta con esta obra?

Director: Escucha. Él es la montaña principal del imperio de la dinastía Pallava. Por todas las estrategias políticas ha conquistado todo el círculo de vasallos. Iguala a Indra en valentía y gloria. Ha abrumado a Kubera, con la grandeza de su munificencia, conforme a la grandeza de su fortuna.⁶ Es el hijo de *shri* Simhavi-shnu-varman y devoto de la supresión de los seis vicios. Como los cinco elementos, está al servicio del bienestar de todos. Se llama marajá *shri* Mahendra-vikrama-varman. Además,

[*Estrofa 3*]

Las virtudes de la sabiduría, la generosidad,
la compasión, la dignidad, la firmeza,
la belleza, la habilidad en el arte,

⁶ El dios Indra es notable por sus proezas como guerrero. Kubera es el dios de la riqueza.

la verdad, la valentía, la sinceridad,
 la modestia, virtudes que no existen en este Kali Yuga,
 se han refugiado juntas en esta sola persona
 como los pedazos de la creación,
 al concluir el ciclo cósmico, van al Adipurusha,
 el Origen del Mundo.

[*Estrofa 4*]

Su virtuosa oratoria, una mina de joyas,
 hace que prospere la oratoria de otros,
 aun cuando ésta sea ligera de sustancia.

Actriz: ¿Por qué te demoras? Por su singularidad se debe comenzar
 inmediatamente con esta representación.

[*Estrofa 5*]

Al agregar a la fama de este gran poeta,
 mis propias canciones parecen vergonzosas.

Voz desde el camarín: ¡Querida! ¡Devasoma!

Director: Y así, el kapalika, con bella muchacha y calavera,
 encuentra la vergüenza bajo el hechizo del alcohol.

(*Salen los dos y entran el kapalin y su amante*).

Kapalin (mostrando señales de embriaguez): Querida Devasoma, es
 cierto. Por medio de la penitencia se obtiene el poder de cambiar
 de forma a gusto. Tú, cumpliendo con el voto supremo has obtenido
 instantáneamente una gran belleza.⁷ En ti...

[*Estrofa 6*]

Se notan tus ansias de diversión por las gotas
 de sudor que cubren tu rostro,
 por el movimiento de tus bellas cejas, tus risas

⁷ El “voto supremo” (*parama-vrata*) parece referirse al voto principal de los kapalin, generalmente llamado “el gran voto” (*maha-vrata*). Véase la introducción.

sin causa, tus palabras confusas,
 tus ojos enrojecidos, tus pupilas temblorosas,
 tus miradas sugestivas.
 Tu cabello está suelto sobre tus hombros
 y las cuerdas de las guirnaldas
 se te están cayendo.

Devasoma: Me hablas como si estuviera borracha, borracha.

Kapalín: ¿Qué dijiste?

Devasoma: No he dicho nada.

Kapalín: ¿Es que yo soy el borracho entonces?

Devasoma: Señor, la tierra gira y gira. Es como si me fuera a caer hacia adelante. Déjame apoyarme en ti.

Kapalín: Apóyate, querida. (*Trata de apoyarse y se cae*).

Kapalín: Querida Somadeva, ¿por qué estás enojada? Cuando me acerco para que te apoyes, te alejas de mí.

Devasoma: ¡Ajá! Seguro que Somadeva se ha enojado y por eso se aleja de ti, aunque tú trates de conciliarte inclinándote hacia ella.

Kapalín: ¿Tú eres Somadeva? (*Piensa*). No, Somadeva no, Devasoma.

Devasoma: Por lo visto, tanto se ama a Somadeva que no merece que se la llame por mi nombre.

Kapalín: Señora, no quise ofenderte. Mi borrachera es la culpable de este simple error.

Devasoma: ¡Qué suerte que tú no eres el culpable!

Kapalín: ¿Por qué me arrastra el vicio del alcohol de esta manera? Muy bien... muy bien. Desde ahora dejo de ser devoto del licor.

Devasoma: No, no rompas por mí tu penitencia olvidando tu voto. (*Cae a sus pies. El kapalín la levanta feliz y la abraza*).

Kapalín: *Dhrna, Dhrna*, reverencia a Shiva.⁸ Querida,

[*Estrofa 7*]

se debe beber aguardiente y mirar
 el rostro de la amada.

⁸ *Dhrna* parece ser una exclamación sagrada o mantra de los kapalín.

Hay que ponerse un disfraz muy bonito y exótico.
Larga vida a Shiva, el dios que enseñó
el camino de la salvación.

Devasoma: Señor, ¿es correcto decir eso? Los arhat describen de otra manera el camino de la salvación.⁹

Kapalin: Mi amor, están equivocados. ¿Por qué?

[*Estrofa 8*]

Porque sosteniendo que hay una congruencia
necesaria entre causa y efecto,
estos miserables se contradicen
con sus propios argumentos
cuando afirman que la felicidad es efecto del dolor.

Devasoma: Dios nos libre...

Kapalin: Dios nos libre... Ni siquiera con insultos merecen estos pecadores que se los nombre. Atormentan a los seres vivos con el celibato, arrancándoles el cabello, con la suciedad, con horas especiales para comer, haciéndoles llevar ropa sucia... Me voy a lavar con aguardiente la boca que se me ha ensuciado al hablar de estos malos ascetas.

Devasoma: Vámonos entonces a otra taberna.

Kapalin: Vamos, querida.

(*Caminan*).

Kapalin: ¡Ah! La grandeza de la ciudad de Kanchi es indescriptible. El sonido de los tambores se confunde con el trueno de las nubes que descansan sobre la cima de los altos palacios. Los mercados de flores son modelos para la creación de la primavera. El sonido de los cinturones de las bellas doncellas anuncia la victoria del dios del amor. Y además...

⁹ Los arhat son los santos y ascetas de la religión jaina, reconocidos por su ascetismo muy estricto y severo.

[Estrofa 9]

La felicidad que los grandes sabios,
 los que conocen la realidad,
 consideran incomparable, infinita, sin obstáculos,
 se ve aquí realizada.
 Es una maravilla que esta felicidad se disfrute
 a través de los sentidos
 y consista en disfrutar del amor.

Devasoma: Como la diosa del licor, Kanchi también es intachablemente dulce.

Kapalin: Mira, querida, esta taberna se parece al lugar esplendoroso del sacrificio. Esa asta de la bandera es el poste del sacrificio. El aguardiente es el Soma;¹⁰ los que beben son los sacerdotes; las copas, los recipientes para el Soma; las brochetas y los bocaditos, las diferentes oblaciones. Los balbuceos de los borrachos, las fórmulas del sacrificio; las canciones, los Saman;¹¹ los cucharones para servir licor, los cazos sacrificiales. La sed es el fuego sacrificial. El tabernero, el sacrificador.

Devasoma: Y las limosnas que obtendremos aquí serán la porción de Rudra.¹²

Kapalin: ¡Ah!, qué lindos son los bailes divertidos de los borrachos: siguen el ritmo de los tambores, gesticulan, cambian de palabras y mueven las cejas; levantan con una mano la camisa. El ritmo se rompe por un momento cuando se arreglan la ropa que se les cae.

Devasoma: Maestro, eres de verdad un conocedor.

Kapalin: Este aguardiente vertido en las copas opaca todas las joyas, reconcilia a los amantes enfadados, es la valentía de la juventud, la vida de las diversiones. ¿Qué más se puede decir?

¹⁰ El Soma es la bebida embriagante que se tomaba durante los sacrificios védicos. Su identificación exacta se perdió en las épocas posvédicas.

¹¹ Las “fórmulas de sacrificio” (*yajus*) provienen del *Yajur-veda*. Los Saman son las estrofas que se cantan en un sacrificio y provienen del *Sama-veda*.

¹² Rudra es uno de los nombres del dios Shiva. Cada dios que se invoca en un sacrificio recibe una ofrenda de alimentos.

[*Estrofa 10*]

Se equivocan los que declaran que el fuego del ojo de Shiva
convirtió en cenizas el cuerpo del dios del amor.

En realidad, se derritió
como la cera por el calor de la penitencia de Shiva.
Y ahora, querida, inflama nuestras mentes.¹³

Devasoma: Es cierto. El Señor del Mundo, que cuida del bienestar
del mundo, no lo destruiría.

(*Ambos golpean sus mejillas como si fueran tambores*).

Kapalin: ¡Dame una limosna!

Voz fuera del escenario: Que el Señor acepte esta limosna.

Kapalin: La acepto. Querida, ¿dónde está mi calavera?

Devasoma: No la veo.

Kapalin (pensativo): Creo que la olvidé en la otra taberna.

Devasoma: Señor, no aceptar las limosnas que se ofrecen con honor
va en contra de la religión; ¿qué hacemos ahora?

Kapalin: Sigamos la ley de la situación de emergencias y aceptémos-
las en este cuerno de vaca.

Devasoma: Muy bien.

(*Comienza a recibir limosnas en el cuerno. Ambos caminan y buscan*).

Kapalin: ¿Cómo es que todavía no la vemos? (*Se muestra angus-
tiado*). Señores, señores maheshvaras,¹⁴ ¿han visto nuestra vasija
de limosnas por aquí? ¿Qué dicen? “No la vemos”... ¡Ay!, estoy
muerto... Se arruinó mi penitencia. ¿Cómo podré ser un kapalin
ahora?¹⁵ Señor, ¡jay!

[*Estrofa 11*]

Esta buena vasija me ayudaba mucho para beber,
para comer, para acostarme.

¹³ Esta estrofa alude al mito de la descorporización del dios del amor, Kama, cuando éste interrumpió la meditación de Shiva. Como consecuencia de la acción de Kama, Shiva se enamoró de la diosa Uma.

¹⁴ Los maheshvaras son la gente devota de Shiva o Maheshvara.

¹⁵ Sin una calavera (*kapala*) no es posible ser kapalin.

Separarme de ella me apena como si me alejara
de un buen amigo.

(*Cae y golpea su cabeza contra el suelo*).

¡Tengo la solución! La calavera es sólo un símbolo. El título de kapalin todavía no me ha abandonado. (*Se levanta*).

Devasoma: Pero ¿quién tomó la calavera?

Kapalin: Querida, me parece que como adentro había pedazos de carne asada la tomó un perro o un monje budista.¹⁶

Devasoma: Entonces, busquémosla por toda la ciudad de Kanchi.

Kapalin: De acuerdo.

(*Caminan. Un monje budista entra con una vasija en la mano*).

Monje budista: ¡Ah! La grandeza de la caridad del comerciante laico Dhanadasa es mejor que todas las cosas. En su casa conseguí abundantes limosnas —ricas en color, olor y sabor— de diferentes pescados y carnes. Me voy ya al monasterio real. (*Mientras camina se dice a sí mismo*). ¡Ah...! El muy compasivo señor Buda ha favorecido a nuestra comunidad de monjes ordenándonos vivir en grandes edificios, acostarnos en camas bien arregladas, comer antes de mediodía, beber buenas bebidas en la tarde, masticar betel preparado con cinco fragancias y llevar ropas suaves. Pero ¿por qué no ha previsto la regla que nos permita casarnos y beber aguardiente? ¿Cómo es posible que este sabio no haya previsto? Se me ocurre que las reglas concernientes a las mujeres y el aguardiente han sido borradas de los textos canónicos por los ancianos mal intencionados, debido a la envidia que nos tienen a los jóvenes. ¿Dónde podré encontrar un texto original que no haya sido modificado? Si lo encontrara difundiría por todo el mundo la palabra completa de Buda y ayudaría así a la comunidad de monjes. (*Camina*).

Devasoma: Señor, ¡mira!, ¡mira! Aquel individuo vestido de rojo corre entre la gente que atesta el camino real. Camina encorvado; su mirada va de un lado a otro y su paso es el de aquel que está atemorizado.

¹⁶ En algunas sectas budistas se permitió que los monjes aceptaran carne como limosna siempre que el animal no se hubiera sacrificado o cocinado específicamente para el monje.

Kapalin: ¡Cierto! Y también parece que oculta algo en la mano que lleva debajo del manto.

Devasoma: Alcancémoslo, atrapémoslo y averigüemos qué pasa.

Kapalin: ¡Vamos! (*Se le acercan*). ¡Ajá! ¡Monje, detente!

Monje budista: ¿Quién me habla? (*Se detiene y mira*). ¡Ay! Es el maldito kapalika que vive en Amra.¹⁷ Bueno, no voy a ser el blanco de sus payasadas de borracho. (*Se va apresuradamente*).

Kapalin: Querida, encontré mi calavera. Ves cómo aquél se apura con miedo al verme. Esto da evidencia de su robo. (*Se acerca con rapidez y detiene al monje parándose delante de él*). ¡Ah bribón! ¿A dónde irás ahora?

Monje budista: Asceta kapalika, no seas así. ¿Qué es esto? (*Aparte*). ¡Qué guapa asceta!

Kapalin: Monje, muestra eso inmediatamente. Quiero ver lo que tienes escondido debajo del manto.

Monje budista: No hay nada que ver, es sólo mi vasija de limosnas.

Kapalin: Justamente por eso la quiero ver.

Monje budista: ¡Ay! Asceta, no seas así. Debo llevarla cubierta de esta manera.

Kapalin: Por supuesto, Buda prescribió tanto manto para ocultar cosas con él.

Monje budista: Es cierto.

Kapalin: Ésta es la “verdad relativa”. Yo quiero oír la “verdad absoluta”.¹⁸

Monje budista: ¡Qué gracioso! Se pasa la hora de recoger limosnas, así que me voy. (*Empieza a caminar*).

Kapalin: Bribón, ¿a dónde vas? ¡Dame mi calavera! (*Lo sujeta del borde del manto*).

Monje budista: ¡Santo Buda!

Kapalin: Mejor dicho, “Santo Kharapata”. Es él quien escribió el texto sagrado de los ladrones, aunque en realidad Buda es más ladrón que Kharapata. ¿Por qué?

¹⁷ Kapalika y kapalin son sinónimos. Amra parece haber sido el barrio de Kanchi cerca del templo del dios Ekambaranatha, una forma de Shiva.

¹⁸ En la lógica budista se distinguen estas dos formas de la verdad. La “verdad relativa” se traduce literalmente como la “verdad encubierta” (*samvrti-satya*).

[Estrofa 12]

Tomando riquezas del Vedanta
y del *Mahabharata*,
recolectó sus tesoros y dejó
a los brahmanes parpadeando.¹⁹

Monje budista: ¡Que se perdone tu pecado!, ¡que se perdone tu pecado!

Kapalin: ¡Y cómo tan buen asceta no va a ser perdonado!

Devasoma: Señor, parece cansado. No será fácil encontrar esta calavera. Toma aguardiente de este cuerno de vaca y ya con fuerzas ponte a discutir.

Kapalin: Muy bien. (*Devasoma le da aguardiente al kapalin*).

Kapalin (bebiendo): También tú debes quitarte el cansancio.

Devasoma: De acuerdo. (*Bebe*).

Kapalin: Este sujeto nos ha ofendido, pero como nuestra doctrina se basa en compartir, dejémosle lo que queda al budista.

Devasoma: Como digas. (*Al monje*). Toma.

Monje budista (aparte): ¡Aja! ¡Qué fácil fue lograr un buen resultado! Pero hay tanto pecado que haré que la gente respetable lo note. (*En voz alta*). Señora, no puedo. Para nosotros está prohibido. (*Se relame*).

Devasoma: ¡Vete al diablo! ¿Cómo tienes tanta suerte?

Kapalin: Querida, sus palabras contradicen sus deseos. Balbucea porque se le hace agua la boca.

Monje budista: ¿Ni siquiera ahora tienes compasión?

Kapalin: Si yo tuviera compasión, entonces no sería un asceta “sin pasión”.

Monje budista: El que no siente pasión tampoco sentiría ira.

Kapalin: No sentiré ira si me das mi cosa.

Monje budista: ¿Qué cosa?

Kapalin: Mi calavera.

Monje budista: ¿Cómo que tu calavera?

¹⁹ Las doctrinas teológicas del budismo se parecen en parte a las de los Upanishad, es decir, el Vedanta. La relación del budismo con la epopeya llamada *Mahabharata* es menos obvia.

Kapalin: “¿Cómo que tu calavera?”, dice. Pues esto sí que es apropiado:

[*Estrofa 13*]

Tú, que eres hijo del que negó
grandes cosas visibles,
como el océano y las montañas,
como ilusiones,
¿cómo es que no podrían negar
una pequeña calavera?

Devasoma: Señor, si lo tratas con caricias no te la va a dar. Sácasela de su mano y vámonos.

Kapalin: Muy bien, querida. (*Trata de sujetarlo*).

Monje budista: Lárgate, maldito kapalika. (*Lo empuja con la mano y le pega con los pies*).

Kapalin: ¡Ay! Me caí.

Devasoma: Estás muerto, hijo de puta. (*Trata de tirarse de los cabellos pero, como no tiene, cae también*).

Monje budista (aparte): Buda, con su astucia, previó la tonsura. (*En voz alta*). Levántate, hermana, levántate. (*Levanta a Devasoma*).

Kapalin: Miren, maheshvaras, miren, este maldito monje Nagasena está tomando la mano de mi querida.

Monje budista: ¡Ay! Asceta, no es cierto. Nuestro deber es compadecernos de los caídos en la miseria.

Kapalin: ¿Ésta es también la religión de Buda? ¿No fui yo quien se cayó primero? Bueno, no importa. Ahora usaré tu cráneo como mi calavera para limosnas.

(*Se produce un gran desorden*).

Monje budista: ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay! ¡Socorro!

Kapalin: Miren, miren, maheshvaras, este maldito que se dice monje roba mi calavera y después pide ayuda. Muy bien, yo también haré escándalo. ¡Sacrilegio! ¡Sacrilegio!

(*Entra el Pashupata*).

Pashupata: Satyasoma, ¿por qué pides ayuda?

Kapalin: ¡Ah! Babhrukalpa, este malvado Nagasena, que se dice monje, me robó mi calavera para las limosnas y no me la quiere dar.

Pashupata (aparte): Tenemos que actuar como actuaron los gandharvas.

[*Estrofa 14*]

Este villano atrae a quien yo deseo,
esta esclava de un barbero,
con una pequeña moneda que saca
de debajo de su mano,
como a menudo se atrae a una vaca
con un puñado de paja.

Hay que destruir al rival, alentando a este burdelero. (*En voz alta*).

Oye, Nagasena, ¿es cierto lo que dijo?

Monje budista: Señor, también tú hablas así. Según nuestra regla hay que abstenerse de tomar lo ajeno. También hay una regla que dice que hay que abstenerse de hablar en falso. También abstenerse de cometer sacrilegio, matar, comer a una hora indebida. Nos refugiamos en la religión de Buda.

Pashupata: Satyasoma, ésa es su regla. ¿Cómo respondes tú?

Kapalin: Pues nuestra regla es no decir mentiras.

Pashupata: Las dos reglas son apropiadas. Entonces ¿cómo se puede juzgar?

Monje budista: ¿Qué motivo habría para que un monje que acepta como autoridad la palabra de Buda tome una vasija de aguardiente?

Pashupata: Para tener éxito en un argumento hay que basarse en algo más que la mera afirmación.

Kapalin: En caso de percepción directa, un argumento no tiene sentido.

Pashupata: ¿De qué percepción directa hablas?

Devasoma: Señor, esconde la calavera dentro de su manto.

Pashupata: Usted mismo lo ha oído. (*Dirigiéndose al monje*).

Monje budista: ¡Ah, señor!, ésta no es su calavera.

Kapalin: Entonces, muéstrala inmediatamente.

Monje budista: De acuerdo. (*La muestra*).

Kapalin: Miren, miren, maheshvaras. Observen la injusticia del kapalika y la honradez del monje budista.²⁰

Monje budista: El sabio sigue el precepto de abstenerse de tomar lo que no se le da. (*Repite el precepto otra vez*).

(*El kapalin y su amante se ponen a bailar*).

Monje budista: ¡Carajo! Se pone a bailar en lugar de sentirse avergonzado.

Kapalin: ¡Ajá! ¿Quién baila? (*Mira hacia todos lados*). Éste cree ver una danza en los movimientos de la hiedra de mi felicidad que se agita en el fresco viento meridional, al ver mi vasija para limosnas que había perdido.

Monje budista: Señor, ¿por qué no examinas mi vasija? Es mejor que el señor hable: ¿de qué color es?

Kapalin: ¿Qué hay que decir? ¿Es que no soy capaz de ver? Esta calavera es más negra que un cuervo.

Monje budista: Entonces, tú mismo estás de acuerdo en que es la mía.

Kapalin: Estoy de acuerdo en que tienes habilidad para cambiarle el color. Mira:

[*Estrofa 15*]

En un principio tu manto fue del color
de la fibra de loto.
¿No lo cambiaste luego a un color de cobre
como la nueva aurora,
mediante tu arte inconcebible?

Y además:

[*Estrofa 16*]

Si estás manchado por dentro y por fuera
con este rojo inicuo,

²⁰ El traductor L. D. Barnett piensa que el texto está equivocado y que este discurso es del Pashupata. Nos parece más probable que sea un comentario sarcástico del kapalin, quien no acepta que la vasija no sea su calavera.

¿cómo no va a tomar este mismo color
la calavera?²¹

Devasoma: ¡Ay! Me muero. Soy una mujer con mala suerte. ¡A qué estado ha llegado a estar esta calavera por haber entrado en contacto con el sucio manto de este individuo! Esta calavera que tenía la dignidad de la cabeza del dios Brahma porque estaba dotada de todas las buenas características, que brillaba como la luna llena, que siempre olía a aguardiente... (*Llora*).

Kapalin: Querida, basta de lamentaciones. Brillará otra vez. Los textos sagrados dicen que los grandes seres eliminan su impureza por medio de la penitencia. Por ejemplo:

[*Estrofa 17*]

Guardando celosamente el Gran Voto,
nuestro señor Shiva,
el que tiene la luna creciente como joya
en su penacho,
se liberó del pecado de haberle cortado
la cabeza a Brahma.
Indra, también, luego de haber matado
al hijo de Tvashtar,
de tres cabezas,
extinguió su pecado mediante cien sacrificios
y recuperó su mérito.²²
¡Ah! Brabhrukhalpa, ¿no es cierto?

Pashupata: Lo dices tal como ocurrió.

²¹ En esta estrofa hay un juego de palabras alrededor del término *kashaya*, que puede significar el color rojo o amarillo del manto del budista y también ‘mancha’ o ‘pasión pecaminosa’.

²² El “Gran Voto” (*maha-vrata*) de los kapalikas aquí se muestra claramente ligado con el mito de la decapitación de Brahma por Shiva. Véanse la introducción y nota 3. El mito védico de la decapitación del hijo de Tvashtar, Vrtra, por Indra parece ser una de las bases del mito de Shiva y Brahma.

Monje budista: ¡Ah! Entonces supongamos que yo cambié el color, pero ¿quién le cambió la forma?

Kapalin: Seguramente ustedes pertenecen al linaje de la hechicera Maya.²³

Monje budista: ¿Por cuánto tiempo tengo que aguantarlo? Tómela de una vez.

Kapalin: Ahora sí que la perfección de la generosidad se ha realizado, hasta por el mismo Buda.

Monje budista: Y ahora ¿cuál será mi refugio?

Kapalin: ¿No es el Buda, el Dharma y la Sangha?²⁴

Pashupata: No soy capaz de decidir en este pleito. Mejor vamos a la corte.

Devasoma: Señor, si hacemos eso, ¡adiós a la calavera!

Pashupata: ¿Qué quieres decir?

Devasoma: Pues que éste, que ha reunido muchísimo dinero con la renta de muchos monasterios, puede llenar a su gusto las bocas de los funcionarios de la corte. En cambio, nosotros somos sirvientes del pobre Kapalika que no tiene más riqueza que la piel de la serpiente y las cenizas.²⁵

Pashupata: No es cierto.

[*Estrofa 18*]

La ley (*dharma*) se apoya en personas honorables
que son rectas, sólidas, firmes y pulidas,
como un palacio se apoya en buenos pilares.

Kapalin: Basta con esto. Una persona que se asirá a la ley no tiene miedo de nada.

Monje budista: ¡Ay, señor! Ponte tú al frente.

Pashupata: Desde luego.

(*Todos empiezan a caminar, pero entonces entra un loco*).

²³ La madre de Buda se llama Maya. La palabra *maya* también se refiere al poder mágico, a la gran ilusión, muchas veces considerada como una diosa.

²⁴ Estos tres son los tres refugios (*tri-sharana*) de todos los budistas.

²⁵ Los kapalikas y otros ascetas shaivitas untan sus cuerpos con cenizas de estiércol. Muchos también llevan una piel de serpiente.

Loco: Este, este malvado perro. Tomaste la calavera llena de carne y ahora huyes. ¡Hijo de puta! ¿A dónde vas? Y ahora dejas caer la calavera y corres hacia mí para morderme. Te romperé los dientes con esta piedra. (*Mira hacia todos lados*). ¿Cómo? Te vas y abandonas la calavera. Perro loco, te enojas con una persona tan valiente como yo. El océano ha montado al jabalí de la aldea y ha volado al cielo, conquistado a Ravana y aprisionado con fuerza a Timingila, el hijo de Shakra. ¡Ay!, arbusto de ricino, ¿qué dices? “Es falso, es falso”. ¿Es que no es mi testigo este sapo con patas anchas como manos de mortero? ¿Pero para qué necesita testigos una persona como yo, cuya valentía se conoce en los tres mundos? Haré esto. Comeré los restos de comida que ha dejado el perro. (*Los come y parece aturdido*). ¡Ay, ay, me matan, me matan! (*Mira llorando*). ¿Quién me pega? Malditos jóvenes. (*Mira*). Yo soy el sobrino de algún fulano, como Ghatotkacha lo era de Bhimasena.²⁶ Y además escuchen:

[*Estrofa 19*]

En mi estómago llevo cien demonios que esgrimen tridentes
y tienen distintas apariencias.
Por mi boca suelto cien tigres de horrible naturaleza
y grandes serpientes.

¡Cómo me hostigan! Sean amables, sean amables, jóvenes amos.
No me ataquen por este pedazo de carne. (*Mira hacia el frente*).
Seguro que ése es nuestro maestro Suranandin. Me acercaré a él.
(*Corre*).

Pashupata: ¡Ay! Este loco viene hacia aquí.

[*Estrofa 20*]

Lleva puesto un manto abigarrado y viejo,
tiene el cabello tosco y completamente enmarañado,

²⁶ El loco confunde varios mitos. Ravana es el demonio que raptó a Sita, la esposa del avatar Rama. Timingila es un pez gigante mitológico. Shakra es un nombre de Indra. Ghatotkacha era el hijo de Bhimasena, uno de los hermanos Pandava del *Mahabharata*.

está envuelto en cenizas y polvo,
adornado por guirnaldas marchitas y desordenadas;
con tantas cualidades parece un montón de basura
de la aldea que deambulara en forma de hombre.

Loco: Me acerco a éste. (*Se acerca*). Que el señor acepte esta calavera
que he obtenido del perro de un paria.

Pashupata: (*Mira*). Que le sea otorgada a una persona digna.

Loco: Great brahmán, hágame el honor.

Monje budista: Este Great Pashupata es digno de ella.²⁷

Loco (*se acerca al kapalin, coloca la calavera en el suelo, da una vuelta
reverente a su alrededor y cae a los pies del kapalin*): Gran Dios,
hágame el honor. Hago este gesto de reverencia ante ti.

Kapalin: ¡Nuestra calavera!

Devasoma: Ésta, ésta.

Kapalin: Por la gracia del Señor he llegado a ser kapalin nuevamen-
te. (*Trata de llevarse la calavera*).

Loco: ¡Hijo de puta! ¡Come mierda! (*Arrebata la calavera y se va*).

Kapalin (*lo sigue*): Este hombre del dios de la muerte me roba la
vida. Ayúdenme ustedes dos.

Los dos: Muy bien, te ayudaremos. (*Obstaculizan el camino*).

Kapalin: ¡Eh! ¡Detente, detente!

Loco: ¿Por qué me molestan?

Kapalin: Danos la calavera y lárgate.

Loco: Estúpido, ¿no ves? Ésta es realmente una vasija de oro.

Kapalin: Y ¿quién hizo esta vasija de oro?

Loco: Yo digo que la hizo un orfebre que lleva ropa de color de oro y
que ésta es una vasija de oro.

Monje budista: ¿Qué dices?

Loco: Es una vasija de oro.

Monje budista: ¿Éste está loco?

²⁷ Los términos *Great brahmán* (*maha-brahmana*) y *Great Pashupata* (*ma-
ha-pashupata*) se aplican al kapalin y no al pashupata. El término *Great brahmán*
se aplica actualmente a personas de casta baja que ejercen como sacerdotes en la
cremación de los muertos, trabajo que contamina ritualmente y que con frecuen-
cia está asociado con los kapalin o kapalikas.

Loco: Loco. Muchas veces escucho esta palabra. Toma ésta y muéstrame al loco. (*Le da la calavera al kapalin*).

Kapalin (toma la calavera): Se esconde tras la muralla. Que lo sigas rápidamente.

Loco: Le agradezco mucho. (*Se va con prisa*).

Monje budista: ¡Ah! ¡Qué maravilla! Me siento feliz por lo que ha logrado mi oponente.

Kapalin (abrazo la calavera):

[*Estrofa 21*]

Por mucho tiempo no he quebrado mi penitencia.
 Mi devoción está con el Señor, Maheshvara.
 Éste había desaparecido pero, repentina
 y felizmente, tú,
 oh, calavera bendita, apareciste hoy.

Devasoma: Señor, mi vista se regocija cuando te veo como si fueras el atardecer unido con la luna.²⁸

Pashupata: ¡Qué buena suerte tiene!

Kapalin: Ustedes también, ¿no?

Pashupata (aparte): Es cierto. Aquellos que no tienen pecado no tienen miedo. Este monje escapó hoy de la boca del tigre. (*En voz alta*). Yo, feliz por la suerte de mi amigo, me pondré a esperar el crepúsculo, la hora de la cremación cerca del templo del Señor que está en el barrio oriental. Que desde ahora el conflicto que existía entre ustedes dos sea eternamente la causa de vuestro amor mutuo, como fue el caso de Kirata y Arjuna. (*Sale el pashupata*).

Kapalin: ¡Ah, Nagasena! Si fuiste ofendido, espero que ahora hayas sido complacido.

Monje budista: ¡También quieres pedir eso! ¿Qué favor puedo hacer?

Kapalin: Si el Señor está complacido conmigo, ¿qué más puedo desear?

²⁸ Las cenizas que el kapalin se pone sobre la piel le dan un color gris, mientras que su calavera es blanca y redonda como la luna.

Monje budista: Ya me voy.

Kapalin: Espero volver a verlo.

Monje budista: Que así sea. (*Sale*).

Kapalin: Querida Devasoma, vámonos.

Epílogo

[*Estrofa 23*]

Que el fuego sagrado siempre lleve la oblación
 que ha sido ofrecida debidamente
 para el bienestar de los súbditos.
 Que los brahmanes conozcan los Vedas.
 Que las vacas tengan mucha leche.
 Que el mundo, mientras brillen la luna y las estrellas,
 esté ocupado en sus propios deberes,
 alejado de la miseria, y que sea gobernado
 por Shatrumalla,²⁹
 cuyos enemigos se reprimen
 por la fuerza.

(*Salen los dos*).

²⁹ Un epíteto del autor de la obra, el rey Mahendra-varman. Significa ‘el que lucha con los enemigos’.

KABIR

6. LAS CANCIONES DE KABIR

Kabir es el poeta más destacado de la tradición nirguni de la religión hindú. Vivió entre mediados del siglo xv y se cree tradicionalmente que murió en 1518.¹ Su familia era de una humilde casta de tejedores musulmanes y su casa estaba en la ciudad de Benarés o Varanasi, ubicada en la ribera del río Ganges, en el norte de la India (Lorenzen 1991 y Vaudeville 1974).

La palabra *nirgun* literalmente quiere decir ‘sin cualidades o atributos’ y se refiere a la Realidad Absoluta que subyace a todo el mundo empírico. En la tradición metafísica de la religión hindú brahmánica, esta Realidad suele denominarse *Brahman* o *Paramatman*. En el caso de la tradición nirguni, principalmente no brahmánica, esta Realidad se conoce como *Ram* y llega a ser objeto de máxima devoción. La palabra *nirguni* es un adjetivo secundario que significa ‘lo que pertenece a la tradición que sostiene que la Realidad Absoluta carece de atributos’.

La tradición religiosa nirguni, asociada a figuras como Kabir, Raidas y Dadu Dayal, rechaza dos de los pilares básicos de la religión hindú más ortodoxa: la *murti-puja*, la adoración de imágenes de deidades antropomórficas, y el *varnashrama-dharma*, la ideología jerárquica de la sociedad hindú. En cambio, esta tradición sustenta la adoración de un Dios sin forma y el ideal de un sistema social básicamente igualitario. Al menos en estos aspectos, la tradición nirguni ofrece una alternativa radical a las creencias y las prácticas de una religión hindú más ortodoxa (Lorenzen 1987c y Barthwal 1978).

¹ Este capítulo se publicó en *Estudios de Asia y África* en colaboración con Mariela Álvarez en la parte de las traducciones (Álvarez y Lorenzen 1991). Véase también Lorenzen 1996: 205-223. Agradezco a la profesora Uma Thukral su ayuda por hacernos entender algunos pasajes difíciles en los textos en hindi.

En gran medida, la nirguni ha sido una tradición religiosa subalterna que ha funcionado bajo la hegemonía global y dominante de la ideología *saguni* ('con atributos') de la religión hindú más brahmánica. Dado que la mayoría de los ascetas (*sadhus*) y los devotos laicos nirguni han provenido de familias con un estatus socioeconómico bajo, muchos de ellos han sido analfabetos. Ante estas circunstancias, no resulta sorprendente que el mensaje religioso y social de la tradición nirguni se haya transmitido principalmente de boca en boca mediante canciones, versos y narraciones. Sólo los monasterios relativamente prósperos del Kabir Panth y del Dadu Panth y las *gurdwaras* de la religión sikh han establecido la infraestructura institucional necesaria para la creación de un estilo más escolástico de la literatura nirguni. Frente al énfasis que se pone en una religión personal e interior en la tradición nirguni, tampoco puede asombrarnos que ésta no haya desarrollado una literatura compleja sobre la realización de los rituales, una vez más con la excepción parcial del Kabir Panth y de la religión sikh.

Numerosas canciones y versos atribuidos a Kabir siguen constituyendo una parte vital de la cultura de los indios hindúes del norte de la India, aun cuando éstos no sean seguidores de la tradición nirguni. Entre los principales temas de estas canciones y versos destacan la inmediatez de la muerte, la hipocresía de la tradición ortodoxa, la injusticia sociorreligiosa, el hallazgo de Dios dentro del propio corazón, la exaltación del Nombre sagrado y del gurú, y la búsqueda de algo permanente en el mundo temporal de *samsara*.

Las traducciones que aquí presentamos incluyen algunas de las canciones de devoción populares, llamadas *bhajan*, atribuidas a Kabir. Es bastante probable que la mayor parte de ellas haya sido realmente obra de otros poetas desconocidos que pusieron con modestia el nombre de Kabir en la *bhanita* o 'verso firma' que sirve de conclusión a las canciones (J. S. Hawley 1988). Un pequeño porcentaje de éstas puede rastrearse en las colecciones más antiguas y más "auténticas" de las canciones de Kabir, principalmente el *Kabir-bijak*, la *Kabir-granthavali* y las canciones y versos del poeta nirguni que se encuentran en el *Adi Granth* de los sikh. Incluso en lo que respecta a los poemas que se recogieron en esas recopilaciones, no es posible garantizar que fueran del propio Kabir. Desde el punto de

vista de la influencia de estas canciones, su autoría última es de importancia secundaria. Hoy en día todas ellas, las más antiguas tanto como las más recientes, representan el vehículo fundamental para la transmisión de la tradición nirguni de Kabir.

A pesar de su relevancia, las canciones más recientes, los *bhajan*, han recibido menor consideración por parte de los académicos modernos, con la destacada excepción de Linda Hess (2015). En general, los estudiosos contemporáneos han preferido trabajar con las tres colecciones más antiguas de las composiciones de Kabir. Las piezas del *Kabir-bijak*, *Kabir-granthavali* y *Adi Granth* han sido traducidas al inglés, pero la mayoría de esas versiones no logra capturar el mérito literario de los textos originales. Entre las mejores traducciones se encuentra una selección del *Kabir-bijak* hecha por Linda Hess y Shukdeo Singh (1983) y una pequeña antología de canciones traducidas por John Hawley (1988).

Un poeta académico de gran fama que se ocupó de los *bhajan* populares más modernos de Kabir fue Rabindranath Tagore, quien publicó en inglés una traducción de *One Hundred Poems of Kabir* en 1915 (Tagore 2003). Su selección se basa en una colección hecha por Sen Kshitimohan (1995) con textos tomados de varias fuentes. La traducción de esa centena de poemas que hizo Tagore fue traducida al español más de una vez (Kabir 1975). Las versiones de Tagore están escritas en un inglés victoriano que, en nuestra opinión, no se adecua al lenguaje y espíritu de las canciones originales. V. Mishra (1987) ha sugerido que la selección de Tagore refleja sus propias creencias religiosas neovedantistas con una inclinación teísta, pero creemos que esta crítica es un poco exagerada. En todo caso, las traducciones de este poeta representan un esfuerzo pionero para presentar las canciones populares de Kabir a un público de habla inglesa.

Los *bhajan* que se presentan a continuación se tradujeron directamente al español de dos textos en hindi. Las notas que acompañan cada canción están destinadas a explicar las ideas e imágenes que quizá pudieran confundir a los lectores no familiarizados con el contexto. La selección refleja las preferencias de los traductores, pero se hizo un esfuerzo por escoger aquellas canciones que siguen siendo hoy en día las más populares entre la gente del norte de la India. Muchas de ellas están incluidas entre los aproximadamente

cincuenta *bhajan* que pudimos encontrar en grabaciones comerciales. Estas grabaciones se cantan en una gran variedad de estilos, desde los que están más cerca de una tradición folclórica hasta las sofisticadas versiones semiclásicas del pandit Kumar Gandharva. La grabación de algunas canciones, en particular las que han sido promovidas en películas populares, ha contribuido a incrementar la popularidad de éstas.

Jhini jhini bini chadariya

Fina, muy fina tejieron la cobija.
 ¿De qué es su urdimbre?, ¿de qué es su trama?,
 ¿con qué hilo se tejió la cobija?
 De *ingala* es la urdimbre y de *pingala* la trama.
 Con el hilo de *sushumna* tejieron la cobija.
 El loto de ocho pétalos es el huso que gira.
 De los cinco elementos y de las tres cualidades
 está hecha la cobija.
 El Señor tardó diez meses en tejerla;
 golpeándola y revisándola quedó bien tejida la cobija.
 Los dioses, los hombres y los sabios
 con esa cobija se cubrieron,
 y al hacerlo ensuciaron la cobija,
 Kabir, el “esclavo”, con mucho cuidado se tapó.
 Como si fuera nueva, conservó la cobija.

Kabir 1988: 153 (núm. 120)

Ésta es quizá la más popular de las canciones que se atribuyen a Kabir. Al igual que en el caso de muchas otras, en esta composición el cuerpo humano e incluso los cuerpos de los dioses se comparan con una cobija precedera. El poeta insiste en que el cuerpo debe mantenerse en buena condición. Dicho en otras palabras, uno no debería desperdiciar este nacimiento humano tan valioso acumulando karma negativo.

Hay diversas recopilaciones que incluyen versiones de esta canción, que está ausente de las tres colecciones más antiguas. Ha sido

grabada por varios cantantes, entre los que se incluyen el pandit Kumar Gandharva y Anup Jalota.

He lakari tu ban lakari

¡Oh, madera!, ¡oh, tú, madera del bosque!
 Mira ahora qué espectáculo da la madera
 cuando saliste del vientre.
 De madera fue la cuna donde te mecieron
 cuando cumpliste cinco años;
 de madera era el juguete que tenías en la mano.
 ¡Oh, madera!, ¡oh, tú, madera del bosque!
 Mira ahora qué espectáculo da la madera.
 Cuando cumpliste veinte años
 estabas ansioso de celebrar la boda;
 de madera *tulasi* fue el palanquín decorado.
 Cuando cumpliste cuarenta años
 temías envejecer;
 cuando cumpliste sesenta años,
 de madera era el bastón que tenías en la mano;
 cuando cumpliste ochenta años,
 temías pasar al otro lado;
 cuando entre cuatro levantaron la parihuela,
 de madera era el carro;
 lo llevaron a la orilla del Yamuna,
 le dieron un baño en el Ganges.
 Abajo madera, arriba madera,
 la pira levantada era de madera;
 ardió como si hubieran encendido la hoguera de Holi
 en el mes de *phalgun*;
 el mazazo que le dieron fue de madera.
 Kabir dice: oye, hermano sadhu,
 todo este juego es un espectáculo de madera.
 ¡Oh, madera!, ¡oh, tú, madera del bosque!
 Mira ahora qué espectáculo da la madera.

El principal rasgo de ingenio poético de la canción es que señala las diferentes “edades” de la vida humana a través de distintos objetos hechos de madera: la cuna de la infancia, el juguete de la niñez, el palanquín matrimonial, el bastón de la vejez y, por supuesto, la pira funeraria. La vida corporal del hombre asume el carácter inanimado del trozo de madera y, a semejanza de éste, termina en cenizas.

E. O. Henry transcribió y tradujo esta canción al inglés. Otra versión de ella se encuentra en una pequeña colección de *bhajan* hecha por Bhadaidas (1983: 27-28). No hemos encontrado ninguna grabación.

Ram Niranjana nyara re

El Ram incondicionado permanece aparte, todo lo
demás está condicionado,
condicionada es la creación y la sílaba OM,
condicionada es toda esta extensión decorada,
condicionados son Brahma, Shankara e Indra,
condicionado es Gobinda con las pastoras,
condicionadas son las canciones sagradas,
condicionados son los Vedas,
lo condicionado ha fragmentado todo,
condicionados son la ciencia, la recitación
y los Puranas,
lo condicionado narra un conocimiento sin valor,
lo condicionado se brinda servicio a sí mismo,
lo condicionado se brinda servicio a sí mismo,
lo condicionado baila, lo condicionado canta,
lo condicionado
presenta infinitos disfraces.
Di, ¿dónde llega y cuánto es lo condicionado?,
tanto como donaciones, méritos, penitencias
y vados sagrados.
Dice Kabir: raro es el que despierta,
abandona lo condicionado y se adhiere a lo
incondicionado.

Es de señalar que en esta canción el universo no sagrado y condicionado (*anjan*) incluye aun a los dioses, avatares y textos sagrados de la religión hindú puránica. El inefable infinito (*niranjan*) está más allá de todos ellos.

El cantante de música clásica Kumar Gandharva grabó una versión particularmente bella de esta canción hoy en día popular, la cual es una de las pocas que de hecho provienen de las colecciones más antiguas y “auténticas”, en este caso la *Kabir-granthavali*. También se encuentra en varias recopilaciones populares modernas.

Man tu phula-phula phire

¡Oh, mente!, andas muy feliz,
 ¿Qué amistad hallarás en este mundo?
 La madre dice: es nuestro hijo.
 La hermana dice: mi héroe.
 El hermano dice: es nuestro brazo.
 La mujer dice: mi hombre.
 La madre vive llorando.
 La hermana llora diez meses.
 La mujer llora trece días,
 y vuelve a habitar una casa.
 Fueron cuatro los metros de mortaja,
 y se encendió la pira como en Holi.
 Como leña de bosque se queman los huesos,
 como paja el pelo.
 Se quemó el cuerpo que parecía de oro.
 Nadie se acercó.
 La mujer de la casa prorrumpe en llanto,
 lo busca por todas partes.
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 abandona toda esperanza en este mundo.

Kabir 1984: 22 (núm. 38)

Ésta es una de las canciones más conmovedoras de todas las atribuidas a Kabir. El tema es una vez más la muerte y la transitoriedad,

así como el engaño inherente a la existencia humana y las relaciones personales. La imagen de la pira funeraria es central en esta composición al igual que en *He lakari*.

Esta canción se presentó en una película en hindi que hace años tuvo gran popularidad; sin embargo, no hemos podido hallar una grabación comercial. El tema se encuentra en numerosas colecciones modernas de las canciones de Kabir. No aparece en ninguna de las tres recopilaciones más antiguas, pero existe una canción parecida incluida en todas éstas (Kabir 1965: núm. 73, y Kabir 1968: núm. 241). De esta pieza no hemos localizado ninguna traducción al inglés.

Moko kabam dbundhe re bande

¡Hombre!, ¿dónde me estás buscando?
 Estoy junto a ti.
 Ni en los vados sagrados, ni en los ídolos,
 ni en los lugares secretos,
 ni en los templos, ni en las mezquitas,
 ni en Kahi, ni en la montaña Kailas,
 no estoy ni en las plegarias ni en las penitencias,
 no estoy ni en votos ni en ayunos,
 no permanezco en ritos y ceremonias,
 ni en el yoga ni en la renunciación.
 Si me buscas, de inmediato me encontrarás
 con sólo un instante de búsqueda.
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 yo resido en la fe.

Kabir 1988: 111 (núm. 6)

Esta canción se pone en boca de Dios mismo. Constituye un ataque contra los ritos, ídolos y peregrinajes de la religión puránica (y la musulmana también), y es una declaración positiva de que Dios se encuentra “dentro” del corazón de cada uno.

Esta composición, una de las más populares de Kabir, fue traducida al inglés en la colección de R. Tapore (Kabir 2003: núm. 1) y por Machwe (1977: 55). Bhupendra y Laximichand hicieron graba-

ciones comerciales de ella. No se encuentra en las tres colecciones más antiguas de las canciones de Kabir.

Pile pyala ho matayala

Bebe de la copa, borracho,
 la copa del Nombre con el néctar de la inmortalidad.
 Viniste a experimentar pecado y mérito.
 ¿Quién te pertenece y de quién eres?
 Al respirar inhala el Nombre del Señor.
 Dinero y juventud: un sueño en la noche.
 Jugando se desperdicia la niñez.
 Al llegar a la juventud una mujer se apodera de ti.
 Al llegar a viejo el cuerpo te empieza a temblar.
 Ni arrastrándote irás a alguna parte.
 Con el loto del ombligo lleno de almizcle,
 de bosque en bosque vaga el venado.
 Sin el *satguru* uno se topa con mucho dolor.
 No se encuentra médico para este cuerpo.
 Si del nacer y del morir quieres salvarte,
 abandona la mujer y el deseo.
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 de pies a cabeza eres puro veneno.

Kabir 1988: 110 (núm. 2)

Ésta es otra de las canciones populares que repasan las etapas de la vida humana. La actitud pesimista hacia la existencia humana implícita en *He lakari* se hace aquí mucho más explícita. Parece dirigirse especialmente a los ascetas (*sadhus*). La referencia al venado almizclero que busca en el bosque el perfume que está en su propio ombligo es una imagen clásica de la poesía nirguni. El perfume es un símbolo de “lo divino interior”, cuyo descubrimiento conduce a la iluminación.

Esta canción se encuentra en varias colecciones populares y ha sido grabada comercialmente. No figura en las colecciones más antiguas.

Dhobiya jal bich marat piyasa

En el agua muere de sed el lavandero;
 parado en el agua, el tonto no bebe.
 El agua es buena, dulce.
 desconoce el meollo de su cuerpo,
 sólo piensa en lavar.
 A veces el lavandero llora y llora,
 otras veces está apático.
 Él mismo teje la sogá del karma,
 el lazo corredizo para su cuello.
 El tonto no usa el jabón de la verdad,
 que sí tienen los virtuosos.
 La vieja mancha no desaparece,
 aunque haya lavado doce meses.
 Se esfuerza por nada,
 y abandona lo sustancial.
 Kabir dice: oye, hermano sadhu,
 ayunas aunque haya comida.

Kabir 1984: 26-27 (núm. 49)

Un lavandero que lava la ropa en medio de un estanque o río, mientras se muere de sed, constituye la imagen central de esta canción. En términos simbólicos, el agua es Brahman o la iluminación, y el lavandero representa el ser humano que no ha alcanzado la iluminación y que está ligado a la producción de karma negativo. Una imagen bastante similar se presenta en otra canción popular, *Pani mem min piyasa* ('En el agua el pez está sediento'), que fue traducida por R. Tagore (Kabir 2003: 79 [núm. 43]).

La canción del lavandero es bastante popular y se incluye en varias colecciones modernas, pero no está en las más antiguas y no hemos encontrado otra traducción.

Saiyam nikasi gayo, maim na lari thi

Mi marido se fue de la casa, pero yo no me peleé,
 no le dije nada, no le hice nada;

me tapé con la cobija y me acosté sola.
 Quizá mis cinco cuñadas menores y las veinticinco
 mayores
 le dijeron algo.
 En esta morada hay diez puertas,
 quién sabe qué ventana se quedó abierta.
 Dice Kamali, la discípula de Kabir:
 ¡mejor soltera que casada!

Kabir 1984: 48 (núm. 105)

El tema tan universal de la esposa inexplicablemente abandonada por el marido es una de las causas indudables de la popularidad de esta canción. A nivel simbólico, el esposo es el alma y la esposa el cuerpo. Las cinco cuñadas menores son probablemente los cinco elementos, y las veinticinco cuñadas mayores, los veinticinco (en realidad veinticuatro) *tattvas* de la metafísica Samkhya. La ciudad de diez puertas es el cuerpo con sus diez aperturas (con frecuencia se consideran nueve), que incluyen el místico *brahma-randhra* de la cima de la cabeza.

Hemos encontrado dos versiones impresas de esta canción en las que la autoría se atribuye a Kamali, hija discípula de Kabir. Una versión que grabamos del cantante Kashi Bhagat, de Benarés, atribuye la canción a Kabir.

Rabana nahim desh virana hai

Es mejor no quedarse en este país ajeno.
 Este mundo es un paquetito de papel,
 le cae una gota
 y se deshace.
 Este mundo es un seto espinoso, morimos
 enmarañados en él.
 Este mundo es matorral seco, al prender
 fuego se quema.
 Kabir dice: oye, hermano sadhu,
 el Nombre del *satguru* es la meta.

Kabir 1988: 110 (núm. 3)

La transitoriedad y la futilidad de la existencia mundana se ponen de relieve mediante varias metáforas impactantes. La alternativa consiste en encontrar el Nombre del Verdadero Gurú, esto es, el Nombre de Ram.

Esta corta canción se incluyó en varias colecciones impresas y fue traducida al inglés por Machwe (1977: 48). Anup Jalota hizo una grabación comercial de ella.

E aba koi hira ratan gamya ke

Alguien está desperdiciando el diamante
y del mundo se va, hermano.
Guarda con cuidado el diamante, bajo llave y candado.
Hoy vendrá un comprador honesto.
El diamante se venderá caro.
Tienes que irte del mundo, hermano.
La mosca se para en la melaza,
se le pegan las patas.
Cuando ya no puede volar,
muere en la confusión.
Tienes que irte del mundo, hermano.
En el ceibal hay un loro feliz,
míralo, hermano.
Cuando ya no puede volar,
esperando una fruta que nunca vendrá,
muere en la confusión.
Tienes que irte del mundo, hermano.
Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
haciendo devoción concentra tu mente.
Sin devoción no hay salvación.
Desperdiciamos en vano haber nacido.
Tienes que irte del mundo, hermano.

Henry 1988: 278, 168-169 (núm. 86)

El diamante es la dificultad de llegar tanto a un nacimiento humano como a la iluminación misma. La imagen del loro y la ceiba

es común. El primero se siente atraído por la segunda cuando ve las vainas cargadas de semillas a punto de madurar y que parecen muy apetitosas. Cuando las vainas finalmente se abren, sin embargo, sólo contienen una sustancia incomible similar al algodón.

E. O. Henry transcribió y tradujo esta canción al inglés. No hemos encontrado otra versión impresa.

Nahim dbarmi nahim adbarmi

Ni soy religioso ni irreligioso,
 no soy un asceta ni un libidinoso,
 ni hablo ni oigo,
 no soy ni sirviente ni amo,
 no estoy atado ni libre,
 no soy indiferente ni apasionado,
 no me aparto de nadie,
 no me ligo a nadie,
 no voy al infierno,
 no me dirijo al cielo,
 he hecho todas las acciones,
 estoy alejado de toda acción,
 es excepcional quien entiende esta idea,
 Es alguien firme, está sentado.
 Kabir dice: nada se crea,
 nada se destruye.

Dvivedi 1971: 282 (núm. 79)

La voz de esta canción es el alma universal misma, la cual se concibe más allá de todos los atributos, tanto positivos como negativos.

Esta composición se encuentra en varias colecciones populares impresas y ha sido traducida por Tagore (Kabir 2003: 122 [núm. 79]) y Machwe (1977: 53). También existe por lo menos una grabación comercial de ella.

Man na rangaye, rangaye jogi

No tiñes tu mente, yogui, sino tu vestimenta.
 Een posición de yoga te sientas en el templo.
 Abandonaste a Ram y te dedicas a adorar una piedra.
 Te perforas la oreja, yogui, y tienes el pelo enmarañado.
 Con la barba larga, yogui, pareces un macho cabrío.
 Vas a la jungla, yogui, y haces penitencia ante una hoguera.
 Quemaste el deseo, yogui, y te volviste un eunuco.
 Con la cabeza rasurada, yogui, tiñes tu vestimenta.
 Lees la Gita y te vuelves un embaucador.
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 atado estarás ante el umbral de la Muerte.

Kabir 1988: 154-155 (núm. 125)

Esta canción ataca a los yoguis hipócritas que realizan las adoraciones, los ejercicios y las penitencias prescritos por las reglas de sus órdenes, pero fracasan en “colorear sus mentes” con el espíritu de la verdadera devoción.

El texto forma parte de varias recopilaciones modernas y fue traducido por Tagore (Kabir 2003: 106 [núm. 66]). No hemos localizado ninguna grabación comercial.

Avadhu kudarat ki gati nyari

Asceta, el poder divino es insólito,
 concede su favor al súbdito y lo convierte en rey,
 vuelve al rey un limosnero,
 hace que no produzca fruto el árbol de clavo,
 que no broten las flores del sándalo,
 que el pez ande de cacería en la jungla,
 que el león flote en el mar,
 que el árbol de ricino se convierta en sándalo,
 y que su olor se esparza en las cuatro direcciones
 que el universo se divida en tres mundos,
 que el ciego vea el espectáculo,

que el cojo salte el monte Meru,
 y liberado se meza en los tres mundos,
 que el mundo ponga de manifiesto la sabiduría
 y profiera el sonido insonoro.
 Él ata el cielo y lo tira al infierno,
 hace que Shesh brille en el cielo.
 Kabir dice: Ram es el rey.
 Lo que haga, queda bien.

Kabir 1965 (núm. 23)

La canción es de alguna manera más antropomórficamente teísta que muchas de las que se atribuyen a Kabir. Algunos comentaristas interpretan el “poder divino” (*kudarat*) del estribillo como equivalente a *maya*, aunque la palabra sea de origen árabe y parezca implicar un concepto positivo más apropiado para un contexto teísta de influencia musulmana.

Los versos presentan varias imágenes “absurdas” —como la del pez que anda de cacería en la jungla, o Shesh, el amo de las serpientes, que “brilla en el cielo”—, las cuales están destinadas a divertir y revelar el poder ilimitado de Dios. Dichas imágenes reciben con frecuencia la denominación de lenguaje “al revés” o “a media luz” (Hess 1983). Algunos comentaristas les atribuyen un significado simbólico, pero esas equivalencias son ambiguas y no todos los estudiosos coinciden en su interpretación. En todo caso, no son esenciales para la comprensión del poema. Oír el “sonido insonoro” es una metáfora clásica de la poesía de Kabir para referirse a la experiencia de la iluminación.

Esta canción no sólo se encuentra en las antologías populares, sino también en la antigua colección del *Kabir-bijak*. Existen, por lo tanto, comentarios en hindi y traducciones al inglés. Kumar Gandharva hizo una grabación comercial del tema.

Man lago mero yar phakiri mem

Amigo, pegada a la renunciación está la mente.
 Oye a los que conocen lo sucio y lo malo,

lo abandonarás todo y te irás solo,
 nadie irá contigo.
 ¿A quién estás esperando?
 El río es hondo, el barco viejo
 ¿Cómo vas a cruzar a la otra orilla?
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 no pierdas el capital en espera de intereses.

Kabir 1988: 191 (núm. 217)

El camino que conduce a la salvación es largo y difícil y nuestro tiempo en esta tierra es demasiado corto. Nadie viajará contigo, levántate y parte.

Esta canción se encuentra en varias colecciones modernas y fue grabada comercialmente por hari Om Sharan.

Mukhara kya dekhe darapan mem

¿De quién es la cara que ves en el espejo?
 No hay en tu mente ni compasión ni dharma.
 Un río profundo, con un barco viejo,
 quieres cruzar en un instante.
 El barco del amor pasa a la otra orilla.
 El pecador se ahoga.
 Viéndote en el espejo, los bigotes te retuerces
 y untas de aceite tus bucles.
 Ya te llegará el día.
 El cuervo te picoteará en el bosque.
 El cuclillo canta en la rama de mango,
 el loro chilla en la jungla,
 el amo está feliz en su casa,
 el libre de ataduras es feliz en el bosque.
 Kabir dice: escucha, hermano sadhu,
 ¿por qué se van a pelear todos éstos?

Kabir 1984: 21-22 (núm. 36)

Aquí un espejo sirve como imagen de la vanidad humana y de la transitoriedad de la belleza y los placeres físicos. La alternativa sugerida, de alguna forma indirectamente, es la vida del asceta.

Esta canción se incluyó en dos o tres colecciones modernas, pero no en las tres más antiguas. No ha sido traducida.

7. EL DISENTIMIENTO EN KABIR¹

Por varios años, mi interés en el Kabir Panth y Kabir se ha centrado en las dimensiones sociales de las creencias y prácticas que ellos han defendido y, más específicamente, en el disentimiento que han expresado en contra de la ideología sociorreligiosa dominante del *varnashrama-dharma*. En general, he propuesto que el disentimiento social y religioso que Kabir y sus seguidores han promovido ha tenido consecuencias importantes, a pesar del hecho de que nunca hubo grandes posibilidades de que consiguieran romper la hegemonía de las castas altas. Este ensayo criticará algunos argumentos esgrimidos por otros estudiosos para descartar la relevancia del disentimiento sociorreligioso propalado por Kabir y sus seguidores en contra de la ideología del *varnashrama-dharma*. El ensayo también contiene un análisis de ciertas ideas sobre la ideología sociorreligiosa de Kabir esbozadas por Purushottam Agrawal en su libro *Akath kabavi prem ki: Kabir ki kavita aur unka samay* (2009). Primero, sin embargo, valdrá la pena repasar algunas características destacadas del disentimiento que se encuentran en las composiciones de Kabir y del Kabir Panth.

Las composiciones de Kabir son notables por su insistencia en la necesidad de una reforma tanto religiosa como social. Kabir ataca no sólo los rituales superficiales y supersticiosos del hinduismo y del islam, sino también la autoridad de los textos religiosos: los Vedas, los Puranas y el Corán. Además, cuestiona las pretensiones a una superioridad social de la gente de clase alta, sobre todo los brahmanes y los *kazi*, muchas veces con una sátira divertida pero aguda. Si Kabir viviera hoy en día, sin duda lo llevarían a una corte de justicia para

¹ Este capítulo se publicó en Ramaswamy 2014. Sobre el tema, véase Lorenzen 1987a, 1987b, 1987c, 1991, 1995, 1996, 1999a, 2000, 2004a, 2006d, 2010a. La versión en español es del autor.

castigarlo por insultar a la religión hindú y al islam y por fomentar el conflicto religioso.

El Kabir que la mayoría de la gente conoce ahora es el de las canciones populares llamadas *bhajan*, cuyas letras fueron compuestas en su nombre mucho tiempo después de su muerte. En estos *bhajan* el elemento de disentimiento sociorreligioso se ve parcialmente apagado, pero no está ausente. Para tener una mejor idea del carácter radical del mensaje de Kabir, conviene buscarlo en las canciones de las recopilaciones más antiguas, en especial las del *Adi Granth* de los sikh, la *Kabir-granthavali* de los seguidores del Dadu Panth y el *Kabir-bijak* de los adeptos al Kabir Panth. Aquí cito sólo un ejemplo: una canción que se recogió tanto en el *Kabir-bijak* (*ram.* 39) como en la *Kabir-granthavali* (*ram. ashtapadi* 3):

El que enseñó el credo musulmán (*kalaman*) en la edad *Kali*
no pudo encontrar el poder de la creación.
Según el karma, el actor lleva a cabo sus acciones.
Los Vedas y los libros musulmanes no tienen valor.
Según el karma, uno llegó a ser un avatar en este mundo.
Según el karma, uno estableció los rezos musulmanes.
Según el karma, la circuncisión o el cordón sagrado.
Ni el hindú ni el turco conocen el secreto.
Se unió el aire y el agua
y toda esta confusión fue creada.
Cuando la *surati* se absorba en el vacío,
¿cómo podrá identificarse nuestra casta?

La literatura del Kabir Panth es menos conocida que las composiciones de Kabir mismo (aunque muchos *bhajan* populares atribuidos a este poeta quizá provienen de los *sadhus* del Panth). Gran parte de esa literatura toma la forma de leyendas hagiográficas sobre la vida de Kabir. Las versiones más antiguas de tales leyendas parecen encontrarse en la *Kabir-parachai* de Anantadas (*ca.* 1590) y en el comentario de Priyadas (1702) sobre el *Bhaktamal* de Nabhadadas.² Ni Anantadas ni Priyadas eran Kabir panthis, pero parece probable

² Véase Lorenzen 1991 y 1999a. El primero contiene una edición y una traducción al inglés de la *Kabir-parachai*.

que sus narraciones hayan aparecido por primera vez entre los seguidores de Kabir (fueran o no miembros de un Kabir Panth organizado). La mayoría de esas historias describen confrontaciones entre Kabir y los representantes de la autoridad real (reyes y sultanes) o de la autoridad religiosa (brahmanes y mulás).

Una de las leyendas más populares narra cómo los habitantes de Benarés —encabezados por la madre de Kabir y varios comerciantes (*baniyas*) y brahmanes— acudieron al sultán, Sikandar Lodi, para quejarse de las actividades de Kabir. Sikandar prometió castigar al acusado pero todos los intentos de hacerlo milagrosamente fracasaron. El sultán terminó disculpándose con Kabir y se convirtió en su discípulo. El disentimiento social y religioso encarnado en esta leyenda —y en muchas otras sobre Kabir— no está muy encubierto que digamos.

En uno de mis viajes de investigación tuve la oportunidad de preparar un catálogo de los manuscritos resguardados en la colección de la biblioteca del Kabir Chaura Math en Benarés. Entre esos documentos encontré dos textos que son de mucho interés desde el punto de vista del disentimiento sociorreligioso. Ninguno de ellos se identifica explícitamente como un texto de Kabir Panth, pero su presencia en la biblioteca del Kabir Chaura tiene una obvia importancia.

El primero de los documentos es una composición en sánscrito titulada *Saracandrika* (un ejemplar contiene comentarios en hindi y el otro no está comentado), de la cual se publicó una versión en 1989.³ Comprende un conjunto de estrofas tomadas de varios Puranas y otros escritos en sánscrito. El propósito de muchas de estas estrofas es asegurar que en la Kali Yuga las personas de todas las castas tienen una oportunidad para la salvación merced a las virtudes de la religión *bhakti* y la gracia de Dios. Una estrofa típica dice lo siguiente:⁴

Hasta un chandala es el mejor de los *munis*,
con tal de que se centre en la *bhakti* al Dios supremo.
Pero sin la *bhakti* a Vishnu, hasta un brahmán (*dvija*)
es el más bajo de los come perros (*svapaca*).

³ *Gramtha-sara-candrika* 1989.

⁴ *Gramtha-sara-candrika* 1989: 6-7, atribuido al *Padma-purana*.

Desde luego, este tipo de disentimiento se relaciona principalmente con los derechos religiosos o espirituales de las personas de casta baja (sobre todo con su derecho a la salvación) y no con sus derechos civiles (es decir, la igualdad de derechos, la oportunidad económica y política, o hasta al derecho de cambiar de religión). Kabir, por su parte, va más lejos al atacar directamente las pretensiones de superioridad religiosa y social de las clases altas.

Aquí, una comparación con la Ilustración europea resulta interesante. Dos de los primeros y más notables argumentos en favor de la tolerancia religiosa fueron planteados por John Locke (*Letters Concerning Toleration*, 1689-1692) y Voltaire (*Traité sur la tolérance*, 1763). En ambos casos, los autores se centraron en hacer un llamado a la igualdad y la tolerancia religiosas, y no en la igualdad de los derechos civiles entre personas de diferentes religiones o clases sociales. El primer texto importante de la Ilustración europea que ofreció un argumento en favor de la igualdad de derechos tanto religiosos como civiles fue la obra de teatro de Gotthold Lessing llamada *Natán el sabio* (1779).

El segundo texto en la colección de manuscritos del Kabir Chaura que trata del disentimiento sociorreligioso es una traducción o adaptación en hindi de un corto escrito sánscrito titulado *Vajrasuci-upanishad*.⁵ Éste fue incluido, de manera sorprendente, por Radhakrishnan (1953: 935-938) en su edición-traducción de los dieciocho principales Upanishad. La historia de la obra se remonta a un texto budista en sánscrito titulado simplemente *Vajrasuci*, atribuido al estudioso del siglo I llamado Ashvaghosha.⁶ La *Vajrasuci* fue reescrita en la forma de *Vajrasuci-upanishad* por un autor hindú —a veces identificado con el famoso filósofo Shankaracharya— en una fecha desconocida. El año de composición de la antigua versión en hindi también se ignora.

Lo que hace interesante el *Vajrasuci-upanishad*, en todas sus versiones, es que contiene un argumento filosófico más o menos sistemático en contra de la base ontológica de las distinciones de casta. Si una persona asegura ser un brahmán, el texto pregunta: ¿dónde

⁵ Un estudio y traducción de la versión en hindi del texto localizado en la colección del Kabir Chaura se encuentra en Lorenzen 2000.

⁶ La mejor edición del texto en sánscrito se halla en Mukhopadhyaya 1950.

podemos encontrar la esencia de su brahmanidad? ¿Se encuentra en su alma (*jiva*), en su cuerpo, en su nacimiento (*jati*), o en su clase (*varna*)? O bien, ¿la brahmanidad se basa en el karma o en el *dharmā*? El texto deconstruye cada una de estas posibilidades y concluye que el único brahmán verdadero es la persona (mujer u hombre) que conoce el Brahman, el Espíritu Absoluto, sin importar en qué casta haya nacido.

Varios estudiosos modernos han rebatido la importancia del disentimiento sociorreligioso en la India premoderna, no sólo con relación a Kabir y el Kabir Panth, sino también respecto a los grupos religiosos liderados por no brahmanes en general. Louis Dumont (1980 [1966]) y, siguiendo sus argumentos, Michael Moffat (1979) han sostenido que los grupos religiosos de casta baja básicamente reproducen (*replicate*) las creencias y prácticas de los grupos de casta alta (es decir, aquellos grupos dirigidos por los brahmanes). Según esta teoría, las castas bajas crean sus propios conjuntos de reglas a partir de las prácticas sociales y religiosas; tales reglas se basan en las mismas preocupaciones que se encuentran en el corazón de la ideología sociorreligiosa brahmánica en torno a los límites de lo puro y lo impuro, y sobre la relevancia de la jerarquía. De esta manera, las castas bajas construyen un orden jerárquico interno que emula el orden jerárquico más general de *varnashrama-dharma* encontrado en la sociedad entera. De igual forma, los grupos de casta baja crean sus propios templos y oficiantes religiosos inspirados en el modelo de los templos de las castas altas manejados por brahmanes.

La teoría de Dumont y Moffat tiene una semejanza notable con los conceptos de *ideología dominante* y *hegemonía* de los pensadores marxistas, desde el mismo Marx hasta Antonio Gramsci. Marx sostuvo que las ideas de la clase en el poder son las ideas dominantes de cada época. Gramsci agregó un énfasis en la aceptación del poder de las clases gobernantes por parte de las clases subordinadas. No obstante, los marxistas que simpatizaban con el voluntarismo de Lenin, incluyendo a Gramsci, admitían la posibilidad de un disentimiento efectivo contra las ideologías dominantes y la hegemonía, aunque a menudo aseguraban que para ello sería necesaria una revolución violenta. El disentimiento podría provenir tanto de la clase proletaria, cuyos intereses materiales estaban alineados con tal

discrepancia, como de una sección de la burguesía que se uniría con el movimiento proletario y serviría como su vanguardia y vocero.

Mi oposición a las ideas de Dumont y Moffat se basa en un argumento voluntarista similar. Desde mi punto de vista, sí es posible que pensadores y líderes desafíen la hegemonía de las creencias y prácticas dominantes y puedan dirigir movimientos contra ellas, aun cuando el predominio de los grupos ricos y poderosos imponga límites fuertes respecto de la cantidad de disentimiento que se puede tolerar sin llegar a una revolución violenta. Tales límites pueden forzar a los grupos potencialmente disidentes a adoptar un patrón que reproduce las ideas e instituciones de los grupos hegemónicos. No obstante, resulta claro que éste no siempre es el caso.

Otro argumento relativamente similar contra la posibilidad del disentimiento, o por lo menos contra expresiones innovadoras de éste, ha sido esgrimido, en el caso específico de Kabir, por varios estudiosos que han sostenido que las ideas sociorreligiosas del poeta pueden ser entendidas sólo como reflejo de las ideas sociorreligiosas que recibió de sus tradiciones familiares. Este argumento fue introducido en las décadas treinta y cuarenta del siglo pasado por P. D. Barthwal (1946 [1930], 1978 [1936]) y H. P. Dvivedi (1971 [1942]), para quienes las ideas de Kabir sobre la religión y la sociedad habían sido heredadas de una cultura familiar asociada con el nath sampraday de los yoguis nath, junto con aspectos del islam adquiridos por medio de la conversión reciente de la familia a esta religión. De esta manera, Barthwal y Dvivedi sostienen que la mayor parte de las ideas sociorreligiosas de Kabir se derivan de las tradiciones de su familia. Básicamente el mismo argumento aparece en los escritos más recientes de diversos especialistas.⁷

En su libro de 2009 sobre Kabir, Purushottam Agrawal mostró que la hipótesis basada en la tradición familiar del poeta tiene algunas consecuencias que Barthwal, Dvivedi y otros no contemplaron. Una de ellas es que hace difícil explicar por qué la asociación más obvia entre las ideas de Kabir y las tradiciones anteriores es con la tradición vaishnava no ortodoxa predicada por sus predecesores Namdev y Ramananda, y no con el islam o el yoga de los nath. Más

⁷ Véase especialmente Vaudeville 1974.

específicamente, la mayoría de estos estudiosos han rechazado la posibilidad de que Kabir hubiera estado vinculado directamente con Ramananda, a pesar de la existencia de un consenso unánime en las fuentes tradicionales que dice que Ramananda era el gurú de Kabir.

Según Agrawal, en el fondo este argumento sobre la supuesta influencia de la tradición familiar de Kabir está basado en una soberbia intelectual que reserva el derecho al pensamiento independiente a los profesores universitarios actuales, y ni siquiera todos ellos. Agrawal insiste en que Kabir era —en la medida en que cualquiera puede serlo— un pensador altamente independiente que experimentó con varias ideologías religiosas diferentes que existían en la ciudad de Benarés en la última parte del siglo xv y que luego creó su propio mensaje religioso en la forma de una síntesis intelectual original de las ideas religiosas y sociales entonces disponibles. En esta síntesis, el tipo de religión vaishnava propuesto por Namdev y Ramananda era un ingrediente particularmente importante. Agrawal acepta que Kabir también fue influido por los nath, pero sostiene que tal influencia era sólo una de varias contribuciones al pensamiento de Kabir.

Agrawal muestra con claridad que el punto de vista ampliamente difundido según el cual Ramananda era un brahmán que escribía y predicaba principalmente en sánscrito es, de hecho, un mero mito difundido en la primera mitad del siglo xx por los intelectuales del Ramanandi Sampraday como parte de su competencia con los shrivaishnavas del sur de la India —y su final separación. Según Agrawal, existe evidencia más convincente que muestra que el Ramananda histórico escribía canciones religiosas en hindi similares a las de Kabir y era el gurú de discípulos de varias castas, incluso castas bajas como las del propio Kabir, Raidas, Dhana y Sen. No obstante, aun este Ramananda debería considerarse más como un precursor de Kabir que como influencia dominante. Según Agrawal, Kabir tomaba sus propias decisiones.

Otro argumento frecuente contra la existencia de un importante disentimiento de las castas bajas frente a las creencias y prácticas religiosas dominantes es la teoría de que tal disentimiento, cuando aparece, representa más que nada una forma de desahogo contra la opresión, con pocas consecuencias más allá de eso. Richard Eaton,

por ejemplo, ha empleado este planteamiento para minimizar la relevancia del disentimiento social como motivo de la conversión al islam en la India prebritánica. Este autor (2004: 109), al caracterizar la teoría de “la religión de liberación social”, sostiene que según ésta “el sistema hindú de castas es una forma de organización social rígidamente discriminatoria, y que las castas más inferiores y más degradadas, al reconocer en el islam una ideología de igualdad social, se convirtieron a esta religión en masa para escapar de la opresión brahmánica”.

Basándose en parte en las ideas de Louis Dumont sobre una reproducción por parte de las castas bajas de una ideología jerárquica dominante en la sociedad india, Eaton (2004: 109) razona en contra de la teoría de “la religión de liberación social” escribiendo que ésta

comete la falacia de leer los valores [igualitarios] del presente en los pueblos o sucesos del pasado. ¿Deberíamos suponer que, antes de su contacto con los musulmanes, los intocables de India poseían, como si estuvieran familiarizados con los escritos de Rousseau o Jefferson, una noción innata de la igualdad fundamental de todos los hombres negada a ellos por una tiranía brahmánica? Al contrario, parece ser que la sociedad hindú de la India medieval estaba más influida por lo que Louis Dumont llama el principio del *homo hierarchicus*, o de la desigualdad institucionalizada.

Kabir vivía en una época en que el islam ya se hallaba bien establecido en el norte de la India, pero no es atribuible a dicha religión su visión de una igualdad humana subyacente en las condiciones de desigualdad evidentes de la sociedad india. Tampoco es necesario asumir que Kabir no pudo haber llegado a tal visión sin haber leído a Rousseau o Jefferson. Como insiste Agrawal, el poeta tomaba sus propias decisiones y elaboraba su propia concepción de la condición humana.

Otro argumento importante que Eaton y sus colegas esgrimen para rebatir la teoría de “la religión de liberación social” consiste en que la conversión de las personas de casta baja al islam —o, en nuestro caso, al Kabir Panth— tiene poca o nula influencia en su vida cotidiana. Eaton (2004: 109) comenta:

Además, aun si fuera cierto que el islam se hubiera presentado como una ideología de igualdad social, existe evidencia abundante de que las comunidades previamente hinduistas fracasaron después de su conversión al tratar de mejorar su estatus en la jerarquía social y que, por el contrario, simplemente llevaron a la sociedad islámica la misma práctica de asignar el rango por nacimiento que habían tenido en la sociedad hindú.

Es decir, aun en el caso poco probable de que los conversos de casta baja hubieran tenido alguna idea de la igualdad social, en términos prácticos su conversión no les reportó beneficios.

Cuando este razonamiento se traslada al fuerte disentimiento social y religioso encontrado en las canciones y versos de Kabir, tal disentimiento se ve como una consolación ilusoria respecto de los insultos y las heridas sufridos por las personas de casta baja en su vida cotidiana en una sociedad opresiva. Aparte de esta función, el disentimiento expresado no tiene otro significado. En mi opinión, este juicio negativo parece no sólo improbable sino también claramente equivocado.

Por supuesto, hay que aceptar el hecho de que las realidades económicas y políticas imponen fuertes límites en relación con el disentimiento que la sociedad india está dispuesta a tolerar. No obstante, la concienciación manifestada en el disentimiento de las composiciones de Kabir trae importantes consecuencias, ya sea en la forma de un aliciente para inculcar una cantidad sana de autoestima en sus seguidores, ya sea como un requisito indispensable para cualquier esfuerzo en pro del mejoramiento social. Es verdad que la mayoría de los Kabir panthis de la India actual no ha podido escapar de la pobreza agotadora y los bajos niveles de educación que suelen ser la herencia común de las personas de casta baja. No obstante, mi impresión es que en promedio han tenido más éxito que sus compañeros de casta que no son seguidores del Kabir Panth. Fuera de la India, los Kabir panthis —por lo general trabajadores contratados (*indentured laborers*) llevados a Trinidad, Guyana y las islas Mauricio en el siglo XIX —hoy en día han logrado un notable éxito económico en sus nuevos países, el cual es ajeno a la mayor parte de sus correligionarios en la India.

El Sikh Panth es ejemplo de un movimiento religioso que ha fomentado avances notables en las esferas social, económica y política tanto en la India como en otros países. Las canciones y versos de Kabir constituyen una parte considerable e integral de la biblia del Sikh Panth, el *Adi Granth*. Las ideas de Kabir también contribuyeron a la concepción religiosa y social de las composiciones de Gurú Nanak y otros gurús de los sikh. No es posible evaluar de forma empírica hasta qué punto las ideas de Kabir influyeron en el éxito religioso y económico de los sikh. ¿Habría sido posible el éxito del Sikh Panth sin el influjo de Kabir? Seguramente los logros de la comunidad se deben a varios factores. Por ejemplo, tradicionalmente un mayor porcentaje de los sikh tenía acceso a la educación, sobre todo los que pertenecían a la casta de los khatri. También hay que señalar que muchos sikh eran dueños de tierras agrícolas, en particular los del grupo de castas llamado jat. La tradición militar de los sikh también contribuyó al buen resultado económico de su comunidad. No obstante, me parece obvio que la ideología de disentimiento socio-religioso encarnado en las ideas de Kabir tuvo que haber ayudado históricamente a hacer posibles los avances económicos y políticos de esta comunidad.

El comparativamente menor éxito económico y político de los seguidores del Kabir Panth probablemente dimana en gran parte de sus carencias en educación, propiedad agrícola y tradición militar. No obstante, en años recientes ha habido indicios de un cambio. Hoy en día, la rama del Kabir Panth centrada en el Kabir Chaura de Benarés es dirigida por una personalidad fuerte, Acharya Vivekdas, quien está insuflando nueva vida al movimiento por medio de una gran variedad de proyectos que tienen el propósito de atraer a la gente al Panth y al mensaje sociorreligioso de Kabir. A diferencia de la mayoría de los líderes actuales de los movimientos religiosos hindúes, las ideas sociales y políticas de Vivekdas son básicamente de izquierda, aunque en la actualidad resultan mucho menos radicales que cuando este personaje era adolescente y participaba en el movimiento Naxalbari. Cuando Vivekdas habla de las cuestiones sociales y políticas, hace hincapié en las contribuciones de Kabir al estímulo social y la concienciación de la gente pobre y oprimida, en oposición a los privilegios de los brahmanes y otra gente de las castas

altas, en las esperanzas del movimiento de independencia de India y en la necesidad de renovar las ahora perdidas promesas de ese movimiento. En un ensayo suyo, Acharya Vivekdas (2009: 240) escribió:

Los *sant* medievales iniciaron el movimiento *bhakti*. Abrieron un frente en contra del brahmanismo y prepararon el modelo de un movimiento popular. Por medio del movimiento *bhakti* los *sant* pusieron en marcha el proyecto de iniciar el apoderamiento de los pobres, los oprimidos, los olvidados y sin esperanza, y les dio una nueva vida. [...] Muchos *sant* mordaces nacieron entre las clases oprimidas. El egoísmo del fanatismo y exclusivismo de *varnashrama-dharma* había intentado mantener a la mayoría de la gente en ignorancia de la verdad.

Vivekdas sostiene que, de seguir a los *sant*, la unidad e igualdad humanas todavía podrían lograrse. Citando una canción de Kabir, el autor (2009: 240) dice:

Mahadeva y Mahoma, Brahma y Adán, todos son mensajeros de esta verdad. Las diferencias entre ellos no tienen importancia, sólo son diferencias de nombres. ¿Cómo, entonces, puede haber una oposición entre los hindúes y los musulmanes? Todos vivimos en este mundo. Sobre este asunto, Kabir Saheb puso delante de nosotros un gran ideal y una doctrina omnipresente. [...] En realidad, este despertar espiritual da luz al espíritu de independencia que llega a ser la causa de nuestro odio en contra de los que cometen delitos y nos oprimen. Los opresores no quieren ver la unidad espiritual de la gente oprimida. [...] Los *sant* medievales entendieron esto muy bien e iniciaron un movimiento fuerte en contra de estos opresores. Este movimiento era un nuevo despertar de cambio social y concienciación espiritual. Sobre esto, se establecieron los cimientos de una igualdad y unidad en toda la nación.

Sigue siendo posible insistir en que las luchas modernas en India para el mejoramiento social y económico de los oprimidos y el logro de derechos humanos justos deben más a Rousseau, Jefferson y otros personajes de la Ilustración europea que a Kabir y los *sant*, pero sin duda Acharya Vivekdas no estaría de acuerdo. Es evidente que Nehru y Ambedkar, y hasta Gandhi, fueron influidos más por pen-

sadores europeos que por pensadores y poetas indígenas como Kabir y los *sant*. No obstante, resulta claro que los seguidores del movimiento nacionalista que estaban menos entrenados en la educación occidental fueron más conscientes de haber sido influidos por los pensadores indígenas y sus exhortos a la justicia e igualdad humanas.

Otro argumento importante sobre el papel del disentimiento en Kabir ofrecido por Purushottam Agrawal (2009) consiste en que las ideologías religiosas y sociales de Ramananda y sus discípulos, al igual que las de sus sucesores entre los poetas de la tradición nirguni —como los sikh y los adeptos al Dadu Panth—, representaban y fomentaban una modernidad temprana precolonial que floreció bajo los mogoles, pero luego decayó y perdió la mayor parte de su influencia bajo el tipo peculiar de modernidad colonial impuesto por la administración británica. Refiriéndose a lo que Sheldon Pollock ha llamado el “milenio vernáculo”, que empezó alrededor del año 1100, Agrawal (2009: 30) escribe:

Durante el milenio vernáculo, las sociedades europeas y no europeas se movían en la dirección de la modernidad, cada una a su propia manera. La sociedad india no era una sociedad sin historia como pensó Hegel. Como la Europa de esa época, la India estaba avanzando en el camino de la historia. Europa e India se asemejaban. La diferencia entre ellas surgió a causa del imperialismo europeo que impuso un obstáculo al desarrollo espontáneo e integral de la sociedad india y la de otros países no europeos. En sociedades colonizadas como India, la modernidad indígena (*desbaj*) fue bloqueada. Como resultado de la situación colonial, la modernidad asumió la forma de un rompimiento violento con la tradición en vez de un surgimiento integral al flujo de la tradición. Entre la tradición y la modernidad hubo una ruptura o una disociación de sensibilidad (*samvedana-vichchhed*), la cual se ubica en la raíz de muchos problemas actuales de estas sociedades. En el contexto de Kabir, a causa de esta disociación de sensibilidad, cosas infundadas recibían el rango de “verdades históricas”. Una de estas cosas infundadas era la de considerar a Kabir como una voz marginada.

Desde mi punto de vista, la modernidad es un concepto demasiado impreciso para tener gran utilidad analítica. No obstante, el

núcleo del argumento de Agrawal parece ser claro y convincente. Este autor sugiere que desde aproximadamente 1100 hasta 1750 o 1800 la sociedad india se desarrollaba con independencia de Europa, pero de forma similar en ciertos aspectos que asociamos con el movimiento hacia las instituciones e ideologías modernas. Las instituciones e ideologías que Agrawal parece invocar son las de una sociedad menos jerárquica, más tolerante en términos religiosos, un Estado más burocrático con mayor penetración en la vida de sus miembros y mayor preocupación por su bienestar, una distribución más amplia de conocimientos científicos y humanísticos, y un sistema económico y comercial mejor organizado, que usa tecnología más avanzada. En estas ideas sobre la modernidad temprana, Agrawal no muestra mucho interés por los elementos negativos de la vida moderna, como la esclavitud masiva en las plantaciones, las inquisiciones religiosas, las atrocidades militares o la falta de preocupación moral por parientes y grupos de vecinos, gremios, etcétera.

El valor principal del planteamiento de Agrawal es que sitúa el disentimiento social y religioso de Ramananda (*ca.* 1425-1475), Kabir (*ca.* 1450-1518), Dadu (1544-1603), Gurú Nanak (1459-1539) y sus adeptos en el centro del desarrollo de la sociedad precolonial de India y no en sus márgenes. Agrawal a todas luces considera la “modernidad indígena” (*desaj adhunika*) promovida por Ramananda, Kabir y sus seguidores como un cambio básicamente positivo, y en esto estoy por completo de acuerdo.

En lo que estoy menos de acuerdo con Agrawal es en su implícita hipótesis de que la velocidad y profundidad de los cambios modernizantes en la India y Europa fueron similares. El imperialismo europeo no era sólo una manifestación de la codicia y búsqueda de gloria de reyes, papas, comerciantes y aventureros. Fue consecuencia de cambios profundos en las instituciones —políticas, económicas, científicas, religiosas y sociales— durante los siglos posteriores al colapso de la civilización europea producido por la peste negra de la segunda mitad del siglo XIV.

Proponer generalizaciones históricas tan amplias es, por supuesto, una invitación a la controversia. No obstante, creo que es legítimo concluir que, después de alrededor de 1450, Europa experimentó una aceleración de la “modernización” de sus instituciones políticas,

científicas, militares y humanísticas, de tal forma que, para 1700 y probablemente mucho antes, la mayoría de estas instituciones tenía ventajas importantes respecto a sus contrapartes en India y otras regiones del planeta. Son bien conocidos los avances radicales de los conocimientos científicos y del pensamiento humanístico secular en la Europa de los siglos XVI, XVII y XVIII.⁸ Científicos como Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) y Newton (1642-1727), y humanistas como Maquiavelo (1469-1527), Erasmo (1469-1536), Montaigne (1533-1592), Spinoza (1632-1677), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Voltaire (1694-1778) y Diderot (1713-1784) son sólo algunos de los líderes de esta transformación revolucionaria en el conocimiento humano y en las perspectivas religiosas. Los avances tecnológicos y comerciales que llevaron a la industrialización de Europa en el siglo XIX se construyeron sobre estas bases.

En el periodo transcurrido entre 1450 y 1775, la India tuvo sus propios intelectuales innovadores y heterodoxos, pero pocos de ellos parecen haber tenido intereses semejantes a los de los científicos y humanistas seculares europeos. Las investigaciones históricas futuras afines al proyecto de Charles Needham (1954-2000) sobre la ciencia china podrían modificar esta estimación, pero el contraste entre la India y Europa en esta etapa claramente no se debe sólo a la falta de interés académico en torno al papel histórico de los científicos y humanistas indios. El comentario de Tapan Raychaudhuri (1982: 291) sobre el bajo nivel de tecnología en el periodo mogol es, creo yo, también válido para la ciencia: “En notable contraste con la preeminencia de India como exportador de bienes manufacturados, su tecnología era sorprendentemente atrasada en comparación con la de otras civilizaciones avanzadas del periodo, sobre todo Europa occidental y China”.

⁸ Estoy usando el término *pensamiento humanístico secular* de una manera general para designar a una amplia gama de intelectuales cuyos intereses principales no eran ni científicos ni teológicos. El adjetivo *humanista* a veces se emplea de forma más específica para referirse a los intelectuales del Renacimiento europeo (1400-1600) que escribían sobre temas no religiosos, especialmente aquellos asociados con la filosofía de los griegos y romanos antiguos. Sobre este tema, véase Greenblatt 2011 y Lafaye 2005.

Entre los intelectuales indios de la fase precolonial que quizá se asemejan más a los científicos y humanistas europeos figuran los historiadores Abu'l Fazl y Abdu'l Qadir Bada'uni; los astrónomos que trabajaban con el rajá Jai Singh II de Rajastán entre 1722 y 1739, cuando se construyeron sus famosos observatorios astronómicos; los filósofos de la escuela *navya-nyaya* de lógica que escribieron después de Gangesha (*ca.* 1350), y los gramáticos filosóficos como Bhattojji Dikshita (*ca.* 1590), Konda Bhatta (*ca.* 1640) y Nagesha Bhatta (*ca.* 1714).⁹

El argumento de Agrawal en favor de una modernidad indígena precolonial descansa en una identificación de Ramananda, Kabir, Gurú Nanak y Dadu Dayal como intelectuales modernos tempranos parecidos y en términos generales anteriores a Montaigne, Spinoza, Hobbes, Locke y Toland. De la misma manera, Agrawal parece estar comparando la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa permitidas por los sultanes Lodi y los emperadores mogoles, sobre todo Akbar, con el patrocinio y la tolerancia dispensados a los científicos y humanistas seculares por algunos monarcas y papas europeos.

¿Podemos aceptar estas comparaciones implícitas? En términos generales creo que sí. No obstante, hay algunas diferencias importantes que es preciso señalar. Tomadas en su conjunto, estas diferencias ayudan a explicar por qué la modernidad temprana en India no llevó al éxito imperial de la modernidad en Europa. Además, hay que notar que, por lo menos en términos del cambio intelectual, la modernidad en la India quedó detrás de la de Europa mucho antes de la conquista colonial británica, es decir, antes de 1750.

A pesar del riesgo de hacer amplias generalizaciones históricas, quiero proponer que las principales diferencias entre el desarrollo intelectual de Europa y el de la India en el periodo moderno temprano pueden atribuirse a dos factores centrales. Primero, los escritos de los humanistas seculares europeos pioneros tendían a ser menos religiosos que los de sus homólogos indios, aun en los casos en que los humanistas europeos eran religiosos y escribían sobre temas religiosos. Entre 1450 y 1750, numerosos intelectuales tanto en Europa como en la India criticaban las instituciones y costumbres religiosas

⁹ Sobre la ciencia y la tecnología en la India colonial, véase Raj 2007.

de la época. En la India, Kabir es un buen ejemplo. En Europa, sin embargo, algunos humanistas e intelectuales de la Ilustración escribían directamente en contra de la religión en sí, y no sólo contra las instituciones religiosas existentes. En el caso de Spinoza y Diderot. Como Jonathan Israel ha mostrado en sus estudios sobre la Ilustración radical en Europa, el número de tales intelectuales antirreligiosos fue, de hecho, bastante grande y tenían mucha influencia.¹⁰

La segunda diferencia clave entre los intelectuales de Europa y los de India en este periodo es que buena parte de los primeros tendía a depender menos del patrocinio financiero de reyes y potentados religiosos que sus homólogos indios. Muchos intelectuales europeos se asociaban con universidades que eran por lo menos parcialmente independientes tanto del Estado como de la Iglesia.¹¹ Varias universidades importantes europeas ya se habían fundado en los siglos XI y XII, como las de Bolonia, París, Salamanca y otras. El plan de estudios tradicional en estas instituciones generalmente se dividía en cuatro facultades: artes, teología, medicina y leyes. Aunque estas universidades generalmente estuvieron ligadas en su origen a la Iglesia católica, la mayoría de sus estudiantes buscaban carreras seculares como derecho, medicina, negocios y gobierno. De 1400 a 1600, estas escuelas crecieron de forma acelerada en tamaño y número. Muchas rompieron sus nexos con la Iglesia y aceptaron una mayor cantidad de profesores humanistas, los cuales tendían a rechazar la teología tradicional escolástica; destaca el caso de Erasmo, que tenía vocación religiosa. Para 1600, numerosos matemáticos y científicos seculares habían encontrado empleo en estas universidades; el ejemplo más destacado es Galileo. En 1732, un misionero católico que había estado en China fundó un colegio chino en Nápoles para enseñar el idioma y la cultura del país asiático; fue la primera institución europea dedicada principalmente al estudio de Asia. Hoy en día, este colegio se ha transformado en la Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Para mediados del siglo XVIII, se habían

¹⁰ Véase Israel 2010, donde presenta un resumen de las discusiones más detalladas de sus libros anteriores.

¹¹ Exposiciones útiles sobre el desarrollo de las universidades europeas se encuentran en Rudy 1984 y en Ridder-Symoens 1992 y 1996.

establecido cátedras en el idioma sánscrito en varias universidades francesas y alemanas.

En el siglo XVIII, aparecieron otras instituciones de intelectuales relativamente independientes, como los salones de debates (principalmente en Francia), los cafés, las editoriales comerciales (y a veces clandestinas), sociedades secretas como la de los francmasones y agrupaciones científicas como la Royal Society of London (fundada en 1660). El patrocinio de la Iglesia y el Estado seguía siendo importante para los intelectuales europeos, pero las incipientes instituciones de la llamada “esfera pública” hicieron posible que muchos de ellos vivieran y trabajaran de forma más autónoma.

Por el contrario, en India los intelectuales más educados solían permanecer como empleados de las cortes reales, los templos, los monasterios (*math*), los *khanaqah* y las madrazas. Las universidades semiindependientes fueron menos numerosas y menos grandes que sus equivalentes europeas. De forma semejante, las instituciones intelectuales más independientes de la esfera pública, como las editoriales comerciales, los cafés, los salones de debates, las sociedades secretas y científicas, evidentemente fueron menos influyentes en la India de la época moderna temprana. Bajo un gobernante ilustrado y generoso como Akbar, emperador de 1556 a 1605, la falta de fuentes autónomas de ingresos quizá no resultaba decisiva, pero la manera en que Akbar fomentaba el debate religioso e intelectual abierto representó desde luego una innovación insólita y no repetida entre sus sucesores. Los otros gobernantes indios del periodo fueron menos generosos y menos tolerantes. Ninguno de los sucesores de Akbar lo igualó en esto, y su bisnieto Aurangzeb incluso es famoso por haber intentado imponer normas islámicas conservadoras a los intelectuales patrocinados por la corte imperial.

Todo esto dejó aisladas y sin apoyo adecuado a las tradiciones religiosas e intelectuales independientes de poetas y pensadores como Ramananda, Kabir, Gurú Nanak y Dadu. Todos tenían que sobrevivir sin la ayuda financiera de las cortes reales o las instituciones religiosas como los templos y monasterios ricos. En su lugar, dependían básicamente de las limosnas y contribuciones de sus seguidores laicos, quienes esperaban recibir a cambio un mensaje religioso, no un discurso sobre temas seculares o científicos. Es claro

que Ramananda, Kabir, Gurú Nanak, Dadu y sus compañeros eran pensadores religiosos importantes, pero, con la posible excepción de Ramananda, no eran intelectuales avezados en los detalles de la teología hindú tradicional, y mucho menos en matemáticas o ciencias naturales. Inculcaron en sus adeptos un mensaje social y religioso radical, pero esto por sí solo —aun en el caso de haber recibido mayor respaldo financiero y aun si los imperialistas europeos no hubieran intervenido en el país— probablemente no era suficiente para dar a la modernidad temprana indígena de la India la habilidad para competir efectivamente con la Europa del siglo XVIII.

Evidentemente desconocemos hasta dónde habría llegado la modernidad india indígena fomentada por Kabir y otros pensadores nirguni si hubiera tenido la oportunidad de desarrollarse libremente sin la intervención de los poderosos países europeos. Lo que sabemos es que las debilidades de la modernidad indígena india, sobre todo las de carácter militar y comercial, facilitaron la injerencia europea. Esta situación de desigualdad —no sólo militar, comercial y política, sino también científica y filosófica— hizo que la modernidad india se volviera intrusiva, deformada y desorientadora, lo que los historiadores actuales llaman la modernidad colonial. Agrawal tiene razón cuando sugiere que en la India de los siglos XV a XVIII existía la posibilidad de que un movimiento intelectual y social radical, basado en el pensamiento de Kabir y otros, produjera cambios significativos en la sociedad y la cultura. Sin embargo, los argumentos de Agrawal respecto a por qué y cuándo este cambio modernizante potencial se frustró resultan menos convincentes.

En el caso de la India de hoy en día, está por verse si las ideas de Kabir todavía tienen el potencial de ser utilizadas como recurso importante para un nuevo movimiento intelectual y social progresivo. En cuanto al Kabir Panth actual, a pesar de los esfuerzos de unos cuantos líderes contemporáneos en aras de fomentar una independencia intelectual y un estímulo social, quedan los obstáculos del gran peso de la tradición hindú más ortodoxa y de los intereses creados de la sociedad india. Otro impedimento es la disminución gradual del papel de la religión en la sociedad, la paulatina secularización. Este proceso sigue su marcha a pesar del incremento de la fuerza del hinduismo en la política, en la forma del nacionalismo

hindú. En este caso, la religión tiene la función casi exclusiva de instilar una identidad étnica y política agresiva, no como un conjunto de reglas e ideas sobre cómo deberían vivir las personas.

En estas circunstancias, ¿qué pasará con el Kabir Panth en el futuro? Mi suposición, algo pesimista, es que con el tiempo tanto la influencia del Panth en las vidas de sus seguidores como el número total de estos seguidores seguirán disminuyendo. En términos de los derechos legales, lo mismo religiosos que civiles, muchas de las batallas a favor de las personas de castas bajas que Kabir apoyaba han sido ganadas, por lo menos legalmente, por medio de la creación del Estado-nación independiente de India en 1947. No obstante, también es obvio que, en la vida cotidiana, la mayoría de las desventajas que padece la gente de castas bajas no ha desaparecido. Queda abierta la pregunta de si los líderes religiosos progresistas, como Acharya Vivekdas del Kabir Panth, tendrán éxito en fortalecer sus comunidades y fomentar una mejora en sus condiciones de vida.

8. KABIR Y EL ESTADO SECULAR

Creo que es justo decir que, en la India actual, la mayoría de los historiadores académicos y los científicos sociales preferirían que el Estado indio siguiera siendo secular, con una constitución igualmente secular.¹ Las principales excepciones a esta postura se encuentran entre aquellos que siguen la ideología hinduista nacionalista asociada principalmente con el Partido Bharatiya Janata. Los académicos y otros intelectuales que escriben a favor del Estado secular citan con frecuencia al poeta religioso Kabir, de los siglos xv a xvi, como partidario de la tolerancia religiosa apropiada para un Estado y sociedad seculares. Este ensayo examinará los puntos de vista de varios de estos eruditos y considerará hasta qué punto su apelación al ejemplo de la tolerancia religiosa de Kabir se justifica por las propias composiciones de éste.

Para hablar de “Estados seculares” y “secularismo” se requiere una explicación inicial sobre cómo se interpretan estos términos, ya que ambos se usan en una diversidad considerable de sentidos. En este trabajo, siguiendo a Jürgen Habermas y otros estudiosos, entenderé el secularismo principalmente como un ‘proyecto’ (a menudo descrito como parte del proyecto más amplio de la modernidad) o como una ‘norma’ que apunta a cierto tipo de relación entre el Estado y las instituciones religiosas que se encuentran dentro del territorio de ese Estado (Habermas 1997). Aunque evidentemente hay distintas variedades de este proyecto o norma, todas ellas, creo, tienen en común la sugerencia de que las instituciones estatales y religiosas se separan más y se encuentran menos interrelacionadas

¹ Este capítulo se publicó en inglés en Lorenzen 2010a. Itzel Ximena Ramírez Torres tradujo este ensayo al español.

de lo que solían estar (o siguen estando) en los Estados no seculares o menos seculares. En la práctica, esto significa que el proyecto del secularismo propone que las instituciones religiosas renuncien a algunas de sus funciones más públicas y se retiren a una esfera más individualista. También sugiere que el Estado, por su parte, abandone al menos en parte sus esfuerzos por controlar las instituciones religiosas, imponer una sola religión a la población o incluso favorecer una religión por encima de otra.

El secularismo en este sentido no está necesariamente vinculado con actitudes irreligiosas, como el ateísmo, el agnosticismo o incluso el deísmo, pero sí sugiere, e incluso requiere lógicamente, que el Estado permita el pluralismo religioso en su territorio, el cual debe incluir la tolerancia hacia el ateísmo, el agnosticismo y una variedad de religiones mayores, y no sólo a las distintas sectas de la religión mayoritaria. En otras palabras, un Estado europeo que tolere la existencia tanto de sectas protestantes como del catolicismo romano, pero no del islam, no puede considerarse realmente secular. De manera similar, si la India impusiera restricciones políticas y religiosas a los cristianos y a los musulmanes, como exigen ciertos nacionalistas hinduistas, la India ya no podría considerarse un Estado secular.

Un proyecto de secularismo basado en una separación más o menos amigable entre el Estado y las instituciones religiosas puede confundirse fácilmente con otros procesos que a menudo se agrupan bajo el término demasiado vago y engañoso de *secularización*. De manera muy general, podemos distinguir la *secularización de credos*, proceso de disminución de la creencia en los dioses y otras fuentes sobrenaturales de autoridad moral y de salvación; la *secularización ritual*, declive en las manifestaciones de prácticas religiosas como la asistencia a la iglesia o al templo, en la participación en rituales religiosos, etc., y la *secularización científica*, abandono de las instituciones religiosas de sus intentos por influir o modificar la dirección y los resultados de la investigación científica. La medida en que estas variedades de secularización están progresando (o retrocediendo) en los últimos tiempos ha sido objeto de gran debate y también ha revelado variaciones considerables: por país, por región cultural, por sectas y corrientes religiosas, y por otros segmentos de las poblaciones nacionales. Sin embargo, este tipo de secularización sólo

tiene una relevancia indirecta para la cuestión de la existencia de un proyecto de secularismo en el sentido de una creciente separación de funciones entre el Estado y las instituciones religiosas.

Aunque muchos estudiosos han argumentado lo contrario, no creo que el proyecto del secularismo fuera de Europa pueda considerarse *principalmente* una imposición colonial. No obstante, estoy más de acuerdo con la versión modificada de este punto de vista, recientemente propuesta por Abdullahi An-Na'im. Este autor asegura que, "aunque se estableció bajo los auspicios coloniales, el modelo europeo de Estado para todas las sociedades islámicas ha transformado radicalmente las relaciones políticas, económicas y sociales en varias regiones" (2008: 19). An-Na'im concede que, en el caso del sur de Asia, el colonialismo británico tuvo el impacto negativo de poner demasiado énfasis en las identidades religiosas y que esto desempeñó un papel crucial en la partición de la colonia en Pakistán e India y en la imposición, en este último país, de sistemas paralelos de derecho personal, musulmanes y no musulmanes. An-Na'im considera que estas dos consecuencias del colonialismo son desafortunadas (140-158). Sin embargo, también sostiene que "los fundamentos filosóficos y jurisprudenciales de las primeras instituciones sociales y políticas islámicas evolucionaron en virtud del debate activo con las tradiciones judía, cristiana, griega, india, persa y romana durante los siglos VII a IX". An-Na'im ve este proceso como algo que "continuó mediante el encuentro con el colonialismo europeo desde el siglo XVI hasta el presente" (270). En otras palabras, aunque el colonialismo introdujo distorsiones en la evolución de la formación de Estados con mayorías musulmanas, el proceso de formación de estos Estados como algo distinto de los Estados simplemente musulmanes precede al colonialismo y continúa después de él, y, en todo caso, es irreversible. Puede decirse algo muy similar, creo yo, acerca de Estados no musulmanes como la India.

Una excepción interesante a la regla de que los académicos indios rechazan la influencia de una ideología hinduista nacionalista y apoyan la creación de un Estado secular es el sociólogo T. N. Madan. En un conocido ensayo en que cuestiona el Estado secular en el sur de Asia, Madan afirma, irónicamente, que la secularización "es un regalo del cristianismo a la humanidad" y que "el secularismo en

el sur de Asia como un credo de vida generalmente compartido no puede funcionar; como una base para la acción estatal es impracticable y como un plan para el futuro visible es impotente". (1998: 307 y 298). No puedo estar de acuerdo con mucho de lo que dice Madan en su ensayo. A mi juicio, el fallo más obvio es que confunde, de manera muy tendenciosa, el secularismo como base legal y constitucional del Estado con la secularización como proceso cultural vinculado con una ideología secular en el sentido de un espíritu antirreligioso o, al menos, no religioso. Sin embargo, incluso Madan tiene que coincidir en que la tolerancia religiosa es algo bueno, aunque su aseveración de que "la tolerancia es un valor consagrado en todas las grandes religiones de la humanidad" (1998: 302) es, en mi opinión, muy dudosa. Después de todo, fue precisamente la falta de tolerancia religiosa en las sociedades cristianas tradicionales de la Europa y la América modernas (principalmente en Francia, Inglaterra y la América del Norte británica), aunada a las guerras que fomentó, lo que hizo de la creación del Estado secular moderno poco menos que una necesidad.

El Estado secular a menudo se considera un elemento clave del concepto frecuentemente invocado de "modernidad". Como sostiene Talal Asad, el proyecto del secularismo es sin duda una característica importante del proyecto moderno y, por lo tanto, de la "modernidad" (2003: 12-16). Esto es cierto tanto de la modernidad definida como el conjunto completo de características dominantes del mundo moderno tal como existen en realidad, cuanto de la modernidad definida como un conjunto de características normativas a las que este mundo moderno aspira con mayor o menor éxito.

Como ejemplo de la visión anterior se pueden citar las afirmaciones de Saurabh Dube sobre la "modernidad" del régimen talibán en Afganistán antes de ser derrocado por las tropas estadounidenses y europeas. Según Dube, las ideas sobre el carácter "medieval" de la intolerancia religiosa desarrollada por el régimen talibán son inevitablemente falsas. De hecho, los talibanes deben considerarse tan modernos como el resto de nosotros, no "simplemente por el hecho de que usaron armas modernas y medios de comunicación contemporáneos", sino más bien porque "estaban inmersos, como cualquiera de nosotros, en los procesos de la historia y de la moder-

nidad, atrapados en el flujo mundial de bienes comerciales y en el consumo” (2007: 255-256).

Ejemplo de un concepto más normativo de la modernidad es la afirmación de Jürgen Habermas (1997: 45) de que la esencia ideal del proyecto de la modernidad se puede encontrar en tres de sus características normativas: “El proyecto de la modernidad, tal como lo formularon los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII, consiste en el desarrollo implacable de las ciencias objetivizantes, de los fundamentos universalistas de la moral y el derecho, y del arte autónomo, todo de acuerdo con su propia lógica inmanente”. En otras palabras, la modernidad se basa en la ciencia y la tecnología; la creación de Estados que otorgan derechos legales iguales a todos sus habitantes, ahora considerados ciudadanos, y la idea del arte por el arte (no sólo como medio de mensajes religiosos, sociales o políticos). Habermas (1997: 51) admite que hemos perdido gran parte de nuestro optimismo en relación con estas normas en el siglo XX, pero insiste en que “debemos aprender de las aberraciones que acompañaron el proyecto de la modernidad [...] en lugar de abandonar la modernidad y su proyecto”.

En mi opinión, ninguna de estas dos estrategias para definir o identificar la naturaleza general de la modernidad puede ayudarnos a comprender mucho el desarrollo del Estado secular moderno. La estrategia descriptiva termina haciendo de todo en el mundo moderno algo “moderno”, tautología virtual en la que no puede decirse que nada del mundo moderno *no* es moderno. La estrategia normativa, por otra parte, está plagada por la naturaleza arbitraria de sus identificaciones de las características (o normas) esenciales de la modernidad. Sin embargo, la mayoría de los defensores de cualquiera de estas posturas probablemente coincidiría en que el Estado secular es algo típico de la modernidad, quizá incluso una de sus características más importantes.

En lugar de discutir sobre lo que es moderno y lo que no lo es, o sobre cómo definir qué es y qué no es un Estado secular, aquellos que desean apoyar la creación de Estados contemporáneos que mantienen políticas al menos mínimamente seculares pueden encontrar un fuerte respaldo para su posición en los precedentes históricos premodernos, los cuales empero, deben ser bien elegidos. En el caso

de la India, los proyectos estatales con elementos secularistas del emperador Asoka, en el siglo III a.e.c., y del emperador Akbar, en el siglo XVI e.c., son ejemplos bien conocidos que han sido evocados a menudo por intelectuales nacionalistas modernizantes indios como Romila Thapar y Amartya Sen.

Como ilustración de tales puntos de vista, hay que considerar el siguiente comentario de Sen sobre Akbar (2005: 279):

Tomando nota de la diversidad de denominaciones de los indios (incluidos hinduistas, musulmanes, cristianos, jainistas, sikhs, parsis, judíos y otros), [Akbar] sentó las bases del secularismo y la neutralidad religiosa del Estado, el cual, insistió, debe garantizar que “ningún hombre ha de ser perturbado a causa de la religión, cualquiera puede acercarse a la religión que le agrade”. La tesis de Akbar de que “la búsqueda de la razón”, en lugar de la “confianza en la tradición”, es la manera de abordar los problemas sociales difíciles es una visión que se ha vuelto aún más importante para el mundo actual.

La apelación, por su tolerancia religiosa, de Asoka y Akbar como precedentes premodernos y precoloniales esenciales para las políticas de tolerancia religiosa e igualdad legal compartida (virtualmente por definición) por los Estados seculares modernos me parece apropiada y útil, aunque algunas veces las afirmaciones suenan un poco anacrónicas. No obstante, cuando se propone a Kabir como precedente ideal para el mismo tipo de neutralidad religiosa y tolerancia, hay algunos problemas graves.

Según se señaló antes, el poeta religioso Kabir a menudo ha sido identificado como precursor de las ideas modernas acerca de la armonía religiosa entre hinduistas y musulmanes, como una figura cuyos puntos de vista pueden utilizarse para apoyar el proyecto del secularismo. Específicamente, quiero examinar la verosimilitud de los argumentos de aquellos que, como Amartya Sen, afirmaron que Kabir, a semejanza de Asoka y Akbar, promovió puntos de vista protomodernos y seculares sobre las relaciones adecuadas entre hinduistas y musulmanes, y entre el Estado y las instituciones religiosas. Considero que, a pesar de los motivos sin duda bien intencionados de Sen y otros más que respaldan esta afirmación, no se puede decir

convincientemente que las declaraciones de Kabir apoyen la armonía entre las religiones en el nivel práctico de las relaciones entre instituciones religiosas, excepto tal vez como un subproducto indirecto de las firmes opiniones del poeta en torno a la definitiva irrelevancia e inutilidad de tales instituciones.

Quizá la idea más relevante de la que los intelectuales nacionalistas de la India han echado mano para sostener la noción del Estado secular y oponerse a la concepción de naciones hinduistas y musulmanas separadas es que las tradiciones culturales dominantes de la India han sido durante mucho tiempo una mezcla más o menos armoniosa de las culturas hinduista y musulmana, o india y persa. Un examen apropiado de esta cultura hinduista-musulmana/indo-persa compuesta requeriría, por supuesto, más espacio del que dispongo. En este ensayo sólo puedo señalar que, de hecho, hay pocas dudas de que tal cultura se desarrolló en la India mogola y de que ha sido un elemento clave de la cultura india hasta hoy. Sin embargo, lo que puede cuestionarse es hasta qué punto dicha cultura ha sido dominante en la India y en qué medida coexistió con formaciones culturales hinduistas y musulmanas más cerradas y mutuamente hostiles, y con otras formaciones en gran parte críticas de ambas. Es en esta última categoría, creo, donde Kabir se encuentra mejor situado. Este conjunto de temas representa hoy por hoy una peligrosa tercera línea de la historiografía india, y las opiniones divergentes sobre estos temas tienden a dividir a los historiadores en campos opuestos. Dadas las implicaciones políticas, esto no es sorprendente, pero sí lamentable.

Los primeros intelectuales nacionalistas modernos en ensalzar esta cultura compuesta hinduista-musulmana/indo-persa y la intervención de Kabir y otros santos *bhakti* en ella escribieron durante la segunda, tercera y cuarta décadas del siglo xx. Entre estos defensores pioneros del papel positivo de Kabir en la fundación de esta cultura compuesta estuvieron Kshiti Mohan Sen, en su *Medieval Mysticism of India* (1929); el doctor Tara Chand, en su *The Influence of Islam on Hindu Culture* (1936); el doctor Barthwal, en su *Nirguna School of Hindi Poetry* (1936), y Jawaharlal Nehru, en su *Discovery of India* (1946). También relevante en este contexto es la primera recopilación de traducciones al inglés de algunas canciones de Kabir por Rabindranath Tagore, publicadas por primera vez en 1915.

El texto de Barthwal de 1936 puede servir para describir la actuación de los poetas *bhaktis* (y sufíes) respecto a la idea de una cultura compuesta. Después de presentar los conflictos introducidos por la presencia del islam en la India medieval, Barthwal comenta:

Afortunadamente, hubo hombres en ambas razas que vieron este estado de cosas con gran preocupación. Se dieron cuenta de que los musulmanes habían venido para quedarse y que los hinduistas no podían eliminarse ni por conversión ni por matanza. Que los hinduistas y los musulmanes debían permanecer como buenos y pacíficos vecinos era claramente la necesidad del momento y estos hombres de amplia visión lo comprendieron con la misma claridad. Los renunciantes de ambas razas, que estaban por encima de todos los prejuicios raciales y miraban más allá de las ganancias y pérdidas inmediatas, de los dolores y los placeres y de las tristezas y alegrías, eran quienes más lo sentían (Barthwal 1978: 8).

Sobre Kabir, Barthwal dice lo siguiente (15):

El nuevo punto de vista encontró su plena expresión en Kabir, quien, aunque nació de padres musulmanes, pasó gran parte de su tiempo en compañía de los *sadhus* hinduistas y aprendió sus lecciones sobre el Vedanta a los pies de Ramananda y las del sufismo en la asociación de Saikh Taqi. En él [Kabir], tanto el Vedanta como el sufismo se unieron para proclamar que Dios es uno y sin imágenes, que no puede encontrarse en rituales y formas que no son más que velos de falsedad que lo esconden de nosotros, sino que debe pensarse como unido con nosotros, consagrado en nuestros propios corazones y formando la sustancia en todo lo que existe. Y aparte de la amargura de las controversias preliminares, no había nada en el nuevo pensamiento contra lo cual pudiera razonablemente rebelarse la sensibilidad de un hinduista o de un musulmán.

El principal problema con todos los intentos de describir a Kabir como alguien que fomentó una cultura hinduista-musulmana o indo-persa relativamente armoniosa es que el poeta criticó con frecuencia y de manera bastante incisiva las creencias y prácticas tanto

musulmanas como hinduistas. Se puede argumentar —como lo he hecho en otra parte— que Kabir aspiraba a una experiencia mística en la que las distinciones de lealtad religiosa eran por completo irrelevantes, pero esto no cambia el hecho de que rechazó gran parte del islam y de la religión hinduista. En estas circunstancias, convertirlo en partidario de una cultura y religión compuesta, hinduista-musulmana, simplemente no es plausible.

El abuelo de Amartya Sen, Kshitimohan Sen, en su *Medieval Mysticism of India* (1929), fue en general muy cauteloso al hacer comentarios abiertamente políticos sobre las figuras religiosas abordadas en este libro. Sin embargo, anotó que “Kabir nunca aceptó el formalismo sin sentido ni de la sociedad hinduista ni de la mahometana. Con un poder poco común, asestó golpes contra las falsas prácticas de su tiempo” (K. Sen 1974 [1929]: 95).

La exposición completa de la idea de una cultura compuesta: hinduista-musulmana/indo-persa, se encuentra, quizá por vez primera, en *The Discovery of India* (1946), de Jawaharlal Nehru. En esta obra el autor se refiere al intento realizado en el Estado medieval musulmán de Jaunpur “de lograr una síntesis entre las fes religiosas de los hinduistas y los musulmanes”, y añade (1960-145):

En toda la India, este nuevo fermento funcionaba y las nuevas ideas inquietaban la mente de la gente. Como en los tiempos antiguos, la India estaba reaccionando inconscientemente a la nueva situación [es decir, la creación de Estados gobernados por sultanes musulmanes], tratando de absorber el elemento extranjero, y estaba cambiando en el proceso. De este fermento surgieron nuevos tipos de reformadores que predicaron deliberadamente esta síntesis y con frecuencia condenaron o ignoraron el sistema de castas. Estaba el Ramanand hinduista en el sur [más correctamente, en el norte], en el siglo xv, y su aún más famoso discípulo Kabir, un tejedor musulmán de Benarés.

En algún momento, Kabir adquirió el título de “apóstol de la unidad hinduista-musulmana”. Debería ser posible identificar quién acuñó la frase, pero todavía no puedo pronunciarlo con certeza. Sospecho que pudo haber sido uno de los eruditos misioneros británicos de principios del siglo xx, como J. N. Farquhar. En cualquier

caso, la frase se incorporó al título de un libro reciente y no muy bueno: *Kabir: The Apostle of Hindu-Muslim Unity*, de Muhammad Hedayetullah, publicado en 1977. En su prefacio, el autor asienta lo siguiente acerca del famoso poeta (1977: XIII-XIV):

No sólo fue un verdadero producto de la interacción de las ideas hinduistas-musulmanas, sino también un sincero embajador de la unidad hinduista-musulmana. Al predicar una nueva espiritualidad, no sólo ignoró las religiones formales del hinduismo y el islam, que consideraba meramente hechas por el hombre, sino que también luchó por unir a las dos comunidades a través de una nueva piedad que no discriminaría entre ellas ni religiosa ni socialmente [...] Al denunciar todos los formalismos religiosos, predicó un nuevo universalismo religioso en un intento por resolver las tensiones que habían prevalecido entre las dos comunidades durante tantos siglos.

En tiempos más recientes, la cultura indo-persa compuesta y el papel de Kabir en el fomento de algún tipo de síntesis hinduista-musulmana se han convertido en un lugar común para prácticamente todos los intelectuales indios, con la notable excepción de los hinduistas nacionalistas. Citaré sólo un ejemplo prominente. Amartya Sen, en su muy leída antología de ensayos *The Argumentative Indian*, menciona a Kabir repetidamente. He aquí uno de sus comentarios (2005: 19):

Un compromiso similar para la aceptación y exaltación de la diversidad se puede ver en muchos otros escritos, desde la prosa y la poesía de Amir Khusrau, erudito y poeta musulmán del siglo XIV, hasta la rica cultura de la poesía religiosa no sectaria que surgió alrededor de ese tiempo, todos los cuales recurrían a las tradiciones hinduistas (particularmente las de los *bhakti*) y musulmanas (particularmente sufíes). De hecho, la tolerancia interreligiosa es un tema persistente en la poesía de Kabir, Dadu, Ravi-das, Sena y otros.

¿Qué problema hay con la afirmación de que Kabir promovió la “unidad hinduista-musulmana” (Hedayetullah) o, de manera más modesta, al menos la “tolerancia interreligiosa” (Amartya Sen)?

Un hecho por demás obvio, que los partidarios del papel de Kabir como “apóstol de la unidad hinduista-musulmana” o defensor de la “tolerancia interreligiosa” olvidan o pasan por alto, es que el poeta atacó, con notable ferocidad la mayoría de las prácticas religiosas de hinduistas y musulmanes. La aseveración que se hace a menudo es que tales ataques iban dirigidos contra los formalismos y rituales esencialmente inútiles de dichas religiones en nombre de una visión más amplia y más tolerante de lo que debía ser una vida religiosa adecuada. La religión de Kabir, se dice, era más interna, interior, individualista y universalista. Este argumento, sin duda, tiene cierta plausibilidad, pero en mi opinión no reconoce de forma adecuada la aguda hostilidad que se manifiesta en las críticas del poeta al hinduismo y el islam. Por ejemplo, la siguiente canción, que se encuentra en una de las primeras (y, por lo tanto, más auténticas) colecciones de las composiciones de Kabir, cuestiona a los musulmanes por sacrificar y comer vacas (1969: *ram.* 5.4):

Hemos investigado la religión turca (*turakii dharam*).
 Estos maestros lanzan muchos rayos.
 Imprudentemente muestran orgullo sin límites.
 Mientras explican sus propios objetivos, matan vacas.
 ¿Cómo pueden matar a la madre
 cuya leche beben como la de una nodriza?
 Los jóvenes y los viejos sorben pudín de leche,
 pero estos tontos se comen el cuerpo de la vaca.
Estos imbéciles no saben nada. Deambulan por la ignorancia.
Sin buscar dentro del propio corazón, ¿cómo se puede llegar al paraíso?

Los embates de Kabir contra las prácticas hinduistas, en particular las relacionadas con las costumbres de la casta, son casi igual de agresivos. A continuación reproduzco un fragmento de otra canción de una recopilación temprana (1969: *ram.* 5.5):

Los *pandits* se han extraviado estudiando y meditando los Vedas,
 perdidos en muchos secretos no se encuentran a sí mismos.
 Absortos en sus oraciones diarias, libaciones de sacrificio
 y los seis actos rituales, se quedan en sus *ashrams*.

Han impartido el mantra Gayatri a lo largo de las cuatro épocas,
 pero ve y pregunta si alguno ha alcanzado la salvación.
 Ram se encuentra inmanente en todos, pero se purifican a sí mismos.
 Dime, ¿quién es más bajo que éstos?

Considerando lo anterior, ¿se puede decir realmente que Kabir promovió una cultura compuesta hinduista-musulmana o una tolerancia interreligiosa?

Además, según Kabir, no sólo las acciones rituales de los hinduistas y los musulmanes carecían de valor, sino que sus libros religiosos, los Vedas y el Corán, eran igualmente inútiles. Al respecto, véase la siguiente canción, que se incluyó tanto en el *Kabir-bijak* como en la *Kabir-granthavali* (*Kabir-bijak*, *ram.* 39 [Callewaert y Op de Beeck 1991]; *Kabir-granthavali*, *ram. ashtapadi* 3 [Kabir 1969]):

El que enseñó el credo musulmán (*kalamam*) en la era Kali
 no pudo encontrar el poder de la creación.
 Según el karma, el actor realiza sus acciones.
 Los Vedas y los libros musulmanes no valen nada.
 Según el karma, uno se convirtió en un avatar en el mundo.
 Según el karma, uno fijó las oraciones musulmanas.
 Según el karma, la circuncisión o el hilo sagrado.
 Ni el hindú ni el turco conocen el secreto.
 El agua y el aire se unieron,
 toda esta confusión fue creada.
 Cuando la *surati* es absorbida en el Vacío,
 ¿sobre qué base se puede determinar nuestra casta?

Lo que Kabir dice con claridad en estas canciones no es que ambas religiones conduzcan al mismo objetivo, sino que la verdadera experiencia religiosa trasciende totalmente, y en última instancia niega, las doctrinas y prácticas de cualquier religión histórica específica. Esta idea es, de hecho, quizá la más frecuente y dominante en todas las colecciones tempranas de las composiciones del poeta. Para éste, Dios, el Absoluto o el Espíritu Supremo se identifica con la experiencia mental del sujeto religioso de una conciencia única, no temporal y no sensorial. ¿Cómo podemos tomar esa experiencia

como equivalente de una petición de armonía religiosa y tolerancia? En mi opinión, la conclusión lógica es más bien que Kabir vio poca o ninguna utilidad en las instituciones, las costumbres y las lealtades religiosas cotidianas. Decir lo contrario es distorsionar la historia en favor de algún proyecto histórico contemporáneo. Considero que el Estado secular es a todas luces un ideal digno, pero las contribuciones de Kabir a éste son, en el mejor de los casos, dudosas, sin importar lo mucho que podamos amar su poesía y sus ideas.

9. LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN GORAKH Y KABIR

Las identidades religiosas son también límites religiosos. La forma en que definimos nuestra identidad religiosa depende de cómo definimos quienes no somos. Si somos hindúes, entonces no somos musulmanes, cristianos, budistas, o sikhs.¹ O así parece. En la práctica, los límites religiosos no se determinan tan nítidamente. Sobre todo entre las clases subalternas, la gente a menudo participa en los festivales y las costumbres de sus vecinos de otras religiones. En el Punjab, por ejemplo, muchos musulmanes, hindúes y sikhs se unen en la peregrinación anual a la tumba del legendario maestro (*pir*) musulmán Sakhi Sarvar. Entre intelectuales religiosos también es común compartir y tomar prestadas ideas religiosas. El filósofo advaita Shankaracharya, por ejemplo, se inspiró en ciertas ideas clave del budismo madhyamika. En algunos casos, las personas pueden incluso ostentar múltiples identidades religiosas, aunque esta práctica es menos común entre seguidores de religiones exclusivistas, como el islam y el cristianismo. En este capítulo se examinarán los límites e identidades religiosos en algunos textos en hindi escritos por el yogui Gorakh o Gorakhnath y el poeta nirguni Kabir, o atribuidos a ellos.

Los juristas, predicadores y hombres santos musulmanes que vivían en la India medieval y precolonial parecen haber tenido un sentido bien definido de su identidad como musulmanes. Hay más dudas entre los estudiosos recientes sobre la cuestión de la conciencia de una identidad como hindúes entre los hindúes educados de la

¹ Este capítulo se publicó en inglés en Lorenzen 2011a. La versión en español es del autor.

India precolonial. No obstante, creo que la mayoría de éstos no se consideraban musulmanes, budistas, jainas o cristianos.

Algunos estudiosos recientes han planteado que antes del dominio británico los hindúes no se identificaban como tales en un sentido incluyente. Más bien, de acuerdo con esos estudiosos, se veían como miembros de grupos amplios, pero más limitados —como vaishnavas, shaivas, shaktas—, o en términos de grupos sectarios todavía más específicos —como shri-vaishnavas, shaiva-siddhantins, pashupatas, varkaris, Kabir panthis, vallabhacharis y demás—. Sin embargo, no coincido con esta opinión, y en otros textos he tratado de mostrar que incluso en la India precolonial los hindúes tenían un sentido claro de su identidad religiosa amplia como hindúes.² Las fuentes citadas en este ensayo evidencian esta identidad amplia, pero también que a veces eran posibles identidades religiosas plurales.

Sin duda, pueden existir diferentes niveles de identidad religiosa. Una persona puede considerarse hindú, vaishnava y vallabhachari al mismo tiempo. Es menos probable, pero no imposible, que alguien se identifique como vaishnava y también como shaiva, o como pashupata y Kabir panthi. Algunas personas en la India precolonial crearon identidades religiosas aún más complejas, que combinaban elementos de tradiciones islámicas, hindúes, jainas y otras. Hasta cierto punto, éste es el caso tanto del yogui Gorakhnath como del poeta Kabir.

Al proponer esta identidad religiosa compleja para Gorakh y Kabir, no me estoy refiriendo a un sincretismo sencillo ni a una agrupación de prácticas rituales y objetos de fe (dioses, santos, etc.). La población poco educada, tanto rural como urbana, seguramente observaba tal sincretismo (ya hemos mencionado el ejemplo de las peregrinaciones a la tumba de Sakhi Sarvar). Dado que Gorakh y Kabir, analfabetos o no, eran intelectuales religiosos, y puesto que sabemos muy poco acerca de su participación en festivales y costumbres populares, el centro de interés aquí serán sus ideas, incluso aquellas sobre prácticas religiosas. En general, está claro que Gorakh

² Véanse el ensayo “La unificación de la religión hindú”, en este volumen, y Lorenzen 1999b. Desde 1999 se ha publicado mucho sobre este debate. Véanse Llewellyn 2005, Oddie 2006 y Pennington 2005.

y Kabir rechazaron tanto el islam como la religión hindú en la forma en que comúnmente se practicaban. Buscaban construir una identidad religiosa que les permitiera abarcar las dos tradiciones y ser, de algún modo, hindúes y musulmanes y, a la vez, ninguno de los dos. Para poder hacer esto tenían que reconocer las categorías de identidad del musulmán y del hindú, en un sentido claramente religioso, y también superar dichas categorías.

Las composiciones en hindi atribuidas a Gorakh, reunidas en la *Gorakh-bani*, todavía no han sido estudiadas adecuadamente. No obstante, tenemos una recopilación de muchos de sus textos editada por P. D. Barthwal hacia 1942 y publicada bajo el título de *Gorakh-bani* (Gorakh 2004), así como una traducción de esta colección hecha por Gordan Djurdjevic y Shukdev Singh (2019). Se conservan otros textos suyos en forma de manuscritos, sobre todo en los archivos de Rajastán. El problema es que las fechas de esos documentos son difíciles de estimar. La persona histórica Gorakh, suponiendo que realmente existió, tal vez vivió en el siglo XI o XII, pero es probable que los textos (*bani*) en hindi atribuidos a él, por lo menos en su forma actual, sean más recientes.

Lingüísticamente, la *Gorakh-bani* de Barthwal parece provenir de un periodo anterior a las colecciones más antiguas de las composiciones de Kabir, pero no se puede decir mucho más. La evidencia de la *Gorakh-bani* está principalmente relacionada con lo que *no* menciona. Por ejemplo, no menciona a Kabir (muerto hacia 1520) u otros poetas religiosos contemporáneos o posteriores a él. Por otra parte, no se han encontrado manuscritos que contengan textos atribuidos a Gorakh copiados antes del siglo XVI. Tomando todo esto en cuenta, los textos de Gorakh que tenemos parecen ser de los siglos XIII o XIV o incluso más recientes. También es probable que hayan sido modificados en el proceso de transmisión de manuscrito en manuscrito.

GORAKH, HINDÚES Y MUSULMANES

Uno de los más curiosos versos de la *Gorakh-bani* (Gorakh 2004: 26, *sabadi* 14) tiene que ver con la identidad religiosa:

utapati hindū jaraṇām jogī akali pari musalamāṇnīm |
te rāh chīnboṇ ho kājī mulām brahmā bisna mahādev māṇnīm ||

Por nacimiento soy un hindú, en la madurez un yogui, por intelecto
 un musulmán.

Oh, kazis y mullas, reconozcan el camino aceptado por Brahma,
 Vishnu y Shiva.

Aunque la interpretación de esta estrofa requiere un poco de especulación, la única palabra realmente difícil es *jaraṇām*. El sentido de ‘madurez’ o ‘vejez’ es el más probable, pero la palabra también puede entenderse como ‘por quemar’ (*jalan*), con lo que significaría ‘por prácticas o austeridades ascéticas’. Los dos sentidos son posibles.

Un aspecto importante de esta estrofa es el reconocimiento de tres tradiciones religiosas distintas: la hindú, la del yoga y la musulmana. Como veremos más adelante, otros versos del *Gorakh-bani* también apoyan esta división en tres categorías de identidad religiosa. Sin embargo, lo más significativo es el intento del autor de identificarse con las tres tradiciones a la vez. Nace hindú, luego es yogui e intelectualmente se identifica, de algún modo no explicado, como musulmán. La segunda línea de la estrofa parece negar algunas implicaciones de la primera, pero interpreto esto como un rechazo de las prácticas rituales del islam y de su exclusividad, y no de sus ideas filosóficas y metafísicas.

Otra estrofa del *Gorakh-bani* ofrece un argumento diferente en favor de la superación de los límites religiosos. Según se verá, este argumento es semejante a uno propuesto por Kabir. La estrofa de Gorakh es la siguiente (183):

daraves soi jo dar kī jāṇnaiṁ | pañce pavan apūthām āṇnai |
sadā sucet rabai dīn rāti | so daraves alah kī jāti ||

Un derviche verdadero sabe [cómo encontrar] la puerta [divina].
 Él que invierte los cinco alientos,
 que se mantiene alerta día y noche,
 ese derviche de verdad pertenece a la casta de Alá.

Aquí Gorakh yuxtapone el derviche ordinario, que no sabe nada de la meditación del yoga ni del control de la respiración, con el derviche que practica el yoga. Este último es el que de verdad pertenece a la casta de Alá. Gorakh afirma que uno puede seguir siendo musulmán y aun así alcanzar la iluminación. Kabir, en lo que parece ser un comentario directo a esta estrofa, asegura que no es a través del yoga sino mediante una conducta moral y una meditación interior como los musulmanes, los yoguis, los hindúes y los *sant*, sin distinción, pueden lograr la iluminación de una conciencia mística.

Algunos versos de la *Gorakh-bani* sugieren un rechazo algo más directo tanto de la tradición musulmana como de la hindú, por lo menos en lo que respecta a la práctica ritual y la afirmación de una tradición del yoga superior e independiente. Estos versos también tienen relación con ciertas líneas de Kabir. He aquí el más interesante de estos versos en la *Gorakh-bani* (Gorakh 2004: *sabadi* 69):

hindū dhyāvai dehurā musalamāna masīta |
jogī dhyāvai paramapada jabāṃ dehurā na masīta ||

El hindú medita dentro del templo, el musulmán
dentro de la mezquita.

El yogui medita en la meta suprema, donde no hay ni
templo ni mezquita.

Otras dos estrofas de la *Gorakh-bani*, también similares a algunas estrofas de Kabir, rechazan las tradiciones de hindúes y musulmanes, en términos de la inutilidad de los Vedas y el Corán por igual (Gorakh 2004: *sabadi* 4 y 6):

veda kateba na śāṃṇīṃ bāṃṇīṃ / saba dhamkī tali āṃṇīṃ /
gagani siṣara mahi sabada prakāsyā / tabaṃ būjhai alaṣa
bināṃṇīṃ //

Ni los Vedas ni el libro musulmán, ni los *khani* ni los *bani*. Todos éstos parecen como una tapa [a la verdad].

La palabra [verdadera] se manifiesta en la cima de la montaña en el cielo.³
 Ahí uno percibe el conocimiento de lo Inefable.

*vede na sāstre katebe na kurāmṇe pustake na baṁcyā jāī /
 te pad jāṁṇāṁ biralā jogī aura dūnī saba dhaṁḍhai lāī //*

Ni los Vedas ni los Shastras, ni los libros musulmanes ni el Corán,
 [la meta] no se explica en los libros.
 Sólo el yogui excepcional conoce esa meta. Todos los demás
 están absortos en sus tareas cotidianas.

En estos versos, la religión asociada con el Hatha Yoga, la de la secta de los yoguis nath, es claramente realzada con respecto a las religiones vinculadas con los Vedas y el Corán, o sea, la religión hindú y el islam. Como en el caso de muchos versos de Kabir, hay un claro intento de proponer una posición independiente, establecer una tradición religiosa aparte. Gurú Nanak hizo lo mismo, pero sus seguidores institucionalizaron el movimiento hacia la independencia religiosa de una manera más radical que la de los adeptos de Gorakh y Kabir. Mi argumento aquí es que la reticencia de los nath panthis y los Kabir panthis a establecer un camino religioso abiertamente separado de la religión hindú y del islam se debe a las ambigüedades ideológicas de los mismos gurús fundadores, Gorakh y Kabir. Las obras atribuidas a este último son más numerosas que las de la *Gorakh-bani* y abordan el tema con mayor detalle. ¿Qué dice entonces Kabir?

KABIR: LOS HINDÚES, LOS TURCOS Y LOS YOGUIS

Hay tres colecciones tempranas que contienen la mayor cantidad de canciones y versos atribuidos a Kabir: el *Adi Granth* de los sikh, el *Pancha-vani* de los dadu panthis (aquí la sección que contiene las obras de Kabir se llama *Kabir-granthavali*) y el *Kabir-bijak* de los

³ O sea, en el *brahma-randhra*, la apertura mística en la parte superior de la cabeza.

Kabir panthis. Otras canciones y versos tempranos atribuidos a Kabir aparecen en un manuscrito de 1582 de Fatehpur, en el *Sarvangi* de Rajjab, y en el *Sarvangi* de Gopaldas.⁴ Hay muchas coincidencias entre las composiciones de esas primeras recopilaciones, sobre todo entre las del *Adi Granth* y la *Kabir-granthavali*, pero en todo caso el número total de canciones y versos es bastante grande. Colecciones más tardías recogen muchas otras piezas atribuidas a Kabir, pero no las retomaremos aquí.

Numerosos textos tempranos de Kabir critican las prácticas religiosas tanto de los musulmanes como de los hindúes. También algunos de sus textos cuestionan a los yoguis nath. Y más de una docena de canciones suyas atacan a los musulmanes y los hindúes conjuntamente; otras se centran en una u otra de esas religiones. En el primer caso, Kabir describe las prácticas hipócritas de hindúes (a veces llamados “hindúes”, a veces “panditas” o “brahmanes”) y musulmanes (generalmente denominados “turcos” o “musulmanes”, a veces “kazis” o “mullas”), y luego termina con un exhorto a buscar el espíritu que reside en nuestros cuerpos o a repetir el sagrado Nombre de Ram.

Como ejemplo, he aquí una canción *ramaini* que aparece tanto en el *Kabir-bijak* como en la *Kabir-granthavali*:⁵

El que enseñó el credo musulmán (*kalamām*) en la edad de Kali
no pudo encontrar el poder de la creación.
Según el karma, el actor lleva a cabo sus acciones.
Los Vedas y el libro musulmán son sin valor.
Según el karma, uno llegó a ser un avatar en el mundo.

⁴ Las mayoría de las transcripciones de las canciones de Kabir reunidas en las recopilaciones occidentales tempranas (pero no las del *Kabir-bijak*) se encuentran en Kabir 2000, editado por Callewaert. También se han publicado ediciones de las colecciones de Rajjab (1990, 2010) y Gopaldas (1993). El texto *Kabir-bijak* está incluido en Callewaert y Op de Beeck 1991. Traducciones tomadas de estas colecciones se encuentran en Hawley 2005 y en Kabir 1977, 1983, 1991 y 1993.

⁵ *Kabir-bijak*, *ram*. 39 (Callewaert y Op de Beeck 1991); *Kabir-granthavali*, *ram. ashtapadi* 3 (Kabir 1969). En la mayoría de los casos en que encontré diferencias, seguí el texto del *Kabir-bijak*. La palabra repetida *karamata* o *karmata* ha sido interpretada como *karma te* (igual a *karma se*). Otras traducciones de esta canción al inglés se hallan en Kabir 1977 y 1998.

Según el karma, uno precisó las plegarias musulmanas.
 Según el karma, circuncisión o el cordón sagrado.
 Ni el hindú ni el turco conoce el secreto.
 Se juntó agua y aire. Toda esta confusión se creó.
 Cuando la *surati* se absorbe dentro del Vacío,
 ¿sobre qué base se va a distinguir nuestra casta?

Kabir usa la palabra *surati* para indicar la conciencia inspirada o permeada por la presencia del espíritu divino. Es algo similar al *atman* en la metafísica Advaita y a varios otros términos, como *un-man*, usados por poetas entre los nath y los nirgunis. El *Vacío* es un concepto tomado del budismo. Aquí parece representar una realidad imperfecta en la que la *surati* se absorbe, ya sea después de la muerte o en la iluminación mística. Lo que Kabir podría querer decir es que cuando la conciencia individual se absorbe dentro del Absoluto, esto es, cuando perdemos la conciencia y los atributos individuales, no queda nada sobre lo cual el karma pueda actuar. Distinciones como las de la casta ya no pueden funcionar.

KABIR Y GURÚ ARJAN

Otra canción de Kabir de este tipo —recogida en varias colecciones, pero no en el *Adi Granth*— es la siguiente:⁶

Estas diferencias están llenas de confusiones:
 los Vedas y los libros musulmanes, la religión y el mundo,
 ¿quién es varón?, ¿quién mujer?
 El semen es uno, el pis y la mierda son uno,
 la piel uno, la carne uno.
 ¿Quién entonces es un brahmán? ¿Quién un shudra?
 Este cuerpo salió del barro, espontáneamente.
 En él el sonido y el semen se juntaron.
 Cuando él muera, ¿qué nombre tendrás?
 Estudias y piensas, pero nunca aprendes el secreto.

⁶ *Kabir-bijak*, pad 75, *Kabir-granthavali*, pad 57. Véase Kabir 2000: núm. 77.

Brahma es la creación roja, Shiva la destrucción negra.
 Y Hari se llena de la virtud blanca.
 Kabir dice: Adora a Ram, el único.
 Nadie es hindú, nadie turco.

La última frase de esta canción, “Nadie es hindú, nadie turco” (*hindū turka na koī*), es muy parecida, tanto en palabras como en sentido, a la que se dice que Gurú Nanak (1469-1539) pronunció cuando salió del río, después de su iluminación. Gurú Nanak declaró: “Nadie es hindú, nadie musulmán” (*nā koī hindū hai nā koī musulamān*). Esta afirmación, bien conocida por todos los sikh, no se encuentra entre las composiciones de Nanak en el *Adi Granth*, sino en una narrativa temprana de su vida, la *B40 janam-sakhi* (McLeod 1980a: 225, 1980b: 21).

Una frase semejante aparece en el *Adi Granth*, en una canción del quinto gurú de los sikh, Gurú Arjan (1563-1606): “No somos ni hindúes ni musulmanes” (*nā ham hindū na musulamān*). Es particularmente interesante que Gurú Arjan dé a esta pieza la “firma” de Kabir (*kabu Kabīr*). Pashaura Singh (2003: 16-17, 101-109) señala que Gurú Arjan varias veces cita a Kabir o usa su firma, ya sea para indicar que el tema de la canción o el verso está asociado con ese poeta o para citar directamente uno o más versos de sus composiciones. Gurú Arjan suele aprovechar la oportunidad para sugerir alguna crítica o modificación del punto de vista de Kabir.

En este caso, los tres primeros versos de la canción de Arjan y el refrán parecen ser una cita directa de una composición de Kabir que se encuentra en la *Kabir-granthavali* y en el *Sarvangi* de Gopaldas.⁷ Gurú Arjan aparentemente compuso sólo los últimos dos versos de la canción. El primero de ellos contiene la frase “No somos ni hindúes ni musulmanes”, que probablemente alude a la sentencia de Kabir: “Nadie es hindú, nadie turco”. Parece que sólo el último verso de la canción, que paradójicamente empieza con “Kabir dice”,

⁷ En la colección de Callewaert tiene el número 423 (Kabir 2000). En la edición de Shyamasundaradas de la *Kabir-granthavali* le corresponde el número 338 (Kabir 1968). Véase el análisis de Pashaura Singh (2003: 31-33) sobre la canción de Gurú Arjan.

representa en exclusiva al pensamiento de Gurú Arjan. He aquí la canción:⁸

No hago votos [hindúes] ni [ayuno] durante Ramadán.
 Sirvo a Él, que me protegerá cuando la vida termine.
 Para mí el Dios [hindú] y Alá son uno.
 Me he separado tanto del hindú y del turco.
 No voy en *hajj* al Kaba ni hago *puja* en los santuarios [hindúes].
 Sirvo al único [Dios] y nadie más.
 No hago *puja* y no ofrezco *namaz*.
 Recibo en mi corazón al Dios sin forma (*niramkār*).
 No soy hindú ni musulmán.
 Cuerpo y aliento pertenecen a Alá-Ram.
 Kabir dice: Hice esta declaración.
 Reuniéndome con pir y con gurú,
 reconocí el potencial en mí mismo.

El verso final de la canción de Kabir en la *Kabir-granthavali* (núm. 338), el único que Gurú Arjan no cita, dice lo siguiente: “Kabir dice: Todo error ha huido, mi mente se pega al único Dios sin forma (*niramjan*)”.

Estas canciones de Kabir y Gurú Arjan junto con la legendaria declaración de Gurú Nanak, incorporan dos sentidos emparejados. Las frases clave pueden interpretarse, en primer lugar, como afirmaciones de que todos los marcadores de la identidad religiosa, todas las creencias y prácticas carecen de significado a la luz de la conciencia mística directa. En segundo lugar, pueden verse como indicación de que Kabir, Nanak y Arjan rechazaron una identidad religiosa personal hindú o musulmana y se dirigían hacia la construcción de una identidad religiosa independiente, diferente de las tradiciones musulmana e hindú. El cambio del sujeto de la frase, de “nadie es” (*na koī hai*) en Kabir y Nanak a “no somos” (*na ham hai*) en Arjan,

⁸ *Adi Granth*, *bhairau* 3 (p. 1136). Mi interpretación del último verso es un poco diferente de la de Pashaura Singh (2003: 32). La canción también puede referirse a otra composición de Kabir que aparece en el mismo *Adi Granth* (p. 1349), la *Kabir-granthavali* (*pad* 259, de Kabir 1968) y el *Kabir-bijak* (*pad* 97). Tiene el número 280 en la recopilación de Callewaert (Kabir 2000).

también sugiere un movimiento hacia una identidad independiente que encaja bien en el sentido de la historia de los sikh.

KABIR CRITICA A LOS HINDÚES Y LOS MUSULMANES

El rechazo por parte de Kabir de las prácticas rituales y la exclusividad de hindúes y musulmanes con frecuencia toma la forma de canciones que critican a una u otra de estas religiones. Las composiciones que critican a los hindúes son más numerosas, pero las que se dirigen a los musulmanes tienden a ser más severas. Kabir ataca a los hindúes por sacrificar animales y a los musulmanes por matar vacas y otros seres vivos. He aquí un par de canciones (*ramainī*) de la *Kabir-granthavali* que parecen yuxtaponerse a propósito, una tras otra, en la colección. La primera cuestiona la matanza de vacas por los musulmanes:⁹

Hemos investigado la religión de los turcos (*turakī dharam*).
 Estos maestros tiran muchos rayos.
 Sin frenos exhiben orgullo sin límites.
 Mientras explican sus propósitos, matan vacas.
 ¿Cómo pueden matar a la madre
 cuya leche beben como si fuera su nodriza?
 Los jóvenes y los viejos beben pudín de leche,
 pero estos tontos comen el cuerpo de la vaca.
 Estos imbéciles no saben nada. Andan en ignorancia.
 Sin mirar dentro del corazón, ¿cómo alcanza uno el paraíso?

La siguiente canción va dirigida contra los hindúes, sobre todo los maestros (*paṇḍit*) védicos:¹⁰

⁹ *Kabir-granthavali*, *ram.* 5.4 (Kabir 1968: 182). Esta canción no se ha traducido antes y no se encuentra en otras colecciones.

¹⁰ *Kabir-granthavali*, *ram.* 5.5 (Kabir 1968: 182). Una versión de esta canción se encuentra también en el *Kabir-bijak* (*ram.* 35). Los textos de ambas versiones presentan algunos problemas. La del *Kabir-bijak* está traducida al inglés en Kabir 1977 y 1998.

Los pandits se han perdido estudiando y contemplando los Vedas.
 Perdidos en muchos secretos no se encuentran a ellos mismos.
 Absortos en sus oraciones diarias, sus libaciones sacrificiales
 y los seis actos rituales, se quedan en sus *ashramas*.
 Han impartido el mantra Gayatri a lo largo de las cuatro épocas.
 Pero pregúnteles si han logrado la salvación.
 Dígame, ¿quién es más bajo que ellos?
 Tan virtuosos, muestran orgullo excesivo.
 Dios, quien destruye el orgullo,
 ¿cómo puede Él aguantar tal orgullo?
 Abandone la arrogancia y busque el nirvana.
 Cuando están destruidos la semilla y el brote [de orgullo],
 uno encuentra el lugar del ser sin cuerpo.

En las colecciones tempranas, Kabir utiliza varios términos que hacen referencia a los musulmanes. Con ayuda de un índice de palabras del *Kabir-bijak* y de una recopilación de canciones tomadas principalmente de la *Kabir-granthavali*,¹¹ encontramos las siguientes frecuencias: *pir* (*pīr*, *pīran*, 23), *kazi* (*kajī*, 9), jeque (*ses*, 7), *mulla* (*mulā*, *mullā*, 7), *profeta* (*paigambar*, *paigambhar*, 3), *aulia* (*auliyā*, 2), *sayyid* (*saiyad*, 2), *sultán* (*sulatāmna*, 2), *derdiche* (*dara-vesā*, 1), *badshah* (*badasah*, 1). Kabir no menciona ninguna escuela específica (*tariqa*) de sufíes y tampoco distingue entre suníes y chitas. El contexto en el cual usa los términos *turak* y *musulaman* es siempre religioso. Emplea ambas voces como sinónimos y nunca utiliza la primera en un sentido principalmente étnico. Por otro lado, en el *Gorakh-bani* no aparece la palabra *turak* y la palabra *musulaman* sólo se menciona dos veces.

La canción de Kabir con la variedad más grande de títulos musulmanes se encuentra en el *Kabir-bijak*. Al igual que la composición traducida arriba, ésta se dirige contra la matanza de animales hecha por musulmanes.¹²

¹¹ El índice fue hecho por Callewaert y Op de Beeck (1991). Esta colección es la de Parasnath Tivari (Kabir 1961), que también tiene el título *Kabir-granthavali*. El índice incluye palabras de textos de otros autores que no he considerado aquí.

¹² Callewaert y Op de Beeck 1991: vol. 1, 381 (*ramainī* 49). Véase también la traducción al inglés de Hess y Singh 1983: 87-88.

Dígame, derviche, ¿[cómo se encuentra] la puerta [divina]?
 ¿Cómo se viste el Badshah [Alá]?
 ¿Dónde se reúne su ejército?
 ¿Dónde acampa?
 Le estoy preguntando, musulmán.
 ¿De qué color es su sotana?
 ¿Roja, amarilla o multicolor?
 ¿A qué presencia divina (*surati*)
 rinde usted homenaje?
 Kazi, ¿qué hace?
 En cada casa manda matar búfalos.
 ¿Quién le ordenó matar cabras y pollos?
 ¿Quién le ordenó esgrimir un cuchillo?
 No conoce piedad, pero le llaman maestro (*pir*).
 Recita versos y engaña al mundo.
 Kabir dice: Se declara un Sayyid,
 y convence a todos de ser como usted.
 Hacen ayuno todo el día. En la noche matan vacas.
 Aquí sangre, ahí un bienvenido.
 ¿Cómo puede esto complacer a Dios?

Lo que hace que esta canción sea particularmente interesante es que empieza con una clara referencia a la estrofa de la *Gorakh-bani* citada arriba (Gorakh 2004: *sabadi* 14), la cual alaba al derviche que alcanza la “casta de Alá” por medio del control de la respiración y la meditación del yogui.¹³ Las dos frases aluden a la “puerta” (*dar*) divina. En su canción, Kabir dice que las prácticas de un yogui no son suficientes para lograr el beneplácito de Dios si el derviche sigue matando animales.

En el caso de los hindúes, Kabir a veces menciona por su nombre a los vaishnavas, los yoguis y los shaktas (devotos de la diosa). Asimismo, dirige sus canciones a los brahmanes y a los pandits y *pandas*, patrocinadores principales de las prácticas hindúes que critica, como el sacrificio de animales, la recitación védica, las reglas de pureza de cas-

¹³ Las frases que demuestran claramente esta relación son, en el *Kabir-bijak*, *dar kī bāt kabo daravesā*, y, en la *Gorakh-bani*, *daraves soi jo dar kī jāṇaiṃ*. Estos son los únicos usos de la palabra *daraves* en las dos colecciones.

ta, la intocabilidad y la adoración de ídolos. También critica a los yoguis o *joguis* por la inutilidad de sus penitencias y ejercicios. Los yoguis aparecen más veces que cualquier otro grupo religioso. Kabir también menciona en varias ocasiones a Gorakh. Según el índice de palabras de Callewaert y Op de Beek (1991), en el *Kabir-bijak* y en la *Kabir-granthavali* de Tivari se encuentran las siguientes frecuencias:¹⁴ *hindú* (*hiṁdū*, *hindū*, *hiṁduini*, 30), *brahmán* (*babhanīṁ*, *bāṁmhan*, *bāṁhman*, *bābhan*, *brāhman*, *bhāmini*, etc., 37), *pandit* (*paṁdit*, *paṁditā*, 63), *panda* (*paṁdā*, *paṁdiā*, *pāṁde*, 12), *shakta* (*sākat*, 17), *yogui* (*jogini*, *jogiyā*, *jogī*, *yogī*, etc., 52), Gorakh (*goraṣ*, *goraṣanāth*, 15) y *vaiṣṇava* (*vaiṣnav*, *baisanaum*, 3).

Kabir usa casi siempre la palabra *hindú* en un contexto religioso y nunca en un sentido claramente étnico. Para él, un hindú es una persona que observa las creencias y prácticas de la religión hindú, no un nativo del subcontinente indio. Los hindúes son los que adoran a los ídolos y a los dioses Shiva y Vishnu, sacrifican animales, recitan los Vedas, practican la intocabilidad. También incluyen a los pandits y los brahmanes como sus líderes. Sin embargo, yoguis y shaktas están clasificados un poco aparte, y no resulta claro si Kabir los considera hindúes o seguidores de otras tradiciones religiosas. Como hemos visto, las composiciones atribuidas a Gorakh tienden a colocar a los yoguis en una categoría aparte de hindúes y musulmanes. En la *Gorakh-bani*, la palabra *hindú* aparece tres veces, *pandit* nueve veces y *brahmán* sólo una vez.

Las referencias de Kabir a los shaktas (*sākat*), esto es, los devotos de la diosa Śakti, posiblemente reflejen su historia personal. La biografía legendaria más antigua del poeta es la *Kabir-parachai* de Anantadas, escrita hacia finales del siglo XVI. Su primer verso dice: “Hubo un julaha que vivía en Kashi [Benarés] y que seguía las costumbres de los devotos de Hari [Vishnu]. Antes pasaba muchos días con los shaktas. Después andaba alabando las virtudes de

¹⁴ La palabra *shaiva* no aparece en estos dos textos, pero Shiva (también Mahesh) se menciona varias veces. Kabir también usa los diversos nombres de Vishnu, sobre todo Ram, pero en la mayoría de los casos parece que lo hace para referirse al Dios supremo sin forma (*nirgun*) y no al *sagun* Vishnu y sus avatares. Las alusiones de Kabir a los avatares en sus formas corporales son, en su mayor parte, bastante críticas.

Hari”.¹⁵ En otras palabras, Kabir primero fue shakta, pero después se convirtió en seguidor de Vishnu. De ser así, debió de haber sabido algo de los shaktas. Lo que encontramos, sin embargo, es que éstos nunca se mencionan directamente en el *Kabir-bijak*, aunque aparecen varias veces en el *Adi Granth* y la *Kabir-granthavali*.

A pesar de la falta de detalles sobre los shaktas en las canciones de Kabir, los comentarios son todos muy negativos. He aquí un ejemplo:¹⁶

Sigan [recitando] “Ram, Ram, Ram”, pero
no digan esto mientras andan con los shaktas.
¿Qué viene de recitar las escrituras a un perro?
¿Qué de cantar las virtudes de Hari a los shaktas?
¿Qué de alimentar un cuervo con alcanfor?
¿Qué de hacer que una serpiente beba leche?
Los shaktas y los perros son como hermanos.
Los dos gruñen y ladran.
Los dos beben néctar y escupen vinagre.
Kabir dice: No sigan sus hábitos.

Las referencias de Kabir a Gorakh y sus yoguis son más frecuentes y más específicas. Se encuentran tanto en el *Kabir-bijak* como en el *Adi Granth* y la *Kabir-granthavali*. Hace tiempo, los estudiosos P. D. Barthwal (1946 [1930]) y H. P. Dvivedi (1971 [1942]) señalaron que en las canciones y versos de Kabir hay abundancia de vocabulario derivado de los yoguis nath. Además, tanto éstos como Kabir y sus seguidores pueden ser clasificados como nirgunis, en el sentido de que adoran a un Dios sin forma, aunque los nombres de ese Dios entre los naths están asociados con Shiva y los de Kabir con Vishnu.

El uso de la terminología de los naths en las composiciones de Kabir llevó a H. P. Dvivedi a suponer que la familia de Kabir pudo ha-

¹⁵ Lorenzen 1991: 129.

¹⁶ La versión traducida aquí es la de la *Kabir-granthavali* (Kabir 1969: 277). Véase también Kabir 2000: núm. 251. La versión de la *Adi Granth* es *asa* 20 (p. 481). Hay otra traducción de la canción de Vaudeville (Vaudeville 1993: núm. 225).

ber pertenecido a una casta de yoguis nath que había sido recientemente —y sólo de modo parcial— convertida al islam y luego había entrado a la casta de tejedores musulmanes llamada *julaha*. Dvivedi escribió (1971: 24-25): “Varias cosas hacen que se pueda pensar que la familia (*vamśa*) de julahas en la cual Kabir se crio perteneció a un grupo musulmán de yoguis casados que seguían la doctrina nath”. Años después, la estudiosa francesa Charlotte Vaudeville (1974: 89) ofreció un argumento semejante:

Circuncidado o no, Kabir fue oficialmente musulmán, aunque parezca probable que alguna forma de “nathaísmo” formó parte de su tradición ancestral. Sólo esto puede explicar su ignorancia relativa del dogma islámico, su notable familiaridad con las prácticas de tantra-yoga y su abundante uso de jerga esotérica. El hecho es que, aunque Kabir no fuera un nath-panthi, aunque se haya burlado de la parafernalia de los gorakhnathis y aún más de sus pretensiones a la inmortalidad, parece haber estado mucho más versado en sus actitudes básicas y su filosofía que en la tradición ortodoxa islámica.

En el texto “El disentimiento en Kabir”, recogido en esta antología, resumí las objeciones de Purushottam Agrawal a esta teoría del trasfondo de la tradición de los naths en la vida y el pensamiento de Kabir. El reparo básico de Agrawal es que la suposición de que las ideas de Kabir dependen de su tradición familiar le quita originalidad a Kabir, intenta mostrar que no estaba creando una tradición religiosa novedosa e independiente. Estoy de acuerdo con Agrawal, pero creo que hay que aceptar que la hipótesis de que la familia de Kabir estaba asociada con la tradición de los nath parece razonable, aunque especulativa. Por otro lado, la afirmación de Vaudeville de que Kabir tenía una “notable familiaridad con las prácticas de tantra-yoga” resulta bastante exagerada. A pesar de que Kabir emplea a veces el vocabulario de yoga vinculado con la *Gorakh-bani*, lo usa de una manera imprecisa, sin ofrecer mucha evidencia de un buen conocimiento de los detalles de la anatomía mística y las prácticas de los yoguis. Kabir tampoco indica con claridad que se haya dedicado a prácticas de *batha* yoga como el control de la respiración, la retención del semen y las posiciones del cuerpo.

Lo que la *Gorakh-bani* y las composiciones de Kabir comparten es una fascinación por el estado de conciencia mística asociado con el “cielo” (*gagan*) y la décima “puerta” (*dvār*) ubicada en la parte superior del cráneo. Esta conciencia mística tiene varios nombres. Cuatro importantes indicadores de dicha experiencia encontrados en Gorakh y Kabir son *surati*, *unman*, el “sonido no tocado” (*anahad nād*) y la experiencia “espontánea” (*sahaja*). El término *samadhi*, a menudo empleado en el yoga clásico del *Yoga-sutra*, aparece siete u ocho veces en el Kabir temprano, pero sólo cuatro veces en la *Gorakh-bani*. El *Hatha-yoga-pradipika*, un importante texto del *hatha* yoga escrito en sánscrito hacia el siglo XVII, declara que los siguientes términos son esencialmente sinónimos:¹⁷

Raja-yoga, Samadhi, Unmani, Manomani, Amaratva (inmortalidad), Laya (absorción), Tattva (verdad), Shunyashunya (vacío y no vacío), Parama-pada (el estado supremo), Amanaska (superando la mente), Advaita (no dualidad), Niralamba (sin soporte), Niranjana (sin mancha), Jivanmukti (liberación mientras vivo), Sahaja (estado espontáneo) y Turya (el cuarto estado): todos estos [términos] son sinónimos (*ity eka-vāchakāḥ*).

El traslape entre Gorakh y Kabir se puede observar en el cuadro 1 comparando las palabras clave relacionadas con el yoga que se encuentran en las composiciones atribuidas a ellos. El índice de Callewaert y Op de Beeck (1991) indica los términos localizados en la *Gorakh-bani*, el *Kabir-bijak* y la colección *Kabir-granthavali* editada por P. N. Tiwari.

El patrón es claro: la *Gorakh-bani* tiene una frecuencia notablemente mayor de palabras asociadas con el yoga, aunque las colecciones de Kabir también hacen uso de este vocabulario. Menos esperada es la escasez de referencias a los *chakras* (círculos, nodos) y *nadis* (venas, conductos) del yoga, y la ausencia total —tanto en Gorakh como en Kabir— de las voces *kundalini* y *pranayama*, así como de términos que indican prácticas específicas de *hatha* yoga, como las *mudras* Vajroli y Khechari. Es asimismo interesante que la colección

¹⁷ Svatmarama 1975: verso 4. 3-4.

CUADRO I. *Palabras relacionadas con el yoga que se encuentran en la Gorakh-bani, el Kabir-bijak y el Kabir-granthavali*

Palabra	<i>Gorakh-bani</i>	<i>Kabir-bijak</i>	<i>Kabir-granthavali</i>	Total
<i>sabhaja</i> , etc.	50	12	21	83
<i>gagan</i> , etc.	35	10	25	70 x
<i>unaman</i> , etc.	19	1	12	32
<i>anabad</i> , etc.	17	6	10	33
<i>surati</i>	5	7	15	27
<i>āsana</i> , etc.	12	5	5	22
<i>cakra y kamal</i>	4	7	5	16
<i>nāḍī</i> , etc.	11	0	2	13
<i>suṣamana</i> , etc.	5	0	4	9
<i>kundalini</i>	0	0	0	0
<i>prāṇāyāma</i>	0	0	0	0

FUENTE: Callewaert y Op de Beeck 1991.

oriental de Kabir, el *Kabir-bijak*, presente una frecuencia más baja de la terminología del yoga que la recopilación de Tiwari, basada principalmente en manuscritos de Rajastán y el Punjab en el oeste.

Curiosamente, el sistema de *chakras* está también ausente en el texto clave del hatha yoga, el *Hatha-yoga-pradipika*, aunque éste menciona varios “lotos” que se pueden entender como equivalentes. Esta obra describe a Kundalini y su paso por la *sushumna nadi* (Svatmarama 1975: capítulo 3). La historia de los *chakras* y Kundalini sigue siendo un tema que requiere más investigación. La presencia de Kundalini y la práctica de controlar el semen por la *vajrolimudra* en textos asociados con los naths —como el mencionado *Hatha-yoga-pradipika*—, escritos siglos después de la *Gorakh-bani*, parecen contradecir, al menos parcialmente, el rechazo de Gorakh hacia las tradiciones tántricas de shaktas y kaulas ligadas con su gurú Matsyendranath. En apariencia, algunas prácticas sexuales —por lo menos las que tienen el propósito de controlar los fluidos sexua-

indica que considera su propia posición religiosa, en algunos aspectos, como independiente de todas esas tradiciones. No está claro si el poeta clasificaba a los shaktas, los vaishnavas y los shaivas como distintos tipos de hindúes. Tampoco se sabe con certeza si catalogaba a los jainas como no hindúes. Cuando se refiere a los hindúes, suele centrarse en las obsesiones de los brahmanes o pandits con las restricciones de la casta y la contaminación ritual, la fe ciega en los Vedas, la inútil adoración a los ídolos y el censurable gusto por el sacrificio de animales. A veces llega a criticar a los avatares de Vishnu y su conducta indebida.

Lo que queda claro es que para Kabir los yoguis eran representantes de una tradición religiosa independiente, ni plenamente hindú ni musulmana. Como hemos visto, un punto de vista parecido se encuentra en la *Gorakh-bani*. He aquí una estrofa de una canción de Kabir recogida en las colecciones occidentales:¹⁹

Los yoguis dicen “Gorakh, Gorakh”.
 Los hindúes proclaman el Nombre Ram.
 Los musulmanes tienen a su único Dios (*ek sudāī*).
 El Señor de Kabir está presente en cada cuerpo.

Otro ejemplo es la versión en la *Kabir-granthavali* de una canción citada arriba y tomada del *Adi Granth*. Aquí está la versión de la *Kabir-granthavali* (Kabir 2000: núm. 420):

Quedas fijado en las posturas de yoga y el control [del aliento].
 Pero, loco, es la impureza mental a lo que debes renunciar.
 ¿Qué beneficio hay en andar con cuernos y aretes?
 ¿Qué beneficio de untar tu cuerpo con cenizas?
 La persona cuyo credo (*īmāṃna*) es correcto,
 él es un hindú, él es un musulmán.
 Él que predica el conocimiento de Brahman,
 él es un brahmán.
 Él que conoce a Rahim,
 él es un *qazi*.

¹⁹ Kabir 2000: núm. 390. Esta estrofa aparece en la *Kabir-granthavali*, el *Adi Granth* y la *Sarvangi* de Gopaldas.

Kabir dice: No hagas otra cosa.
 Simplemente repite el Nombre Ram
 y conseguirás lo que quieres.

Es evidente en estos textos que para Kabir la religión verdadera viene del corazón o la espiritualidad interna. El poeta reconoce las diferencias entre yoguis, hindúes y musulmanes, pero insiste en que todas estas religiones son fidedignas si uno las sigue con el corazón puro. Kabir no se opone a la religión hindú, el islam o el yoga. Más bien es un pluralista radical. Rechaza estas tres tradiciones en la forma en que *se practican*, pero no aboga por una conversión de una tradición a otra. Si una persona está en contra de la hipocresía y las prácticas exclusivistas de estas tradiciones y abandona sus rituales equivocados, esa persona puede, dice Kabir, lograr una iluminación espiritual interior aun siguiendo cualquiera de estas tradiciones.

¿Una religión, una soteriología de estas características tiene alguna posibilidad de tener éxito amplio en el mundo? A fin de cuentas, los mismos argumentos de Kabir sugieren, creo yo, que su visión de la transformación espiritual de las tradiciones religiosas existentes no era suficientemente práctica, quizá ni siquiera constituía una posibilidad lógica. Su concepción de una religión libre de hipocresía y ritual no podía ser incorporada dentro de la religión hindú, el islam o el yoga de los naths de su época. Es una visión tan drástica y tan individualista que no parece compatible con la creación de una comunidad religiosa organizada. Purushottam Agrawal (2004: 215) expresa la incompatibilidad de la postura radical de Kabir y la construcción de instituciones en términos tajantes: “La poesía de Kabir no se limita a criticar las prácticas religiosas prevalentes en su época. Ofrece un testimonio del descontento de Kabir con la razón de ser de la religión misma. El punto de vista que sostiene que el propósito de Kabir era el de establecer ‘una tradición religiosa independiente’ es un error grande”.

Ya en la primera biografía legendaria de Kabir, la *Kabir-parachai* de Anantadas, se expresan dudas sobre la posibilidad de conciliar la visión del poeta con la realidad. Cuando los hindúes y los musulmanes de Benarés acuden al sultán Sikandar Lodi para protestar por la

conducta de Kabir, Sikandar les pregunta: “¿Qué ha hecho Kabir?”. Ellos contestan:²⁰

Él ha hecho una cosa no convencional. Ha abandonado las costumbres de los musulmanes y ha roto las reglas sobre la tocabilidad de los hindúes. Ha despreciado los vados sagrados y los Vedas. [...] Ha despreciado los ritos del día onceavo de la quincena, las ofrendas al fuego sagrado y las ceremonias para los muertos. Ha despreciado a los brahmanes, adorados por todo el mundo [...] Ha despreciado la esperanza de toda religión (*sakal dharam kī āsā*). No respeta ni a los hindúes ni a los turcos. De esta manera ha corrompido a todo el mundo. Está aparte tanto de los hindúes como de los turcos. Nadie nos respetará mientras este Julaha [tejedor de casta baja] se quede en Benarés.

A pesar de la iconoclasia y el individualismo de Kabir, creo que es posible que éste haya establecido un conjunto de seguidores, o permitido que un grupo se formara a su alrededor. No sabemos cuándo se creó el Kabir Panth, si en vida de Kabir o años después. De cualquier forma, parece ser que esta secta nunca se separó de la religión hindú, a semejanza de la tradición de los sikhs. Hoy en día la mayoría de los Kabir panthis dicen ser hindúes y los otros hindúes aceptan esta afirmación.

ASCETAS Y PADRES DE FAMILIA

A pesar de las ambigüedades en la postura de la obra de Kabir hacia el sistema de yoga predicado y practicado por los seguidores de Gorakh, la cercanía de las ideas sobre la religión —sobre la naturaleza de Dios y su vínculo con el alma humana— en los escritos de Kabir y la *Gorakh-bani* es notable. Otra ambigüedad tiene que ver con sus respectivas actitudes en relación con el ascetismo y la vida de los padres de familia. Una manera de resolver las responsabilidades, dilemas y compromisos morales de la vida familiar consiste en abandonar esa vida y seguir la senda del asceta. Éste es el camino escogido por Gorakh y los yoguis naths. El rechazo de la vida fami-

²⁰ Lorenzen 1991: 107-108, 165-67, 230.

liar es el motivo principal de la leyenda central en torno a la vida de Gorakh.²¹ En esta leyenda se cuenta cómo Gorakh rescató a su gurú, Matsyendranath, del reino de las mujeres, donde Matsyendra vivía como el consorte de la reina Mainakini. La historia muestra el rechazo de Gorakh y sus seguidores hacia los ritos tántricos o *kaulas* que, se dice, incluían una unión sexual entre el hombre adepto y su compañera. No obstante, el rechazo de rituales sexuales nunca fue completo entre los yoguis nath, como se puede ver en la descripción de la *vajroli mudra*, método de control sexual descrito en el *Hatha-yoga-pradipika* (1975: capítulo 3).

Es difícil saber hasta qué punto Kabir rehusó en su vida personal el papel de padre de familia.²² Algunas de sus canciones en el *Adi Granth* mencionan a su esposa, pero estas referencias a veces se han considerado metafóricas. Tanto las leyendas sobre Kabir como uno de sus versos nombran a su hijo Kamal. Las leyendas también hablan de una hija llamada Kamali. Según la tradición moderna del Kabir Panth, Kabir nunca se casó y sus dos hijos eran adoptados. Aun en el caso de aceptar que Kabir estaba casado, hay que señalar que varias de sus canciones expresan actitudes machistas. No obstante, en este caso también se pueden interpretar las referencias en un sentido metafórico, como indicando a Maya y las ilusiones falsas de la vida cotidiana.

En los primeros dos versos de una canción de Kabir incluida en el *Adi Granth*, la madre de Kabir se queja de que éste abandonó su profesión como tejedor para seguir a Ram:²³

La madre de Kabir está enfurruñada y anda llorando:
 “Oh, Ram, ¿cómo va a vivir este joven?”
 Kabir ha dejado a un lado su tejido
 y ha escrito el Nombre de Hari en su cuerpo.

²¹ Véase Muñoz 2011: 109-127.

²² Sobre este tema, véanse Vaudeville 1974: 41-44, Lorenzen 1991: 18-19, 48-54 y Singh 2003: 81-115. Acerca de Kamal, véase Lorenzen y Thukral 1994 y Hawley 2019.

²³ *Adi Granth*, p. 524 (*gujari* 2). Véase Kabir 2000: núm. 27. La canción se encuentra en varias colecciones occidentales, pero sólo la versión del *Adi Granth* contiene el primer verso.

Es muy posible que Kabir, en algún momento de su vida, haya dejado su trabajo de tejedor para dedicarse de tiempo completo a su vocación religiosa. No obstante, esto no implica necesariamente que hubiera abandonado su vida familiar para convertirse en asceta. Gurú Nanak, por ejemplo, cambió su vida de administrador por su vocación religiosa, sin renunciar a su papel de padre de familia casado. Además, aun en el caso de aceptar que Kabir hubiera llegado a ser un asceta, podemos ver una diferencia notable entre sus actitudes y las de Gorakh hacia el cuerpo humano.

LA CANCIÓN DE GORAKH

Para ilustrar tal diferencia podemos comparar una composición de la *Gorakh-bani* con su respuesta directa en una canción de Kabir. Ambas piezas son interesantes por sus referencias a otras tradiciones religiosas que critican. La canción de Gorakh, que plantea una pregunta sobre la identidad religiosa del grupo de los yekamkaris, dice lo siguiente:²⁴

Oh, pandit, no hay debates entre los devotos.
 Él que no habla es un [verdadero] *avadhuta*.
 El dios Brahma está dentro de la hoja, Vishnu está en la flor,
 Rudra [Shiva] está en la fruta.
 [Con sus ofrendas] has hecho daño (*chhed*) a estos tres dioses.
 ¿Usted a quién ofrece su servicio?
 El Ekadandi, el Dvidandi y el Tridandi llegaron a ser Bhagavatas.
 Los de Vishnu no alcanzaron la otra orilla.
 Andando de vado (*tīrtha*) en vado se murieron.
 El que tiene una cara negra (*kāla-mubāṃ*) y que lleva su pelo
 en rastas (*jaṭā*) llegó a ser devoto al *linga*.
 Los de Mahadeva [Shiva] no alcanzaron la otra orilla.
 Untándose con cenizas se murieron.

²⁴ Gorakh 2004: *pad* 38. Se puede comparar esta traducción con la de Djurdjevic y Singh 2019: 136-137.

Los cuatro Mahadhars y los doce discípulos se convirtieron
 en Yekamkaris.
 Los del *kāyam* no alcanzaron la otra orilla.
 Encendiendo sus lámparas se murieron.

Los catorce *pūnamiyā* llegaron a ser los que siguen el voto
 de los Jainas.²⁵
 Esos Arhats no alcanzaron la otra orilla.
 Arrancándose el pelo se murieron.

El único mullah (*mulāṁnam*) y los dos Coranes (*kurāṁnam*)
 se convirtieron en los once Khorasanis.
 Los de Alá no alcanzaron la otra orilla.
 Dando la llamada a orar se murieron.

Los nueve Naths y los 84 Siddhas llegaron a ser Asana-dharis.
 Los seguidores de yoga no alcanzaron la otra orilla.
 Andando en los bosques se murieron.

El cuerpo hecho de los cinco elementos estará destruido.
 Nadie puede preservarlo.

La muerte huye (*davan*) sólo cuando el conocimiento aparece.
 Así dice Gorakh.

Esta canción casi podría ser de Kabir, con su énfasis en la inevitable muerte del cuerpo y en la inutilidad de los ritos religiosos. El verso que critica a los Asana-dharis (los que practicaban las posturas de yoga), incluyendo los nueve Naths y los ochenta y cuatro Siddhas, podría sugerir que el autor es Kabir y no Gorak. El idioma de la canción, sin embargo, es típico de la *Gorakh-bani*, y la mención de los kalamukhas (*kāla muhām*) sugiere una fecha anterior a Kabir, dado que la secta shaiva de los kalamukhas había desaparecido hacia 1300. También, como se detalla más adelante, la composición de Kabir semejante a ésta que aparece en las colecciones occidentales contiene una crítica de la actitud de Gorakh hacia el cuerpo humano.

²⁵ Djurdjevic y Singh (2019: 137) traducen: “On the nights of *caudas* and *pūrṇimā*/The Jains observed the vows/Not becoming the *arabants*,/They died plucking the hair”. Esta interpretación está basada en la nota del editor Barthwal, pero se desvía del modelo sintáctico de los otros versos.

LOS YEKAMKARIS Y OTROS²⁶

Antes de abordar la canción de Kabir, quiero examinar la posible identidad religiosa de los yekamkaris (*yekamkārī*) y otros mencionados en el cuarto verso de la composición de Gorakh. En realidad, ésta contiene varios detalles confusos. En el sexto verso, por ejemplo, ¿quién es el único mullah (*ek mulāṁnam*)?, ¿quiénes son los once khorasanis (*śurasāṅī*)? y ¿qué son los dos “coranes” (*kurāṁnam*)? En cualquier caso, está claro que aquí la referencia alude a los musulmanes. Asimismo, en el quinto verso no está claro quién o qué son los catorce *pūnamiyā*, pero no hay duda de que se relaciona con los jainas. Los yekamkaris del cuarto verso son más misteriosos.

Tomando en cuenta los otros grupos religiosos mencionados —los bhagavatas, los kalamukha shaivas, los jainas, los musulmanes, los ochenta y cuatro siddhas (posiblemente los budistas tántricos) y los yogis nath, tenemos que asumir que los yekamkaris también eran una agrupación religiosa importante. ¿Quiénes eran? Mi primera suposición fue que podían ser los sikhs, dado que la palabra *ekoamkār* es el mantra principal (*mūl mantra*) de éstos, recitado cada día por los miembros devotos. Sin embargo, después de consultar algunos estudiosos sikh, tuve que abandonar esta idea. En primer lugar, sabemos que las canciones de la *Gorakh-bani* son, en su mayoría, anteriores al fundador de los sikhs, Gurú Nanak (1469-1539). Además, no se pueden identificar en la tradición sikh los cuatro *mahādhars* ni los doce discípulos mencionados en el verso. Tampoco es posible entender fácilmente la palabra *kāyam* ni explicar la insistencia en el uso de lámparas.

Otra posibilidad eran que los yekamkaris fueran cristianos. Los cristianos tienen cuatro evangelios y Jesús tuvo doce discípulos. Asimismo, los cristianos católicos y ortodoxos hacen mucho uso de lámparas y velas. Pero esto no resuelve el problema de *kāyam* y además parece poco probable que un poeta hindi de esta época haya tenido mucho contacto con cristianos, puesto que antes del periodo colonial la gran mayoría de los cristianos indios vivían en el sur.

²⁶ En esta sección se usan diacríticos en todas las palabras en itálicas para hacer la exposición más entendible.

Al hablar del tema con Aditya Behl de la Universidad de Pensilvania, él inmediatamente sugirió que los yekamkaris podían ser musulmanes, específicamente algún tipo de sufíes. Behl observó que la palabra *ekomkār* aparece en el primer verso del romance sufí de Manjhan titulado *Madhumālātī*, escrito en 1545 en un dialecto de hindi antiguo. En las notas acerca de su traducción de este romance, Behl y Weightman (Manjhan 2000: 243) comentan que “el término *ekomkāra*, el único sonido [*the one sound*], es una referencia a la narrativa del Corán sobre la creación, en la cual Dios dijo ‘Sea’ y ‘Fue’”. En la traducción del verso (p. 3), sin embargo, los autores asientan: “El sonido único Om̐ [*the one sound Om̐*]”, lo que es más correcto. Asimismo, Behl señala que la palabra *ēkamkāra* aparece dos veces como un epíteto de Dios en otro romance sufí, la *Mirigāvatī* de Shaikh Qutban (Plukker 1981: 3, 57). Reconoce a *ekomkāra* y *ēkamkāra* como términos equivalentes y considera que el primero es el más correcto. Explicaré mis dudas al respecto más adelante.

Al igual que los yekamkaris, los sufíes hacen mucho uso de lámparas. Según Behl, los musulmanes acostumbran “encender una lámpara y recitar el Sura al Fatiha del Corán en el entierro de un muerto querido un jueves por la noche. Esto se amplía, en un contexto sufí, en una gran sesión pública de [cantar] qawwali, con lámparas, etc., en la tumba de un pir sufí cada noche de jueves, llamada *jume’rat* en urdu”.

Los sentidos y los orígenes de los términos *ekomkār*, *oamkār*, *omkār*, *ekomkār* y *ekoamkār* son más complejos de lo que parecen. La palabra sánscrita *kāra* significa ‘sonido’. El hindi *ekomkār* podría derivar del sánscrito ‘*ekaṃ kāra*’ (‘el sonido *eka* o *ekaṃ*’). Sin embargo, las voces *oamkār* y *ekoamkār* sugieren que *ekomkār* debería dividirse como *ek-amkār*. Así, la palabra *amkār*, en los compuestos *ekomkār* y *ekoamkār*, parece equivalente de *kāra* (‘sonido’), aunque hay que señalar que *amkār* no aparece en los diccionarios de hindi. Por otro lado, en la palabra hindi *nir-amkār* (‘sin forma’), *amkār* es equivalente del sánscrito *ākāra*, ‘forma’. La palabra hindi *ek* (o *aik* o *yek* o *ik*) significa ‘uno’, y *om̐* (o *aum*) es la famosa sílaba mística que se remonta a los Vedas antiguos. Literalmente, *ek-amkār* parece significar ‘el sonido *ek*’. Por su parte, *omkār* y *oamkār* parecen significar ‘el sonido *o* (u *om̐*)’.

Cabe destacar que Gorakh, en otro lugar, hace una clara distinción entre *ek-amkār* y *o-amkār*, entre ‘el sonido *ek*’ y ‘el sonido *o* u *om*’. Aquí hay que citar dos versos de la *Gorakh-bānī*; el primero es un verso independiente, un *sabadī*:²⁷

*nirati na surati jogam na bhogam, jurā maraṇ nahīm tabāṇ rogam |
goraṣ bolaiṃ ekamkār, nahīm tabaṃ bāchā oamkār ||*

[En el alto estado de meditación] no hay ni *nirati* ni *surati*, ni yoga ni gozo. En este [estado] no hay ni vejez, ni muerte, ni enfermedad. Gorakh dice: *ek-amkār*, en este [estado] no hay la palabra *o-amkār*.

El segundo verso proviene de una canción de la *Gorakh-bānī*:²⁸

*ek aṣīrī ekamkār japīlā, sumṇi asthūl doi vāṃṇī |
pyamḍa brahmāmḍa samī tuli byāpīle, ek aṣīrī ham guramuṣi
jāṃṇīm ||*

La *ek-amkār* de una sílaba [debe] repetirse. El Vacío y el Material son sonidos de dos [sílabas]. El cuerpo [individual] y el universo pesan iguales y están permeados por [el sonido de una sílaba]. Esta sílaba la aprendimos de la boca del gurú.

En estos versos, Gorakh sin duda prefiere *ek-amkār* sobre *o-amkār* y sobre mantras de dos o más sílabas. Lo que parece implícito en este contraste es la distinción entre un mantra tradicional védico, o sea, *OM*, y un mantra más explícitamente monoteísta asociado con los *nirgunis* (y tal vez con los musulmanes), es decir *EK* (Uno). Es posible, entonces, identificar el epíteto de Dios *ekamkāra* usado por Shaikh Qutban en su *Mirigāvati* con el *ek-amkār* de Gorakh, y no, como plantea Aditya Behl, considerarlo simplemente como una variante del *ekomkār* usado por Manjhan en su *Madhumālatī*. En cuanto al *mul* mantra de los sikhs, *ik-o-amkār*, podría reflejar un intento de combinar el mantra nirguni monoteísta *EK* con el mantra védico tradicional *OM*.

²⁷ Gorakh 2004: 58, *sabadī* 111.

²⁸ Gorakh 2004: 120, *pad* 13, verso 2.

Este análisis nos ha alejado de los yekamkaris. No obstante, podemos concluir que, sin importar quiénes fueron realmente, eran literalmente “los que usan el sonido *yek* o *ek*”. Dado que al parecer preferían no emplear los mantras *omkār* o *ek-omkār*, tal vez eran un grupo monoteísta hindú, o, como sugiere Aditya Behl, un grupo de sufíes.

LA CANCIÓN DE KABIR

Veamos ahora la canción de Kabir que responde a la composición de Gorakh. He aquí una traducción de la versión que se encuentra en la *Kabir-granthavali*:²⁹

Sin Ram este mundo es polvo oscuro y niebla.
 El nudo corredizo está colgado sobre su cabeza.
 Haciendo sus ofrendas a la Diosa, el hindú se muere.
 El turco se muere viajando en su hajj.
 El yogui se muere atando sus rastas.
 Ninguno de ellos alcanza a Ram.
 El poeta se muere redactando sus versos.
 El kapari [*kāpaḍī*] viajando a la montaña Kedar.
 El asceta [jaina] arrancando su pelo.
 Ninguno de ellos alcanza [a Ram].
 Acumulando riquezas el rey se muere,
 y otros se llevan su oro.
 El pandit se muere estudiando los Vedas.
 La mujer se muere engañada por la belleza.
 Las personas [*nar*] que hacen de lógica su yoga y entienden,

²⁹ Kabir 1969: 334, *kedarau* 18. Véase Kabir 2000: núm. 360. Hay versiones de esta canción en otras colecciones occidentales como el *Adi Granth* y el *Sarvangi* de Gopaldas. Para otra traducción, véase Vaudeville 1993: 233-234. Esta canción de Kabir, como la de Gorakh, despierta varias interrogantes tanto lingüísticas como históricas. Por ejemplo, la palabra *dhum̐d̐ba*, aquí traducida como ‘polvo oscuro’, aparece en otras colecciones como *dhām̐d̐ba*. Si *dhām̐d̐ba* es equivalente al hindí moderno *dhām̐d̐bā*, con el sentido de ‘ocupación’, ‘tarea’ o ‘actividad’, esto llevaría a “una niebla/confusión de tareas”, interpretación interesante en este contexto.

ellas buscan [a Ram] en sus propios cuerpos.
 Para ellos, dice el tejedor [*Julaha*] Kabir,
 la salvación es segura.

Aunque esta canción no es sólo otra versión de la de Gorakh, la estrecha relación entre ambas composiciones resulta obvia. No obstante, los grupos religiosos que se critican en cada canción son un poco diferentes. Gorakh menciona a los bhagavata vaishnavas, los kalamukha shaivas, los yekamkaris, los jainas, los musulmanes y los asana-dhari yoguis. Kabir se refiere a los hindúes, los turcos (es decir, los musulmanes), los poetas, los kaparis, los ascetas jaina, los reyes codiciosos, los pandits védicos y las mujeres vanidosas. Los kaparis son más difíciles de identificar. El hecho de que hagan su peregrinación a la montaña Kedar indica que son shaivas. Parece probable que la palabra *kāpadī* deriva de *khāpadī* ('uno que tiene una calavera [como olla]'). En este caso, designaría a los kapalikas.³⁰ También se ha sugerido que la voz *kāpadī* proviene de *kapade*, 'ropa', pero esto es menos probable. Kabir, al agregar referencias a reyes codiciosos y mujeres vanidosas, ha aumentado la gama de personas enmarañadas en asuntos mundanos más allá de las dedicadas a rituales religiosos. Cualquier preocupación terrenal puede impedir la búsqueda de Ram.

El contraste más importante entre las dos canciones radica en sus versos finales, en particular en lo que atañe a sus respectivas posturas hacia el cuerpo humano. Gorakh dice: "El cuerpo hecho de los cinco elementos estará destruido. Nadie puede preservarlo. La muerte huye sólo cuando el conocimiento aparece". Kabir afirma: "Las personas que hacen de lógica su yoga y entienden, ellas buscan [a Ram] en sus propios cuerpos. Para esas personas, la salvación es segura". El texto de Kabir también puede verse como una afirmación de la utilidad del yoga ("Las personas que hacen de yoga su medio y saben"), pero aun en esta interpretación, que parece menos probable, el mensaje del poeta acerca del cuerpo es bastante diferente.³¹

³⁰ Véase en esta obra el capítulo 5 sobre el *Mattavilasa*.

³¹ El texto original del verso es: *je nar jog jugati kari jāṃnaim, kbojaim aap sarīrā | tinakūṃ mukati kā saṃsā nāmbīm. kabat julāha kabīrā* ||. La traducción de Vaudeville (1993: 233-234) del último verso se basa en el texto bastante

Para Gorakh y el *hatha* yoga, el cuerpo es la fuente de la mortalidad y la descomposición. Por medio del yoga, uno puede controlar el cuerpo, purificarlo y hacerlo adamantino e inmortal. Los adeptos del *hatha* yoga practican el control del aliento (*prāṇāyāma*), del semen (*vajrolī-mudrā*) y del néctar (*amṛta*) que, se cree, fluye de la luna hacia la cabeza. Estas personas untan sus cuerpos con cenizas y se exponen a temperaturas extremas. A veces realizan votos de silencio, comen poco e incluso consumen pociones alquímicas. La meta de estas prácticas consiste en adquirir poderes mágicos (*siddhi*), o simplemente transformar el cuerpo en algo inmutable e inmortal.

Kabir tiene poca simpatía hacia todo esto. Para él, la verdad central es que Ram reside dentro del cuerpo. Él siempre está con nosotros. Una persona sólo tiene que ver dentro de su cuerpo para encontrarlo. El cuerpo no es una cosa destinada a ser controlada y transformada. Tal como es, es la llave de la salvación. Como Dios dice en una de las canciones modernas atribuidas a Kabir: “¿Dónde me encontrarás, mi amigo? Siempre estoy cerca. [...] Busca y me encontrarás tan rápido como un abrir y cerrar de ojos”.³² En sus canciones, Kabir sostiene que la salvación es fácil. El cuerpo humano es la sede de Ram. Para hallarlo, sólo tenemos que buscar en nuestro interior.³³

RAM Y LA CONCIENCIA MÍSTICA

Para Kabir, Ram a menudo parece ser un sinónimo de la experiencia mística. Ram es la experiencia de Ram. Ram se convierte en el *un-man*, la mente superior; en el *anahad-nad*, el sonido no tocado; en

diferente del *Adi Granth*: “Without Ram’s Name, all sank to perdition, see and ponder the fate of the body: | Without invoking the Name of Ram, none has ever been saved says the Julaha Kabir”. Aun aquí, el contraste entre Kabir y Gorakh en sus actitudes sobre el cuerpo humano es semejante.

³² Véase el texto “Las canciones de Kabir”, en esta antología: *moko kabam dbundhe re bande*.

³³ Otra canción de Kabir recogida en las colecciones occidentales también parece ofrecer un comentario sobre la canción yekankari de Gorakh (*pad* 38). Véase Kabir 2000: núm. 275. El mensaje de esta composición de Kabir es semejante.

el *sahajavastha*, el estado espontáneo, o en la *surati*, la dicha mística. Como hemos señalado, la *Gorakh-bani* emplea idénticos términos (aunque su dios es Shiva y no Ram). El medio es lo que difiere. La experiencia mística, tenemos que asumir, es aproximadamente la misma. Para Gorakh, primero es necesario dominar y controlar el cuerpo. Al contrario, para Kabir, la experiencia de Ram está siempre disponible, con el único requisito de rechazar la hipocresía y el engaño.

¿Cómo puede entender y juzgar esas afirmaciones quien considera estos movimientos desde afuera? ¿De qué están hablando Kabir y Gorakh? La mayoría de los especialistas en religiones probablemente diría que la única cosa que podemos hacer es examinar tales afirmaciones e interpretarlas a la luz de su propia consistencia y lógica interna. Otros estudiosos dirían que tales experiencias místicas deben tener una base fisiológica y ser físicamente parecidas, sin importar cómo se les describe.

La mayoría de los filósofos —incluso siendo tan diferentes como John Searle y Daniel Dennett— y todos los psicólogos y biólogos evolucionistas coinciden en que la mente o la conciencia, cualquiera que sea, no puede existir sin el cerebro. La mente es, en algún sentido, una ilusión creada por la actividad cerebral. La mente superior —o *unman*— invocada por Gorakh y Kabir parece ser algún tipo especial de conciencia que yace más allá de la conciencia cotidiana. Las referencias al *unman* en los textos de Kabir y Gorakh a veces parecen describirlo como una conciencia que produce la experiencia de estar unido con Dios y con todo el universo. Por supuesto, esto no quiere decir que el *unman* sea menos dependiente del cerebro que la mente cotidiana (*man*).

El genetista Dean Hamer (2004: 90-118) sostiene que la experiencia de estar unido con el universo es relativamente común entre quienes se consideran proclives religiosa o espiritualmente. Hamer encontró que una forma específica, o polimorfismo, del gen identificado como *VMAT2* era muy común en personas que de vez en cuando tenían dicha experiencia y eran religiosas de acuerdo con el sistema de clasificación que este autor utiliza para medir los niveles de religiosidad. Este tipo de investigación está todavía en sus etapas iniciales, y Hamer admite que el polimorfismo particular del *VMAT2* no es el único factor determinante de la religiosidad y la experiencia

de unión, pero insiste en que hay una correlación entre el nivel de religiosidad y la presencia o ausencia de esta forma del gen.

Mi propia suposición es que *unman* —lo mismo que el “sonido no tocado” y otros equivalentes— es un término usado para nombrar justamente ese tipo de experiencia. Las prácticas de *hatha* yoga como el control de la respiración y las prácticas de grupos como los seguidores de Kabir que consisten en repetir el Nombre evidentemente contribuyen a inducir esa conciencia. La historia entrelazada de los movimientos de Gorakh y Kabir puede ayudar a entender cómo esta experiencia está integrada en sus ideologías religiosas y las cosmovisiones de sus movimientos; sobre todo, explica cómo y por qué tales movimientos llegaron a considerar el *unman*, el Gurú y las composiciones (*bānī*) del Gurú, como equivalentes, y también como manifestaciones tangibles del Dios inefable pero cercano, sin importar si este Dios es Sat-purush, Niranján, Shiva o Ram.

IDENTIDADES

En su estudio *Identity and Violence*, el economista y filósofo Amartya Sen (2006) propone una concepción de la identidad personal que hace hincapié en el hecho de que cada uno de nosotros tiene múltiples identidades, y afirma que, hasta cierto punto, escogemos esas identidades y podemos dar prioridad a una u otra en diferentes contextos y situaciones. Sen (2006: 32-33) no está de acuerdo con “algunos argumentos y afirmaciones específicos, empezando con la supuesta prioridad de la identidad basada en la comunidad de uno, que ha sido propugnada por la filosofía comunitaria”. Uno de los planteamientos que este autor rechaza es, en sus palabras, “la tesis de una severa limitación perceptual”, esto es, la idea de que “los antecedentes sociales, arraigados en la comunidad y la cultura” de una persona, “determinan los patrones posibles de razonamiento y ética que están a su disposición”. Sen admite que “ciertas actitudes y creencias culturales básicas pueden *influir* en la naturaleza de nuestro razonamiento”, pero afirma que “no pueden *determinarla* invariablemente y por completo”. Si la comunidad determinara nuestro razonamiento y ética, no podríamos entender, y mucho

menos ver con simpatía, la ética y las normas culturales de personas de otras culturas.

Otro argumento que Sen rechaza, todavía más absolutista, consiste en que la identidad comunitaria es algo que simplemente “descubrimos”, no algo que creamos. Conforme a este punto de vista, como dice Michael Sandel, “la comunidad describe no sólo lo que [las personas] *tienen* como conciudadanos sino también lo que *son*, no una relación que escogen (como en asociación voluntaria) sino un vínculo que descubren, no meramente un atributo sino un constituyente de su identidad”.³⁴ La objeción a este argumento es semejante. A fin de cuentas, descarta nuestra habilidad para entender otras comunidades y culturas. La cultura llega a ser nuestro destino. Peor aún, en la esfera de la política internacional conduce a apoyar el inevitable “choque de civilizaciones” que planteó Samuel Huntington (1997).

En este debate, creo que los mejores argumentos son los de Sen y sus aliados John Rawls (1993), Brian Barry (2001) y Kwame Appiah (2005), contra los planteamientos de los comunitarios como Michael Sandel (1998), Charles Taylor (1994) y Samuel Huntington. No obstante, hay algunos casos en que Sen parece exagerar las posibilidades de la elección propia y el entendimiento mutuo. En la siguiente cita, por ejemplo, hay que fijarse en el uso peculiar del término *no factible* (*nonfeasible*) cuando Sen rebate el argumento de Sandel en favor del “descubrimiento” de la identidad (2006: 30):

Es posible que la creencia, a menudo repetida y común entre los que apoyan una afiliación única, de que la identidad es un asunto de “descubrimiento” es incentivada por el hecho de que las elecciones que hacemos se ven limitadas por la viabilidad [*feasibility*] (no puedo escoger la identidad de una joven adolescente de ojos azules de Laponia que se siente cómoda con noches de seis meses), y estos límites eliminarían varios tipos de [identidades] como no factibles [*nonfeasible*].

¿Podemos llamar a algo que es obviamente imposible “no factible”? Aquí Sen parece caer en una curiosa palabrería.

³⁴ Citado en Sen 2006: 36.

Este punto es importante en el contexto actual porque resalta la falta de un análisis adecuado en Sen de los diferentes tipos de identidades “contrastadas”. Sen (2000: 28) comenta que “grupos diferentes pueden pertenecer a la misma categoría, tratar con el mismo tipo de membresía (como la ciudadanía), o pertenecer a diferentes categorías (como ciudadanía, profesión, clase o género)”. Desde luego, la misma persona puede ser simultáneamente abogada, ciudadana de la India y mujer. Es también obvio que resulta más difícil tener dos o más identidades dentro de la misma categoría. Es complicado, por ejemplo, ser ciudadano de varios países, aunque no es imposible.

Empero, no todas las identidades comparten esta zona difusa. Algunas categorías de identidades personales son opuestos lógicos y no pueden coexistir. Uno no puede ser, por ejemplo, vegetariano y carnívoro al mismo tiempo. Tampoco se puede ser ateo y a la vez creyente. Asimismo, hay identidades que no pueden escogerse porque están determinadas biológicamente. Uno no puede elegir ser joven o viejo. Tampoco es posible seleccionar el componente biológico del sexo o la raza. Es sólo al llegar a categorías más culturales cuando se presenta la posibilidad de seleccionar y aun en estos casos se delinear ciertos matices.

Las identidades culturales que quedan grabadas en nuestro cerebro entre los cinco y los diecisiete años de edad aproximadamente, son distintas de aquellas adquiridas de forma gradual a una edad más madura. La religión, la lengua y la comunidad son identidades que por lo general se adquieren entre los cinco y los diecisiete años. En mi caso, por ejemplo, pasé mi juventud en los Estados Unidos, pero salí del país en 1962, a los veintidós años. Después de vivir en Inglaterra, la India, Australia y otra vez en los Estados Unidos, en 1970, me mudé a México donde he vivido desde entonces. A partir de 1970 he hablado y escuchado más español que inglés. No obstante, todavía cometo pequeños errores al hablar y escribir español, los cuales nunca cometería en inglés. El español todavía no es, al cabo de cincuenta años, mi lengua materna en el mismo sentido que el inglés. Mis dos hijos menores nacieron en México y dominan los dos idiomas como lenguas maternas, ya que en su niñez y juventud hablaron el español fuera de casa y el inglés en casa.

Las identidades adquiridas después de la juventud pueden modificarse más fácilmente por una selección consciente. Los obstáculos a tales cambios tienden a ser más prácticos que internos. Uno puede, por ejemplo, cambiar de profesión —convertirse en panadero, maestro de escuela, político o policía— asumiendo que tiene la aptitud natural para la nueva ocupación y el tiempo y el dinero necesarios para el entrenamiento. Es más sencillo todavía cambiar de pasatiempo, club social, amigos, equipo de fútbol o incluso partido político. Lo que hace que estas identidades adquiridas en la madurez sean relativamente fáciles de cambiar es el hecho de que no quedaron grabadas en la psique en la niñez de la misma manera que el idioma y la cultura nacional.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las identidades lingüísticas y nacionales sean primordiales o absolutas en el sentido en que teóricos comunitarios como Sandel y Huntington afirman. Uno puede, en realidad, entender y opinar de forma razonablemente objetiva sobre otros idiomas, nacionalidades, sociedades, sistemas económicos y religiones. Por varias razones, muchas personas deciden, siendo adultas, convertirse en expertas en la historia, el idioma, la cultura, la economía y la religión de sociedades que no son las de su juventud. Aunque tal vez nunca se sientan completamente cómodas con esos otros idiomas, nacionalidades y religiones, eso no hace que estas personas sean, de manera significativa, inferiores en su entendimiento de esa historia, idiomas, cultura, economía y religiones que quienes pertenecen a esa sociedad. Incluso es posible decir que su estatus de forasteros puede traerles ventajas y no sólo desventajas.

¿Qué tiene que ver todo esto con Gorakh y Kabir? Aunque sabemos muy poco sobre Kabir como personaje histórico, y casi nada sobre Gorakh, los dos eran conversos religiosos. Kabir se crio en una familia musulmana y tal vez experimentó con o se vio expuesto a las tradiciones de los naths y shaktas antes de emprender su propio camino religioso de una devoción austera a un Ram sin forma. Las leyendas sobre la vida de Gorakh, junto con ciertos indicios encontrados en la *Gorakh-bani*, sugieren que este autor reformó una tradición religiosa asociada con la secta tántrica de los kaulas de Matsyendranath, su presunto gurú. Gorakh rechazó la vida de casado, la adoración de todas las deidades menos Shiva (sobre

todo las diosas de la tradición kaula) y la mayor parte del ritualismo hindú.

Las nuevas identidades religiosas forjadas por Kabir y Gorakh, y por sus respectivos seguidores, no eran sincréticas en el sentido de un sencillo amontonamiento de elementos tomados de dos o más tradiciones existentes. Tanto Kabir como Gorakh crearon tradiciones religiosas que combinan ciertos aspectos de los shaktas tántricos (en el caso de Gorakh) y del *hatba* yoga, el bhagavata vaishnavismo y el islam (en el caso de Kabir), pero al mismo tiempo rechazaron muchos componentes de esas mismas tradiciones en un esfuerzo por formar una tradición y una identidad coherentes y convincentes. Aunque esas nuevas tradiciones tienen mucho en común, sus objetivos y estrategias son diferentes.

Como se ha señalado, resulta difícil estimar el alcance de la influencia del islam en Kabir. Por lo general, los estudiosos modernos que han escrito al respecto han declarado que Kabir rechazó el islam y tomó casi todas sus ideas de la tradición hindú. Hoy en día, los sadhus del Kabir Panth sostienen el mismo argumento. La mayor parte del vocabulario empleado en las canciones de Kabir proviene de la tradición hindú. No obstante, es posible ver la influencia del islam en la insistencia de Kabir en la devoción a un único Dios sin forma, al que a menudo llama Ram. En realidad, Kabir lleva este concepto un paso más allá, al considerar que este Dios ni siquiera posee una personalidad definida. Es más bien un espíritu abstracto, aunque no tan abstracto y ubicuo como el Brahman de los hindúes de la escuela Advaita.

Muchos estudiosos, sobre todo los asociados con el Kabir Panth, han afirmado que este aspecto abstracto del Dios de Kabir refleja la influencia del Advaita Vedanta vinculado con Shankaracharya. Es posible, pero el Ram de Kabir no es idéntico al nirguna Brahman de Advaita. El Ram de Kabir es un dios en un modo que el Brahman no lo es. Por ejemplo, la idea de que la repetición del Nombre Brahman puede llevar a una experiencia mística no tiene sentido para los advaitas. En cambio, Kabir afirma que la repetición del Nombre Ram sí lleva a esa experiencia. Evidentemente, el Dios de Kabir conserva el aspecto de agencia, algo parecido al poder de ofrecer la gracia divina a sus devotos. No obstante, la gracia de Dios no

está bien desarrollada en los textos de Kabir. Por el contrario, en el pensamiento de Gurú Nanak y otros gurús de los sikhs el poder de la gracia del Dios sin forma llega a ser un tema central. Esto se vincula con el hecho de que la religión sikh es más directamente teísta que la de Kabir.

El rechazo de Kabir de los ritos, sobre todo el sacrificio de animales y otros actos ceremoniales, también parece tener un origen compuesto. Gran parte de este rechazo puede haber llegado de la tradición de Gorakh y los naths, pero Kabir incluso desaprueba explícitamente los aretes, el manto de parches, el control del aliento y las posiciones del yoga asociados con Gorakh. Posiblemente el islam tuvo un papel en este rechazo de ritos y ceremonias, pero Kabir rehusó también las peregrinaciones y la circuncisión, prácticas centrales del islam. La postura radical de Kabir contra los ritos y ceremonias fue modificada por sus seguidores, pero esto continuó siendo tema de discusión en el Kabir Panth. El actual líder de la rama del Kabir Panth centrada en el Kabir Chaura de Benarés ha apoyado su campaña contra la rama de los dharamdasis con el argumento de que éstos han diluido el mensaje de Kabir al promover el rito del chauka y sostener que Kabir era un avatar de Vishnu.

Hemos visto que en un verso de la *Gorakh-bani* se afirma que la religión hindú, el islam y la tradición del yoga de Gorakh pueden de algún modo coexistir en la vida de una persona. Este verso dice que existe la posibilidad de mantener una identidad religiosa compuesta: “Por nacimiento soy un hindú, en la madurez un yogui y por intelecto un musulmán”. El yoga, y el *batha* yoga en particular, al ser principalmente un conjunto de técnicas para lograr el control del cuerpo y la meditación, fue adoptado por hindúes y musulmanes. No obstante, resulta difícil hacer que la religión hindú y el islam sean compatibles en términos de su teología y ritual. La devoción que Gorakh dispensa al dios hindú Shiva hace que él y sus seguidores sean básicamente hindúes.

En vez de crear una identidad religiosa compuesta, Kabir intentó situarse por encima tanto del islam como de la religión hindú. Los aceptó como caminos legítimos hacia la salvación y la iluminación, a condición de que sus seguidores abandonaran las prácticas rituales y purificaran sus corazones. También rechazó, con cierta ambigüedad,

las técnicas del control del cuerpo propuestas por el yoga. En su teología, Kabir concibió un Dios que combinaba elementos del islam y del Advaita Vedanta. Finalmente, propuso que Ram era prácticamente idéntico a la experiencia mística de la realidad o espíritu superior que yace en el cuerpo de cada persona. Aquí su posición tal vez no es tan diferente de la de Gorakh. No obstante, para encontrar ese Ram, dice Kabir, no se necesitan ritos ni ceremonias, ni de las disciplinas físicas del yoga ni una teología erudita. Simplemente hay que abrir el corazón y la mente y Él estará ahí.

ORIENTALISTAS Y MISIONEROS

10. EL ARCA DE NOÉ Y *SIR WILLIAM JONES*¹

Y los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet...
Estos tres son los hijos de Noé, y de ellos fue llena toda la tierra.

GÉNESIS 9: 18

En el año 1650, James Ussher, arzobispo protestante de la Iglesia de Irlanda, publicó una obra en la que fijó la fecha de la creación del mundo el 23 de octubre de 4004 a.e.c.² También dató el gran diluvio, del que sólo sobrevivieron ocho humanos —Noé, sus hijos Sem, Ham y Jafet y sus esposas—, en 2348 a.e.c. Ussher no fue ni el primero ni el último en intentar usar la Biblia para determinar las fechas de la prehistoria, pero sus cálculos se convirtieron en los más aceptados en los círculos protestantes y católicos. Otros autores que hicieron estimaciones similares a las de Ussher incluyen a José ben Halafta (siglo II), san Beda el Venerable (672-735), Joseph Justus Scaliger (1540-1609) y Johannes Kepler (1571-1630). Sin embargo, ya en el tiempo de Ussher, varios intelectuales europeos comenzaron a cuestionar estas breves cronologías mundiales y la creencia en la verdad histórica de las narraciones bíblicas en las que se basan. Durante la segunda mitad del siglo XIX, tales cronologías breves y el literalismo bíblico se tornaron en posiciones decididamente minoritarias en la mayoría de los círculos académicos. Aun hoy, sin

¹ Este capítulo se publicó en inglés en Lorenzen 2019. Agradezco a mis colegas Sergio Armando Rentería y Rubén Chauqui por sus comentarios y por su ayuda con el texto latino de Jäger. También me beneficié de las discusiones con Thomas Trautmann sobre algunos argumentos presentados aquí. David White corrigió mis traducciones del francés. Itzel Ximena Ramírez Torres tradujo este ensayo al español.

² El trabajo de Ussher (1650), *Annales veteris testamenti*, está disponible en línea en su edición original. Las primeras páginas dan un resumen de todas las fechas importantes.

embargo, más de un tercio de los ciudadanos de los Estados Unidos aceptan cronologías mundiales similares a las de Ussher, pensamiento ahora conocido como creacionismo de la tierra joven.

Sir William Jones vivió en la India durante diez años y medio, de 1783 hasta su muerte, ocurrida en 1794, a los cuarenta siete años de edad. En ese país, Jones desempeñó un papel clave en la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala y en los estudios de historia y literatura indias, que difundió en su publicación anual *Asiatick Researches*. Sus traducciones del sánscrito del *Manava-dharma-sastra* y de la *Sakuntala* de Kalidasa representaron importantes esfuerzos pioneros para dar a conocer la literatura sánscrita a un público de habla inglesa. Donde sus contribuciones académicas parecen ser más problemáticas es en el campo de la historia política y la lingüística.

Este ensayo sostiene, primero, que la hipótesis de Jones que se cita con frecuencia sobre la existencia de un idioma ancestral indoeuropeo era mucho menos original de lo que se afirma a menudo; segundo, que la mayoría de sus intentos por reconstruir la historia temprana y la prehistoria de la India carecían de valor; y, tercero, que tanto su hipótesis lingüística como sus reconstrucciones históricas se vieron fuertemente influidas —en parte de forma positiva en el primer caso y en un sentido decididamente negativo en el segundo— por su dependencia respecto de las narraciones bíblicas del Génesis y la cronología mundial de Ussher.³ El ensayo se basa, no sin ciertas discrepancias, en algunas ideas de Thomas Trautmann acerca de estos temas. En particular, cuestiona su afirmación de que prevaleció un consenso académico europeo a favor del literalismo bíblico y la cronología mundial breve hasta la segunda mitad del siglo XIX, y que luego, alrededor de 1860, esta postura se abandonó repentinamente, debido a lo que Trautmann (2009 [1991]) ha llamado “la revolución en el tiempo etnológico”.

Incluso antes de la muerte de *sir* William Jones (1794), su reputación académica tuvo una vida venturosa. De hecho, ha sobrevivido

³ El mejor análisis reciente sobre la dependencia de Jones de la cronología bíblica de Ussher es el de Lincoln (2002). Este autor presta especial atención al compromiso de Jones con los argumentos cronológicos de Isaac Newton. Newton planteó una cronología más o menos compatible con la de Ussher, aunque no intentó explícitamente fechar la creación ni el diluvio de Noé.

do prácticamente intacta a la poderosa crítica del orientalismo de Edward Said (1979) y a las perspectivas poscoloniales desarrolladas por los representantes de los estudios subalternos. Los biógrafos de Jones —desde su amigo John Shore o *lord* Teignmouth (1807) hasta los más recientes Garland Cannon (1990) y Michael J. Franklin (2011)— ofrecen amplios detalles sobre su vida y obra, pero lo hacen de un modo en gran parte hagiográfico. La biografía a cargo de S. N. Mukherjee (1968) es considerablemente más crítica, pero aún contiene una visión mayoritariamente positiva de los logros de Jones. Entre los estudios modernos de aspectos particulares del trabajo de este personaje destacan los de O. P. Kejariwal (1988), Javed Majeed (1992), Alun David (1996), Thomas Trautmann (1997, 1998, 2009), Alexander Murray (1998), Bruce Lincoln (2002), Sharada Sugirtharajah (2007), Kapil Raj (2007), Michael S. Dodson (2007), Nandini Bhattacharyya-Panda (2008), Urs App (2009) y Sanjay Subrahmanyan (2017). Todos ellos tienen una opinión mayormente positiva de Jones (con las excepciones parciales de Raj, Dodson y App). Incluso Edward Said tiende a ser menos severo cuando escribe sobre él.

Una importante excepción temprana al coro de alabanzas académicas para Jones es la infame diatriba de 1818 de James Mill (1975) contra la cultura india. Mill argumenta, quizá con alguna justificación, que los elogios de Jones a la civilización hindú fueron ingenuos y se basaron demasiado en las dudosas afirmaciones de sus informantes brahmanes. Un crítico más reciente es el lingüista Lyle Campbell, quien sostiene, en un artículo de 2006, que Jones no sólo llegó tarde a la teoría sobre el posible antepasado de las lenguas indoeuropeas, sino que, de varias maneras, con su lingüística comparativa “lo entendió todo mal”.⁴

JONES Y LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA

Hoy, el logro más destacado de Jones es su sugerencia de que pudo existir un idioma, ahora perdido, del cual descienden el sánscrito,

⁴ Una versión modificada de este artículo se publicó como capítulo 3 en Campbell y Poser 2008.

el griego antiguo, el latín y varios otros idiomas, lo que los historiadores de la lingüística llaman indoeuropeo o protoindoeuropeo. Esto se plantea con mayor claridad en un párrafo del tercer discurso presidencial anual de Jones para la Sociedad Asiática, pronunciado en 1786 y publicado en 1789. Este párrafo aún se cita en libros y artículos sobre lingüística histórica. Varios académicos lo han utilizado para afirmar o dar a entender, erróneamente, que Jones fue el primer académico en proponer la hipótesis de una lengua indoeuropea perdida.⁵ He aquí la famosa cita de Jones, a veces llamada el “pasaje del filólogo” (Jones 1807f: 34-35):

La lengua *sánscrita*, sea cual sea su antigüedad, es de una estructura maravillosa; más perfecta que el *griego*, más copiosa que el *latín*, y más exquisitamente refinada que cualquiera de las dos, pero guardando una fuerte afinidad con ambas, tanto en las raíces de los verbos como en las formas de la gramática, que no podría haberse producido por accidente; tan fuerte, de hecho, que ningún filólogo podría examinar las tres sin creer que surgieron de alguna fuente común, que, quizá, ya no existe: hay una razón similar, aunque no tan contundente, para suponer que el *gótico* y el *céltico*, aunque mezclados con un idioma muy diferente, tuvieron el mismo origen que el *sánscrito*; y el antiguo *persa* podría ser agregado a la misma familia, si éste fuera el lugar para discutir cualquier cuestión relacionada con las antigüedades de *Persia*.

Thomas Trautmann considera este párrafo “el primer texto para la concepción del indoeuropeo” y sostiene firmemente que esta sugerencia bien conocida y a menudo citada de Jones dependía directamente de la aceptación paralela de la forma genealógica o cladística del mito bíblico de Noé, sus tres hijos y sus descendientes, lo que Trautmann llama la “etnología mosaica”. En otras palabras, Jones derivó en gran parte su correcta comprensión de la existencia histórica de una lengua indoeuropea ahora perdida, el antepasado del

⁵ Lo más atroz a este respecto es la declaración del biógrafo principal de Jones, Garland Cannon (1990: 224), de que “aparentemente nadie ayudó a Jones a construir su hipótesis”. Como se señala a continuación, el propio Jones reconoce su deuda con los académicos anteriores en una carta fechada en 1779. Como editor de las cartas de Jones, Cannon tenía que saber que su aseveración era falsa.

sánscrito, el griego y el latín, de su aceptación previa de la estructura genealógica tripartita de una historia bíblica que todos los estudiosos recientes, incluido Trautmann, consideran mito, no historia. Desde este punto de vista, fue en gran parte la influencia del modelo genealógico de la etnología mosaica lo que hizo posible la percepción lingüística indoeuropea de Jones.⁶

Lyle Campbell enfatiza el vínculo entre este pasaje y el párrafo que lo precede, en el cual Jones señala que “los *mahometanos*, como sabemos, escucharon a la gente del propio *Hindustán* [...] hablando *bháshá*, o una lengua viva, el dialecto más puro del cual [...] comúnmente se llama el idioma de *vraja*”. Jones agrega que “cinco palabras de seis, tal vez, de este lenguaje se derivaron del *sánscrito*, [...] el cual parece haber sido formado mediante un *arreglo* gramatical exquisito, como su propio nombre lo indica, desde algún idioma no pulido”. A continuación, añade la dudosa afirmación de que “la base del *hindustaní*, particularmente las inflexiones y el régimen de los verbos, difería tanto de esas dos lenguas, como el *arábico* difiere del persa, o el alemán del griego”.⁷ Por último, hace la sugerencia, claramente errónea, de que la gran cantidad de palabras derivadas del sánscrito en hindustaní eran préstamos de palabras introducidas por los conquistadores que hablaban *sánscrito* y “que el *hindi* puro, ya fuera *tartariano* o *caldeo*, era originario del norte de la India, en la cual el *sánscrito* fue introducido por conquistadores de otros reinos en una época muy remota” (Jones 1807f: 33).⁸

Aquí, Campbell contrasta el error de Jones respecto de la relación entre el hindustaní y el sánscrito con la afirmación correcta que su amigo Nathaniel Brassey Halhed hizo en su gramática bengalí de

⁶ Véase Trautmann 1997: 37-61, 37-38, para un tratamiento más completo de este argumento.

⁷ Véase Jones 1807f: 33 y Campbell 2006: 248, 254-255. No está muy claro lo que Jones quiso decir con “esas dos lenguas”. Una de ellas es claramente el sánscrito. La otra no puede ser hindi-urdu, como sugiere Campbell, ya que su estructura gramatical es bastante similar a la del hindustaní. Lo más probable es que se trate del mencionado “idioma sin pulir” presánscrito, tal vez otra referencia a la “fuente común” desconocida del pasaje del filólogo.

⁸ Por supuesto, los lingüistas modernos argumentan que las primeras lenguas prevédicas del norte de la India influyeron en el desarrollo del sánscrito, pero esto no tiene casi nada que ver con el hindi en ninguna de sus formas.

1778, a saber, que “el idioma hindostánico o indio [...] se deriva indudablemente del Shanscrit, con el que tiene exactamente la misma conexión, como los dialectos modernos de Francia e Italia, con el latín puro” (Halhed 1778: IX).⁹ Dado que Jones era sin duda consciente de estas diferencias verbales análogas a las del latín y las lenguas romances derivadas de él, su error no se explica fácilmente. No obstante, todo esto tiene poco que ver con mi interés principal aquí, es decir, la influencia de la historia bíblica en las ideas de Jones sobre la historia lingüística y política de la India temprana.

La conexión entre el mito bíblico de los tres hijos de Noé y la historia lingüística, así como la existencia de un mismo origen para la mayoría de las lenguas europeas, eran de hecho hipótesis comunes para numerosos lingüistas de los siglos XVII y XVIII, que precedieron a Jones. Este hecho ha sido durante algún tiempo una especie de secreto a voces entre los lingüistas históricos. Tres importantes ensayos que exponen numerosos detalles de este asunto son los de George Metcalf (1974), Jean-Claude Muller (1986) y el ya mencionado de Lyle Campbell (2006; véase también, Campbell y Poser 2008). Sin embargo, ni estos trabajos ni otros sobre el mismo tema han tenido gran repercusión en los historiadores de la India británica, y ni siquiera en resúmenes más generales de la historia lingüística.

No obstante, S. N. Mukherjee, en su biografía de Jones de 1968, ya anotaba la existencia del estudio previo del erudito holandés Marcus Zuerius Boxhorn (1612-1653) y la aportación del filósofo alemán G. W. Leibniz (1646-1716), que planteó la hipótesis de una lengua ancestral indoeuropea mucho antes que Jones.¹⁰ Un académico reciente, Josef Eshkult, afirma que Boxhorn “fue el primero en proponer la teoría de que el alemán, el latín, el griego y el persa derivan de una fuente común, que él designa como escita” (2012:

⁹ Robins (1990: 93) fue aparentemente el primer académico moderno en notar este contraste entre Jones y Halhed.

¹⁰ Sobre estos académicos y sus contribuciones a la lingüística histórica, véanse Eshkult 2012, Pajares 2008, Diderichsen 1974, Metcalf 1974, Hoenigswald 1963 y Waterman 1963. Otros dos teóricos indoeuropeos tempranos discutidos en estos ensayos son el poeta-filólogo sueco Georg Stiernhielm (1598-1672) y el lingüista francés P. Besnier (1674).

291-292). Mukherjee agrega la importante afirmación de que Jones era “bien consciente de estos desarrollos”, y como prueba cita una carta de 1779 en la que Jones escribió que “muchos investigadores eruditos de la Antigüedad están completamente convencidos de que entre estas naciones del norte [de Europa y Asia] se usaba un lenguaje muy antiguo y casi primitivo del cual derivan no sólo los dialectos celtas sino también hasta el griego y el latín” (Jones 1970: vol. 1, 285).¹¹

Una importante versión temprana de la teoría indoeuropea fue planteada por un académico sueco de nombre Andreas Jäger, no mencionado por Mukherjee. En 1686, Jäger dio una conferencia pública en latín en Wittenberg, Alemania, en la que propuso la existencia de una lengua antigua que se habló en la región de las montañas del Cáucaso y luego se extendió a Persia y Europa, convirtiéndose en el antepasado del persa, el griego, el latín y las lenguas romances, eslavas, celtas, góticas y otros idiomas germánicos. Jäger describió la relación entre esa lengua ancestral y sus sucesoras como una relación entre lenguas madre e hijas. También vinculó el idioma antiguo con la historia de Noé a través del linaje de su hijo de Noé, Jafet, e identificó dicho idioma antiguo como “escita” (Jäger 1686).¹²

En 1767, en Inglaterra, un académico inglés llamado James Parsons publicó un libro titulado *Remains of Japhet: Being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*. Parsons era médico y escribía obras sobre temas como las enfermedades de las mujeres y los hermafroditas. Su comprensión de la historia lingüística y etnológica no era sólida, pero en su texto comparó una lista de palabras básicas de varios idiomas. Llegó a la conclusión de que la mayoría de las lenguas indoeuropeas de Europa, Irán y la India estaban relacionadas y derivaban de un ancestro común. Parsons no incluyó el sánscrito en su ejercicio (sin duda porque

¹¹ Esta carta se cita en Mukherjee 1968: 92-93.

¹² Véase el resumen en Metcalf 1974: 233-240. La conferencia se publicó por primera vez en 1686. Metcalf incluye referencias a dos comentarios del siglo XVIII sobre la teoría de Jäger, ambas publicadas en 1742, y señala que la conferencia de Jäger se volvió a editar en 1774. Véase también el análisis en E. Bryant 2001: 16. Bryant confunde el año de la conferencia al dar la fecha de 1668.

tenía un conocimiento limitado), pero sí tomó en cuenta el bengalí y el persa. Al igual que Jäger, asoció el idioma ancestral con el linaje de Jafet, hijo de Noé, pero su hipótesis acerca de la existencia de ese idioma perdido parece provenir más de inferencias directas de sus comparaciones detalladas de palabras que designan números en diversos idiomas, que de la historia bíblica y la etnología mosaica (Parsons 1767: 310-345).¹³ Las comparaciones de palabras le permitieron distinguir con claridad los idiomas indoeuropeos de los no indoeuropeos, incluido el hebreo. El libro de Parsons también incluye citas útiles sobre la historia lingüística y la tradición jafética extraídas de los escritos de Stiernhielm y Leibniz.

La evidencia que vincula a Jones y Parsons proviene de un pasaje en el que el segundo intenta mostrar que el irlandés y el galés tenían un antepasado ahora perdido, una lengua que según Parsons estaba quizá cerca del idioma original que desciende de la familia de Jafet (Parsons 1767: XVII-XIX):

Habiendo tenido razones tan fuertes para sospechar que los idiomas *irlandés* y *galés* eran originalmente los mismos en la casa de *Jafet*, [...] después de haber enumerado en gran medida las causas de las desviaciones de los idiomas con respecto a sus originales, lo cual produce diferentes dialectos a lo largo del tiempo, el lector encontrará una lista de aproximadamente mil palabras, que, con un pequeño margen para tales desviaciones accidentales, parecerán ser originalmente las mismas, y con el mismo significado [...] porque es imposible para dos lenguas cualesquiera tener una afinidad tan cercana por azar y que las raíces de ambas sean iguales casi en todo el conjunto [...] Estos y otros métodos similares fueron los medios por los cuales me he esforzado en descubrir el idioma original de *Europa* y rastrearlo hasta la casa de *Jafet*.

La frase clave aquí es “porque es imposible para dos lenguas cualesquiera tener una afinidad tan cercana por azar”, la cual se acerca notablemente al famoso párrafo de Jones de 1786 en el que se señala que el sánscrito guarda con el griego y el latín “una fuerte afinidad

¹³ Sobre el trabajo raramente citado de Parsons, véase también Mallory 1989: 9-11.

[...], tanto en las raíces de los verbos como en las formas de la gramática, que podrían haberse producido por accidente”.¹⁴

Casi al mismo tiempo que Parsons publicó su libro, el orientalista jesuita Gaston-Laurent Coeurdoux (fallecido en 1779) utilizó el mito de Noé y sus hijos en su intento de reconstruir la historia del antiguo asentamiento humano de la India. En una correspondencia que comenzó en 1767 con la Académie des Inscriptions et Belles Lettres en París, no publicada hasta 1808, Coeurdoux abordó las similitudes del sánscrito, el griego y el latín y ofreció una explicación de su origen invocando no sólo la historia de los descendientes de Noé, sino también la analogía de la ya conocida relación histórica entre el latín y sus lenguas hijas en Europa. He aquí un pasaje fundamental del texto de Coeurdoux:¹⁵

¹⁴ La famosa cita de Jones de 1786 también tiene algunas similitudes con un conocido pasaje de 1776 de Jones Nathaniel Halhed, aunque éste incluye erróneamente el árabe en su comparación con el sánscrito junto con los correctamente identificados persa, griego y latín. Las similitudes se abordan en Trautmann 1997: 39 y R. Rocher 1980. Los dos catálogos publicados de la biblioteca personal de Jones en Inglaterra podrían, en teoría, dar una idea de los nombres de los autores que según Jones (en su carta de 1779) habían abordado anteriormente la existencia de una lengua ancestral europea. Los textos relevantes de Parsons, Boxhorn, Leibniz, etc., sin embargo, no aparecen en los catálogos, los cuales no se prepararon y publicaron sino hasta 1831 y 1837. Muchos de los libros impresos que figuran en ellos vieron la luz después de la muerte de Jones, en 1794, y probablemente fueron adquiridos más tarde por *lady* Jones.

¹⁵ Anquetil-Duperron 1808, 664, citado en Godfrey 1967, 58-59. “It fallut un miracle étonnant pour obliger les hommes, par la confusion qu’il mit dans leur langage, à aller peupler les diverses régions de la terre, suivant l’ordre qu’ils en avoient reçu. Mais cette confusion fut-elle si totale, qu’il ne restât point quelques mots communs à tous les nouveaux langages? Cela n’étoit pas nécessaire pour que les hommes réunis dans les plaines de Sennaar ne s’entendissent plus. Quelle ressemblance n’y a-t-il pas entre le françois et l’italien? cependant un François transporté tout d’un coup à Rome, y seroit pendant quelque temps comme sourd et muet; il n’entendrait ni ne seroit entendu. Et ne seroit-ce pas là le dénouement simple de la question proposée? Plusieurs termes communs restèrent dans les langues nouvelles; un grand nombre se sont perdus par le laps du temps; d’autres ont été défigurés à un point qu’ils ne sont plus reconnoissables. Quelques-uns ont échappé à ce naufrage, pour être aux hommes un mémorial éternel de leur commune origine et de leur antique fraternité”.

Debido a la confusión que él [Dios en la Torre de Babel] puso en su lengua, se requirió un asombroso milagro para obligar a los hombres a ir a poblar esas diversas regiones de la tierra, siguiendo el orden que habían recibido para hacerlo. Pero ¿fue esta confusión tan total que no quedaron palabras comunes en todos los nuevos idiomas? Esto no fue necesario para que los hombres reunidos en las llanuras de Sennaar ya no se entiendan. ¿No existe una semejanza entre el francés y el italiano? Sin embargo, un francés que de repente se mudó a Roma sería por un tiempo como sordo y mudo. Él no entendería ni sería comprendido.

¿No es allí donde se encuentra la solución simple a la pregunta planteada? Varios términos comunes permanecen en los nuevos idiomas. Muchos de ellos se han perdido con el paso del tiempo. Otros se han desfigurado hasta el punto de que ya no son reconocibles. Algunos, sin embargo, han escapado de este naufragio y se han convertido para los hombres en un monumento eterno a su origen común y a su antigua fraternidad.

Lo que Coeurdoux y Jones agregaron a las hipótesis anteriores sobre el antepasado perdido de las lenguas europeas fue, por supuesto, la inclusión del sánscrito como uno de los idiomas indoeuropeos iniciales junto con el griego y el latín. George Metcalf consideró que el hecho de que Andreas Jäger no incluyera el sánscrito era “la única falla” en su propuesta; pero a Jäger, que vivía en Suecia y Alemania, difícilmente puede reprochársele que no conociera ese idioma en 1686. En su comparación de Jäger y Jones, Metcalf también comenta que la teoría de Jäger “en algunos aspectos es incluso más ‘moderna’, porque el concepto de un idioma padre original que ya no se habla es un ingrediente esencial (en contraste con la frase incierta de *sir* William: ‘... alguna fuente común, que, quizá, ya no existe’)”.¹⁶

Incluso la afirmación de que Coeurdoux y Jones fueron los primeros en agregar el sánscrito a la lista de los idiomas indoeuropeos primitivos no es tan clara como parece a primera vista. El académico

¹⁶ En contra de esto, Edgerton (1946: 236-237) sugirió anteriormente que el uso de Jones del adverbio *quizás* en esta frase significaba “de lo cual, quizá, no existen registros ahora”. En la misma nota, Edgerton afirma que la “carta de 1767 de Coeurdoux de hecho no explica las correspondencias entre sánscrito, griego y latín por herencia de un idioma común”. Para mí, ninguno de estos comentarios es convincente.

francés Claudius Salmasius (1588-1653), quien declaró a los a menudo mencionados y semimíticos escitas como los antepasados de los persas y muchos europeos, propuso una teoría según la cual, como Vivian Law indica, “el latín, el griego, el persa y todas las lenguas germánicas eran descendientes de un antepasado común perdido” (Law 1990: 815-816).¹⁷ En este contexto, Salmasius comentó que las palabras indias que aparecen en el relato de la India de Ctesias en el siglo v “pueden, con sólo una pequeña modificación, encontrarse en el persa moderno”. De esto, Salmasius concluyó que “o el persa moderno es el descendiente de la lengua hablada por los indoescitas, o que los indios de Ctesias descendieron de los escitas que arribaron a la India”.¹⁸ Como señalan Campbell y Poser, al menos siete eruditos misioneros y laicos europeos en la India, comenzando por el jesuita Thomas Stevens en 1583, ya habían notado las similitudes del sánscrito y las lenguas europeas, principalmente el latín y el griego, antes de Jones y Coeurdoux, pero sin ampliar esta observación para proponer un ancestro lingüístico común (Campbell y Poser 2008: 26-28).¹⁹

Como se ha explicado, los primeros lingüistas europeos que comentaron las similitudes entre las lenguas europeas compartían la creencia de que éstas derivaban de las que hablaban los descendientes de los tres hijos de Noé —Jafet, Sem y Cam—, y asociaban la familia de lenguas indoeuropeas (aún por nombrar) con el linaje de uno de estos tres personajes. Casi todos estos eruditos, excepto Jones, ligaron el ancestral indoeuropeo con Jafet. Jones prefirió vincularlo con los descendientes de Cam.

Esta divergencia parece deberse al menos a dos factores. En primer lugar, la adición del sánscrito a la lista de lenguas indoeuropeas movió el centro de gravedad geográfico de estas lenguas hacia el sur, mientras que los descendientes de Jafet se asociaban tradicio-

¹⁷ Como se cita en Campbell y Poser 2008: 20-21.

¹⁸ Salmasius traducido por Van Driem 2001: 1043 y citado en Campbell y Poser 2008: 21.

¹⁹ La exposición de estos eruditos se basa en gran parte en R. Rocher 1980. Mukherjee (1968: 95) ya había reparado en las observaciones hechas por el jesuita Thomas Stevens en 1583 y por el comerciante italiano Filippo Sasseti en 1585. Véase también R. Rocher 2000.

nalmente con el norte. Los descendientes de Cam, por otro lado, solían vincularse con África. En segundo lugar, Jones fue influido por las excéntricas ideas planteadas en el estudio especulativo de tres volúmenes de Jacob Bryant sobre la mitología antigua, publicado por primera vez en 1775-1776.²⁰ Bryant conectó a los descendientes de Cam con los egipcios y, a través de ellos, con los griegos, los romanos y otros, incluidos los indios. La influencia de Bryant, la conexión del griego y el latín con el sánscrito, y, por supuesto, la necesidad de derivar todas las culturas humanas de alguno de los tres hijos de Noé parecen haber llevado a Jones a proponer una hipótesis errónea sobre una conexión histórica, lingüística y geográfica de los hindúes descendientes de Cam con África y con una amplia gama de pueblos. Ya en su discurso de 1786 sobre los hindúes, Jones vinculaba a “persas, etíopes y egipcios, fenicios, griegos y toscanos, escitas o godos, celtas, chinos, japoneses y peruanos” (Jones 1807f: 45-46).

Para apoyar la hipótesis que hace de Cam el origen de esta amplia gama de pueblos (y sus idiomas), Jones recurrió a una identificación etimológica sumamente especulativa, y a todas luces falsa, del nombre del hijo de Cam, Cus, con la palabra sánscrita *kuśa*. Jones afirma que *Kuśa* era uno de los hijos de Brahma y que “nos encontramos con su nombre nuevamente en la familia de RÁMA” (Jones 1807g: 200-201).²¹ También aceptó tentativamente la identificación hecha por el erudito capuchino Marco della Tomba de la palabra árabe/hebraica para Egipto (*Misr*) y el apellido indio *Misra*, y vio esto como indicio de una antigua conexión entre Egipto e India. En la Biblia, Egipto (Mizraim) es uno de los hijos de Cam, y Raamah uno de los hijos de Cus, el hijo de Cam. Jones no citó específicamente estas dos últimas coincidencias en apoyo a su teoría de la ascendencia camita común de egipcios, indios, europeos y otros, pero probablemente también contribuyeron a ella. En este contexto, Jones propuso asimismo una conexión etimológica improbable entre el nombre del río egipcio Nilo y la palabra sánscrita *nila*, que significa ‘azul’ (Jones 1807e: 387-390). Igualmente, especuló sobre las similitudes

²⁰ Para la influencia en Jones de Jacob Bryant (y también de Isaac Newton), véase el excelente análisis de Trautmann 1997: 41-47.

²¹ La afirmación sobre el hijo de Brahma es dudosa, pero uno de los dos hijos del avatar Rama se llama *Kuśa*.

entre los antiguos monumentos indios y egipcios y sobre las semejanzas físicas en “labios y narices” de algunos montañeses indios de Bengala y Bihar y de los africanos abisinios, así como sobre el pelo rizado de ciertas esculturas de Buda, parecido al africano (Jones 1807f: 41-42).

EL DILUVIO Y EL ARCA DE NOÉ

La historia bíblica que se encuentra en el libro del *Génesis* también afectó de manera directa las ideas de Jones sobre la prehistoria del sur de Asia (esto es, la historia antes de los registros escritos), lo que tuvo consecuencias muy negativas. El problema obvio para Jones y otros académicos de los siglos XVII y XVIII que aceptaron la cronología de Ussher es que ésta les dejó muy poco margen para explicar la propagación de las poblaciones humanas en todo el mundo y el desarrollo de las grandes diferencias en sus idiomas y culturas. Esto fue especialmente cierto luego de los encuentros europeos posteriores a 1500 con las lenguas y culturas de las Américas y el Pacífico sur. Recientes estudios arqueológicos y de ADN han revelado que los humanos modernos primero emigraron a Asia y Europa desde África hace cincuenta mil o setenta mil años, no hace cuatro mil trescientos setenta años.²²

Otro problema es que la mayoría de los relatos del Génesis son más mitológicos que históricos y están llenos de sucesos milagrosos que no pueden reconciliarse fácilmente con el sentido común, aun aceptando que Dios a veces intervenga en los asuntos humanos. Jones y otros literalistas bíblicos también tuvieron que hacer frente al hecho de que el Génesis no aborda directamente los acontecimientos que ocurrían más allá de Egipto y el Medio Oriente. Lo más interesante a este respecto es la historia del gran diluvio. Como es bien sabido ahora, ésta se remonta al menos hasta la Epopeya de Gilgamesh de la antigua Mesopotamia; más tarde fue reelaborada e incluida en el Génesis y también, aproximadamente en el mismo

²² Sobre el estudio del ADN de los primeros humanos, el éxodo de África, la propagación mucho más tardía de los presuntos indoeuropeos y la posterior penetración de hablantes del idioma indoiraní en el sur de Asia, véase Reich 2018.

periodo (es decir, durante la primera mitad del primer milenio antes de la era común), en el *Satapatha Brahmana* indio (1972: vol.1, 216-219, vv. 1.8.1).²³ Antes del siglo XIX, sin embargo, la conexión establecida por los orientalistas europeos entre el diluvio bíblico y el diluvio indio se basaba, directa o indirectamente, en la versión del *Bhagavata-purana*.²⁴

La identificación más antigua publicada de las historias hindúes y bíblicas del diluvio parece ser la del orientalista jesuita J. V. Bouchet, la cual vio la luz en un volumen de 1711 de la serie del siglo XIX *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Para Bouchet, la identificación de la historia de la inundación india con la historia bíblica de Noé es obvia: “El asunto está claro, y uno no necesita ser particularmente astuto para ver en esta historia, mezcladas con fábulas e ideas extrañas, las cosas que los libros sagrados nos enseñan sobre el diluvio, el arca y la salvación de Noé y su familia” (Vissière and Vissière 2000: 82).²⁵ Bouchet no indica de dónde obtuvo su versión de la historia hindú. Aunque la rivalidad entre Vishnu y Rudra o Shiva mencionada por él no se encuentra en el *Bhagavata-purana*, varios detalles de la versión de Bouchet coinciden con esta fuente.

El orientalista jesuita Gaston-Laurent Coeurdoux también identificó las inundaciones bíblicas y puránicas, aunque con poco detalle, en un texto escrito poco antes de 1776 (Murr 1987: vol. 1, 146):²⁶

²³ Para un estudio especulativo de estos y otros mitos del diluvio, véase Witzel 2012.

²⁴ Jones, probablemente con la ayuda de un erudito indio nativo, parece haber leído este texto directamente del sánscrito. Maridas Pillai hizo una traducción al francés de una versión tamil del *Bhagavata Purana* (More 2004), la cual pudo haber sido utilizada por Coeurdoux para su análisis de la historia de Noé. Esta traducción al francés, sin embargo, no se publicó sino hasta 2004. Al respecto, véase Mukherjee 1968: 105. Agradezco a Will Sweetman por señalar que Pillai trabajó con una versión tamil del texto, no con el sánscrito original, como afirma Mukherjee.

²⁵ “La chose est claire, et il ne faut pas être bien pénétrant pour apercevoir dans ce récit, mêlé de fables et des plus bizarres imaginations, ce que les livres sacrés nous apprennent du Déluge, de l’Arche et de la conservation de Noé avec sa famille”.

²⁶ “L’époque où le commencement de ce nouvel âge est précisément la fin du Déluge, très distinctement marqué dans tous les livres Indiens. Il fit périr tous les hommes, à l’exception des Sept fameux pénitents de l’Inde avec leurs femmes.

El punto de partida y el comienzo de esta nueva era [la Kali Yuga] es precisamente el final del diluvio, como se indica claramente en todos los libros de la India. Este [diluvio] causó la muerte de todos los hombres, con la excepción de los siete ascetas famosos de la India y sus esposas. Algunos agregan [a éstos] a MANOUROU [...] que parece ser el mismo Noé. Ellos escaparon del diluvio universal mediante un barco manejado por VICHNOU. No creo que uno pueda encontrar el diluvio universal más claramente descrito en [los escritos de] ninguno de los varios autores antiguos de casi todas las naciones que han hablado de este gran suceso, ni de una manera más fiel al relato de Moisés.

En su texto, Coeurdoux señala además (correctamente) que una fecha tradicional hindú para el comienzo de la Kali Yuga corresponde al año 3102 a.e.c. Él quiere ligar esta fecha con el diluvio, pero admite que el año 3102 a.e.c. no concuerda con la fecha de Ussher de 2348 a.e.c. para el diluvio bíblico. Como posible solución, aclara que los cálculos basados en la versión griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta, sitúan el diluvio en el año 3258 a.e.c., lo que difiere de la fecha de la Kali Yuga hindú en sólo “ciento cincuenta y seis años” (Murr 1987: vol. 1, 148).

Sir William Jones identificó las dos inundaciones en dos textos publicados en 1790, en el segundo volumen de *Asiatick Researches*. Uno de estos textos agrega una traducción del pasaje en cuestión del *Bhagavata-purana*.²⁷ A continuación, incluyo dicho pasaje, tomado de “Un suplemento al ensayo sobre cronología india”:

Quelques-uns ajoutent MANOUROU dont j'ai déjà parlé et qui paroît être Noë lui-même. Ils échappèrent au Déluge universel par le moyen d'un vaisseau dont VICHNOU se fit le conducteur. Je ne crois pas qu'on trouve le déluge universel plus clairement énoncé dans les divers auteurs anciens de presque toutes les nations qui ont parlé de ce grand événement, ni d'une manière plus approchante du récit de Moïse”.

²⁷ Los dos textos son “Un suplemento al ensayo sobre cronología india” (Jones 1807d: vol. 4, 65-66) y “Sobre los dioses de Grecia, Italia e India” (Jones 1807e: vol. 3, 332-338). La traducción aparece en el segundo texto. Jones señala que éste se escribió originalmente en 1784 y se revisó con posterioridad. La identificación de las dos historias del diluvio probablemente no se incluyó en el texto original de 1784 (cuando Jones aún no conocía el sánscrito), a menos que Jones ya hubiera

Cualquiera que sea la antigüedad comparativa de las escrituras hindúes, podemos concluir de manera segura que las cronologías mosaica e india son perfectamente consistentes; ese MENU [es decir, Manu], hijo de BRAHMÁ, fue el Ádima, o *primer*, creado como mortal, y en consecuencia nuestro ADÁN; ese MENU, hijo del sol, se salvó junto con otros *siete*, en una *bahitra* o arca espaciosa, de un diluvio universal, y, por lo tanto, debe ser nuestro NOÉ [...] El amanecer de la verdadera historia india aparece sólo tres o cuatro siglos antes de la era cristiana, mientras las épocas precedentes se vieron empañadas por alegorías o fábulas.

En su ensayo “Sobre la cronología de los hindúes”, Jones admite algo sorprendente: no estaba totalmente seguro de la historicidad del relato bíblico sobre Noé. En sus palabras, “no será tema de debate aquí, en este texto, si los primeros capítulos del Génesis deben entenderse en un sentido literal, o simplemente en un sentido alegórico: los únicos puntos que tenemos ante nosotros son si [...] la historia del séptimo MENU no es la misma que la de NOÉ. Planteo estas preguntas, pero no afirmo nada” (Jones 1807d: vol. 1, 288). Aparentemente, éste es el único pasaje en el que Jones considera la posibilidad de que los sucesos del Génesis bíblico no sean literalmente verdaderos y que, por tanto, no tengan lugar dentro de la cronología mundial del obispo Ussher.

HISTORIA Y PROYECTO TEOLÓGICO DE JONES

En su “Cronología”, de 1788, Jones no sólo identificó los diluvios bíblico e hindú, sino que también utilizó esta identificación para determinar el verdadero alcance de la cronología hindú. Se basó en un pequeño texto en sánscrito titulado *Puranarthaprakasa*, el cual fue escrito para el gobernador general Warren Hastings por el pandit Radhakanta. En esta obra, Radhakanta resumió las listas de los antiguos reyes mencionados en los Puranas sánscritos.²⁸ Al final, sin

leído la *Lettre édifiante* de Bouchet de 1711 o alguna otra identificación temprana hecha tal vez por un misionero orientalista.

²⁸ El texto ha sido resumido y editado por L. Rocher y R. Rocher (1994-1995), a quienes agradezco por haberme enviado una copia del artículo.

embargo, la ayuda de este texto no fue suficiente. Jones no logró, en un ensayo de sesenta y nueve páginas, hacer una sola identificación intercultural acertada o una estimación correcta de las fechas de ningún rey, autor o héroe indio. Al hablar de los resultados de los intentos de Jones por desentrañar la cronología de los asentamientos humanos tempranos en la India, S. N. Mukherjee comentó que “su cronología [era] totalmente inútil”.²⁹

No obstante, en su décimo discurso de aniversario para la Sociedad Asiática, de 1793, apenas un año antes de su muerte, Jones logró desvelar una de las claves principales de la cronología histórica india antigua: la identificación del Sandracottus de las fuentes griegas clásicas con el Chandragupta Maurya de las listas de reyes de algunos Puranas sánscritos (Jones 1807b). En los relatos griegos clásicos, Sandracottus aparece como un contemporáneo de Alejandro Magno y su sucesor oriental Seleuco. Si Chandragupta y Alejandro se conocieron, como afirman las fuentes griegas, habría sido aproximadamente en 326 a.e.c. Sin embargo, también parece que dieciséis años antes, en 1777, un laico orientalista que trabajaba en Francia, Joseph de Guignes (1721-1800), publicó un artículo en el que propone el mismo sincronismo e identificación de Chandragupta con Sandracottus. S. N. Mukherjee, en su biografía de Jones, analiza hábilmente los métodos y fuentes algo diferentes a partir de los cuales Jones y De Guignes llegaron a esta identificación histórica fundamental, y concluye, tentativamente, que “es posible que Jones arribara a la misma conclusión de manera independiente” (Mukherjee 1968: 101-111, cita en 108).³⁰

El proyecto histórico, etnológico y lingüístico de Jones para explicar la genealogía de los pueblos y las lenguas en la historia temprana de la humanidad fue en gran parte desarrollado durante un periodo de siete años (1786-1792), desde el tercero hasta el noveno de sus discursos de aniversario. Al final del octavo discurso, el autor evita usar las referencias directas a la historia bíblica y afirma que basa su reconstrucción histórica en la evidencia de las fuentes griegas

²⁹ Mukherjee 1968: 104.

³⁰ Mukherjee afirma que De Guignes hizo la identificación en 1772, pero no tengo claro cómo llegó a esa fecha. Véase también el examen detallado de las fuentes griegas relevantes en Trautmann 1971.

y romanas antiguas y en la lingüística. Ahí mismo, señala que “las investigaciones teológicas no son parte de mi tema actual”, pero también indica que el “primer historiador hebreo [Moisés] debe tener derecho [...] a un grado igual de crédito [...] como cualquier otro historiador”. Y concluye: “Hasta qué punto el escritor más antiguo confirma el resultado de nuestras investigaciones sobre la genealogía de las naciones, me propongo mostrarlo en nuestra próxima reunión de aniversario” (Jones 1807h).

Sin embargo, si Jones estaba siguiendo la evidencia, es imposible entender por qué, entre otras cosas, insistió sólo en identificar a todos los grupos humanos y todas las lenguas como provenientes de tres poblaciones o familias originales, cada una descendiente de uno de los tres hijos de Noé: Cam, Sem y Jafet. En el noveno discurso de aniversario expone su versión de la teoría de estas tres “razas” primigenias. Considera que su afirmación de que la primera raza es aquella “de los persas e indios, a quienes podemos sumar los romanos y los griegos, los godos y los antiguos egipcios o etíopes, [todos los cuales] originalmente hablaban la misma lengua y profesaban la misma fe popular, está en condiciones [...] de ser probada irrefutablemente”. Acto seguido, pone a los judíos, árabes, asirios y abisinios en un segundo grupo racial y lingüístico, y a los tártaros en un tercer grupo. A los chinos y a los japoneses les asigna tentativamente (y en contra de la evidencia lingüística) “un origen común con los hindúes” (Jones 1807i). Jones revela luego lo que App llama la naturaleza teológica de su proyecto, al identificar respectivamente estos tres grupos con la descendencia de los hijos de Noé. Trautmann, que prefiere ver el proyecto de Jones como principalmente “etnológico”, observa de manera similar que “queda claro en el noveno discurso que todo el proyecto consiste en formar una defensa racional de la Biblia a partir de los materiales recopilados en los estudios orientales, más específicamente una defensa del relato mosaico de la historia humana en los tiempos más tempranos” (Trautmann 1997: 42).³¹ Jones concluye que, dado que la narrativa mosaica está conectada con predicciones históricas sobre Cristo, esto “debe inducirnos a pensar la narrativa hebrea más que humana en su origen y, por

³¹ Esta frase también es citada por App 2009: 3.

lo tanto, verdadera en cada parte sustancial de la misma, aunque posiblemente se exprese en lenguaje figurado”. Y continúa (Jones 1807i):

Si MOISÉS entonces fue dotado [*sic*] de un conocimiento sobrenatural, ya no es solamente probable sino absolutamente cierto que toda la raza del hombre procediera de Irán, como un centro, desde donde emigraron al principio en tres grandes colonias; y que esas tres ramas crecieron a partir de una reserva común, que había sido preservada milagrosamente durante una convulsión e inundación general de este globo.

EL DECLIVE GRADUAL DEL LITERALISMO BÍBLICO

Trautmann ha argumentado que la aceptación de esta cronología e historia bíblicas era casi inevitable entre los eruditos europeos de la época de Jones, y que en el caso de éste tuvo la consecuencia positiva no sólo de fomentar su enfoque genealógico de la lingüística histórica, sino también de hacer que sus ensayos orientalistas fueran admitidos por una amplia gama de lectores. En un texto de 1998, Trautmann afirma que “Jones cambió la dirección del nuevo orientalismo, mostrando que la literatura sánscrita demostró la verdad del cristianismo. Jones hizo que el hinduismo fuera seguro para los anglicanos” (Trautmann 1998: 99). En su libro de 1997, *Aryans and British India*, Trautmann señala que “el trabajo de los sanscritistas de Calcuta tuvo un tremendo auge en Europa en la última década del siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX”, y añade lo siguiente (1997: 30):

Lo que estaba ocurriendo era un cambio titánico de autoridad. La Sociedad Asiática dio forma y definición institucional a un grupo de administradores académicos que estaban reivindicando una nueva autoridad sobre el orientalismo más antiguo, una reivindicación que tuvo gran éxito. La moda del nuevo orientalismo eclipsó virtualmente los escritos anteriores sobre la India que hasta entonces habían sido acreditados, incluyendo obras como [la versión francesa de 1670 del] misionero holandés Abraham Roger [...] *La Porte ouverte*, [...] las *Lettres*

édifiantes et curieuses de los jesuitas (1702-1777); los escritos de los viajeros [...] y los de los sabios.

Cuando se trata de definir lo que distinguió las obras de estos nuevos orientalistas de sus predecesores, Trautmann aclara que, “en su propia propaganda, el nuevo orientalismo tomó autoridad de su conocimiento de los idiomas de la India y se opuso al [orientalismo] de los viajeros y misioneros” (1997: 3). El problema aquí es que las habilidades para los idiomas indios, principalmente persa y sánscrito, de los orientalistas ingleses del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX no eran necesariamente mejores que las de los estudiosos misioneros anteriores, como el mismo Trautmann admite.

Por ejemplo, los misioneros jesuitas Heinrich Roth (1620-1668), Johann Ernst Hanxleden (1681-1732) y Jean-François Pons (*ca.* 1730) escribieron gramáticas sánscritas, aunque ninguna de ellas se publicó antes del siglo XX. El misionero carmelita Paulinus à S. Bartholomaeo (1748-1806) fue el primer europeo en publicar su propia gramática sánscrita en 1790 (gran parte de ella tomada de la gramática anterior de Hanxleden).³² Algunos de los misioneros jesuitas que fueron asignados a la corte mogola, en especial Jerónimo Xavier (en la corte de 1595-1614), redactaron varias obras en persa.³³ El jesuita Roberto Nobili (1577-1656) y el protestante Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719) sabían tamil y escribían esa lengua, y también sabían al menos algo de sánscrito.³⁴ El jesuita Thomas Stevens (1549-1619) es conocido como el autor de un “Kristapurana” escrito en Konkani/Marathi. También compuso y publicó una gramática del konkani.³⁵ El capuchino Giuseppe Maria da Gargnano (1709-1761), que trabajó sobre todo en Bihar, escribió un *Diálogo entre un hindú y un cristiano* (1751) en idioma hindustaní. Su sucesor, Marco della Tomba (1726-1803), conoció a Jones; el encuentro fue

³² Sobre estas primeras gramáticas sánscritas, véase Camps y Muller 1988, R. Rocher 2000, Van Hal y Vielle 2013.

³³ Sobre los orientalistas católicos en la corte mogola, véase Alam y Subrahmanyam 2009.

³⁴ Sobre Nobili y Ziegenbalg, véase Zupanov 1999, Nobili 2000 y B. Singh 1999.

³⁵ Véase Muller 1986 y la entrada de Wikipedia sobre Stevens (Stephens).

descrito por este último en su ensayo “Sobre los dioses de Grecia, Italia e India” (1807e). Marco tradujo varios textos religiosos del hindustaní al italiano, incluida una parte de las famosas *Ramacharitmanas* de Tulsidas.³⁶ Varios misioneros jesuitas del siglo XVIII en la India enviaron cartas sobre la cultura india a sus superiores clericales, las cuales se publicaron (primero en francés y luego en otros idiomas europeos) en treinta y cuatro volúmenes de la popular serie *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Todos estos misioneros tuvieron al menos que aprender a predicar en los idiomas que se hablaban donde ellos vivían. Algunos de los primeros viajeros también aprendieron idiomas indios. Por ejemplo, François Bernier (1620-1688), quien estuvo asociado con la corte mogola durante casi once años, afirma haber traducido varios textos europeos al persa.³⁷

En comparación, las primeras gramáticas sánscritas de los orientistas británicos, todas las cuales usaban el inglés como idioma de instrucción, se elaboraron a fines del siglo XVIII y principios del XIX.³⁸ La primera fue, evidentemente, la de Charles Wilkins (1749-1836), que comenzó a trabajar en ella desde 1783; empero, no se publicó hasta 1808. Henry Pitts Forster emprendió el proyecto de hacer un diccionario sánscrito para el gobierno de la Compañía de las Indias Orientales en Bengala, el cual debía incluir una gramática sánscrita. Presentó un borrador en 1804, pero sólo la primera parte se dio a las prensas en 1810. En 1802, Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) y William Carey (1761-1834) propusieron la publicación de gramáticas sánscritas al gobierno de la Compañía de las Indias Orientales. Colebrooke, quien trabajaba directamente para la Compañía, logró que su proyecto viera la luz en 1805. Carey fue un misionero bautista en Bengala que publicó traducciones de la Biblia en varios idiomas de la India. Sin embargo, también colaboró estrechamente con los administradores orientistas británicos y fue empleado del Fort William College. Su gramática sánscrita fue editada por la Baptist Mission Press en Bengala en 1806. Nathaniel Brassey Halhed y Alexander Dow, orientistas británicos del siglo XVIII, conocían

³⁶ Sobre Giuseppe Maria y Marco, véase Lorenzen 2003, 2010d y 2015.

³⁷ Véase Bernier 1981.

³⁸ La información de este párrafo proviene sobre todo de Rocher y Rocher 2012: 64-75.

bien el persa y traducían textos de este idioma al inglés. La mayoría de los administradores, comerciantes y soldados británicos del siglo XVIII tuvieron que aprender algo de las lenguas y literaturas vernáculas, principalmente bengalí o hindustaní, pero pocos las estudiaron seriamente. Sin embargo, se dice que Halhed conocía bien la literatura bengalí y publicó su ya mencionada gramática de esta lengua en 1778 (Marshall 1970: 5-13).

Entonces ¿qué distinguió el trabajo de estos nuevos orientalistas, en su mayoría ingleses y escoceses que vivían en Calcuta y otros territorios británicos de la India, de los orientalistas más antiguos, sobre todo asociados (directa o indirectamente) con las colonias francesas y portuguesas? En mi opinión, casi nada. La principal diferencia puede ser el hecho de que la mayor parte de los primeros orientalistas británicos eran administradores seculares que escribían en inglés y eran protestantes, mientras que los orientalistas no británicos eran principalmente misioneros que escribían en portugués, italiano, francés o latín y eran católicos. No obstante, no todos los orientalistas católicos eran misioneros. El reciente libro de Xavier y Zupanov sobre el orientalismo católico en la India ha contribuido en gran medida a demostrar que, antes del comienzo del siglo XIX, también hubo un considerable cuerpo de eruditos orientales formados en las colonias portuguesas y francesas de la India, los cuales no sólo eran misioneros sino también funcionarios públicos e intelectuales no eclesiásticos (Xavier y Zupanov 2015). Éste es un tema que necesita más investigación. A la inversa, algunos de los primeros orientalistas asociados con el proyecto imperial británico, en particular William Carey (1761-1834) y William Ward (1769-1823), eran misioneros protestantes (Potts 1967).

En dos ensayos importantes, Trautmann sostiene que la cronología mundial y el literalismo bíblico de Ussher sobrevivieron intactos como un consenso académico a lo largo del siglo XVIII, y con algunos cambios, en la segunda mitad del siglo XIX.³⁹ Uno de esos cambios fue que muchos eruditos —con el fin de explicar anomalías geológicas como los fósiles del mar en las cimas de las montañas— comenzaron a argumentar que los primeros cinco “días” de la crea-

³⁹ Véase especialmente Trautmann 2009: 3-52 (7-10; ensayos de 1991 y 1995).

ción bíblica eran metafóricos, no reales, pero que desde el momento de la creación de Adán y Eva la historia todavía podría ajustarse a la cronología breve del mundo. Por ejemplo, el primer lector de geología de la Universidad de Oxford, el reverendo William Buckland, en su conferencia inaugural de 1819 titulada “Connexion of Geology with Religion Explained”, sostuvo que la geología indicaba la verdad de la afirmación bíblica de un diluvio universal en un pasado no muy lejano. Al mismo tiempo, sin embargo, reconoció que la evidencia geológica en forma de fósiles, la gran cantidad de capas de rocas sedimentarias y depósitos de carbón debían provenir “de los restos y ruinas de los disturbios que afectaron a nuestro planeta mucho antes de la existencia de la raza humana” (Buckland 1820: 12 y 24). Lo que finalmente rompió el consenso a favor de la breve cronología, anota Trautmann, fue un avance intelectual repentino y radical: en 1859 el geólogo *sir* Charles Lyell pronunció un discurso en el que reveló que en la excavación Brixham Cave se habían encontrado restos humanos y de animales extintos que vivieron mucho antes de la fecha propuesta por Ussher para el Adán y Eva bíblicos.

El discurso de Lyell de 1859, junto con la publicación, el mismo año, de *El origen de las especies* y *El origen del hombre* (1879), ambos de Charles Darwin, indudablemente propinó golpes casi fatales a la breve cronología mundial y literalismo bíblico. No obstante, no debe ignorarse el hecho de que desde el siglo XVIII, sino es que antes, el consenso en torno de esta propuesta sufría un proceso gradual pero significativo de debilitamiento fuera del círculo de los estudiosos conservadores cristianos y las universidades cristianas como Oxford. App, por ejemplo, afirma que, como resultado de la “búsqueda de orígenes en toda Europa” en los siglos XVII y XVIII, “la narrativa del Génesis, que había sido una base sólida durante tantos siglos, se desmoronó lentamente bajo el peso masivo de la acumulación de pruebas” (2009: 4).

Los primeros ataques contra la breve cronología cristiana y el literalismo bíblico vinieron de dos direcciones muy diferentes: primero, de intelectuales seculares, a menudo antieclesiásticos, asociados con la Ilustración europea, y segundo, de eruditos bíblicos —entre ellos los intelectuales seculares de la Ilustración y los eruditos cristianos y judíos— que iniciaron la crítica textual de la Biblia. A fines del

siglo XVIII estos dos grupos ya habían minado considerablemente el consenso cristiano en torno a la cronología antigua y la historia bíblica. A principios del siglo XIX, los académicos vinculados con las burocracias coloniales y las universidades europeas todavía se mostraban reacios a cuestionar directamente este consenso, y, en lugar de hacerlo, simplemente pasaban por alto la mayoría de los temas históricos y religiosos que estaban relacionados con dicho consenso.

Las ideas anticristianas y antirreligiosas de muchos pensadores de la Ilustración son bien conocidas y no necesitan ser revisadas a detalle. No obstante, la reacción de dos pensadores de la Ilustración a la historia de Noé y el diluvio universal merece un breve análisis, ya que esta historia tiene un lugar prominente en los textos de Jones y otros orientalistas del siglo XVIII en la India. Los viajes europeos de descubrimiento en los siglos XV y XVI sin duda contribuyeron a probar la inverosimilitud del relato bíblico de Noé y el diluvio; sin embargo, el consenso cristiano todavía era lo suficientemente fuerte, incluso en el siglo XIX, para dificultar un ataque directo. Por ejemplo, la entrada “Déluge” en la famosa *Encyclopédie* de Diderot, escrita principalmente por Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759), ofrece el año 2293 a.e.c. como fecha probable del diluvio, y luego discute si fue general o parcial, cuáles fueron sus causas y cuáles sus efectos (Boulanger 1751, D28-D35). No obstante, a pesar de suponer la existencia del diluvio bíblico, Boulanger omite la narración de Noé y el arca en su exposición e ignora varios elementos milagrosos de la historia bíblica.

La situación cambió muy radicalmente con los comentarios de Voltaire (1694-1778), quien aplicó su famosa sátira y su ojo crítico para ridiculizar muchas historias bíblicas, incluyendo el diluvio y el arca de Noé. Al referirse a un escritor que defendió la increíble capacidad del arca, Voltaire comentó: “Se olvidó de decir con qué pudo ser alimentada la prodigiosa cantidad de animales carnívoros e informarnos cómo pudo ser que ocho personas, durante un año entero, alimentaran y dieran de beber a todos estos animales además de limpiar sus excrementos” (Voltaire 1777: 22-23 y 2004: 773-775).⁴⁰

⁴⁰ En estos dos textos, Voltaire también se burla de la afirmación bíblica de que el diluvio podría haberse elevado por encima de las montañas más altas. Para

En la ruptura del consenso académico europeo a favor del literalismo bíblico y la breve cronología mundial fue importante el desarrollo gradual de la crítica textual de la Biblia de autores como Thomas Hobbes (1588-1679), Isaac La Peyrère (1596-1676), Baruch Spinoza (1632-1677), Richard Simon (1638-1712), Pierre Bayle (1647-1706), John Toland (1670-1722), David Hume (1711-1776) y Denis Diderot (1713-1784). El trabajo de Spinoza sobre los principios de la crítica bíblica fue particularmente relevante.⁴¹ En su discurso final por el undécimo aniversario de 1794, Jones contrasta la fe en Dios de los hindúes y musulmanes con el “panteísmo” de Spinoza y Toland, calificando su visión de “filosofía demente” (Jones 1807g).⁴²

Las opiniones de Spinoza sobre la Biblia y la crítica bíblica se exponen en su *Tractatus Theologico-Politicus*. En este texto el autor no habla directamente del diluvio, pero deja más que claro que no acepta ninguna afirmación acerca de la exactitud histórica de la Biblia sin una confirmación independiente. Para Spinoza, el pensamiento racional era la única base posible para la verdad. Como consecuencia, rechazó todas las profecías y milagros bíblicos. Para él era un error tratar de encontrar explicaciones racionales ocultas para la profecía bíblica y los milagros, o intentar modificar o reinterpretar los textos bíblicos a fin de ajustarlos al pensamiento racional. La razón y la teología eran, en su opinión, dominios por completo separados (Spinoza 1891: 194-195)

La esfera de la razón es, como hemos dicho, verdad y sabiduría; la esfera de la teología es la piedad y la obediencia. El poder de la razón no se extiende hasta el punto de determinar para nosotros que los hombres pueden ser bendecidos mediante la simple obediencia, sin comprensión. La teología no nos dice nada más, no nos ordena ningún mandamiento que no sea la obediencia, y no tiene la voluntad ni el poder de

un análisis más general de las críticas de Voltaire a la Biblia, véase Schwartzbach 1971.

⁴¹ Respecto de estos temas bien estudiados, pero menos conocidos, véase Hahn y Wiker 2013.

⁴² Jonathan Israel (2001: 609) señala que “Toland fue clasificado regularmente como ‘spinozista’ a principios del siglo XVIII”, una posición que él apoya por completo.

oponerse a la razón: ella define los dogmas de la fe (como señalamos en el último capítulo) sólo en la medida en que puedan ser necesarios para la obediencia, y deja que la razón determine su verdad precisa: porque la razón es la luz de la mente, y sin ella todas las cosas son sueños y fantasmas.

Jones pudo haber considerado tales ideas como parte de la “filosofía demente” de Spinoza, pero este tipo de escepticismo en relación con el literalismo bíblico no era una mera visión marginal en el tiempo de Jones ni tampoco en el siglo XIX. Ronald Hendel, autor de una reciente “biografía” del libro del Génesis, comenta: “Para fines del siglo XVIII, muchas personas —y la mayoría de los eruditos bíblicos— llegaron a ver las primeras historias del Génesis como fábulas o mitos antiguos”. Sin embargo, aclara que “aún había espacio para que los creyentes asumieran que la ciencia y las Escrituras se podían armonizar —con brechas, edades diurnas u otras estrategias—” (2013: 182). Hendel localiza el final de esta difícil tregua entre creyentes y escépticos bíblicos alrededor de 1860 y atribuye la pérdida de fe en el literalismo bíblico sobre todo a la influencia de *El origen de las especies* de Charles Darwin, de 1859, y de un libro popular sobre estudios bíblicos titulado *Ensayos y reseñas* publicado en 1860 (2013: 182-186).⁴³

En resumen, la idea de que hubo una repentina y drástica “revolución en el tiempo etnológico” alrededor de 1860 parece ser un tanto exagerada. Lo que quizá sí resultó repentino y drástico fue el efecto en los estudios académicos de la licencia que el trabajo de Lyell y Darwin dio a los eruditos para que abandonaran abiertamente las doctrinas cristianas que ya habían sido descartadas por la mayoría de los intelectuales, incluidos numerosos eclesiásticos, desde principios del siglo XIX y aun antes. La propia adhesión de Jones a la historia

⁴³ Nótese el contraste con la afirmación de Trautmann de que fue el discurso de Lyell en 1859 sobre los descubrimientos de la cueva de Brixham, y no el libro de Darwin, lo que inclinó la balanza contra la breve cronología. La preferencia de Trautmann por el discurso de Lyell tiene notables implicaciones para su exposición sobre el carácter de la disciplina emergente de la antropología social, pero este tema está más allá del alcance del presente ensayo (véase Trautmann 2009 [1991]).

bíblica ya era obsoleta para muchos, si no es que la mayor parte, de los intelectuales seculares no sacerdotales de su época, que o bien la rechazaron de forma declarada, se hicieron a un lado de manera encubierta, o rendían culto a esta historia, pero sin creerla realmente.

EL CAMBIO DE PARADIGMA

Aunque muchos eruditos cristianos, incluidos los que trabajaban en Europa, no abandonaron abiertamente la breve cronología bíblica hasta poco después de 1860, hubo un cambio de paradigma claro, si bien gradual, o una ruptura epistemológica en el estudio de la historia de la India antigua en las primeras décadas del siglo XIX. Un elemento fundamental de este cambio de paradigma fue una evasión general de la historia bíblica. Desde alrededor del año 1800, la cronología bíblica y las historias del Génesis se ignoraron cada vez más, en lugar de ser utilizadas explícitamente o desafiadas de manera directa. Como Rosane y Ludo Rocher han señalado, el erudito inglés Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) desempeñó un papel clave en este proceso. El joven Colebrooke llegó a la India en abril de 1783, unos meses antes que el veterano William Jones (1746-1794). Colebrooke incursionó en los estudios orientales en 1786, pero no tomó en serio el estudio del sánscrito hasta aproximadamente 1792. Tras la muerte de Jones, en 1794, la Compañía de las Indias Orientales lo reclutó para que hiciera un resumen de la ley hindú. No obstante, no comenzó a tomar parte activa en la Asiatic Society hasta 1804. Regresó a Inglaterra en 1814 y vivió allí hasta su muerte, en 1837. Los Rocher comentan (2012: 202):

Colebrooke es visto a menudo como un sucesor de *sir* William Jones. [...] Pero su trabajo representó un cambio de paradigma. Rechazó las especulaciones sobre los orígenes prehistóricos y las conexiones entre las familias de las naciones en las que Jones participó, centrándose en su lugar en un estudio histórico y minuciosamente documentado de la literatura sánscrita, que constituyó una primera base de datos para una nueva filología. [...] Los primeros indólogos alemanes, que vieron el sánscrito como otro idioma clásico y deseaban que los documentos

sánscritos se trataran de acuerdo con las exigentes reglas de la filología clásica, destacaron a Colebrooke como el único académico británico que cumplió con sus expectativas.

Muchas de las modificaciones que supuso el cambio de paradigma en los estudios orientalistas ocurrieron entre 1815 y 1835, cuando la nueva información sobre la historia temprana de Medio Oriente e India, basada en la epigrafía, la arqueología y la lingüística histórica, dio a los estudiosos un marco cronológico mucho más sólido para la historia india antigua.⁴⁴ Incluso antes de esas fechas, no sólo Colebrooke, sino la mayoría de los historiadores orientalistas europeos habían abandonado el intento de reconstruir una historia temprana universal de la raza humana basada en la Biblia y concentraron sus esfuerzos en temas más manejables, como la reconstrucción de la historia india de finales del siglo IV a.e.c., el periodo de Candragupta Maurya.

Las nuevas fuentes históricas que estuvieron disponibles entre 1815 y 1835 hicieron de las historias iniciales, basadas en leyendas bíblicas, especulaciones sumamente improbables y desalentadoras; éste es el caso de los orígenes egipcios de los brahmanes de la India. Las nuevas fuentes incluían las copiosas inscripciones del antiguo Egipto, legibles gracias al desciframiento de los jeroglíficos por Champollion en 1822 (lo que descartó la existencia de una afinidad lingüística, étnica o religiosa antiguas entre la India y Egipto); la transcripción y traducción de numerosas inscripciones indias; el desciframiento de la escritura brahmi en 1837 y la posterior lectura de las inscripciones de Asoka; el desarrollo de la idea de cambios sistemáticos de sonido en la lingüística histórica por Franz Bopp y Rasmus Rask entre 1816 y 1818; la edición gradual, la traducción y el estudio de abundantes textos sánscritos clave; el establecimiento

⁴⁴ App (2010: 188-1891, 479) sostiene, como yo lo he hecho aquí, que había una fuerte continuidad entre los estudios de los misioneros y los de los primeros administradores académicos orientalistas. Destaca la naturaleza gradual de los cambios en los estudios orientalistas en una dirección secularizadora a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX. No obstante, App (2010: XIII) acepta que “el desarrollo del orientalismo y su emancipación gradual de los estudios bíblicos” fue un proceso “que a finales del siglo XVIII produjo un cambio de paradigma”.

de la primera de varias cátedras académicas europeas de sánscrito en Francia en 1814; y los comienzos de la arqueología india. Los estudios orientalistas que surgieron de estos nuevos desarrollos son notablemente diferentes y, sin lugar a dudas, mejores que los del orientalismo moderno temprano que los precedió. Un elemento clave en el cambio de paradigma fue el rechazo consciente, si no es que una franca negación, de las historias del Génesis y de la breve cronología de Ussher.

11. MARCO DELLA TOMBA Y EL BRAHMÁN DE BENARÉS: MISIONEROS, ORIENTALISTAS Y ESTUDIOSOS INDIOS

Los misioneros católicos romanos de Europa se establecieron de forma permanente en la India en el año 1500, cuando ocho franciscanos arribaron a Cochín con la expedición portuguesa de Pedro Cabral. Sir William Jones (1746-1794), el famoso orientalista inglés, llegó a Calcuta en 1783, casi trescientos años después.¹ Durante las primeras décadas del siglo XIX, los sucesores de Jones transformaron el contenido y el estilo del conocimiento europeo sobre la cultura y la historia de la India de tal manera que forjaron el modelo básico para la mayoría de los estudios académicos posteriores en torno a estos temas. ¿Cómo hicieron esto los orientalistas en tan poco tiempo, mientras que los misioneros, durante un periodo mucho más largo, no lo lograron? Para responder a esta pregunta, comenzaré con el ejemplo de un misionero erudito que vivió en el norte de la India en la segunda mitad del siglo XVIII.

El misionero capuchino italiano Marco della Tomba (1726-1803) llegó a Bengala en 1757, a la edad de treinta y un años.² Vivió prin-

¹ Una versión en inglés de este capítulo se publicó en *The Journal of Asian Studies* 2006. El texto se basa en presentaciones anteriores en la conferencia de Madison South Asia, el Instituto Social de Bihar (Patna), la Universidad Jawaharlal Nehru y la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales. La investigación fue financiada en gran parte con una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) del gobierno mexicano. Agradezco especialmente a Elisabetta Corsi, Saurabh Dube, Rosane Rocher, Thomas Trautmann y Phillip Wagoner por sus comentarios detallados sobre los borradores anteriores del artículo. Son mías todas las traducciones de las transcripciones. Itzel Ximena Ramírez Torres tradujo este ensayo al español.

² La preposición en el nombre de Marco se representa de diversas maneras. El mismo Marco a menudo usa Marco *dalla* Tomba. Marco *da* Tomba también

principalmente en las ciudades de Bettiah y Patna en Bihar y de Chandernagore en Bengala hasta que retornó a Italia en 1773. Después de alrededor de nueve años en su país, regresó a la India en 1783 y murió en Bhagalpur en 1803, a los setenta y siete años. Alrededor de 1771, Marco escribió un ensayo titulado “Una corta descripción de la India oriental, o Hindustán” (“Piccola descrizione dell’India orientale, o Industan”, *ca.* 1771c), en el que plasmó sus experiencias en la India en beneficio de los futuros misioneros. En él destacó especialmente la importancia de aprender a hablar los idiomas locales y de estudiar los libros sagrados de la religión hinduista. Afirmó haber aprendido a hablar hindustaní³ con la ayuda de su colega mayor en Bettiah, Giuseppe Maria da Gargnano (1709-1761), pero atribuyó su conocimiento del hindustaní escrito y un poco de sánscrito a las instrucciones de un médico anónimo brahmán de la Universidad de Benarés.

En el siguiente pasaje, Marco (1878: 63-64) cuenta cómo logró persuadir al brahmán para que lo ayudara a leer algunos textos hinduistas:

En el año 1762, sucedió que el *nawab* Casmalican [Kasim Ali Khan] [...] envió a sus tropas a Bettiah para cercar la ciudad y aprisionar al

es posible. En las cartas que le envió Propaganda Fide en Roma, generalmente se le llama Marco *della* Tomba. Ésta es la forma que he usado en este artículo. El pueblo de Tomba o La Tomba, ahora Castelcolonna, está cerca de Senigallia, en la región de Le Marche, en el centro-este de Italia.

³ La lengua que Giuseppe Maria da Gargnano, Marco della Tomba y otros miembros de la Misión del Tíbet denominan “hindustaní” está basada en el khari boli hindi, con un vocabulario mixto derivado del persa y el sánscrito. El texto en prosa de Giuseppe Maria de 1751 titulado (en traducción) *A Dialogue between a Christian and a Hindu about Religion* se escribió en esta lengua, con una escritura que combina características de alfabetos de la India conocidos como *kaithi* y *devanagari*. La traducción de Cassiano da Macerata del Evangelio según Mateo, realizada alrededor de 1775, también está en esta lengua, aunque el manuscrito usa la escritura romana. Que los frailes asociados con el reino de Bettiah en el norte de Bihar escribieran en hindustaní a mediados del siglo XVIII, constituye una fuerte evidencia contra la reciente afirmación de Harish Trivedi (2003: 968-969) de que “el khari boli se convirtió en la forma dominante del hindi hace sólo un siglo”. Claramente, el hindustaní ya se usaba como *lingua franca* semioficial en Bettiah antes de 1750.

rajá [...] En ese momento, la ciudad estuvo sitiada durante tres meses, al final de los cuales se decidió que el rajá saldría a negociar y llegaría a un acuerdo con ellos. Antes de salir, el rajá de Bettiah, nuestro amigo Durbsim [Dhurup Singh], temiendo la traición que de hecho sí sucedió, envió a nuestra casa cuatro grandes baúles que contenían todos sus libros, y me pidió que los conservara con toda diligencia hasta que él hubiera arreglado sus asuntos con el *nawab* [gobernador] [...]. Una vez que me hubo dado sus libros, salió y lo que temía, de hecho, le sucedió. Fue hecho prisionero y conducido a Patna, donde después de cuatro meses de cautiverio murió. Los musulmanes tomaron posesión de la ciudad de Bettiah, de su palacio y de todo lo que contenía.

Por esa razón, los libros permanecieron en mis manos por tres años, durante los cuales no perdí tiempo, ni escatimé ningún esfuerzo o gasto en traducirlos, al menos los más esenciales y misteriosos; además, tuve otra excelente oportunidad. El mismo doctor que antes había explicado los mismos libros al rey, había permanecido en Bettiah bajo mi protección (porque todos los demás y los habitantes habían huido). Este doctor era un hombre capaz que había estudiado en la Universidad de Benarés; también fue un buen hombre y mi amigo; había perdido todos sus bienes en el saqueo de dicha ciudad de Bettiah, y en ese momento me encontré en la situación de poder mantenerlo; así, se quedó en nuestra casa durante los tres años, durante los cuales me explicó todos los libros más difíciles, libros que yo mismo no habría podido entender; de él obtuve traducciones de todos estos libros; cabe señalar que conocía la lengua lo suficientemente bien como para no poder ser engañado por él y que podía leer los mismos libros.

Alrededor de 1774, Marco escribió un largo ensayo en el que atacaba a John Z. Holwell (1711-1798) por sus opiniones favorables sobre el hinduismo. En un pasaje, divertido si lo miramos en retrospectiva, Marco argumenta que los cuatro Vedas, los textos sagrados más antiguos de los hinduistas, muy probablemente nunca existieron; cita la autoridad del mismo brahmán de Benarés y los libros dejados por Dhurup Singh de Bettiah como evidencia (*ca.* 1774: 8-9):

Otros están de acuerdo —y ésta es la opinión que acepto como más cierta, razonable y probable— en que estos cuatro Vedas nunca han

existido, al menos como libros reales [*positivi*], pero que los brahmanes para respaldar sus afirmaciones citan estos cuatro Vedas como libros ciertamente sagrados, pero en realidad nadie los ha visto, ni saben dónde están. Esta opinión me ha sido confirmada por varias personas, particularmente por mi maestro, el brahmán y doctor retirado de la Universidad de Benarés, una ciudad antigua y santa, y la única universidad de los hinduistas [*Gentili*] que tiene el privilegio de doctorar [...].

Además, diré que también he visto algunas traducciones que se dice que son de algún Veda; las he entregado a varios brahmanes para que las examinen, pero ninguno de ellos está de acuerdo en que son de los Vedas, sino que dicen que son una colección tomada de varios libros, algunos de los cuales me mostraron.

Además, yo mismo tuve en mis manos durante muchos años toda la biblioteca del rey de Bettiah, que me confió en un ataque de guerra del *nawab* Casmalican y que luego permaneció en mi casa cuando este rey murió sin haberse hecho cargo de sus asuntos. Ahora, este rey de Bettiah era de ascendencia brahmán, viejo y muy respetado en el reino, dedicado a la lectura, y siempre estuvo acompañado por los grandes doctores del país, con lo que se puede suponer que tenía los mejores libros de la nación. De hecho, así era. Pero faltaban los cuatro Vedas antes mencionados, y esto por las razones mencionadas anteriormente. Se encontraron algunos documentos con varias frases que, según decían, están tomadas de los Vedas, pero no prueban la existencia de los cuatro Vedas, sino más bien lo que he dicho.

Los comentarios de Marco permiten atisbar los esfuerzos sinceros y el éxito limitado de un misionero estudioso que buscaba penetrar los misterios de los textos y la religión hinduistas tan sólo unos años antes de la rápida profesionalización del conocimiento occidental de la cultura hinduista por administradores orientalistas británicos encabezados por Henry Colebrooke (1765-1837) en Bengala y aproximadamente dos décadas más tarde por Francis Ellis (1777-1819) y Colin Mackenzie (1753-1821) en Madrás.

Los primeros eruditos administradores de la Compañía Británica de las Indias Orientales lograron resolver el problema de los cuatro Vedas en gran parte gracias a los esfuerzos del explorador francés

Antoine Polier de Bottens (1741-1795).⁴ Polier llegó a Bengala en 1758 y tuvo una llamativa carrera primero como oficial en el ejército de la Compañía, luego como ingeniero de la misma y, finalmente, como ingeniero en jefe para el *nawab* de Avadh. Regresó a Europa en 1787. En una carta fechada en 1789 y dirigida a un funcionario del Museo Británico, cuenta cómo logró obtener una copia manuscrita de los cuatro Vedas de algunos brahmanes con la ayuda de Pratap Singh, el rajá de Jaipur, y a continuación envió el manuscrito a *sir* William Jones en Calcuta. Asimismo, anuncia que dona el manuscrito de los Vedas al Museo Británico y señala que los europeos de Lucknow se negaron a creer que esos Vedas existían: “El prejuicio contra su existencia estaba firmemente establecido entre los europeos que se encontraban en Lucknow, debido a los esfuerzos infructuosos que se habían hecho para obtenerlos, de modo que cuando los recibí, tuve que luchar contra su incredulidad e, incluso después de ver los manuscritos, parecían dudar de que eran los Vedas” (Deleury 1991: 726). Como se ve, Marco della Tomba no fue el único europeo de su tiempo en dudar de la existencia de los Vedas.

Para 1775, un número sustancial de misioneros católicos romanos habían estado activos en el sur de Asia, particularmente en el Decán y en el extremo sur, durante 275 años. Casi todos habían aprendido a *hablar*, al menos, los idiomas locales. Muchos entendieron la importancia de emprender un estudio serio de las creencias y prácticas religiosas hinduistas, y algunos realmente se abocaron al examen y la traducción de textos hinduistas con la ayuda de estudiosos indios. Hubo misioneros que compilaron diccionarios o escribieron gramáticas tanto en sánscrito como en lenguas vernáculas. Otros tradujeron catecismos cristianos, oraciones y evangelios del Nuevo Testamento a idiomas locales e incluso redactaron escritos originales sobre el cristianismo en estos idiomas.

No obstante, durante los 275 años transcurridos entre 1500 y 1775, los estudiosos misioneros no pudieron iniciar la tradición

⁴ En el sur de la India, los franceses habían conseguido copias de los Vedas en la década de 1730. Véase “El ‘Diálogo entre un cristiano y un hindú’ de Giuseppe Maria da Gargagno”, en esta antología, así como Sweetman 2019 y Xavier y Zupanov 2015: 304.

de lo que hoy llamaríamos el estudio moderno de la historia y la cultura indias. Wilhelm Halbfass ha comentado: “Sin embargo, por una variedad de razones, estos notables esfuerzos [por parte de los primeros estudiosos misioneros] no inauguraron la tradición de la investigación indológica moderna como tal” (1988: 46). ¿Pero cuáles fueron estas razones? ¿Por qué el misionero Marco della Tomba, en 1770, seguía debatiendo si existían los cuatro Vedas?

Las preguntas históricas sobre por qué algo *no* sucedió siempre corren el riesgo de generar especulaciones esencialmente inútiles, del tipo: “¿qué tal si...?”, a semejanza del viejo dicho sobre la longitud de la nariz de Cleopatra. Sin embargo, el contraste evidente del lento crecimiento del conocimiento académico sobre la cultura hinduista alfabetizada entre misioneros eruditos europeos durante el largo periodo transcurrido entre 1500 y 1775, con el crecimiento exponencial de tal conocimiento entre los orientalistas británicos —el cual se desarrolló en las primeras décadas del siglo XIX— sí requiere una explicación.

Después de ver lo que lograron los estudiosos misioneros, argumentaré que el mayor éxito de los orientalistas británicos se debió a dos factores. El primero fue su mayor acceso a recursos financieros, tanto propios como de la Compañía, lo que les permitió emplear académicos indios y les facilitó la publicación de los resultados de sus investigaciones. El segundo fue su visión del mundo, generalmente abierta e influida por la Ilustración, en comparación con la visión más cerrada y conservadora de los misioneros.

Dado que mi investigación actual se ha concentrado en una misión de capuchinos italianos en Bihar (llamada oficialmente la Misión del Tíbet) durante la segunda mitad del siglo XVIII, me enfocaré en los textos escritos por estos misioneros, en especial los de Marco della Tomba, y asumiré cierta familiaridad con los estudios realizados por los primeros misioneros estudiosos —particularmente Roberto Nobili (1577-1656), Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719) y Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779)— y sobre ellos, así como aquellos realizados por los orientalistas británicos del siglo XIX en Bengala, y sobre ellos, como Colebrooke.⁵ Finalmente, su-

⁵ Sobre todos estos estudiosos, véase Halbfass 1988, Schwab 1990. En cuanto a los estudios académicos anteriores al siglo XVIII, especialmente los misioneros,

geriré brevemente algunas posibles explicaciones del limitado éxito académico de los orientalistas sacerdotales y laicos que trabajaron principalmente en Italia y Francia durante el mismo periodo de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Tanto los misioneros como los administradores coloniales tenían razones imperiosas para estudiar las lenguas y culturas del sur de Asia: sin un dominio de las lenguas locales y al menos ciertas nociones de la religión y las costumbres cotidianas de los indios, tanto la conversión religiosa (la finalidad central de los misioneros) como el comercio, la recaudación de impuestos y el control administrativo efectivo (principales objetivos de los administradores) eran a todas luces imposibles.

La Misión del Tíbet se fundó en 1703 bajo los auspicios de la agencia misionera de la Iglesia Católica Romana llamada Sagrada Congregación de Propaganda Fide (conocida simplemente como Propaganda Fide), en Roma. En 1745 fue expulsada del Tíbet y después de esta fecha estuvo activa sobre todo en Bihar; sus integrantes, al igual que sus colegas en todo el mundo, subrayaron repetidamente la necesidad de aprender las lenguas locales y estudiar las creencias y prácticas religiosas de los habitantes nativos de las tierras donde trabajaban.⁶

véase Lach y Van Kley 1993, Rubiés 2002. Acerca de la misión del Tíbet del siglo XVIII, véase Lorenzen 2003, Lupi 2003, Petech 1952-1956, Vannini 1981. Respecto de Nobili, véase Rajamanickam 1995, Zupanov 1999. Sobre Ziegenbalg, véase Singh 1999. En relación con Coeurdoux, véase Murr 1983, 1987, 1988. Sobre los primeros eruditos administradores británicos, véase Cannon 1964, 1990, Cohn 1990, Kejariwal 1988, Majeed 1992, Mukherjee 1968, R. Rocher 1983, Rocher y Rocher 2012 y Trautmann 1997.

⁶ En lo que hoy es América Latina, por ejemplo, se hizo el mismo tipo de peticiones para que los misioneros aprendieran lenguas locales durante los primeros años de la evangelización. Sin embargo, las prácticas religiosas de los amerindios paganos fueron reprimidas con celeridad, a menudo por la fuerza, en lugar de ser estudiadas. Las razones para el tratamiento diferente de las religiones nativas en Asia y América varían. Aun así, hubo en México diversos intentos de los frailes para recuperar el conocimiento detallado de las religiones indígenas, sobre todo por parte de fray Bernardino de Sahagún. Aunque el uso de las lenguas nativas no podía suprimirse tan fácilmente como las prácticas religiosas, los misioneros católicos de América intentaron reemplazar estas lenguas por el español lo más rápido posible.

Las contribuciones de los misioneros de esta misión al estudio del idioma hindustaní son pocas pero importantes. El primer diccionario bilingüe de hindustaní es el *Thesaurus Linguae Indianae* (ca. 1700), que ofrece sinónimos en hindustaní, francés y latín. Originalmente fue preparado por el fundador de la Misión del Tíbet, un capuchino francés llamado Francesco Maria da Tours (m. 1709).⁷ Él estuvo en la India entre 1680 y 1701, y pasó la mayor parte de su tiempo en Surat Gujarat. Probablemente ahí preparó su diccionario ahí durante este periodo.⁸ El orientalista y viajero francés Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron (1731-1805) dijo haber visto lo que en apariencia era una versión más pequeña del diccionario en Surat en 1758. Francesco Maria presentó una copia del manuscrito a la biblioteca de Propaganda Fide en Roma en 1704. En 1773, Anquetil Duperron se enteró de la existencia de ese manuscrito y logró remitirlo a París en 1783; ahí escribió a mano su propia copia del manuscrito completo (unas 420 páginas) y devolvió el original a Roma. Tanto la copia de Anquetil Duperron como el manuscrito original de Francesco Maria se resguardan ahora en la Biblioteca Nacional de Francia con los números de catálogo Indien 839 y 840, respectivamente.⁹ El manuscrito original regresó a Francia, seguramente cuando Napoleón lo incluyó en un envío de documentos confiscados (Orsatti 1996: 176).

⁷ Debido a su asociación con la misión italiana del Tíbet, he usado la traducción italiana de su nombre en lugar de la francesa, François Marie de Tours.

⁸ El francés Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron afirma que Francesco Maria compuso su diccionario en Surat en 1703 (1786: 197; véase también Orsatti 1996: 18). Esta fecha parece altamente improbable, ya que, de acuerdo con la mayoría de las fuentes Francesco Maria, regresó a Europa en 1701. Sin embargo, el diccionario fue probablemente compuesto en la India, ya que debe haber requerido la ayuda de uno o más estudiosos de ese país.

⁹ Según el catálogo, el 840 es la copia, no el original, lo cual constituye un error. La historia de los esfuerzos de Anquetil Duperron para adquirir y copiar el manuscrito de Francesco Maria se encuentra en una carta incluida en estos dos manuscritos. Duperron volvió a contar la historia en un libro publicado en 1786 (197-198). Paola Orsatti (1996: 17-20) señala que cuatro cartas de Anquetil Duperron a Stefano Borgia sobre este asunto también se localizan en la Biblioteca del Vaticano (con los números de catálogo Borg. Lat. 283, ff. 144, 199, 133; Borg. Lat. 285, f. 91).

Se dice que otro diccionario hindustaní temprano fue preparado por Giuseppe Maria da Gargnano, de la misma misión. Giuseppe Maria era el maestro de Marco y fue su predecesor en Bettiah. Su diccionario fue mencionado por primera vez en una larga carta, fechada el 25 de enero de 1763, del fraile de la Misión del Tíbet Santi da Lizzano (m. 1780), quien afirmó que Giuseppe Maria había producido “un gran diccionario en tres idiomas: indio [*Indiana*], latín e italiano para la instrucción de los misioneros” (Cassiano da Macerata 1767: 223-229, esp. 226). El lexicón de Gargnano también se menciona en dos misivas del prefecto de la misión en la India, Giuseppe da Rovato (m. 1786), en las cuales la lengua india se identifica como hindustaní.¹⁰

Existe cierta confusión respecto de lo que Giuseppe Maria sabía de las lenguas del sur de Asia y sobre si él o Marco fue el traductor original de varios textos hindustaníes que ahora se conservan en la Biblioteca del Vaticano. En la biografía de Giuseppe Maria escrita por su compañero Cassiano da Macerata (1708-1791) y publicada en 1767, se habla de la importancia de los cuatro Vedas y se señala que estos textos fueron redactados en sánscrito, “una lengua que no debe ser comunicada a quien no pertenezca a los principales clanes de los brahmanes” (1767: 87). Cassiano luego agrega (1767: 88):

Descubrimos que el segundo y el tercero de los Códices mencionados anteriormente [es decir, el *Sama-veda* y el *Yajur-veda*] no sólo incluyen una discusión digna de la Unidad de Dios, sino que también rechazan y condenan enérgicamente el culto de los espíritus falsos [*falsi Numi*]. Además, no sin grandes esfuerzos (porque era imposible para nosotros obtener los originales o, habiéndolos conseguido, entenderlos, ya que están escritos en lengua *sánscrita*) logramos obtener algunos textos de estos Códices por medio de algunos amigos de confianza [*sperimentati*]. Citamos fielmente estos textos en nuestro *Diálogo* para probar la verdad que enseñamos.

¹⁰ Estas dos cartas, fechadas el 5 de noviembre de 1765 y el 30 de octubre de 1770, han sido publicadas en Gottardo da Como 1954: 73-75, 105-110. Ninguna de ellas menciona el uso del latín.

El *Diálogo* mencionado aquí es un largo texto en hindustaní escrito en 1751, principalmente por Giuseppe Maria, titulado *Un diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión* (*Jabābasvāl aik kristiān aur aik hīṃdu ke bīc mo imān ke upar*). Sin embargo, en los dos manuscritos que existen de la obra no se cita ninguno de los cuatro Vedas, aunque sí aparecen ciertas oraciones parafraseadas atribuidas a varios Puranas —a saber, el *Bhagavata*, *Brahma*, *Linga*, *Bhugola* (*Bhogala*) y el *Adi-parba*—. ¹¹ Estas declaraciones, como el resto del *Diálogo*, están en hindustaní. Más adelante, en su biografía, Cassiano vuelve a aclarar que Giuseppe Maria no pudo acceder a “los cuatro Códices principales que llamaron *Bed* o ‘Misterio’” y que no pudo encontrar a nadie que le enseñara sánscrito (1767: 239). ¹² Cassiano (1767: 238) asegura que Giuseppe Maria tenía un “maestro de lenguas” (*maestro della lingua*) que lo ayudó a preparar sus traducciones. Es bastante probable que ese maestro fuera el mismo brahmán de Benarés que trabajó con Marco della Tomba; sin embargo, no se sugiere que él haya enseñado sánscrito a Giuseppe Maria. Giuseppe da Rovato, por su parte, también menciona que Giuseppe Maria “se había vuelto muy experto” en la lengua hindustaní (*lingua indostana*), pero no dice nada sobre el sánscrito (Gottardo da Como 1954: 73).

Sin embargo, en su biografía de Giuseppe Maria, Cassiano enlista una serie de textos que Giuseppe tradujo al italiano, algunos de los cuales al parecer fueron escritos en sánscrito. Cassiano señala que,

¹¹ El *Bhugola-purana* no se identifica fácilmente. El *Adi-parba* es probablemente el primer libro del *Mahabharata* (llamado *Adi parvan*). Para el texto en hindustaní y una traducción completa en inglés del *Diálogo* de Giuseppe Maria, véase Lorenzen 2015. Una versión muy modificada (y sin urduizar) del trabajo de Giuseppe Maria se publicó en Bettiah en 1907. Los jesuitas del Instituto Social de Bihar en Patna me hicieron una copia (véase también Lorenzen 2003: 3, 10-13).

¹² La suposición de que la palabra *ved* o *veda* significaba ‘misterio’ (mientras que el significado etimológico correcto es ‘sabiduría’ o ‘conocimiento’) también aparece en los escritos de Marco della Tomba. En un pasaje interesante (1774: 9), Marco intenta ilustrar la equivalencia de *veda* y ‘misterio’ citando una frase en hindustaní en la que en apariencia confunde las palabras *bed* (‘Veda’) y *bhed* (‘división, secreto o misterio’). En hindi estándar moderno, la frase debe corregirse para que se lea de la siguiente manera: *Is kām meṃ barā bhed hai* (‘Hay algo muy misterioso en este negocio’).

“al ver que no pudo lograr su objetivo” de leer los Vedas en sánscrito, Giuseppe Maria “se decidió por una traducción del Códice *Adi Adma Ramahen* [*Adhyatma-ramayana*], a saber, el espíritu principal del Ramahen” (1767: 239). A continuación presenta un resumen de varias páginas de este *Ramayana*. El conocido *Adhyatma-ramayana* está en sánscrito, no en hindi. Cassiano luego agrega que Giuseppe Maria también tradujo al italiano el *Lhalecc*, texto sobre el avatar de Krishna; el *Vishnu-purana* (*Visenu Purana*); el *Gyan sagar* (*Ghian Sagher*) y el texto asociado con el “idólatra” llamado Kabir, y varios otros libros pequeños.¹³ De éstos, el *Vishnu-purana* está, por supuesto, en sánscrito. El *Lhalecc* no es fácil de identificar. El *Gyan sagar*, importante texto de Kabir Panth, fue escrito en hindi premoderno.¹⁴

Aquí, sin embargo, tenemos la complicación adicional de que Marco della Tomba dijo haber volcado cierto número de textos hindustaníes o hindis al italiano, incluidas partes del *Ramayana* (*Ramaen*), especialmente su sexto libro (*Lanka-kand*), y varios trabajos Kabir panthis, sobre todo el *Gyan sagar*. Estas versiones son sin duda producto de la colaboración de Marco con el brahmán de Benarés. Las copias originales del manuscrito, con textos en hindi y traducciones al italiano, se encuentran ahora en la colección Borgia de la Biblioteca del Vaticano. Las traducciones fueron escritas de puño y letra de Marco.¹⁵

¿En qué me baso para afirmar esto? ¿Giuseppe Maria sabía sánscrito? ¿Qué pasó con los manuscritos de los textos que tradujo? ¿Marco se hizo cargo de las traducciones de Giuseppe Maria, sobre

¹³ Una lista similar de las traducciones de Giuseppe Maria se puede encontrar en las dos cartas mencionadas anteriormente escritas por Giuseppe da Rovato (véase Gottardo da Como 1954: 73-75, 105-10). La carta de Santi da Lizzano de 1763 también menciona que Giuseppe Maria había traducido “no pocos volúmenes gruesos de los hinduistas [*Gentili*]” (Cassiano 1767: 226).

¹⁴ Para un examen de este texto según lo traducido por Marco della Tomba, véase Lorenzen 2002.

¹⁵ Algunas de ellas se publican (sin los textos hindustaníes que acompañan a los manuscritos) en la edición de 1878 de Angelo de Gubernatis de algunos de los trabajos de Marco, aunque ni de Gubernatis ni estudiosos posteriores identificaron correctamente la fuente de la traducción del *Lanka-kanda* como del *Ramcaritmanas*.

todo la del *Gyan sagar*, y las terminó? ¿O bien hizo sus propias versiones? El caso del *Adhyatma-ramayana* que Giuseppe Maria dijo haber traducido es particularmente confuso. Por el manuscrito existente de la traducción de Marco de algunas partes de la obra que llama el *Ramaen* —traducción acompañada del texto original en kaithi-devanagari—, se sabe que éste no es otro que el *Ramcaritmanas* de Tulsidas, escrito en el dialecto avadhi del hindi, y no el texto sánscrito *Adhyatma-ramayana*. Pero ¿podemos estar seguros de que Giuseppe Maria tomó este texto sánscrito y no el de Tulsidas? Sabemos que éste usó el *Adhyatma-ramayana* como una de sus fuentes principales. Aunque el resumen del texto de Giuseppe Maria incluido por Cassiano en su biografía no sigue exactamente ninguno de los dos textos (1767: 239-44), está más cerca de la versión de la historia encontrada en el *Adhyatma-ramayana* que del *Ramcaritmanas* de Tulsidas. Aparentemente, entonces, los textos de Marco y Giuseppe Maria no son los mismos. Pero ¿sobre qué base hizo Cassiano este resumen de la traducción de Giuseppe Maria? ¿Tenía una copia de la traducción? ¿Recibió una carta de Giuseppe Maria explicando el resumen? Cassiano escribió su biografía alrededor de 1766. Salió de la India hacia Italia en 1754 y Giuseppe Maria murió en la India en 1761. Por tanto, no parece haber una manera fácil de responder a estas preguntas.

Del mismo modo, ¿qué podemos decir acerca de la traducción perdida de Giuseppe Maria del *Vishnu-purana*? Éste es, por supuesto, un texto en sánscrito, al igual que los Puranas citados (en hindi) en el *Diálogo* hindustaní de Giuseppe Maria de 1751, a saber, el *Bhagavata*, *Brahma*, *Linga*, *Bhogala* y *Adi-parba*. Evidentemente, Giuseppe Maria tuvo acceso, ya fuera directo o indirecto, a algunas fuentes sánscritas. Quizá realmente pudo leerlas y traducirlas. Tal vez las “leyó” a través de las traducciones orales en hindustaní o las paráfrasis de su “maestro de lenguas”. Si me viera forzado a elegir, optaría por la última posibilidad.

Varios de los primeros misioneros también tradujeron textos europeos a lenguas vernáculas o escribieron sus propios textos en estas lenguas. Una de las primeras y más importantes composiciones misioneras fue el *Christian Purana*, escrito en konkani-marathi por el jesuita inglés Thomas Stephens. Ya he mencionado la obra hin-

dustaní de Giuseppe Maria da Gargnano, *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión*. También se dice que Giuseppe Maria tradujo o escribió varias otras exposiciones de la doctrina cristiana en hindustaní, pero ahora todas estas piezas están perdidas.¹⁶ El colega y biógrafo de Giuseppe Maria, Cassiano da Macerata (ca. 1775a), tradujo el Evangelio según Mateo al hindustaní; un manuscrito de esta versión también sobrevive.

Si bien el estudio de las lenguas vernáculas era importante por obvias razones prácticas, ciertos eruditos misioneros y la mayoría de los eruditos administradores tendían a favorecer el estudio del sánscrito. Éste fue, por supuesto, la lengua oficial de la tradición hinduista, y la propia estima que los brahmanes sentían por ella sin duda influyó en los estudiosos europeos. Como es bien sabido, fue *sir* William Jones quien, en un discurso de 1786 en la Asiatick Society en Calcuta, notó la similitud del sánscrito con varias lenguas europeas y postuló su ascendencia común a partir de una lengua previa, ahora perdida.¹⁷

No obstante, fueron los misioneros quienes iniciaron el estudio europeo de la gramática sánscrita.¹⁸ Un jesuita llamado Heinrich Roth (1620-1668), quien se desempeñó en territorio mogol, fue el primer europeo en escribir una gramática sánscrita, que no se publicó sino hasta 1988. Otra de las primeras gramáticas sánscritas fue escrita aproximadamente en 1733, por el jesuita francés J. F. Pons (1698-1753), quien vivía en el sur de la India. Esta gramática permanece inédita, aunque un ensayo detallado de su autor sobre literatura sánscrita vio la luz en 1743. La primera gramática sánscrita publicada en Europa fue preparada por un fraile carmelita austriaco (o croata) de nombre Paulinus à S. Bartholomaeo (1748-1806) e

¹⁶ Estos trabajos incluyen otro diálogo, titulado *Ghiangostin* o *Giangastin* (*Gyan gostbi*), escrito en 1752; una “exposición de la fe” (es decir, un catecismo), obra de J. B. Bossuet, y la “Vida de nuestro Señor Jesucristo” (véase Cassiano 1767: 248, Gottardo da Como 1954: 73, 107).

¹⁷ Sobre este tema, véase “El arca de Noé y *sir* William Jones”, en esta antología. También véase el relato detallado de Rosane Rocher (2000) de los primeros estudios europeos del sánscrito.

¹⁸ Este párrafo se basa en gran medida en R. Rocher 2000, pero también véase Halbfass 1988 y Rubiés 2002.

impresa en Roma en 1790;¹⁹ se basó en una gramática anterior, que nunca fue publicada, obra del jesuita Johann Ernst Hanxleden.

En contraste, los primeros misioneros hicieron pocas traducciones o estudios pormenorizados de textos sánscritos, y casi ninguno de estos trabajos se publicó. Los estudios pioneros del jesuita Roberto Nobili sobre obras sánscritas y tamiles son bien conocidos, pero ninguno de ellos vio la luz hasta que algunos fueron editados por S. Rajamanickam en el siglo xx (Halbfass 1988: 38-43, Zupanov 1999). Una “traducción” francesa de un famoso texto sánscrito que los misioneros sí conocían era el *Ezourvedam*, que Voltaire usó como una de sus fuentes principales para su evaluación positiva de la religión india. Este pseudo-Veda fue, de hecho, una falsificación perpetrada por los propios jesuitas o por alguien que los engañó a ellos. Se publicó por primera vez en Europa en 1778 (Halbfass 1988: 46, 467, D. S. Hawley 1974: 144-145, L. Rocher 1984);²⁰ el texto sánscrito, si acaso existió, se perdió.

ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA Y LA RELIGIÓN HINDUISTAS POR PARTE DE MISIONEROS

Los misioneros y los administradores también tenían un evidente interés no sólo en aprender las lenguas locales y en traducir textos hinduistas, sino también en estudiar la cultura hinduista y las tradiciones religiosas. A juicio de los misioneros, el conocimiento de las ideas y prácticas hinduistas era un requisito para convertir a la población al cristianismo. Para los administradores, el conocimiento de las relaciones tradicionales entre las instituciones del Estado —particularmente las de índole legal— y las costumbres religiosas era esencial para el buen gobierno y el comercio. Una comprensión completa de las creencias y prácticas hinduistas requería un conocimiento considerable de la literatura religiosa en sánscrito y otras

¹⁹ Esta gramática ha sido publicada y traducida por Ludo Rocher (Paulinus 1977). Véase también Halbfass 1988: 467, Orsatti 1996: 25.

²⁰ El extenso análisis de Ludo Rocher (1984) sobre la autoría de este texto concluye tentativamente que el original estaba escrito en francés y que quizá nunca existió una versión sánscrita.

lenguas vernáculas, así como la observación directa de las prácticas y costumbres religiosas populares. Por razones que abordaré en breve, los administradores orientalistas en la India —y aún más los orientalistas del siglo XIX en Europa— tendieron a concentrarse en el estudio del sánscrito. Aunque algunos misioneros estudiosos —en especial Roberto Nobili, J. F. Pons y Paulinus à S. Bartholomaeo— también trabajaron con textos sánscritos, la mayoría prestó más atención a obras vernáculas y prácticas populares.

Los misioneros europeos emprendieron estudios de literatura vernácula, sobre todo de literatura religiosa, mucho antes que los orientalistas seculares. En el sur, por ejemplo, Nobili y Bartholomaeus Ziegenbalg escribieron estudios importantes sobre varios textos hinduistas compuestos en tamil. Entre los trabajos misioneros precursores sobre la cultura hinduista se cuentan los de Agostinho de Azevedo (1603), Antonio Rubino (1612), Jacomé Fenico (1609), Gonçalo Fernandes Trancoso (1616) y Abraham Rogerius (1651) (Rubiés 2002: 309-318).

Además de traducir fragmentos del *Ramcaritmanas* de Tulsidas y algunos textos del Kabir Panth, Marco della Tomba escribió varios ensayos sobre creencias y costumbres religiosas hinduistas. Ya he mencionado su “Descripción corta de la India oriental” (ca. 1771c) y su refutación de las opiniones de John Holwell. También es interesante su “Introducción al viaje por India” (“Introduzione al viaggio per l’India”, ca. 1771a) y su extenso *Libro en el cual se describen los sistemas diversos de la religión de Hindustán y los reinos circundantes* (*Libro en cui si descrivono diversi sistemi della religione dell’Indostano e regni circonvicini*, ca. 1771b). La recopilación, publicada en 1878, de algunos de los escritos de Marco editados por Angelo de Gubernatis (1840-1913) contiene la mayoría de sus traducciones conservadas (menos los textos en hindustaní) y partes de ciertos ensayos. Sin embargo, el grueso de sus trabajos, incluidas casi todas sus cartas, permanece inédito.²¹

La biografía ya mencionada de Cassiano da Macerata sobre Giuseppe Maria da Gargnano vio la luz en Verona en 1767. Cassiano es

²¹ La mayoría de las cartas que se han conservado de Marco se encuentran en los archivos de Propaganda Fide.

también el probable autor de un libro sobre el alfabeto y la lengua hindustaníes publicado en Roma en 1771 y otro libro similar sobre el alfabeto y la lengua tibetanos impreso en Roma en 1773. También pudo haber colaborado con Antonio Giorgi en la edición y redacción de una colección de textos sobre la religión tibetana (Giorgi 1759). El extenso diario de Cassiano (*ca.* 1760) sobre sus viajes a la India, el Tíbet, la India y de regreso a Italia se conserva en un manuscrito que aparentemente está incompleto, pero que se publicó dos veces en el siglo xx (Magnaghi 1902). Cassiano escribió asimismo un extenso libro sobre el hinduismo (*ca.* 1775b) que nunca se ha publicado, aunque el manuscrito aún sobrevive.

Todos los textos publicados e inéditos de Giuseppe Maria, Marco y Cassiano merecen ser mejor estudiados, aunque adolezcan de los defectos de una educación académica limitada y estrecha, así como de los típicos prejuicios de su época asociados con la vocación cristiana y la conservadora visión del mundo de sus autores (Lorenzen 2003). Si bien estos tres frailes escribieron más de un siglo después de Nobili y al menos cincuenta años después de Ziegenbalg, sus obras constituyen algunos de los primeros esfuerzos serios de los estudiosos europeos por comprender y describir las creencias y prácticas de la religión hinduista. Desafortunadamente, en lo que respecta a la historia posterior de los estudios europeos sobre el hinduismo, estos trabajos, como los de otros primeros misioneros, tuvieron poco impacto, en gran parte porque pocos de ellos se publicaron en fechas próximas a su composición original.

LOS ORIENTALISTAS BRITÁNICOS

Algunos de los primeros administradores orientalistas, al igual que sus predecesores misioneros, produjeron gramáticas sánscritas, pero esto no ocurrió sino hasta principios del siglo xix.²² Los orientalistas británicos se destacaron como los primeros en publicar traducciones a una lengua europea —en este caso el inglés— de textos literarios y

²² Las primeras gramáticas orientalistas son las de Henry Colebrooke (1805) y Charles Wilkins (1808) (véase R. Rocher 2000).

legales sánscritos. Estos trabajos son bien conocidos y no necesitan describirse en detalle. Baste mencionar las traducciones de Charles Wilkins de la *Bhagavad Gita* (*Bhagvat-geeta*, 1785) y del *Hitopadesa* (1787), y las de sir William Jones de *Sakuntala* (1789) y del *Manusmṛti* (1796). Una serie de ensayos académicos basados en estudios de materiales sánscritos se encuentra en los primeros volúmenes de la *Asiatick Researches*, la revista de la Sociedad Asiática de Jones.

Sheldon Pollock llama a la fascinación académica europea por el sánscrito y los textos clásicos de la tradición india “la ideología de la antigüedad” —según la cual, cuanto más arcaico es un texto, más puro es, y cuanto más reciente, menos original y más mestizo— y señala que esta ideología “descartó el estudio de la mayor parte de la literatura del sur de Asia, en particular la literatura vernácula” (2003b: 4). El descubrimiento del vínculo histórico del sánscrito con el griego y el latín proporcionó a los orientalistas europeos una nueva confirmación de su importancia, incluso para su propia historia cultural. Jones, en su famoso discurso sobre la lengua sánscrita, la describió como “más perfecta que el griego, más copiosa que el latín, y más refinada que cualquiera de las dos” (1970: vol. 1, 285).

Un incidente curioso que revela el lado antivernáculo de la preferencia de Jones por el sánscrito se describe en un discurso de 1785 pronunciado en la Sociedad Asiática. En él, Jones relata una discusión que sostuvo el año anterior con Marco della Tomba sobre antiguos contactos históricos entre la India y Egipto. Jones comenta: “El padre Marco, un misionero romano que, aunque no es un estudioso de primer nivel, es incapaz, estoy persuadido, de una falsedad deliberada, me prestó el último libro de un *Ramayan*, que había traducido del hindí a su lengua materna, y con él un breve vocabulario de nombres mitológicos e históricos, que le explicaron los pandits de Betiya [Bettiah], donde residió durante mucho tiempo” (1970: vol. 1, 239-240). Jones, el gran erudito del sánscrito, sin duda no tenía mucho interés en este *Ramayana* en hindí de Tulsidas e ignora alegremente una traducción que es el mayor motivo de la fama de Marco como estudioso.²³

²³ Parte de esta traducción, como se señaló anteriormente, se publicó en la edición de 1878 de los escritos seleccionados de Marco.

Algunos altos funcionarios de la Compañía de las Indias Orientales, en particular Warren Hastings (gobernador de Bengala y gobernador general, 1772-1785), fueron importantes patrocinadores de los estudios sánscritos. Hastings estaba muy interesado, por razones obvias, en el sistema legal nativo y los textos legales en sánscrito, pero también afirmaba que el estudio de obras religiosas y literarias podría producir beneficios prácticos. En una carta de 1784 dirigida al presidente de la Compañía y que se cita con frecuencia, Hastings comentó la traducción de la *Bhagavad Gita* de Charles Wilkins. En sus palabras (Marshall 1970: 189):

Toda acumulación de conocimiento, y especialmente la que se obtiene mediante la comunicación social con personas sobre las que ejercemos el dominio fundado en el derecho de conquista, es útil para el Estado: es la ganancia de la humanidad; en el caso específico que he declarado, atrae y concilia afectos distantes; disminuye el peso de la cadena por la cual los nativos están retenidos en sujeción, e imprime en los corazones de nuestros propios compatriotas el sentido y la obligación de la benevolencia (Marshall 1970: 189).

A partir de textos como éstos, es fácil afirmar que tanto los misioneros como los funcionarios de la Compañía compartieron motivos estrictamente utilitarios para estudiar no sólo las lenguas vernáculos de las culturas nativas, sino también las obras sánscritas. Yo mismo formulé este argumento en un texto escrito hace muchos años (Lorenzen 1982). El entretenido y muy documentado ensayo de Bernard Cohn (1990), publicado originalmente en 1985, sobre los estudios lingüísticos de los orientalistas británicos entre 1770 y 1820 ofrece una versión influida por Foucault de la misma tesis. Los motivos utilitarios sin duda explican por qué la Compañía y la Iglesia católica estaban dispuestas a brindar un modesto apoyo financiero a tales trabajos académicos. Sin embargo, el poder y el conocimiento no siempre van de la mano de esta manera. La curiosidad y el disfrute estético, el amor e incluso el odio también pueden ser razones fundamentales para la investigación. ¿De qué otra manera podemos explicar el tiempo y el esfuerzo dedicados al examen de los textos del sur de Asia por parte de los primeros funcionarios de la Compañía como *sir* William Jones, Charles Wilkins (1749-1836) y Henry Colebrooke, o por misioneros como Roberto Nobili, Bartholomaeus

Ziegenbalg, Gaston Laurent Coeurdoux y aun Marco della Tomba?²⁴ La curiosidad, por supuesto, puede verse influida por factores políticos y económicos; pero, como Amartya Sen ha señalado acertadamente, una “metodología epistémica que ve la búsqueda del conocimiento como enteramente congruente con la búsqueda del poder es mucho más ingeniosa que sabia” (1997: 6).

Como lo sugieren los comentarios de Pollock, la fascinación académica por el sánscrito y la ideología de la antigüedad fue dominante en las universidades europeas hasta bien entrado el siglo xx, y aún hoy no está totalmente muerta. Sin embargo, en el sur de Asia, ni los misioneros europeos ni los administradores coloniales podían darse el lujo de ignorar por completo el estudio de obras en idiomas vernáculos. Ya he mencionado algunas gramáticas escritas por misioneros y administradores académicos. No obstante, los estudios de literatura religiosa y secular en lenguas vernáculos por orientalistas seculares son escasos hasta bien entrado el siglo xix. Entre los primeros de estos trabajos figuran los de C. P. Brown sobre literatura telugu y George Grierson y el francés M. Garcin de Tassy sobre literatura vernácula del norte de la India.

IDEOLOGÍAS MISIONERAS Y ORIENTALISTAS

Antes del siglo xx, los misioneros estudiosos generalmente debían ser cautelosos al expresar admiración por las religiones y textos hinduistas y musulmanes. El único motivo aprobado para estudiar dichos textos fue ayudar a estos misioneros en sus esfuerzos por convertir a los pueblos nativos al cristianismo. Cuando menos hasta mediados del siglo xix, la Iglesia católica estaba bajo el dominio conservador de los valores de la Contrarreforma y aún era en gran medida hostil a las ideas sobre la tolerancia religiosa fomentadas por los intelectuales asociados con la Ilustración. Los evangélicos protestantes a menudo eran aún más conservadores. Ciertos misioneros consideraron los textos hinduistas y musulmanes como inspirados por el diablo, y algunos de ellos probablemente se guardaron de

²⁴ Para un argumento similar, véase R. Rocher 1994.

expresar cualquier simpatía por las creencias o prácticas hinduistas o musulmanas para no ser acusados de herejía.

Los misioneros que simpatizaban más con las creencias y prácticas no cristianas tenían acceso a tres rutas de escape intelectual que les permitían abrigar opiniones parcialmente positivas sobre el paganismo. La primera ruta de escape consistía en clasificar muchas de estas creencias y prácticas como resultado de la tradición social secular y no como elementos integrales de la religión no cristiana *per se*. Éste fue el enfoque que llevó a Roberto Nobili en el sur de la India a portar un cordón sagrado como el que usaban los brahmanes. El uso del cordón era, afirmó, simplemente una costumbre social, no una práctica religiosa. Esto escandalizó a los oponentes de Nobili entre los misioneros cristianos y condujo a la famosa controversia de los ritos de Malabar, que ocupó a obispos y teólogos en Roma durante largos años. La segunda ruta de escape era considerar las creencias y prácticas paganas como productos degenerados y medio olvidados de la revelación de Dios a los judíos. Puesto que no habían transcurrido sino unos pocos miles de años desde el gran diluvio en el que sólo Noé y su familia sobrevivieron —así todavía creían los cristianos—, la idea de que muchas creencias y prácticas judías sobrevivieron en todo el mundo pagano parecía bastante plausible. Una tercera vía de escape consistía en pensar que las creencias y prácticas no cristianas eran productos imperfectos e incompletos de la razón natural y el sentido moral innato del hombre. Desde esta perspectiva, dichas creencias y prácticas necesitaban ser criticadas, pero se les podía otorgar al menos una pequeña parte de inspiración divina.

Un ejemplo de la aprobación limitada de las creencias y prácticas hinduistas lo constituye la presentación de Marco della Tomba de una famosa carta apócrifa que el sabio indio Didame (más comúnmente, Dindimus) habría escrito a Alejandro Magno explicando la naturaleza de dichas creencias y prácticas (*ca.* 1771c: 77-81). Varias versiones de esta misiva circularon en la Europa del siglo XVIII (*Upright Lives* 1981); todas ellas alaban la moderación y simplicidad de la vida de los brahmanes. En la versión italiana de Marco de la historia y de la carta —cuya fuente no he logrado identificar—, el sabio brahmán Didame se convierte en “jefe de los brahmanes de la

Universidad de Benarés”, institución a la que también pertenecía el amigo brahmán de Marco. Un breve fragmento de la carta de Didame debería ser suficiente para ilustrar su argumento (Marco *ca.* 1771c: 78):

La vida de los brahmanes es tan pura como simple. En ellos no hay nada de esa concupiscencia que confunde a la mayoría de los hombres. Es sólo la razón la que guía nuestros deseos, siempre sumisos a las circunstancias. Nuestras bocas nunca emiten quejas ni cosas peores. Somos indiferentes acerca de nuestra comida y no sabemos nada de voluptuosidad aparte de su nombre. En nuestras comidas, no tomamos más que las hierbas y vegetales que la tierra produce sin cuidado y cultivo. Por lo tanto, no estamos familiarizados con las enfermedades, excepto por las lamentaciones de los demás. La igualdad entre nosotros nos hace a todos independientes. Esto elimina de nuestra [vida] envidia, celos, ambición y disputas. No tenemos ningún tribunal porque no hacemos nada que necesite corrección.

A diferencia de Voltaire, Marco no tenía intención de usar esta alabanza de las creencias y prácticas de los brahmanes para criticar las creencias y prácticas cristianas. Sin embargo, sus escritos a veces atribuyen a los indios cierto grado de “razonabilidad” y “flexibilidad” como indicaciones de su alto potencial para la conversión al cristianismo. En su “plan” de 1778, por ejemplo, Marco hace la siguiente solicitud a los cardenales de Propaganda Fide (Marco 1778: f. 736a):

Que tus eminencias [...] den algunos remedios [a los problemas de la Misión para] el beneficio de esas pobres almas que todavía considero mis hijos. La Misión del Tíbet para los hinduistas [*Gentili*] de la India oriental está situada entre un pueblo dócil, que admite fácilmente sus propios errores. Se encuentra entre 24 y 28 grados de latitud norte, lo que sugiere que las personas no son groseras, sino educadas y discursivas, comprometidas a mantener sus propios errores, pero también dispuestas a confesarlos rápidamente cuando se convencen de su falsedad. La gente tiene un gran miedo a perderse si sus vidas son pérfidas. Y, oh, cuántas veces los he visto llorar porque carecen de luz suficiente para transformarse.

El tono descaradamente condescendiente de este pasaje apenas necesita comentarios. Las observaciones sobre los “nativos” por parte de otros miembros de la Misión tienden a ser aún peores. Marco siente al menos algo de simpatía por los hinduistas y su cultura. Aun así, es fácil ver cómo sus propias creencias y prácticas cristianas les impidieron evaluar objetivamente la religión y la cultura hinduistas.

La formación de los misioneros europeos y los orientalistas de la Compañía tal vez no fue tan diferente como uno podría imaginar. Aunque necesitamos saber mucho más acerca de la educación de estos dos grupos, está claro que ambos conocían el latín y que habían leído algunos clásicos latinos, especialmente a Cicerón. Además, tanto los misioneros como los orientalistas solían leer y estudiar la Biblia cristiana y los escritos de algunos padres de la Iglesia, como Agustín y Jerónimo. Al menos unos pocos estudiosos de ambos grupos también habían leído obras de Aristóteles y Platón, a menudo en traducción latina. Además, a menudo tenían cierta competencia en temas científicos y geográficos. Marco (*ca.* 1771a), por ejemplo, afirmó haber construido una esfera armilar y un globo terrestre para la edificación de sus vecinos brahmanes en Bettiah (véase Lorenzen 2003: 10).

Sin embargo, también hubo diferencias importantes en la educación de misioneros y orientalistas. Para empezar, las lenguas nativas de la mayoría de los misioneros eran portugués e italiano —aunque, sobre todo entre los jesuitas, el francés y el alemán estaban bien representados—, mientras que la lengua materna de los orientalistas británicos era el inglés. Casi todos los orientalistas de la Compañía eran miembros de la Iglesia anglicana u otros cultos protestantes. Varios de los más destacados, como Nathaniel Halhed (1751-1830), Charles Wilkins, *sir* William Jones y Henry Colebrooke, estuvieron fuertemente influidos por el espíritu secular y cosmopolita de la Ilustración. Por su parte, la mayoría de los estudiosos misioneros eran católicos romanos (Ziegenbalg era la excepción más notable antes del siglo XIX) y estaban marcados por el espíritu conservador cristiano de la Reforma católica, incluidos los jesuitas que, como Nobili, abogaban por una política de adaptación a las costumbres hinduistas limitada.

En consecuencia, la formación teológica católica de los misioneros no la compartían los orientalistas, salvo muy pocos, y el conocimiento de éstos de la literatura secular, principalmente en inglés o francés, apenas si fue tema de interés de unos cuantos misioneros. Más importante aun: los misioneros solían evitar leer escritores de la Ilustración europea como John Locke, Montesquieu, Voltaire y David Hume, y cuando los mencionaban, generalmente era para atacar sus ideas sobre las virtudes del secularismo, el deísmo y la tolerancia religiosa. Una excepción es el misionero jesuita Gaston-Laurent Coeurdoux, quien se valió del discurso de la Ilustración para defender su fe (Murr 1988: 147-151). Más típico es Marco della Tomba, quien, en su largo ataque a la insólita defensa del hinduismo de John Holwell, también asestó uno o dos golpes conservadores a Voltaire, quien había usado a Holwell para denostar a los jesuitas. En otros textos, Marco expresó su indignación ante las descaradas exhibiciones públicas de los masones en Calcuta, a quienes consideraba entre los peores defensores de las ideas de la Ilustración (Lorenzen 2003: 24-27). Irónicamente, al final de su vida, el propio Marco fue acusado de francmasón (probablemente era falso) sus adversarios.

FINANZAS MISIONERAS Y ORIENTALISTAS

Sin duda, las actitudes más abiertas y seculares de la Ilustración, comunes a muchos orientalistas de la Compañía, ayudaron a éstos a aceptar la posibilidad de encontrar ideas religiosas y virtudes literarias valiosas en los textos sánscritos. Sin embargo, esto no es suficiente para explicar el verdadero auge del conocimiento académico europeo sobre la India que lograron los orientalistas, mientras que en casi trescientos años los misioneros no pudieron construir una base sólida de conocimientos sobre la India, pues sus estudios, tuvieron relativamente poco valor duradero. Igualmente importantes para el éxito de los orientalistas y el fracaso de los misioneros estudiosos, creo, son las ventajas y desventajas prácticas concretas de cada grupo.

El problema más básico de los misioneros era su falta de dinero y mano de obra. Los misioneros siempre eran pocos y necesitaban recursos constantemente. Al revisar las más de cincuenta cartas de

Giuseppe da Rovato (Gottardo da Como 1954), el prefecto de la Misión del Tíbet de Marco della Tomba de 1769 a 1786, por ejemplo, encontramos que en casi todas se solicitan con apremio más misioneros y más fondos. Marco es más tímido a la hora de pedir dinero, pero igualmente demanda una y otra vez más misioneros. A medida que se hizo evidente que la Misión del Tíbet nunca ganaría un gran número de conversos y, por lo tanto, nunca se volvería autosuficiente, y mucho menos daría un buen retorno financiero de la inversión inicial, los burócratas clericales de Propaganda Fide en Roma perdieron interés en enviar más fondos y más frailes a la India. El subsidio monetario anual que se suponía que se remitiría desde México a través de Filipinas se detuvo por completo a partir de 1760 (Gottardo da Como 1954: 159). No obstante, Propaganda Fide decidió de vez en cuando mandar algunos frailes y un poco de dinero para evitar un colapso definitivo de la Misión y el regreso a Europa de sus pocos religiosos restantes.

En el Decán y el extremo sur, la mayoría de las misiones católicas romanas eran costeadas no por Propaganda Fide, sino por la Corona portuguesa mediante el arreglo institucional conocido como *padroado*. En general, este sistema parece haber ofrecido a los misioneros un mejor financiamiento que el obtenido de Propaganda Fide. En ambos casos, sin embargo, el dinero disponible nunca bastaba para sostener más que un número relativamente pequeño de frailes. Como resultado, la mayoría de los religiosos que llegaban a la India tenían poco o ningún tiempo para el estudio académico de textos hinduistas o musulmanes. En su “plan” de 1778, Marco comenta (1778: f. 737a):

Y nuestra mayor dificultad es que cuando apenas hemos aprendido un poco de la lengua, quizá incluso en nuestro primer año, tenemos que comenzar de inmediato a cuidar una parroquia de cristianos locales. En este trabajo, el misionero está expuesto a muchas situaciones para las cuales ni siquiera su estudio y aprendizaje anteriores son suficientes. Para tales casos, se necesita una larga experiencia, especialmente para poder descubrir las supersticiones habituales [en las que se basan los problemas]. El misionero está necesariamente en continuo conflicto con los indios [*gentili*], musulmanes, cismáticos y herejes de todo tipo

que se encuentran en el país. ¡Y, oh! ¡Cuántos errores en los primeros años! En verdad, cada pequeño error o respuesta poco convincente hace un gran daño a la reputación del misionero y a nuestra Religión misma. ¿Cómo puede aprender el misionero [a manejar tales situaciones] si no puede permanecer bajo la tutela de otros colegas más calificados? Aprendí bien esta lección cuando visité otras misiones.

Al igual que los misioneros, los funcionarios de la Compañía esperaban que sus colegas en la India aprendieran las lenguas habladas ahí, aunque la Compañía no proporcionó capacitación formal hasta el establecimiento del Fort William College en 1800. Por lo general, los nuevos escritores (empleados) de la Compañía llegaron a la India a la temprana edad de catorce o quince años (una ventaja lingüística importante que los misioneros mayores no tenían) y se dedicaron a aprender la lengua local con la ayuda de tutores nativos. En Bengala, esto significaba aprender bengalí o persa o ambas. Una de las primeras publicaciones académicas patrocinadas por la Compañía fue la *Grammar of the Bengal Language*, dirigida por Nathaniel Halhed (1778). En 1790, la Compañía autorizó un pago adicional de treinta rupias al mes para que sus escritores contrataran tutores para el estudio del persa (Kopf 1969: 18).

Después de su fundación, el Fort William College comenzó a enseñar varias lenguas indias y otras materias a los nuevos escritores de la Compañía. También publicó gramáticas y colecciones de literatura vernácula para usarlas como libros de texto. No obstante, estas obras no parecen haber atraído mucho la atención de los eruditos orientistas que escribían en inglés u otros idiomas europeos. Como ha señalado Frances Pritchett (2003: 880-881): “El hecho de que el Fort William College haya encargado, preparado y publicado tantos libros innovadores que sentaron precedentes no significa que la gente les haya prestado gran atención, o que aquellos que los leyeron —especialmente en las primeras décadas del siglo— los vieran como algo más que curiosidades”.

La ventaja académica más importante que los administradores orientistas de finales del siglo XVIII y principios del XIX tenían en relación con los misioneros anteriores (y contemporáneos) era su muy superior capacidad financiera para emplear académicos indios

como tutores y asistentes. Aunque los salarios iniciales de la Compañía eran bastante bajos, a los escritores se les permitió complementar este ingreso con ganancias del comercio privado; esto pronto hizo que muchos de ellos fueran considerablemente ricos. Los jueces de los tribunales superiores, como *sir* William Jones, que fueron nombrados directamente por la Corona británica, así como los altos funcionarios de la Compañía, recibieron salarios bastante generosos o ingresos suplementarios. Este dinero, y la influencia que dichos jueces y funcionarios podían ejercer para obtener puestos asalariados para pandits y *maulavis* (estudiosos musulmanes) en los tribunales y en proyectos académicos financiados por la Compañía, facilitaron enormemente el reclutamiento de intelectuales indios líderes como tutores privados. En 1788, Jones dijo haber gastado más de quinientas rupias al mes en tutores sánscritos y persas (R. Rocher 1995: 61).

En ciertos casos, los orientalistas británicos pudieron obtener el apoyo de la Compañía para emprendimientos intelectuales a gran escala. En su mandato como gobernador general (1774-1785), Warren Hastings aseguró el financiamiento de la Compañía de varios proyectos académicos, incluido el *Code of Gentoo Laws* de Halhed (1776) y la publicación de la *Bhagvat-geeta* de Wilkins (1785). El patrocinio de la Compañía también fue esencial para la preparación de los resúmenes de Jones de la ley musulmana e hinduista. Para finales del siglo XVIII, la Compañía había comenzado a establecer instituciones educativas, como el Colegio (Madraza) de Estudios Árabes en Calcuta (1781), el Colegio Sánscrito de Benarés (1794), y, con mucho, el más importante, el Fort William College en Calcuta (1800). Después de 1800, los gastos de operación de esta última instancia se convirtieron en un elemento significativo del presupuesto anual de la Compañía.²⁵ Todos estos proyectos requirieron pagar salarios no sólo a los académicos británicos que los organizaron, sino también a los académicos indios que a menudo hicieron la mayor parte del trabajo.

²⁵ Algunos detalles de los gastos de los colegios se encuentran dispersos en el útil estudio de David Kopf. Por ejemplo, en 1801 a los maestros indios se les pagaban salarios que iban de cuarenta a doscientas rupias por mes, mientras que los maestros europeos recibían de quinientas a dos mil quinientas rupias (Kopf 1969: 51, 62, 77, 113).

No obstante, ni siquiera la Compañía y sus funcionarios fueron patrocinadores regulares. Tras la fundación de la Sociedad Asiática en 1784, por ejemplo, Jones no pudo encontrar quien financiara la publicación de los documentos recopilados por la sociedad. Sin embargo, cuando finalmente vio la luz el primer volumen de *Asiatick Researches* en 1789, para sorpresa de Jones, pronto se convirtió en un *best seller* en Europa y se reimprimió varias veces (Kejariwal 1988: 54).

Queda mucha investigación por hacer sobre las contribuciones intelectuales e ideológicas al proyecto orientalista realizadas por los estudiosos indios que fungieron como tutores de los orientalistas británicos o que trabajaron en proyectos a gran escala patrocinados por la Compañía a fines del siglo XVIII y principios del XIX; sin embargo, se pueden consultar los importantes trabajos de Rosane Rocher (1989, 1995) sobre los estudiosos que colaboraron con Jones, y de Phillip Wagoner (2003) sobre aquellos que lo hicieron con Colin Mackenzie en Madrás.²⁶

A continuación ofrezco un breve resumen de la carrera de Radhakanta Tarkavagisa, estudioso que trabajó con Jones y que constituye un ejemplo de lo anterior. Radhakanta era un pandit brahmán de Bengala.²⁷ Su primera asociación con un funcionario británico fue con John Shore, amigo de Jones y gobernador general de 1793 a 1798. Alrededor de 1783 preparó una colección de pasajes de los Puranas, el *Puranarthaprakasa*, a petición de Warren Hastings. Radhakanta conoció a Jones en 1787. Jones estaba muy impresionado con la colección de los Puranas de Radhakanta y confió en ella para preparar su famoso pero fallido ensayo de 1788, “On the Chronology of the Hindus”. En 1788 Jones también obtuvo la aprobación oficial de su proyecto para elaborar resúmenes de la ley musulmana e hinduista y de inmediato contrató a Radhakanta para la parte hinduista. Sin embargo, el ex maestro de Radhakanta, Jagannatha Tarkapancanana, fue finalmente nombrado pandit principal y autor nominal del resumen, el *Vivadabhangarnava*; sin embargo, se dice que Radhakanta realizó la mayor parte del trabajo. La traducción de

²⁶ Menos útil pero interesante es el trabajo de Kate Teltscher sobre Jones y los pandits (1997: 192-228).

²⁷ Este párrafo se basa sobre todo en obras de Rosane Rocher (1989, 1995).

Henry Colebrooke de este resumen no se publicó sino después de la muerte de Jones. Las conversaciones con Radhakanta en 1787 introdujeron a Jones al teatro sánscrito y particularmente a la obra de Kalidasa titulada *Sakuntala*. En 1789 Jones publicó una traducción de esta obra, la cual pronto tuvo un fuerte impacto entre los intelectuales en Europa.

En agudo contraste con los orientalistas británicos, los misioneros rara vez tenían acceso directo y prolongado a los estudiosos indios. En cierta medida, por supuesto, esto fue culpa suya. Los brahmanes educados eran los rivales naturales de los misioneros, y unos y otros pronto se dieron cuenta de este hecho. Los brahmanes tenían una larga tradición de no asociarse con extranjeros y no compartir el conocimiento directo del sánscrito y de los textos sánscritos sagrados, en particular los Vedas, con ninguna otra persona, y mucho menos con los forasteros que querían convertir a la gente a otra religión. Los misioneros, por su parte, a menudo consideraban a los brahmanes como engañadores cínicos y codiciosos de la población general o incluso como agentes de Satanás. Los de mente menos estrecha, como Roberto Nobili y Marco, tenían más conocimientos, pero incluso a ellos se les dificultaba establecer relaciones intelectuales fructíferas con los eruditos brahmanes. Nobili al parecer obtuvo sus contactos mediante un arduo trabajo. El hecho de que Marco terminara confinado en su hospicio en Bettiah durante tres años, acompañado por un sabio brahmán de Benarés y un baúl lleno de manuscritos hinduistas, sólo puede atribuirse a una increíble buena suerte o quizá a la divina Providencia.

La necesidad que tenían los misioneros de aprender la tradición hinduista de los brahmanes educados ayuda a explicar su gran interés por ver a éstos convertidos al cristianismo. La esperanza insatisfecha de Marco de que su amigo brahmán fuera bautizado es típica.²⁸ Parte del éxito de Nobili como estudioso de las escrituras sánscrita y tamil se puede atribuir al hecho de que había logrado hacer que al menos unos cuantos brahmanes conversos se volvieran sus informantes y colaboradores. Se sabe menos sobre los colegas brahmanes

²⁸ Según Marco, antes de que el brahmán pudiera ser bautizado, fue asesinado camino a visitar a su familia en Benarés. Marco concluye: “Dios le habrá concedido, como espero, el bautismo del deseo” (1878: 65).

de otros estudiosos misioneros como Ziegenbalg y Coeurdoux, y esto es algo que requiere mayor investigación.

El dinero —o la falta de él— también ayuda enormemente a explicar el éxito de los orientalistas británicos al publicar sus investigaciones y traducciones, así como el correspondiente fracaso de los misioneros para dar a las prensas muchas de sus obras académicas. Los jesuitas publicaron varias colecciones de cartas que contienen observaciones de los miembros de su orden sobre las culturas de Asia. Estas publicaciones, particularmente los treinta y cuatro volúmenes de la serie conocida en su francés original como *Lettres Édifiantes et Curieuses*, 1702-1777, fueron un gran éxito en Europa (Murr 1983). Es interesante que Voltaire utilizara las opiniones de John Holwell —incluidas en el texto en el que atacó a Marco della Tomba— para rebatir los juicios sobre el hinduismo presentados en estas mismas *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Las cartas jesuitas, sin embargo, estaban destinadas en gran parte a educar y entretener a los lectores europeos no especializados, a semejanza de los relatos de viajeros laicos, igualmente populares, de tierras extranjeras curiosas. La publicación de las cartas también tenía la intención de alentar el apoyo financiero para las misiones. En su mayoría, las investigaciones más académicas sobre la religión hinduista y la tradición textual por parte de eruditos misioneros como Nobili, Ziegenbalg, Coeurdoux y Marco permanecieron inéditas hasta mucho después de su muerte. Buena parte de estos textos aún no han visto la luz. Incluso en forma de manuscrito, rara vez circulaban entre los misioneros. Algunos de los textos menos académicos de Ziegenbalg se publicaron en el siglo XVIII (Singh 1999:164-175); no obstante, dado que Ziegenbalg era protestante, pocos estudiosos misioneros católicos los habrían leído. Los escritos académicos de Nobili y Coeurdoux fueron apenas notados o recordados hasta que dos estudiosos académicos del siglo XX, S. Rajamanickam (para Nobili) y Sylvia Murr (para Coeurdoux), los rescataron del olvido. Una recopilación de escritos de Marco se publicó en italiano en 1878, pero nada ha aparecido desde entonces. Considerando que los estudiosos misioneros no tuvieron la posibilidad siquiera de ver publicadas sus obras sobre la tradición hinduista, no sorprende que casi trescientos años de trabajo produjeran tan escasos resultados en la difusión de

conocimientos. Si Marco, por ejemplo, hubiera sabido que Nobili tuvo acceso parcial a los cuatro Vedas más de cien años antes, nunca habría cuestionado su existencia (Rubiés 2002: 338).

ESTUDIOSOS SACERDOTALES Y ORIENTALISTAS SECULARES EN EUROPA

Durante el siglo XVIII, no sólo los orientalistas europeos y los misioneros en la India, sino también numerosos intelectuales en Europa manifestaron un gran interés y, a menudo, una apreciación positiva por la historia y la cultura indias. Thomas Trautmann ha llamado a este fenómeno “indomanía” (1997: cap. 3). Como se ha señalado, en los últimos años varios especialistas han escrito sobre los estudios históricos y culturales de la India obra de europeos asentados en ese país, tanto misioneros como orientalistas seculares, y también sobre la recepción y elaboración de esos trabajos por parte de los estudiosos seculares europeos a finales del siglo XVIII y principios del XIX.²⁹ Menos analizadas han sido las relaciones en Europa entre clérigos católicos —quienes residían principalmente en Roma— y eruditos laicos europeos que intentaban estudiar las lenguas, la historia y la cultura indias.

En términos de infraestructura, Roma fue sin duda una ciudad ideal para estudiar las lenguas y culturas asiáticas, sin dejar de permanecer en Europa. Una gran red de misiones en toda Asia enviaba constantemente a la capital italiana largas cartas sobre su progreso y sobre la situación política de los distintos países, así como descripciones de las costumbres, religiones y lenguas de los pueblos asiáticos. Además, varios misioneros, como Marco della Tomba, remitían diccionarios y gramáticas de lenguas nativas, además de copias manuscritas de textos religiosos redactados en esas lenguas, a menudo acompañadas de traducciones interlineales en italiano o latín.

²⁹ Véanse, además de los trabajos ya mencionados, los de D. S. Hawley 1974 y Kieffer 1983. Para las contribuciones de los eruditos italianos a los estudios indios, algunos de los cuales se abordan aquí, véanse también D’Arelli 1998, Gallotta y Marazzi 1989, Nardella 1989, Orsatti 1996.

Roma tenía en ese momento una vida intelectual extremadamente activa y sofisticada. Era un lugar donde funcionarios de la Iglesia, teólogos, embajadores y académicos de toda Europa se reunían para realizar negocios oficiales o establecerse. También estuvieron presentes misioneros que regresaban directamente de Asia y jóvenes asiáticos que estudiaban para el sacerdocio en el Collegio Urbano de Propaganda Fide. Aunada a los visitantes y embajadores europeos, existía la cultura de los salones intelectuales y sociedades académicas de diversos tipos. El resultado fue una ciudad imbuida de un espíritu de cosmopolitismo universalista. Giovanni Pizzorusso (2000: 487) asegura que, “desde el siglo XVI en adelante, la idea de Roma como la *communis patria* en contraste con las realidades nacionales individuales ganó fuerza [...]. La ciudad exhibió un verdadero cosmopolitismo tanto para los observadores laicos como para los eclesiásticos que pudieron encontrar ahí diversos pueblos y diversos grupos étnicos”.

Como Pizzorusso también ha señalado, a principios del siglo XIX este cosmopolitismo romano, encarnado en la mentalidad de los funcionarios de Propaganda Fide, adquirió “un carácter fuertemente eurocéntrico y doctrinalmente rígido” que contrastaba con el cosmopolitismo de Voltaire y otros pensadores de la Ilustración (Pizzorusso 2000: 514-515):

Esta [mentalidad cosmopolita romana] no se basaba en un valor abstracto y universal de la impronta de la Ilustración, sino que tenía como fundamento la verdad revelada. La Iglesia se consideraba la síndica de esta verdad con el deber de difundirla “a todos los pueblos” (*ad omnes gentes*). Esta actitud se concretó, dentro de un diseño providencialista, mediante la atención prestada a todos los pueblos del mundo, que fueron evaluados a través de parámetros eurocéntricos comunes y uniformes de acuerdo con sus niveles específicos de civilización (*civiltà*) y su disponibilidad para la conversión al catolicismo. Por lo tanto, se dejó muy poco espacio de maniobra para que los misioneros adaptaran la fe católica a las culturas locales. Desde el punto de vista de la política, las misiones también se encontraron de hecho bajo la protección de las potencias coloniales europeas.

En lo que respecta a los estudios asiáticos, el funcionario clave de la Iglesia en Roma a fines del siglo XVIII era Stefano Borgia (1731-1804), descendiente de una importante familia centrada en Vellatri, cerca de la capital italiana. Borgia fue secretario de Propaganda Fide de 1770 a 1789. Más tarde se le nombró cardenal y ocupó otros puestos destacados en Roma; terminó su carrera siendo prefecto de Propaganda Fide (1802-1804).³⁰ Paola Orsatti (1996: 1-2) resume su carácter y trayectoria de la siguiente manera:

Un hombre de gran cultura, tenía un interés especial en el aprendizaje histórico y filológico y recopiló materiales para la historia de numerosas ciudades italianas. Sus intereses científicos eran tan vastos como sus colecciones, que él mismo estudiaba y administraba. Estuvo en contacto con los estudiosos italianos y europeos más conocidos de la época. A algunos les encomendó la tarea de describir las colecciones de objetos y manuscritos que utilizó para enriquecer su museo familiar: el Museo Borgiano de Vellatri [...]. La relevancia de la figura de Stefano Borgia, sin embargo, no es meramente en el campo cultural. Ocupó importantes cargos en la jerarquía eclesiástica y tuvo un papel político notable en los años de la Revolución y la ocupación francesa del Estado papal.

Entre los objetos del museo familiar de Borgia había una serie de textos y manuscritos que le había dado Marco della Tomba. Éstos incluían una copia del *Diálogo* hindustaní de 1751 de Giuseppe da Gargnano y prácticamente todos los manuscritos de las traducciones y ensayos de Marco que aún sobreviven. La mayor parte del material que Stefano Borgia recopiló se encuentra ahora en la Biblioteca del Vaticano. Borgia también fue la persona a quien Marco dirigió la mayoría de las cartas de su puño y letra que se conservan (ahora resguardadas en los archivos de Propaganda Fide). Algunas de las respuestas de Borgia a Marco también se encuentran en estos archivos.

La naturaleza exacta de la relación entre los dos hombres es difícil de juzgar. Evidentemente, Marco esperaba que Borgia quedara impresionado con sus logros académicos y se uniera a él en las disputas

³⁰ Borgia todavía carece de una buena biografía. La mejor fuente es probablemente Orsatti 1996: 1-43 (especialmente p. 4, nota). Véase también Enzensberger 1970.

personales dentro de la Misión, en especial después de la muerte del prefecto Giuseppe da Rovato, en 1786, pero Borgia parece haber mantenido a Marco a una distancia segura. Cuando éste llegó al Vaticano para hablar con los funcionarios de Propaganda Fide sobre la Misión del Tíbet en 1777, por ejemplo, descubrió que no tenía permiso para ingresar a la ciudad y se quedó parado junto a sus puertas (Marco 1778: f. 736a). Marco sugiere que la culpa era de un secretario del procurador no identificado (de la orden capuchina), pero aparentemente Borgia no hizo nada para ayudarlo. Quizá Marco se mostraba demasiado entusiasta, o tal vez su formación clásica y teológica se antojaba deficiente, o quizá su origen familiar era asaz modesto. No hay manera de saberlo.

Para los propósitos actuales, las relaciones de Borgia con algunos estudiosos laicos orientalistas en Europa, incluidos varios protestantes, son particularmente notables. Uno de ellos fue el conocido estudioso francés Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron, famoso por su labor pionera en el *Avesta* y por su traducción al latín de la versión persa de Dara Shikoh de algunos Upanishad sánscritos. Este último trabajo, titulado *Oupnek'hat* (Upanishad), se publicó en 1801-1802. A pesar de su tortuosidad lingüística, el *Oupnek'hat* de Anquetil Duperron representa una de las primeras contribuciones significativas de los eruditos con sede en Europa al desarrollo de los estudios indológicos modernos. Al respecto, Wilhelm Halbfass (1988: 64) comenta:

El lugar apropiado [de Anquetil Duperron] está más en la prehistoria de la indología, pero, al mismo tiempo, su influencia se sintió hasta bien entrado el siglo XIX. Su *Oupnek'hat* es un anacronismo; sin embargo, hizo más para despertar el interés moderno en la filosofía india e hizo una mayor contribución al debate filosófico sobre la India que las obras de Jones. El hecho de que el nombre de Anquetil siga siendo conocido se debe principalmente a [Arthur] Schopenhauer y la reacción entusiasta con la que recibió al *Oupnek'hat*.

Como se ha señalado, Anquetil Duperron también tenía gran interés en el *Thesaurus Linguae Indianae* preparado por el fundador de la Misión del Tíbet, Francesco Maria da Tours. Duperron conven-

ció a Stefano Borgia de enviarle este diccionario a París. Borgia también le remitió varios otros manuscritos orientales, incluido “un curioso manuscrito italiano, una obra compuesta en 1770 por el padre Marco dalla Tomba, capuchino, misionero del Tíbet” (Anquetil Duperron 1786: 195-196).³¹ Otros eruditos europeos con quienes Borgia mantuvo correspondencia o tuvo trato directo son el investigador danés Jakob Georg Christian Adler, quien trabajó en inscripciones en árabe; el barón Abraham Isaac Silvestre de Sacy, que estudiaba a los drusos; el conde polaco Jan Potocki, dedicado a la cronología del mundo antiguo, y el ex jesuita polímata español Lorenzo Hervás y Panduro.

En Roma, el fraile carmelita austriaco Paulinus à S. Bartholomaeo, misionero en Malabar desde 1776 hasta 1789, ayudó a Stefano Borgia a catalogar los manuscritos indios de su museo familiar. Este catálogo y otro que Paulinus elaboró de los documentos indios en la biblioteca Propaganda Fide se publicaron en Roma en 1793 y 1792, respectivamente. Ya he mencionado a Paulinus como autor de la primera gramática sánscrita publicada en Europa. En Roma también dio a las prensas otra gramática sánscrita más grande (1804), varios trabajos sobre la lengua y la religión de la India, y una biografía temprana de Borgia.³² Muchos de los documentos de Paulinus ahora se conservan en la colección S. Maria della Scala de la Biblioteca Nacional de Roma.

Otra contribución importante de Stefano Borgia consistió en fomentar la actividad de la Tipografía Poliglotta de Propaganda Fide, imprenta fundada en 1626 para proporcionar a las misiones libros escritos en lenguas originarias o sobre ellas.³³ A partir de 1771, esta Tipografía Poliglotta publicó una serie de obras sobre los alfabetos y lenguas de Asia, las cuales incluyen textos compuestos en los alfabetos asiáticos originales. Como se señaló anteriormente, Cassiano da

³¹ Este documento no era otro que el polémico ensayo de Marco della Tomba contra John Holwell, ya que Anquetil Duperron cita el texto de Marco en su *Historical and Geographical Research on India [Recherches historiques et géographiques sur l'Inde]*, publicado por primera vez en 1786 (Orsatti 1996: 19).

³² Orsatti 1996: 11-26, especialmente 25-26; R. Rocher 2000: 1161-1162.

³³ Véase Henkel 1971: 1973, Moroni 1840-1861: vol. 14, 237-242, Orsatti 1996: 8-10.

Macerata preparó dos libros —*Alphabetum Brammhanicum sev Indostanum Universitatis Kasi* (*El alfabeto brahmánico o hindustano de la Universidad de Kasi*, 1771) y *Alphabetum Tangutanum sive Tibetanum* (*El alfabeto tangut o tibetano*, 1773)— que vieron la luz en esta serie. Otros títulos sobre lenguas del sur de Asia publicados por la Tipografía Poliglotta son *Malabaricum, seu Samscrudonicum* (*Malabario o Sánscrito*, 1772) e *Indica alphabeta quattuor* (*Cuatro alfabetos indios*, 1791).

A pesar de toda la infraestructura intelectual que ofrecía Roma, a pesar de las publicaciones de la Tipografía Poliglotta y a pesar de sus contactos personales y conexiones con eruditos en otras partes de Europa, los esfuerzos de Borgia, Paulinus y otros no fueron suficientes para transformar la capital italiana en un importante centro de estudios indológicos modernos. Quizá el conservadurismo generalizado del ambiente intelectual religioso desalentó esos esfuerzos; quizá la falta de un vínculo imperial o colonial directo hizo que tales estudios fueran irrelevantes para el Estado papal; quizá el fracaso de las diversas misiones indias y chinas para ganar conversos masivos condujo a una pérdida de interés, quizá la curiosidad por sí sola no era suficiente.

Prácticamente lo mismo puede decirse de la situación en Francia antes de 1800, aunque las cosas cambiaron poco después de esa fecha. Como se ha observado, los estudios indológicos franceses del siglo XVIII se asociaron particularmente con misioneros jesuitas, como Gaston-Laurent Coeurdoux y J. F. Pons. Varias cartas indológicas, realmente ensayos, escritas por ellos y otros jesuitas franceses en la India se publicaron en Francia en los populares volúmenes de las *Lettres Édifiantes et Curieuses*.³⁴ Coeurdoux también redactó un manuscrito más largo que fue recuperado y editado junto con un estudio detallado de él por Sylvia Murr en 1987 (2 vols.). Por su parte, Pons envió a París una serie de documentos, en su mayoría sánscritos

³⁴ En los treinta y cuatro volúmenes impresos entre 1702 y 1777 hay sesenta y tres cartas que tienen que ver con la India. Las misivas de Coeurdoux se encuentran en los volúmenes 26 (1743), 27 (1749) y 34 (1776). Una carta de Pons se incluyó en el volumen 26 (1743). Los volúmenes originales y sus primeras reimpressiones y traducciones son difíciles de hallar, pero recientemente se publicó una recopilación de las cartas de la India (Vissière y Vissière 2000).

tos, así como una copia manuscrita de su propia gramática sánscrita. Rosane Rocher (2000: 1162) reconoce que la gramática de Pons y las dos gramáticas publicadas por Paulinus son “el primer medio por el cual se pudo aprender sánscrito en Europa”. Las victorias inglesas sobre los franceses en la India en las décadas de 1750 y 1760, y más tarde la expulsión papal de los jesuitas en 1773, pusieron un freno a los proyectos indológicos franceses; sin embargo, la mayoría de los estudios galos se detuvo casi por completo después de 1789, durante la agitación producto de la Revolución francesa. Una vez que Napoleón llegó al poder, en 1799, los orientalistas franceses renovaron el trabajo sobre temas sánscritos e indios en su país, pero también dirigieron su atención a Egipto y Medio Oriente, donde tenían intereses nacionales más imperativos.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de este artículo ha sido explicar por qué los misioneros cristianos que trabajaron en la India hasta aproximadamente 1800 no pudieron reunir o construir un cuerpo sólido y preciso de conocimiento europeo sobre la religión, la cultura y la historia hinduistas, a pesar de contar con trescientos años de experiencia en el país, mientras que los orientalistas más seculares, sobre todo los administradores académicos vinculados con la Compañía de las Indias Orientales, sí lo consiguieron en el lapso de unas cuantas décadas a partir de 1775.

He sostenido que una diferencia básica entre los orientalistas seculares y los misioneros era la mayor cantidad de recursos financieros de que disponían los primeros, lo que les facilitaba contar con la colaboración de estudiosos indios, la mayoría de los cuales eran pandits brahmanes o *maulavis* musulmanes. Los orientalistas pagaron a los académicos de su propio bolsillo, o bien obtuvieron el financiamiento de la Compañía para proyectos como la preparación y traducción de textos legales. Alrededor de 1775, estaba claro que los británicos habían llegado a la India para quedarse y que la administración colonial se había convertido en una importante fuente de mecenazgo para los intelectuales indios y británicos. Los misioneros,

por su parte, solían llevar una vida ocupada en muchas tareas y no disponían de suficiente tiempo y dinero para pagar la ayuda de los estudiosos indios y publicar los resultados de sus investigaciones. Sus trabajos, plasmados en manuscritos, rara vez fueron leídos por otros misioneros eruditos u orientalistas.

Un segundo factor relevante en el fracaso de los misioneros y el éxito de los orientalistas fue la apreciación más abierta y menos crítica de la cultura hinduista por parte de estos últimos, quienes, en su mayoría, estaban muy influidos por el espíritu secular de la Ilustración europea. Los misioneros, en cambio, a menudo se veían limitados intelectualmente por actitudes más cerradas y conservadoras, asociadas con sus creencias cristianas. Esto es particularmente cierto en el caso de los misioneros católicos imbuidos del espíritu de la Reforma, influjo que duró al menos hasta el final del siglo XVIII. Los misioneros evangélicos protestantes que cobraron relevancia, en especial hacia el ocaso del mismo siglo, con frecuencia eran aún más xenófobos y de mente más cerrada.

Después de las primeras décadas del siglo XIX, una arrogancia ciega, producto del éxito económico, científico y militar de los británicos, junto con los prejuicios y odios de los evangélicos, había debilitado en gran medida la influencia de los administradores orientalistas británicos en las políticas públicas del gobierno colonial; para entonces, sin embargo, las bases del conocimiento orientalista ya habían sido establecidas. Incluso en el régimen colonial más agresivo del siglo XIX, el conocimiento orientalista todavía era útil para el Estado, y los nuevos estudiosos continuaron satisfaciendo su curiosidad acerca de las religiones, la cultura y la historia del sur de Asia. Para la década de 1830, los estudios orientalistas también se habían extendido a varias universidades europeas continentales, sobre todo en Alemania y Francia. Pero ésa es otra historia.

Algunos historiadores de la India moderna subrayan las drásticas repercusiones del colonialismo hasta tal punto que tienden a descartar la importancia de la supervivencia de las instituciones y la cultura precoloniales en la India colonial y poscolonial. Incluso si uno rechaza tales puntos de vista, hay pocas dudas de que la metodología empírica y las orientaciones de la Ilustración de los primeros orientalistas, como *sir* William Jones, representaron una

ruptura epistemológica aguda con la erudición india tradicional y misionera. Los efectos se sintieron asombrosamente pronto. Ya en la primera década del siglo XIX, se habían publicado tres obras históricas en prosa bengalí (una nueva partida), escritas por bengalíes asociados con el nuevo Fort William College. Ranajit Guha ha mostrado cómo esas obras, aunque todavía basadas en gran parte en un modelo puránico, se convirtieron en “el sitio de una competencia entre formas muy diferentes, de hecho mutuamente antagónicas, de interpretar el pasado” (1988: 32). Partha Chatterjee (1994: 8), por otro lado, ha afirmado que, en el caso del más importante de estos tres historiadores, Mrituyunjay Vidyalankar, “sus lealtades historiográficas son completamente precoloniales”. Aun si Chatterjee, y no Guha, está en lo correcto, ambos académicos coinciden en que la “historiografía racional” al estilo europeo muy pronto reemplazó el modelo puránico, incluso entre los historiadores indios que escribían en sus propias lenguas.

A pesar de esta ruptura epistemológica, puede afirmarse que los tutores y asistentes indios de los estudiosos europeos hicieron notables contribuciones a la nueva erudición europea sobre la India, al proporcionar no sólo información empírica, sino también constructos ideológicos en los que se vertió esa información. Sin embargo, dichas contribuciones están ocultas a la vista, en gran parte por el hecho de que los europeos rara vez les dieron el crédito que merecían. Los nombres de muchos de estos eruditos indios se han perdido inclusive, como el del amigo y maestro brahmán de Benarés de Marco della Tomba. Sin embargo, sólo después de que los estudiosos europeos que trabajaban con eruditos indios en India transmitieron el conocimiento del sánscrito a Europa, junto con grandes cantidades de manuscritos en ese idioma, los eruditos europeos en sus respectivos países pudieron sentirse intelectualmente autosuficientes y arrogarse a sí mismos una nueva y “moderna ciencia” de los estudios sánscritos y la indología.

Si, como he argumentado en este artículo, la búsqueda de conocimiento por parte de los orientalistas se basó no sólo en los intereses prácticos del régimen colonial sino también en su propia curiosidad personal y la colaboración de los estudiosos indios, entonces la hipótesis de Edward Said (1979) de que la producción de conocimiento

colonial sobre las sociedades colonizadas ha funcionado principal o exclusivamente como un modo de crear y ejercer el poder colonial necesita ser seriamente cuestionada. Nadie duda ahora de que las administraciones coloniales apoyaron la investigación sobre la historia y la cultura de las sociedades colonizadas en gran parte porque ese conocimiento era útil para la gobernanza colonial, pero esto es sólo la mitad de la historia.³⁵

Es evidente, entonces, que el orientalismo —incluso en el sentido negativo, pero al menos en parte cierto, de Said de un discurso intelectual usado para denigrar y dominar al oriental— fue construido mediante la colaboración de misioneros, orientalistas administradores y eruditos indios tradicionales y refleja prejuicios e ideologías de los tres grupos. Uno sólo tiene que considerar las evaluaciones europeas del siglo XIX e incluso del siglo XX acerca del papel que desempeña el sánscrito, los brahmanes, el hinduismo y las castas en la sociedad y la cultura indias para advertir la huella de los conceptos e ideologías hinduistas en la llamada erudición occidental (Lorenzen 1999b: 636-646). La famosa visión brahmánica de Louis Dumont de la sociedad india, que hace a los brahmanes y su *dharma* absolutamente superiores a todas las demás clases sociales y *dharmas*, es sólo un ejemplo obvio entre muchos. Como Mohammad Tavakoli-Targhi (1996) ha señalado acertadamente, la tendencia a olvidar la contribución de los asiáticos en la construcción de puntos de vista europeos sobre Oriente es realmente la “génesis amnésica del orientalismo”.

³⁵ Esto también sugiere que el Estado colonial no era la institución cohesiva e integrada que se mantenía unida en virtud del conocimiento y el poder que implican puntos de vista como los de Said. Un Estado, para ser, debe tener al menos cierta autonomía práctica para tomar decisiones importantes sobre las políticas internas y externas que afectan directamente al territorio bajo su control. De lo contrario, simplemente hay un territorio ocupado, controlado por una administración y un ejército extranjeros. El Estado está en otra parte. ¿El régimen colonial que cambia constantemente en la India alguna vez tuvo tal autonomía? Si fue así, ¿cuándo y en qué aspectos? A pesar de la abundancia de material empírico, las recientes discusiones teóricas sobre la naturaleza del Estado colonial en la India son, de hecho, sorprendentemente pocas, y toda la cuestión debe ser reconsiderada (véanse Chandra 1999: cap. 3, Chatterjee 1995: cap. 2, Cohn 1996: cap. 3, Guha 1997, S. Sen 2002: cap. 1).

12. LA MISIÓN DEL TÍBET EN NUEVA ESPAÑA: LAS LIMOSNAS Y EL COBRO DEL LEGADO DE SPINOLA

Durante el siglo XVIII, tanto el gobierno virreinal de Nueva España como los donantes privados en México eran fuentes importantes de fondos para la Congregación de Propaganda Fide de la Iglesia católica romana. Los fondos mexicanos se destinaban, según lo que Propaganda decía, a la Misión del Tíbet organizada por la orden capuchina.¹ En 1738, el rey de España, Felipe V (rey de 1700 a 1746), promulgó una orden para que una deuda grande que él tenía con el Vaticano, el llamado legado de Spinola, se transfiriera al gobierno de Nueva España, y así empezaría a hacer pagos anuales a Propaganda. Al mismo tiempo, el monarca dio permiso a los capuchinos para mandar a varios frailes a México a hacer una colecta de limosnas. Tanto los pagos de la deuda como las limosnas, se aseguraba, serían usados para financiar la Misión del Tíbet.

¹ Este capítulo se publicó en *Historia Mexicana* 2013. Aparte de la omisión de un anexo con una lista de documentos, el texto aquí es el mismo. Muchas personas colaboraron en la preparación de este ensayo. Entre ellas, particularmente agradezco a mis ayudantes académicos Soledad Jiménez Tovar y Odeth Osorio Orduña, a la ayudante administrativa Adriana Villanueva, al padre Francisco Morales y a los profesores Carlos Marichal, Óscar Mazín Gómez, Anne Staples, William B. Taylor y Martha Elena Vernier. En el ensayo usé los nombres españoles para frailes y otras personas españolas, y nombres italianos para personas italianas, en vez de adaptar los nombres a un solo idioma. En las citas de documentos del siglo XVIII preservé la ortografía, pero he modernizado los acentos, la puntuación y el uso de mayúsculas, todos los cuales aparecen con bastante variación en los textos originales. También desaté las abreviaturas (por ejemplo, “V. Em.a” por “Vuestra Eminencia”).

El fraile capuchino que con el tiempo llegó a ser el responsable del cobro de la mayoría de los pagos anuales del legado de Spinola del gobierno de Nueva España a Propaganda fue un español llamado fray Fermín de Olite. Éste llegó a México en 1764 acompañado de otro capuchino español, el famoso padre Francisco de Ajofrín, autor de un importante relato de viajes por México. Olite murió en este país hacia 1791, después de haber negociado el pago completo del legado de Spinola a la Congregación de Propaganda para el pretendido beneficio de la Misión del Tíbet.

La manera sorprendente en que se estableció la relación entre México y la Misión del Tíbet se remonta a tres acontecimientos anteriores. El primero fue un contrato militar signado por la Corona española y Giovanni Domenico Spinola, genovés, miembro de una famosa familia de Génova y España llamada Spinola (en España: Spínola o Espínola). Durante el reinado del último rey Habsburgo, Carlos II (rey de 1665 a 1700), Giovanni Domenico Spinola proporcionó galeras navales para las operaciones militares del rey hasta 1693. Muchos años después, la Corona española sólo había pagado una parte de la deuda. Seguía debiendo dinero a los descendientes de Giovanni Domenico Spínola por los servicios que éste había prestado. En una carta fechada el 20 de enero de 1739, el rey Felipe V escribió al comisario subdelegado general y al Tribunal de la Santa Cruzada de la Ciudad de México que la deuda restante —convertida “a pesos de a ocho reales de plata antigua de valor de quince reales de vellón cada uno”— sumaba “ciento treinta y quatro mil y setenta ocho pesos, tres reales y dos maravedís”.²

El segundo acontecimiento consistió en el establecimiento de la Misión del Tíbet en 1703 por la Congregación de Propaganda Fide. Ésta se encargaba de coordinar y financiar todas las misiones religiosas que no estaban controladas por el Padroado portugués o el Patronato español. La Misión del Tíbet se asignó a los capuchinos de la provincia picena en Italia (este-central), región conocida como Le Marche. A principios de 1704, Propaganda nombró a seis capuchinos como miembros de la primera expedición al Tíbet. Se

² AGN, *CRS*, f. 305. Otra carta de Felipe V de aproximadamente la misma fecha menciona la misma cantidad, pero también dice, en un punto, que la deuda sumaba 134 053 pesos (AGN, *CRS*, 1747, f. 314).

embarcaron con rumbo a la India el 6 de mayo de 1704. Dos de ellos finalmente arribaron a Lhasa, Tíbet, el 12 de junio de 1707. La propuesta original de una misión a Tíbet fue planteada por un capuchino francés de nombre François Marie de Tours. Él había estado antes en la India y, después de la aprobación de la Misión, participó en la primera expedición. Se desconocen los motivos de François Marie para hacer su propuesta, pero es probable que estuviera influido por varios intentos anteriores bien conocidos de fundar una misión cristiana en el Tíbet por parte de varios jesuitas portugueses, en especial por António de Andrade, entre 1624 y 1641. Estos jesuitas fueron los primeros europeos, hasta donde sabemos, que en realidad visitaron el Tíbet, aunque nunca viajaron más allá de la parte occidental y tampoco llegaron a la capital, Lhasa.³ La Misión del Tíbet capuchina posterior sí logró asentarse en Lhasa pero fue expulsada del Tíbet en 1745 y nunca pudo regresar; no obstante, siguió activa en Nepal y en el norte de India (Bihar) durante todo el siglo XVIII y, con cambios, a lo largo del XIX.

El tercer acontecimiento fue una donación hecha a Propaganda Fide en 1734 por tres descendientes de Giovanni Domenico Spinola: sus hijos —el cardenal Nicola Spinola y Giovanni Luca Spinola— y el sobrino de éstos, llamado Giovanni Domenico Spinola (en honor de su abuelo). Ellos donaron la suma que la Corona española todavía les debía como un legado a Propaganda Fide. Esta congregación decidió usar dicho legado para financiar sus misiones en Asia, específicamente su Misión del Tíbet. Primero, sin embargo, tuvo que recuperar el dinero de la Corona.⁴

³ En Europa, dos narrativas del viaje escritas por Andrade se publicaron en portugués en 1626 y 1627. En los siguientes años se tradujeron y se publicaron en español, italiano, francés, alemán, polaco, inglés y holandés, lo que indica la fascinación europea de ese entonces por los nuevos encuentros de regiones muy alejadas de Europa. Los relatos sobre el Tíbet también fueron resumidos en el popular *Grand Dictionnaire Historique* de Louis Moréri, impreso por primera vez en 1671. Véanse Didier 2002: 19-20 y Petech 1952-1956: vol. 2, parte 1, 18-23, 34-38 y 184.

⁴ Véase AGN, CRS, ff. 313-321 y APF, SCIOC, vol. 22, ff. 198-218.

EL ACUERDO ENTRE EL VATICANO
Y LA CORONA ESPAÑOLA

Estos acontecimientos prepararon el camino para un acuerdo, en 1738, entre el rey español, Felipe V, y las autoridades vaticanas, por el cual transferiría la deuda Spinola al gobierno colonial de la Nueva España. A principios de 1738, el cardenal Luis Antonio Belluga y Moncada (1662-1743) envió a Felipe V una “representación” en la que resumió la valiente historia de la Misión del Tíbet y pidió que la deuda Spinola se transfiriera a Nueva España a fin de que pudiera ser cobrada y luego usada para financiar la misión. El cardenal Belluga también solicitó que el rey permitiera que cuatro frailes capuchinos —dos italianos y dos españoles— hicieran en México una colecta de limosnas para la Misión del Tíbet. En carta del 12 de octubre de 1738, el rey contestó que aceptaba ambas peticiones.⁵ Los detalles financieros e históricos del acuerdo se describen en una larga misiva de Felipe V a “oficiales reales de my Real Hazienda de la Ciudad de México”, con fecha del 20 de enero de 1739.⁶

El acuerdo formal de 1738 inició una larga lucha de Propaganda Fide para cobrar la deuda Spinola al gobierno de Nueva España y también para recolectar limosnas de los donantes píos de México. Antes de la llegada a México de Fermín de Olite y Francisco de Ajofrín en 1764, otros frailes capuchinos habían estado recolectando limosnas desde 1741. Desafortunadamente, los documentos que he podido examinar no dan claras indicaciones de las cantidades recabadas ni de la clase social de los donantes. No obstante, un dato interesante al respecto, que se abordará más adelante, aparece en un anexo a la narrativa de Ajofrín sobre sus viajes en México.

Tenemos, en cambio, una documentación mucho más completa del cobro de la deuda Spinola. Los pagos de ésta se habían fijado

⁵ Copias de la representación de Belluga y de la respuesta de Felipe V se encuentran en APF, *SCIOC*, vol. 22, ff. 198-218 y ff. 338-343, respectivamente. El resumen de la historia de la Misión del Tíbet incluido en la representación se publicó en Petech 1952-1956: parte 2, 175-191.

⁶ AGN, *CRS*, ff. 313-321. Una segunda copia de esta carta se encuentra en AGN, *IVRO*, ff. 1-12. La carta no menciona la expedición de hasta cuatro capuchinos para recolectar limosnas.

en 10 000 pesos por año, pero aparte de un abono un poco menor hecho en 1748, los primeros desembolsos no se hicieron sino hasta 1764 y 1765, cuando Ajofrín y Olite ya se encontraban en México. No está claro si estos dos pagos fueron arreglados por Ajofrín, Olite u otro capuchino, el italiano Paolo Maria da Ferrara, quien residía en México desde 1752. Los siguientes pagos anuales se suspendieron hasta 1773. Desde ese año hasta 1783, sin embargo, el gobierno de Nueva España cubrió las anualidades de forma regular. Durante este periodo, como se verá más adelante, Fermín de Olite era el responsable de recibir el dinero y enviarlo, vía Cádiz, a Propaganda Fide en Roma junto con las limosnas para la Misión del Tíbet que se habían recolectado en México.

LAS PRIMERAS PUBLICACIONES SOBRE LA MISIÓN DEL TÍBET

A fin de contribuir a sus esfuerzos para recolectar en México tanto las limosnas como los pagos de la deuda Spinola, los frailes capuchinos dispusieron la publicación en España y en México de tres textos sobre el Tíbet y su Misión —dos de ellos traducidos del italiano al español y uno escrito directamente en español—. Estos textos se cuentan entre las muchas publicaciones de los siglos XVII y XVIII que describían países y regiones hasta entonces poco conocidos por los europeos y que narraban las aventuras de los viajeros que los exploraron. Ya se mencionó el relato de los viajes por el oeste del Tíbet de António de Andrade.

En el siglo XVIII, quizá la serie de tales publicaciones con mayor éxito era la de los más de treinta volúmenes de cartas escritas por misioneros jesuitas en Asia, África y las Américas; volúmenes titulados en su primera edición francesa *Lettres Curieuses et Édifiantes*.⁷ Un interesante texto, que ilustra el uso de citas tomadas de estas cartas para promover la colecta de limosnas, fue publicado en México en 1760 por el jesuita Francisco Xavier Lazcano y se encuentra en uno

⁷ Véase Murr 1983. Una recopilación reciente de algunas de estas cartas tomadas de una edición temprana en español es Zermeño 2008.

de los volúmenes reunidos por Francisco de Ajofrín bajo el título *Tolle et Lege*; se trata de la *Exortación evangélica para excitar en todos los fieles cristianos, especialmente en los habitantes de esta amplissima Septentrional América, el zelo de ayudar con limosnas a la Conversión de los Infieles*. Cita algunos fragmentos de las cartas “edificantes” enviadas desde la India y China y enfatiza la importancia de remitir limosnas de México a Asia vía la Nao de China (Lazcano 1760).

La historia de los tres textos sobre el Tíbet y su misión empieza con la publicación del primero de ellos en italiano en 1738.⁸ Aunque el escrito no ofrece ninguna indicación de sus autores, es probable que hayan sido Francesco Orazio della Penna, prefecto de la Misión del Tíbet de 1725 a 1745, y monseñor Filippo Monti, secretario de Propaganda Fide de 1735 a 1743.⁹ En 1740 ya se había publicado una traducción al alemán. La versión en español vio la luz en Madrid en 1744, con el título *Representación hecha por el R. Procurador General de los Religiosos Menores Capuchinos, a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, sobre el estado actual de la Misión del Thibet*.¹⁰

La versión original en italiano del segundo texto vio la luz en Roma en 1742. Consta de escasas doce páginas. Su autor es desconocido, pero evidentemente se basa en el texto anterior publicado en 1738 y en varios documentos y cartas enviados a Propaganda Fide en Roma por los prefectos y frailes de la Misión del Tíbet.¹¹ La primera versión en español se publicó en Murcia, España, también en 1742.¹² Otra edición española, basada en ésta, se imprimió en 1745 en la Ciudad de México con el título *Breve relación de la pro-*

⁸ L. Petech volvió a publicar una versión condensada de este texto italiano en Petech 1952-1956: parte 3, 117-173. No he visto la edición italiana original y Petech no ofrece los detalles de la publicación aparte de la fecha. El título original era *Alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide deputata sopra la missione del Gran Tibet - Rappresentanza de' Padri Cappuccini missionarj dello stato presente della medesima e de' provvedimenti per mantenerla ed accrescerla*.

⁹ Sugerencia en Petech 1952-1956: parte 2, 117.

¹⁰ Véase la bibliografía del presente volumen.

¹¹ El texto italiano volvió a publicarse en Petech 1952-1956: parte 3, 192-202.

¹² Petech 1952-1956: parte 3, 192. El título de esta edición (diferente del título de la siguiente edición mexicana) era *Relación publicada en Roma del principio y*

*digiosa, y nueva conquista espiritual del Reyno del gran Tibet, y otros confinantes, que ofrecen unirse al gremio de nuestra Santa Romana Iglesia, por el apostólico zelo de los misionarios capuchinos embiados á este fin por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide.*¹³ Además de estas versiones españolas, Petech asegura que una traducción al inglés se publicó en Londres en 1747, y una al alemán (basada en una versión en francés) en 1750.

El tercer texto, escrito directamente en español, se publicó en la Ciudad de México en 1765 con el título *Carta familiar de un sacerdote. Respuesta a un colega amigo suyo, en que le da cuenta de la admirable conquista espiritual del vasto imperio del Gran Thibet.*¹⁴ La mencionada *Breve relación*, en español, se reimprimió dentro de esta *Carta familiar* (pp. 63-80). Al final de ésta aparece el nombre de Fraderico Fonsancij, anagrama de Francisco de Ajofrín. Evidentemente, Ajofrín fue el autor de gran parte de este texto.

Para los propósitos del presente ensayo, un breve resumen de estos tres textos será suficiente. El primero, la *Representación hecha*, se dedica principalmente a describir la religión de los tibetanos, sobre todo su creencia en la transmigración de las almas, así como la historia de la Misión del Tíbet. También especula sobre los posibles antecedentes de la religión tibetana, relacionándola con la dispersión de las diez tribus de Israel, y sobre la posible expansión posterior al Tíbet de la religión cristiana por algunos de los “primeros predicadores del Evangelio”. El texto atribuye la actual degeneración de la religión tibetana al hecho de que las tempranas enseñanzas cristianas “fueron corrompidas con las perversas doctrinas de los primeros Heresiarcas, los *Gnósticos*, los *Basilidianos*, los *Maniqueos* y otros semejantes”. El libro cierra con un comentario sobre el limitado número de conversos hasta entonces logrados por la misión y sobre la necesidad de aumentar la cantidad de misioneros y de financiar y equipar mejor la misión no sólo en el Tíbet sino también en Katmandú, Nepal. Se enfatiza particularmente la necesidad de imprimir libros y catecismos cristianos en el idioma tibetano.

estado presente de la Mission del dilatado Reyno del Gran Tibet y otros dos reynos confinantes.

¹³ Véase *Breve relación* en la bibliografía del presente volumen.

¹⁴ Véase *Carta familiar* en la bibliografía del presente volumen.

El segundo texto, la *Breve relación*, contiene menos información sobre la religión tibetana que la *Representación hecha*. No obstante, presenta una historia detallada de las actividades de la Misión en el Tíbet y destaca la recepción favorable que los misioneros y su mensaje cristiano tuvieron en Tíbet por parte del rey y del dalái lama; en Nepal, por el rey de Bhatgaon (cerca de Katmandú), y en Bihar, India, por el rey de Bettiah. La estación de Bettiah, establecida hacia 1740, resultó ser el único lugar donde la misión logró crear una comunidad cristiana duradera, que todavía existe (Lorenzen 2010c). Igual que en la *Representación hecha*, la *Breve relación* incluye una exposición de las similitudes observadas entre el budismo tibetano y la religión cristiana. En el caso de la *Breve relación*, sin embargo, la mayoría de las similitudes se explican por las supuestas predicaciones en el Tíbet del apóstol santo Tomás. En cuanto al triste estado de la religión tibetana, se atribuye al hecho de que “después por la injuria de los tiempos, y falta de ministros evangélicos, [los tibetanos] se fueron llenando de errores; así lo están los puntos que observan, y tienen conveniencia con nuestra Santa Fe” (*Breve relación* 1745: 2-3).

El tercer texto, la *Carta familiar* atribuible a Francisco de Ajofrín, como se ha anotado, incluye la *Breve relación*. La mayor parte de la *Carta familiar* está dedicada a una historia hagiográfica de la orden capuchina y de sus más destacados prelados, predicadores, capellanes papales y mártires. Ofrece, además, listas de los conventos y las misiones extranjeras de los capuchinos, así como traducciones al español de varias bulas y cartas papales relacionadas con la orden capuchina y la Misión del Tíbet.

EL PROYECTO MEXICANO DE LIMOSNAS PARA EL TÍBET HASTA 1768

Los primeros capuchinos designados para viajar a México con el fin de recolectar limosnas para la Misión del Tíbet y cobrar de la deuda Spinola según los términos del acuerdo de 1738 eran tres italianos —los padres Paolo Maria da Matelica y Antonio da Bertónico y fray (lego) Giovanni de Bertónico— y dos padres españoles de Cataluña —Joaquín de Barcelona y Jacobo de Perelada—. Estos últimos

zarparon de Cádiz en barcos diferentes en 1741 o 1742. Uno de esos barcos fue capturado por los ingleses; Joaquín de Barcelona, quien estaba abordo, murió poco después de ser apresado. Jacobo de Perelada logró llegar a México, pero pronto regresó a España. Dos de los italianos nunca salieron de España y el tercero, Antonio de Bertónico, viajó a México con el padre español Lorenzo de Vélez, también en 1741 o 1742.¹⁵ Otra expedición a México zarpó en 1748; la conformaban dos padres capuchinos italianos, Lorenzo da Brà y Lorenzo da Mentone, y el padre capuchino español Jerónimo de Xeres. En 1762 otro italiano, fray (lego) Ilarione da Bergamo, arribó a México para unirse al proyecto.

Dos importantes religiosos españoles llegaron a México en enero de 1764: fray (lego) Fermín de Olite y el padre Francisco de Ajofrín, los dos provenientes de la provincia capuchina de Dos Castillas. Poco después de su arribo, Fermín y Francisco entraron en conflicto con el capuchino italiano Paolo Maria da Ferrara. Como se ha anotado, el acuerdo entre Felipe V y el Vaticano otorgó a la Iglesia el derecho de enviar a México dos padres capuchinos españoles y dos padres capuchinos italianos junto con un fraile lego. Las fuentes no indican con claridad qué frailes todavía estaban en México a la llegada de Fermín y Francisco; es probable que quedaran sólo tres, todos italianos: el fraile Ilarione da Bergamo y los padres Lorenzo da Brà y Paolo Maria da Ferrara.

En una larga carta que, a principios de 1764 envió al general de la orden capuchina en España, Pedro de Colindres, Francisco de Ajofrín describió su viaje a México con Fermín y luego expresó su indignación moral por los métodos empleados por Paolo Maria y los otros italianos para recolectar limosnas para la Misión del Tíbet:¹⁶

Aquí (N[uestro] R[everendísi]mo Padre) hemos hallado al padre fraile Pablo Maria de Ferrara de quien hablaré después, y nos ha dicho nos dispongamos ya para salir fuera a hacer la limosna por el reyno, suponiendo que están también fuera otros dos religiosos italianos, uno

¹⁵ Véanse las notas de Buenaventura de Carrocera en Ajofrín 1959: vol. 2, 315-318; véase también "Messico" 1905: 347-348. Algunas cartas de Lorenzo de Vélez se encuentran en APF, *SCAC*, vol. 1; otras, en AGN, *CRS*.

¹⁶ Carta del 9 de enero de 1764, APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 357b-358a.

CUADRO I. *Capuchinos del proyecto en México*

Nombre	Provincia religiosa	Residencia en México
P. Paolo Maria da Matelica	Le Marche	Se quedó en España
P. Jacobo/Jaime de Perelada	Cataluña	Ca. 1741-1742
P. Joaquín de Barcelona	Cataluña	Murió en ruta
F. Giovanni da Bertónico	Milán	Se quedó en España
P. Antonio da Bertónico	Milán	Ca. 1741-1751
P. Lorenzo de Vélez	Andalucía	Ca. 1742-1760
P. Lorenzo da Brà	Piamonte	Ca. 1748-1768
P. Benedicto de Granada	Andalucía	Se quedó en España (?)
F. Lorenzo da Mentone	Génova	1748-1761
P. Paolo Maria da Ferrara	Bolonia	1752-1767
P. Jerónimo de Xeres	Andalucía	1752-1763
F. Ilarione da Bergamo	Brescia	1762-1768
P. Francisco de Ajofrín	Dos Castillas	1764-1766
F. Fermín de Olite	Dos Castillas	1764-1791
P. Filippo da Portogruaro	Venecia	1766
P. Giustino da Bologna	Bolonia	1768

sacerdote [Lorenzo da Brà] y otro lego [Ilarione da Bergamo]. El modo de hacer esta limosna es tan raro, que estoy persuadido le ha de costar repugnancia a V[uestra] R[everendísi]ma el creerlo, y aun yo, que estoy informado de ello, y ratificado por varios sugetos, que lo saber quasi [no] puedo creerlo. Es preciso vestirse de piez a cabeza: zapatos, medias, botas, espuelas, calzones, camisa, gorro y sombrero. Todo esto y lo que [se] sigue, nos ha dicho el padre Ferrara es indispensable en esta tierra.

De aquí es preciso salir a lo menos con tres cavallerías, una para el religioso, otra para el mozo y otra para la cama (yo no sé qué cama será ésta), comida y otras cosas. Esto se entiende para estas cercanías, pues alejándose un poco es necesario aumentarse el equipage, según dice dicho padre.

Ay parages por donde es necesario llevar tres mozos, un perro, escopetas, espadas y hasta seis o ocho cavallerías. Así armados y equipados andan los capuchinos (no se escandalize V[uestra] R[everendísi]ma por este reyno pidiendo limosna.

Más adelante en la misma carta, Francisco de Ajofrín comenta que los capuchinos que estaban en México antes de su llegada —menciona a los padres españoles Lorenzo de Vélez (muerto) y Jerónimo de Xeres (de vuelta en España), y al fraile italiano Lorenzo da Mentone— se habían comportado de la misma manera o peor. Sin embargo, reserva su mayor indignación para una descripción de la vestimenta y acciones del padre Paolo Maria da Ferrara:¹⁷

De los ytalianos que ay aquí he oído varias cosas; pero sólo diré a V[uestra] R[everencia] del padre Ferrara, que he tratado, pues los otros dos andan fuera. Este padre que tendrá poco más [de] cuarenta años, y al parecer está bueno, y sano, pues tiene bellos colores, come bien y duerme mejor. Ni jamás le he oído quejar de falto [*sic*] de salud. Anda vestido y calzado a vista de una ciudad como ésta. Atienda, Vuestra Reverencia, a su figura, que es al pie de la letra como se sigue. Anda con zapatos, que como trahe el hábito corto a la usanza de Ytalia, se le ven junto con sus medias blancas; camisa que, sin ninguna modestia, se le registra por el cuello y por las mangas; dos gorros, uno negro y otro blanco debaxo del negro; su sombrero negro; y sus calzones que le hemos visto. Así anda este padre y se pasea por la ciudad con arta admiración de los que saben nuestro modo de vivir; y nos ven a nosotros sin estos aparejos; y algunos seculares han llegado a nosotros a preguntarnos sobre esta diversidad. Por las noches sale también este padre y viene a las ocho de la noche. Un chico que ay en casa nos ha dicho que va en casa de su comadre. ¿Qué comadre sea ésta, o quién sea? No lo sé, ni quiero saberlo.

En esta carta a Colindres, Francisco de Ajofrín propone algunas reformas en la manera de recolectar las limosnas. Más interesantes, sin embargo, son sus comentarios en contra del proyecto entero de

¹⁷ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 361b-362a.

emprender viajes largos y caros a México, Perú, Brasil, Paraguay y las Filipinas a fin de recabar limosnas. En cuanto a la Misión del Tíbet, observa que la suma total de dinero enviado anualmente a la misión vía la Nao de China es, en realidad, bastante modesta.¹⁸

Pregunto ¿para qué tanta limosna? Para nuestras misiones del Thibet, a que se extiende el privilegio de Phelipe V, y para que dan los fieles las limosnas según se les pide, no es necesario. Y oiga, V[uestra] R[everencia], perdonando mi molestia, que sólo me mueve este fin de acertar en todo e informar a V[uestra] R[everencia] del estado de nuestras cosas. Lo que se ha enviado y se envía a los misioneros del Thibeth [*sic*], confesado por este padre Ferrara, son mil y dos cientos pessos [*sic*] cada año, que dicen basta para mantener la Misión. Esto sólo se enviaba cada año por Acapulco desde aquí, y lo restante que se sacava se imponía en esta ciudad en haciendas, que claramente decían las gentes, eran de los capuchinos. Después, o porque estas haciendas estavan mal administradas (y lo creo firmissimamente) o porque la vía de Acapulco no era la más segura, determinó la Sagrada Congregación que toda la limosna que se sacase se remitiese enteramente a Roma, quedando a cargo de la Sacrada Congregación mantener la Misión. Así se executa aora, y creo es lo más acertado.

La historia de los esfuerzos hechos hasta 1768 para reunir dinero en México y enviar una parte de él a la Misión del Tíbet vía la Nao de China, que navegaba desde Acapulco hasta las Filipinas, y otra parte a Roma vía Cádiz, es complicada y las fuentes no explican claramente lo que ocurrió.¹⁹ Lorenzo de Vélez estaba encargado de la recolección del dinero en México desde su llegada a este país en 1742 hasta su muerte, acaecida en 1760. Probablemente en 1757 o 1758, sin embargo, sufrió “un colpo di apoplessia” y ya no pudo usar la mano derecha para escribir.²⁰ Desde ese momento, fray Lorenzo da Mentone, de la expedición de 1748, desempeñó un papel activo

¹⁸ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 363b-364a.

¹⁹ Esta exposición proviene principalmente del corto estudio sobre el proyecto capuchino en México titulado “Messico” 1905: 347-348.

²⁰ Documento (en italiano) del 15 de julio de 1759 (APF, *SCAC*, vol. 1, f. 256a).

como su ayudante. Varias cartas cruzadas entre estos dos capuchinos y las autoridades de Propaganda Fide están resguardadas en el archivo de Propaganda.²¹ También hay un expediente en el Archivo de la Nación de México que contiene ocho cartas de Lorenzo de Vélez dirigidas a funcionarios del gobierno de Nueva España sobre cómo lograr los pagos iniciales de la deuda Spinola.²² Asimismo, este expediente incluye varios documentos del gobierno sobre esos pagos. Las cartas y documentos indican que los funcionarios intentaban demorar aquéllos. No obstante, Vélez logró obtener un pago de 7 263 pesos de vellón, 3 tomines y 8 granos. Sin embargo, según este religioso, las autoridades le habían prometido la suma de 9 684 pesos, 3 tomines y 8 granos. Las autoridades alegaron que los 7 263 pesos de vellón equivalían a los 9 684 pesos prometidos, pero Vélez protestó que debía haberse fijado una tasa de paridad.²³

Durante sus años en México (1742-1760), Vélez aparentemente mandaba cada año 1 200 pesos fuertes (de plata) a la Misión del Tíbet vía la Nao de China. No obstante, parece que a menudo el dinero no llegaba a la misión desde las Filipinas. En 1767, fray Ilarione da Bergamo escribió que le habían entregado en México una carta, fechada el 4 de octubre de 1764, del padre Giuseppe da Rovato, capuchino de la Misión del Tíbet, en la cual éste informaba que no había recibido ningún subsidio (de las Filipinas) por seis o siete años, o sea, desde aproximadamente 1758.²⁴ Un documento de Propaganda del 15 de julio de 1759 asegura que Lorenzo de Vélez remitió 1 250 pesos a la Misión del Tíbet vía Manila en 1758, pero que no había reducido la cantidad a 1 000 pesos como Propaganda

²¹ Estas cartas se encuentran en APF, *SCAC*, vol. 1. Varias cartas de Propaganda a Lorenzo de Vélez se localizan en la colección LSC del mismo archivo. La colección APF, *SCAC*, vol. 1, también contiene varias cartas de otro de los primeros frailes del proyecto mexicano, Lorenzo da Mentone, de la expedición de 1748.

²² AGN, *CRS*, ff. 294-383.

²³ AGN, *CRS*, ff. 361-365.

²⁴ Carta del 20 de febrero de 1767 (APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 476a-476b). Varias cartas de los prefectos y otros miembros de la Misión del Tíbet a Propaganda exponen esta queja. Una copia de la carta de Giuseppe da Rovato del 4 de octubre de 1764 se encuentra en el Archivo Generale delle Missioni Cappuccino en Roma (AD. 121) y se publicó en Gottardo da Como 1954: 60-62. Sobre este tema, véase Petech 1952-1956: parte 1, introducción.

le había pedido.²⁵ Desde 1760, el subsidio enviado vía Manila se suspendió por completo.²⁶ Las autoridades de Propaganda querían que todo el dinero les fuera remitido directamente a Roma (por medio de sus agentes en Cádiz), de donde ellos distribuirían los fondos a varias misiones, según lo juzgaran necesario.

En una carta de 1766, Paolo Maria da Ferrara menciona que Lorenzo de Vélez murió en México el 15 de abril de 1760.²⁷ Una misiva anterior (26 de junio de 1761) del arzobispo de México, Manuel José Rubió y Salinas, describe los intentos de éste por restaurar “los caudales dissipados por el difunto padre Vélez”.²⁸ El compañero de Lorenzo de Vélez, Lorenzo da Mentone, falleció en México en 1760 o 1761, dado que en una carta del 7 de noviembre de 1761 del arzobispo de Génova a Propaganda, aquél se refiere al “deffonto fray Lorenzo da Mentone”.²⁹ Después de los decesos de Lorenzo de Vélez y Lorenzo da Mentone, el padre Paolo Maria da Ferrara, quien había llegado a México en 1752, se hizo cargo del proyecto de recolectar fondos en esa ciudad. En su carta a Propaganda del 9 de abril de 1761, Paolo menciona el envío de 12 000 “pezze” (pesos fuertes) a Propaganda en dos “vascelli da guerra”, uno llamado *La Nueva España* y el otro *El Dragón*.³⁰ Paolo Maria estuvo en México hasta 1767; tras la llegada a este país de Fermín de Olite y Francisco de Ajofrín en 1764, sin embargo, tuvo un conflicto con éstos. En parte para resolver esta disputa, Propaganda mandó a México a otro italiano, el padre Filippo da Portogruaro, para que se hiciera cargo de la recolección de fondos. Desafortunadamente, Filippo murió en Veracruz el 12 de septiembre de 1766, poco después de su llegada, según comenta Paolo Maria, a causa de “un vómito, que se llama *prieto*, o sea negro, del cual en pocas horas dio su alma al Señor, como píamente credo”.³¹

²⁵ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 254b-255a.

²⁶ Véase la carta de Paolo Maria da Ferrara, APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 471a-471b.

²⁷ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 471a.

²⁸ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 308a.

²⁹ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 326a.

³⁰ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 302a.

³¹ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 470a.

En el barco en que Filippo llegó a Veracruz también viajaban el nuevo virrey, el marqués de Croix, y el nuevo arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana. Según dos cartas que Paolo Maria dirigió a finales de 1766 al cardenal Giuseppe Maria Castelli, el entonces prefecto de Propaganda en Roma (1763-1780), el marqués de Croix y Lorenzana pronto se aliaron con Francisco de Ajofrín y Fermín de Olite en contra de Paolo Maria.³² El resultado fue que el arzobispo ordenó a este último regresar a Europa y dejar el control de la colecta para la Misión del Tíbet en manos de los dos frailes españoles. En su misiva del 22 de noviembre de 1766 al prefecto de Propaganda, Paolo Maria atribuye esta desgracia a la influencia de los dos “sujetos religiosos capuchinos de la provincia de Castilla”, o sea, a Francisco de Ajofrín y Fermín de Olite, y agrega el siguiente comentario: “los mismos enemigos jurados de la nación italiana, con otras y peores infamias de su diabólica malicia, inventadas en contra de mí, han sabido llenar la cabeza del santo prelado [o sea, el arzobispo Lorenzana], el cual, como joven y de poca experiencia, se ha dejado engañar, y no da a conocer de estar impresionado por su falsedad”.³³

En su carta del 12 de septiembre de 1766, Paolo Maria menciona que “se suspendió la remisión anual del subsidio, que solía hacerse a la Misión del Tíbet, [...] mediante el galeón que anualmente viene de las islas Filipinas al puerto de Acapulco”. Esto se hizo, dice, de acuerdo con un pedido del cardenal Spinelli, el predecesor de Castelli. Paolo Maria también afirma haber enviado, conforme a una orden de Spinelli, 10 000 pesos directamente al vicario apostólico de “Tunchino” (Tonkín, Vietnam), y que se había mandado el resto del dinero del proyecto que quedó en “la caja de la capital” (Cassa Capitolare) a Propaganda en Roma vía Cádiz.³⁴

La parte más interesante de la exposición de Paolo Maria tiene que ver con el envío a Roma de lo recolectado en años anteriores y con la manera en que se invirtieron esos fondos en México. Al pare-

³² Son sus cartas del 12 de septiembre de 1766 y del 22 de noviembre de 1766 (APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 470a-473b y 474a-474b, respectivamente).

³³ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 474b.

³⁴ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 471a.

cer una parte del dinero se utilizó para comprar “una aldea”, mientras otra parte se dio “a censo” (*datti a censo*). Paolo Maria escribe:³⁵

Mientras tanto, la Sagrada Congregación me ordenó retirar los capitales dados a censo, de los cuales ya se había vencido la fecha límite de cancelarlos [*redimerli*], como de hecho hice, retirando en primer lugar doce mil pesos, los cuales rápidamente trasmití a Cádiz; luego los otros seis mil; y finalmente los mil cuatrocientos, que estaban invertidos sobre l'Aldea que el padre Vélez había comprado, los cuales recuperé milagrosamente y de todo lo he hecho la remisión a Cádiz, junto con todo el otro dinero proveniente de la colecta [*questua*], de la venta de joyas y de la exacción del crédito Spinola.

Los “censos” mencionados aquí son un tipo de inversión llamada “censo consignativo”, al que Pilar Martínez López-Cano define como “una venta, en la que el acreedor (censualista) compraba los derechos a percibir una renta anual (réditos), y a cambio entregaba al deudor (censuario) un capital (principal), que quedaba garantizado mediante el gravamen de un bien raíz” (Martínez 2001: 63). En otras palabras, se trataba de un tipo de hipoteca emitida por el padre Vélez a unas personas que, a cambio, aportaron una propiedad de la que eran dueños como garantía e hicieron pagos regulares, parecidos a pagos de intereses, a él. Cuando Propaganda pidió al padre Vélez que enviara el dinero a Roma, él recuperó la inversión.

En cuanto a la curiosa compra de una aldea por el padre Vélez, hay que notar que en este periodo no era posible adquirir una aldea, o sea, terrenos agrícolas junto con sus habitantes. No obstante, las haciendas de ese entonces eran parecidas a aldeas. Un anexo al relato de Francisco de Ajofrín sobre sus viajes por México permite entender mejor lo que ocurrió. Dice Ajofrín dice: “Tenía la Sagrada Congregación de Propaganda una hacienda en México, llamada de Los Portales a favor de la referida Misión, la qual fue preciso venderla, aunque en precio mui inferior a su valor, y se malogró esta finca” (Ajofrín 1766: vol. 7, 268).³⁶ Sin duda, esta hacienda era “la

³⁵ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 471b.

³⁶ El texto citado no está en la versión publicada de su *Diario*.

aldea” comprada por el padre Vélez. Ajofrín luego ofrece una lista de los ingresos para la Misión del Tíbet que se hicieron llegar a Roma en 1765 y 1766. Según esa lista, en la flota de 1765 se remitieron 15 000 pesos fuertes, y en la de 1766, otros 26 474 pesos. El desglose de Francisco indica que 13 268 pesos provinieron de la venta de la hacienda de Los Portales (Ajofrín 1959: 319).³⁷ A pesar de la abundancia de investigaciones históricas sobre las haciendas de México y la amplia documentación disponible acerca de Los Portales, hasta ahora no se ha escrito un estudio detallado sobre esta hacienda.³⁸ Un avalúo de Los Portales hecho en 1777 dio un valor total de 52 180 pesos. Ese año la propiedad figuró entre las controladas por el colegio jesuita de Tepotzotlán (Tovar 1978: 145, 158-159). Si la cifra es correcta, entonces no está claro a qué corresponden exactamente los 13 268 pesos que Paolo María recuperó de la venta de la hacienda.

La lista de Francisco de Ajofrín también incluye dos pagos de la deuda Spinola, de 10 000 pesos cada uno y, además, un total de 19 116 pesos derivados de la colecta de limosnas. Esta última cifra Francisco la desglosa de la siguiente manera (Ajofrín 1959: vol. 2, 319):

De varias limosnas colectadas por los padres italianos	6 800
De la limosna de La Puebla de los Ángeles	1 400
De la limosna de Michoacán	1 706
De la partida de Pezquaro, Guanajuato, etc.	1 004
[...] De la limosna de Oaxaca	2 116
[...] De la feria de Jalapa y otras limosnas	6 090

Parece probable que esas cantidades constituyeran gran parte del dinero que los capuchinos habían recabado en México para la Mi-

³⁷ El texto original que contiene esta información está en Ajofrín 1766: vol. 7, 268-269.

³⁸ El historiador Charles Gibson (1986: 297) señala que “los títulos de la hacienda de Los Portales cerca de Cuautitlán consisten en tres voluminosos libros de documentación pertinente que se extendían desde mediados del siglo XVI hasta fines del XVIII”. Los volúmenes indicados se encuentran en la biblioteca de la Hispanic Society of America, en Nueva York. No los he podido consultar.

sión del Tíbet hasta 1766. El primer pago de la deuda Spinola (*ca.* 1748) de 7 263 pesos de vellón al padre Vélez y una cantidad importante de las limosnas colectadas en los primeros años del proyecto seguramente se usaron en la compra de Los Portales. Si éste es el caso, el resto del dinero acopiado por los capuchinos en México parece limitarse a los mencionados 10 000 pesos enviados a Tonkín, los pagos anuales de 1 200 pesos remitidos a la Misión del Tíbet vía las Filipinas, los gastos diarios de los mismos capuchinos y el dinero “dado a censo”.

Para la fecha en que el padre Paolo Maria da Ferrara salió de México, a finales de 1766 o principios de 1767, los únicos capuchinos encargados de recolectar dinero para la Misión del Tíbet que quedaban en la capital novohispana eran el español fray Fermín de Olite y los italianos padre Lorenzo da Brà y fray Ilarione da Bergamo. Francisco de Ajofrín había regresado a España a finales de 1766. En 1768, otro italiano, el padre Giustino da Bologna, llegó a México, pero él y sus dos compatriotas tuvieron que salir el mismo año, a raíz de la declaración de Carlos III de que estaba prohibido que los italianos buscaran limosnas en México (“Messico” 1905: 348). Desde esta fecha, Fermín de Olite fue el único miembro del proyecto capuchino para la Misión del Tíbet que todavía residía en esta ciudad. Desde 1766 Fermín dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a conseguir los pagos pendientes de la deuda Spinola. Parece dudoso que hubiera logrado recolectar muchas limosnas en este periodo.

Cabe decir que el *Diario* de Francisco de Ajofrín acerca de su estancia en México durante el periodo 1764-1766 representa una de las fuentes principales sobre la vida cotidiana en este país en el siglo XVIII. La obra se ha publicado varias veces; la mejor edición moderna es la del padre Buenaventura de Carrocera.³⁹ Francisco de Ajofrín era un intelectual religioso destacado en su tiempo y escribió muchas otras obras, incluyendo la arriba mencionada *Carta familiar* de 1765. Algunos de sus textos vieron la luz en el siglo XVIII, mientras otros todavía permanecen en manuscrito. No obstante la importancia de este capuchino, aún no existe una buena biografía suya, si bien las notas y apéndices de la edición de Buenaventura de

³⁹ Véase Ajofrín 1959. El manuscrito original está en Ajofrín 1766.

Carrocera son un valioso punto de partida. Otro notable texto sobre la vida cotidiana de México en el mismo periodo fue escrito por otro miembro del proyecto capuchino, el italiano fray Ilarione da Bergamo; se ha publicado recientemente en una traducción al inglés (Ilarione da Bergamo 2000). Desafortunadamente, desde el punto de vista del presente ensayo, los libros sobre los viajes de Ajofrín e Ilarione no ofrecen mucha información sobre sus esfuerzos para recolectar limosnas para la Misión del Tíbet. Empero, ambos autores proporcionan una larga lista de lugares visitados, la cual abarca la mayor parte del territorio mexicano, y es posible asumir que en esos mismos lugares hicieron su colecta. Fermín de Olite evidentemente acompañaba a Francisco en todas sus travesías.

FERMÍN DE OLITE Y EL LEGADO SPINOLA

El archivo de Propaganda Fide en el Vaticano contiene muchas cartas y documentos vinculados con Fermín de Olite. Parte de esa documentación también se encuentra en los archivos Secreto del Vaticano y General Capuchino en Roma. Los archivos de España y México quizá posean material relacionado con Olite, pero hasta ahora no he hallado gran cosa. El archivo de Propaganda resguarda sesenta y cuatro cartas de Fermín; algunas de ellas son copias de misivas anteriores. Casi todas se dirigen a los prefectos de Propaganda Fide. Sus fechas van de 1767 a 1787. El archivo de Propaganda también cuenta con copias de 37 cartas de las autoridades de Propaganda a Fermín. Otras cartas y documentos de este archivo mencionan a Fermín y sus actividades en México. No obstante, el único texto académico sobre este personaje parecen ser las cinco páginas escritas por Buenaventura de Carrocera e incluidas en un apéndice a su edición del *Diario* de Ajofrín (1959: vol. 2, 320-324).

Según Buenaventura, Fermín de Olite nació en 1719 en Olite, pueblo de Navarra, en el norte de España, con una población grande de vascos. Fermín tomó su voto de novicio entre los frailes legos capuchinos el 10 de junio de 1740. Posteriormente lo asignaron a la provincia religiosa de Dos Castillas y viajó a México en 1764 como compañero del padre Francisco de Ajofrín.

La primera carta de Fermín que sobrevive está fechada el 28 de abril de 1767.⁴⁰ Para entonces De Olite ya había cumplido cuarenta y siete o cuarenta y ocho años y había vivido en México durante más de un trienio. La carta empieza con un relato de la llegada y muerte del padre Filippo da Portogruaro en Veracruz en julio de 1766, la llegada del nuevo arzobispo (Francisco de Lorenzana) en el mismo barco y la expulsión de Paolo Maria da Ferrara de México. A continuación, Fermín explica que la actitud hostil del nuevo arzobispo y el nuevo virrey (el marqués de Croix) eran la razón por la que no se había podido cobrar el abono de 10 000 pesos de la deuda Spinola en 1766, como sí se había hecho en los años 1764 y 1765:

Esta falta de solicitud es causa de que no se haya verificado el cobro de los diez mil pesos respectivos al año pasado de 1766, lo qual no me hubiera sido difícil, assí como conseguí la cobranza de los veinte mil correspondientes a los años de 64 y 65, motibado a la gran piedad y especiales favores que merez[í] al ex[e]celentí[sim]o señor marqués de Cruillas, virrey entonzes de este reyno. Y hallándose al presente con este cargo el ex[celentí]mo señor marqués de Croix, no tan favorable a nuestra comisión como el pasado, me atrebo a suplicar a Vuestra Eminencia con todo rendimiento que impetrase de Nuestro S[antí]mo Padre, el señor Clemente XIII, una bula exortando a Su Excelencia a que proteja con su grande autoridad nu[es]tra comisión, assí como lo hizo su antezesor, el señor Cruillas.

La afirmación de Fermín de que él había negociado los pagos de la deuda Spinola correspondientes a 1764 y 1765 parece contradecir las cartas de Paolo Maria da Ferrara, según las cuales éste se había encargado de llevar las cuentas del proyecto capuchino durante esos años. Probablemente Fermín estaba exagerando su papel en este caso.

Fermín terminó su misiva del 28 de abril de 1767 como concluyó muchas de sus cartas posteriores, esto es, con la petición dirigida al prefecto, de algunos favores especiales. Estos incluyeron, primero, que lo nombraran encargado de recolectar dinero para la Misión del

⁴⁰ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 487a-488b.

Tíbet; segundo, que Propaganda le enviara rosarios y medallas para distribuir en México, y, tercero, que se le ordenara sacerdote:⁴¹

Lo mismo, Eminentísimo Señor, suplico y pido para mí, supuesto que me hallo con el cargo de colectar limosnas para nuestras misiones, el qual e procurado desempeñar con edificación y utilidad, espero que Vuestra Eminencia me envíe un número de ellas, el que fuere de su boluntad, assí como las obtuvieron mis compañeros en este ministerio, para poderlas conzeder a los moribundos, a rosarios y medallas, y a los demás efectos que Vuestra Eminencia tuviese por combeniente, como también la petición de ordenarme, que en la adjunta pido y suplico a Vuestra Eminencia como tan esencial en este reyno, por las razones que en ella expongo, lo que será para mi mayor honor y perpetuo agradecimiento a la elebadíssima persona de Vuestra Eminencia.

La carta “adjunta” mencionada por Fermín cita varias razones por las cuales debía otorgársele “la dispensa para pasar del estado de lego al de sazerdote”.⁴² La adquisición del derecho de ejercer los deberes sacerdotales resultaría, según Fermín, en que “los pobres yndios, [...] socorridos con este beneficio espiritual” se animarían en “sus espíritus al mayor aumento de limosnas”. Asimismo, Fermín comenta que ya tenía más de cuarenta años, los cuales eran “bastantes para saber estimar la dignidad que pretendo”. Al final y sorpresivamente, sugiere que el padre Paolo Maria, apenas de vuelta en Roma, podría ofrecer testimonio “tanto de lo justo de mi pretensión, como de mis costumbres”. Fermín elogia a Paolo alabando su “vida religiosa [y] admirable[s] costumbres, zelo, y vigilancia en el desempeño de su obligación [...], siendo el único que [h]a sido inca[n]sable en las penosas fatigas de la limosna, haziendo ésta en varios parages con notable peligro de su vida entre los yndios barbaros”. Aparentemente, había logrado resolver su conflicto con Paolo Maria antes de que éste saliera de México.

La siguiente carta de Fermín localizada en el archivo de Propaganda data del 24 de septiembre de 1772, cinco años después de las dos

⁴¹ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 488a.

⁴² APF, *SCAC*, vol. 1, f. 489b.

anteriores.⁴³ En 1771 el arzobispo Francisco de Lorenzana y el virrey marqués de Croix ya no ejercían sus cargos. El nuevo arzobispo era Alonso (o Ildefonso) Núñez de Haro y Peralta (1772-1800) y el nuevo virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa (1771-1779). En su carta, Fermín comenta que él había enviado a Propaganda, con la aprobación del arzobispo Lorenzana, 5 624 pesos y 2½ reales, pero que el agente en Cádiz, que no era el agente normalmente usado por Propaganda, había detenido el dinero “hasta la determinación del Consejo de Yndias”, posiblemente obedeciendo órdenes del arzobispo. Al parecer, este dinero correspondía a las limosnas que Fermín (y tal vez Ilarione) recolectó, dado que desde 1768 era el único capuchino del proyecto de la Misión del Tíbet que permanecía en México.

El largo intervalo entre las misivas de Fermín de 1767 y 1772 probablemente se debe a su incapacidad para obtener los pagos de 10 000 pesos de la deuda Spinola. En su carta del 24 de septiembre de 1772, Fermín alega que el problema principal era la actitud del arzobispo Lorenzana, quien había “manifestado [*sic*] [...] siempre poco afecto a fin de patrocinar nuestra expedición y mucho menos la cobranza del crédito de Espinola”.⁴⁴

No obstante, en otra carta fechada dos años después, el 24 de noviembre de 1774, Fermín asegura que fueron los virreyes, empezando con el marqués de Cruilles (1760-1766), quienes en realidad detuvieron los pagos, y anuncia con orgullo, que al fin logró cobrar los 10 000 pesos para 1774, pero luego se queja de los obstáculos puestos por el virrey y sus subalternos:⁴⁵

Participo a Vuestra Eminencia aberse cobrado los diez mil pesos correspondientes a este año de la fecha, después de una larga práctica de diligencias que los nimios escrúpulos de este virrey [Antonio María de Bucareli y Ursúa] me hicieron exercer, en registrar y sacar testimonios de las diligencias y cobranzas pasadas. Todo, o lo más de ello, en sentir de los abogados, assido [*sic*] ocioso, pues bastaba saber que la deuda no a mudado de circunstancia alguna, y que ya se hicieron de ella tres

⁴³ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 553a-554a.

⁴⁴ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 553a.

⁴⁵ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 560a-560b.

pagas.⁴⁶ Pero persuadido este ex[celentísi]mo virrey a que pudiera aber alguna orden del rey, dada antes que él viniese al virreynato, por la qual se mandase suspender esta paga, como lo hizo el marqués de Cruillas [*sic*] siendo virrey, el qual después de abernos pagado los años de sesenta y quatro y sesenta y cinco, dio decreto de suspensión de esta paga, con fecha de doze de septiembre de dicho año de sesenta y cinco.

En una carta fechada un mes antes, el 26 de octubre de 1774, Fermín escribió que había logrado obtener no sólo el pago de 1774, sino también el de 1773, y declaró que enviaría un total de 18 000 pesos en la primera oportunidad en los navíos que salían de Veracruz.⁴⁷ Parece que estos 18 000 pesos representan los dos pagos de 10 000 menos los gastos personales de Fermín y el importe del transporte desde la Ciudad de México hasta Cádiz y Roma. No obstante, esos costos parecen muy altos y podría haber otra explicación de la suma faltante. En todo caso es evidente que el nuevo arzobispo, Alonso Núñez de Haro y Peralta, estaba apoyando los esfuerzos de Fermín. Éste tuvo un conflicto con el arzobispo, el cual tenía que ver con sus constantes peticiones de ascensos de rango y favores especiales, no con sus esfuerzos por cobrar la deuda Spinola. Los pagos de 1773 y 1774 y todos los subsecuentes negociados por Fermín fueron enviados a Roma a través de los agentes Pedemonte y Ardizzone en Cádiz.

Desde 1773 hasta 1783 el gobierno de Nueva España cubrió los pagos anuales de la deuda Spinola gracias, por lo menos en parte, a los persistentes esfuerzos de Fermín de Olite. Además, éste logró recolectar una cantidad quizá modesta de limosnas de individuos píos. Cada año Fermín dispuso el envío de ese dinero en monedas de plata a Roma vía Cádiz. Hubo, sin embargo, una demora en los envíos de 1778 y 1783. La causa principal fue la guerra de las colonias norteamericanas contra Gran Bretaña. La primera carta de Fermín que se refiere a este problema está fechada el 26 de septiembre de 1779. Fermín escribe:⁴⁸

⁴⁶ Parece probable que dos de estos pagos correspondan a los años 1764 y 1765. El tercero podría ser el pago de 1748 negociado por Lorenzo de Vélez.

⁴⁷ APF, *SCAC*, vol. 1, f. 579a.

⁴⁸ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 169a.

Participo a Vuestra Eminencia como desde el día 22 de este presente mes, tengo cobrados los diez mil pesos correspondientes a este año de la fecha, cuya cantidad está depositada, con los diez mil que tengo cobrados en el año pasado de 78 en sugeto seguro, y abondado [*sic*]. Lo que siento es que no los podré remitir a Cádiz por haberse declarado aquí la Guerra contra la Gran Bretaña, el día 13 del pasado mes de agosto [de 1779], y están todos los puertos cerrados. Verdad es que aquí opinan muchos sobre que dicha guerra durará poco. Dios nos dé paz.

Al menos hasta 1783, Fermín seguía sin enviar los pagos a Europa a causa de la guerra, en la cual España se había aliado con Francia en contra de los ingleses. Para ese año, había acumulado aproximadamente 50 000 pesos que quedaron en manos del mismo “sugeto seguro” mencionado en la carta citada antes. Ya en 1781 las autoridades de Propaganda Fide habían empezado a preocuparse por la seguridad de ese dinero. Pidieron que éste “fuera depositado en un lugar o banco público, como más seguro, en vez de con una persona privada, no importa cuán desinteresada y amiga”.⁴⁹ Fermín contestó que el dinero había sido colocado en “el banco y sugeto más seguro de toda esta ciudad y reyno”, y agregó que “a dicho sugeto llamado don Pedro de Vértiz lo conoce bien este señor arzobispo”.⁵⁰ Con la aprobación del arzobispo, Fermín continuaba confiando el dinero a Pedro de Vértiz, aunque terminó obediendo la petición de Propaganda de remitir los recibos oficiales a Roma.⁵¹ El problema se resolvió en 1783, cuando Fermín mandó los 50 000 pesos a Cádiz, divididos en tres partes, a bordo de los buques de guerra *El Septentrión* y *Santo Domingo* y la fragata *Loreto*.⁵²

Hacia finales de 1783 Fermín tenía en resguardo 6 814 pesos y 4½ reales; esta suma, decía, representaba el último pago del legado Spinola que el gobierno de Nueva España debía a Propaganda

⁴⁹ Carta a Fermín del 31 de marzo de 1781, APF, *LSC*, vol. 238, f. 279a.

⁵⁰ Carta del 26 de noviembre de 1781, APF, *SCAC*, vol. 2, ff. 227a-227b.

⁵¹ Véase la carta de Propaganda del 16 de marzo de 1782 (APF, *LSC*, vol. 240, ff. 211a-211b) y las cartas de Fermín del 26 de septiembre de 1782 y del 6 de diciembre de 1782 (APF, *SCAC*, vol. 2, ff. 262b y 264a).

⁵² Carta del 1 de diciembre de 1783, APF, *SCAC*, vol. 2, f. 343a.

Fide.⁵³ Exactamente qué pasó con esta cantidad no se sabe. Durante los siguientes cuatro años Fermín continuaba encontrando pretextos para no enviar el dinero a Cádiz: primero prometió remitirlo “en la primera ocasión segura que se proporcione”; luego que lo mandaría tan pronto se pusiera a su disposición una “embarcación segura del rey”; después dijo que había ocurrido un naufragio en la costa de Portugal de “el navío de guerra *San Pedro de Alcántara*, que venía solo procedente de Lima con el tesoro de siete millones y medio de pesos”; por último, explicó que no había remitido el dinero “en el navío *San Felipe* porque a más de ir solo dicho buque, iba sumamente cargado”. Finalmente, en su última carta, resguardada en el archivo de Propaganda Fide y fechada el 26 de octubre de 1787, dijo que no lo había enviado porque “el día 3 y el 4 de este mes entró el mar dentro de Veracruz, y con él algunas medianas embarca[cione]s, las cuales estrellaron [...]. Con estos acaecimientos [...] tengo ánimo de suspender la remisión hasta que pase lo riguroso del invierno y se tranquilicen estos mares”.⁵⁴

Estos comentarios permiten suponer que Fermín estaba reteniendo el pago final para contar con una palanca en sus interminables peticiones al prefecto de Propaganda de más ascensos y favores especiales.

Si sumamos los 7 263 pesos cobrados por Lorenzo de Vélez en 1748, los pagos de 10 000 pesos de los años 1764 y 1765, los pagos por esa misma suma de 1773 a 1782, y el pago de 6 814 pesos en 1783, la cantidad total desembolsada por el gobierno de Nueva España para saldar la deuda Spinola llegó a 136 077 pesos. Este monto rebasa por 2 024 pesos la deuda original de 134 053 pesos indicada en el acuerdo de 1738 entre la Iglesia y el rey Felipe V. No obstante, las cantidades totales son suficientemente cercanas para no necesitar más análisis. Cuarenta y cinco años después del acuerdo de 1738 entre Propaganda Fide y el rey Felipe V, y noventa años después del fin del servicio de Giovanni Domenico Spinola al rey Carlos II, con

⁵³ Cartas del 1 de diciembre de 1783 y del 1 de enero de 1784 (APF, SCAC, vol. 2, ff. 343a y 347a-347b).

⁵⁴ Las citas están tomadas de las cartas encontradas en APF, SCAC, vol. 2, ff. 465a, 471a, 492a, 489a y 503a.

lo que se inició la deuda que llegó a ser el legado Spinola, el adeudo se había cubierto por completo.

LOS ASCENSOS PROFESIONALES Y LOS FAVORES ESPECIALES

Como se ha mencionado, Fermín de Olite constantemente solicitaba al prefecto de Propaganda Fide que le otorgara ascensos profesionales. En casi todas sus cartas también pedía favores especiales, como la entrega de rosarios, medallas religiosas, reliquias sagradas y exenciones de la obligación de cumplir con algunos deberes religiosos. El prefecto terminó accediendo a la mayoría de estas solicitudes porque de verdad apreciaba el trabajo de Fermín o porque sentía que ésta era la mejor manera de asegurar que Fermín siguiera enviando el dinero a Roma. Ya vimos que Fermín pidió el ascenso al rango de sacerdote en su carta del 28 de abril de 1767, después de haber ayudado a conseguir los pagos de la deuda Spinola correspondientes a los años 1764 y 1765. Una vez negociados con éxito los pagos de 1773 y 1774, volvió a insistir en su petición en sus cartas del 26 de octubre y 25 de noviembre 1774, y luego en las del 26 de septiembre y 26 de octubre de 1775.⁵⁵ Una carta a Propaganda del arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta, fechada el 25 de febrero de 1776, acusa recibo de “el yndulto para conferir todos los sagrados órdenes, sin dimisorias, a fray Fermín de Olite, y los breves de yndulgencias, con que la bondad de Vuestra Eminencia me favorece, y por éstos tributo a Vuestra Eminencia las más expresivas gracias”.

Alonso agrega que el “dicho fray Fermín está ya examinado y aprobado y se halla haciendo los espirituales ejercicios para conferirle en estos próximos órdenes la primera tonsura y los quatro menores”.⁵⁶ Fermín había, pues, ganado su primer ascenso.

En su carta del 26 de septiembre de 1776, Fermín comenta que ya se había “ordenado de presbítero, desde el día 21 de este mes”, e inmediatamente lanza un nuevo conjunto de peticiones; la más

⁵⁵ APF, *SCAC*, vol. 1, ff. 579a-579b, 580a-580b, 616a-616b, 622a-622b.

⁵⁶ APF, *SCAC*, vol. 2, ff. 9a-10a.

importante era la de recibir “el título de misionero apostólico, lo qual considero muy necesario en esta tierra”, y “los honores y exenciones que en mi provincia gozan los padres que ansido [*sic*] provinciales”.⁵⁷ En su carta del 26 de mayo de 1777 Fermín agradece al prefecto de Propaganda por el título de “misionero apostólico” y repite su solicitud de ser nombrado “padre de provincia”.⁵⁸ Siguió pidiendo este título en otras cartas. El entonces prefecto de Propaganda, el cardenal Castelli (1763-1780), le escribió pidiéndole que tuviera paciencia, pues el ascenso le sería otorgado con el tiempo.⁵⁹ Sin embargo, cuando Castelli murió, en abril de 1780, Fermín todavía no había recibido el título de provincial o ex provincial que quería.

El nuevo prefecto de Propaganda era el cardenal Antonelli (1780-1795). En sus primeras cartas a éste, Fermín continuaba pidiendo “algún honorífico ascenso propio de su gran poder que me haga visible, y sirva de honor al hábito”.⁶⁰ A finales de 1781, Antonelli mandó a Fermín “il privilegio di Exdefinitore del Orden Cappuccino”.⁶¹ No obstante, en la misma carta en que Fermín agradeció este honor, se quejó de que “mi religon [*sic*] [o sea, la orden capuchina], como es tan penitente, y estrecha, jamás, ni nunca, ha premeditado conceder privilegio alguno, à los difinidores”.⁶² En otras misivas repitió esta queja y siguió solicitando otro ascenso con más ventajas prácticas, sobre todo el honor de ser ex provincial.

Como hemos visto, en 1783 Fermín mandó el pago acumulado de 50 000 pesos a Propaganda y había recibido, pero no enviado, el último pago de 6 814 pesos. Su palanca con el prefecto estaba a punto de desaparecer, por lo que decidió plantear otras peticiones, no sólo el título de ex provincial sino también el de “obispo *in parti-*

⁵⁷ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 39a.

⁵⁸ APF, *SCAC*, vol. 2, ff. 45a-45b. La carta del prefecto se encuentra en APF, *LSC*, vol. 230, ff. 50b-51b.

⁵⁹ Carta del 20 de septiembre de 1777, APF, *LSC*, vol. 230, f. 539a.

⁶⁰ Carta del 30 de septiembre de 1780, APF, *SCAC*, vol. 2, f. 190b.

⁶¹ El ascenso está anunciado en las cartas de Antonelli del 15 de diciembre de 1782 (APF, *LSC*, vol. 238, ff. 969b-971a) y 16 de marzo de 1782 (APF, *LSC*, vol. 240, ff. 210b-212a). La frase citada está proviene de la última, f. 211b.

⁶² Carta del 26 de septiembre de 1782, APF, *SCAC*, vol. 2, f. 262a.

bus”, o sea, un obispo sin diócesis u honorario.⁶³ En febrero de 1785 el cardenal Antonelli finalmente lo nombró ex provincial, pero en abril del mismo año le escribió explicando que había “obstáculos fuertes” (*ostacoli gagliardissimi*) en contra del otorgamiento del título de obispo *in partibus*.⁶⁴ Posteriormente, Fermín redactó otras cartas repitiendo su petición, pero al fin, en una misiva fechada el 26 de julio de 1786, aceptó que veía “las dificultades que vuestra eminencia advierte sobre mi pretensión del obispado *in partibus*”.⁶⁵ La larga trayectoria de Fermín por la escalera de ascensos se había detenido a un solo peldaño de la meta.

Las peticiones de Fermín de que se le proporcionaran rosarios, medallas y reliquias sagradas muestran algunas prácticas populares del catolicismo en México en esta época. Por ejemplo, en su carta del 26 de mayo de 1778, Fermín dice:⁶⁶

Buelvo a suplicar sobre que quando Vuestra Eminencia tenga oportunidad me envíe algunas reliquias de huesos de santos o de sus vestiduras, ceras de Agnus chiquitas o de pequeño tamaño, algunos lignum crucis, crucifixos de bronce, rosarios y medallas, y más ocho monedas de Santa Helena, pues todas estas cosas son aquí de la mayor veneración, y me las piden con ansia y demasiada porfía los muchos oficiales de que se componen las [...] oficinas por donde pasa el anual pagamento.

Los *lignum crucis* eran astillas de madera de la verdadera cruz de Jesús. Las “monedas de Santa Helena” eran antiguas monedas romanas con la imagen de la madre del emperador Constantino. Helena era famosa por su legendario descubrimiento de la verdadera cruz y se decía que había establecido la iglesia del Sagrado Sepulcro en Jerusalén. Las “ceras de Agnus” era discos de cera, llamados *Agnus dei*, estampados con la efigie de un cordero y bendecidos por el papa. Durante estos años Fermín recibió varias cajas de Propaganda

⁶³ Véanse sus cartas del 26 de septiembre de 1784 (APF, *SCAC*, vol. 2, f. 417a [en latín]) y 26 de octubre de 1784 (APF, *SCAC*, vol. 2, f. 416a).

⁶⁴ Cartas de Antonelli del 29 de febrero de 1785 (APF, *LSC*, vol. 246, ff. 85a-85b) y 9 de abril de 1785 (APF, *LSC*, vol. 246, ff. 187b-188b).

⁶⁵ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 492a.

⁶⁶ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 85b.

llenas de estas piezas y reliquias. En la carta citada arriba y en varias otras, Fermín insistía en que él regalaba esos objetos a algunos funcionarios del gobierno de Nueva España a cambio de su ayuda para tramitar los pagos de la deuda Spinola y luego disponer su transporte a Veracruz y su embarcación para Cádiz.

Otro pedido de Fermín, sin embargo, se destinó a un número mucho mayor de personas. En una carta del 24 de julio de 1777, pidió “una porción de indulgencias plenarias, para conceder a crucifijos, rosarios, medallas y a otras cosas devotas, y también a los moribundos”.⁶⁷ Menos de un año después, escribió a Propaganda: “reciví la concesión de las tres mil indulgencias plenarias, lo que agradezco sobre mi corazón”.⁶⁸ Sólo el papa tenía derecho de expedir indulgencias plenarias. Estos documentos eximían a su portador de pasar tiempo en el purgatorio. Al parecer, las indulgencias consistían en un papel con la estampa o sello del papa. Que Fermín recibiera tres mil de esos documentos es un hecho extraordinario. Considerando en número tan grande, es evidente que el propósito era el de ayudar en la colecta de limosnas entre la población general.

Para desgracia de Fermín, en esta ocasión el secretario del arzobispo intervino e impidió que se le concedieran tales indulgencias. Es probable que el mismo arzobispo ordenara al secretario tomar esa medida. En una carta a Propaganda del 26 de julio de 1778, Fermín expresa esta queja:⁶⁹

En el correo pasado dije a Vuestra Eminencia haver recibido la concesión de las indulgencias, tanto para concederlas a rosarios, medallas, etc., como también a los moribundos. Pero como venían éstas sugetas al pase de este señor arzobispo, las presenté al secretario, pidiendo el pase de su Ilustrísimo, y el secretario las pasó al promotor fiscal, y entre los dos tienen detenido el rescripto, o concesión, sin querer darle pase, lo que me es mui sensible, por ser todo dirigido a beneficio de los fieles, y ignoro la causa o motibo de esta oposición. Pero sí considero que ai sugetos que no quieren ninguna gracia ni privilegio en los [frailes] regulares, pues les pareció cosa exorvitante la dicha concesión, como que así

⁶⁷ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 51b.

⁶⁸ Carta del 26 de mayo de 1778, APF, *SCAC*, vol. 2, f. 85b.

⁶⁹ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 93a.

me lo dieron a entender, no dando más motivo para negarme el pase, que decirme que no estaba pasada por el Consejo de Yndias, que reside en la corte de Madrid. Este fríbolo reparo se desvanece con saber que otros asuntos de esta naturaleza se a dado pase, sin traerlo del consejo.

Después, en otras dos misivas, Fermín repite más o menos la misma queja contra el “fríbolo pretesto” del arzobispo y su secretario, y pide que el prefecto de Propaganda envíe “otro breve del mismo tenor que éste, pero si puede ser que no venga sugeto a este señor ilustrísimo para quitar reparos”.⁷⁰ No obstante, en carta de 26 de octubre de 1778, Fermín indica que debió aceptar la estipulación del arzobispo: “El brebe de las indulgencias que Vuestra Eminencia me envió, lo remito en este correo a Madrid, para que lo pasen por el Consejo de Yndias, pues sin este requisito no se atreve este señor arzobispo a darme permiso para concederlas”.⁷¹

La objeción del arzobispo basada en que la concesión papal que permitía a Fermín conceder las indulgencias no había sido aprobada por el “Consejo de Yndias” no era en realidad un “fríbolo reparo” o “fríbolo pretesto”, como Fermín alegaba. Más bien parece reflejar una bien conocida y larga disputa entre los gobiernos de España y Portugal, la Iglesia católica y Propaganda Fide. El acuerdo del Patronato (Patronato regio o Patronado indiano) entre España y el Vaticano, negociado entre 1508 y 1539, estipulaba que el gobierno español tendría el control, o por lo menos un veto, sobre las actividades y nombramientos de la Iglesia y de sus misioneros en los territorios españoles. A cambio, el gobierno ayudaría a financiar tales actividades. Cuando Propaganda Fide se fundó, en 1622, recibió del papa la responsabilidad de coordinar los proyectos de misioneros de todo el mundo. Pronto, sin embargo, la Iglesia tuvo que aceptar las objeciones de los gobiernos de España y Portugal, y, en la práctica, limitaba la jurisdicción de Propaganda Fide a las regiones que no estaban bajo el control de estos dos gobiernos (donde las reglas del Patronato y del Padroado, respectivamente, seguían vigentes). Esto explica en parte por qué la Iglesia necesitaba el acuerdo de 1738 con

⁷⁰ Cartas del 26 de agosto de 1778 (APF, *SCAC*, vol. 2, f. 101a) y 26 de septiembre de 1778 (APF, *SCAC*, vol. 2, f. 109a).

⁷¹ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 110a.

el rey de España para hacer una colecta de limosnas para la Misión del Tíbet en México. Como Fermín comenta, el arzobispo sin duda creía que la concesión de tres mil indulgencias era “exorbitante”,⁷² pero su demanda de que De Olite consiguiera una aprobación previa del Consejo de Yndias era totalmente apropiada.

La carta de Fermín a Propaganda del 26 de octubre de 1787 aparentemente es la última de sus cartas que se conserva.⁷³ En esta fecha Fermín todavía estaba demorando el envío a Cádiz del pago final de la deuda Spinola. Se ignora qué le pasó después. El 15 de marzo de 1788, el prefecto de Propaganda respondió a la carta de Fermín; en su misiva expresaba la esperanza de que éste por fin pudiera mandar el pago.⁷⁴ La siguiente carta en que se menciona a Fermín es la que dirigió el prefecto de Propaganda al arzobispo de México, con fecha de 28 de marzo de 1792. En ella, el prefecto dice haber recibido copia de una misiva que el arzobispo había enviado a los agentes en Cádiz, los señores Pedemonte y Ardizzone. Y agrega que el arzobispo aseguró haber colectado y remitido a Cádiz “los depósitos hechos por el difunto padre Fermín de Olite, capuchino, a esta Sagrada Congregación de Propaganda, ascendiendo a la suma de 17 758.5 pesos”.⁷⁵ Esto sugiere que Fermín murió en 1791, o quizá uno o dos años antes. No está claro dónde consiguió tanto dinero, dado que el último pago de la deuda Spinola era de sólo 6 814 pesos. Lo más probable es que la suma extra corresponda a las limosnas para la Misión del Tíbet que Fermín había colectado desde 1783, cuando remitió el pago acumulado de 50 000 pesos.

El 26 de febrero de 1796 el arzobispo de México escribió a los agentes en Cádiz que “por la muerte del padre capuchino fray Fermín de Olite se encontraron en la casa que habitaba una bolsa [*sacchetto*] con 594 pesos fuertes junto con una nota diciendo que pertenecía esta cantidad a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide para las Misiones del Gran Tíbet”.⁷⁶ La última mención de Fermín

⁷² Carta del 26 de septiembre de 1778, APF, *SCAC*, vol. 2, f. 109a.

⁷³ APF, *SCAC*, vol. 2, f. 503a.

⁷⁴ APF, *LSC*, vol. 252, ff. 103a-103b.

⁷⁵ APF, *LSC*, vol. 262, ff. 161a-162a.

⁷⁶ APF, *SCAC*, vol. 3, f. 70a. Lo que se cita aquí es en realidad una copia traducida al italiano de la carta original del arzobispo.

en el archivo de Propaganda se halla en una misiva del 7 de septiembre de 1798 del procurador de los capuchinos al prefecto de Propaganda. En ella, el procurador enfatiza la necesidad de nombrar en México “un sujeto idóneo al oficio pío de recolectar las limosnas *consapute* en lugar del difunto padre Francisco [*sic*] de Olite”.⁷⁷ Hasta donde sabemos, sin embargo, nunca designaron a otro capuchino para recolectar limosnas para la Misión del Tíbet. Ese proyecto se había terminado.

COMENTARIO FINAL

La amplia documentación histórica disponible sobre el proyecto de hacer una colecta de limosnas en México ofrece un ejemplo detallado de las complejas relaciones que existían en el siglo XVIII entre el Vaticano, la orden capuchina, el rey de España, el gobierno de Nueva España, los países del Tíbet y la India, y los efectos sobre México y España de la guerra de independencia de las colonias británicas de Norteamérica. En este periodo, el sistema mundial moderno claramente había extendido sus tentáculos a casi todo el planeta. La documentación también presenta información sobre la vida económica y religiosa de México en esta etapa. Además, la narrativa histórica del proyecto capuchino en México es, creo yo, intrínsecamente divertida y curiosa.

A pesar de esto, sin embargo, es difícil sugerir que la historia de la recolección de fondos para Propaganda Fide tenga un significado histórico muy profundo. Las cantidades recabadas, aunque grandes, no representaban un asunto de gran peso económico para el gobierno de Nueva España. No es sencillo estimar el valor actual del peso fuerte del siglo XVIII, pero el sitio *web* Measuring Worth calcula que los aproximadamente 134 000 pesos de la deuda Spínola de 1775 serían equivalentes a entre cuatro millones (*real price*) y sesenta y cuatro millones (*labor value*) de dólares estadounidenses de 2010. La documentación disponible no permite hacer una estimación precisa del total de limosnas recolectadas para la Misión

⁷⁷ APF, SCAC, vol. 3, f. 86a.

del Tíbet, pero parece que la cantidad total rebasaba los 50 000 pesos.⁷⁸

El historiador económico Carlos Marichal subraya que en el periodo transcurrido entre el inicio de las reformas fiscales borbónicas en la década de 1760 y la crisis financiera alrededor de 1790, el gobierno de Nueva España tuvo un superávit de ingresos y amplias reservas de monedas de plata.⁷⁹ Esta situación existía aun después de que se enviaran subsidios de plata tanto a las colonias de España en el Caribe como a España misma. Durante la guerra entre España y Gran Bretaña (1779-1783), las demandas del gobierno de España de nuevas remesas provenientes de Nueva España aumentaron drásticamente, pero se cumplieron sin tener que acudir a medidas extremas. Fermín de Olite, como hemos visto, era el agente principal en el cobro de los 10 000 pesos anuales de la deuda Spinola entre 1773 y 1783, y posiblemente también participó en el cobro de los pagos de 1764 y 1765. Fermín tuvo mucha suerte al llevar a cabo esas negociaciones precisamente durante esos años de buena situación económica para el gobierno de Nueva España.

Un aspecto curioso del proyecto capuchino en México es el hecho de que su objetivo público seguía siendo recolectar dinero para la Misión del Tíbet cuando las autoridades tibetanas habían echado a los misioneros en 1745. Si bien en la correspondencia posterior de Propaganda Fide seguía haciéndose referencia a la Misión del Tíbet, todos los centros de ésta se hallaban en la India y Nepal. Sin embargo, las únicas publicaciones en español sobre la misión eran las de la *Representación hecha* de 1744, la *Breve relación* de 1745 y la *Carta familiar* de Francisco de Ajofrín de 1765; todas ellas hablaban principalmente de las actividades de la Misión en el Tíbet, no en la India ni Nepal. La realidad era que, después de 1745, las autoridades de Propaganda se dieron cuenta de que el éxito de la misión en ganar nuevos conversos fue muy limitado; no sorprende, por tanto, que esas autoridades gradualmente perdieran interés en continuar financiándola. La misión sobrevivió pero con un mínimo de obreros religiosos y apoyo económico (Lorenzen 2010c).

⁷⁸ Una indicación parcial de las cantidades de limosnas aparece en un documento resguardado en APF, *SCAC*, vol. 2, ff. 431a-433b.

⁷⁹ Véase Marichal 2001: 19-41, Marichal 2010, y Marichal y Souto 1994.

Como se ha mencionado, después de 1760 Propaganda ordenó que todo lo recolectado en México para la Misión del Tíbet fuera remitido directamente a Roma y detuvo los envíos de dinero a la misión vía la Nao de China y las Filipinas. El dinero que llegó a Roma desde México fue incorporado al presupuesto general de Propaganda. Una pequeña parte siguió dedicándose a apoyar la Misión del Tíbet, pero el resto al parecer se utilizó para financiar otros proyectos misioneros y cubrir los gastos de la burocracia de Propaganda en Roma.

Sería interesante seguir con más detalle el destino del dinero recolectado en México, y, en forma más general, estudiar los cambios registrados a lo largo de los años en el apoyo financiero de Propaganda a sus diferentes misiones en gran parte del mundo, incluyendo China, el sudeste de Asia, la India, África, el este de Europa y ciertas regiones del Medio Oriente. Gran parte de la correspondencia preservada en el archivo de Propaganda Fide tiene que ver con las dificultades económicas de estas misiones. El problema principal del material es su enorme volumen y el hecho de que al parecer no existen documentos que ofrezcan resúmenes completos de los presupuestos anuales de Propaganda. No obstante, un análisis de los cambios y continuidades en los presupuestos podría dar una idea mucho más precisa de los cambios históricos en las prioridades políticas, económicas y culturales de los proyectos misioneros de Propaganda desde su fundación en 1622 hasta la fecha.

Por otra parte, al parecer la muerte de Fermín de Olite, a principios de la década de 1790, prácticamente puso fin al interés y la influencia de Propaganda en los asuntos de México, si se considera el hecho de que el archivo de la institución contiene poca correspondencia con este país después de esa fecha. Para 1830, México era una nación independiente, España había entrado en una creciente decadencia política y económica, y la Misión del Tíbet en la India y Nepal estaba casi abandonada. Desde esta perspectiva, el cobro de la deuda Spinola y la historia del proyecto capuchino en México para financiar la Misión del Tíbet se ven más como los restos de un viejo orden mundial y no como los presagios de un mundo nuevo globalizado. Para entonces el nombre de Fermín de Olite ya se había olvidado.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGN, *CRS* Archivo General de la Nación, Ciudad de México, fondo *Clero regular y secular*, año 1747, vol. 209 (ff. 294-383).
- AGN, *IVRO* Fondo *Indiferente virreinal, Reales órdenes*.
- APF, *SCAC* Archivo de Propaganda Fide, Vaticano, *Scritture riferite nei Congressi: America Centrale, dal Canadá all'Istmo di Panama*, vols. 1 (1673-1775), 2 (1776-1790), 3 (1791-1817).
- APF, *LSC* Archivo de Propaganda Fide, Vaticano, *Lettere e Decreti della Sacra Congregazione* (cartas enviadas por el prefecto de Propaganda Fide).
- APF, *SCIOC* Archivo de Propaganda Fide, Vaticano, *Scritture riferite nei Congressi per le Indie Orientale e la Cina*.

13. EL DIÁLOGO ENTRE UN CRISTIANO Y UN HINDÚ DE GIUSEPPE MARIA DA GARGNANO¹

El *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión* (*Javabsval aik kristian aur aik hindu ke bich mo iman ke upar*) es un texto escrito en el idioma hindi, o, mejor dicho, en un estilo de este idioma denominado indostaní, en el año 1751. El autor era un misionero capuchino que vivía en el norte de la India llamado Giuseppe Maria da Gargnano, quien redactó la obra con la ayuda de su colega capuchino Cassiano da Macerata y de un maestro brahmán cuyo nombre no está indicado. Este maestro brahmán aparentemente enseñó a Giuseppe Maria el idioma indostaní, algo de sánscrito y las doctrinas y prácticas básicas de la religión hindú; también corrigió el indostaní del texto del *Diálogo* que Giuseppe presentó al rey (rajá) del pequeño Estado de Bettiah en el noroeste de la región de Bihar en 1751. Posteriormente, varias copias manuscritas del *Diálogo* se distribuyeron entre la gente de la zona. Un manuscrito en indostaní, copiado en 1751 y escrito con una letra india semejante a la ahora oficial *nagari*, y que también incluye una versión de la obra en italiano, fue enviado a Roma y se encuentra ahora en la Biblioteca del Vaticano (Borg. Ind. 11). Otro manuscrito, tanto en indostaní como en italiano, también se localiza en esa biblioteca (Borg. Ind. 16). Éste fue copiado en 1787 por otro fraile capuchino de nombre Costanza da Borgo San Sepolcro. Los textos de estos dos manuscritos son virtualmente idénticos, con la salvedad de unas

¹ Este capítulo es una versión parcialmente abreviada del capítulo 2 en inglés de Lorenzen 2015. El libro incluye dos capítulos introductorios y también el texto original del *Diálogo* en hindi e italiano y una traducción del hindi al inglés. Está disponible en internet sin costo. La versión en español de este ensayo es del autor.

pocas adiciones, omisiones y diferencias ortográficas. En 1907 se publicó en la ciudad de Bettiah una versión corregida y aumentada del *Diálogo*, la cual está escrita en hindi moderno estándar y tiene el nuevo título de *Prashnavali arthat dharma par hindu aur krstian ke vic prashnottar*.²

FUENTES HINDÚES

En la biografía de Giuseppe Maria da Gargnano escrita por su amigo y compañero Cassiano da Macerata (1767) se dice que Giuseppe Maria leyó y, en algunos casos, tradujo un número considerable de textos hindúes escritos en sánscrito e hindi. Algunos de esos textos se mencionan en el *Diálogo*, sobre todo los siguientes (usando una transcripción moderna): el *Lanka-kanda* (de un *Ramayana*), el *Ramayana* (en general), el *Adi-parvan* (del *Mahabharata*), el *Mahabharata* (en general), el *Bhagavata-purana*, el *Brahma-purana*, el *Linga-purana*, el *Bhugola-purana*, el *Rg-veda*, el *Sama-veda*, el *Yajur-veda*, y el *Atharva-veda*. Desafortunadamente, en el *Diálogo* no se citan ni describen esas obras, de manera que no es posible saber si Giuseppe Maria realmente las leyó.

Es probable que el *Lanka-kanda* mencionado en el *Diálogo* sea el capítulo de idéntico nombre incluido en el *Ram-charit-manas* de Tulsidas. Cassiano da Macerata (1767: 239), en su biografía de Giuseppe Maria, afirma que éste tradujo un texto denominado *Adi Admà Ramaben*. En una transcripción moderna, este título debería ser *Adhyatma-ramayana*. Existe, de hecho, un famoso *Ramayana*, escrito en sánscrito, con ese nombre. No obstante, parece más probable que Giuseppe Maria haya leído, y posiblemente traducido, el *Lanka-kanda* de Tulsidas. Esto se debe a que ninguno de los capítulos del *Adhyatma-ramayana* lleva por título *Lanka-kanda* (en esa obra el capítulo correspondiente se titula *Yuddha-kanda*), mientras que el *Ram-charit-manas* sí lo tiene. Además, y lo que es más importante, sabemos que entre los papeles de Marco della

² En el capítulo 2 de Lorenzen 2015 hay una sección sobre el idioma, la ortografía y la gramática del texto indostaní, la cual no se incluye aquí.

Tomba —el capuchino ayudante y sucesor de Giuseppe Maria— que se resguardan en la Biblioteca del Vaticano hay un texto del *Ram-charit-manas* copiado en su idioma original (hindi-avadhi) junto con una traducción parcial al italiano. El capítulo con la traducción más completa es el *Lanka-kanda*. Tal vez Marco se apropió de un trabajo ya empezado de Giuseppe Maria y lo continuó. La parte en italiano del manuscrito del *Lanka-kanda* que se halla en la Biblioteca del Vaticano (Borg. Ind. 4) está escrita con la letra de Marco.³

El *Adi-parvan* del *Mahabharata* es el primer libro de esta famosa epopeya. Además de la mención en el *Diálogo*, no existe ninguna otra evidencia de que Giuseppe Maria lo haya leído y Cassiano tampoco hace referencia a él en su biografía. Del mismo modo, no se conocen trabajos de Giuseppe Maria sobre el *Bhagavata-purana*, el *Brahma-purana*, el *Linga-purana* o el *Bhugolo-purana* (este último es un texto no identificable). Por otro lado, Cassiano, en su biografía de Giuseppe Maria, sostiene que éste tradujo un texto titulado *Lhalecc*, que narra el cuento del avatar de Vishnu. No he podido identificar ningún texto hindú con un título semejante, pero al parecer se refiere a las aventuras del avatar Krishna relatadas en el *Bhagavata-purana*. Cassiano también dice que Giuseppe Maria tradujo el *Visnu-purana*, pero éste no se menciona en el *Diálogo*.

La cuestión del posible conocimiento por parte de Giuseppe Maria de los cuatro Vedas es difícil de juzgar. Cassiano de Macerata comenta que Giuseppe Maria siempre tuvo “un deseo apasionado de aprender en profundidad los dogmas falsos de los brahmanes para combatirlos”, y que por esa razón decidió traducir algunos textos “bajo las indicaciones del maestro de idiomas” que habían contratado. Entre esos textos estarían los cuatro Vedas. Sin embargo, Cassiano (1767: 239) menciona ciertos problemas que ponen en duda tal aseveración:

³ Es posible que algo similar haya pasado en el caso del texto del Kabir Panth llamado *Gyan sāgar*, el cual no se menciona en el *Diálogo*. Cassiano (1767: 247) afirma que Giuseppe Maria también tradujo ese texto. Una traducción completa al italiano se encuentra entre los papeles de Marco en el Vaticano. Al igual que el manuscrito de la traducción del *Ram-charit-manas*, la traducción del *Gyan-sagar* está escrita con la letra de Marco.

Su idea principal era la de traducir los cuatro principales códices llamados *Bed*, o sea “Misterio”.⁴ Pero dado que éstos son mantenidos muy celosamente bajo custodia de los brahmanes —incluso dentro del grupo de los brahmanes sólo algunos que pertenecen a tribus específicas y distintas tienen el permiso de leerlos—. Y dado que no se permite que otros [no brahmanes] siquiera aprendan el idioma sánscrito [...] en el cual estos libros están escritos, [Giuseppe Maria] vio que no podía lograr su objetivo y decidió hacer la traducción del códice *Adi Admà Ramaben*.

En consecuencia, según la biografía escrita por Cassiano, es probable que Giuseppe Maria nunca haya leído los Vedas. El sucesor de Giuseppe Maria en Bettiah, Marco della Tomba, llegó incluso a sugerir que los cuatro Vedas no existían, “por lo menos como libros reales [*positivi*]”.⁵

No obstante, en el *Diálogo*, Giuseppe Maria asegura haber leído los Vedas y cita algunos argumentos que, dice, provienen del *Sama-veda* y del *Yajur-veda*. Para él, esos Vedas eran textos estrictamente monoteístas (Lorenzen 2015: 224):

En el *Svama beda* [*Sama-veda*] y en el *Jujura beda* [*Yajur-veda*] se dice que no existe ningún Dios Supremo que no sea el único Dios Supremo y que no se debe adorar a ninguna [deidad] aparte de la Luz Suprema. Además, en estos [Vedas] se dice que no hay mérito en adorar a los [dioses] Brahma, Vishnu y Mahadeva. Al contrario, en esto hay pecado. Por esta razón, uno no debe tomar el nombre de, ni adorar a cualquier dios [que no sea el Dios Supremo]. Esto es lo que declaran su *Svama beda* y su *Jujura beda*.

No obstante, esta afirmación de Giuseppe Maria respecto a las ideas encontradas en esos Vedas es simplemente falsa, puesto que esos textos son, salvo en dos o tres pasajes, decididamente politeístas y en ningún lugar mencionan ni al Dios Supremo (*parama-deva*,

⁴ Es probable que la traducción “Misterio” (*mistero*) se derive de una confusión entre las palabras *beda* o *veda* y *bheda*. Esta última comúnmente significa ‘misterio’ o ‘secreto’. Véase Lorenzen 2006b: 120-121.

⁵ Véase Lorenzen 2006b: 116-117.

paramesvara, o *parama-brahma*) ni la Luz Suprema (*parama-jyoti*). Hay que anotar, sin embargo, que existe una historia compleja de aseveraciones semejantes sobre el monoteísmo de los cuatro Vedas en obras escritas por anteriores misioneros cristianos europeos, sobre todo por algunos jesuitas que evangelizaron en la India y escribieron sobre la religión hindú. Hasta donde podemos saber, ninguno de ellos tenía un conocimiento sustancial y directo de los cuatro Vedas, pero es posible que algunos hayan obtenido información limitada de ciertos eruditos y conversos indios.

La pregunta sobre el momento en que los misioneros y estudiosos europeos obtuvieron acceso completo a los cuatro Vedas no tiene respuesta sencilla.⁶ Sabemos que algunos pasajes cortos de esos Vedas aparecen en muchos de los textos que estuvieron al alcance de los primeros misioneros, como la *Bhagavad-gita* y los Upanishad más antiguos. Will Sweetman (2019) identifica al misionero agustino Agostinho de Azevedo como el primer europeo que menciona la existencia de los cuatro Vedas, en un texto escrito entre 1589 y 1600. Según Sweetman (2019: 790), el jesuita Roberto Nobili (1577-1656), quien trabajó en el sur de la India, fue el primer europeo “que sabemos que leyó partes de los Vedas”. Como prueba de esto, Sweetman afirma: “En varias de sus obras [...] él cita directamente textos asociados con el *Yajur-veda* negro” y da un ejemplo de una cita en un texto de 1613 tomada del *Taittiriya Brahmana*. Sweetman sostiene que “el acceso de Nobili a estos textos fue mediado por el bráhmata telugu converso, sívadharmā o Bonifacio, quien le enseñó el sánscrito”. Puede ser que Sweetman tenga razón sobre la lectura de partes de los Vedas por Nobili, pero hay que especificar que el *Taittiriya Brahmana* es una obra “asociada” con el *Yajur-veda*, pero no el Veda en sí. Además, existe por lo menos otro escrito de Nobili que sugiere que su conocimiento de los cuatro Vedas era bastante superficial.

En ese otro texto, *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ*, Nobili hace referencias algo confusas a varios “libros de leyes estándar”, como “*Egeru, Rug, Sama, Atharva y Suclegeru*” (o sea,

⁶ Para una excelente y amplia discusión reciente del problema, véase Sweetman 2019.

los Vedas *Yajur, Rg, Saman, Atharva* y *Sukla-yajur*).⁷ Él asocia estos libros con los llamados *maiavadarum* (los mayavadin), quienes siguen a *Ciancaraciarien* (Sankaracharya). Con esto, resulta claro que se refiere a los seguidores de Advaita-Vedanta. Nobili afirma que las leyes de los mayavadin son “más antiguas, generalmente más respetadas y mejor conocidas que las otras”, pero agrega que no aportaría ningún beneficio “dar una completa enumeración de las secciones y los temas de estas colecciones de leyes, porque no serviría a mi propósito y porque los contenidos no tienen orden ni precisión [...] [y porque] son poco más que una diversidad de varias opiniones relacionadas en parte con temas divinos y en parte con temas humanos”.⁸ Este texto muestra que Nobili, aun cuando tuvo acceso a algunas obras védicas gracias a su maestro de sánscrito, en realidad tenía muy poco conocimiento o entendimiento de los cuatro Vedas.⁹

Otros misioneros que residieron en la India después de Nobili y antes de Giuseppe Maria también dijeron haber tenido acceso a los Vedas. Ellos, como Giuseppe Maria, suelen asegurar que la doctrina principal enseñada en los Vedas era el monoteísmo. ¿De dónde vienen esas aseveraciones europeas sobre el supuesto monoteísmo de los cuatro Vedas? Una posibilidad es que algunos de sus informantes brahmanes hayan sido eruditos que tenían conocimientos sobre los Vedas y decidieron decir a los misioneros lo que éstos querían escuchar por medio de los pocos textos de los Vedas que, de hecho, apoyan la idea del monoteísmo o del monismo, en especial los famosos himnos del *Rg-veda* números 10.129 (sobre la creación), 10.121 (sobre el embrión dorado) y 10.90 (sobre el hombre primordial).

⁷ Rajamanickam 1972: 37 (inglés) y 29 (latín).

⁸ Rajamanickam 1972: 41-42 (inglés) y 34 (latín).

⁹ Curiosamente, dos respetados estudiosos modernos, Wilhelm Halbfass y Joan-Pau Rubiés, parecen aceptar la aseveración de Nobili de que conocía el contenido de los cuatro Vedas. Rubiés incluso llega a asegurar que Nobili “tenía un entendimiento claro de las diferencias entre los cuatro Vedas [...] y de la manera en que se aplicaban a las cuatro diferentes castas”. Véase Halbfass 1988: 40 y Rubiés 2002: 338. El primer estudio sobre el conocimiento védico de Nobili es el de Caland 1924. Véanse también Sweetman 2019, Filliozat 1987, Xavier y Zupanov 2015: 133-137, 188, 304, y Lach y Van Kley 1993: vol. 3, libro uno, 151. Doy las gracias a Will Sweetman, Margherita Trento e Ines Zupanov por su ayuda sobre este tema.

También es posible que estos brahmanes asociados con los misioneros hayan basado sus propias afirmaciones en ideas monoteístas o monistas posteriores encontradas en los llamados Brahmana y Upanishad, que tradicionalmente se consideran textos védicos ya que se vinculan con alguno de los cuatro Vedas.

Un texto del jesuita Jean Venant Bouchet (1655-1732), misionero que vivió en el sur de la India, sugiere que los himnos del *Rg-veda* 10.129 y 10.121 fueron la fuente de la idea del monoteísmo de los Vedas. El texto es una carta de Bouchet a otro jesuita, Pierre-Daniel Huët (1630-1721); se publicó en 1711 en la serie *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Bouchet escribió:¹⁰ “La primera parte del Vedam, lo que ellos llaman *Irroucouvedam* [*Rg-veda* (?)], habla de la Primera Causa y la manera en que el mundo fue creado. La cosa más singular que me han dicho sobre este tema es que en el principio no había nada aparte de Dios y el agua, y que Dios se movía sobre las aguas. La semejanza de este texto con el primer capítulo del Génesis no es difícil de notar”.

He aquí las primeras dos estrofas del himno 10.129 del *Rg-veda*, las cuales posiblemente fueron la fuente, directa o indirecta, del pasaje de Bouchet:¹¹

Entonces no había ni inexistencia ni existencia.
 No existía el aire, ni el cielo más allá.
 ¿Qué contenía? ¿Dónde estaba? ¿En la posesión de quién?
 ¿Existía el agua, en profundidades infinitas?

En ese entonces no existía ni la muerte ni la inmortalidad.
 No existía la almenara de la noche ni el día.
 Ese Uno respiraba sin viento por su propio poder.
 Existía ese Uno y no había nadie más.

Uno de los motivos de los misioneros para buscar rastros del monoteísmo en los más antiguos y sagrados textos hindúes, a pesar del carácter politeísta dominante de la religión védica, tiene que ver con

¹⁰ De la colección moderna editada por Vissière y Vissière 2000: 86.

¹¹ Véase el texto original y una traducción al inglés en Macdonell 1965: 207-211.

la estrategia proselitista de acomodación promovida por los jesuitas. Los primeros misioneros de la Compañía de Jesús en Asia, como Matteo Ricci en China y Roberto Nobili en la India, pensaron que la mejor manera de incentivar la conversión de los asiáticos al cristianismo consistía en “acomodar” sus costumbres y creencias, en la medida de lo posible, dentro del cristianismo. Una parte de esta estrategia fue afirmar que las formas más antiguas de las religiones de Asia eran manifestaciones de la religión natural que Dios infundió en las mentes humanas en el momento de la creación (generalmente fechada en 4004 a.e.c.) o que habían sido producto de la razón humana otorgada por Dios. En el primer caso, se asumía que había una tradición religiosa original que posteriormente fue transmitida a Asia por uno de los tres hijos de Noé (comúnmente identificado con Cam). En cualquiera de los dos casos, se consideraba que la religión natural buena había sido corrompida después por costumbres y creencias falsas y que había sido separada de la gracia salvadora concedida por Jesucristo. No obstante, desde la perspectiva de los que apoyaban la acomodación, sobrevivía una influencia positiva suficiente de tal religión natural en las religiones de Asia para que se permitiera la continuación de las costumbres y creencias que no contradecían las de la Iglesia católica.

Otra parte de la estrategia acomodacionista consistía en separar las costumbres que pertenecían a la esfera secular de aquellas propias de la esfera religiosa. En los siglos xvii y xviii, esta división fue bastante innovadora y altamente controvertida. Nobili, por ejemplo, insistió en que la costumbre de los hombres de casta alta de llevar un cordón sagrado era básicamente secular, no religiosa, y que se podía permitir entre los conversos. Con argumentos parecidos, Ricci afirmó que los ritos chinos de culto a los ancestros eran seculares y que, por lo tanto, los conversos podían seguir realizándolos. Otros misioneros y funcionarios de la Iglesia no estaban de acuerdo y esto llevó a dos largos debates eclesiásticos conocidos como la disputa sobre los ritos chinos y la disputa sobre los ritos de Malabar.¹²

¹² Las dos disputas han sido analizadas en detalle por varios especialistas, aunque los estudios de la disputa china son más numerosos. Véase Launay 2000 y Minamiki 1985: vol. 1, xcix-cxxviii, Zupanov 1996.

También como parte de esta estrategia acomodacionista, se decía que los textos hindúes más sagrados y más antiguos, los cuatro Vedas, exponían doctrinas compatibles con la religión natural monoteísta heredada de los judíos del Medio Oriente antiguo y creada con la ayuda de la razón humana innata. El hecho de que ninguno de los misioneros conociera bien el contenido de los cuatro Vedas hizo que la estrategia fuera más fácil de seguir.

Los jesuitas parecen haber llegado incluso a producir su propio Veda para demostrar la existencia de un monoteísmo temprano védico. Decían que ese texto, recientemente “descubierto”, contenía la esencia de los cuatro Vedas; se titulaba el *Ezour Veda*. Aunque los jesuitas aseguraron que era un texto antiguo escrito en sánscrito, al parecer lo redactó originalmente en francés en el sur de la India uno o más jesuitas en las primeras décadas del siglo XVIII. Un aristócrata francés llevó una copia (en francés) a Voltaire en Francia en 1760.¹³ Voltaire la utilizó para postular su propia versión antijesuita de un monoteísmo primordial hindú. El aristócrata que entregó el documento a Voltaire afirmaba que era una traducción al francés obra del padre Pierre Martin en 1716. No obstante, el texto en francés (el supuesto “original” en sánscrito nunca ha aparecido) no se publicó sino hasta 1778, mucho después de la muerte de Giuseppe Maria acacida en 1761.¹⁴ Giuseppe Maria nunca lo mencionó y resulta casi imposible que supiera de él.

Parece probable que la primera copia de uno de los cuatro Vedas que llegó a manos de un europeo haya sido un manuscrito del *Rg-veda* que el jesuita Étienne Le Gac, de la misión carnática del sur de la India, envió a París en 1730. Posteriormente se mandaron a esa ciudad manuscritos del *Aitareya-brahmana* y del *Yajur-veda* (1732), así como del *Sama-veda* (1735).¹⁵ Todo indica que no hubo intentos de leerlos hasta los últimos años del siglo XVIII. En el norte de la India, el primer manuscrito de los cuatro Vedas conseguido por un europeo parece haber sido el que el aventurero francés Antoine Polier de Bottens (1741-1795) obtuvo con la ayuda del rajá

¹³ Sobre el *Ezour Veda* y el uso que de él hizo Voltaire, véanse App 2010: 31-76 y la introducción de la edición del texto en francés (L. Rocher 1984).

¹⁴ Véase App 2010: 46, 49.

¹⁵ Acerca de estos envíos, véase Xavier y Zupanov 2015: 13.

de Jaipur, Pratap Singh, poco antes de 1787, cuando Polier regresó a Europa. En una carta de 1789, Polier dice haber remitido ese manuscrito a *sir* William Jones en Calcuta (sin duda cuando Polier todavía estaba en la India). No existe evidencia de que Jones haya tratado de leer el texto. En su carta de 1789, Polier también señala que el manuscrito había llegado a Londres y que sería depositado en el Museo Británico.¹⁶ No he podido investigar si el documento todavía está ahí. En cualquier caso, la primera colección de textos del *Rg-veda* traducidos a un idioma europeo (el latín) fue publicada por un estudioso alemán, Friedrich Rosen, en 1830. La primera edición impresa (en todo el mundo) del texto original en sánscrito del *Rg-veda* fue realizada por Max Müller y vio la luz en Londres entre 1849 y 1894.¹⁷

EL IDIOMA DEL *DIÁLOGO* DE 1751

Cualquier intento de traducir textos religiosos de un idioma a otro, sobre todo cuando se trata de culturas dominadas por religiones diferentes, inevitablemente enfrentará el problema de elegir las palabras que expresen los conceptos clave. Esto es particularmente cierto en el caso de las primeras traducciones, cuando todavía no existe una tradición establecida de equivalencias probadas y aceptadas. En el *Diálogo* de Giuseppe Maria, el autor tuvo que introducir conceptos cristianos en un texto escrito en el idioma indostaní. Este idioma ofrece una amplia gama de términos derivados tanto del sánscrito como del persa, que corresponden a las culturas hinduista e islámica. No obstante, Giuseppe Maria, así como la mayoría de los traductores cristianos que vivían en la India, acudía más, aunque con algunas excepciones, a palabras procedentes del sánscrito que a las derivadas del persa. La obvia ventaja de las primeras radicaba en el hecho de que Giuseppe Maria estaba escribiendo su *Diálogo* para un público hindú, no musulmán. Su intención era sobre todo impresionar y convencer al rey de Bettiah y a los panditas hindúes de su corte.

¹⁶ Véase Deleury 1991: 725-728 y Lorenzen 2006b: 116-117.

¹⁷ En relación con estas publicaciones de Rosen y Müller, véase Marchand 2009: 133-134.

En el caso del texto original del *Diálogo*, para analizar el vocabulario tenemos la ventaja de que Giuseppe Maria escribió una versión en indostaní y otra en italiano, lo que facilita identificar el sentido exacto que quería dar a las palabras en indostaní. Además, el *Diálogo* no intenta discutir conceptos complejos del cristianismo, como la resurrección, el pecado original, la justificación por la fe, la trinidad y el Espíritu Santo.

Cuando los primeros misioneros cristianos de los siglos XVI, XVII y XVIII intentaron traducir los conceptos cristianos a los idiomas de Asia, básicamente emplearon dos estrategias. La primera fue introducir términos nuevos, ya fueran neologismos o simplemente recurrir a los términos europeos establecidos. La segunda consistió en emplear palabras de la tradición local, en este caso la tradición hindú, que tenían un sentido parecido al del concepto cristiano, y luego explicar el sentido exacto de la palabra para los cristianos. En general, esta última es la estrategia utilizada por Giuseppe Maria.¹⁸

No obstante, las versiones italiana e indostaní del *Diálogo* no siempre se corresponden de manera consistente. Algunos conceptos clave son transmitidos por varias palabras diferentes. Un buen ejemplo es el concepto de religión. En el texto en indostaní, Giuseppe Maria casi siempre emplea la palabra *imana*. Ésta deriva del persa y puede traducirse como ‘la creencia [en Dios]’, ‘la fe’, ‘el credo’; incluso ‘la honestidad’. La versión italiana se refiere a este *imana* como *la verità della religione, religione y legge*. Hoy en día la traducción común para religión es *dharma*. Esta voz aparece de vez en cuando en la versión indostaní, que en la versión italiana corresponde a *bene operato, opere buone u opere di pietà*, términos que tienen el sentido de obras buenas.

Para el concepto de Dios, en el sentido del único Dios supremo, la versión indostaní del *Diálogo* suele emplear la palabra *paramesvara*, literalmente el ‘dios’ (*isvara*) ‘Supremo’ (*parama*). La versión italiana usa los equivalentes *Dio* o *Iddio*. En algunos casos, sin embargo, el texto indostaní introduce la palabra *parama-joti*, esto es,

¹⁸ Young (1981: 37-48), en su análisis de este problema, dice que este método más práctico fue eventualmente utilizado por la mayoría de los misioneros después de algunos intentos infructuosos de introducir neologismos sánscritos o términos en latín en sus textos sobre el cristianismo.

‘la Luz suprema’, mientras que el texto italiano se refiere a *Dio o Primo Splendore*. Giuseppe Maria utiliza tanto *paramesvara* como *parama-joti* para referirse al dios cristiano y al dios principal hindú (o sea, el dios por encima de Brahma, Vishnu y Shiva). Para los dioses menores del hinduismo, en el texto indostaní Giuseppe Maria emplea la palabra *devata*, derivada del sánscrito y que corresponde al *Dei* del texto italiano. Hasta hoy, *paramesvara* y *deva* o *devata* siguen utilizándose en el mismo sentido en textos cristianos escritos en hindi.

Las palabras en indostaní que Giuseppe Maria emplea como equivalentes de *paradiso* (paraíso) y *cielo* son tres: *babista* (que aparece como *bhista*), derivada del persa, y las sánscritas *svarga* (escrita como *sarga*) y *mukti* o *moksha* (como *mukuti*). *Bhista* se usa unas pocas veces con el sentido de ‘el residente del cielo’ (*buomo del Cielo, Beato*). La elección de *mukuti* para *cielo* es curiosa. En un contexto hindú, esta voz normalmente indica el estado de un alma que escapa del ciclo de la transmigración y termina su existencia como entidad individual. Desde luego, esta idea no se corresponde con el concepto cristiano de la existencia eterna del alma individual, ya sea en el cielo o en el infierno. No obstante, Giuseppe Maria a menudo usa *mukuti* como equivalente de *cielo* y de vez en cuando en sustitución del italiano *gloria*. Como ejemplo de los equivalentes utilizados por Giuseppe Maria, ofrezco una traducción al español de un pasaje del *Diálogo*, hablado por el cristiano, con la indicación de los términos clave de las versiones en indostaní e italiana (Lorenzen 2015: 229):

No habrá un segundo nacimiento [*dusara janma/trasmigracione*]. Después de la muerte nadie regresa a este mundo. Más bien, cuando el alma [*jiva/l'Anima*] se ha separado del cuerpo [*pimda/Corpo*], entonces va directo a la presencia del Dios Supremo [*paramesvara ke hajura mo/ alla presenza di Dio*]. En ese momento, el Dios Supremo lo enjuicia. Si [la persona] ha acumulado mérito, entonces recibe la salvación [*mukuti/la Gloria*]. Pero si ha acumulado pecado [*papa/operato male*], se le otorga el infierno [*narka/l'inferno*]. Y dondequiera que vaya, ya sea a la salvación [*mukuti/al Cielo*] o al infierno, se quedará ahí para siempre. No podrá salir nunca más.

EL GÉNERO DE LOS DIÁLOGOS

Los textos de filosofía, teología y religión escritos en forma de diálogo son abundantes tanto en la tradición india como en la europea. El uso de este recurso en los textos filosóficos de Platón es bien conocido. Sus diálogos socráticos llegaron a ser una fuente central para toda la filosofía europea. Parece obvio que Giuseppe Maria tuvo conocimiento directo de algunas obras de Platón, además de cierta familiaridad con los diálogos religiosos de los catecismos católicos y de los manuales para el rito de la confesión. Es posible que haya leído varias obras católicas con diálogos hipotéticos entre representantes de los cristianos y de otras religiones, o sea, obras como su propio *Diálogo*.

Obras religiosas de este tipo fueron escritas en fechas tempranas por predicadores y teólogos cristianos. Los mismos evangelios bíblicos contienen elementos del diálogo religioso. Muchos diálogos cristianos toman la forma de preguntas y respuestas entre un maestro y sus discípulos. Los cuatro diálogos de san Gregorio Magno, escritos en 593, se cuentan entre los primeros textos importantes que usan ese formato (Gardner 2010); presentan una conversación entre el mismo Gregorio y un joven llamado Pedro, “querido hijo y diácono”. Pedro empieza diciendo: “no recuerdo a nadie en Italia que haya sido famoso por su virtud”. Gregorio entonces narra la vida de varios santos cristianos, mientras que Pedro hace preguntas y comentarios de vez en cuando. Gregorio justifica su elección de este recurso cuando afirma que lo que quiere explicar “sería mucho más directo, y mejor percibido, si el residuo de mis palabras fuera presentado como un diálogo” (Gardner 2010: 5).

A menudo, los catecismos cristianos están escritos en la forma de un diálogo entre un maestro y un discípulo (este último era el modelo para los catecúmenos reales). En el contexto de la Misión del Tíbet de Giuseppe Maria, un ejemplo importante de este tipo de catecismos es el del jesuita Roberto Belarmino (1542-1621), el cual era bastante popular en los siglos XVII y XVIII y se dice que fue traducido al tibetano y al newari por uno de los primeros líderes de la misión, llamado Francesco Orazio della Penna (1680-1745) (Petech 1952-1956: parte 2, IXXXVII, XCIV).

Otra categoría de obras cristianas generalmente escritas en forma de diálogo entre un maestro y su discípulo son los manuales para la confesión. El propósito de estos textos, en los que intervenían el sacerdote confesor y el confeso, era enseñar a los sacerdotes a manejar los diferentes pecados que pudieran escuchar en las confesiones. Obviamente, estos manuales no estaban dirigidos a los confesos.¹⁹

Más interesantes, en tanto precursores del *Diálogo* de Giuseppe Maria, son los diálogos ficticios en que un maestro cristiano debate con representantes de otras religiones. En la mayoría de esos textos, los oponentes son judíos o musulmanes, pero a veces también son cristianos protestantes o filósofos seculares. Al final del diálogo, los no cristianos deben admitir que los argumentos de su adversario son superiores, y los suyos, erróneos. En teoría, el propósito era convertir a los no cristianos, pero es poco probable que esos diálogos fueran leídos por éstos. En realidad, el objetivo principal parece haber sido fortalecer la fe de los cristianos católicos, sobre todo la de los nuevos conversos (por ejemplo, los de la península ibérica, que antes habían sido judíos y musulmanes).

Uno de los primeros textos de este tipo escrito en Europa es un diálogo cristiano-musulmán titulado *Disputatio Saraceni et Christiani*, en griego, atribuido a Juan de Damasco (muerto alrededor del año 750) (Sahas 1972). En 1528, el español Sebastián Pérez de Chinchón compuso un diálogo en español entre un cristiano y un musulmán (Pérez de Chinchón 2000: 12-13). En México, en 1564, el franciscano Bernardino de Sahagún escribió un diálogo en náhuatl entre un cristiano y un indígena pagano basado en un encuentro histórico entre franciscanos y mexicas que tuvo lugar en 1524 (León-Portilla 1986). Dos famosos diálogos católicos medievales son notables porque proponen cierto grado de tolerancia religiosa: el primero es el *Dialogus inter philosophum, Judaeum, et Christianum*, escrito en latín por Pierre Abelard entre 1136 y 1139, y el segundo es el *Libre del gentil e dels tres savis* (un musulmán, un judío y un filósofo), escrito en catalán por Ramon Llull entre 1274 y 1276 (Abelard 1995 y Bonner 1993). En parte por sus argumentos en

¹⁹ Sobre los manuales para la confesión, tema todavía no bien estudiado en el contexto indio, véase Zupanov 2012.

favor de la tolerancia, tanto Abelard como Lull fueron acusados de herejía. Asimismo, unos cuantos cristianos protestantes escribieron diálogos interreligiosos, la mayoría entre protestantes y católicos que apoyaron la tolerancia religiosa y provocaron la oposición de protestantes con menor apertura.²⁰

Antes de 1750 hubo muy pocos diálogos ficticios de este tipo escritos por autores cristianos que describieran una confrontación entre un cristiano y un representante de la religión hindú o budista, o de otras religiones de Asia. El único texto importante anterior al *Diálogo* de Giuseppe Maria aparentemente es el de Matteo Ricci, titulado *El sentido verdadero del Señor del cielo (T'ien-chu Shib-i)*, escrito en chino en 1603. En él, un cristiano y un estudioso chino comparan los puntos de vista morales, religiosos y filosóficos del cristianismo con los de Buda, Lao-Tsé y Confucio. La necesidad de redactar los diálogos en los idiomas asiáticos, asumiendo que la intención era dirigirlos a los nativos, explica, en parte, por qué se produjeron en número tan reducido, ya que muy pocos misioneros contaban con las habilidades lingüísticas e intelectuales y el tiempo suficiente para escribirlos.

En la India, los diálogos filosóficos y metafísicos son comunes en las tradiciones intelectuales en sánscrito y en pali. Entre los primeros se cuentan los diálogos de las Upanishad, como el de Shvetaketu y su padre Uddalaka Aruni en la *Chhandogya-upanishad*, y el de Nachiketetas y la Muerte en la *Katha-upanishad*. Además, la mayoría de los Puranas y las epopeyas sánscritas están construidas en forma de conversaciones entre dos o más personajes legendarios. El famoso diálogo entre Arjuna y Krishna en la *Bhagavad-gita* usa el formato de preguntas y respuestas entre un discípulo y un maestro, pero en este caso el discípulo (Arjuna) expresa un punto de vista opositor coherente. Obras de teatro alegóricas y semiallegóricas,

²⁰ Uno de estos textos es el *Sínodo de la libertad de conciencia*, escrito en holandés por Dirck Volckertszoon Coornhert en 1527. Otro diálogo tolerante de un protestante holandés es *La libre adoración de Dios*, de Simon Episcopius (1627). Un tercer diálogo de esta índole es *The Bloody Tenent of Persecution*, redactado en la forma de una conversación entre Verdad y Paz. El autor es el protestante inglés y norteamericano Roger Williams. La obra se publicó en Londres en 1644. Sobre Coornhert, Episcopius y Williams, véase Zagorin 2003: 145-178, 196-208.

como el *Prabodhachandrodaya* de Krishnamishra y el *Mattavilasa* de Mahendrarman, contienen diálogos religiosos.²¹ Los ejemplos más destacados de diálogos en sánscrito y pali, sin embargo, son los que aparecen en los comentarios sobre obras de filosofía religiosa. Estos toman la forma de debates entre los adeptos de diferentes escuelas metafísicas: entre las escuelas Samkhya y Advaita, entre las escuelas hindúes o entre las escuelas Madhyamika budista y Advaita hindú. En estos textos, el autor crea un adversario que ofrece objeciones a sus argumentos, pero luego reafirma su argumento original mostrando que las objeciones están equivocadas.

Diálogos religiosos escritos en hindi y otros idiomas vernáculos llegaron a ser comunes en el norte de la India en los siglos XVII y XVIII, sobre todo en textos asociados con el Kabir Panth, el Nath Panth y el Sikh Panth. Estos diálogos generalmente se llaman *bodha*, *samvada*, *goshthi* o *shastrartha*.²² Giuseppe Maria se relacionó con miembros del Kabir Panth y posiblemente estuvo familiarizado con uno o más de estos diálogos. También parece haber conocido el patrón lingüístico de los comentarios religiosos en sánscrito.²³

Después de 1800, los diálogos en favor y en contra del cristianismo escritos en los idiomas de la India llegaron a ser relativamente comunes. Richard Fox Young ha hecho un completo análisis, con traducciones, de parte de esa literatura. Examinó en detalle una obra cristiana, el *Matapariksha*, escrita por John Muir en 1839, y también varios comentarios anticristianos sobre esta obra planteados por autores hindúes (Young 1981: 63-80). Todos esos textos fueron escritos en sánscrito. El *Matapariksha* utiliza el formato de diálogo entre un discípulo y su maestro. Otro diálogo en sánscrito, la *Shri-khrshatasamgita*, se publicó en 1831 y 1837; también pone a conversar a un discípulo y su maestro. Se trató de un proyecto conjunto de Ramachandra Vidyabhushana, William Hodge Mill y H. H. Wilson (Young 1981: 43-48). Otra obra que podemos mencionar en este contexto es un diálogo entre un teísta y un idólatra, el *Brahma pau-*

²¹ Véase Álvarez y Lorenzen 1985 y el capítulo 5 de esta obra.

²² Dos *goshthi* del Kabir Panth se encuentran en Lorenzen y Thukral 2002 y 2005. Un diálogo sikh aparece en el *Adi Granth* (véase Nayar y Sandhu 2007).

²³ Para más detalles, véase la versión de este ensayo en inglés (Lorenzen 2015: 83-85).

ttalik samvad, escrito en 1820 en bengalí por el famoso reformador hindú Raja Rammohan Roy.²⁴

LOS ARGUMENTOS DE GIUSEPPE MARIA

Entre la época medieval y los viajes de Colón al nuevo mundo, los cristianos europeos sólo tuvieron contactos importantes con otras dos religiones: el islam y el judaísmo. Algunos herejes cristianos, notablemente los cátaros del sur de Francia y el norte de España, también habían representado retos para el catolicismo romano. En su *Summa contra gentiles*, Tomás de Aquino (1225-1274), el teólogo dominante de la Edad Media, identificó a los musulmanes, los paganos (en especial Platón), los judíos y los herejes como los principales rivales de la Iglesia católica (Aquino 2010: 3). Tanto los judíos como los musulmanes eran monoteístas más estrictos que los católicos. Por lo tanto, no fue posible atacarlos usando argumentos contra el politeísmo o contra la doctrina de la transmigración. En todo caso, Tomás de Aquino raramente intentó discutir las doctrinas específicas de las religiones de los “gentiles” y, en vez de esto, ofreció argumentos detallados en favor de las opiniones cristianas.

En el marco del ascenso del humanismo renacentista del siglo xv tuvo lugar el redescubrimiento por Poggio Bracciolini, estudioso italiano, del texto de Lucrecio llamado *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), escrito alrededor del año 50 a.e.c. La recuperación de esta y otras obras latinas y griegas por parte de los humanistas del Renacimiento hizo posible el desarrollo de un escepticismo secular que rivalizó con la Iglesia cristiana.²⁵ En el siglo xvi otros grupos de herejes, las sectas protestantes, introdujeron un nuevo reto para la Iglesia romana. Hasta el inicio de la Ilustración, sin embargo, la Iglesia —por medio de las reformas instauradas por el Concilio de Trento (1545-1563) y del poderoso control ejercido por la Inquisición— logró contenerlos y dominarlos en la mayor parte del occidente de Europa. Esta historia es bien conocida. Sin

²⁴ Editado y traducido en Hay 1963.

²⁵ Sobre Poggio Bracciolini y los humanistas, véase Greenblatt 2011.

embargo, en el caso de Giuseppe Maria da Gargnano, a pesar de que fue un intelectual de la primera mitad del siglo XVIII, que pasó su juventud en el norte de Italia (y también en el sur católico de Alemania) y luego estudió para el sacerdocio, los nuevos vientos de la Ilustración tuvieron un impacto limitado en él. El choque cultural que experimentó a su llegada a la India debió de haber sido bastante fuerte.

En su *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión*, Giuseppe Maria permite que el hindú presente argumentos en favor de sus creencias religiosas, pero inmediatamente el cristiano lo refuta. Por ejemplo, el hindú dice: “Sí, creo que los caminos a la salvación predicados por todas las religiones llevan a esta salvación”, o “Sí, creo que el destino de una persona está escrito en su frente desde su nacimiento”. El cristiano entonces muestra que sus afirmaciones carecen de lógica y son falsas. Sólo que en ningún momento se le ofrece al hindú la posibilidad de presentar sus contraargumentos en favor de su religión de manera convincente.

En su biografía de Giuseppe Maria, Cassiano da Macerata afirma que los brahmanes de Bettiah se quejaron con el rey porque Giuseppe Maria tenía un buen conocimiento de sus escrituras, pero ellos no tenían ningún conocimiento de las escrituras cristianas. Por esa razón, dijeron, no podían presentar argumentos contra estas últimas. Cassiano (1767: 92, 99-100) dice que Giuseppe Maria compuso entonces otro diálogo en el cual explicó las creencias cristianas en detalle, pero ese texto no sobrevivió, probablemente porque se hicieron pocas copias.

Los argumentos principales contra la religión hindú que se encuentran en el *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión* son ocho: 1) se refuta la idea de que los caminos religiosos encontrados en todas (o casi todas) las religiones fueron otorgados por Dios y que pueden llevar a sus fieles a la salvación; 2) se niega la idea de la transmigración de las almas; 3) se rebaten el politeísmo y la idolatría; 4) se rechaza la creencia de que los hindúes son más numerosos que los cristianos; 5) se desaprueban las conductas inmorales del dios Shiva, del avatar Krishna y de otros dioses y sabios descritas en las escrituras hindúes; 6) se señala la imposibilidad evidente del número y tamaño de los demonios de Lanka en el cuento del avatar Rama;

7) se impugna la idea de que el destino de cada persona está “escrito en su frente” desde el nacimiento; 8) se reclama a los brahmanes por haber engañado a los hindúes, sobre todo por haber escondido el verdadero contenido monoteísta de los cuatro Vedas. Veamos brevemente cada uno de estos argumentos.

[1] El primer argumento del hindú es que el mismo Dios ha dado a las personas diferentes religiones con distintos caminos hacia la salvación. Esto, de hecho, ha sido aceptado por muchos hindúes, aunque generalmente agregan la afirmación de que su religión es el mejor de todos esos caminos. Giuseppe Maria niega que otras religiones puedan ofrecer un legítimo camino a la salvación.

Aunque el argumento de Giuseppe Maria parece típico de los cristianos, según Stuart B. Schwartz (2008) muchos cristianos de su época creían que Dios había creado diferentes “leyes” para los cristianos, los judíos y los musulmanes, y que esas leyes eran válidas para la gente que seguía cada una de esas religiones. Schwartz también sugiere que esta idea tenía más apoyo entre la gente laica que entre el sacerdocio, y cita varios casos de personas laicas que fueron acusadas por los inquisidores de proponer esta creencia. No obstante, es evidente que, en el contexto de una actividad proselitista, Giuseppe Maria no podía aceptar el argumento del hindú.

En el *Diálogo* de Giuseppe Maria, el hindú apoya la idea de la existencia de caminos múltiples a la salvación usando la analogía de los diferentes caminos que llevaban a la ciudad de Patna (Lorenzen 2015: 181):

Si cada uno de nosotros siguiera su propia religión, los dos llegaríamos al cielo porque el Dios Supremo dio los Puranas a los hindúes; dio el Corán a los musulmanes, y dio el Evangelio [*amjila*] a los cristianos. Por lo tanto, si cada uno de nosotros siguiera su propia religión, seguramente llegaríamos al cielo. De la misma manera en que hay muchos caminos para llegar a Patna, así hay muchos caminos para llegar al cielo.

El cristiano de Giuseppe Maria contesta que las religiones de los cristianos y los hindúes tienen diferentes puntos de vista sobre muchos temas importantes, entre ellos la manera en que Dios creó el

universo. En tales casos, dice el cristiano, las opiniones de los hindúes y los cristianos no pueden ser igualmente correctas (Lorenzen 2015: 184): “¡Mira, hermano! Seguramente sólo una de las dos cosas puede ser [correcta]. O las escrituras hindúes y sus pandit te engañan a ti, o las escrituras cristianas y nuestros padres [*padri*] nos engañan a nosotros. Contéstame. Si yo veo una blanca tela y tú la ves negra, ¿podemos los dos hablar con la verdad o no podemos?”.

El hindú acepta que sólo una afirmación puede ser correcta y pregunta cómo pueden decidir cuál de las religiones tiene la razón. Dice: “Pero ¿cómo podemos reconocer cuál de las dos es correcta y cuál es falsa?”. El cristiano responde que el hindú podrá juzgar cuál religión es la acertada al aplicar su inteligencia, o sea, sostiene que los argumentos racionales y morales son capaces de probar la superioridad del cristianismo (Lorenzen 2015: 185): “Tú también tienes inteligencia [*akila > aqla*] y puedes entender lo bueno y lo malo, lo correcto y lo falso. A través de tu inteligencia podrás ver cuál de las religiones es verdadera y cuál es falsa. Por esta razón, vamos a construir un debate entre la religión hindú y la religión cristiana. De esta manera, vas a ver cuál aparece como buena y cuál aparece como mala, cuál tiene razón y cuál es falsa”.

En el resto de su *Diálogo*, sin embargo, Giuseppe Maria dedica la mayor parte de sus esfuerzos a mostrar que los argumentos de las escrituras hindúes no tienen lógica y hace poco por probar la lógica superior del cristianismo.

[2] Los argumentos en contra de la transmigración de las almas no tuvieron gran importancia para la Iglesia después de la caída del paganismo romano. En tiempos romanos, algunos teólogos cristianos abordaron las ideas pitagóricas sobre la transmigración en detalle; entre ellos se cuentan Ireneo (muerto hacia 202) y Tertuliano (*ca.* 155-220). Entre los misioneros cristianos que estuvieron en Asia antes que Giuseppe Maria, Matteo Ricci (1552-1610), en China, también escribió un texto en contra de la idea (en este caso budista) de la transmigración (Ricci 1985).

En el *Diálogo* de Giuseppe Maria, el cristiano contrasta la idea hindú de la transmigración y la idea cristiana de la vida eterna en el cielo o el infierno (Lorenzen 2015: 182-183):

La religión hindú enseña que después de la muerte las almas de las personas toman otro nacimiento. Algunos nacen entonces como personas, otros nacen como animales o como plantas, cada uno según la labor que ha hecho. Nuestra religión cristiana enseña todo lo contrario. Habla de esta manera. Las almas de las personas después de la muerte se van directamente a la presencia del Dios Supremo para rendir cuentas de la labor que hicieron, y en ese mismo instante la justicia se cumple. Si la persona hubiera aceptado al Dios Supremo verdadero y hubiera laborado bien, entonces a cambio de su labor conseguiría la salvación. Pero si hubiera pecado y no hubiera servido al Dios Supremo verdadero, entonces en ese mismo instante caería en el infierno, y obtendría el sufrimiento con el diablo [*saitana*], y nunca tendría la esperanza de salir del infierno. Con esto puedes ver qué tan diferentes son mis escrituras y las tuyas.

El cristiano dice que si puede mostrar que en otros aspectos sus escrituras tienen más lógica, y por lo tanto son más verídicas que las del hindú, entonces éste tendría que aceptar que las aseveraciones de la religión cristiana contra la transmigración son correctas.

El cristiano del *Diálogo* de Giuseppe Maria ofrece dos argumentos principales contra la transmigración y contrasta ésta con la idea cristiana de un juicio de cada alma humana tras la muerte del cuerpo; juicio que lleva a una eternidad en el cielo o en el infierno. El primer argumento consiste en que las almas de humanos, animales y plantas no pueden ser de la misma índole, ya que eso tendría consecuencias indeseables. En particular, haría imposible vivir sin matar almas humanas, ya que tenemos que comer comida vegetal y quemar leña, aun en el caso de decidir no consumir animales. Aun peor sería la práctica hindú de sacrificar animales al Dios Supremo. El cristiano dice (Lorenzen 2015: 230): “Además, si es un pecado matar a un animal ya que las almas animales son almas de personas, entonces cortar árboles o verduras también será un pecado”. El hindú contesta que “es necesario cometer algunos pecados para poder vivir”. El cristiano replica que en ese caso sería mejor comer animales y no verduras, ya que la comida de un carnívoro sólo precisa un animal (alma), mientras la comida de un vegetariano requiere muchas verduras y semillas (almas). El cristiano sostiene que es necesario que

un buen Dios dé comida a los humanos dado que la Creación fue hecha para beneficio del hombre.

El segundo argumento del cristiano es que la división de la sociedad en diferentes clases es necesaria para el bienestar del mundo. En otras palabras, las desigualdades sociales las crea Dios mismo, no el karma bueno o malo, y Dios las ha dispuesto para el propio beneficio del hombre. Sólo en la ultratumba todos los humanos llegan a ser iguales. El cristiano dice (Lorenzen 2015: 235):

Las cosas son así aun en este mundo. Entre todas las personas que han nacido en este mundo, ninguna tiene mérito [traído de un nacimiento previo]. Todos son iguales [en el momento del nacimiento]. Pero el Dios Supremo, para el bienestar del mundo, hace de una persona un rey y de otra un súbdito. Hace a algunos ricos y a otros pobres. Pero les ha prometido a todas las personas que les dará la felicidad en la salvación o la miseria en el infierno de acuerdo con los [méritos] que hayan acumulado.

Giuseppe Maria termina este argumento con una ingeniosa referencia al mito hindú de la creación de las cuatro clases (*varna*) principales de la sociedad a partir del sacrificio de un hombre primordial, aquí identificado con el dios Brahma.²⁶ Sorprendentemente, convierte al hindú en la persona que aboga por la igualdad humana, aun en contra de las escrituras hindúes. El cristiano del *Diálogo* dice (Lorenzen 2015: 236):

Entonces sus escrituras declaran que en el comienzo todas las personas no nacieron iguales. Más bien, las personas que nacieron de la cabeza de Brahma se convirtieron en brahmanes. Y las personas que surgieron del pecho de Brahma se convirtieron en kshatriyas. Las personas que surgieron de los muslos de Brahma se convirtieron en vaishyas. Y las personas que nacieron de los pies de Brahma se convirtieron en shudras. Además, si las escrituras hindúes declaran que las primeras personas, que no tuvieron ni mérito ni pecado, no nacieron iguales, pues todas

²⁶ La fuente más antigua de este mito es el himno del *Rg-veda* titulado el *Purusha-sukta* (10.90), en el cual el hombre primordial se llama Purusha (Hombre). En el *Manava-dharma-shastra* (1.11; 1.31), este Purusha es identificado directamente con el dios Brahma.

tuvieron condiciones particulares y destinos particulares, dado que esto fue apropiado para el bienestar de este mundo, ¿por qué, entonces, ahora quieres que todas las personas nazcan iguales?

En boca del cristiano, entonces, Giuseppe Maria combina un argumento contra la transmigración con otro en favor de un orden jerárquico de la sociedad. Esta elección no sorprende, dada la ideología conservadora dominante en el catolicismo de la Contrarreforma, y también concuerda con la familia aristocrática de Giuseppe Maria y con el hecho de que sus esperanzas para la conversión de la población al cristianismo dependían de la cooperación del rey de Bettiah, quien no quería que los misioneros propiciaran disturbios sociales.

Es interesante comparar estos argumentos con los presentados por los teólogos cristianos Tertuliano e Ireneo y por el misionero jesuita en China Matteo Ricci. Tanto éstos como Giuseppe Maria están de acuerdo en que la naturaleza de las almas humanas es radicalmente diferente de las de los animales y las plantas; sin embargo, asumen que tal diferencia es obvia y no analizan el punto en detalle. Todos se basan, por lo menos implícitamente, en los planteamientos de Aristóteles, que identifica tres tipos de almas: el alma espiritual de los humanos, el alma animal de los animales y el alma vegetativa de las plantas. Esa clasificación posteriormente fue adaptada a la teología cristiana por santo Tomás de Aquino.²⁷ Asimismo, los cuatro autores afirman, sin mucha argumentación, que las almas humanas son creadas por Dios en el momento de la concepción o un poco después de ésta, y que (a diferencia de las almas de los animales) no mueren cuando el cuerpo humano perece, sino que continúan su existencia en el cielo o el infierno eternamente (o por lo menos hasta la resurrección universal final). Si un alma nueva se crea y se implanta dentro de cada cuerpo humano nuevo, entonces la transmigración es a todas luces imposible.

Tertuliano utiliza un argumento interesante que los otros no mencionan. Empieza diciendo que “los hombres muertos se forman de los vivos; pero no se deduce de eso que los hombres vivos se forman

²⁷ Los intentos de los misioneros cristianos para difundir en China las ideas de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre el alma se abordan en Duceux 2009.

de los muertos”. En consecuencia, procede a rechazar la transmigración con base en el crecimiento evidente de la población humana (Tertuliano 1885: caps. 31-32): “Si los vivos provienen de los muertos, justo como los muertos provienen de los vivos, entonces el número de seres humanos tiene que mantenerse igual y sin cambios. [...] Encontramos, sin embargo, que la raza humana ha avanzado con un crecimiento gradual de la población”.

Tanto Ireneo como Matteo Ricci hacen hincapié en un argumento diferente en contra de la transmigración. Dado que, en su opinión, el alma necesariamente tiene la facultad de la memoria, deberíamos poder recordar nuestras vidas anteriores, lo cual obviamente no ocurre. Ireneo dice (1885: lib. 2, cap. 33): “Podemos subvertir su doctrina sobre la transmigración de cuerpo a cuerpo por el hecho de que las almas no recuerdan nada en absoluto de cualquier evento que tuvo lugar en sus estados de existencia previos”. Matteo Ricci, por su parte, usó este mismo planteamiento en su diálogo, escrito en chino, entre un estudioso occidental cristiano y un estudioso chino. El primero sostiene que la doctrina de la transmigración se inventó en Occidente por Pitágoras y se transmitió a otros países, incluida la India, en el momento en que Buda estaba estableciendo su religión. Buda aceptó la doctrina que más tarde se difundió en China por unos chinos que habían visitado India. El estudioso europeo afirma entonces que (Ricci 1985: 241, 243)

si una persona muere y su alma se transmite a otro cuerpo —convirtiéndose en otra persona, un pájaro o un animal cuando vuelve a nacer en el mundo— tendría que conservar su inteligencia original y debería poder recordar las actividades de su existencia previa. Pero no podemos en absoluto recordar estas cosas, y nunca he escuchado de alguien que haya podido recordarlas.

Ricci agrega que si algunos budistas y taoístas han asegurado que son capaces de recordar sus vidas pasadas, lo dirían simplemente para “engañar a los ignorantes”.

[3] En este punto del *Diálogo* de Giuseppe Maria se presenta un análisis sobre cómo Dios crea y gobierna el universo, y luego se ofre-

ce un argumento contra el politeísmo, para lo cual se recurre a una analogía política. El hindú del *Diálogo* afirma que su Dios Supremo (Parameshvara) rige el universo como un emperador poderoso que nombra a ministros, funcionarios, generales militares y policías, los cuales toman la forma de divinidades secundarias y hacen el trabajo por él (Lorenzen 2015: 188):

¡Mire! ¿Cómo se puede saber si un emperador o un rey es grande o pequeño? Se sabe por medio de sus ayudantes y sirvientes: los ministros, los *mosadi*, los oficiales de la policía, los compañeros. Éstos demuestran la grandeza de un emperador o un rey. El Dios Supremo suyo no tiene ministros, ni *mosadi*, ni compañeros. No tiene lugartenientes. ¿Cómo, entonces, puedo aceptar que él iguala en grandeza al Dios Supremo hindú?

El cristiano contesta que su Dios es mucho más grande porque cumple por sí solo y sin esfuerzo todas las tareas que el Dios hindú asigna a los dioses secundarios (Lorenzen 2015: 189):

Ahora deberías ver a otro emperador que no tiene ministros, que no necesita la ayuda de nadie. Por su propia inteligencia hace todo correctamente. Él recuerda todo [sobre quien tiene que] dar [algo y quien tiene que] recibir [algo], sin la necesidad de apuntarlo. Tampoco necesita agentes de policía ni soldados. [...] Y sin espías sabe todo lo que pasa en su propio país y en los países de otros. Ahora usted decida. Entre estos dos emperadores ¿quién es el mejor? ¿A cuál usted alabará más? ¿Alabará a ese emperador que necesita de muchos ayudantes para ayudarle a gobernar? ¿O alabará a ese emperador que, por su propio poder y su propio entendimiento, hace todo sin ayuda?

En la mente de Giuseppe Maria, la respuesta a esta interrogante es obvia, pero la mayoría de los hindúes de ese tiempo, y de ahora probablemente, no estarían de acuerdo con él. Un Dios-emperador solitario seguramente es una figura más eficiente, pero la pregunta sobre cuál de los dos sistemas para gobernar el universo es más racional no me parece fácil de contestar. Otra característica —o ausencia— notable del argumento del cristiano del *Diálogo* es que omite toda mención de los ayudantes del Dios cristiano —la Virgen

María, los ángeles y los santos— que interceden para ayudar a los devotos. Además, Cassiano da Macerata comenta que Giuseppe Maria explícitamente evitó cualquier alusión a la Trinidad en su segundo diálogo, ahora perdido, evidentemente porque esta compleja doctrina podía ser identificada por los hindúes como una forma de politeísmo, semejante a ciertos modelos hindúes.²⁸

[4] Después de esta discusión sobre las ventajas comparativas del Dios único frente a los múltiples dioses, el hindú sugiere que “si todo el mundo acepta a las [deidades] hindúes como verdaderas, ¿es posible que todo el mundo esté equivocado?”. El cristiano responde afirmando que hay muchas religiones en el mundo, pero que el cristianismo tiene el mayor número de fieles (Lorenzen 2015: 193-195):

¿Es cierto que todo el mundo acepta sus escrituras y sus deidades como verdaderas? Deberías viajar a Nepal y al Tíbet. Ahí vas a ver que los tibetanos siguen otra religión. [...] Y entonces deberías viajar a China y Gran China. [...] Vete al país de Tartaria, a Persia, a Turquestán, a Europa. Deambula por las cuatro direcciones. Por doquier vas a ver que los muchos pueblos que viven en varias direcciones —con la excepción de la gente que vive en el país del emperador de Delhi— no conocen ni siquiera los nombres de [...] sus deidades. [...] Pero dejemos de lado a la gente de otras religiones y debatamos sólo entre nosotros, los hindúes y cristianos. Mira. En general los hindúes existen sólo en este imperio. Y en este imperio también existen muchos musulmanes. Pero los cristianos se encuentran en todas las direcciones. [...] Por esta razón, podrás ver que hay muchos más cristianos que hindúes.

[5] El cristiano del *Diálogo* entonces ataca los mitos sobre los dioses hindúes —en especial Shiva, los avatares de Vishnu e Indra—, ya sea por haber hecho cosas inmorales o por haber animado a otros a realizarlas. Por ejemplo, respecto del avatar Krishna, el cristiano indica (Lorenzen 2015: 197): “En el *Bhagavata-purana*, se escribe

²⁸ Véase Cassiano da Macerata 1767: 92. Cassiano no establece una comparación directa entre la Trinidad y el politeísmo, pero comenta que las doctrinas de la Trinidad y de la Eucaristía son “misterios muy abstrusos” (*dei Misteri più astrusi*) que no se enseñaban, ni siquiera a los catecúmenos de la Iglesia primitiva.

que Vishnu asume el Krishna avatar para matar a Kamsa y otros demonios y, además, para disfrutar con las mujeres. Con este fin, Krishna tomó a varias esposas y en una ocasión se divirtió con dieciséis mil mujeres. Deberías leer el *Bhagavata-purana*. En este texto, verás cuántas cosas malas hizo Krishna”.

Tales ataques contra los motivos eróticos en la mitología hindú eran un lugar común en los discursos de los misioneros cristianos, y las acusaciones desempeñaron un papel importante en las reformulaciones de la religión hindú por parte de los intelectuales hindúes del siglo XIX, como Rammohan Roy, Dayanand Sarasvati y Hari-shchandra. La religión hindú moderna, en casi todas sus formas, ha sido moldeada por la interacción con los misioneros cristianos, aunque los reformadores hindúes, tanto los tradicionalistas como los modernistas, se basaron principalmente en las tradiciones indígenas —desde los Upanishad hasta los reformadores de la India moderna temprana— para forjar y fundamentar esas nuevas encarnaciones de su religión. Un libro de la estudiosa Vasudha Dalmia formula este argumento con claridad (Dalmia 1999: 341):

Como testifica cualquier lectura atenta del periodo, fue no sólo el reto intrínseco que representaba el cristianismo, sino también fue a causa del carácter de sus asociaciones y alianzas que el cristianismo, queramos o no, proveyó un marco esencial para todos los debates sociorreligiosos en el siglo XIX, y esto no sólo en el caso de los movimientos que expresamente se proclamaban como representantes de lo nuevo que hemos llamado reformistas, sino también en el caso de los tradicionalistas.

[6] Los argumentos más extensos del cristiano en el *Diálogo* tienen que ver con las descripciones incluidas en el *Ramayana* —en este caso probablemente el *Ram-charit-manas* de Tulsidas— de la batalla en la isla de Lanka entre el ejército del avatar Rama y el del demonio Ravana. Aquí el cristiano intenta mostrar que todos esos demonios gigantes, sus casas y sus adversarios no podían caber físicamente en la isla de Ceilán (ahora Sri Lanka), el sitio donde se verificó la batalla. El cristiano dice que las casas de ese lugar no están hechas de oro y plata, como lo afirman las escrituras hindúes, y que los demonios no viven ahí.

Quizá el elemento más interesante del argumento del cristiano sea su insistencia en una interpretación estrictamente literal del mito hindú junto con un énfasis típicamente europeo de un análisis empírico de las descripciones del *Ramayana* (Lorenzen 2015: 205):

Si no me crees, entonces ve a la bodega de los holandeses en Patna. Ahí puedes conocer a personas que han ido a Lanka. Deberías preguntarles sobre el verdadero estado de Lanka. Los hombres de Holanda, en su propio idioma, llaman a Lanka con el nombre Ceylon (*Sailona*). Y verás que ellos describirán el estado verdadero de Lanka justamente como yo lo he descrito. Pero si no tienes confianza en mí o en los hombres de Holanda, Lanka no está muy lejos. Deberías ir ahí en persona. Si vas por barco desde Bengala, llegarás a Lanka dentro de cuarenta días. De esta manera vas a ver con tus propios ojos que hablo la verdad y entenderás la falsedad de tus propias escrituras.

[7] En la discusión entre el cristiano y el hindú sobre el papel del destino, el cristiano sostiene que la noción de un destino predeterminado contradice la idea de que una persona puede controlar el curso de la transmigración por medio de una vida moral. Aquí claramente tiene la razón. Por otro lado, es probable que pocos hindúes, en ese entonces o ahora, hubieran afirmado que el destino tiene más que un papel secundario en determinar el futuro de una persona después de su muerte. Parece razonable especular que Giuseppe Maria escogió hacer esa crítica pensando en el conflicto que los católicos tenían con los calvinistas y otros protestantes respecto a la predestinación. Esta idea es claramente una forma de fatalismo: ni la conducta de una persona ni su fe pueden determinar si recibirá la gracia de Dios. La gracia aquí es algo ya predeterminado por la voluntad divina. La doctrina de los católicos no acepta que la persona no pueda mejorar sus posibilidades de conseguir la gracia de Dios, pero hasta los católicos sostienen que la gracia es un regalo libremente dado por Dios.

Otro elemento que hay que considerar es la doctrina de la omnisciencia divina. Según esta creencia, Dios otorgó a los seres humanos el libre albedrío para escoger su fe y su conducta moral, pero también sabe *ab aeterno*, desde siempre, qué decisiones van a tomar los

humanos. Es decir, desde el punto de vista de los seres humanos el futuro no está predeterminado, pero desde el punto de vista de la omnisciencia de Dios todas las cosas se saben desde el principio. Si el Dios cristiano escribiera cuanto conoce sobre el futuro de un individuo en su frente, ¿qué tan diferente sería de lo que el Dios hindú supuestamente hace? Además, hay que señalar que el Dios hindú escribe el destino sobre la frente de una persona precisamente porque ahí la persona no puede ver lo que está escrito.

[8] Después de atacar la idea de que el dios Brahma escribe el destino de los seres humanos en su frente antes del nacimiento, el cristiano del *Diálogo* indica algunos detalles ilógicos de las nociones de los Puranas sobre la construcción del cosmos; entre ellos la creencia de que la tierra descansa sobre la espalda de una tortuga, el viaje del sol alrededor de la montaña Meru, etc. El hindú entonces hace una última defensa de los Vedas. Dice (Lorenzen 2015: 222-224): “En el futuro, no aceptaré ninguna otra escritura que los tres Vedas”. Cuando el cristiano le pregunta sobre el contenido de éstos, sin embargo, el hindú responde: “¿Cómo puedo explicarte el significado de nuestros Vedas, si nuestros Vedas son tan puros que sólo los brahmanes los pueden leer?”. A lo que el cristiano sugiere que los brahmanes no dicen la verdad sobre el contenido de los Vedas. El hindú defiende a los brahmanes, pero el cristiano alega que leyó los Vedas —por lo menos el *Sama-veda* y el *Yajur-veda*— y que en ellos “se escribe que no existe un Dios Supremo aparte del único Dios Supremo y que uno no debería adorar a ninguna otra deidad, sino sólo la Luz Suprema”.

Como hemos anotado antes, basados en unos cuantos himnos del *Rg-veda* los misioneros cristianos sostuvieron que los Vedas promovían el monoteísmo (o por lo menos el monismo). Sin embargo, también es importante la creencia cristiana de que las escrituras más antiguas de la tradición hindú tenían que haber sido influidas por las escrituras judías y por la razón natural. Cualquiera que fuera el origen de estas ideas sobre el monoteísmo védico, uno de los propósitos del *Diálogo* era mostrar que los brahmanes, por su propio interés, engañaban a los hindúes sobre el contenido de los Vedas. Esta desconfianza hacia los brahmanes y su oficio de sacerdotes fue

común entre los primeros europeos que llegaron a la India, y constituyó una de las justificaciones principales ofrecidas por *sir* William Jones para aprender sánscrito y leer los libros de las leyes hindúes, como el *Manava-dharma-shastra*, en su idioma original.²⁹ Las siguientes líneas de un poema de Jones expresan esta idea en términos de “la sabiduría del hechicero” (*wizard lore*) de los brahmanes (Teltscher 1997: 219):

Oh! Bid the patient *Hindu* rise and live.
His erring mind, that wizard lore beguiles
 Clouded by priestly wiles.
To senseless nature bows for nature's GOD.

Irónicamente, los pastores protestantes a menudo esgrimían argumentos semejantes en contra de los sacerdotes católicos. Esto también tenía un aspecto lingüístico. Específicamente, los protestantes, empezando por Lutero, apoyaban la traducción y publicación de la Biblia cristiana en lenguas europeas vernáculas. Los católicos, por su parte, mantuvieron la prohibición de traducir la Biblia a lenguas distintas del latín hasta 1758, esto es, siete años después de la fecha en que Giuseppe Maria escribió su *Diálogo*.

Dada su vocación y educación y la época en que escribió su *Diálogo*, difícilmente podía esperarse que Giuseppe Maria presentara un intercambio de ideas equilibrado entre un cristiano y un hindú sobre religión. Aun así, el *Diálogo* toma una ventaja injusta sobre los hindúes cuando Giuseppe Maria ofrece una versión del cristianismo que pasa por alto muchas doctrinas complejas o ambiguas de esta religión. Puesto que los hindúes de Bettiah sabían muy poco del cristianismo, la ausencia de estas complejidades y ambigüedades en el *Diálogo* —por ejemplo, el purgatorio y la resurrección final, el pecado original, el estatus de la Virgen María y los ángeles, y la antes mencionada Trinidad— dejaba a los hindúes que lo leyeron muy pocas posibilidades de criticar al cristianismo.

²⁹ Varios estudiosos modernos han notado la desconfianza de Jones y otros europeos en la India hacia los brahmanes. Véase la discusión en Teltscher 1997: 192-228.

También es cierto que Giuseppe María tenía un conocimiento limitado de los argumentos más eruditos elaborados por los teólogos y metafísicos hindúes. No obstante, es evidente que hizo un esfuerzo considerable por leer y comprender algunos textos hindúes, escritos en hindi y sánscrito, con la ayuda de su maestro de idiomas brahmán. A su favor, podemos señalar que no rechazó los textos hindúes como trabajos de Satanás. Sin embargo, su *Diálogo* entre un cristiano y un hindú nunca logra comparar con imparcialidad razonable ambas tradiciones religiosas y filosóficas.

No obstante, hay que considerar que Giuseppe Maria y otros misioneros europeos de su época se desarrollaron en un ambiente intelectual en el cual aún no había estudios confiables sobre la cultura, la historia y la sociedad de la India escritos en idiomas europeos. Las obras de los estudiosos llamados orientalistas sobre la religión y la historia indias no alcanzaron una masa crítica sino hasta mediados del siglo XIX, aproximadamente un siglo después del *Diálogo* de Giuseppe Maria. Los estudios académicos de la tradición cristiana producidos por intelectuales indios, con unas pocas excepciones, comenzaron a aparecer a principios del siglo XX. En el contexto de una falta de conocimiento mutuo entre cristianos e hindúes y entre europeos e indios, el *Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión* de Giuseppe Maria da Gargnano, escrito en 1751, merece ser reconocido como un experimento pionero tanto lingüístico como religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Abelard, Peter. 1995. *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His "Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian"*. Traducción de Paul Vincent Spade. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Adi Granth*. 1996. 2 partes. Preparado por Winand H. Callewaert. Delhi: Motilal Banarsidass. [Publicado bajo el título: *Sri Guru Granth Sahib: With Complete Index*. La paginación es la usada en las ediciones "oficiales" del texto].
- Agrawal, Purushottam. 2009. *Akath kahani prem ki: Kabir ki kavita aur unka samay*. Nueva Delhi: Rajkamal Prakashan.
- Agrawal, Purushottam, y David N. Lorenzen. En proceso. *So Says Jan Gopal: Songs and Stories by a Seventeenth-Century Hindi Poet*. Delhi: Speaking Tiger Books.
- Ajofrín, Francisco de. *Ca. 1766. Tolle et Lege*, vol. 7. [Contiene el manuscrito original del *Diario*. Existen 10 volúmenes bajo este título. Los volúmenes 1 y 2 están en la Biblioteca Nacional de España. Los volúmenes 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10 y 11 están en la Real Academia de Historia en Madrid (catalogados por sus contenidos, no por el título general). Los volúmenes contienen tanto materiales escritos por Ajofrín como textos publicados de varios autores. Ajofrín los armó en *ca. 1766*].
- . 1959. *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVII el P. fray Francisco Ajofrín, capuchino*. 2 vols. Edición y notas de Buenaventura de Carrocera. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Al-Biruni. 1964. *Alberuni's India*. 2 vols. en uno. Traducción de Edward C. Sachau. Delhi: S. Chand.

- Alam, Muzaffar, y Sanjay Subrahmanyam. 2009. "Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-1611)". *Indian Economic and Social History Review* 46, 4: 457-511.
- Álvarez, Mariela, y David N. Lorenzen (traducción del sánscrito, introducción y notas). 1984. *El ascenso de la luna de la iluminación*. México: Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.
- . 1991. "Las canciones populares de Kabir". *Estudios de Asia y África* 26, 1: 139-157.
- An-Na'im, Abudullah Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Anantanandagiri. 1971. *Sri Sankaravijaya*. Edición de N. Veezhinathan. Madrás: University of Madras.
- Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe. 1786. *Recherches Historiques et géographiques sur l'Inde*. Primera parte. Berlín: L'Imprimerie de Pierre Bourdeaux.
- . 1808. "Supplément". En *Histoire et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, avec le Mémoires, 1783-1784*, vol. 49 (pp. 647-712). [El título de esta serie variaba un poco de volumen a volumen. A menudo se lo cataloga como *Mémoires...* El volumen 49 parece haber tenido el título de *Histoire de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres, avec le Mémoires, 1783-1784*. No he podido localizar una copia de este volumen. Parte de la correspondencia relevante de Coeurdoux que se encuentra en este "Supplément" se cita en Godfrey 1967].
- App, Urs. 2009. *William Jones's Ancient Theology*. Publicado en línea en *Sino-Platonic Papers* 191, <http://sino-platonic.org/complete/spp191_william_jones_orientalism.pdf> (última consulta: 07-05-2021).
- . 2010. *The Birth of Orientalism*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aquino, Tomás de. 2010. *Suma contra los gentiles*. Traducción e introducción de Carlos Ignacio González. México: Porrúa.

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Babb, Lawrence A. 1983. "Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism". En Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel (comps.), *Karma: An Anthropological Inquiry* (pp. 164-181). Berkeley: University of California Press.
- . 1986. *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley: University of California Press. [También publicado en Delhi: Oxford University Press, 1987].
- Bahura, Gopal Narayan. 1976. *Literary Heritage of the Rulers of Amber and Jaipur*. Jaipur: Maharaja Sawai Man Singh II Museum.
- Bangha, Imre. 2015. "A Curious King, a Psychic Leper, and the Workings of *Karma*: Bajid's Entertaining Narratives". En Francesca Orsini y Katherine Butler Schofield (comps.), *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India* (pp. 359-381). Cambridge, RU: Open Book Publishers.
- Barry, Brian. 2001. *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, RU: Polity Press.
- Barth, Fredrik. 1998. "Introduction". En Fredrik Barth (comp.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (pp. 9-38). Long Grove, IL: Waveland Press. [Primera edición: 1969].
- Barthwal, Pitambar Dutt. 1946. "Hindi kavita mem yog-pravah". En *Yog-pravah* (pp. 54-78). Benarés: Shri Kashi Vidyapith. [Primera edición: 1930].
- . 1978. *Traditions of Indian Mysticism: Based upon Nirguna School of Hindi Poetry*. Nueva Delhi: Heritage. [Primera edición: 1936].
- Barz, Richard. 1976. *The Bhakti Sect of Vallabhacarya*. Faridabad: Thomson Press (India).
- Basham, Arthur Llewelyn. 1975. *The Wonder that Was India*. Calcuta: Rupa. [Esta reimpresión de 1975 se basa en la segunda edición, de 1967. Primera edición: 1954].
- . 1979. "Aryan and Non-Aryan in South Asia". En Madhav M. Deshpande y Peter Edwin Hook (eds.), *Aryan and Non-Aryan in India* (pp. 1-9). Ann Arbor: The University of Michigan.

- Bayly, Christopher A. 1985. "The Pre-history of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860". *Modern Asian Studies* 19, 2: 177-203.
- Behl, Aditya. 2008. "Pages from the Book of Religions: Comparing Self and Other in Mughal India". [Manuscrito inédito].
- Bernier, François. 1981. *Voyage dans les états du Grand Mogol*. París: Fayard.
- Bhadaidas. 1983. *Anupam kirtan mala*. Damakheda: edición del autor.
- Bhagavad-gītā*. 1960. Edición y traducción de Sarvepalli Radhakrishnan. Londres: George Allen and Unwin.
- Bhāgavata-purāṇa*. 1971. 2 vols. Texto en sánscrito y traducción al inglés de C. L. Goswami. Gorakhpur: Gita Press.
- Bhandarkar, Ramakrishna Gopal. 1928. *Collected Works of Sir R. G. Bhandarkar*, vol. 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- . 1965. *Vaiṣṇavism Śaivism and Minor Religious Systems*. Benarés: Indological Book House. [Primera edición: 1913].
- Bhattacharyya-Panda, Nandini. 2008. *Appropriation and Invention of Tradition: The East India Company and Hindu Law in Early Colonial Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Blackburn, Robin. 1997. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres: Verso.
- Bonner, Anthony (ed. y trad.). 1993. *Doctor Illuminatus: a Ramon Llull Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Boulanger, Antoine. 1751. "Deluge". En Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (pp. D28-D35). París: Briasson. [Disponible en línea].
- Breve relación de la prodigiosa y nueva conquista espiritual del reyno del gran Tíbet, y otros confinantes [...]*. 1745. Impreso en Madrid y reimpresso en virtud de una licencia en México. México: Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal. [Consulté copias de la edición mexicana en la biblioteca franciscana de St. Bonaventure University (estado de Nueva York) y en la Biblioteca Nacional de México].

- Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*. 1953. Edición y traducción de Sarvepalli Radhakrishnan. En *The Principal Upanishads*. Londres: Allen and Unwin.
- Brown, Peter. 2015. *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bryant, Edwin. 2001. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bryant, Jacob. 1775-1776. *A New System, or Analysis of Ancient Mythology*. 3 vols. Londres: T. Payne. [Disponible en línea en Archive.org. Los dos primeros volúmenes corresponden a la segunda edición y el tercero a la primera].
- Buckland, William. 1820. *Vindiciæ Geologicæ, or The Connexion of Geology with Religion: Explained in an Inaugural Lecture Delivered Before University of Oxford, May 15, 1819, on the Endowment of Readership in Geology*. Oxford University.
- Caland, Willem. 1924. "Roberto de' Nobili and the Sanskrit Language and Literature". *Acta Orientalia* 3: 38-51.
- Callewaert, Winand M. (ed. y trad.). 2000. *The Hagiographies of Anantadas: The Bhakti Poets of North India*. Richmond: Curzon.
- . 2009. *Dictionary of Bhakti: North-Indian Bhakti Texts into Kharī Bolī Hindī and English*. Con Swapna Sharma. 3 vols. Nueva Delhi: D. K. Printworld (P).
- Callewaert, Winand M., y L. De Brabandere. 1980. "Nirgun Literature on Microfilm in Leuven, Belgium". *IAVRI Bulletin* 9: 28-48.
- Callewaert, Winand M., y Peter G. Friedlander. 1992. *The Life and Works of Raidās*. Nueva Delhi: Manohar.
- Callewaert, Winand M., y Bart Op de Beeck (eds.). 1991. *Devotional Hindi Literature*. 2 vols. Nueva Delhi: Manohar.
- Callewaert, Winand M., y Rupert Snell. 1994. *According to Tradition: Hagiographical Writing in India*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Campbell, Lyle. 2006. "Why Sir William Jones Got It All Wrong, or Jones' Role in How to Establish Language Families". *Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo* 40: 245-264.

- Campbell, Lyle, y William J. Poser. 2008. *Language Classification: History and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, Arnulf, y Jean-Claude Muller. 1988. *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth S. J. (1620-1668)*. Leiden: Brill.
- Cannon, Garland. 1964. *Oriental Jones: A Biography of Sir William Jones (1746-1794)*. Bombay: Asia Publishing House.
- . 1990. *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. [Reimpresión: 2006].
- Carta familiar de un sacerdote*. 1765. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana. [Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional de México].
- Cassiano da Macerata. Ca. 1760. *Giornale di Fra' Cassiano da Macerata nella Marca d'Ancona Missionario Apostolico Capuccino nel Tibet, e Regni adiacenti dalla sua partensa da Macerata segvita gli 17 Agosto 1738 sino al suo ritorno nel 1756*. Manuscrito núm. 362 de la biblioteca Mozzi-Borgetti de Macerata. [El texto fue publicado por Alberto Magnaghi en *Relazione Inedita di Un Viaggio al Tibet del P. Cassiano Belligatti de Macerata*. Florencia, 1902. Una parte sustancial fue publicada por Luciano Petech en *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. 7 partes. Roma: La Libreria dello Stato, 1952-1956 (parte 4)].
- . 1767. *Memorie istoriche delle virtù, viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria de' Bernini da Gargnano, cappuccino della provincia de Brescia e vice prefetto della Missione del Thibet*. Verona: Moroni.
- (atribuido). 1771. *Alphabetum Brammhanicum sev Indostanum Universitatis Kasí*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- (atribuido). 1773. *Alphabetum Tangutanum sive Tibetanum*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- Ca. 1775a. *La Teologia de' Tibetani*. Manuscrito núm. 372 de la biblioteca Mozzi-Borgetti de Macerata. [A pesar del título, es un libro sobre la religión hindú].

- (trad.). *Ca. 1775b. S. Evangelium Jesus Messiae*. Manuscrito núm. 490 de la biblioteca Mazz-Borgetti de Macerata. [El texto es una traducción al hindi del Evangelio de Mateo, no el tibetano indicado en el catálogo, y está escrito en letra romana].
- Cassirer, Ernst. 1974. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press. [Primera edición: 1946].
- Catalogue of the Library of the Late Sir William Jones with the Books Added Subsequently to His Death by His Widow Lady Jones*. 1831. Londres: W. Nicol. [Disponible en línea en <https://books.google.com.mx/books/download/Catalogue_of_the_library_of_sir_William.pdf?id=nTJbAAAAQAAJ&output=pdf&sig=ACfU3U1ZNZR6OzpcQUr3sNuc-0po2Re6FQ> (última consulta: 14-05-2021)].
- Catalogue of the Valuable Library of the Late William Jones*. 1837. Londres. [Disponible en línea en <https://archive.org/download/catalogueofvalua00slei_1/catalogueofvalua00slei_1.pdf> (última consulta: 07-05-2021)].
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 2000. *Genes, Peoples, and Languages*. Nueva York: North Point Press.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca, y Francesco Cavalli-Sforza. 1995. *The Great Human Diasporas: The History of Diversity and Evolution*. Cambridge, MA: Perseus Books.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca, Paolo Menozzi y Alberto Piazza. 1994. *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chand, T. 1936. *The Influence of Islam on Hindu Culture*. Allahabad: Indian Press.
- Chandra, Bipan. 1999. *Essays on Colonialism*. Hyderabad: Orient Longman.
- Chatterjee, Partha. 1994. "Claims on the Past: The Genealogy of Modern Historiography in Bengal". En David Arnold y David Hardiman (comps.), *Essays in Honour of Ranajit Guha* (pp. 1-49). Delhi: Oxford University Press (Subaltern Studies, 8).
- . 1995. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*. Delhi: Oxford University Press. [Primera edición: 1993].

- Chattopadhyaya, Brajadulal. 1998. *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*. Nueva Delhi: Manohar.
- Chaturvedi, Vinayak (comp.). 2000. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres: Verso.
- Chhāndogya-upaniṣad*. Véase *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*.
- Civis. 1818. "Carta al editor". *The Asiatic Journal and Monthly Register* 5 (enero-junio): 105-108.
- Clooney, Francis X. 2014. *His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*. Stanford: Stanford University Press.
- Cohn, Bernard S. 1990. "The Command of Language and the Language of Command". En Ranajit Guha (comp.), *Writings on South Asian History and Society* (pp. 276-329). Delhi: Oxford University Press (Subaltern Studies, 4). [Primera edición: 1985].
- . 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Colebrooke, Thomas Edward. 1873. *Miscellaneous Essays of H. T. Colebrooke, with the life of the author*. 3 vols. Londres: Trubner & Co.
- Coward, Harold G., y K. Kunjunni Raja. 1990. *The Encyclopedia of Indian Philosophies: The Philosophy of the Grammarians*, vol. 5. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Crawford, John. 1820. "On the Existence of the Hindu Religion in the island of Bali". *Asiatick Researches* 13: 128-170.
- D'Arelli, Francesco (ed.). 1998. *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci. Atti del Convegno Internazionale Macerata, 23-26 ottobre 1996*. Roma.
- Dalmia, Vasudha. 1995. "'The Only Real Religion of the Hindus': Vaisnava Self-representation in the Late Nineteenth Century". En Vasudha Dalmia y Heinrich von Stietencron (comps.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity* (pp. 176-210). Nueva Delhi: Sage Publications.
- . 1999. *The Nationalization of Hindu Traditions: Bharatendu Harischandra and Nineteenth-century Banaras*. Delhi: Oxford University Press.

- Dalmia, Vasudha, y Heinrich von Stietencron (comps.). 1995. *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Nueva Delhi: Sage Publications.
- Dandekar, Ramchandra Narayan. 1979. *Insights into Hinduism*. Delhi: Ajanta Publications.
- Dass, Nirmal (trad.). 1991. *Songs of Kabir from the Adi Granth*. Albany: State University of New York Press.
- David, Alun. 1996. "Sir William Jones, Biblical Orientalism and Indian Scholarship". *Modern Asian Studies* 30, 1: 173-184.
- De Guignes, Chrétien-Louis-Joseph. 1777. "Réflexions sur un Livre Indien, intitulé *Bagavadam*, un des dix-huit *Pouranam* ou Livres sacrés des Indiens, dont la traduction a été envoyée en 1769 à M. Bertin, Ministre & Secrétaire d'État". En *Mémoires de Littérature tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles Lettres*, vol. 38 (pp. 312-336). [Acerca de esta serie, véase también la entrada de Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, más arriba].
- Deleury, Guy. 1991. *Le Voyage en Inde. Anthologie des voyageurs Français (1750-1820)*. París: Robert Laffont.
- Deshpande, Madhav M. 1993. *Sanskrit & Prakrit: Sociolinguistic Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1995. "Vedic Aryans, non-Vedic Aryans, and non-Aryans: Judging the linguistic evidence of the Veda". En George Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity* (pp. 67-84). Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- Diderichsen, Paul. 1974. "The Foundation of Comparative Linguistics". En Dell Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms* (pp. 277-306). Bloomington: Indiana University Press.
- Didier, Hugues (trad.). 2002. *Les Portugais au Tibet: Les premières relations jésuites (1624-1635)*. París: Chandeigne.
- Dirks, Nicholas. 1989. "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India". *Social Analysis* 25: 42-52.
- . 1992. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Djurdjevic, Gordan, y Shukdev Singh. 2019. *Sayings of Gorakhnāth: Annotated Translation of the Gorakh Bānī*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dodson, Michael S. 2007. *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Doniger, Wendy. 1991. "Hinduism by Any Other Name". *Wilson Quarterly* (verano): 35-41.
- Dube, Saurabh. 1998. *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*. Albany: State University of New York Press.
- . (comp.). 2004. *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- . 2007. *Historias esparcidas*. México: El Colegio de México.
- Duceux, Isabelle. 2009. *La introducción del aristotelismo en China a través del De Anima, siglos XVI-XVII*. México: El Colegio de México.
- Duff, Alexander. 1988. *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism Both in Theory and Practice*. Delhi: Swati Publications. [Primera edición: 1839].
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press. [Primera edición en francés: 1966].
- Dvivedi, Hajari Prasad. 1971. *Kabir*. Nueva Delhi: Rajakamal Prakashan. [Primera edición: 1942. Contiene un apéndice con los textos en hindi de 256 canciones populares de Kabir. Los primeros cien son los traducidos por Rabindranath Tagore (1961)].
- Eaton, Richard M. 2000. "(Re)imag(in)ing Other²ness: A Postmortem for the Postmodern in India". En *Essays on Islam and Indian History* (pp. 133-155). Nueva Delhi: Oxford University Press. [Primera edición: *Journal of World History* 11, 1 (2000): 57-78].
- . 2004. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India". En David N. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia, 600-1800* (pp. 105-127). Nueva Delhi: Oxford University Press. [Primera edición: 1985].
- Edgerton, Franklin. 1946. "Sir William Jones: 1746-1794". *Journal of the American Oriental Society* 66, 3: 230-239.

- Enzensberger, Hans M. 1970. "Stefano Borgia". En *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XII (pp. 739-772). Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Eskhult, Josef. 2012. "Views on Language History around 1700: Reception and Innovation". En Astrid Steiner-Weber (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, vol. 1 (pp. 383-394). Leiden: Brill.
- Farquhar, John Nicol. 1967. *An Outline of the Religious Literature of India*. Nueva Delhi: Motilal Banarsidass. [Primera edición: 1920].
- . 1971. *The Crown of Hinduism*. Nueva Delhi: Oriental Books Reprint. [Primera edición: 1913].
- Fernandes Trancoso, Gonçalo. 1973. *Tratado do P.^c Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*. Edición de José Wicki. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- Ferro-Luzzi, Gabriela Eichinger. 1989. "The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism". En Günther D. Sontheimer y Hermann Kulke (comps.), *Hinduism Reconsidered* (pp. 187-195). Delhi: Manohar.
- Figueira, Dorothy M. 2002. *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity*. Albany: State University of New York Press.
- Filliozat, Jean. 1987. "Deux cents ans d'indianisme: critique des méthodes et des résultats". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 76: 83-116.
- Florescano, Enrique (coord.). 1978. *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Francesco Maria da Tours. Ca. 1700. *Thesaurus Linguae Indianae*. Manuscritos Indien núms. 839 y 840 de la Biblioteca Nacional de Francia.
- Franklin, Michael J. 2011. *Oriental Jones: Sir William Jones, poet, lawyer, and linguist, 1746-1794*. Oxford: Oxford University Press.
- Frykenberg, Robert. 1989. "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special

- Reference to South India”. En Günther D. Sontheimer y Hermann Kulke (comps.), *Hinduism Reconsidered* (pp. 29-49). Delhi: Manohar.
- Fuller, Christopher J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gaeffke, P. 1977. “Muslims in the Hindi Literature”. En *Beiträge zur Indianforschung*, vol. 4: 119-126. Berlin: Museum für Indische Kunst.
- Gallotta, Aldo, y Ugo Marazzi (eds.). 1989. *La conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. 3 (t. 1 y 2). Nápoles: Istituto Universitario Orientale.
- Gardner, Edmund G. (comp.). 2010. *The Dialogues of Saint Gregory the Great*. Merchantville, NJ: Evolution Publishing.
- Gibson, Charles. 1986. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI Editores.
- Giorgi, Antonio Agostino. 1759. *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum commodo editum*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. [Un facsímil de la edición de 1762 se reimprimió en Colonia por Editiones Una Voce, ca. 1987].
- Giuseppe Maria da Gargnano [Bernardino Bernini]. 1751. *Jababasal aik kristian aur ai hindu ke bic mo iman ke upar*. Manuscrito Borg. Ind. 11 de la Biblioteca Apostólica del Vaticano.
- Godfrey, John J. 1967. “Sir William Jones and Père Coeurdoux: A Philological Footnote”. *Journal of the American Oriental Society* 87, 1: 57-59.
- Gopaldas. 1993. *The Sarvāgi of Gopāldās: A 17th Century Anthology of Bhakti Literature*. Edición de Winand M. Callewaert. Nueva Delhi: Manohar.
- Gorakh o Gorakhnath. 2004. *Gorakh-bani*. Edición y comentario en hindi moderno de Pitambaradatta Badathval (Barthwal). Allahabad: Hindi Sahitya Sammelan. [Véase también Gordan Djurdjevic y Shukdev Singh, arriba].
- Gottardo da Como. 1954. *La Missione Tibet-Hindustan negli scritti del P. Giuseppe da Rovato, O. F. M. Cap., Prefetto Apostolico del Tibet (1761-1786)*. Asmara: Scuola Tipografica Franciscana. [Contiene las cartas de Giuseppe da Rovato].

- Goyal, Sriram. 1982. *Pracin bharatiy abhilekh samgrah*. Jaipur: Rajasthan Hindi Granth Akadami. [Colección de inscripciones de la India antigua].
- Gramtha-sara-candrika*. 1989. Fatehpur, Shekhavati: Shri Sarasvati Pustakalay.
- Grant, Charles. 1970. *Observations of the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain Particularly with Respect to Morals; and on the Means of Improving it. Written Chiefly in the Year 1792*. Shannon: Irish University Press (Irish University Press Series of British Parliamentary Papers, vol. 5, Colonies: East India). [La obra de Grant se publicó por primera vez en 1797 y luego se volvió a publicar en *Parliamentary Papers, 1812-1813* y en *Parliamentary Papers, 1831-1832*].
- Gray, Russell D., y Quentin D. Atkinson. 2003. "Language-tree Divergence Times Support the Anatolian Theory of Indo-European Origin". *Nature* 426 (27 de noviembre): 435-439.
- Greenblatt, Stephen. 2011. *The Swerve: How the World Became Modern*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Guha, Ranajit. 1988. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications*. Calcuta: Centre for Studies in Social Sciences.
- . 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guru Granth Sabib*. Véase *Adi Granth*.
- Habermas, Jürgen. 1997. "Modernity: An Unfinished Project". En Maurizio Passerin d'Entrèves y Seyla Benhabib (comps.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press. [Primera edición: 1981].
- Hahn, Scott W., y Benjamin Wiker. 2013. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*. Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press. [Primera edición en alemán: 1981].
- Halhed, Nathaniel Brassey. 1778. *A Grammar of the Bengal Language*. Hoogly. [Disponible en línea en <<https://archive.org/>

- download/AGrammarOfTheBengalLanguage/A_Grammar_of_the_Bengal_Language.pdf> (última consulta: 08-05-2021)].
- Hamer, Dean. 2004. *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*. Nueva York: Doubleday.
- Hawley, Daniel S. 1974. "L'Inde de Voltaire". En *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 120 (pp. 139-178). Oxford: The Taylor Institution.
- Hawley, John Stratton. 1988. "Author and Authority in the *Bhakti* Poetry of North India". *Journal of Asian Studies* 47: 269-290.
- . 1991. "Naming Hinduism". *Wilson Quarterly* (verano): 20-34.
- . 2005. *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Time and Ours*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- . 2019. "Bhakti the Mediator". En John Stratton Hawley, Christian Lee Novetzke y Swapna Sharma (comps.), *Bhakti and Power: Debating India's Religion of the Heart* (pp. 142-155). Seattle: University of Washington Press.
- Hay, Stephen N. 1963. *Dialogue between a Theist and an Idolater, Brahma Pauttalik Samvad, An 1820 Tract Probably by Ram-mohan Roy*. Calcuta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Hedayetullah, Muhammad. 1977. *Kabir: The Apostle of Hindu-Muslim Unity*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hendel, Ronald. 2013. *The Book of Genesis: A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Henkel, Willi. 1971. "The Polyglot Printing-office of the Congregation". En Josef Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622-1972*, vol. 1 (pp. 335-349). Roma: Herder.
- . 1973. "The Polyglot Printing-office during the 18th and 19th Century". En Josef Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622-1972*, vol. 2 (pp. 299-315). Roma: Herder.
- Henry, Edward O. 1988. *Chant the Names of God*. San Diego: San Diego State University Press.
- Hess, Linda. 1983. "The Cow is Sucking at the Calf's Teat: Kabir's Upside-down Language". *History of Religions* 22: 313-337.

- . 1987. “Three Kabir Collections: A Comparative Study”. En Karine Schomer y W. H. McLeod (comps.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India* (pp. 111-141). Berkeley: Berkeley Religious Studies Series.
- . 2015. *Bodies of Song: Kabir Oral Traditions and Performative Worlds in North India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Hess, Linda, y Shukdev Singh. 1983. *The Bijak of Kabir*. San Francisco: North Point Press.
- Hiltebeitel, Alf. 1991. “Of Camphor and Coconuts”. *Wilson Quarterly* (verano): 26-28.
- Hock, Hans H. 1999. “Through a Glass Darkly: Modern ‘Racial’ Interpretations vs. Textual and General Prehistoric Evidence on Arya and Dasa/dasyu in Vedic Society”. En Johannes Bronkhorst y Madhav Deshpande (eds.), *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology* (pp. 235-315). Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.
- Hoenigswald, Henry M. 1963. “On the History of the Comparative Method”. *Anthropological Linguistics* 5, 3: 1-11.
- Hopkins, Thomas J. 1966. “The Social Teaching of the *Bhāgavata-purāna*”. En Milton B. Singer (ed.), *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes* (pp. 3-22). Chicago: University of Chicago Press.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Touchstone.
- Ilarione da Bergamo. 2000. *Daily Life in Colonial Mexico: The Journey of Friar Ilarione da Bergamo, 1761-1768*. Norman, OK: University of Oklahoma.
- Ireneo [Irenaeus]. 1872. *Against Heresies*. Traducción al inglés de W. Wigan Harvey. Oxford-Londres-Cambridge: James Parker. [Primera edición en la serie Ante-Nicene Fathers: 1885. Disponible en línea en <<https://archive.org/download/fivebooksofsiren42iren/fivebooksofsiren42iren.pdf>> (última consulta: 08-05-2021)].
- Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

- Israel, Jonathan I. 2010. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Īśvara-gītā*. 2015. Edición y traducción de Andrew J. Nicholson. En *Lord Siva's Song: The Īśvara Gita*. Albany: State University of New York Press.
- Jäger, Andreas. 1686. *De Lingua vetustissima Europae scytho-celtica et gothica, sub moderamine Georg. Casp. Kirchmajeri, Orator. Prof. Publ.* Wittenberg: Typis Christiani Schrödteri. [Disponible en línea en <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k130655c.image>> (última consulta: 08-05-2021)].
- Jan Gopal. 1988. *The Hindī Biography of Dādū Dayāl*. Edición y traducción de Winand M. Callewaert. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jones, Kenneth W. 1976. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th century Punjab*. Berkeley: University of California.
- Jones, William. 1807a. *The Works of Sir William Jones*. Edición de lord Teignmouth. Londres: John Stockdale. [Esta edición de 13 volúmenes de las obras de Jones está disponible en línea en la Biblioteca Digital Hathi Trust. A continuación se incluyen las referencias de los ensayos citados].
- . 1807b. “On Asiatick History, civil and natural”. En vol. 3 (pp. 205-228). [Éste es el discurso del décimo aniversario de 1793 de Jones].
- . 1807c. “On the Chinese”. En vol. 3 (pp. 137-161). [Éste es el discurso del séptimo aniversario de 1790 de Jones].
- . 1807d. “On the Chronology of the Hindus”. En vol. 4 (pp. 1-69). [Incluye el “Supplement” de Jones. Excepto por éste, el texto se escribió en enero de 1788].
- . 1807e. “On the Gods of Greece, Italy, and India”. En vol. 3 (pp. 319-397). [Primera edición, en *Asiatick Researches*: 1789].
- . 1807f. “On the Hindus”. En vol. 3 (pp. 24-46). [Éste es el discurso del tercer aniversario de 1786. Primera edición, en *Asiatick Researches*: 1789. También disponible en Peter James Marshall (comp.). 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press].

- . 1807g. “On the Philosophy of the Asiaticks”. En vol. 4 (pp. 229-252). [Éste es el discurso del décimo primer aniversario y el último de 1794].
- . 1807h. “On the Borderers, Mountaineers, and Islanders of Asia”. En vol. 3 (pp. 162-184). [Éste es el discurso del octavo aniversario de 1791].
- . 1807i. “On the Origin and Families of Nations”. En vol. 3 (pp. 185-204). [Éste es el discurso del noveno aniversario de 1792].
- . 1970. *The Letters of Sir William Jones*. 2 vols. Edición de Garland Cannon. Oxford: Clarendon Press. [Muchas de estas cartas también se encuentran en William Jones. 1807a. *The Works of Sir William Jones*, vols. 1-2. Edición de lord Teignmouth. Londres: John Stockdale].
- Joyce, James. 2001. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Juergensmeyer, Mark. 1982. *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th century Punjab*. Los Ángeles: University of California.
- Kabir. 1961. *Kabir-granthavali*. Edición de Parasnath Tiwari. Allahabad: Raka Prakashan. [Esta colección está basada principalmente en la *Kabir-granthavali* temprana, asociada con el Dadu Panth, pero incluye otras composiciones tomadas del *Adi Granth* y otros textos].
- . 1965. *Bijak*. Edición y comentario en hindi moderno de Vicharadas Shastri. Allahabad: Ramnarayanlal Benimadhav].
- . 1968. *Kabir granthavali*. Edición de Shyamasundaradas. Benarés: Nagari Pracharini Sabha.
- . 1969. *Kabir-granthavali*. Edición y comentario en hindi moderno de Mataprasad Gupta. Allahabad: Lokabharati Prakashan.
- . 1975. *Cien poemas de Kabir*. México: Diana. [Es una traducción de la traducción de Rabindranath Tagore. 2003. *One Hundred Poems of Kabir*. Nueva Delhi: Chronicle Books.]
- . 1977. *The Bijak of Kabir*. Traducción de Ahmad Shah. Nueva Delhi: Asian Publication Services. [Primera edición: 1917].

- Kabir. 1982. *Kabir-bijak*. Edición de Gamgasarana Sastri. Introducción de Sukadev Simha. Benarés: Kabiravani Prakasan Kendra.
- . 1983. *The Bijak of Kabir*. Véase Linda Hess y Shukdev Singh, arriba.
- . 1984. *Bhajan shatak*. Edición de Vichar Das. Benarés: Kabiravani Prakashan Kendra.
- . 1988. *Kabir shabdavali*. Edición de Gangasharan Shastri. Benarés: Kabirvani Prakashan Kendra.
- . 1991. *Kabir-bijak*. Véase Winand M. Callewaert y Bart Op de Beeck, arriba.
- . 1993. Véase Charlotte Vaudeville, abajo.
- . 1995. *Kabir*. Véase Kshitimohan Sen, abajo.
- . 1998. *Kabir Bijak*. Surrey, Canadá: Kabir Association of Canada. [Publicado bajo el título *Bijak of Guru Kabir*, vol. 1, *Ramainis*].
- . 2000. *The Millennium Kabir Vani: A Collection of Pad-s*. Edición de Winand M. Callewaert, con Swapna Sharma y Dieter Taillieu. Nueva Delhi: Manohar.
- . 2003. *One Hundred Poems of Kabir*. Véase Rabindranath Tagore, abajo.
- Kejariwal, Om Prakash. 1988. *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past, 1784-1838*. Delhi: Oxford University Press.
- Kieffer, Jean-Luc. 1983. *Anquetil-Duperron: l'Inde en France au XVIII^e siècle*. París: Société d'Édition Les Belle Lettres.
- Killingley, Dermot. 1993. *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*. Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt.
- Klass, Morton. 1993. *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*. 2ª ed. Nueva Delhi: Manohar. [Primera edición: 1980].
- Kopf, David. 1969. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. Berkeley: University of California Press.
- Kosambi, Damodar Dharmanand (ed.). 1957. *The Subhasitaratnakosa*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1975. *An Introduction to the Study of Indian History*. 2ª ed. revisada. Bombay: Popular Prakashan. [Primera edición: 1956].

- Kuntz Ficker, Sandra (coord.). 2010. *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*. México: El Colegio de México.
- Lach, Donald F., y Edwin J. Van Kley. 1993. *A Century of Advance*, libros 1 (*Trade, Missions, Literature*) y 2 (*South Asia*). Chicago: The University of Chicago Press. [Estos dos libros forman el volumen 3 de *Asia in the Making of Europe*].
- Lafaye, Jacques. 2005. *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laine, James. 1983. "The Notion of 'Scripture' in Modern Indian Thought", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 64: 165-179.
- Larson, Gerald. 1995. *India's Agony over Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Launay, Adrien. 2000. *Histoire des Missions de l'Inde: Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*. 5 vols. Nueva reimp. París: Missions Étrangères de Paris. [Primera edición: 1898].
- Law, Vivian. 1990. "Language and Its Students: The History of Linguistics". En Neville Edgar Collinge (ed.), *An Encyclopaedia of Language* (pp. 784-842). Londres: Routledge.
- Law de Lauriston, Jean. 1913. *Mémoire sur quelques affaires de l'Empire Mogol, 1756-1761, publié par Alfred Martineau, gouverneur des établissements français dans l'Inde, avec deux cartes hors texte. Avec deux cartes hors texte Jean Law de Lauriston*. París: Édouard Champion-Émile Larose.
- Lazcano, Francisco Xavier. 1760. *Exortación evangélica para excitar en todos los fieles cristianos, especialmente en los habitantes de esta amplissima Septentrional América, el zelo de ayudar con limosnas a la conversión de los infieles*. México: Imprenta del real, y más antiguo Colegio de San Ildefonso.
- Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*. París: Gallimard.
- León-Portilla, Miguel (ed.). 1986. *Coloquios y doctrina cristiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lincoln, Bruce. 2002. "Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples". *History of Religions* 42, 1: 1-18.

- Llewellyn, J. E. (comp.). 2005. *Defining Hinduism: A Reader*. Londres: Equinox Publishing.
- Lord, Henry. 1630. *A Discoverie of the Sect of the Banians. Containing their History, Law, Liturgie, Casts, Customs, and Ceremonies. Gathered from their Brahmanes, Teachers of that Sect: As the particulars were comprized in the Booke of their Law, called the Shaster: Together with a display of their Manners, both in times past, and at this present*. Londres: Impreso por T. y R. Cotes, para Fra. Constable. [También en el mismo volumen: *The Religion of the Persees. As it was Compiled from a Booke of theirs, contayning the Forme of their Worshippe, written in the Persian Character, and by them called their Zundavastaw. Wherin is shewed the Superstitious Ceremonies used amongst them. More especially their Idolatrous worshippe of Fire*. Copia en la Houghton Library, Harvard].
- Lorenzen, David N. 1972. *The Kapalikas and Kalamukhas*. Berkeley: University of California Press. [Segunda edición, publicada en Delhi por Motilal Banarsidass: 1991].
- . 1978. “Warrior Ascetics in Indian History”. *Journal of the American Oriental Society* 97: 61-76. [Reeditado en David N. Lorenzen. 2006. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press].
- . 1982. “Imperialism and the Historiography of Ancient India”. En Soumyendra Nath Mukherjee (comp.), *India: History and Thought* (pp. 84-102). Calcuta: Subarnarekha.
- . 1987a. “The Kabir Panth and Social Protest”. En Karine Schomer y W. H. McLeod (comps.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India* (pp. 281-303). Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1987b. “The Social Ideologies of Hagiography: Sankara, Tukaram and Kabir”. En Milton Israel y Narendra K. Wagle (comps.), *Religion and Society in Maharashtra* (pp. 92-114). Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto. [Reeditado en David N. Lorenzen. 2006. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press].
- . 1987c. “Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth”. *Contributions to Indian Sociology* 21: 264-283. [Reedi-

- tado en David N. Lorenzen. 2006. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press].
- . 1991. *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*. Albany: State University of New York Press.
- (comp.). 1995. *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*. Albany: State University of New York Press. [Este libro contiene mis ensayos “The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion” (pp. 1-32) y “Lives of Nirguni Saints” (pp. 181-211)].
- . 1996. *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*. Albany: State University of New York Press. [Contiene el texto y una traducción (hecha con Shukdeo Singh) del *Prabhad-charitra* de Jan Gopal].
- . 1999a. “The Life of Kabir in Legend”. En Alan Entwistle y Carol Solomon (comps.), *Studies in Early Modern Indo-Aryan Languages, Literature and Culture* (pp. 209-226). Nueva Delhi: Manohar. [También publicado en David N. Lorenzen. 2006. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press].
- . 1999b. “Who Invented Hinduism?”. *Comparative Studies in Society and History* 41, 4: 630-659. [También publicado en J. E. Llewellyn (comp.). 2005. *Defining Hinduism: A Reader*. Londres: Equinox Publishing, y David N. Lorenzen. 2006. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press].
- . 2000. “A *Vajrasuci* in Hindi”. En Mariola Offredi (comp.), *The Banyan Tree: Essays on Early Literature in New Indo-Aryan Languages*, vol. 1 (pp. 441-455). Nueva Delhi: Manohar.
- . 2002. “Marco della Tomba and the Kabir-Panth”. En Monika Horstmann (comp.), *Images of Kabir* (pp. 33-43). Nueva Delhi: Manohar.
- . 2003. “Europeans in Late Mughal South Asia: The Perceptions of Italian Missionaries”. *The Indian Economic and Social History Review* 40, 1: 1-31. [Versión en español en Elisabetta Corsi (comp.). 2008. *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (pp. 215-251). México: El Colegio de México].

- Lorenzen, David N. 2004a. "Bhakti". En Sushil Mittal y Gene Thursby (comps.), *The Hindu World* (pp. 185-209). Nueva York: Routledge.
- . 2004b. "Introduction". En *Religious Movements in South Asia 600-1800* (pp. 1-44). Nueva Delhi: Oxford University Press.
- . 2006a. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Nueva Delhi: Yoda Press.
- . 2006b. "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars". *The Journal of Asian Studies* 65, 1: 115-143.
- . 2006c. "Religion, Skin Colour and Language: Arya and Non-Arya in the Vedic Period". En David N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (pp. 144-171). Nueva Delhi: Yoda Press.
- . 2006d. "La unificación de la religión hindú". *Estudios de Asia y África* 41, 1: 79-110.
- . 2007. "Gentile Religion in South India, China, and Tibet: Studies by Three Jesuit Missionaries". *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27, 1: 205-215.
- . 2010a. "Kabir and the Secular State". En Pinuccia Caracchi et al. (comps.), *Tirthayatra: Essays in Honour of Stefano Piano* (pp. 243-253). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- . 2010b. *Nirgun santom ke svapna*. Traducción de Dharendra Bahadur Singh. Nueva Delhi: Rajkamal Prakashan. [Colección de ensayos].
- . 2010c. *The Scourge of the Mission: Marco della Tomba in Hindustan*. Nueva Delhi: Yoda Press.
- . 2010d. *El flagelo de la misión: Marco della Tomba en Indostán*. México: El Colegio de México. [Versión en español de *The Scourge of the Mission: Marco della Tomba in Hindustan*].
- . 2010e. "Hindus and Others". En Esther Bloch et al. (comps.), *Rethinking Religion in India* (pp. 25-40). Londres: Routledge.
- . 2011a. "Religious Identity in Gorakhnath and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis and Sants". En David N. Lorenzen y Adrián Muñoz (comps.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and*

- Legends of the Naths* (pp. 19-49). Albany: State University of New York Press.
- . 2011b. “Hindu Sects and Hindu Religion: Precolonial and Colonial Concepts”. En Cynthia Talbot (comp.), *Knowing India: Colonial and Modern Constructions of the Past* (pp. 251-278). Nueva Delhi: Yoda Press.
- . 2014. “Dissent in Kabir and the Kabir Panth”. En Vijaya Ramaswamy (comp.), *Devotion and Dissent in Indian History* (pp. 169-187). Nueva Delhi: Foundation Books.
- . 2015. *A Dialogue between a Christian and a Hindu about Religion by Giuseppe Maria da Gargnano*. México: El Colegio de México. [Publicación electrónica. Contiene los textos originales del diálogo en hindustaní e italiano y una traducción al inglés].
- . 2019. “Noah’s Ark and Sir William Jones”. *Kervan: International Journal of Afro-Asiatic Studies* 23, 1: 163-190. [Revista en línea].
- . 2020. “Hindi Theodicy and Jana Gopāla”. *Kervan: International Journal of Afro-Asiatic Studies* 24, 1: 127-147. [Revista en línea].
- Lorenzen, David N., y Russell Maeth. 1979. “El Lièzi y el *Satakatrāya* de Bhartṛhari: descubrimiento de una relación entre dos textos clásicos de China e India”. *Estudios de Asia y África* 14: 696-707.
- Lorenzen, David N., y Uma Thukral. 1994. “Las canciones de Kamal”. *Estudios de Asia y África* 29, 2: 259-271.
- . 2002. “El *Kabir-Jogajit ki gosbthi*: un diálogo religioso en hindi”. *Estudios de Asia y África* 37, 2: 325-345.
- . 2005. “Los diálogos religiosos entre Kabir y Gorakh”. *Estudios de Asia y África* 40, 1: 161-177.
- Lubotsky, Alexander. 1997. *A Rgvedic Word Concordance*. 2 partes. New Haven: American Oriental Society.
- Lucrecio [Tito Lucrecio Caro]. 1918. *De la naturaleza de las cosas*. Traducción de José Marchena. Madrid: Librería de Hernando y Compañía. [Disponible en línea en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999].

- Lupi, Renato Raffaele. 2003. *Missionari Cappuccini Piceni: Schedi biblo-biografiche*. Ancona: Archivio Provinciale Cappuccini Ancona.
- Lutgendorf, Philip. 1997. "Imagining Ayodhya: Utopia and Its Shadows in a Hindu Landscape". *International Journal of Hindu Studies* 1, 1: 19-54.
- Luther, Martin. 2018. *The Essential Luther*. Edición y traducción de Tryntje Helfferich. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Macdonell, Arthur A. 1965. *A Vedic Reader for Students*. Londres: Oxford University Press, 1965. [Primera edición: 1917].
- . 1981. *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass. [Reimpresión fotográfica de la primera edición (1898)].
- Macdonell, Arthur A., y Arthur Berriedale Keith. 1982. *Vedic Index of Names and Subjects*. 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass. [Reimpresión fotográfica de la primera edición (1912)].
- Machwe, Prabhakar. 1977. *Kabir*. 2ª ed. Nueva Delhi: Sahitya Akademi.
- Madan, T. N. 1998. "Secularism in Its Place". En Rageev Bhargava (comp.), *Secularism and Its Critics* (pp. 297-315). Nueva Delhi: Oxford University Press, New Delhi.
- Madhava o Madhavacarya [atribuido]. 1961. *Sarva-darsana-samgraha* [Colección de todas las doctrinas]. Traducción al inglés de E. B. Cowell y A. E. Gough. Benarés: Chowkamba Sanskrit Series Office. [Primera edición: 1882].
- . 1964. *Sarvadarsanasamgraha*. Edición y comentario en hindi moderno de Umasamkarasarma "Rsi". Benarés: The Chowkhamba Vidya Bhawan.
- Magnaghi, Alberto (ed.). 1902. *Relazione inedita di un viaggio al Tibet del P. Cassiano Belligatti da Macerata*. Florencia: M. Ricci.
- Mahendra-varman. 1917. *The Mattavilasaprabhasana of Sri Mahendravikramavarman*. Texto en sánscrito editado por T. Ganapati Sastri. Trivandrum: Government Press.
- . 1930. "Matta-vilasa: A Farce by Mahendravikrama-varman". Traducción al inglés de Lionel D. Barnett. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5: 697-710.
- . 1966. *Mattavilasa-prabhasanam*. Texto en sánscrito editado por Shri Kapiladevagiri. Benarés: Chaukhamba Vidyabhavan.

- . 1977. “Mattavilasa”. Traducción al español de David N. Lorenzen. *Estudios de Asia y África* 12, 2: 208-234.
- . 2000. “A Parody of the Kapalikas in the *Mattavilasa*” [traducción al inglés de David N. Lorenzen]. En David Gordon White (comp.), *Tantra in Practice* (pp. 81-96). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mahipati. 1982. *Stories of Indian Saints [Bhaktavijaya]*. Traducción de J. E. Abbott y N. R. Godbole. 2 vols. en uno. Nueva Delhi: Motilal Banarsidass. [Primera edición: 1930. El texto original en marathi se escribió en 1762].
- Majeed, Javed. 1992. *Ungoverned Imaginings: James Mill's The History of British India and Orientalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Mallory, James P. 1989. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. Londres: Thames and Hudson.
- Mānava-dharma-sāstra*. 1983. Edición de J. L. Shastri como *Manusmṛti*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mānava-dharma-sāstra*. 1988. Traducción de G. Bühler como *The Laws of Manu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mangaladas Svami (ed.). 1963. *Santa-sāhitya-sumana-mālā*. Falta otra información. [Contiene 97 canciones (*pad*) y otras composiciones cortas de Jan Gopal].
- Manjhan Shattari Rajgiri, Mir Sayyid. 2000. *Madhumalati: An Indian Sufi Romance*. Traducción, introducción y notas de Aditya Behl y Simon Weightman. Oxford: Oxford University Press.
- Manrique, Sebastián. 1649. *Itinerario de las misiones que hizo el padre F. Sebastian Manrique*. Roma: Francisco Caballo. [Una nueva edición de Luís Silveira se publicó en Lisboa en 1946].
- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marco della Tomba. Ca. 1771a. “Introduzione al viaggio per l'India”. Manuscrito Borg. lat. 524 de la Biblioteca del Vaticano, pp. 1-71. [Gran parte de este texto se encuentra en Marco della Tomba 1878: 1-30].
- . Ca. 1771b. *Libro in cui si descrivono diversi sistemi della religione dell'Indostano e regni circonvicini*. Manuscrito Borg. lat. 524 de la Biblioteca del Vaticano: 110-234. [Una parte pe-

- queña de este texto se encuentra en Marco della Tomba 1878: 69-127].
- Marco della Tomba. *Ca.* 1771c. “Piccola descrizione dell’India orientale, o Industan”. Manuscrito Borg. lat. 524 de la Biblioteca del Vaticano, pp. 73-106. [Gran parte de este texto se encuentra en Marco della Tomba 1878: 31-67. La sección sobre Didame no está incluida en la colección de 1878].
- . *Ca.* 1774. *Osservazioni sopra le Relazione che fà Monsieur Holwell, Inglese, degli avvenimenti [sic] storici ed interessanti toccanti le Provincie del Bengala e dell’Imprio del Gran Mogol e dell’Indostano*. Manuscrito Borg. lat. 537 de la Biblioteca del Vaticano, sec. XVIII, ff. I-IIIv., pp. 64, ff. I-Vv.
- . 1778. “Piano della missione del Tibet per la Sac.a Cong. ne di Propaganda”. Con fecha del 29 de noviembre de 1778, desde San Marino. Expediente del archivo de Propaganda Fide (Vaticano), *Indie Orientale Cina dal 1776 al 1778*, vol. 35, ff. 736-740.
- . 1878. *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba, Missionario nelle Indie Orientali*. Edición de Angelo de Gubernatis. Florencia: Le Monnier.
- Marichal, Carlos. 2001. “Introducción”. En Carlos Marichal y Daniela Marino (comps.), *De colonia a nación: impuestos y política en México, 1750-1860* (pp. 1958). México: El Colegio de México.
- . 2010. “La economía de la época borbónica al México independiente, 1760-1850”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días* (pp. 173-209). México: El Colegio de México.
- Marichal, Carlos, y Daniela Marino (comps.). 2001. *De colonia a nación: impuestos y política en México, 1750-1860*. México: El Colegio de México.
- Marichal, Carlos, y Matilde Souto Mantecón. 1994. “Silver and Situated: New Spain and the Financing of the Spanish Empire in the Caribbean in the Eighteenth Century”. *The Hispanic American Historical Review* 74, 4: 587-613.
- Marshall, Peter James (comp.). 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge Uni-

- versity Press. [Contiene textos de John Zephaniah Holwell, Alexander Dow, Nathaniel Brassey Halhed, Warren Hastings, Charles Wilkins y William Jones].
- Martínez López-Cano, María del Pilar. 2001. *La génesis del crédito colonial, Ciudad de México, siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matilal, Bimal Krishna. 1968. *The Navya-nyaya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-nyaya Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mays, James L. (ed.). 2000. *The HarperCollins Bible Commentary*. Edición revisada. San Francisco: HarperCollins.
- McLeod, W. H. 1980a. *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sakhis*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1980b. *The B40 Janam-Sakhi*. Amritsar: Guru Nanak Dev University.
- Menariya, O. 1974 y 1978. *Rajasthānī-Hindī bastalikhit granth-sūchī*, vols. 3 y 4. Jodhpur: Rajasthan Oriental Research Institute.
- “Messico”. 1905. *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, vol. 21: 347-348.
- Metcalf, George J. 1974. “The Indo-European Hypothesis in the 16th and 17th Centuries”. En Dell Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms* (pp. 233-257). Bloomington: Indiana University Press.
- Metzler, Josef (ed.). 1971-1976. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622-1972*. 3 vols. Roma: Herder.
- Michael, R. Blake. 1992. *The Origins of Virasaiva Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mill, James. 1975. *The History of British India*. Edición abreviada de William Thomas. Chicago: University of Chicago Press.
- Milton, John. 2005. *Paradise Lost*. Edición de David S. Kastan. Indianápolis: Hackett Publishing Company. [Primera edición: ca. 1667].
- Minamiki, George. Ca. 1985. *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginnings to Modern Times*. Chicago: Loyola University.
- Mishra, Vijay C. 1987. “Two Truths are Told: Tagore’s Kabir”. En Karine Schomer y W. H. McLeod (comps.), *The Sants: Studies*

- in a Devotional Tradition of India* (pp. 167-180). Berkeley: Berkeley Religious Studies Series.
- Moffat, Michael. 1979. *An Untouchable Community in South India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Monier-Williams, Monier. 1993. *Hinduism: Hinduism and Its Sources*. Nueva Delhi: Orientalist. [Fotorreproducción, probablemente de la edición de 1919. Primera edición: 1877].
- More, Jean-Baptiste Prashant (ed.). 2004. *Bagavadam, ou Bhagavata Purana: ouvrage religieux et philosophique indien traduit par Maridas Poullé de Pondichéry en 1769*. París: IRISH. [También está disponible una copia en línea de la edición de París de 1788].
- Moroni, Gaetano. 1840-1861. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, da S. Pietro sino ai nostri giorni*. 103 vols. (más 6 vols. de índice). Venecia.
- Muhbad Shah. 1843. *Dabistan-i-Mazahib*. Traducido del persa en 2 vols. por David Shea y Anthony Troyer como *The Dabistan or School or Manners*. París: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland. [Escrito ca. 1665. A menudo atribuido equivocadamente a Muhsin Fani].
- Mukherjee, Soumyendra Nath. 1968. *Sir William Jones: A Study in Eighteenth-century British Attitudes to India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mukhopadhyaya, Sujitkumar. 1950. *The Vajrasuci of Asvaghosa*. Santiniketan: The Sino-Indian Cultural Society. [Contiene los textos en sánscrito de la *Vajrasuci* y la *Vajrasuci-upanishad*, cada uno basado en varios manuscritos. También incluye una traducción al inglés del primero].
- Mukta, Parita. 1994. *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*. Delhi: Oxford University Press.
- Muller, Jean-Claude. 1986. "Early Stages of Language Comparison, from Sasseti to Sir William Jones (1786)". *Kratylos* 31: 1-13.
- Muñoz, Adrián. 2011. "Matsyendra's 'Golden Legend': Yogi Tales and Nath Ideology". En David N. Lorenzen y Adrián Muñoz (eds.), *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Nath*s (pp. 109-127). Albany: State University of New York Press.

- Murr, Sylvia. 1983. "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières". En Marie-Claude Porcher (comp.), *Inde et Littératures* (pp. 233-284). París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Purusartha, 7).
- . 1987. *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, vol. 1: *Mœurs et coutumes des Indiens (1777): Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux s. j. dans la version de N.-J. Desvaulx*; vol. 2: *L'Indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*. París: École Française d'Extrême-Orient.
- . 1988. "Généalogies et analogies entre paganisme ancien et 'gentilité des Indes' dans l'apologétique jésuite au siècle des Lumières". En *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne; XVI^e-XVIII^e siècle*. París: Université de Paris-Sorbonne.
- Murray, Alexander (ed.). 1998. *Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration*. Oxford: Oxford University Press.
- Nabhadas. 1969. *Sribhaktamal*. 5^a reimp. Lucknow: Tejkumar Press. [Escrito ca. 1600. Contiene el comentario en verso de Priyadas (1712) y un comentario en prosa en hindi moderno].
- Nanda, Meera. 2003. *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Narayanadas. 1978. *Srī Dādū paṁtha paṛichay*. 3 vols. Jaipur: Shri Dadu Dayal Mahasabha.
- Nardella, Umberto. 1989. "La conoscenza dell'Hindi e Urdu in Italia nel secoli XVIII e XIX". En Aldo Gallotta y Ugo Marazzi (eds.), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX* (vol. 3, t. 1, pp. 5-72). Nápoles: Istituto Universitario Orientale.
- Nayar, Kamala Elizabeth, y Jaswinder Singh Sandhu. 2007. *The Socially Involved Renunciate: Guru Nanak's Discourse to the Nath Yogis*. Albany: State University of New York Press.
- Needham, Joseph. 1954-2000. *Science and Civilisation in China*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nehru, Jawaharlal. 1960. *The Discovery of India*. Edición de Robert I. Crane. Nueva York: Doubleday Anchor Books. [Primera edición: ca. 1946].

- Nobili, Roberto. 1971. *Roberto de Nobili on Adaptation*. Edición y traducción del texto en latín de Savarimuthu Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute.
- . 1972. *Roberto de Nobili on Indian Customs*. Edición y traducción de Savarimuthu Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute.
- . 2000. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S. J. [...]*. Traducción e introducción de Anand Amaladass y Francis X. Clooney. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- Novetzke, Christian Lee. 2012. “The Brahmin Double: The Brahminical Construction of Anti-Brahminism and Anti-Caste Sentiment in the Religious Cultures of Precolonial Maharashtra”. En Rosalind O’Hanlon y David Washbrook (comps.), *Religious Cultures in Early Modern India: New Perspectives* (pp. 100-120). Londres: Routledge.
- . 2019. “The Political Theology of Bhakti, or when Devotionalism Meets Vernacularization”. En John Stratton Hawley, Christian Lee Novetzke y Swapna Sharma (comps.), *Bhakti and Power: Debating India’s Religion of the Heart* (pp. 85-94). Seattle: University of Washington Press.
- Oberoi, Harjot S. 1994. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oddie, Geoffrey A. 2006. *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900*. Nueva Delhi: Sage Publications.
- Orsatti, Paola. 1996. *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra sette e ottocento*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Pajares, Alberto Bernabé. 2008. *El descubrimiento del sánscrito: tradición y novedad en la lingüística europea*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [Disponible en línea en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch13h1>> (última consulta: 14-05-2021)].
- Parasher, Aloka. 1991. *Mlecchas in Early India: A Study in Attitudes towards Outsiders upto AD 600*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Parpola, Asko. 1988. "The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas". *Studia Orientalia* 64: 195-302.
- Parsons, James. 1767. *Remains of Japhet: Being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*. Londres: edición del autor. [Disponible en línea en <<https://archive.org/download/remainsofjaphetb00pars/remainsofjaphetb00pars.pdf>> (última consulta: 14-05-2021)].
- Paulinus a Sancto Bartholomaeo. 1977. *Dissertation on the Sanskrit Language*. Edición y traducción de Ludo Rocher. Ámsterdam: John Benjamins B. V. [Primera edición: Roma, 1790. El título original era *Sidharubam seu Grammatica Samscrdamica*].
- Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
- Pérez de Chinchón, Bernardo. 2000. *Antialcorano, Diálogos Christianos*. Edición de Francisco Pons Fuster. Alicante: Universidad de Alicante.
- Petech, Luciano (ed.). 1952-1956. *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. En 7 partes. Roma: La Libreria dello Stato.
- Peterson, Indira Viswanathan. 1991. *Poems to Siva: The Hymns of the Tamil Saints*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pizzorusso, Giovanni. 2000. "Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (xvii-xix secolo)". *Storie di Roma* 16: 477-518.
- Plukker, D. F. 1981. "The *Miragavati* of Kutubana: Avadhi Text with Critical Notes". Tesis doctoral. Universidad de Ámsterdam.
- Pollock, Sheldon. 1993a. "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj". En Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer (comps.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (pp. 76-133). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- . 1993b. "Ramayana and Political Imagination in India". *Journal of Asian Studies* 52, 2: 261-297. [Hay una reimpresión en David N. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia, 600-1800* (pp. 153-208). Nueva Delhi: Oxford University Press].

- Pollock, Sheldon. 2003a. "Introduction". En *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (pp. 1-36). Berkeley: University of California.
- . (comp.). 2003b. *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley: University of California.
- . 2009. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- Potts, E. Daniel. 1967. *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837: The History of Serampore and Its Missions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pritchett, Frances W. 2003. "A Long History of Urdu Literary Culture, Part 2: Histories, Performances, and Masters". En Sheldon Pollock (comp.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (pp. 864-911). Berkeley: University of California.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (ed. y trad.). 1953. *The Principal Upanisads*. Londres: George Allen and Unwin.
- Raghavadas. 1965. *Bhaktamāl*. Con un comentario en hindi premoderno por Chaturdas (1800). Edición de Shri Agarchand Nahata. Jodhpur: Rajasthan Oriental Research Institute.
- . 1969. *Bhaktamāl*. Con un comentario en hindi premoderno por Chaturdas (1800) y un comentario en hindi moderno por Narayandas. Edición de Narayandas. Jaipur: Shri Dadu Dayal Mahasabha.
- Raj, Kapil. 2007. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rajamanickam, Savarimuthu. 1972. Véase Nobili 1972.
- . (comp.). 1995. *His Star in the East*. Madrás: De Nobili Research Institute, Loyola College.
- Rajjab. 1969. *Śrī Rajjab vāṇī*. Edición y comentario en hindi moderno por Narayandas. Ajmer: Narayansinha Shekhavat.
- . 1990. *Sarabamgī*. Edición de D. Sinhal. Jalandhar: Deepak Publishers. [También contiene el *Guṇ gañja-nāmā* de Jagannathadas].
- . 2010. *Sarabamgī*. Edición de B. Sinhal. Raigarh: Brajmohan Samvadiya.

- Rajpurohit, Dalpat. 2013. "Thematic Grouping of Bhakti Poetry: The Dadupanth and *Sarvāṅgī* Literature". En Imre Bangha (comp.), *Bhakti beyond the Forest: Current Research on Early Modern Literatures in North India, 2003-2009*. Nueva Delhi: Manohar.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Raychaudhuri, Tapan. 1982. "Non-Agricultural Production, 1: Mughal India". En Tapan Raychaudhuri y Irfan Habib (comps.), *The Cambridge Economic History of India: Volume I: c. 1200-c. 1750* (pp. 261-307). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, David. 2018. *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past*. Nueva York: Pantheon Books.
- Representación hecha por el R. procurador general de religiosos menores capuchinos, a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, sobre el estado actual de la Mission del Thibet*. 1744. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Rg-veda*. 1951-1957. Traducción al alemán de Karl Friedrich Geldner. Publicada como *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche [...]*. 4 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rg-veda*. 1966. Texto sánscrito y comentario de Sayana. Edición de Max Müller. Publicado como *Rgveda-sambhita*. Benarés: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Ricci, Matteo. 1985. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shib-i)*. Traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen. Edición chino-inglesa de Edward J. Malatesta. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources. [Texto compuesto ca. 1603].
- Ridder-Symoens, Hilde de (comp.). 1992. *Universities in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (comp.). 1996. *Universities in Early Modern Europe, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Risley, Herbert Hope. 1915. *The People of India*. 2ª ed. Londres: W. Thacker & Co. [Primera edición: 1908].
- Robins, Robert H. 1990. "Leibniz and Wilhelm von Humboldt and the History of Comparative Linguistics". En Tullio de Mauro

- y Lia Formigari (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism* (pp. 85-102). Ámsterdam: John Benjamins.
- Rocher, Ludo (ed.). 1984. *Ezourvedam: A French Veda of the Eighteenth Century*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Rocher, Ludo, y Rosane Rocher. 1994-1995. "The Purāṇārthaprakāśa: Jones's Primary Source on Indian Chronology". *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate & Research Institute* 54-55: 47-71.
- . 2012. *The Making of Western Indology: Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*. Nueva York: Routledge.
- Rocher, Rosane. 1980. "Nathaniel Brassey Halhed, Sir William Jones, and Comparative Indo-European linguistics". En *Recherches de linguistique; hommages à Maurice Leroy* (pp. 173-180). Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- . 1983. *Orientalism, Poetry, and the Millennium: The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed, 1751-1830*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1989. "The Career of Radhakanta Tarkavagisa, an Eighteenth-Century Pandit in British Employ". *Journal of the American Oriental Society* 109: 27-33.
- . 1994. "British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government". En Carol Breckenridge y Peter Van der Veer (comps.), *Orientalists and the Postcolonial Predicament: Perspective on South Asia*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- . 1995. "Weaving Knowledge: Sir William Jones and the Indian Pandits". En Kevin Brine y Garland Cannon (comps.), *Objects of Enquiry: The Life, Contributions, and Influence of Sir William Jones*. Nueva York: New York University Press.
- . 2000. "The Knowledge of Sanskrit in Europe until 1800". En Sylvain Auroux (ed.), *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present* (vol. 2, parte 2, pp. 1156-1163). Berlín: Walter de Gruyter.
- Rogers, John D. 1994. "Post-Orientalism and the Interpretation of Premodern and Modern Political Identities: The Case of Sri Lanka". *Journal of Asian Studies* 53, 1: 10-23.

- Roth, Heinrich. 1988. *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth, S. J. (1620-1628)*. Edición de Arnulf Camps y Jean-Claude Muller. Leiden: Brill.
- Rubiés, Joan-Pau. 2002. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudy, Willis. 1984. *The Universities of Europe, 1100-1914: A History*. Rutherford: Associated University Presses.
- Sahas, J. D. 1972. *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden: E. J. Brill.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sakhare, Srinanamaharaja. 1967. *Srisakalasantagatha*, vol. 2. Pune: Srisamtavanmaya Prakashana Mandira.
- Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Satapatha-brahmana*. 1972. Traducción de Julius Eggeling en cinco partes en la serie Sacred Books of the East. Edición de F. Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Satapatha-brahmana*. 1984. Benarés: Caukhambha Sanskrta Sams-thana. [Texto en sánscrito].
- Schwab, Raymond. 1990. *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. Nueva York: Columbia University Press. [Primera edición en francés: 1950].
- Schwartz, Stuart B. 2008. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press.
- Schwartzbach, Bertram Eugene. 1971. *Voltaire's Old Testament Criticism*. Ginebra: Libraire Droz.
- Sen, Amartya. 1997. "Indian Tradition and the Western Imagination". *Daedalus* (primavera): 1-26.
- . 2005. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- . 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. Nueva York: W. W. Norton.
- Sen, Kshitimohan. 1974. *Medieval Mysticism of India*. 2ª ed. Nueva Delhi: Oriental Reprint Corporation. [Primera edición: 1929].

- Sen, Kshitimohan (ed.). 1995. *Kabir*. Calcuta: Anand Publishers. [En letra bengalí. Colección de los *bhajan* de Kabir publicada originalmente en cuatro partes, 1910-1911].
- Sen, Sudipta. 2002. *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*. Nueva York: Routledge.
- Sharma, Ram Sharan. 1958. *Sudras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A. D. 500)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shore, John (lord Teignmouth). 1807. *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones*. Nueva edición. Londres: John Hatchard. [Disponible en línea en <<https://archive.org/download/memoirslifewrit01teiggoog/memoirslifewrit01teiggoog.pdf>> (última consulta: 14-05-2021)].
- Simha, Sivaprasad. 1988. *Kirtilata aur avahattha bhasa*. 3ª ed. Nueva Delhi: Vani Prakasan.
- Singh, Brijraj. 1999. *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719)*. Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Pashaura. 2003. *The Bhagats of the Guru Granth Sahib: Sikh Self-Definition and the Bhagat Bani*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Smith, Brian K. 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1991. *The Meaning and End of Religion*. Mineápolis: Fortress Press. [Primera edición: 1962].
- Snell, Rupert. 1992. "Devotion Rewarded: The *Sudāmā-carit* of Narottamdās". En Christopher Shackle y Rupert Snell (comps.), *The Indian Narrative: Perspectives and Patterns*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sontheimer, Gunther-Dietz, y Hermann Kulke (comps.). 1989. *Hinduism Reconsidered*. Delhi: Manohar.
- Spinoza, Benedict de. 1891. *Tractatus Teologico-Politicus*. En *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (vol. 1). Traducción de Robert Harvey Monro Elwes. Londres: George Bell. [Disponible en línea en <<https://oll.libertyfund.org/title/elwes-the-chief-works-of-benedict-de-spinoza-vol-1>> (última consulta: 14-05-2021)].

- Stephens, Thomas. 1945. *Doutrina Cristã em Língua Concani por Tomás Estêvão, S. J. Impressa em Rachol (Goa) em 1622*. Introducción y notas de Mariano Saldanha. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Subrahmanyam, Sanjay. 2017. *Europe's India: Words, People, Empires, 1500-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sugirtharajah, Sharada. 2007. *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*. Nueva York: Routledge.
- Sundaradas. 1989. *Sundar Granthāvalī*. Edición de Narayanadas. Jaipur: Shri Dadu Dayal Mahasabha.
- Svatmarama. 1975. *Hatha-yoga-pradipika of Svātmarāma*. Madrās: They Adyar Library.
- Sweetman, Will. 2019. "The Absent Vedas". *Journal of the American Oriental Society* 139, 4: 781-803.
- Tagore, Rabindranath (trad.). 2003. *One Hundred Poems of Kabir*. Nueva Delhi: Chronicle Books. [Primera edición: 1915].
- Talbot, Cynthia. 1995. "Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India". *Comparative Studies in Society and History* 37, 4: 692-722.
- . (comp.). 2011. *Knowing India: Colonial and Modern Constructions of the Past*. Nueva Delhi: Yoda Press.
- Tavakoli-Targhi, Mohammad. 1996. "Orientalism's Genesis Amnesia". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 16, 1: 1-14.
- Taylor, Charles, et al. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edición de Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Teltscher, Kate. 1997. *India Incribed: European and British Writing on India 1600-1800*. Delhi: Oxford University Press.
- Tertuliano [Tertullian]. 1885. *A Treatise on the Soul*. Traducción de Peter Holmes. [Originalmente publicado en 1885, en la serie Ante-Nicene Fathers. Disponible en línea en <www.tertullian.org/anf/index.htm>].
- Thapar, Romila. 1961. *Asoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1985. "Syndicated Moksha?". *Seminar* (septiembre): 14-22.

- Thapar, Romila. 1989. "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity". *Modern Asian Studies* 23: 209-231.
- . 1996. "The Tyranny of Labels". IX Zakir Husain Memorial Lecture. Nueva Delhi: Zakir Husain College.
- . 1999. "Some Appropriations of the Theory of Aryan Race Relating to the Beginnings of Indian History". En Daud Ali (ed.), *Invoking the Past: The Uses of History in South Asia* (pp. 15-35). Oxford: Oxford University Press.
- . 2000a. "The *Rgveda*: Encapsulating Social Change". En K. N. Panikkar, Terence J. Byres y Utsa Patnaik (eds.), *The Making of History: Essays Presented to Irfan Habib* (pp. 11-40). Nueva Delhi: Tulika.
- . 2000b. "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics". En *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. Nueva Delhi: Oxford University Press. [Este ensayo fue originalmente una conferencia dictada en 1995].
- Thiel-Horstmann, Monika. 1983. *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhāṣā Religious Poetry from Rajasthan, A Reader*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Tovar Pinzón, Hermes. 1978. "Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México". En Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina* (pp. 132-222). México: Siglo XXI Editores.
- Trautmann, Thomas R. 1971. *Kauṭilya and the Arthaśāstra: A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*. Leiden: Brill.
- . 1997. *Aryans and British India*. Berkeley: University of California Press. [Reeditado por Yoda Press, Delhi, en 2005].
- . 1998. "The Lives of Sir William Jones". En Alexander Murray (ed.), *Sir William Jones, 1746-1794* (pp. 92-121). *A Commemoration*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999. "Constructing the Racial Theory of Indian Civilization". En Johannes Bronkhorst y Madhav M. Deshpande (eds.), *Aryan and non-Aryan in South Asia: Evidence, Inter-*

- pretation and Ideology* (pp. 277-293). Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.
- . 2002. “Gobineau and the Aryans”. Artículo presentado en la Conferencia Anual de la Universidad de Wisconsin en el Sur de Asia celebrada en Madison, Wisconsin.
- (comp.). 2005. *The Aryan Debate*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- . 2006. *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras*. Berkeley: University of California Press.
- . 2009. *The Clash of Chronologies: Ancient India in the Modern World* (pp. 25-52). Nueva Delhi: Yoda Press. [Recopilación de artículos publicados anteriormente, incluyendo “The Revolution in Ethnological Time” (1991) e “Indian Time, European Time” (1995)].
- Trivedi, Harish. 2003. “The Progress of Hindi, Part 2”. En Sheldon Pollock (comp.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (958-1022). Berkeley: University of California.
- Tulsidas. 1989. *Rāma-charita-mānasa*. Con un comentario en hindi moderno de H. Poddar. Gorakhpur: Gita Press.
- Upright Lives: Documents Concerning the Natural Virtue and Wisdom of the Indians (1650-1740)*. 1981. Los Ángeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California.
- Ussher, James. 1650. *Annales veteris testamenti* [...]. Londres: J. Fleisher. [Disponible en línea en <https://books.google.com.mx/books/download/Annales_Veteris_Testamenti_A_Prima_Mundi.pdf?id=Bq5eAAAACAAJ&output=pdf&sig=ACfU3U0AIUuc6E6RLp8XTZFFjSVs4aP1kQ> (última consulta: 14-05-2021)].
- Van den Berghe, Pierre. 1996. “Does Race Matter?”. En John Hutchinson y Anthony D. Smith (comps.), *Ethnicity* (pp. 57-63). Oxford: Oxford University Press. [Versión corta de un ensayo publicado por primera vez en 1995].
- Van der Veer, Peter. 1989. *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. Delhi: Oxford University Press.
- . 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

- Van Hal, Toon, y Christophe Vielle (eds.). 2013. *Grammatica Grandonica: The Sanskrit Grammar of Johann Ernst Hanxleden S. J. (1681-1732)*. Potsdam: Universität verlag Potsdam. [Disponible en línea en <https://dataspace.princeton.edu/bitstream/88435/dsp01sj1392006/1/hanxleden_grammatica.pdf> (última consulta: 14-05-2021)].
- Vannini, Fulgentius. 1981. *Hindustan-Tibet Mission*. Agra: Capuchin Ashram, Udyognagar.
- Vaudeville, Charlotte. 1974. *Kabir*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- . 1993. *A Weaver Named Kabir: Selected Verses with a Detailed Biographical and Historical Introduction*. Delhi: Oxford University Press.
- Viṣṇu-purāṇa*. 1989. 2 vols. Edición y traducción de H. H. Wilson. Delhi: Nag Publishers.
- Vissière, Isabelle, y Jean-Louis Vissière (comps.). 2000. *Lettres édifiantes et curieuses de Jésuites de l'Inde au dix-huitième siècle*. París: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Vivekdas, Acharya (comp.). 2009. *Kabir sahitya ki prasangikta*. 2ª ed. Benarés: Kabirvani Prakashan.
- Voltaire. 1777. *La Bible enfin expliquée*. Londres. [Disponible en línea en <<https://archive.org/download/labibleenfinexpl00volt/labibleenfinexpl00volt.pdf>> (última consulta: 14-05-2021)].
- . 2004. *Dictionnaire philosophique*. Los Gallardos, España: Le Chasseur abstrait. [Disponible en línea].
- Von Stietencron, Heinrich. 1989. "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term". En Günther D. Sontheimer y Hermann Kulke (comps.), *Hinduism Reconsidered* (pp. 11-27). Delhi: Manohar.
- . 1995. "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism". En Vasudha Dalmia y Heinrich von Stietencron (comps.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity* (pp. 51-81). Nueva Delhi: Sage Publications.
- . 2002. *Hinduismo*. Edición de Alberto Pelissero. Brescia: Morcelliana. [Primera edición en alemán: 2001].
- Wagoner, Phillip B. 2003. "Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge". *Comparative Studies in Society and History* 45, 4: 783-814.

- Ward, William. 1822. *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindus*. 3 vols. Londres: Kingsbury, Parbury, and Allen.
- Waterman, John T. 1963. "The Languages of the World: A Classification by G. W. Leibniz". En Erich Hofacker (ed.), *Studies in Germanic Languages and Literatures in Memory of Fred O. Nolte* (pp. 27-34). St. Louis: Washington University Press.
- Weber, Max. 1964. *The Sociology of Religion*. Traducción de Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press. [Primera edición en alemán: 1922].
- . 1967. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Traducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills. Nueva York: Oxford University Press. [Esta traducción fue publicada por primera vez en 1946].
- . 1984. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. 2ª ed. Varios traductores. Edición de Johannes Winckelmann. México: Fondo de Cultura Económica. [Esta edición vio la luz en 1964. Los textos originales en alemán son de 1922].
- Westcott, George H. 1953. *Kabir and the Kabir Panth*. Calcuta: Susil Gupta. [Primera edición: 1907].
- Wilson, Horace Hyman. 1972. *Religious Sects of the Hindus*. Benarés: Indological Book House. [Primera edición, en *Asiatick Researches*: 1828 y 1832].
- . 1976. *Essays and Lectures on the Religions of the Hindus*. En *Select Works* (vol. 2). Nueva Delhi: Asian Publication Services. [Primera edición: 1862].
- Witzel, Michael. 1989. "Tracing the Vedic Dialects". En Colette Cailat (ed.), *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes* (pp. 97-264). París: Collège de France, Institut de Civilisation Indienne.
- . 1995a. "Early Sanskritization. Origin and Development of the Kuru State". *Electronic Journal of Vedic Studies* 1, 4.
- . 1995b. "Rgvedic History: Poets, Chieftains and Politics". En George Erdosy (comp.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity* (pp. 307-352). Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- . 2000. "Horseplay in Harappa: The Indus Valley Decipherment Hoax". *Frontline* (30 de septiembre-13 de octubre).

- Witzel, Michael. 2001. "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts". *Electronic Journal of Vedic Studies* 7, 3.
- . 2012. *The Origins of the World's Mythologies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Xavier, Angela Barreto, e Ines G. Zupanov. 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Young, Richard Fox. 1981. *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. Viena: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Zagorin, Perez. 2003. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zelliot, Eleanor. 1982. "A Medieval Encounter between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem Hindu-Turk Samvad". En Fred W. Clothey (comp.), *Images of Man: Religion and Historical Process in South Asia* (pp. 171-195). Madrás: New Era Publications.
- Zermeño, Guillermo (ed.). 2008. *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII: travesías, itinerarios, testimonios*. México: Universidad Iberoamericana.
- Zupanov, Ines G. 1996. "Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne". *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 51, 6: 1201-1223.
- . 1999. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Delhi: Oxford University Press.
- . 2012. "I Am a Great Sinner: Jesuit Missionary Dialogues in Southern India (Sixteenth Century)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55: 201-232.
- . 2013. "Archives and the End of Catholic Orientalism". [Manuscrito. El texto revisado fue publicado en Ángela Barreto Xavier e Ines G. Županov. 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)* (pp. 287-329). Nueva Delhi: Oxford University Press].

Hindúes, misioneros y orientalistas. Una antología

se terminó de imprimir en marzo de 2022, en los talleres
de Druko International, Calzada Chabacano 65, local F, col. Asturias,
Cauhtémoc, 06850, Ciudad de México.

Tipografía, formación y cuidado de la edición: Víctor H. Romero Vargas.

Portada: Pablo Reyna.

La edición consta de 350 ejemplares.

La religión hindú se ha encarnado en una multitud de movimientos y sectas que han jugado papeles clave en la historia social y política del subcontinente desde la época de los antiguos arios y los vedas hasta el día de hoy. Este libro examina la manera en la que la gente de India construyó esta gran variedad de organizaciones religiosas, cómo sus bases sociales las diferenciaban, la forma en la que los misioneros cristianos italianos del siglo XVIII reaccionaron ante la cultura india y cómo algunos intelectuales ingleses que trabajaban en India en el mismo periodo enfrentaron el reto de entender la religión hindú y su relación con la historia bíblica. Una sección del libro se centra en un movimiento religioso y social fundado por un tejedor y poeta llamado Kabir (ca. 1440-1518), quien impugnó las creencias y prácticas tanto de los hindúes como de los musulmanes. También se abordan en esta obra los esfuerzos del orientalista inglés sir William Jones (1746-1794) por entender la relación lingüística entre el sánscrito, el griego y el latín, así como por reconstruir la historia de esta relación. La mayor parte de los ensayos aparecen por primera vez en español y todos están actualizados.

