

El Colegio de México

ESCRIBIENDO EL PASADO: FORMACIÓN DIALÓGICA DEL
CONOCIMIENTO ORIENTALISTA SOBRE LAS LENGUAS INDIAS

Tesis presentada por
EDUARDO LUCIANO ACOSTA GONZÁLEZ
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD EN SUR DE ASIA

Directores de tesis:

Dr. David Lorenzen Sbrega

Dra. Uma Thukral Kapoor

Centro de Estudios de Asia y África

2013

*And the limits of our knowledge will be no
less extended than the bounds of our empire.*

Sir William Jones, 1771

Índice general

| | |
|---|-----------|
| Índice general | 1 |
| Introducción | 3 |
| 1 Un pasado compartido | 11 |
| 1.1. El choque de epistemologías | 11 |
| 1.2. El estudio de las lenguas | 21 |
| 1.3. La modernidad dialógica y los antecesores de Jones | 28 |
| 2 Encuentros en la India | 42 |
| 2.1. Jones en la India | 42 |
| 2.2. Universalismo clasicista | 47 |
| 2.3. Los asistentes de Jones | 53 |
| 3 Un mundo más amplio | 63 |
| 3.1. Orientalismo y la cultura literaria mogola | 63 |
| 3.2. Sánscrito y brahmanismo en Bengala | 68 |
| 3.3. Benarés y Maharashtra | 78 |
| 4 Las muchas experiencias en el Sur de India | 88 |
| 4.1. Colin Mackenzie y los niyogis del sur | 88 |
| 4.2. La escuela orientalista de Madrás | 97 |

| | |
|-----------------------|------------|
| <i>ÍNDICE GENERAL</i> | 2 |
| Conclusiones | 104 |
| Bibliografía | 117 |

Introducción

Usualmente, cuando se habla del proceso de la modernidad, se piensa en un proceso de *ruptura* de la sociedad tradicional que abre paso a las instituciones y las formas de hacer cotidianas modernas, ligadas principalmente al ascenso/creación de los Estados modernos basados en la idea de una nación con esencia histórica. Esto tiene que ver con nociones acerca de las condiciones de la modernidad en la historia europea, algunas de las cuáles últimamente se han puesto en entredicho. Sudipta Kaviraj, por ejemplo, sostiene que la modernidad no es homogénea y de ninguna manera es el resultado de procesos perfectamente determinados, y ciertamente la modernidad no es el resultado de un único proceso. Las teorías dominantes europeas sobre el origen de la modernidad buscan un principio causal único, o por lo menos uno principal: el ascenso del capitalismo (Para Marx), la racionalización del mundo (Weber), el paso de una norma de conducta social basada en la comunidad a una conducta social individual (Durkheim).

Saurabh Dube advierte que estas explicaciones trilladas de la modernidad acentúan el carácter supuestamente inherente de la modernidad como un fenómeno europeo y, más importante todavía, borran sistemáticamente los procesos y las escrituras de la historia a través de la cual la modernidad como proceso y la historia como disciplina se constituyeron: “Esto es, que se ha entendido la modernidad como un conjunto de fenómenos generados sólo dentro del Occidente. Producida

dentro de un Occidente imaginario pero palpable, sólo tiempo después se exportó de diversas maneras la modernidad hacia otras partes de la humanidad. Ahora bien, justamente esa medida sirve para anular la dinámica del colonizador y el colonizado, la raza y la razón, la Ilustración y el imperio, la cual ha sido constitutiva de los términos y las texturas de la modernidad como historia.”¹

De manera similar, para Kaviraj la modernidad no trata únicamente de los procesos europeos citados anteriormente sino de una multiplicidad de procesos, entre los cuales encontramos toda una serie de procesos de alteración masiva de prácticas sociales en distintas latitudes. Podría pensarse que esta “alteración masiva” es equiparable a la ruptura de la que se habla usualmente discutiendo la idea de modernidad, pero en realidad esta alteración no significa necesariamente destrucción, sino adecuación y transformación, donde a veces se mantienen aspectos estructurales centrales. Kaviraj menciona como ejemplo el modelo de educación india en Bengala del siglo XIX:

One of the most startling cultural changes in nineteenth-century Bengal was the complete transformation of educational structures. The modern Bengali’s conversion to Western educational ideals was so complete that the traditional systems of instructions and the schools that imparted them disappeared within a very short time and were replaced by a modern educational system that, in its formal pedagogic doctrine, emphasized critical reasoning and extolled the virtues of extreme skepticism in the face of authority. Yet actual pedagogic practice retained the traditional emphasis on memory.²

¹ Dube (2011, p. 25)

² Kaviraj (2000, p. 139)

Parece entonces que nos encontramos frente a un panorama donde el concepto de modernidad se puede entender de maneras diferentes y parece dividirse en dos vertientes contrarias. Por un lado, existe la idea de modernidad europea que tiene su principio causal en distintos procesos (según cada teoría, como ya se dijo más arriba, distintos autores proponen distintos procesos principales) y a partir de ese lugar (Europa occidental) y de ese momento (siglos XVI-XVIII dependiendo del autor) la modernidad *irradiaría* hacia otros lugares del planeta gracias a la colonización europea y la exportación del mercantilismo desde Europa. Esta idea, aun con variantes, se mantuvo vigente durante varias décadas en los círculos académicos que estudiaban el desarrollo y la historia de sociedades no europeas. La idea que subyace es que la modernidad europea es la rectora y el modelo a partir del cual todas las otras modernidades deben medirse y compararse. Aun dentro de los estudios revisionistas de la historiografía colonial/imperial se encontraba este esquema de pensar la modernidad. Ejemplo claro de ello es el artículo de Irfan Habib donde explora, justamente, la potencialidad del desarrollo del capitalismo en la India pre-colonial y por qué la India mogola no pudo desarrollar una economía capitalista paralela a la sociedad europea.³

Del otro lado del espectro, tenemos a una serie de académicos que presentan a la modernidad como una ideología y un proyecto anclado en la Ilustración que rechaza el pasado que no forma parte de la historia del progreso y celebra el progreso en términos de conocimiento científico. Esta posición, según Subrahmanyam, observa la modernidad no como procesos o condiciones objetivas, ni siquiera como formación de ciertas subjetividades (como sí lo haría la anterior noción de modernidad) sino como puramente una ideología que, de igual manera, irradia desde Europa, o mejor dicho, se la hace irradiar desde Europa y pone al resto del mundo en calidad de

³ Habib (1969)

provincias que deben emparejarse al proyecto cultural europeo.⁴

Ambas nociones de modernidad nos dejarían frente al gran problema de cómo conceptualizar el mundo no-europeo pre-colonial, específicamente el mundo de Sur de Asia, pues ambas nociones ponen tanto peso en el periodo de la colonia que el investigador se enfrenta entonces a un periodo difuso, sin orden, comparado al “ordenado” periodo colonial; dice Subrahmanyam: “Where colonialism introduced precision and the cadastral imagination, South Asia before Company Bahadur apparently wallowed in ‘fuzziness.’”⁵ Es innegable que el peso de las categorías coloniales de pensamiento hacen difícil aprehender el mundo pre-colonial, en ese sentido Nicholas Dirks advierte sobre la necesidad de revisar críticamente categorías y estructuras indias y cómo fueron transformadas durante el periodo colonial, pero, como bien apunta Sheldon Pollock, parte de la comprensión sobre las transformaciones de la Colonia debe partir de un entendimiento sobre lo que existía *antes* de la colonia en India para saber qué es lo que fue cambiado.⁶

Es en este punto donde se hace presente la utilidad de la noción de la era moderna temprana, la cual, por cierto, está lejos de ser menos problemática que cualquiera de las dos nociones mencionadas de modernidad. Sanjay Subrahmanyam declara como principales características de este *periodo*⁷ la apertura del mundo, la expansión de las cartografías y los encuentros de estas nuevas culturas de viaje que provocaron nuevas “etnografías” empíricas, todo lo cual puede ser resumido calificando a la modernidad temprana como una “Era de descubrimiento” que ya no es monopolio de los viajeros europeos. Subrahmanyam enfatiza este último punto,

⁴ Subrahmanyam (2001, p. 261)

⁵ Subrahmanyam (2001, p. 255)

⁶ Pollock (1993, p. 97)

⁷ Si bien Subrahmanyam no basa su concepción de modernidad temprana exclusivamente en marcadores cronológicos, sí considera que existe un lapso de tiempo donde varias características unificadoras están presentes. Este lapso abarcaría desde 1400 hasta 1800. Subrahmanyam (2001)

argumentando que es un esfuerzo que se comparte en distintas latitudes, no sólo en Europa: “The early modern period defines a new sense of the limits of inhabited world, in good measure because it is in a fundamental way an age of travel and discovery, of geographical redefinition. There were thus various attempts, often from conflicting perspectives and points of departure, to push back the limits of the world, as they were known to different peoples in about 1350.”⁸ Otra característica importante del periodo es un cambio ecológico importante en la demografía y el alcance de la agricultura, lo cual llevó consigo un recrudecimiento de las tensiones entre la población nómada y la población sedentaria que se estaba urbanizando a mayor escala.⁹

El punto central de esta tesis sería explorar el periodo del siglo XVIII en la India de la modernidad temprana enfocándome en un aspecto en particular: la producción de conocimiento sobre las lenguas vista como un diálogo. Más particularmente, esta tesis intenta hacer un análisis sobre la producción del conocimiento en India en la aurora del colonialismo, con especial énfasis en el conocimiento producido sobre las lenguas y cómo este conocimiento se crea a partir de un diálogo continuo entre orientalistas ingleses y eruditos indios, y cómo la visión de estos últimos es fundamental para entender las conceptualizaciones de las lenguas indias que finalmente conducirían a un proceso de configuración del concepto de lo clásico en India paralelo a Europa, que haría al sánscrito la lengua clásica por excelencia en la India, olvidando al persa y al árabe. La idea que intentamos defender es que estos procesos no pueden ser concebidos como una ruptura epistemológica total con los sistemas de conocimiento de la India, sino que fueron procesos nutridos e informados por una plétora de eruditos indios que colaboraron con los orientalistas, los cuáles crearon el conocimiento autorizado sobre India y su pasado.

⁸ Subrahmanyam (1997, p. 737)

⁹ Subrahmanyam (2001, p. 263)

Phillip Wagoner indica que cuando se habla de los informantes nativos en la India, usualmente se sigue una de dos posiciones bien delimitadas: la primera ve a los informantes nativos como meros proveedores de información, la cual era adaptada a los sistemas de conocimiento europeos. Esta primera posición considera que hubo una ruptura epistemológica, es decir un desplazamiento de los sistemas de conocimiento indígenas por los europeos o coloniales. En este sentido, el conocimiento va ligado al poder pues es el conocimiento lo que permite la conquista: conocer para gobernar mejor.¹⁰

La segunda posición, que es la que el propio Wagoner toma, considera que los informantes nativos tuvieron un papel más activo en la formación y configuración del conocimiento europeo —especialmente inglés— sobre la India, no son meros instrumentos del proceso. Trautmann coincide con esta posición. Para él, la tradición india de análisis del lenguaje no murió con la llegada de los orientalistas, sino que se incorporó al dominio público del pensamiento moderno.¹¹ Para Trautmann y para Wagoner, existió una interacción entre sistemas de conocimiento, lo cual es muy claro en el análisis de las lenguas. En el caso de la formulación de la familia de lenguas dravídicas, el sistema europeo contribuyó con la idea de la ramificación de las familias lingüísticas, mientras que el sistema indio de análisis de las lenguas contribuyó con dos elementos importantes de la disciplina del *vyākaraṇa*: una lista de raíces y una serie concisa de reglas de transformación.¹²

Esto no quiere decir que la simetría en la relación entre el orientalista y el informante indio se debe restablecer a la luz de los recientes estudios. Wagoner admite que la relación era asimétrica, pero al mismo tiempo insiste en que la relación produjo una nueva forma de conocimiento: “Although

¹⁰ Cohn (1985, *passim*)

¹¹ Trautmann (2006, p. 250)

¹² Wagoner (2003, p. 786)

the British undeniably held the upper hand in this relationship and set the agenda for the conversation, the colonial knowledge thus produced would not have taken the form it did, had it not been for the fact that the Indian intellectuals provided not merely raw data, but a key analytical framework that led to the formulation of the new form of knowledge.”¹³

Para mostrar lo anterior, en los primeros capítulos me apoyo en los trabajos de muchos académicos que muestran ejemplos de trabajo colaborativo y conocimiento creado a partir del diálogo con los informantes nativos. La importancia de esto radica en que hay una diferencia entre el diálogo que se mantiene en el sur con el diálogo que se mantiene en el norte. En el norte, de la mano de William Jones, las percepciones acerca de la lengua y la historia india son nutridas por pandits y sus propias nociones acerca del sánscrito. William Jones y sus amigos entonces elaboran una teoría de la historia de la lengua en India que tiene mucho que ver con la visión de los gramáticos y pandits sanskritistas de Benarés que ponían al sánscrito en el centro de las lenguas clásicas en India, a pesar de que existían otras tradiciones de literatura clásica en el norte, como la persa y la árabe, que el propio Jones conocía. Claro está que William Jones también trae consigo sus propios marcos epistemológicos sobre las lenguas. Una examinación de éstos es el argumento del primero capítulo.

Hay que hacer notar que esta visión de los pandits hacia el sánscrito no era la única práctica literaria de esta lengua, sino que tiene un origen y un desarrollo claro en los siglos XVI y XVII de la era moderna temprana. Este es el argumento del tercer capítulo, mostrar de dónde proviene esta práctica del sánscrito como lengua altamente exclusiva de los brahmanes clericales, que es la que los orientalistas de Bengala adoptan, aunque es claro que no es la única que conocen.

En el sur, por otro lado, y apoyándome en el concepto de “Escuela

¹³ Wagoner (2003, p. 786)

Orientalista de Madrás” formulado por Thomas Trautmann, la actitud hacia las lenguas y la historia es distinta pues allá los informantes nativos tienen otra actitud hacia las vernáculos. De esto trata el último capítulo. Los informantes nativos en el sur son en su mayor parte niyogis y brahmanes laukikas, es decir, entregados más a asuntos de gobierno y Estado que a cuestiones religiosas. Este diálogo con informantes que tenían otra actitud lingüística que la de los pandits informantes de Jones, junto con las propias tecnologías e ideas de los orientalistas de Madrás, desembocó en la concepción de la idea de una familia dravídica de lenguas, separada de la autoridad del sánscrito como origen de todas las lenguas indias, que era la premisa de la escuela oriental del Fort William College.

Capítulo 1

Un pasado compartido

1.1. El choque de epistemologías

En el siglo XVIII, cuando los ingleses estaban consolidando su poder sobre el territorio del Sur de Asia, el saber orientalista empezó a intentar aprehender los sistemas de conocimiento de la India. Uno de los campos en que hubo un gran debate fue el de la historia, pues por lo general el pensamiento europeo que llegó a India estaba dominado por la cronología bíblica.

En este apartado mi intención es explorar los marcos epistemológicos que, en mayor o menor medida, compartían los orientalistas-administradores británicos que llegaron a la India en la segunda mitad del siglo XVIII. Y digo que se compartían en mayor o menor medida ya que el hecho de que esta *episteme* prevaleciera no quiere decir que fuera la única o que no hubiera críticas a ésta. Ejemplo es la cierta ambivalencia de Jones hacia la cronología ussheriana (se cita más adelante), que al final prevalece en sus trabajos; o el caso de Alexander Dow que veremos más adelante, quien pareciera no darle mucha importancia a la exactitud o la equivalencia de las fechas en la cronología india y europea,

pero de todas maneras la menciona.

Fueron varios los factores por los cuales la cronología bíblica (que había intentado establecer el arzobispo James Ussher, entre otros) se empezó a poner en cuestionamiento en el siglo XVIII. Por ejemplo, el descubrimiento de otras culturas —gracias a la expansión colonial— que afirmaban poseer una historia más antigua que lo que la cronología bíblica podía abarcar; los desarrollos en el campo lingüístico y el uso de fuentes arqueológicas que fueron utilizadas como pruebas fehacientes de la antigüedad de culturas desaparecidas. Estos procesos provocaron una revaluación de la historia bíblica y sus afirmaciones sobre el origen del mundo y la humanidad y de la extensión temporal de la cronología bíblica. Muchas tesis que asentaban su autoridad en la Biblia, como la descendencia de toda la humanidad de Adán y Eva, la dispersión de los propios humanos después del diluvio y de acuerdo a familias de los descendientes de Noé —la llamada etnología mosaica, la “evolución” del lenguaje humano a partir del mito de la confusión y dispersión de las lenguas después de Babel, todas estas narraciones históricas fueron puestas a debate una vez que los estudiosos y eruditos europeos fueron conociendo textos y narraciones diferentes a la bíblica. Dice Edwin Bryant que, ante la oportunidad de acceder a un corpus literario tan vasto y rico como lo era el sánscrito, la posibilidad de acceso a información histórica desconocida era tanto causa de intensa excitación como de gran ansiedad epistemológica.¹

William Jones se había dedicado a estudiar los textos puránicos para tratar de encontrar elementos que ayudaran a corroborar la cronología bíblica. La importancia de William Jones en este debate, según Bryant, radica en que en un momento de turbulencia epistemológica, Jones dedicó sus esfuerzos a encontrar una manera de reconciliar la etnología

¹ Bryant (2001, p. 15)

y la cronología ussheriana² con las nuevas cronologías y cosmogonías que estaban surgiendo gracias al contacto con pandits y otros eruditos, y también gracias a la lectura de textos en lenguas asiáticas, especialmente el sánscrito. Para Bryant, Jones se acercó al estudio de los puranas con una actitud reconciliadora: intentó desenmarañar la cronología india para de esta manera apaciguar el desconcierto de sus colegas orientalistas. Bryant señala que, a pesar de que Jones proclamó que estudiaría la historia contenida en escritos sánscritos de manera objetiva e incluso dispuesto a aceptar otra cronología si los libros de la Biblia fueran probados incorrectos, al mismo tiempo Jones leyó las historias indias buscando que éstas encajaran dentro de la cronología del Obispo Ussher. En 1790 proclamó que el imperio indio se habría fundado hacía 3,800 años, es decir, salvaguardado dentro de la historia del mundo cristiana.³

Como podemos ver, Jones encarnaba la ansiedad epistemológica que provocaba el encuentro de tradiciones historiográficas que declaraban cronologías distintas a la bíblica. Esta ansiedad la provocaba la contraposición y encuentro de distintas maneras de dar cuenta de la temporalidad y la espacialidad. Por un lado, los orientalistas empezaron a encontrar que existían evidencias textuales —y más tarde, arqueológicas— cuyos relatos no se apegaban al marco temporal aceptado por la Biblia. Estos marcos temporales bíblicos no son meras teorías que existían en la Europa de finales del siglo XVIII, sino que son ideas sobre la historia y la geografía que dirigen y ubican las nociones y las experiencias de temporalidad y espacialidad cotidiana de los orientalistas europeos; Estas ideas las llama Trautmann “tecnologías de localización” (*technologies of location*): “Another such project is astronomy’s inverse, the mapping of

²La cronología cristiana, tal como fue elaborada por el Arzobispo Ussher, estipulaba que el mundo había sido creado en el año 4,004 antes de Cristo, y que había comenzado con los hechos relatados en el libro del Génesis de la Biblia hebrea

³ Bryant (2001, p. 16)

the earth's surface. Yet others are the construction of a unitary chronology of the past, and the classification of nations and languages [. . .] We may call all of these locational projects because they define representational spaces and represent entities as locations within those spaces.”⁴ Las tecnologías de localización que los orientalistas llevan consigo a la India en el siglo XVIII son el canon cronológico de Eusebio y la etnología mosaica. Por esta razón, la actitud de Jones frente al corpus puránico es más bien reconciliadora, Trautmann dice: “Jones in effect showed that Sanskrit literature was not an enemy but an ally of the Bible, supplying independent corroboration of the Bible's version of history”.⁵ De acuerdo a Trautmann, las investigaciones de Jones, que reconciliaban aspectos de la historia y la cultura de la India antigua y desechaban otros aspectos como falsos y obras de idólatras, hicieron que el Orientalismo como saber fuera inocuo para el Anglicanismo inglés y ayudó al ascenso de lo que Trautmann llama “British Indomania”. La mente inglesa, según el análisis de la British Indomania, estaba fascinada con el hinduismo debido a varias razones: confirmaba lo dicho en la Biblia, era un ejemplo vivo de lo que se conocía como la religión natural, y, de alguna manera, vinculaba el arte y la cultura de la India antigua con Egipto.⁶

A lo largo de su carrera y sus investigaciones en la India, William Jones intentaría mostrar varios ejemplos de cómo la historia bíblica se confirmaba en textos de otras culturas y religiones. Uno de los ejemplos más desconcertantes lo encontramos en el noveno discurso presentado en 1792 frente a la Asiatick Society, casi al final de su vida. El noveno discurso es importante porque resume sus investigaciones e hipótesis acerca del origen de los naciones y las lenguas de la humanidad, intentando convencer al público de que el mítico origen de la humanidad se encontraba en Irán y

⁴ Trautmann (2006, p. 3)

⁵ Trautmann (1997, p. 74)

⁶ Trautmann (1997, p. 64)

no en Egipto, como también se creía. En primer lugar, Jones declara que la suya es una investigación libre de prejuicios, pues advierte que no dará más autoridad al libro del Génesis bíblico que a otros textos que podrían ser de la misma antigüedad que el texto judío.⁷ Después, Jones cree encontrar en los puranas datos que confirmarían la veracidad de los relatos bíblicos encontrados en el libro del Génesis, y por lo menos encuentra dos grandes relatos bíblicos que lo hacen creer en que las historias están conectadas: el diluvio y la dispersión de las lenguas en Babel.

Jones, una vez que advierte sobre cómo va a proceder en su lectura de los textos indios, se complace en presentar un paralelismo bastante directo entre la historia del diluvio universal de Noe y la historia india del rey Manu quien también sobrevive un diluvio. En ambas historias los paralelos son muchos y muy interesantes, pero si ambas historias tienen un origen común no es materia de discusión en este trabajo, basta señalar que William Jones lo creyó así y tomó este paralelismo como confirmación de sus teorías sobre el origen único de la humanidad. Jones todavía adelanta otro paralelismo que él cree encontrar nuevamente en los puranas que leyó, sólo que este paralelismo no está nada claro. El propio Jones argumentó que posiblemente, si el tiempo se lo permitía, abundaría más sobre los paralelos que encuentra entre las dos historias, que tienen que ver con la dispersión de las lenguas después de Babel. Las historias a la que hace referencia Jones son las de dos avatares del dios Viṣṇu: el hombre-león y el enano, las cuales —para Jones— hablan en “símbolos” de la historia bíblica de Babel:

The general introduction to the *Jewish* history closes with a very concise and obscure account of a presumptuous and mad attempt, by a particular colony, to build a splendid city and raise a fabrick of immense height, independently of the divine

⁷ Jones (1807a, p. 191)

aid; and, it should seem, in defiance of the divine power; a project, which was baffled by means appearing, at first view, inadequate to the purpose, but ending in violent dissensions among the projectors, and in the ultimate separation of them: this event also seems to be recorded by the ancient *Hindus* in two of their *Puránas*; and it will be proved, I trust, on some future occasion, that *the lion bursting from a pillar to destroy a blaspheming giant*, and the *dwarf, who beguiled and held in derision the magnificent BELI*, are one and the same story related in a symbolical style.⁸

Habiendo dados los dos ejemplos anteriores de paralelismos en las historias hebreas e hindúes (el diluvio y la torre de Babel), Jones cree confirmada la veracidad de la historia del Génesis. Y a pesar de que al principio del noveno discurso advierte que no tiene preferencia sobre ninguna historia en particular, termina declarando que, ante todas las evidencias de predicciones aparentemente cumplidas que se encuentran en el libro del Génesis y después en los Evangelios, la historia hebrea (la Biblia) no es humana en su origen sino que es historia revelada. El gran problema que Jones encuentra con las historias hindúes es que éstas están contadas en “símbolos” y están plagadas de fábulas y leyendas. Jones no tiene ninguna duda que todas las historias de todos los pueblos descienden de la misma historia y de las mismas tres familias que se separaron en Irán y poblaron el globo. La única historia no contaminada con fábulas es la hebrea: “for the first thousand years of that period, we have no history unmixed with fable, except that of the turbulent and variable, but eminently distinguished, nation descended from ABRAHAM.”⁹ Hay que hacer notar que Jones en el primer discurso frente a la *Asiatick Society* ya había argumentado que

⁸ Jones (1807a, p. 195)

⁹ Jones (1807a, p. 203)

la imaginación y no la razón era la virtud prevaleciente en la mente de los hombres orientales.¹⁰ Ciertamente el calificar a las historias hindúes (y a las no-europeas en general) como llenas de fábulas no era algo único de Jones. Varios años antes de que Jones llegara a la India, el orientalista inglés Jacob Bryant también había fundamentado su proyecto de investigar la historia antigua del mundo en intentar separar la verdadera historia (que sí estaba de acuerdo con las historias mosaicas de la Biblia) de las fábulas encontradas en los textos de distintos pueblos orientales.¹¹

Jones no fue el único que estaba interesado en conocer la historia de los pueblos de oriente para confirmar la historia bíblica, en realidad, dice Urs App, era casi como una marca distintiva de los académicos europeos del momento preocuparse por los orígenes de la humanidad y por la historia antes y después del diluvio; grandes pensadores como Newton, Leibniz y Kant habían expresado su interés por conocer más sobre esa oscura parte de la historia humana.¹² Pero había una cierta ambivalencia en la búsqueda de pruebas para confirmar los relatos bíblicos.

Es interesante observar los paralelos entre el proyecto que tenía Jones sobre cómo estudiar la India y el proyecto que tenía el orientalista francés Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, a quien posteriormente Jones elegiría como su rival y a quien dedicaría una muy ácida e innecesaria crítica a su trabajo sobre el Zend-Avesta (sobre esto más adelante). Anquetil-Duperron tenía un proyecto teológico más que etnológico. Él creía que un teólogo no sólo se debe ocupar de la religión sino de la naturaleza de la “Revelación”, y dado que era un momento donde los especialistas europeos creían encontrar numerosos textos que trataban sobre la verdad reveleada, Anquetil-Duperron consideraba que entre más lenguas conociera un teólogo mejor equipado estaría para discriminar la verdadera

¹⁰Véase Jones (1807a, p. 6)

¹¹ App (2010, p. 8)

¹² App (2009, p. 4)

revelación de la falsa.¹³ Y, al igual que Jones, Anquetil-Duperron funda su investigación en el conocimiento exhaustivo de dos grandes campos de la experiencia humana: la lengua y la historia.

La tesis de la vinculación del mundo antiguo alrededor de Egipto tenía varios defensores. Varios años antes que William Jones, Alexander Dow publicó en Inglaterra su libro “History of Hindostan” en 1770, donde también cuenta un episodio, relatado por brahmanes, en el cual se expone supuestamente la historia del origen de las creencias del pueblo judío —y posteriormente, de los musulmanes— y cómo éstas tendrían un origen brahmánico:

But whether the Hindoos possess any true history of greater antiquity than other nations must altogether rest upon the authority of the Brahmins till we shall become better acquainted with their records. Their pretensions however are very high and they confidently affirm that the Jewish and Mahommedan religions are heresies from what is contained in the Bedas. They give a very particular account of the origin of the Jewish religion in records of undoubted antiquity. Raja Tura, say they, who is placed in the first ages of the Cal Jug had a son who apostatized from the Hindoo faith for which he was banished by his father to the West. The apostate fixed his residence in a country called Mohgod and propagated the Jewish religion which the impostor Mahommed further corrupted.

Dow, posiblemente influenciado por la tecnología de localización temporal de su tiempo, se pregunta —pero sólo eso, no adelanta ninguna hipótesis— si acaso esta historia no puede ser relacionada con la historia bíblica de Tehra y Abraham: “The Cal Jug commenced about 4887 years

¹³ App (2010, p. 364)

ago and whether the whole story may not relate to Terah and his son Abraham is a point not worthy of being minutely discussed¹⁴” En realidad el pasaje es oscuro, y no se sabe a ciencia cierta si Dow se refiere a que el Raja Tura podría ser el Tehra bíblico o sólo está marcando una similitud en ambas historias. Me inclinaría a pensar en que Dow podría estar pensando en que esta historia contada por los brahmanes es la misma que la del Génesis, es decir que Dow señala, con tiento, que ambas historias se refieren al mismo hecho histórico narrado en la Biblia. En el libro del Génesis, Tehra es el padre del patriarca Abram, su oficio es fabricante de ídolos. Su hijo Abram (posteriormente Abraham), quien conoce la verdadera fe, rompe los ídolos de su padre y es castigado por Nimrod quien lo arroja a un horno ardiendo. Abram es salvado por Dios, Tehra se arrepiente y juntos —y toda su familia— emprenden un viaje a la tierra de Canaan. Aunque, como dice el mismo Dow, no es un asunto de mucha relevancia, sólo cita este pasaje para mostrar que la historia contenida en los escritos de los brahmanes bien podría arrojar más luz sobre otras historias, pues para Dow la historia escrita en lengua sánscrita es más antigua: “The Shanscrita records contain accounts of the affairs of the Western Asia, very different from what any tribe of the Arabians have transmitted to posterity : and it is more than probable, that, upon examination, the former will appear to bear the marks of more authenticity and of greater antiquity than the latter.”¹⁵ En Dow podemos encontrar una cierta emoción por conocer la historia contenida en los textos sánscritos, pues dice que los musulmanes consideran que la historia de los hindúes sólo está contenida en el Mahabharata. Por la manera en que describe Dow el pasaje anterior, pareciera que él no está muy interesado en seguir al pie de la letra la cronología bíblica y tampoco parece importarle mucho hacer coincidir las fechas de la cronología india que le son

¹⁴ Dow (1770, p. v)

¹⁵ Dow (1770, p. iv)

proporcionadas con la cronología ussheriana; Dow bien podría pertenecer a los orientalistas que no se toman tan a pecho el seguir la cronología y la temporalidad bíblica, como se dijo al principio.

No todos los europeos recurren a lecturas imaginativas de los puranas u otros textos sánscritos o a conversaciones con brahmanes (en el caso de Dow) para intentar validar las historias de la Biblia. Es notable el caso de Voltaire, quien utilizó lo que él creía era una traducción de un texto fidedigno traído directamente de la India. En realidad el *Ezour Vedam* de Voltaire lo había recibido del Conde de Maudave, quien supuestamente lo habría recibido a su vez de un brahmán francófono en la India. La importancia del texto para Voltaire radicaba en que —según él— desafiaba la idea histórica de la cristiandad y ponía el inicio de una religión racional muchos miles de años antes que la tradición judeo-cristiana.¹⁶ Aunque lecturas más nuevas de la posición de Voltaire ante este texto en particular sugieren que Voltaire supo desde siempre que el *Ezour Vedam* era más una maquinación que un texto antiguo real, y que sólo lo utilizó para atacar la degeneración teológica que él veía en el cristianismo.¹⁷

Los marcos epistemológicos de referencia de la temporalidad y espacialidad aquí brevemente revisados van unidos a la idea que los orientalistas tienen de las lenguas, pues como se verá más adelante, para los orientalistas en particular y los académicos europeos en general, la relación entre lengua y nación es una relación necesaria y no contingente. Por lo tanto, el estudio de las lenguas sólo podría ubicarse dentro de los marcos explicativos que hemos revisado en este apartado. Pasemos ahora a observar cuál es la actitud hacia las lenguas entre los orientalistas del siglo XVIII, actitud que Sir William Jones encarna perfectamente, por lo cual tomaré su proceder como ejemplo.

¹⁶ Figueira (2002, p. 13)

¹⁷ App (2010, p. 61)

1.2. El estudio de las lenguas

Antes de partir hacia la India, Sir William Jones era ya un orientalista reconocido en su país, pues en 1771 había publicado una gramática de la lengua persa. Esta gramática, según sus propias palabras, la había preparado debido a que él consideraba en poco tiempo habría un renovado interés por aprender persa, más allá de los deleites de la literatura asiática, a los cuales —según él mismo— pocos se entregaban. El origen de este interés naciente por aprender persa, según Jones, era la relación comercial entre Inglaterra y la India mogola:

Since the literature of Asia was so much neglected, and the causes of that neglect were so various, we could not have expected that any slight power would rouse the nations of Europe from their inattention to it; and they would, perhaps, have persisted in despising it, if they had not been animated by the most powerful incentive that can influence the mind of a man: interest was the magick wand which brought them all within one circle; interest was the charm, which gave the languages of the East a real and solid importance. [...] A number of important affairs were to be transacted in peace and war between nations equally jealous of one another, who had not the common instrument of conveying their sentiments; the servants of the company received letters which they could not read, and were ambitious of gaining titles of which they could not comprehend the meaning, [...] and it was at last discovered that they must apply themselves to the study of the Persian language, in which all the letters from the Indian princes were written.¹⁸

¹⁸ Jones (1771, p.)

Claro está que el interés comercial no era el único motor detrás de la voluntad de William Jones ni la de todos los orientalistas, aunque sí es el más poderoso. David Lorenzen señala que un estudio de las actitudes y fines académicos de los orientalistas no podría tener en cuenta únicamente lo económico como motor principal del orientalismo, la curiosidad intelectual también toma parte en el impulso a pasar horas dedicado a las lenguas y la literatura india.¹⁹ Pero, como señalan Lorenzen y otros²⁰, la curiosidad también puede estar influenciada por motivos políticos y económicos. En realidad ambas motivaciones —el interés económico y la curiosidad intelectual— están entrelazadas, el mismo Jones se expresaba a favor de unir ambos tipos de intereses para la educación de un hombre liberal de la época:

The nobles of our days consider learning as a subordinate acquisition, which would not be consistent with the dignity of their fortunes, and should be left to those who toil in a lower sphere of life : but they do not reflect on the many advantages which the study of polite letters would give peculiarly to persons of eminent rank and high employments ; who, instead of relieving their fatigues by a series of unmanly pleasures or useless diversions, might spend their leisure in improving their knowledge, and in conversing with the great statesmen, orators, and philosophers of antiquity.²¹

Y ambas motivaciones —la económica y la intelectual— están entrelazadas hasta tal punto en el pensamiento de los orientalistas-administradores de la Compañía que incluso el estudio de las literaturas conlleva la búsqueda de un fin: la mente humana.

¹⁹ Lorenzen (2006, p. 126)

²⁰ Dudney (2008, p. 69)

²¹ Jones (1771, p. ix)

Al respecto, podemos encontrar en los escritos de Jones una controversia que se mantenía en Europa en aquellos tiempos acerca del estudio de la lengua, entre ingleses y franceses. Por un lado, los franceses estaban influenciados por los estudios de Descartes y su búsqueda de la gramática universal, la cual Aarsleff explica como: “The former [gramática universal] began with the mental categories and sought their exemplification in language, as in universal grammar and based etymology on conjectures about the origin of language.”²².

El debate sobre la gramática universal es importante, pues dentro de este debate se discutían dos grandes maneras de tratar a la mente humana. Foucault describe el proyecto de la gramática universal francesa de la siguiente manera:

La gramática general no es una gramática comparada: su tema no son los paralelos entre los idiomas, ni los utiliza como método. Pues su generalidad no consiste en encontrar leyes gramaticales propiamente dichas que serían comunes a todos los dominios lingüísticos y que harían aparecer, en una unidad ideal y apremiante, la estructura de cualquier idioma posible; [...] La gramática general no intenta definir las leyes de todas las lenguas, sino tratar, por turno, cada lengua particular como un modo de articulación del pensamiento en sí mismo. [...] La gramática general definirá el sistema de identidades y de diferencias que suponen y utilizan estas características espontáneas. Establecerá la *taxinomia* de cada lengua. Es decir, lo que fundamenta, en cada una de ellas, la posibilidad de sostener un discurso.²³

²² Aarsleff (1983, p. 127)

²³ Foucault (2005, p. 97)

La gramática general no se ocupa de la historia de las lenguas, contrario a los ingleses donde la historicidad tiene un mayor peso dentro del estudio de ellas; más adelante veremos que el proyecto orientalista y colonial estaba fundado sobre el estudio de la historia como discurso legitimador. Dice Foucault al respecto del papel de la historicidad en el proyecto de la gramática universal:

El tiempo es, para el lenguaje, su modo interior de análisis; no es su lugar de nacimiento. De ahí el poco interés que la época clásica pone en la filiación cronológica, al grado de negar, contra toda “evidencia” —se trata de la nuestra—, el parentesco del italiano o del francés con el latín. [...] Por lo que respecta a la historia misma de los idiomas, no es más que erosión o accidente, introducción, reencuentro y mezcla de elementos diversos; no tiene ni ley, ni movimiento, ni necesidad propios. [...] Las lenguas evolucionan por el efecto de las migraciones, de las victorias y de las derrotas, de las modas, de los cambios; pero no por la fuerza de una historicidad que llevarían en sí mismas. No obedecen a ningún principio interno de desarrollo; son ellas las que desarrollan a lo largo de una línea las representaciones y sus elementos.²⁴

Por otro lado, los ingleses no aceptaban la idea francesa de la gramática universal, a la que consideraban como mera especulación. Aarsleff menciona que también para Samuel Johnson, importante lexicógrafo inglés, las lenguas son instrumentos, no el fin mismo del conocimiento. Y esta actitud hacia las lenguas era una herencia de Bacon, de Locke y de la “Royal Society”, quienes se oponían tanto a la gramática universal de los franceses,

²⁴ Foucault (2005, p. 96)

como al análisis etimológico metafísico que en Inglaterra estaba tomando mucha fuerza de la mano de un filósofo llamado Horne Tooke.²⁵

Sobre esto, Jones expresaría en varias ocasiones que el fin de los estudios debe ser siempre la mente humana. En su discurso de inauguración sobre los límites y fines de la *Asiatick Society of Bengal*, Jones destaca lo siguiente:

If now it be asked, what are the intended objects of our inquiries within these spacious limits, we answer, MAN and NATURE; whatever is performed by the one, or produced by the Other. Human knowledge has been elegantly analysed according to the three great faculties of the mind, memory, reason, and imagination, which we constantly find employed in arranging and retaining, comparing and distinguishing, combining and diversifying, the ideas, which we receive through our senses, or acquire by reflection; hence the three main branches of learning are history, science, and art: the first comprehends either an account of natural productions, or the genuine records of empires and states; the second embraces the whole circle of pure and mixed mathematicks, together with ethicks and law, as far as they depend on the reasoning faculty; and the third includes all the beauties of imagery and the charms of invention, displayed in modulated language, or represented by colour, figure, or sound.²⁶

A lo cual agrega específicamente que las lenguas no pueden ser consideradas un objeto de estudio, como hacían los defensores de la gramática universal cartesiana:

²⁵ Aarsleff (1983, p. 122)

²⁶ Jones (1807a, p. 6)

You may observe, that I have omitted their languages,²⁷ the diversity and difficulty of which are a sad obstacle to the progress of useful knowledge ; but I have ever considered languages as the mere instruments of real learning, and think them improperly confounded with learning itself: the attainment of them is, however, indispensably necessary ; and if to the Persian, Armenian, Turkish, and Arabick, could be added not only the Sanscrit, the treasures of which we may now hope to see unlocked, but even the Chinese, Tartarian, Japanese, and the various insular dialects, an immense mine would then be open, in which we might labour with equal delight and advantage.²⁸

Incluso en India, donde encuentra la gran tradición gramatical india, especialmente la de Pāṇini, Jones no se siente tentado a entregarse a la especulación gramatical. En 1787 dice, en su presentación titulada “On the Literature of the Hindus”: “When *Cásínát’ha Serman*, who attended Mr. Wilkins, was asked what he thought of the *Pán’iníya*, he answered very expressively, that “it was a forest;” but, since Grammar is only an instrument, not the end of true knowledge, there can be little occasion to travel over so rough and gloomy a path; which contains, however, probably some acute speculations in *Methapysicks*.”²⁹

El lenguaje es importante en tanto herramienta para poder acceder al conocimiento, no es el conocimiento mismo. Pero esto no quiere decir que el estudio del lenguaje ocupe una posición secundaria, sólo no es tomado como objeto de estudio. Nos dice Trautmann que los orientalistas de este momento basan la autoridad de su estudio en el conocimiento de las lenguas³⁰, y esta pretendida autoridad es lo que les permite criticar los esfuerzos

²⁷Se refiere a las lenguas habladas por las personas de Oriente.

²⁸ Jones (1807a, p. 7)

²⁹ Jones (1807b, p. 107)

³⁰ Trautmann (1997, p. 35)

anteriores de los misioneros orientalistas y de cualquiera que consideraran no tuvieran el suficiente conocimiento de las lenguas, aunque en realidad los misioneros tenían bastante éxito aprendiendo las lenguas y habían escrito gramáticas de algunas de éstas mucho antes que los orientalistas. David Lorenzen ha argumentado recientemente que las diferencias entre misioneros y orientalistas - administradores son mucho menos marcadas de lo que Trautmann señala.³¹ A pesar de esto, los orientalistas ingleses continuaron en su intento de descalificación de otros proyectos de investigación donde la lengua era un elemento central. Un ejemplo famoso es la controversia que Jones tuvo con Anquetil-Duperron acerca de su traducción del Zend-Avesta, sobre esto último abundaré en detalles más adelante.

En realidad, la controversia con Anquetil-Duperron esconde otro aspecto de la actitud de los orientalistas en particular y de los pensadores europeos en general hacia otras naciones: el universalismo ilustrado de Jones y de sus compañeros estaba matizado por un incipiente nacionalismo y un ligero rechazo a las “costumbres orientales”, pero como veremos un poco más adelante, esto no implica necesariamente una contradicción.

Con esta actitud hacia el estudio de la mente humana y de las lenguas en particular, Jones se embarca a la India en abril de 1783, después de perder las esperanzas de seguir una carrera de leyes en Inglaterra o en América, lugar al que se dirigía a visitar a uno de sus clientes, Benjamin Franklin, al que no pudo visitar porque le fue negado el pasaporte debido a sus ideas favorables acerca de la revolución americana³². Pero antes de pasar a Jones en la India, habría que tomar en cuenta que Jones es parte de un mundo más amplio donde se intercambian y viajan no sólo personas sino también ideas y sistemas de conocimiento. El próximo apartado está dedicado a explorar este mundo amplio del cual Jones es parte y donde se encuentran muchos

³¹ Lorenzen (2013, p. 3)

³² Aarsleff (1983, p. 117)

antecedentes de las ideas que Jones a veces deliberadamente hacía pasar como suyas, pues este mundo amplio era mantenido a partir del diálogo.

1.3. La modernidad dialógica y los antecesores de Jones

Como bien señala Tavakoli-Targhi, la noción de William Jones como padre de la lingüística comparativa esconde otro aspecto que recientemente se ha puesto sobre la mesa, esto es: el olvido de que estas ideas tuvieron su origen en el contexto de una relación dialógica entre orientalistas-administradores de la Compañía y los munshis, pandits, secretarios y ayudantes formados en las instituciones y tradiciones educativas de la India del periodo moderno temprano. Tavakoli-Targhi resumen esta relación así: “But the breakthrough in comparative religion and linguistics which were the highmarks of the ‘Oriental Renaissance’ in Europe, were in reality built upon the intellectual achievements of Mughal India.”³³

La modernidad europea se construyó en torno a varios procesos, uno de los cuales se ha borrado de los anales de la historia pero que fue clave en la construcción de los saberes modernos: el carácter dialógico (no necesariamente simétrico) de los encuentros coloniales y la presencia de eruditos con nombre y apellido dentro de la construcción de estos saberes. Y subrayo la presencia de los nombres para también liberarlos del estigma antropológico y de la condición de pasividad que implica la categoría de “informantes nativos”; dice Tavakoli-Targhi: “Similar to the capitalist process of commodification and reification, histories of Orientalism have concealed the traces of creativity and agency of the intellectual laborers who

³³ Tavakoli-Targhi (2001, p. 21)

produced the works that bear the signature of ‘pioneering’ Orientalists.”³⁴

Ejemplos de esto son académicos indios como Tafazzul Husayn Khan (m. 1800) quien tuvo contacto con la primera generación de orientalistas británicos en India y quien además leyó los *Principia* de Newton y promovió y realizó la traducción de trabajos científicos europeos a la lengua persa, entre éstos la ya mencionada obra de Newton. Jones conoció a Tafazzul y lo calificó como “un hombre asiático que cultivaba la razón y el gusto, cosa no vista entre los asiáticos”.³⁵

La idea detrás de estos ejemplos es, siguiendo el análisis de Tavakoli-Targhi, que todos estos textos y diálogos sostenidos entre eruditos y saberes europeos e indo-persas en el siglo XVIII pertenecen a una “modernidad perdida” de la cual la escritura de la Historia no (puede) da(r) cuenta por dos razones: la primera es que hay una escritura y re-escritura constante de la historia donde se editan y borran testimonios y huellas presentes, aunque en realidad éstos dejan una presencia fantasmal, como en un palimpsesto. A este proceso (o procesos) Tavakoli-Targhi lo llama la “Amnesia del génesis del Orientalismo” (*Orientalism’s Genesis Amnesia*) que *sistemáticamente* borra las condiciones dialógicas y del surgimiento de las propias herramientas lingüísticas y textuales del Orientalismo.³⁶ La segunda razón por la que es difícil dar cuenta de los textos de la modernidad dialógica perdida es que la escritura de la historia, desde el siglo XIX, ha concebido la historia como historia nacional, donde hay una esencia propia a la nación, y sus producciones y antecedentes están confinados dentro de las fronteras del Estado-Nación. Por lo mismo, los textos indo-persas de esta “modernidad perdida” no caben dentro de ninguna frontera, ni en Irán ni en India, a pesar de que la producción textual en lengua persa (libros, periódicos) de la India superaban en número y en volumen a las

³⁴ Tavakoli-Targhi (2001, p. 31)

³⁵ Tavakoli-Targhi (2001, p. 13)

³⁶ Tavakoli-Targhi (2001, p. 18)

publicaciones en lengua persa de Irán³⁷, es decir: India producía muchos más textos en lengua persa que Irán, sin embargo la escritura de la historia nacional, tanto en India como en Irán, deja fuera a todos estos textos indo-persas. Claro está que en el periodo moderno temprano, antes del Colonialismo europeo, ya había actitudes de desprecio iraní hacia la lengua persa al estilo indio,³⁸ en realidad este incipiente chovinismo lingüístico iraní de la modernidad temprana ayudó a que estos textos indo-persas se quedaran, como dice Tavakoli-Targhi, sin casa alguna.

William Jones era un respetado orientalista desde su estancia en Oxford debido a sus conocimientos de persa y árabe. La tradición biográfica de Jones mantuvo la idea —proclamada por el mismo Jones— de que gracias únicamente a su genio Jones pudo escribir una gramática de un idioma tan lejano a él. Esta actitud de reconocimiento exclusivo al genio de Jones la encontramos incluso en la década de 1960 en el trabajo de Cannon. Pero usualmente no es visto el trabajo de Jones como una colaboración con distintos académicos. El mismo Jones acepta que tuvo ayuda de un cierto caballero extranjero, a quien la tradición biográfica tiende a identificar con un noble europeo. Pero a pesar de que acepta que contó con esta ayuda, Jones se considera a sí mismo como un académico que produce un trabajo original:

I have carefully compared my work with every composition of the same nature that has fallen into my hands; and though on so general a subject I must have made several observations which are common to all, yet I flatter myself that my own remarks, the disposition of the whole book, and the passages quoted in it, will sufficiently distinguish it as an original production. Though I am not conscious that there are any essential mistakes or omissions

³⁷ Tavakoli-Targhi (2001, p. 9)

³⁸ Tavakoli-Targhi (2001, p. 27)

in it, yet I am sensible that it falls very short of perfection, which seems to withdraw itself from the pursuit of mortals, in proportion to their endeavours of attaining it.³⁹

Tavakoli-Targhi, yendo contra la corriente prevaleciente de la tradición biográfica de Jones, señala que éste se apoyó en los trabajos de Mirza I'tisam al Din a quien conoció personalmente en Oxford y al cual tuvo como tutor en Inglaterra entre 1766 y 1769, pues en los años anteriores a la partida de Jones hacia India, existía ya una red de viajeros hacia y desde oriente dentro de Europa, los cuales dan fe de los nuevos desarrollos en las ciencias europeas. Mirza tradujo la parte introductoria de uno de los diccionarios más conocidos de lengua persa, escrito en el siglo XVII por Mīr Jamāl-al-Dīn Ḥosayn b. Fakr-al-Dīn Ḥasan Enjū Šīrāzī, llamado *Farhang-i jahangiri*. Mirza hizo llegar su traducción a Jones, con la cual Jones pudo escribir su obra *A Grammar of the Persian Language*. La actitud, inaugurada por Jones, de negar el crédito y disminuir la calidad del trabajo del erudito indio Mirza continuaría hasta el siglo XX, como podemos ver en la siguiente cita tomada del trabajo de Cannon:

On the positive side, the argument suggests his innovational realization of the importance of working with a native informant in learning a foreign language. [...] Out of his limited funds he employed an informant named Mirza. For an hour or so every morning Mirza orally translated Antoine Galland's edition of *Les milles et une nuits* into Arabic, Jones transcribing this rough version and then later polishing it and eliminating forms and constructions which differed from the only standards he had, Thomas Erpenius' Arabic grammar and Jacob Golius' Arabic-Latin grammar. *The reliances on authorities is partially*

³⁹ Jones (1771, p. xiv)

excusable because of Jones's suspicion —and he was right— of substandard qualities in Mirza's speech.”⁴⁰

Esto, a pesar de que Mirza era un hablante nativo y un erudito. William Jones, quien en 1766, año que conoce a Mirza, no tenía ningún conocimiento de la lengua persa y de la árabe, no deja pasar la oportunidad de acercarse a Mirza para conocer más sobre estas lenguas, especialmente el persa. El propio Mirza describe un encuentro con Jones en la Universidad de Oxford:

In one of the colleges there was a professor of the name of Dr. Hunt, who showed me many Persian works. I observed a translation of the Kuleelah and Dumnah, and I copied out for Captain S. the epilogue of the Fuhung Jehangeree.⁴¹ Whilst here I visited Mr. Jones; this gentleman is now in the Court of Calcutta. Captain S. and Mr. Jones taking me along with them, went to the libraries, where also I saw numerous books in Persian and Arabic. Amongst these there were three papers written in Persian and Turkish characters, which a certain Mulekool Joosea had sent to the King of England. At that time there was nobody in England who could read Persian (fluently); for this reason the purport and meaning of these papers were not properly understood, and in every place there was the mark of doubt. They showed them to me, and I read them with facility. They likewise, in order to examine me and try my abilities, put different books into my hand, and according to my capacity I explained their meaning and sense.⁴²

⁴⁰ Cannon (1966, p. 40) El énfasis es mío.

⁴¹ Se refiere al [nombre del diccionario]

⁴² I'tisam al Din (1827, p. 65)

A pesar de que Mirza demuestra sus capacidades, la desconfianza de Jones hacia los informantes nativos es claro en este aspecto. No sólo duda de la capacidad de Mirza recurriendo a fuentes europeas sobre gramáticas persas y árabes, es probable que tampoco confiara en los informantes en cuestiones como la fonología de la lengua. Jones, como ya se vio, presumía de sus talentos lingüísticos en varias de sus cartas, aunque es muy probablemente que siguiese dependiendo de munshis y pandits en India más tiempo de lo que usualmente se piensa, pues tal vez sus capacidades lingüísticas estuviesen muy exageradas por él mismo. William Dick, un contemporáneo de Jones, relata lo siguiente acerca de la habilidad de Jones en la lengua persa: “Shortly after arriving in Calcutta, Jones found himself using his Persian. He was sitting beside a Persian scholar when several learned Indians came to pay their respects. He addressed them in his ‘Persian,’ which was so incomprehensible that they thought it was English.”⁴³

La apropiación de trabajos de indios por orientalistas como el caso de Mirza I’tisam al-Din, erudito persa que escribió su relato del viaje a Europa que realizó entre 1766 y 1769 donde conoció a William Jones en la Universidad de Oxford, arroja luz sobre los procesos de creación de saberes modernos, como la lingüística comparativa. El ejemplo de la actitud de Jones hacia Mirza y la utilización de sus trabajos o de sus informes acerca de los saberes y ciencias indios pone de manifiesto que los propios trabajos de Jones están anclados en una relación dialógica entre él y sus informantes, pues como veremos más adelante, Jones pronuncia ideas e hipótesis que ya habían sido declaradas antes que él lo hiciera. El propio Mirza relata lo siguiente al respecto de la gramática persa de Jones, publicada en 1774, y cómo Mirza mismo informó y tradujo para Jones partes de un tratado lexicográfico sobre lengua persa elaborado en la India:

⁴³William Dick, citado en: Staal (1972, p. 33)

Formerly, on ship-board, Captain S. read with me the whole of the Kuleelaah and Dumnah [*Kalilah va Dimnah*], and had translated the twelve rules of the Furhung Jehangeree [*Farhang-i Jahangiri*], which comprise the grammar of the Persian language. Mr. Jones having seen that translation, with the approbation of Captain S[winton], compiled his Grammar, and having printed it, sold it and made a good deal of money by it. This Grammar is a very celebrated one.⁴⁴

Para Cannon, Max Müller y otros, la originalidad de Jones es claramente demostrable pues estos autores consideran que fue el genio de Jones lo que le permitió descubrir la afinidad genética de las lenguas clásicas de la India con las lenguas clásicas de Europa. En realidad, y como bien dice Jones, para aquellas personas que se ocuparon de trabajar con las lenguas indias sabiendo lenguas europeas, esta afinidad era clara y había sido enunciada ya antes. Bryant cita varios ejemplos de trabajos europeos donde la cercanía entre el sánscrito y las lenguas europeas se pone de manifiesto:

In 1768, even before the affinities of Sanskrit with the Indo-European languages had been officially broadcast by Jones, Père Coeurdoux foreshadowed much present-day opinion regarding the point of origin of this language by stating that “the Samskroutam language is that of the ancient Brahmes; they came to India . . . from Caucasia. Of the sons of Japhet, some spoke Samskroutam” (quoted in Trautmann 1997, 54). Once Sanskrit had become accessible to British scholars, its connection with the classical languages of Europe was suspected even before Jones’s proclamation. Halhed had noted the possibility a few years earlier. James Parsons, too, physician

⁴⁴ I’tisam al Din (1827, p. 66)

and fellow of the Royal Society and of the Society of Antiquities, had also associated Indic with the European languages in 1776. In fact, almost two centuries earlier still, the Italian Jesuit Filippo Sasseti, who lived in Goa in the 1580s, had noted that in the language “there are many of our terms, particularly the numbers 6, 7, 8 and 9, God, snakes and a number of other things” (Marcucci 1855, 445).⁴⁵

La tesis que el padre Coeurdoux enuncia es bastante cercana a la de Jones, pues Coeurdoux sostiene que las afinidades lingüísticas entre el sánscrito y el latín bien podrían deberse a un origen común, una lengua pre-babélica, y que las diferencias entre ambas lenguas se explicarían a partir de la dispersión de las lenguas donde cada lengua se desarrollaría apartada de la otra, pero ciertos términos de las lenguas habrían escapado a la evolución lingüística, como “recordatorio de la antigua fraternidad” entre los hombres.⁴⁶ La tesis del padre Coeurdoux quedó olvidada en los anaqueles franceses y no fue publicada sino hasta 1808.

Estos no fueron los únicos casos. En la misma Gran Bretaña, Lord Monboddo ya había señalado en 1774 las conexiones del sánscrito con el griego; y a su vez esto lo había tomado del jesuita Jean François Pons quien lo publicó en *Lettres Edifiantes and curieuses* en 1743. Lord Monboddo vuelve a señalar la conexión lingüística entre el sánscrito y el griego en 1787 (un año después de la presentación de William Jones) pero basándose ahora en el trabajo de Nathaniel Brassey Halhed, *A Grammar of the Bengal Language* publicado en 1778. En 1795, Lord Monboddo nuevamente se vuelve a referir al sánscrito, pero esta vez para calificarlo como una lengua perfecta, posiblemente mucho más que el griego. Ahora, quien informa a Lord Monboddo sobre el sánscrito, y de hecho se vuelve una suerte

⁴⁵ Bryant (2001, p. 16)

⁴⁶ Godfrey (1967, p. 59)

de tutor, es Charles Wilkins. Lord Monboddo, influenciado por Jones y por la genealogía mosaica, intenta buscar el origen nacional común a las lenguas, pensando que todas las lenguas se separaban de un origen prístino. Lord Monboddo ubica este origen nacional-lingüístico en Egipto, mientras que Jones, después de mucha meditación y estudio y después de haber adelantado hipótesis tras hipótesis basadas en etimologías y en lecturas de textos antiguos, considera que Irán es el lugar de dónde todas las lenguas salieron⁴⁷, es decir es el lugar donde los descendientes de Moisés se asentaron y el lugar donde muy probablemente —según sus investigaciones— habría estado erigida la torre de Babel.⁴⁸

Nathaniel Brasley Halhed también había notado las similitudes ente el sánscrito, el persa (a quien llama un dialecto del sánscrito, junto con el hindustani y el bengalí), el árabe (erróneamente) y el latín y el griego:

I have been astonished to find the similitude of Shanscrit words with those of Persian and Arabic, and even of Latin and Greek: and these not in technical and metaphorical terms, which the mutuation of refined arts and improved manners might have occasionally introduced; but in the main ground-work of language, in monosyllables, in the names of numbers, and the appellations of such things as would be first discriminated on the immediate dawn of civilization.⁴⁹

Halhed creía que el sánscrito era la lengua madre de la gran mayoría de lenguas de Asia: “The grand-Source of Indian Literature, the Parent of almost every dialect from the Persian Gulph to the China Seas, is the Shanscrit; a language of the most venerable and unfathomable antiquity; which although at present shut up in the libraries of Bramins

⁴⁷ Rocher (1980, p. 16)

⁴⁸ Jones (1807a, p. 196)

⁴⁹ Halhed (1778, p. iv)

and appropriated solely to the records of their Religion appears to have been current over most of the Oriental World ; and traces of its original extent may still be discovered in almost every district of Asia.⁵⁰” Halhed, tal vez motivado por estas similitudes, aventura un argumento en contra de la teoría que proponía a Egipto como el lugar donde las lenguas y culturas más antiguas se habían desarrollado. En el mismo trabajo, Halhed da cuenta de una información que le fue transmitida aparentemente por el Raja de Kushinagar acerca de la longevidad de la cultura y lengua sánscrita y su aparente papel en la diseminación de la cultura:

The meagre remmants of Coptic antiquities afford no scope for comparison between that idiom and this primitive tongue: but there still exists sufficient grounds for conjecture that Egypt has but a disputable claim to its long-boasted originality in language, in policy and religion. In support of this opinion I shall mention only one circumstance. The Raja of Kishenagur, who is by much the most learned and able antiquary which Bengal has produced within this century, has very lately affirmed, that he has in his own possession Shanscrit books which give an account of a communication formerly subsisting between India and Egypt; wherein the Egyptians are constantly described as disciples, not as instructors, and as seeking that liberal education and those sciences in Hindostan, which none of their own countrymen had sufficient knowledge to impart.

Y agrega, para dar más validez a su argumento (aunque no lo desarrolla más allá de lo ya expuesto) recurriendo a fuentes más conocidas para el público europeo: “The few passages which are extant in the ancient Greek

⁵⁰ Halhed (1778, p. iii)

authors respecting the Bracmans at the same time that they receive a fresh light from this relation, very strongly corroborate its authenticity.⁵¹”

También en India ya se había enunciado la afinidad lingüística del persa y el sánscrito, y esta afinidad les fue sugerida a los eruditos indios gracias a la misma actividad con la que los europeos pudieron enunciar la cercanía lingüística sánscrito-latín: la escritura de diccionarios y gramáticas. Siraj Al-Din Khan “Arzu” había publicado un estudio de la lengua persa donde ya señalaba la afinidad entre el sánscrito y el persa. William Jones conocía el mencionado trabajo de Arzu, y no sólo lo conocía, sino, como bien lo apunta Tavakoli-Targhi, muy probablemente Jones lo utilizó para formular su hipótesis acerca del origen común de lenguas indias y europeas. Tavakoli-Targhi da un ejemplo muy concreto y esclarecedor: en su ponencia sobre los persas, Jones utiliza una lista de palabras de pahlavi y caldeo, mostrando las afinidades lingüísticas. Muchas de las palabras que aparecen en la lista de Jones aparecen también en la lista de palabras de Arzu en su trabajo bajo el capítulo “Sobre la afinidad lexical⁵²”.

Todos estos ejemplos coincidieron con los procesos de institucionalización de la figura del autor como fuente de autoridad y principio de atribución textual en Europa, que se volverían sumamente importantes en el romanticismo alemán del siglo XIX. El romanticismo en el siglo XIX clasificó el pensamiento en dos grandes categorías: *inventio* y *traditio*, siendo el pensamiento y los textos indios clasificados únicamente como *traditio*.⁵³ Esta disparidad en los sistemas de transmisión textual coincidió con la caída de los sistemas indios de patronazgo y sus prácticas habituales. En el sur, cuando se intentaba fundar el Colegio de Fort St. George, una de las primeras tareas fue la de buscar textos, gramáticas y diccionarios de las lenguas del sur de la India para poder instruir a los

⁵¹ Halhed (1778, p. v)

⁵² Tavakoli-Targhi (2001, p. 30)

⁵³ Tavakoli-Targhi (2001, p. 33)

recién llegados jóvenes de Inglaterra que trabajarían como funcionarios públicos en la Compañía. Uno de los primeros textos que se intentaron obtener fue un diccionario escrito en Telugu por el pandit Mamadi Venkayya. Cuando los funcionarios del Colegio fueron a buscarlo para comprarle su diccionario, Venkayya se rehusó, argumentando que había escrito su diccionario como un regalo al gobierno de la Compañía. Venkayya pretendía obtener tierras libres de impuestos o un estipendio anual de por vida para él o para su familia, lo cual era una práctica común entre los eruditos y poetas y las cortes que los patrocinaban. Pero para los funcionarios de la Compañía este esquema no funcionaba, creían que era un gasto excesivo conceder tierras libres de impuestos. La correspondencia entre Venkayya y los funcionarios muestra este desencuentro: mientras los funcionarios argumentaban que era imposible para ellos otorgarle tierras que ya estaban entregadas a los zamindaris y no podían ser reclamadas de vuelta, Venkayya argumentaba que siendo el gobierno, seguramente podría hacerlo. La Compañía pretendía comprar el trabajo de Venkayya de una vez y para siempre, bajo el régimen naciente de los derechos de autor, y Venkayya pretendía continuar bajo el régimen de patronazgo de la corte, donde un erudito ofrecía su trabajo al Raja y éste a su vez le ofrecía otro regalo no pedido por el erudito, para agradecerle su trabajo y pudiera solventar sus gastos.⁵⁴ Sin duda este desencuentro no implicaba una total incomprensión de las dos partes. Posiblemente Venkayya insistió tanto en su demanda de tierras porque estaba enfermo y en su lecho de muerte cuando las conversaciones tuvieron lugar, y pretendía asegurar un ingreso para él y su familia, sobre todo cuando la Compañía tenía la política de pagar lo menos posible a eruditos indios, ya sea por sus clases o por sus textos.

La tesis principal de Tavakoli-Targhi es que la construcción occidental

⁵⁴ Trautmann (2006, p. 148)

de un discurso sobre el oriente no fue un proceso vertical ni de imposición únicamente, sino que conllevó una situación de diálogo entre los académicos, administradores, misioneros o viajeros europeos y sus colegas orientales, dice Tavakoli-Targhi: “The formation of Orientalism as an area of European academic inquiry was grounded on a ‘genesis amnesia’ that systematically obliterated the dialogic conditions of its emergence and the production of its linguistic and textual tools.”⁵⁵ De la misma manera, Rosane Rocher apunta a que las discusiones acerca de la producción y las prácticas del orientalismo han privilegiado únicamente a las voces occidentales y nada más.⁵⁶

Thomas Trautmann es partidario de esta tesis acerca de la importancia del diálogo entre orientalistas e informantes. Trautmann en “Aryans and British India” hace una separación entre la producción de conocimiento orientalista de los misioneros y los administradores ingleses, a quienes llama “nuevos orientalistas”. Una de las diferencias que existen entre ambos es justamente la importancia del diálogo entre indios e ingleses: “The new orientalism was based on direct interchange with the pandits in India, who as well as being teachers of language and scholarly interlocutors to aspiring Orientalists were also, in several cases, employed by the East India Company as experts of Hindu law.”⁵⁷ Aunque recientemente David Lorenzen ha argumentado que esta separación que hace Trautmann entre “nuevos orientalistas” y misioneros católicos no es tan marcada, pues ambos grupos se apoyaban en informantes.

Pero esta tesis se concentra en la manera en que el conocimiento sobre las lenguas de la India fue creado en el diálogo entre el orientalista inglés y el experto/informante indio. Para poder hacer un análisis más profundo, en el siguiente capítulo nos servimos de la figura de William Jones, quien tuvo una importancia innegable en la manera en que se formaron en el siglo

⁵⁵ Tavakoli-Targhi (2001, p. 18)

⁵⁶ Rocher (1995, p. 52)

⁵⁷ Trautmann (1997, p. 32)

XVIII los métodos y acercamientos a los saberes indios, para poder conocer la actitud orientalista hacia las lenguas indias y cómo ésta va cambiando con el contacto con eruditos/informantes indios, y sobre todo, conocer la cultura literaria y lingüística a la que pertenecen estos expertos/informantes indios, pues es claro que no hay una única visión hacia el conocimiento y estudio de las lenguas en India, y es en particular una de estas la que tiene más contacto e influye más en las concepciones de los orientalistas ingleses.

Capítulo 2

Encuentros en la India

2.1. Jones en la India

En 1786, frente a la recién fundada “Asiatick Society” de Calcuta, y con apenas seis meses de estudio de sánscrito tras de sí, Sir William Jones hizo una presentación donde exponía las maravillas del lenguaje sánscrito y, más importante aun, la posible relación de esta lengua “copiosa” y “regular” con las lenguas clásicas de Europa —latín y griego— y también con otras igualmente antiguas aunque no con el mismo status de clásicas, como el celta, gótico y persa antiguo.

The Sanscrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer

exists; there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanscrit; and the old Persian might be added to the same family¹.

Este párrafo, citado innumerables veces, usualmente es tomado como la piedra fundacional de la lingüística histórica moderna² pues anuncia las ideas del método comparativo, también anuncia las explicaciones genealógicas basadas en el modelo segmental-lineal, mejor conocidas como “esquema de árbol”.³

Pero en realidad, calificar a William Jones como el primer lingüista histórico sería un poco errado. Aarsleff, quien en su trabajo acerca de Jones parece tener bastante simpatía por él, argumenta que el método histórico de estudio de las lenguas, es decir la filología comparativa, fue primeramente ideado por Sir William Jones y no por Friedrich Schlegel como usualmente se asume. Según Aarsleff, William Jones, debido a su entrenamiento en la tradición clásica y a su lectura de matemáticos contemporáneos,⁴ pudo establecer las conexiones genéticas entre las lenguas clásicas de la India y de Europa. En realidad, el hecho de que durante el siglo XIX y parte del XX se haya considerado a Schlegel como el padre de la filología comparativa tiene que ver con que las ideas acerca de la lengua de la escuela orientalista británica en India no tenían mucho eco en Inglaterra, a pesar de que en Europa los textos de la Asiatick Society of Bengal se vendían con mucho éxito. El *boom* de las lenguas orientales no alcanzó a Inglaterra, pero sí tuvo grandes repercusiones en el resto de Europa, especialmente en el

¹ Jones (1807a, p. 7)

² Aarsleff (1983, p. 127)

³ Trautmann (1997, p. 9)

⁴ Aarsleff señala que Jones leía y entendía a Newton y a Leibniz, aunque no deja claro por qué esto era relevante.

Romanticismo Alemán del siglo XIX. Aarsleff especula que el recibimiento tan parco de los trabajos de sus compatriotas orientalistas en Inglaterra se puede explicar por la influencia de los utilitaristas.⁵ Habrían de pasar más de 40 años para que las ideas del estudio de la lengua de manera histórica y comparativa se aceptaran en Inglaterra, pero no de la mano de Jones, sino de la mano de los hermanos Grimm y su estudio del folklore y la lengua de los pueblos germánicos⁶. Según Cannon, el papel de Jones como lingüista histórico sería redescubierto hasta el siglo XX.⁷

Como ya vimos, la idea de la cercanía lingüística entre el sánscrito y otras lenguas clásicas ya había sido señalada. Pero para Trautmann, la formulación que hace Jones de las relaciones genéticas entre lenguas va mucho más allá de simplemente enunciarla; Para Trautmann, Jones no simplemente repitió lo que ya se había dicho antes. Trautmann dice que Jones re-elaboró a partir de la tecnología de localización etnológica —la etnología mosaica— la idea de la afinidad de las lenguas, pues como ya vimos, en Inglaterra la naturaleza de la lengua consistía que la relación entre lengua y nación era necesaria y no contingente. Bajo este esquema, Jones, partiendo de las afinidades lingüísticas puede teorizar acerca de un origen común a las naciones-lenguas. La idea del origen común se encontraba en la etnología mosaica: Jones aplicó el esquema de que ocurría creciente diferenciación conforme se alejaba del origen, por eso las lenguas estaban conectadas pero no eran iguales, porque —posiblemente— compartían un lejano origen.⁸

En este sentido, el análisis de Trautmann difiere del de Aarsleff y de Cannon. De acuerdo a Trautmann, Jones consideraba a las lenguas como meros instrumentos de conocimiento y no se consideraba a sí mismo como

⁵ Aarsleff (1983, p. 139)

⁶ Aarsleff (1983, p. 161)

⁷ Cannon (1966, p. 37)

⁸ Trautmann (2006, p. 20)

un lingüista en el mismo sentido que los lingüistas del siglo XIX quienes veían a la lingüística como una disciplina que toma el idioma como objeto de estudio. Para Jones y para los orientalistas de su época, el lenguaje es un instrumento para acceder a la mente asiática.⁹

En este sentido, Jones hace ver en varias ocasiones que la literatura y las lenguas orientales se pueden poner al mismo nivel de las europeas, o por lo menos algunas lenguas orientales. A veces ponía especial énfasis en recalcar el carácter universal de la literatura oriental, de cierta manera criticando un poco las actitudes europeas de desdén hacia lo oriental:

M. de Voltaire, who excels all writers of his age and country in the elegance of his style, and the wonderful variety of his talents, acknowledges the beauty of the Persian images and sentiments, and has versified a fine passage from Sadi, whom he compares to Petrarch: if that extraordinary man had added a knowledge of the Asiatick languages to his other acquisitions, we should by this time have seen the poems and histories of Persia in an European dress, and any other recommendation of them would have been unnecessary.¹⁰

Esta actitud es una cara de su universalismo ilustrado, pero como ya se anunció, su universalismo estaba matizado por un cierto nacionalismo y también por un énfasis en los clásicos greco-latinos como el mejor modelo de literatura. La controversia entre Jones y Anquetil-Duperron tuvo lugar debido a que ambos (Jones y Anquetil-Duperron) publicaron en el mismo año de 1771 sus trabajos: Jones su gramática persa titulada “A grammar of the Persian Language” y Anquetil-Duperron su traducción del Zend-Avesta. Según Tavakoli-Targhi, la controversia entre los dos se originó debido a

⁹ Trautmann (1997, p. 40)

¹⁰ Jones (1771, p. vi)

que Jones, viéndose cuestionado indirectamente en su trabajo, tuvo que atacar los procedimientos y las fuentes de Anquetil-Duperron para poder justificar y defender la validez de su propia investigación. La ira de Jones surgió cuando éste lee la traducción del Zend-Avesta y nota las fuentes y la lengua desde donde se hizo la traducción. En su gramática de persa, Jones había escrito que estaba trabajando en una historia de la lengua persa,¹¹ pero desconocía la existencia de la lengua avesta y también del pahlavi. Al enterarse de su existencia y de su status como antecesor histórico de la lengua persa contemporánea, Jones calificó el trabajo y las fuentes de Anquetil-Duperron como una invención, un engaño sufrido a manos de los “supersticiosos modernos adoradores de fuego” de la India. Es hasta casi el final de su vida que Jones aceptaría la existencia de la lengua avesta, aunque no le otorgaría el status de lengua, sino de dialecto del sánscrito.

En el momento de la controversia, otros historiadores ingleses se unen del lado de Jones,¹² poniendo énfasis en otro de los factores que Trautmann identifica como separadores entre el “nuevo orientalismo” y el orientalismo de los misioneros: el orgullo nacional. En el momento en que ambos orientalistas publican sus trabajos, las relaciones entre Inglaterra y Francia eran bastante tensas. Al parecer, poco antes de la disputa entre Jones y Anquetil-Duperron, éste último había atacado al orientalista inglés Thomas Hunt y Jones salta al ruedo en defensa de su compatriota. Incluso el orientalista inglés Edward G. Browne, autor de la obra *Literary History of Persia* escrita y publicada a finales del siglo XIX, reconoce que la disputa entre Jones y Anquetil-Duperron se debe a sentimientos nacionalistas heridos.¹³ Disfrazado de crítica objetiva basada en un análisis de las capacidades lingüísticas y la legitimidad de las fuentes utilizadas, el ataque de Jones a Anquetil-Duperron y de John Holwell a los misioneros católicos

¹¹ Jones (1771, p. xiv)

¹² Tavakoli-Targhi (2001, p. 25)

¹³ Cannon (1966, p. 52)

refleja, según Trautmann, una tensión propia a los nuevos orientalistas ingleses, pues los ubica entre un auto-proclamado universalismo y una filiación nacional que, como nos lo muestra lo anterior, se entrelazaba con el universalismo ilustrado y forjaba las actitudes lingüísticas de estos nuevos colonialistas ingleses.¹⁴ Sobre este universalismo expondré a continuación.

2.2. Universalismo clasicista

William Jones había pasado buena parte de su vida estudiando en la universidad de Oxford, donde ya era un catedrático muy respetado, y donde había adquirido un profundo conocimiento de los clásicos greco-latinos. Para Arthur Dudley, este conocimiento de los clásicos greco-latinos y la influencia de las técnicas de crítica textual del Renacimiento es lo que nutre la actitud de Sir William Jones hacia la literatura y las prácticas literarias de la India, las cuales, según Dudley, habría que revisar para redescubrir a Jones. Dudley propone reconciliar la figura histórica de Jones y situarlo en mejor posición de la que lo dejan los estudios pos-coloniales, quienes, según Dudley, lo ven como un orientalista más quien tiene desprecio hacia las formas de conocimiento indígenas.¹⁵

Dudley parte de una pequeña parte del importante y multicitado libro de Edward Said “Orientalismo” donde se lee una descripción poco favorable de Jones y de su proyecto, frente a una descripción mucho más benévola del proyecto y las investigaciones de Anquetil-Duperron, dice Said: “Por ese sentido inevitable que siempre tiende a compensar la repentina expansión cultural, a las labores orientales de Anquetil le sucedieron las de William Jones, segundo de los proyectos prenapoleónicos que he mencionado antes. Si Anquetil abrió grandes perspectivas, Jones las cerró, codificando,

¹⁴ Trautmann (1997, p. 35)

¹⁵ Dudley (2008, p. 6)

haciendo tablas y comparando.”¹⁶ Es de esta descripción y visión de Jones de la cual Dudney quiere separarse, argumentando que en realidad Jones veía como equivalentes las literaturas indias y la griega, lo cual habla, según Dudney, de una actitud de mucho más respeto por la cultura india. Pero analicemos sus argumentos.

De entrada, Dudney hace una distinción tajante entre el clasicismo y la modernidad. Para él, el clasicismo se define como: “Classicism, [is] a term which I use not in the usual sense but rather to refer to the tendency to use ancient texts as authorities for structuring knowledge which was not known to the ancients.”¹⁷ Mientras Dudney considera que la modernidad es justamente una ruptura con los textos clásicos como estructurantes y fundacionales de todo conocimiento. Jones y sus amigos orientalistas de la Presidencia de Calcuta, según Dudney, habrían estado influenciados más por el clasicismo. Por eso su esfuerzo en estudiar las lenguas tenía que ver no solamente con conocer la mente india para gobernar mejor, sino también con un esfuerzo por aprehender lo clásico de la India. Para Dudney, Jones y sus amigos orientalistas intentaron, por un pequeño momento en el siglo XVIII, colocar en el mismo rango la literatura india y la literatura occidental, es decir: los clásicos greco-latinos. William Jones, en este sentido, habría querido estudiar a la literatura de la India y la literatura sánscrita como se estudiaba a los clásicos greco-latinos en Europa.

El argumento de Dudney no carece de bases. Harish Trivedi observa que el sistema educativo de la Colonia en la India en el siglo XIX carecía de cursos de enseñanza de lenguas clásicas occidentales (latín y griego). Esto, según Trivedi, se debió a que se pensaba que India ya tenía clásicos; el mejor ejemplo era Kalidāsa a quien el propio William Jones había llamado “El Shakespeare de India”.¹⁸ Este argumento sería utilizado por el movimiento

¹⁶ Said (2009, p. 115)

¹⁷ Dudney (2008, p. 19)

¹⁸ Trivedi (2007, p. 290)

nacionalista indio que reivindicaba la superioridad cultural de la India frente a Inglaterra. Así, el movimiento llamó a Shakespeare “El Kalidāsa de Inglaterra” y llamaron la atención al hecho de que, estrictamente, Inglaterra no tenía clásicos.

Pero Dudley hace depender del supuesto clasicismo de Jones toda la construcción de conocimiento de India de estos primeros orientalistas-administradores. Dudley intenta basar la pertinencia de su análisis haciendo una crítica al discurso sobre el Orientalismo de Said. Para Dudley, así como Occidente había reducido a Oriente a un solo discurso homogéneo, de la misma manera Said y el poscolonialismo redujeron a Occidente a un sólo discurso. Dudley intenta mostrar que el clasicismo de Jones es un humanismo universal porque ese clasicismo producía respeto por la literatura y la cultura india, porque lo que buscaba Jones eran igualdades y no tanto diferencias.¹⁹ Claro está que Dudley acepta que hubo roces y desdén de parte de Jones hacia los indios y a veces hacia su cultura, pero señala que esto era una actitud compartida por las dos partes, pues también hay textos donde los cortesanos se quejan de la pobre higiene y las pésimas costumbres de limpieza en el baño de los europeos.

Es cierto que Jones lleva algo de su universalismo clasicista a la India y a sus estudios sobre oriente. Habiendo sido educado en la tradición clásica, Jones ve a las lenguas clásicas (latín y griego) como las más perfectas, mientras que las vernáculos son, desde su punto de vista, inferiores. Justo en el siglo XVIII existía en Inglaterra un debate sobre el uso de categorías gramaticales latinas para escribir gramáticas inglesas. Había partidarios a favor y en contra²⁰. Jones era partidario del uso de palabras latinas para describir la lengua inglesa. Prueba de lo anterior es que las categorías gramaticales que usa para describir la lengua persa en su gramática fueron

¹⁹ Dudley (2008, p. 26)

²⁰ Bhatia (1987, p. 49)

tomadas de las gramáticas latinas. Para Jones las lenguas más puras eran las antiguas, y todo cambio en las lenguas debía ser visto como dañino: “These [historical changes] must be considered as barbarous, and are a proof that the late dreadful commotions which have ruined the empire of the Persians, have begun to destroy even the beautiful simplicity of their language.”²¹ Cannon también comenta sobre la misma escritura de la gramática persa de Jones, argumentando que a pesar de que fue escrita para ayudar a los viajeros ingleses que marchaban a probar fortuna a la India, su gramática fue escrita de manera que se ponía más énfasis en la escritura que en la lengua coloquial, y de hecho Jones toma las palabras de su vocabulario más de textos clásicos persas que de informantes nativos que pudieron (y lo hicieron, como se verá más adelante) informarle sobre el uso coloquial de ciertas palabras y frases, por temor a que las formas coloquiales fueran corruptas: “Sometimes when he cites a form from a literary writing, he gives the lexical equivalent from Modern Persian speech. On those occasions when he includes a written form which even in the eighteenth century had a low frequency in speech, and he deliberately chooses *not* to give the colloquial equivalent, he was being motivated by the avowed desire for an ‘elegant’ or ‘pure’ language”.²²

Dudney no está errado en algunos aspectos de su análisis. Es cierto que las técnicas textuales del Renacimiento y su clasicismo llevaban a Jones a buscar en los textos la fuente principal de autoridad. Siguiendo con esta lógica, Dudney dice que la compilación y traducción de las leyes hindúes que se le encarga es un intento por darle su lugar a las tradiciones nativas de derecho, sólo que lo hace desde los textos, repositorio único de la verdad : “The quest for the kernel of truth within a textually corrupted tradition was also at the heart of British application of the law in India in the eighteenth

²¹William Jones, citado en: Cannon (1966, p. 45)

²² Cannon (1966, p. 49)

century. The legal translation project that became the Gentoo Code was an attempt to allow Indian tradition to speak for itself without compromising British involvement in the legal process.”²³ Pero el hecho de que Jones buscara la principal autoridad en los textos no sólo deriva de su clasicismo, también se entretiene su desconfianza hacia sus informantes. Rocher señala que los pandits que utilizó Jones para administrar justicia en la corte fueron hechos tomar juramentos, lo cual molestó a los pandits pues en la práctica usual eran los testigos y los acusados los que tomaban juramento, no los jueces. Su ansiedad ante encontrarse frente a un engaño de los pandits condujo a Jones a buscar “poderosos” juramentos para los hindúes, ya que él no leía todavía sánscrito, supuestamente encontró estos juramentos en una traducción persa del *Mānavadharmasāstra*. Este episodio sucedió en 1785, apenas unos meses antes de que William Jones decidiera estudiar sánscrito para evitar ser engañado por los pandits. Otros episodios de la desconfianza de Jones hacia los informantes nativos los exploraré en la siguiente sección.

El problema es que Dudney ve el respeto de Jones hacia la literatura, hacia los brahmanes y hacia el sánscrito como prueba fehaciente del supuesto universalismo clasicista que Jones habría aprendido en su estancia en Inglaterra influido por el Renacimiento italiano. Lo que no alcanza a ver es que esa actitud de “respeto” hacia la literatura india y especialmente a la literatura sánscrita fue alimentada por sus contactos indígenas en Calcuta. Si bien es cierto que ya desde Inglaterra Jones tenía un cierto aprecio hacia la literatura oriental, especialmente la persa que era la que conocía, también es cierto que la actitud específica de Jones hacia la literatura india se va configurando en la India y es gracias a sus contactos, a sus informantes y a la posición social y visiones de éstos que se fue configurando la actitud de Jones y sus ideas sobre la literatura y cultura india. Prueba de esto se verá en el siguiente apartado, donde vemos cómo Sir William Jones va

²³ Dudney (2008, p. 44)

cambiando su actitud hacia los brahmanes gracias a sus contactos.

El análisis de Dudney, con todas las características que menciona sobre Jones y su actitud hacia la literatura de la India, sitúa a William Jones del lado de un proyecto de modernidad que acepta a las culturas india y europea como comparables. La modernidad de Jones es una modernidad cosmopolita, la explica Dudney así:

Jones found himself on the losing side of modernity, and despite the fact that the representatives of modern thought depended on his work for their data, his contributions were marginalized. Colonialism projected Western dominance over the non-West and this apparently required certainty that the West was in fact the best, a certainty which the humanism of the eighteenth century, based as it was in a longer comparative tradition, was unable to provide.²⁴

Con este apartado no intento decir que el clasicismo de Jones era inexistente o que era falso por los episodios de desdén y abierto racismo que Jones imprime en sus cartas y en sus trabajos. Dudney señala bien un aspecto que hay que tomar en cuenta en el estudio de las actitudes lingüísticas en el siglo XVIII en la India: el del clasicismo de Jones; pero como señalé anteriormente, es uno de los aspectos a tomar en cuenta y no el único para entender las configuraciones lingüísticas en la Colonia. Si bien Dudney señala acertadamente que Jones tenía una actitud más abierta hacia las lenguas y culturas orientales, se le olvida mencionar que esa actitud también se fue formando a través del diálogo y no es una mera herencia del Renacimiento italiano.

Con esta crítica no intento colocar nuevamente a Jones del lado del orientalista “malvado” que no entendió las prácticas de la India y se dedicó a

²⁴ Dudney (2008, p. 68)

colonizar el territorio y el conocimiento, Más bien considero, siguiendo a Rosane Rocher, que un nuevo acercamiento que no sea de binarios opuestos (colonizadores-colonizados) se hace necesario, un análisis que tome en cuenta los entretejidos y no sólo las contradicciones y las oposiciones entre sistemas de pensamiento.²⁵ Este acercamiento es el que intento seguir en el próximo apartado, apoyándome en autores que intentan recuperar la característica dialógica del periodo moderno temprano en la India.

2.3. Los asistentes de Jones

Cuando Sir William Jones llega a la India en septiembre de 1783, tiene conocimientos de persa, la lengua comercial y administrativa del imperio mogol y algunos rudimentos de árabe pero desconoce todavía cualquier cosa de sánscrito. De hecho cuando intenta conocer más sobre cualquier cosa relacionada con el hinduismo, lo tiene que hacer a través de traducciones persas, pues su creciente desconfianza de los pandits que lo auxiliaban en la Corte lo llevó a buscar fuentes e información asequibles para él. Entre las primeras obras consultadas por William Jones están los textos *Yogavāsiṣṭha*, *Bhāgavatapurāna* que son textos religiosos, y el *Samgītadarpana* que es un tratado sobre música, todos los textos los leyó en traducción persa, y es a través de estas traducciones, las cuales de alguna manera Jones encuentra “defectuosas” que le surge el primer interés de estudiar sánscrito, como lo expresa en una de sus cartas.²⁶

Muy posiblemente estos “defectos” que Jones encontraba en las traducciones persas tienen que ver con lo que vimos más arriba, el hecho de que Jones desconfiaba de las formas coloquiales o formas que no se ajustaban a su propia idea de la pureza de una lengua, las cuales por lo general le eran

²⁵ Rocher (1995, p. 52)

²⁶ Rocher (1995, p. 54)

informadas por hablantes nativos, a los que Jones casi nunca daba crédito en sus publicaciones, que no eran simplemente personas que sabían hablar persa, muchos de ellos eran verdaderos eruditos y estudiosos de muchas ciencias, incluido el estudio de la lengua, como vimos anteriormente con el ejemplo del erudito Mirza. De hecho, las traducciones al persa de obras sánscritas era una práctica bien establecida en toda India, ya había una larga tradición de estudios comparados y prácticas de traducción.²⁷

La razón principal, aunque no la única, que hace que Jones finalmente estudie sánscrito es justo esta desconfianza hacia los pandits que lo asisten: “I can no longer bear to be at the mercy of our pandits, who deal out Hindu law as they please, and make it at reasonable rates, when they cannot find it ready made.”²⁸ Jones pretendía leer la fuente original, los libros más viejos de la ley hindú, y para eso recurre a “Las Leyes de Manu”, el cual no sólo sus pandits identifican como la fuente de la ley hindú, sino que también la tradición jurídica mogola ya había reparado en la importancia de los *shāstra* como fuente de autoridad, aunque en Bengala las autoridades mogolas no habían intentado recurrir a un sólo texto de las Leyes de Manu, sino que habían hecho un compendio de estas leyes en 27 volúmenes junto con comentarios, que es lo que utiliza Jones cuando todavía no puede leer sánscrito.²⁹ Pronto Jones se siente lo suficientemente confiado en el manejo del sánscrito y del árabe como para afirmar que podía hablar estas lenguas con fluidez: “I have the delight of knowing that my studies go hand in hand with my duty, since I now read both Sanscrit and Arabick with so much ease that the native lawyers can never impose upon the court in which I sit. I converse fluently in Arabick with Maulavis and in Sanscrit with Pundits and in Persian with the nobles of the country.”³⁰ Jones alega esto a pesar de

²⁷ Truschke (2012b, p. 636)

²⁸ William Jones, citado en Rocher (1995, p. 74)

²⁹ Jones (1807b, p. 109)

³⁰ Sir William Jones citado en ?,

que, como señala Rocher, Jones sigue aprendiendo sánscrito bajo la tutela de Rāmalochana con un libro para principiantes, el *Hitopadeśa*.

Para lograr acceder a los textos sánscritos, busca la ayuda de un pandit al tiempo que lee una traducción al persa del *Mānavadharmasāstra*, la cual ya se mencionó en el párrafo anterior. Jones intenta reclutar un pandit brahmán pero al no encontrar ninguno, contrata a un viejo erudito vaidya, Rāmalochana. Jones no está muy conforme con esto al principio, pero pronto encuentra que tener un tutor vaidya³¹ podría ser mejor que un brahmán, pues los académicos brahmanes, según Jones, tenían bastante orgullo religioso.³² Posiblemente esta asociación con un tutor de sánscrito que no fuera brahmán fue lo que llevó a Jones a, al principio, desconfiar de la actitud de los brahmanes bengalíes, dice Rocher: “Jones association with a Vaidya tutor for a language that was primarily a brahmanical preserve fostered an anti-brahmanical stance. He accused Brahmans of making a mystery of their ancient literature.”³³ En varios de sus trabajos, especialmente en “On the literature of the Hindus from the Sanscrit” presentado frente a la *Asiatick Society of Calcutta* el 4 de mayo de 1787, Jones afirma que los Vaidya son mucho más instruidos y son los más afables y virtuosos entre los hindúes; En su texto “On the Ortography of Asiatick Words” Jones se queja de que los pandits bengalíes no conozcan o no usen el alfabeto devanagari, más favorecido en Benares: “but, in order to render this tract as complete as possible, a fuller specimen of *Sanscrit* will be

³¹William Jones se refiere a vaidyas y kayasthas, por lo menos en sus primeras observaciones, como personas educadas en sánscrito pero que no pertenecen a los brahmanes. Posiblemente fue influenciado por una conceptualización de lo que debe ser un brahmán tomada de los brahmanes de Benarés, pues en algunas de sus cartas Jones muestra su interés por tener un brahmán de Benarés. Al parecer las minucias del debate sobre la “brahmanidad” de vaidyas y kayasthas en Bengala le eran desconocidas o no le interesaban. Sobre estos debates y sus implicaciones en la cultura y las prácticas literarias de Bengala en el siglo XVIII se hablará más adelante.

³² Rocher (1995, p. 56)

³³ Rocher (1995, p. 58)

subjoined with the original printed in the characters of *Bengal*, into which the Brahmans of that province transpose all their books, few of them being able to read the *Dévanágarí* letters: so far has their indolence prevailed over their piety!”³⁴

Los propios trabajos de Jones muestran que al principio él pensaba que, lo que él identificaba con literatura clásica en sánscrito, no era creación de los brahmanes, la casta más alta del hinduismo, a pesar de que Jones se refiere varias veces en sus trabajos al sánscrito como la lengua de los brahmanes. En estos se puede ver la importancia de los primeros contactos entre los funcionarios de la Compañía y los miembros de la casta *Kayasth* o los *Vaydia*. en realidad Jones en este trabajo divide la literatura sánscrita en dos grandes partes, las primeras páginas se ocupa de enumerar toda la literatura y tratados emanados de los Vedas, mientras que la segunda parte se ocupa de la literatura “secular”, adscribiendo la autoría de ésta a los que él identifica como *śudras*, aunque en realidad la denominación y clasificación de castas en Bengala era más problemática, pues algunas reivindicaban orígenes que los ponían al nivel de los brahmanes. En el trabajo “On the Literature of the Hindus from the Sanscrit” presentado en mayo de 1787 frente a la *Asiatick Society* podemos leer la siguiente descripción que hace Jones de la literatura y las ocupaciones de las castas *Kayastha* y *Vaidya*:

The *Súdra*'s, or fourth class of Hindus, are not permitted to study the *six* proper *Sástra*'s before-enumerated; but an ample field remains for them in the study of *profane literature*, comprized [sic] in a multitude of *popular* books, which correspond with the several *Sástra*'s, and abound with beauties of every kind. All the tracts on *Medicine* must, indeed, be studied by the *Vaidya*'s, or those, who are born Physicians;

³⁴ Jones (1807a, p. 263)

and they have often more learning, with far less pride, than any of the *Bráhmans*: they are usually Poets, Grammarians, Rhetoricians, Moralists; and may be esteemed in general the most virtuous and amiable of the *Hindus*. Instead of the *Veda's* they study the *Rájaníti*, or *Instruction of Princes*, and instead of *Law*, the *Nítisástra*, or general system of *Ethicks*; their *Sahítia*, or *Cávyá Sástra*, consists of innumerable poems, written chiefly by the *Medical* tribe, and supplying the place of the *Purána's*, since they contain all the stories of the *Rámáyana*, *Bhárata*, and *Bádgawata*: they have access to many treatises of *Alancára*, or Rhetorick, with a variety of works in modulated prose; to *Upác'hyána*, or Civil History, called also *Rajatarangíni*; to the *Nátaca*, which answers to the *Gándharvavéda*, consisting of regular *Dramatick* pieces in *Sanscrit* and *Prácrit*: besides which they commonly get by heart some entire Dictionary and Grammar. The best Lexicon or Vocabulary was composed in verse, for the assistance of the memory, by the illustrious AMARASIMHA; but there are *seventeen* others in great repute: the best Grammar is the *Mugdhabódha*, or the *Beauty of Knowledge*, written by *Goswámi*, named VO'PADE'VA, and comprehending, in two hundred short pages, all that a learner of the language can have occasion to know. To the *Coshás*, or dictionaries, are usually annexed very ample *Tícá's*, or *Etymological Commentaries*.³⁵

Pero para el otoño de 1787, dice Rosane Rocher, Jones cambió su postura hacia los brahmanes bengalíes cuando conoció al ilustre pandit Rādhākānta, quien años atrás había realizado para Warren Hastings una

³⁵ Jones (1807b, p. 112)

compilación de puranas llamado *Purānārthaprakāśa*, la cual posteriormente utilizaría Jones para su trabajo “On the Chronology of the Hindus”³⁶. Rādhākḥānta también fue el responsable de señalarle a Jones las similitudes entre las obras de teatro que los ingleses representaban en verano y los natakas, y gracias a él Jones conoció la obra de “Śakuntalā” de Kalidāsa.

En realidad se puede ver que William Jones era más bien ambivalente en su actitud hacia los brahmanes, especialmente frente a los pandits. Como el trabajo de Rosane Rocher muestra, al mismo tiempo Jones buscaba la instrucción en lengua y la información sobre las leyes hindúes de los pandits, y al mismo tiempo los criticaba duramente por hacer de su lengua un misterio y desconfiaba de ellos al punto de hacerlos tomar juramento para verificar que lo que estuvieran diciendo sobre tal o cual opinión legal, fuera lo correcto. Ya hemos notado que el motor principal que lo lleva a aprender sánscrito es justamente porque desconfiaba tanto de los pandits, como de las traducciones persas que existían de los tratados brahmánicos. Pero un punto dentro de su ambivalencia es claro: Jones está influenciado mucho más por sus informantes brahmanes, ya sea directa o indirectamente, que por sus informantes no-brahmanes. A pesar de que reconoce que los vaidyas y kayasthas de Bengala suelen ser personas altamente educadas, autores de un gran número de obras en sánscrito, incluso gramáticos y lexicógrafos, aun así Jones sigue refiriéndose al sánscrito como la lengua de los brahmanes, y a su literatura como algo esotérico. Esta actitud y conceptualización de la lengua y literatura sánscrita pudo haberle sido sugerida por Charles Wilkins. En el mismo trabajo “On the Literature of the Hindus”, Jones cierra su presentación diciendo que deberíamos olvidar todo lo que se conoce sobre la literatura india y empezar de nuevo, ahora de la mano del saber de Charles Wilkins: “Since Europeans are indebted to the Dutch for almost all they know of Arabick, and to the French for all they know of Chinese, let

³⁶ Rocher (1989, p. 629)

them now receive from our nation the first accurate knowledge of Sanscrit, and of the valuable works composed in it; but, if they wish to form a correct idea of Indian religion and literature, let them begin with forgetting all that has been written on the subject, by ancients or moderns, before the publication, of the Gita.³⁷”

Charles Wilkins había publicado su traducción del Bhagavad Gita en 1785, bajo el auspicio de la East India Company y especialmente con el apoyo de Warren Hastings. Inicialmente ubicado en Bengala, Wilkins después se traslada a Benarés donde estudia sánscrito y conoce y traduce partes del Mahabharata. Wilkins, al igual que Jones, se refiere al sánscrito y a la literatura hindú, en especial al Mahabharata, como monopolio de los brahmanes:

The *Brahmans* esteem this work to contain all the grand mysteries of their religion; and so careful are they to conceal it from the knowledge of those of a different persuasion, and even the vulgar of their own, that the Translator might have sought in vain for assistance, had not the liberal treatment they have of late years experienced from the mildness of our government, the tolerating principles of our faith, and, above all, the personal attention paid to the learned men of their order by him under whose auspicious administration they have so long enjoyed, in the midst of surrounding troubles, the blessings of internal peace, and his exemplary encouragement, at length happily created in their breasts a confidence in his countrymen sufficient to remove every jealous prejudice from their minds.³⁸

Para los orientalistas-administradores como Jones y Wilkins, la

³⁷ Jones (1807b, p. 113)

³⁸ Wilkins (1785, p. 24)

preferencia por el sánscrito y el tratarlo como lengua casi exclusiva de brahmanes a pesar de la ya existente tradición de traducción al persa e incluso a otras lenguas vernáculos indias, les fue informada por su cercanía a los brahmanes religiosos. Se habían acercado a ellos pues, como señala Lorenzen, el conocimiento de las relaciones entre el Estado y las tradiciones religiosas era esencial para la gobernanza y el comercio.³⁹

Jones y Wilkins no son los únicos que tienen esta visión sobre la lengua y la religión hindu, es decir bastante brahmanizada. Los orientalistas europeos del siglo XVIII mantienen varias veces que los brahmanes han hecho un misterio de su religión. Alexander Dow, quien escribe su libro en 1768, dice sobre la religión brahmánica: “The Brahmins themselves are bound by such strong ties of religion, to confine those writings to their own tribe, that were any of them known to read them to others, he would be immediately excommunicated. This punishment is worse than even death itself among the Hindoos. The offender is not only thrown down from the noblest order to the most polluted Caste, but his posterity are rendered for ever incapable of being received into his former dignity.”⁴⁰ En el mismo tono, Nathaniel Brassley Halhed un par de años después escribe sobre las consecuencias sociales que ha tenido para su pandit el hecho de que instruyera a Halhed: “The Pundit who imparted a small portion portion of his language to me, has by no means escaped the censure of his countrymen: and while he readily displayed the principles of his grammar, he has invariably refused to develop a single article of his religion.”⁴¹

El enfocarse casi exclusivamente en la tradición brahmánica del sánscrito, en un momento en que en el sur de Asia ya habían existido redes de eruditos y académicos indios e indo-persas que sistemáticamente

³⁹ Lorenzen (2006, p. 123)

⁴⁰ Dow (1770, p. xxii)

⁴¹ Halhed (1778, p. xi)

realizaban traducciones del persa al sánscrito y viceversa,⁴² e incluso existían traducciones al persa del Mahabharata y del Ramayana, apunta el hecho de que Wilkins y Jones estaban más influenciados por la visión que sus informantes brahmanes tenían de la lengua sánscrita. De igual manera Alexander Dow fue fuertemente influenciado por los consejos e información que recibió de un brahmán pandit de Benarés, quien caracterizó para Dow de manera “brahmanizante” a la sociedad hindú.⁴³ Lo mismo había pasado con algunos misioneros, como indica David Lorenzen, pues ellos pretendían conocer las tradiciones culturales e hindúes; algunos de estos misioneros favorecieron el estudio del sánscrito por esta razón, y por la propia valoración que los brahmanes hacían de la lengua y los textos.⁴⁴ Incluso Henry Thomas Colebrooke, ya en 1858, señala que anteriormente la existencia de los Vedas era dudosa pues los “cuentos populares” reforzaban la idea de que los brahmanes se guardaban ese conocimiento para ellos mismos, pero agrega que esto era una anomalía reforzada por los chismes populares pues los Vedas ya se habían traducido al persa gracias al apoyo de Dara Shikoh.⁴⁵ En realidad Colebrooke podría estarse refiriendo a la traducción de las upanishads que fue comisionada por Dara Shikoh, pero es cierto que ya había existido un intento de traducir el *Atharva Veda* en la corte de Akbar, pero el proyecto se abandonó por la dificultad que implicaba la traducción de muchos términos en sánscrito al persa.⁴⁶

La visión de los orientalistas sobre la lengua sánscrita como lengua exclusiva de los brahmanes también nos permite observar otro rasgo importante del diálogo que se mantiene entre orientalistas y eruditos indios; pues los diálogos que se mantuvieron fueron adoptados por el orientalismo

⁴²Sobre algunos ejemplos de traducciones del persa al sánscrito, véase: Kinra (2010)

⁴³ Dirks (1993, p. 281)

⁴⁴ Lorenzen (2006, p. 122)

⁴⁵ Colebrooke (1858, p. 1)

⁴⁶ Truschke (2012a, p. 197)

para producir saberes sobre los propios sistemas de conocimiento indio, es decir los orientalistas creyeron que a su llegada existía en India una separación tajante entre el sánscrito, vista como lengua exclusiva de los brahmanes, y la cultura islamizada de las cortes mogolas, ignorando los varios siglos de contacto entre la vasta cultura literaria del sánscrito (que no pertenecía únicamente a brahmanes, los jainistas también participaron de ella) y las culturas literarias persa y vernáculas. Sobre cómo percibieron los orientalistas estos contactos, se expondrá a continuación.

Capítulo 3

Un mundo más amplio

3.1. Orientalismo y la cultura literaria mogola

Como vimos en el apartado anterior, William Jones y otros orientalistas habían sido influenciados por una visión brahmánica de la lengua sánscrita, que explicaba que el sánscrito sólo pertenecía a los brahmanes y su enseñanza y su uso, sobre todo en el campo religioso, era casi un secreto. Pero también observamos cómo Jones desconfía sobremanera de la información que le es proporcionada por sus pandits, aunque sí tiene una marcada preferencia por pandits que provinieran de Benarés, como lo muestra el hecho de que intentara contratar al pandit que asesoraba a Wilkins, Kāśīnātha, que si bien no era originario de Benarés, sí residía ahí.¹ Esta orientación hacia el carácter brahmánico del sánscrito llevó a los orientalistas del siglo XVIII a criticar y desconfiar duramente del conocimiento sobre las lenguas indias que habían producido los eruditos indios e indo-persas cercanos a las cortes mogoles, así como a desconfiar de las culturas literarias que surgieron de los contactos entre lenguas indias y las lenguas persa y árabe. Estas culturas literarias fueron reproducidas

¹ Rocher (1995, p. 56)

durante los siglos XVI, XVII y XVIII en el imperio mogol y en la multitud de cortes y pequeños reinos que participaban de una amplia cultura islamizada que no oprimía ni borraba los valores culturales considerados indios, sino que mantenía un diálogo entre ambas esferas culturales. En muchos trabajos producidos por los ingleses, se pueden leer declaraciones que ponían en duda la fidelidad del conocimiento musulmán sobre el mundo hindú. Por ejemplo, Jones desconfiaba profundamente de las traducciones persas del sánscrito. En su trabajo “On the musical modes of the Hindus”, Jones describe por qué no puede confiar en las traducciones mogolas, e incluyo al propio Mirza Khan, a quien había conocido en Inglaterra, y su libro *Tufaht al-hind* (El Regalo de India) que es un muy importante estudio de las artes indias y el impacto que han tenido en la cultura de la islamidad en India:

But my experience justifies me in pronouncing, that the Moghols have no idea of accurate *translation*, and give that name to a mixture of gloss and text with a flimsy paraphrase of them both; that they are wholly unable, yet always pretend, to write *Sanscrit* words in *Arabick* letters; that a man, who knows the *Hindus* only from *Persian* books, does not know the *Hindus*; and that an *European*, who follows the muddy rivulets of *Muselman* writers on *India*, instead of drinking from the pure fountain of *Hindu* learning, will be in perpetual danger of misleading himself and others. From the just severity of this censure I except neither ABU'l-FAZL, nor his brother FAIZ'I, nor MOHSSANI FA'NI, nor MIRZA'KHAN himself; and I speak of all four after an attentive perusal of their works.²

Distintos ejemplos de la desconfianza de los orientalistas hacia el conocimiento mogol sobre lenguas indias están plasmados en las reiteradas

² Jones (1807b, p. 181)

afirmaciones de que los mogoles en realidad no conocen las lenguas indias. A pesar de que William Jones, Wilkins y otros conocen y trabajan con textos persas traducidos del sánscrito, se encuentran una y otra vez este tipo de afirmaciones, como la citada arriba de Jones.

Tal vez el ejemplo más extremo lo encontramos en Alexander Dow, quien cuenta una historia increíble y maravillosa en el prefacio de su traducción llamada *History of Hindoostan*. En la historia, dice Dow, se relata el episodio sobre cómo los mogoles obtuvieron acceso a la lengua sánscrita. Dow la relata porque, según él, era una historia muy conocida en el Este. Es una historia más bien increíble que involucra el engaño, la seducción de una joven mujer y el posterior arrepentimiento del embustero. Me permito citar en extenso la historia tal como la relata Dow. Inicia en la corte de Akbar, quien deseoso de conocer otras religiones (cosa rara para un musulmán, según Dow) intenta acercarse al conocimiento del sánscrito:

Mahommed Akbar, being a prince of elevated and extensive ideas, was totally divested of those prejudices for his own religion, which men of inferior parts not only imbibe with their mother's milk, but retain throughout their lives. Though bred in all the strictness of the Mahomedan faith, his great soul in his riper years broke those chains of superstition and credulity, with which his tutors had, in his early youth, fettered his mind. With a design to choose his own religion, or rather from curiosity, he made it his business to inquire minutely into all the systems of divinity which prevailed among mankind. The story of his being instructed in the christian tenets, by a missionary from Portugal, is too well known in Europe to require a place in this dissertation. As almost all religions admit of proselytes, Akbar had good success in his inquiries, till he came to his own subjects the Hindoos. Contrary to the practice of all other religious sects,

they admit of no converts ; but they allow that every one may go to heaven his own way, though they perhaps suppose, that theirs is the most expeditious method to obtain that important end. They choose rather to make a mystery of their religion, than impose it upon the world, like the Mahommedans, with the sword, or by means of the stake, after the manner of some pious christians. Not all the authority of Akbar could prevail with the Brahmins to reveal the principles of their faith. He was therefore obliged to have recourse to artifice, to obtain the information which he so much desired. The Emperor, for this purpose, concerted a plan with his chief secretary, Abul Fazil, to impose Feizi, then a boy, upon the Brahmins, in the character of a poor orphan of their tribe. Feizi being instructed in his part, was privately sent to Benaris [sic], the principal seat of learning among the Hindoos. In that city the fraud was practised on a learned Brahmin, who received the boy into his house, and educated him as his own son. When Feizi, after ten years study, had acquired the Shanscrita language, and all the knowledge of which the learned of Benaris were possessed, proper measures were taken by the Emperor to secure his safe return. Feizi, it seems, during his residence with his patron the Brahmin, was smitten with the beauty of his only daughter; and indeed the ladies of the Brahmin race are the handsomest in Hindostan. The old Brahmin saw the mutual passion of the young pair with pleasure, and as he loved Feizi for his uncommon abilities, he offered him his daughter in marriage. Feizi, perplexed between love and gratitude, at length discovered himself to the good old man, fell down at his feet, and grasping his knees, solicited with tears forgiveness for the great crime he had committed

against his indulgent benefactor. The Brahmin, struck dumb with astonishment, uttered not one word of reproach. He drew a dagger, which he always carried on his girdle, and prepared to plunge it in his own breast. Feizi seized his hand, and conjured him, that if yet any atonement could be made for the injury he had done him, he himself would swear to deny him nothing. The Brahmin, bursting into tears, told him, that if Feizi should grant him two requests, he would forgive him, and consent to live. Feizi, without any hesitation, consented, and the Brahmin's requests were, that he should never translate the Bedas, nor repeat the creed of the Hindoos.³

Alexander Dow termina la historia diciendo que no es claro si “Feizi” reveló los secretos de los Vedas a Akbar, pero lo que sí es claro es que jamás se tradujeron. Este último punto es cierto, aunque es probable que no se tradujeron no porque fueran un secreto bien guardado, sino por la dificultad que representaba hacerlo. La traducción persa del Mahabharata, por ejemplo había resuelto el problema de la traducción al conservar muchos vocablos del sánscrito, es decir no intentaron buscar un equivalente persa a muchas palabras en sánscrito, por lo que se tuvieron que incluir apéndices explicando muchos pasajes, por ejemplo el tema de las castas.⁴

Dow dice una y otra vez que los musulmanes no entendían la lengua sánscrita, a pesar de que admite que Abu Fazl ya había traducido el Mahabharata, pero que sólo “Feizi”, hermano de Abu Fazl, conocía la lengua sánscrita aunque la había adquirido a través de engaños. El tal hermano referido es Abu'l Faiz ibn Mubarak “Fayyazi”, poeta laureado del imperio de Akbar quien, entre otras cosas, hizo una traducción al persa de la historia de Nala y Damayanti, en un momento en que una nueva forma de literatura

³ Dow (1770, p. xxiv)

⁴ Truschke (2012a, p. 202)

indo-persa se ponía en marcha en el reino de Akbar. En este momento la cercanía entre el persa y el sánscrito están en su punto más alto⁵.

¿Por qué Alexander Dow, quien por cierto no estudia sánscrito pero sí persa, a pesar de conocer distintas traducciones del persa al sánscrito, sigue argumentando que los mogoles no conocen la lengua sánscrita? La respuesta podría encontrarse en quiénes son los informantes de los orientalistas: en su mayoría pandits, y en su mayoría, venidos de Benarés. Los primeros brahmanes pandits que encuentran los orientalistas son los radicados en Bengala, los cuales, como vimos anteriormente, tampoco gozan —al principio— de la confianza de los orientalistas, especialmente de Jones. Pero en realidad estos brahmanes no van a ser el modelo ideal de pandits con el que los ingleses buscan trabajar. Pero antes de pasar a esto, veamos cuál era la situación de la cultura literaria y sus valores culturales en Bengala del siglo XVIII.

3.2. Sánscrito y brahmanismo en Bengala

En Bengala del siglo XVIII existía toda una comunidad dedicada a la actividad de escribano, cercana a los centros de poder. La casta por antonomasia dedicada a estas funciones era la de los Kāyasthas, pero ésta no era la única jati asociada a funciones de escribano. Si bien la casta kayastha estaba diseminada por gran parte del territorio del norte de la India y también (con especial fuerza) estaban asentados en Maharashtra, su status o ascendencia brahmánica distaba mucho de ser clara. A lo largo del norte de la India, y también en Bengala, el status dentro del sistema varṇa para los kayasthas era muy difícil de determinar: en algunas partes se los ubicaba como brahmanes, en otras como *śūdras* “limpios” e incluso que pertenecían a un quinto nivel del varna o que estaban

⁵ Alam y Subrahmanyam (2011, p. 206)

fuera del sistema varṇa; en otros lados eran considerados kṣatriyas que habían sobrevivido a la limpieza de Paraśurāma.⁶ Los kayasthas encarnaban perfectamente una de las características de la modernidad temprana, pues eran al mismo tiempo considerados cosmopolitas, pertenecientes a un mundo más grande, pero por esta misma razón eran vistos igualmente como extranjeros, pues muchos de los individuos que pertenecían a esta *jati* frecuentemente migraban buscando condiciones de trabajo favorables. En general, argumenta Rosalind O’Hanlon, la definición y origen del Kayasth siempre fue un asunto disputado, pues existen dos maneras de calificar al kayasth en las crónicas: en algunas como piadosos, generosos escribas cercanos al rey (la etimología de kayasth significa “el que está en el cuerpo”), pero tal vez justo por esa cercanía al gobernante y la posición de poder que conlleva, también eran calificados como funcionarios corruptos.⁷ Los kayasthas, aunque no eran un grupo unificado ni eran portadores de una identidad única, pertenecían a una categorización social que el grueso de la población de India reconocía, pues también habían desarrollado características comunes a lo largo de India. Entre las más importantes son su capacidad de movilidad y compromiso con ideologías políticas nuevas; su aporte para desarrollar nuevos géneros literarios y, sobre todo, nuevos modos de explorar la historicidad⁸ a través de las crónicas que escribieron.

Junto con los kayasthas, en Bengala también se desarrolló otra casta que en la época moderna temprana se asoció con funciones de escribano o funcionario de los gobiernos: la casta de los vaidyas que originalmente estaba asociada con la práctica médica. Ambas castas, cuando empezaron a triunfar profesionalmente en los niveles gubernamentales y amasaron riqueza, reivindicaron paridad con los brahmanes “originales” de Bengala, quienes estaban entregados a ocupaciones religiosas y que por otro lado no

⁶ Chatterjee (2010, p. 449)

⁷ O’Hanlon (2010, p. 565)

⁸ O’Hanlon y Minkowski (2008, p. 384)

gozaron del patrocinio real que sus similares en Maharashtra sí disfrutaron.⁹ Si bien la cuestión sobre los orígenes y el status brahmánico de las castas de escribas era tremendamente importante en este periodo, para los fines de esta tesis no es significativo conocer si estas jatis tenían o no un origen brahmánico original, lo importante justamente es que este debate era parte de un debate amplio sobre la organización de la jerarquía social y las maneras en que un grupo social reivindicaba un status social alto. Un ejemplo de la importancia de las pretensiones a un origen brahmánico que vaidyas y kayasthas demandaban es que ambas jatis se enfrascaban continuamente en rencillas y rivalidad, donde una de las armas preferidas era cuestionar justamente los orígenes de la otra jati. Kumkum Chatterjee lo explica:

Vaidya sources tended to claim that they were actually a community of ‘secondary’ Brahmins or gauna Brahman— but Brahmans nevertheless—and heaped scorn on Kayasthas for having arrived in Bengal as menials in the employ of the ‘original’ Kanaujiya Brahmins. On the other hand, Kayasthas who attained material success and those who acquired the status of rajas (based on land control, wealth or sometimes, successful scribal careers), staked claims to Kshatriya identity as befitted their royal status.¹⁰

Claro que esto no indica que reivindicar un origen brahmán fuera la única manera de movilidad social en Bengala de la modernidad temprana. Comerciantes y artesanos pudieron escalar a mejores posiciones en la escala social gracias a su producción de riqueza y sus contactos con las firmas de comercio, no necesariamente subiendo en la jerarquía de las jatis, sino

⁹ Chatterjee (2010, p. 451)

¹⁰ Chatterjee (2010, p. 451)

disfrutando del prestigio y poder que su posición económica les otorgaba. Incluso para todas las jatis que reivindicaban identidad brahmánica, había otras maneras de amasar fortuna y subir en el rango social, como el comercio mismo. Muchos de los comerciantes y empresarios que tuvieron relaciones comerciales con la East India Company en la segunda mitad del siglo XVIII tenían un origen en familias de alto status ritual y social, los cuales serían bautizados como “banians” por los administradores ingleses. Curiosamente, la actividad de comerciantes, a pesar del éxito en términos económicos y sociales que trajo a las familias que se dedicaron al comercio, no fue digna de mencionarse en los textos genealógicos (*kulagrantha*, literalmente “libro de familia”) que se escribían en este tiempo.¹¹

La competencia entre jatis de escribas en Bengala en el periodo moderno temprano, las cuales reivindicaban status brahmánico en su mayoría, no estaba reducida a una competencia monetaria o de afirmaciones de orígenes. Rápidamente, tanto brahmanes clericales como kayasthas y vaidyas, empezaron a competir en el terreno de la educación y el conocimiento. Si bien los brahmanes tenían un casi-monopolio de la enseñanza del sánscrito en relación con el estudio de los shastras, los vaidya, por sus conocimientos médicos, también habían desarrollado una fama bien fundada de grandes conocedores del sánscrito. Los títulos que usaban los eruditos vaidyas lo demuestran: *vācaspati*, señor de la palabra; *alamkāravāgīṣa*, elocuente en alamkaras (poemas panegíricos). Esto indica que, a la llegada de los mogoles y siglos después los ingleses, existían en Bengala comunidades de brahmanes y vaidyas cuyo uso y conocimiento del sánscrito no era únicamente litúrgico. Estas mismas comunidades poseían habilidades lingüísticas y burocráticas que las fueron acercando cada vez más a los gobernantes y las hicieron indispensables para la estructura del gobierno. A pesar de que el sánscrito no era una lengua administrativa, su

¹¹ Chatterjee (2010, p. 457)

uso y cultivo por parte de las comunidades de escribas no decayó frente al cambiante horizonte lingüístico que ocasionó la llegada de distintos gobernantes con nuevas tradiciones gubernamentales.

Desde el siglo XIII, cuando conquistadores turcos ocuparon Bengala y Bihar, los gobernantes empezaron a “indigenizar” la forma de gobierno para crear vínculos más fuertes con las comunidades a las que gobernaban. Parte de esta política consistía en patrocinar la literatura vernácula en lengua bengalí. Esto se tradujo en una creciente compenetración entre algunas comunidades dedicadas a una función administrativa, como las comunidades de escribas, y las dinastías de gobernantes en turno. Distintas familias, dedicadas a funciones de escribas y administradores, a lo largo de estos siglos gozaron de la predilección de los gobernantes en turno, y por lo general, cuando un gobierno caía frente a otro, la buena estrella de tal familia se extinguía junto con el antiguo régimen. Lo que hay que hacer notar, es que en todos los casos, las familias y los individuos que lograban asociarse con el régimen para funciones administrativas provenían de jatis de alto status.¹² La asociación entre escribas y gobernantes y su mutua dependencia no sólo tuvo continuidad con la conquista de Bengala por el imperio Mogol en el siglo XVI, sino que la importancia de los escribas y los puestos de trabajo en el aparato de gobierno mogol en Bengala aumentaron considerablemente.

Pero con la llegada de los mogoles, un cambio importante tuvo lugar en el horizonte lingüístico de Bengala, especialmente en el campo administrativo pero también en el literario. Como ya se citó más arriba, el dominio de sánscrito no estaba limitado a usos litúrgicos ni era monopolizado solamente por los brahmánes-sacerdotes, sino por varias comunidades para las cuáles el sánscrito funcionaba como una lengua de comunicación de trabajos científicos. Pero aparte del sánscrito, cuyo uso podría ser más bien reducido, las comunidades y castas dedicadas a la actividad de escribas también

¹² Chatterjee (2010, p. 453)

adquirieron dominio sobre otras lenguas y conocimientos que les permitieran acceder a puestos de trabajo burocráticos y administrativos. Cuando el imperio mogol se instala en el siglo XVI en Bengala, el dominio de la lengua persa se convierte en un requisito fundamental para acceder a la estructura administrativa gubernamental.

Desde hacía varios siglos la lengua persa se utilizaba como lengua administrativa y literaria en la India, principalmente en el norte, por ejemplo el caso del Sultanato de Delhi, que llevaba sus registros administrativos en lengua persa. Durante el reinado de Akbar, el persa se instituyó oficialmente como la lengua administrativa del imperio y esta política tuvo un impacto mayor en áreas más grandes del norte de la India. En Bengala, particularmente, las castas que ya gozaban de puestos administrativos también tomaron la lengua persa y la convirtieron en otra de sus habilidades para triunfar en el mundo burocrático y administrativo de los gobiernos islamizados. No sólo kayasthas y vaidyas se dedicaron a dominar la lengua persa, también familias de brahmanes dedicadas tradicionalmente al estudio y cultivo de la cultura literaria en sánscrito encontraron, no sólo útil, sino prestigioso extender su dominio intelectual también a la lengua persa. En algunos *kulagranthas* de estas familias, escritos en sánscrito, se pueden encontrar referencias al manejo y maestría de la lengua persa de tal o cual individuo.¹³ Justamente esta última característica nos habla sobre el cambiante mundo de las identidades en la época moderna temprana en Bengala. Si bien se ha señalado que el dominio del persa por indios tenía que ver más con una cuestión de interés económico, Kumkum Chatterjee señala un importante cambio que ocurre en Bengala con respecto a la actitud hacia la lengua persa. Las élites bengalíes, incluidas las élites brahmánicas, adoptaron el uso de la lengua persa pues esto les permitía participar de un mundo más amplio que se destacaba por

¹³ Chatterjee (2010, p. 461)

su refinamiento cultural. Las élites adoptaron distintas maneras, etiquetas y gustos del mundo hablante de persa, al punto que al estudio de la lengua persa llegó a dársele el status de shastra: no una mera herramienta, sino toda una disciplina intelectual.¹⁴

Esto no necesariamente indica una “islamización” que se impuso sobre la cultura sánscrita o bengalí en el área de Bengala. Indica, más bien, una apertura en las fronteras identitarias de la cultura brahmánica en este momento. Es muy importante tener en cuenta que apertura no equivale a un borrado de las fronteras y tampoco equivale a decir que no había delimitación de las identidades. Un concepto que puede ayudar a entender los procesos de comunicación es “islamicate” (en inglés) acuñado en la década de 1970 por Marshall Hodgson. Básicamente se refiere a aquellos aspectos de la cultura islámica o musulmana que no tienen que ver estrictamente con el campo de lo religioso.¹⁵ A esto habría que agregar que en India (y todo el mundo islámico al este de Irán) el mundo islámico se expresaba más en persa que en árabe, es decir pertenecía al mundo de *'Ajam* o mundo cultural persa; y las cortes y estados que utilizaban el persa como lengua administrativa y literaria, tenían una voz propia y no eran meros receptores de la cultura iraní en persa.¹⁶ Nuevamente, hay que tener cuidado con pensar en que las fronteras identitarias están borradas. Todo lo contrario, justamente en este momento hay, en toda la India, una mayor preocupación por definir qué es lo que hace algo a alguien; esto es claro sobre todo en Maharashtra y Benarés, donde existía un amplio debate sobre las características y acciones que sustentaban la identidad brahmánica, pero esto se verá más adelante.

Entonces, las fronteras de la identidad de los hindúes de casta alta en Bengala permitían el uso de aspectos culturales tomados de la islamidad

¹⁴ Chatterjee (2010, p. 463)

¹⁵ Truschke (2012a, p. 6)

¹⁶ Alam (2004, p. 118)

(islamicate) hablante de persa. Pero también había un cultivo y una práctica importante de valores culturales y sociales pertenecientes al brahmanismo, como lo dice Kumkum Chatterjee:

Thus, the same rajas and zamindars who studied Persian and carefully cultivated Persianised tastes in literature, music and formal attire, also functioned in very public ways as the upholders and adherents of Brahmanism. They supported Brahmans, Brahmanical scholarship, built temples, consecrated deities and some among them even held Vedic sacrifices. Almost all of them were educated in Persian, but also in Sanskrit, Bengali and Nagri. The network of Persian schools they supported was supplemented by a co-existing network of Sanskrit tols.¹⁷

En realidad, de manera similar al caso de Maharashtra, en Bengala también hubo una preocupación de parte de algunas autoridades brahmánicas dedicadas al servicio religioso por los continuos contactos entre algunas comunidades de brahmanes escribas/funcionarios y musulmanes. Estos círculos religiosos calificaron como “contaminados” a los brahmanes escribas; esto habla de una sociedad abierta donde, si bien imperaba el modelo de kayastha persianizado, también había sectores de la población preocupados por mantener una interacción basada en el orden social de la jerarquía del *varna*. Pero incluso esa separación entre las comunidades brahmanes no se traducía en una humillación ni aislación social sufrida por las jatis de escribas, si bien es posible que entre ambas comunidades no hubiera arreglos de matrimonio, esto no los limitaba a participar en la política y el comercio regional, por lo que su riqueza y oportunidades de empleo no se vieron mermadas.

¹⁷ Chatterjee (2010, p. 464)

Como se dijo más arriba, el sánscrito no cayó frente al persa. Al contrario, se mantuvo fuertemente instalado como un modelo literario para las culturas literarias vernáculas, especialmente para la lengua bengalí, que aunque no era un simple modelo hecho a partir del sánscrito, la cultura literaria bengalí sí se apropió de distintos modelos literarios (particularmente el *alaṅkāra*, y siguió la métrica de los *chandaḥśāstra* o tratados sobre métrica) para formarse a sí misma.¹⁸ En otras ocasiones el sánscrito fue utilizado como referente por la cultura vernácula bengalí para moverse conscientemente lejos de los valores literarios encarnados por la cultura literaria sánscrita.¹⁹ El sánscrito no sólo se mantuvo como depósito de modelos y ejemplos: a lo largo del segundo milenio de la era común hubo una importante producción en sánscrito en Bengala, la cual se mantuvo viva en Bengala hasta los siglos XVI y XVII. Que se mantuviera viva la cultura literaria/científica del sánscrito significa que hubo producción y nuevos textos y comentarios de trabajos en sánscrito, en el siglo XVIII la producción de nuevos trabajos baja pero se mantuvo la práctica de enseñanza y distribución de conocimientos en sánscrito.²⁰ Aunque cabe hacer notar que, si bien en Bengala en algunos campos de conocimiento del vasto mundo sánscrito (como en lógica), el conocimiento del sánscrito seguía vivo, en otros, como el campo literario, ya había signos de un deterioro y agotamiento importante. Este es uno de los argumentos esgrimidos por Sheldon Pollock para hablar de la muerte del sánscrito. Pollock menciona que una disciplina del conocimiento activa es una disciplina que convoca a autores a producir comentarios y controversias, y que estos diálogos viajaran más allá de las regiones donde fueron creadas, en lo que él llama Cosmópolis sánscrita; el sánscrito como vehículo de nuevas ideas literarias, no funcionaba ya en Bengala del siglo XVIII: “The communication of

¹⁸ Kaviraj (2003, p. 508)

¹⁹ Kaviraj (2003, p. 505)

²⁰ Chatterjee (2011, p. 41)

new imagination, for example, is hardly less valuable in itself than the communication of new information. In fact, a language's capacity to function as a vehicle for such imagination is one crucial measure of its social energy."²¹ A final de cuentas, si bien no tan vigoroso como lo había sido en siglos pasados, la circulación y producción de conocimiento en sánscrito seguía bien cimentado en Bengala del siglo XVIII, incluso en las primeras décadas del siglo XIX, la producción y circulación de textos en sánscrito se mantenía, y las escuelas tradicionales de enseñanza de la lengua (llamadas *tols*) mantenían un nutrido número de alumnos.²²

Es claro entonces que, a la llegada de la Compañía y de los orientalistas de la segunda mitad del siglo XVIII, había en Bengala una comunidad fuertemente educada en sánscrito y en distintos shastras (especialmente tratados médicos, pero también shastras pertenecientes a la disciplina de la gramática e incluso tratados sobre Dharma-Shastra. Como lo describió Haraprasād Śāstrī (académico e historiador de literatura bengalí) en la segunda mitad del siglo XIX, antes de la colonia existía un horizonte lingüístico mucho más abierto en Bengala, donde igual convivían sánscrito, persa, urdu/hindustani y bengalí:

In our country in those times three types of language were current in cultivated circles. Those *bhadralok* who had to deal with Muslim Nawabs and Omarahs used a Bangla with a great many Urdu words mixed in it. The language of those who studied the *shastras* contained a large number of Sanskrit words. There were many other people of substance apart from these two small groups. Both Urdu and Sanskrit words were mixed in their language. Poets and composers of *pañcalis* composed their songs in this language. Broadly, there were three types of

²¹ Pollock (2001a, p. 394)

²² Pollock (2001a, p. 412)

language for three groups: the Brahman pandits, people who dealt with courts, and ordinary men of property.²³

Aunque había una cultura literaria sánscrita en Bengala, los orientalistas ingleses parecen desconfiar de los brahmanes bengalíes y de su conocimiento del sánscrito, como se vio más atrás. No sólo están empeñados a desconfiar de las traducciones mogolas de obras sánscritas, también parecen ser bastante parciales a los brahmanes de Benarés, en quienes creen encontrar el epítome del conocimiento sánscrito y de la religión brahmánica, valorizando a los brahmanes bengalíes por debajo de los de Benarés, como vimos anteriormente ¿Qué había ocurrido para que los orientalistas voltearan hacia Benarés buscando maestros de sánscrito cuando una amplia y antigua tradición de enseñanza del sánscrito existía en Bengala a su llegada?

3.3. Benarés y Maharashtra

Si en el norte de la India y también en Bengala, los kayasthas persianizados estaban mucho más extendidos y gozaban de buenas posiciones de empleo y de prestigio, en el Deccan y en Maharashtra esta figura era mucho más débil. En estas regiones, la función de escribano/administrador recaía más en la clase clerical de brahmanes, los cuales continuaban basando su autoridad en una cultura literaria del sánscrito más antigua, proyectándose a sí mismos como guardianes del dharma.²⁴ No obstante, la misma competencia que se presentaba en Bengala entre kayasthas y brahmanes se repetía en Maharashtra. Los kayasthas se esforzaban por mostrar su linaje kshatriya mientras los brahmanes por probar que, en Kaliyuga, no podían existir Kshatriyas debido a la matanza de estos que realizó Parashurama. Estas constantes peleas y debates no

²³ Kaviraj (2003, p. 531)

²⁴ O'Hanlon (2010, p. 566)

eran un mero reflejo de una confrontación por acceder a posiciones mejores pagadas y más cercanas a los gobernantes (aunque mucho había de esto en estas rencillas), también eran reflejo de una preocupación más grande, un intento de comprender el horizonte social que de pronto se había abierto en estos tiempos. Prueba de esto es que las discusiones sobre el lugar social y los derechos de las personas según su jati o varna no se limitaban a los kayasthas o a los brahmanes, también se hacía extensivo a los shudra, pues algunos intelectuales intentaban darle sentido a los tiempos reinantes de Kaliyuga: la literatura al respecto siempre había manejado Kaliyuga como la era donde desaparecerían las castas intermedias y reinaban los *mlecchas*.

A pesar de que las características de la era de Kaliyuga se encuentran fijadas en textos y tradiciones antiguas, en estos siglos pertenecientes a la época moderna temprana encontramos que existe un renacimiento de géneros textuales pertenecientes al campo del *Dharmashastra*, los cuales se ocupaban de dar cuenta de las múltiples comunidades y jatis que existían en esos momentos. Estos textos en sánscrito se llamaban *Jativiveka* (consideración sobre las jatis) y fueron escritos por decenas en Maharashtra de la era moderna temprana.²⁵ Es importante señalar que no era la primera ocasión que había un renacido interés por los textos de *dharmashastra*, durante los siglos XI y XII en el norte de la India, tuvo lugar una importante producción de textos dhármicos. Según Sheldon Pollock, esto se produjo debido a que había un cierto tipo de nostalgia por el orden antiguo, lo cual era una preocupación principal de los pequeños reinos en un momento en que el Sultanato de Delhi se estaba consolidando.²⁶

Los muchos textos que trataban sobre casta y la naturaleza de Kaliyuga podrían ofrecer el panorama de que existía un grupo o una identidad brahmánica clerical bien establecida en las bases que les otorgaban la

²⁵ O'Hanlon (2010, p. 571)

²⁶ Pollock (1993, p. 98)

cultura literaria sánscrita y los textos religiosos y jurídicos (dhármicos) en la misma lengua. En realidad, la comunidad y la identidad brahmánica (religiosa) no estaba cohesionada y mucho menos unificada, un ejemplo de esto es que los brahmanes locales de Maharashtra se oponen a formar parte del proceso de coronación de Shivaji, quien no había sido investido con el cordón sagrado. En cambio son los pandits de Benarés quienes son llamados para conducir la ceremonia y consagrar a Shivaji.²⁷

Por esta misma razón, los debates intelectuales entre brahmanes sobre la identidad y la posición social de distintas comunidades también se ocupaban de la propia identidad brahmánica, no solamente se discute acerca de kshatriyas y shudras. Uno de los factores que desencadena esta preocupación identitaria es justamente la reñida competencia para acceder a puestos administrativos entre brahmanes clericales y kayasthas quienes, como ya vimos, en ocasiones reivindicaban orígenes brahmánicos. Rosalind O'Hanlon da un ejemplo de esto. En 1644, una *dharmasabha* reunida bajo el auspicio de Shivaji (quien aún no era coronado) tuvo lugar en Maharashtra, el objetivo de ésta era determinar si los Shenvis tenían derecho a reivindicar status brahmánico. Los shenvis eran un grupo que habitaba la región del Konkan (costa de Maharashtra) y que reivindicaba status brahmánico pero cuyos miembros se dedicaban a una variedad de ocupaciones, es decir, no eran sólo brahmanes clericales o escribanos, también se dedicaban al comercio y al cultivo de granos. Justo esta movilidad social y múltiples ocupaciones fueron las causas primarias por las cuales la asamblea fue convocada, pues la fácil adaptación del grupo a distintas actividades no dejaba de producir competencia y resentimiento en otras comunidades de brahmanes locales.²⁸ A esta asamblea asistieron pandits locales pero también muchos venidos de Benarés, lo cual muestra que la preocupación

²⁷ O'Hanlon (2010, p. 566)

²⁸ O'Hanlon y Minkowski (2008, p. 392)

por definir qué es y qué hace un brahmán no sólo tenía que ver con instrumentos para deslegitimar la competencia laboral entre distintos grupos a nivel local, también tenía que ver con un interés por definir no sólo lo que era ser brahmán, también el hacer de un brahmán y cómo un brahmán es reconocido como tal por otros brahmanes y por otros grupos sociales; es decir, dado que las preocupaciones también pasaban por el tamiz de la competencia laboral, la cuestión identitaria se refería mucho más a una manera de ser en el mundo que a una cuestión de ser como una esencia única, universal e inmutable.

En el ejemplo arriba dado, la asamblea de brahmanes se dedicó entonces a debatir una serie de cuestiones sobre las características y acciones de los Shenvis y si acaso estos tenían razón a reivindicarse como brahmanes, para lo cual hicieron uso no sólo de textos jurídicos sino que se dedicaron a reflexionar acerca del vínculo entre identidad e historia: históricamente cuál es el status social de una persona. Los brahmanes de la asamblea reflexionaron alrededor del *Skandapurana*, pues en una de los muchos textos que lo componen se relataba la historia de Parashurama y cómo pobló la región del Konkan. El texto describe en detalle los grupos de brahmanes que fueron instalados en su lugar de residencia por Parashurama, así como los vicios y virtudes de cada uno de estos grupos. Finalmente se decidió que, en el caso particular de los Shenvis, lo que ponía en duda más su “brahmanidad” no era tanto su origen sino su *ācāra* (su práctica), incluso el comer pescado no era tan problemático como el hecho de muchos shenvis se ocuparan como agricultores. Anteriormente los shenvis ya habían estado en medio de un debate sobre su identidad brahmánica y su actuar, pero en aquel momento el resultado había sido más favorable.

Este interés por la definición de la identidad y posición social está anclado en otra característica de la modernidad temprana: hay un

interés consciente por un nuevo tipo de historicidad.²⁹ En este contexto de búsqueda de cualidades identitarias de grupos que rebasaban la esfera local, la ciudad de Benarés fue surgiendo como un centro importante de estudio y autoridad brahmánica, dice O’Hanlon: “The city [Benarés] emerged as a booming intellectual centre, as regionally-based royal patrons under the umbrella of Mughal political authority, pious commercial supporters, students seeking instruction, and the pilgrim trade all offered opportunities for the support of scholarly enterprises of different kinds.”³⁰

Los vínculos entre Benarés y Maharashtra se fortalecieron en la época moderna temprana pues muchos brahmanes marathís habían emigrado a Benarés, al punto que era una suerte de cliché la figura del brahmán marathi marchándose a Benarés en busca de oportunidades de ascender en la escala burocrática.³¹ La ascensión de Benarés se dio bajo el auspicio del Estado Mogol, pues éste ofrecía oportunidades para los brahmanes en las oficinas de recaudación locales ya que el sistema mogol dependía de la recaudación de ingresos en efectivo, para lo cual era necesario un amplio aparato burocrático. No sólo eso, al igual que los ingleses varias decenas de años después, los gobernantes mogoles acudían a pandits de Benarés para resolver cuestiones pertenecientes a las leyes religiosas hindúes. Las vías institucionales de comunicación del imperio mogol y la propia ubicación de Benarés hizo que la ciudad fuera un lugar privilegiado desde el cual los brahmanes podían dialogar con el poder mogol: varios grupos de brahmanes habían intercedido a favor de otros brahmanes en otras partes de India frente a Akbar y a Shah Jahan.³² La migración de pandits y sadhus de distintas partes de India, atraídos por las oportunidades de conseguir patrocinio o trabajos administrativos, hizo que Benarés se convirtiera en un centro

²⁹ O’Hanlon y Minkowski (2008, p. 384)

³⁰ O’Hanlon y Minkowski (2008, p. 386)

³¹ O’Hanlon (2011, p. 255)

³² O’Hanlon (2011, p. 257)

académico muy variado. Personajes como Jagannatha Pandit-Raja el poeta y Bhattoji Dikshita el gramático se formaron en Benarés.

Todo esto convirtió a Benarés en el asiento de una pretendida autoridad brahmánica transregional, pues desde el siglo XVI los brahmanes marathís lograron formar una arena de discusión en el templo de Shiva (llamado Viśvéśvara) desde donde las disputas de todos los brahmanes de la India (del norte y del sur) podrían ser resueltas.³³ Esta pretendida autoridad brahmánica se basaba en que los brahmanes que conformaban la Asamblea de Viśvéśvara se asumían a sí mismos como *śiṣṭa*, educados. Esta recién formada autoridad brahmánica supuestamente pan-regional servía para que las comunidades brahmanes pudieran demarcarse de otras comunidades, como los kayasthas, que reivindicaban status brahmánico y que eran competidores en la arena laboral. Pero al mismo tiempo, la asamblea de Viśvéśvara servía como un llamado a la unidad de todas las comunidades de brahmanes. Como ya vimos, la posición social de los shenvis y su identidad fue puesta en duda en 1664 en una *Dharmasabha* convocada por el mismo Shivaji en Maharashtra, en aquel entonces el resultado no había sido muy favorable para los shenvis. Pero años antes de eso, la comunidad de los shenvis había estado bajo ataque de otra comunidad de brahmanes locales, los Karhade, quienes reclamaban que los shenvis no podían ser llamados brahmanes porque comían pescado, aparte se desempeñaban como administradores, campesinos, granjeros y sirvientes de los portugueses, de la East India Company y de otros estados pequeños. Pero en este momento, la asamblea en Viśvéśvara decidió y emitió un decreto, poniéndose en un lugar de autoridad que alcanzaba a todas las comunidades brahmánicas:

Again, the Banaras pandit assemblies urged unity, describing themselves in remarkably authoritative and expansive terms. In

³³ O'Hanlon (2011, p. 255)

Viśveśvara's own city, 'the whole community of the excellent pañca drāviḍas, that is to say, Dravidas, Andras, Karnatakas, Maharastras and Gurjaras' had met, 'in the Muktimandapam of Srisvami's temple'. They sent their greetings to 'the pañca drāviḍas and pañca gauḍas who live in the region of the Sahyadri mountains of the Dakṣiṇa Desa'. Their judgement was that the Śenvis or Saraswats of the region were in fact 'eastern Brahmans of the pañca gauḍa community'. In eating fish, they were simply following the prescriptions of Parasuram, who allowed all those who came to settle in the Konkan to follow their long-established customs. The assembly concluded with a reminder of their status: 'This is the opinion of the *śiṣṭa*.'³⁴

Esta no fue la única distinción que daba bases a la reivindicación de la Asamblea de ser portavoz y rectora de todas las comunidades brahmanes en India. Desde el primer milenio existían conceptos que habían geografiado a las comunidades brahmanes entre brahmanes del sur y del norte. Pero es en el siglo XVI cuando estas distinciones cristalizan en la departamentalización de brahmanes de acuerdo a su pertenencia a alguna de las categorías que se formularon: supuestamente, existían 5 comunidades en el sur y 5 en el norte, llamadas respectivamente *pañca drāviḍa* y *pañca gauḍa*. Esta división empezó a extenderse, pues como comenta O'Hanlon, servía a una pregunta muy común en esos tiempos: cómo clasificar a las comunidades que poblaban el horizonte social de la época moderna temprana: "For the pandit assemblies themselves, the classification provided an authoritative grid onto which they could map the place of every local Brahman community. It offered an extremely useful tool in determining what and who a Brahman was and in bringing cohesion to the fractious communities who claimed that

³⁴ O'Hanlon (2011, p. 266)

status for themselves.”³⁵

Esta distinción se petrificaría bajo la Colonia como la manera estándar de clasificar a las comunidades brahmánicas de la India, lo que conduce a Susan Bayly a formular su hipótesis de la activa participación de los pandits en las propias estructuras coloniales: “Far then from reflecting continuities from an ancient Hindu past, the caste-centred India that we see presented anthropologically in the work of Dumont and other social scientists was largely a creation of this period, though many of its features were further consolidated under British rule.”³⁶

El ascenso y posicionamiento de Benarés como centro privilegiado brahmánico (tanto religioso como académico) se había logrado gracias a las estructuras comunicativas del imperio mogol y a la cercanía que algunas familias de brahmanes bien posicionadas habían logrado con la corte de los emperadores mogoles, especialmente Akbar y Shah Jahan. Pero bajo el reinado de Aurangzeb el vínculo entre la corte mogol y los pandits de Benarés se rompió. La creciente regionalización (ascenso de poderes regionales contrapuestos al emperador mogol) y el desvanecimiento del poder fáctico del emperador hizo que la posición de Benarés se erosionara, aunque no al punto del desvanecimiento, pues contribuyó sobremanera a la sistematización de las identidades de las comunidades brahmánicas durante el siglo XVIII y posteriormente en la Colonia. Esto no quiere decir que fue el orientalismo el que produjo la importancia de Benarés, pues como ya se vio, esta ciudad era un importante centro de aprendizaje y peregrinación para el norte de la India y el Deccan, pero si fue su modelo de sociedad brahmánica la que alimentó la construcción de la idea de una sociedad hindú con el Brahman clerical en la cima de la jerarquía social, y esto a su vez influyó las ideas de los orientalistas sobre la lengua sánscrita y la

³⁵ O’Hanlon (2011, p. 263)

³⁶ Bayly (1999, p. 65)

relación del sánscrito con otras lenguas, basadas en un proyecto histórico de búsqueda de los textos más antiguos, y por ello, según su lógica, los más fidedignos. La importancia de Benarés es clara en otros procesos. O'Hanlon señala que los pandits de Benarés pusieron en marcha en los siglos XVI y XVII procesos de clasificación e identificación que ayudarían a fijar las categorías del hinduismo en siglos posteriores: "They laid the intellectual foundations of the modernized 'big-tent' Advaitic Hinduism that later came to be something like the 'establishment position' in India's religious culture during the colonial period and after."³⁷

Como vimos en secciones pasadas, a la llegada de los orientalistas-administradores existía una cultura literaria donde el sánscrito convivía con motivos y géneros literarios persas. A pesar de esto los orientalistas prefieren la ayuda de pandits de Benarés, recuérdese los pasajes donde Jones se queja de que los brahmanes en Bengala no escriben en Devanagari. Esto muestra que Benarés seguía jugando un papel muy importante dentro del mundo de la época moderna temprana, lo que ocasionó que, a la llegada de los orientalistas, estos pensarán que Benarés era el lugar desde donde emanaba la autoridad brahmánica, y así el tipo ideal brahmánico era el del brahmán de Benarés, dejando de lado las tradiciones locales de estudio del sánscrito. La importancia de Benarés era también clara para los misioneros católicos en el siglo XVII.

Esto definitivamente influyó la concepción y el estudio de las lenguas indias por parte de los orientalistas de Bengala pues pronto hablaban del sánscrito como la lengua de los brahmanes y negaban cualquier capacidad de producción de conocimiento válido sobre las lenguas indias a los académicos indo-persas del imperio mogol. La cercanía con los pandtis de Benarés fue la que influyó a los orientalistas del norte sobre muchos aspectos de la sociedad e historia india. Susan Bayly mantiene que este contacto con estos

³⁷ O'Hanlon (2011, p. 268)

informantes en particular es lo que ayudó a que se creasen posteriormente las rígidas categorías coloniales sobre la sociedad india y el hinduismo. Esto parecería ser claro también en el campo lingüístico, y se vuelve más claro cuando se toma en cuenta que esta experiencia sobre la producción de conocimiento sobre las lenguas indias gracias a los pandits de Benarés, ocurre en el norte. En el sur, en Madrás, los informantes nativos siguen siendo brahmanes, pero su relato es diferente a los del norte, y esto se cristaliza en que la experiencia de producción de conocimiento lingüístico es igualmente distinta. Pasemos ahora a la experiencia en el sur de India.

Capítulo 4

Las muchas experiencias en el Sur de India

4.1. Colin Mackenzie y los niyogis del sur

Uno de los ejemplos más claros acerca de la estrecha colaboración entre funcionarios orientalistas y eruditos indios lo encontramos en la extensa recopilación que realizó Colin Mackenzie de datos estadísticos e históricos en el sur de la India. Aquí también podemos ver que existe una diferencia en las actitudes hacia las lenguas de parte de los orientalistas y los informantes indios, la cual produciría, según Phillip Wagoner, el ascenso de la epigrafía histórica como otra manera de atestiguar el pasado.

La importancia del trabajo de Mackenzie radica en que él creía que gracias a las inscripciones por fin se podría tener un registro histórico confiable y de acuerdo a los parámetros occidentales. Este trabajo de recopilación de historias locales e inscripciones desembocaría en la creación de “Archeological Survey of India” en 1861. Sólo que, como muchos otros procesos de construcción de conocimiento sobre la India, este proceso también estuvo influido por los propios conocimientos y métodos de los

indios.

Lord Wellesley, Gobernador General de Madrás, ordenó a Colin Mackenzie que realizara una examinación general del sur de la India que abarcara no solo lo cartográfico (Mackenzie era cartógrafo) y lo militar, también lo histórico y, sobre todo, lo estadístico para que estos datos contribuyeran a una eficaz administración de los nuevos territorios en manos de los británicos. Para lograr esto Mackenzie debía recolectar todos los datos posibles y para poder llevarlo a cabo, Mackenzie, como muchos otros funcionarios ingleses, dependía de sus ayudantes indios. Para 1807 los asistentes de Mackenzie ya habían recolectado cerca de 1,100 inscripciones, las cuáles los propios ayudantes ya habían traducido y analizado. A diferencia de otros orientistas, que tienden a no mencionar el nombre de sus ayudantes, Mackenzie sí lo hace, mencionando a los hermanos Kāvāli como sus principales ayudantes.

Los niyogis de Andhra existían ya en el imperio de Vijayanagara. Formaban parte de una tradición de brahmanes seculares que no sólo se ocupaban de asuntos de política, también a veces de asuntos militares. En el siglo XVIII la comunidad de niyogis estaba extendida por todo el Deccan y también por el sur de la India. Esta comunidad de niyogis eran vistos como ritualmente inferiores a los pandits y brahmanes religiosos. Pero algo los destacaba: sus conexiones en el gobierno y su posición como intermediarios entre las cortes (antes del establecimiento de la Compañía) y las aldeas en el campo los hacía tener una buena posición económica, pero también una disposición más favorable hacia las lenguas vernáculas y un distanciamiento del sánscrito, Wagoner explica:

Moreover, because of their willingness to serve as social and economic intermediaries between the local world of the village and the cosmopolitan world of the court, Niyogis as a class came to embody an unusual constellation of linguistic skills

and attitudes toward language. On the one hand, they tended to identify more closely with the local south Indian vernaculars than they did with Sanskrit, which was seen as the intellectual preserve of their more traditional counterparts; on the other hand, they also cultivated skills of literacy in a succession of cosmopolitan administrative languages, from Marathi and Hindustani to Persian and eventually English.¹

Dice Wagoner que el acercamiento de los *niyogis* informantes (y colaboradores) a las lenguas es esencialmente diferente del tratamiento de las lenguas que hace la tradición *vyākaraṇa*, pues mientras la tradición gramatical sánscrita se concentraba en los aspectos sincrónicos y estructurales de la lengua sánscrita, los *niyogis* habían desarrollado una mayor sensibilidad hacia la diversidad de lenguas por los requerimientos de su trabajo y por el mismo contexto multilingüístico del sur de la India. Washbrook menciona que en este contexto lingüístico había una objetivación o identificación de las lenguas más con funciones o actividades especiales que con etnias o grupos sociales particulares: “Persian, Marathi and Telugu were ubiquitous languages of state; ‘Hindustani’ the *lingua franca* of war; Gujarati, Armenian and Telugu were languages of commerce.”²

Estas habilidades lingüísticas sirvieron para que los *niyogis* ayudantes copiaran con mucho cuidado los caracteres de las inscripciones. Mackenzie no sólo se apoyó en ellos para copiar las inscripciones que se encontraban en regiones a las que él no viajaba, también utilizó los conocimientos que los *niyogis* poseían de las lenguas y de los textos para poder fechar las inscripciones, por medio de la evaluación de las expresiones y sintaxis que ya no eran utilizadas en el siglo XVIII. Dice Wagoner que esto se debía

¹ Wagoner (2003, p. 796)

² Washbrook (2004, p. 495)

a que los niyogis, por su posición y relación en los gobiernos del Nawab de Arcot y del Raj británico, tendían a pensar en las lenguas en forma más comparativa y no en términos jerárquicos. Así, el sánscrito para ellos era un ejemplo más de la experiencia humana con el lenguaje, no la única experiencia humana que valía la pena estudiar,³ a diferencia de los pandits del norte que informan a Jones y a Colebrooke.

En otro sentido la experiencia de Mackenzie era diferente a la experiencia de Jones y otros orientalistas de Bengala. Al igual que en el norte, los orientalistas de Madrás también buscaban que sus informantes fueran brahmanes. Mackenzie empleaba por lo general brahmanes, aunque también algunos cristianos y un jainista. Cuando el equipo de Mackenzie llegaba a una aldea pedían que le condujeran al brahmán más educado del lugar.⁴ Un ejemplo de esto es que cuando Mackenzie viaja a la isla de Java, escribe en su diario la añoranza que siente por los informantes brahmanes: “the powerful aid of the penetrating acute genius of the Brahmans which had been of such importance in India, was here wanting.”⁵ Pero a diferencia del norte, los brahmanes en el sur no siguen el modelo del brahmán de Maharashtra-Benarés que Rosalind O’Hanlon describe y que expusimos en el capítulo anterior

La tesis de Wagoner es que el desarrollo de la epigrafía arqueológica, la cual fue una herramienta importante para fijar la cronología india, fue producto de la colaboración entre Mackenzie y sus ayudantes niyogis. Entre ellos destacaba *Narrain Row* [Narayana Rao], originario de Arcot, donde también había servido al Nawab. Aparte de las distintas lenguas que sus ayudantes manejaban y la sensibilidad a la multiplicidad lingüística que tenían, Wagoner menciona que los niyogis también poseían conciencia de las implicaciones cronológicas que tenían diferentes estilos y usos léxicos,

³ Wagoner (2003, p. 800)

⁴ Dirks (1993, p. 297)

⁵ Colin Mackenzie citado en: Dirks (1993, p. 306)

es decir, que podía identificar ciertos usos del lenguaje contenidos en documentos con alguna época definida, y así ayudar a la estimación de la cronología o a la verificación de la autenticidad de algún documento. Esto es muy claro en un texto que Narrain Row escribió en 1810, donde hace un estudio sobre algunas inscripciones que había recolectado y en particular hace una comparación entre los usos y significados de una palabra telugu, *vakkaṇa*, que era una expresión formular para saludar usada al inicio de las inscripciones. Los distintos usos que encuentra Row y su conocimiento de otras inscripciones lo llevan a datar la fecha de esa inscripción que carecía de fecha alguna.⁶

La centralidad de los colaboradores nativos se hace patente cuando tenemos en cuenta que los conocimientos y la actitud lingüística de los colaboradores forman parte de la producción de conocimiento orientalista, no sólo como mera información o datos duros esperando a ser analizados, sino en un sentido más activo como Wagoner expone en el caso de Mackenzie y los *niyogis*.

Otra lectura del archivo Mackenzie cercana a Wagoner —aunque con conclusiones distintas— es la de Nicholas Dirks. Su texto parte de la idea de Edward Said de que el orientalismo, para poder erigirse como el discurso dominante, borra toda otra historia aparte de la suya, y convierte a las poblaciones colonizadas en objetos, negándoles la posibilidad de ser sujetos históricos. Si bien Dirks concuerda con esta idea, argumenta que parte del proceso de construcción del discurso orientalista es el diálogo colonizador/colonizado y por lo mismo pretende leer en el archivo colonial las voces y las historias de los diálogos entre orientalistas-administradores e informantes nativos *antes* que éstas sean silenciadas y sepultadas por el discurso orientalista. En este ensayo, Dirks pretende mostrar que, antes de la existencia de un discurso hegemónico colonial sobre la historia y

⁶ Wagoner (2003, p. 803)

la naturaleza social de la India, las historias escritas por los orientalistas eran ambivalentes, pues dependían más de los informantes nativos y no estaban asentados en la autoridad que iba a ganar la Colonia gracias a los triunfos políticos y militares a finales del siglo XVIII y principios del XIX.⁷ En este sentido, Dirks califica al archivo que durante años reunió Colin Mackenzie como ambivalente en términos de utilidad: por un lado sus textos no son textos literarios o religiosos antiguos, aquellos que podrían considerarse como clásicos desde el punto de vista inglés, paralelos con los clásicos greco-latinos, que era lo que buscaban los orientalistas principalmente. Por otro lado, los textos reunidos por Mackenzie tienden a ser muy particulares, tratándose de historias o costumbres de pequeños poblados, cuyo horizonte hermenéutico está reducido a lo local y no son generales para servir a la creación de políticas del imperio. Señala Dirks: “Mackenzie’s life and collection can thus be read to reveal the ambivalences in the historical encounter that produced the mythic discourses of high imperialism in British India.”⁸ Dirks señala la falta de carácter clásico del archivo de Mackenzie (desde el punto de vista del orientalismo inglés) como ambigüedad frente al discurso hegemónico Colonial que apenas estaba en formación. Dirks reconoce que la existencia de lo que él llama ambivalencias en las fuentes del archivo Mackenzie se debe a la gran dependencia de éste de sus informantes y el hecho de que Mackenzie mismo fuera consciente de esto. Y si bien Dirks señala el muy importante papel de los informantes nativos, concluye su ensayo argumentando que las voces sin voz en el archivo Mackenzie pronto fueron olvidadas y —algunas veces— borradas por la lógica del conocimiento colonial, que implicaba la apropiación y transformación de las voces de expertos indios en mera información.⁹ Pero recientes trabajos han mostrado que el edificio colonial no es monolítico,

⁷ Dirks (1993, p. 280)

⁸ Dirks (1993, p. 282)

⁹ Dirks (1993, p. 310)

es más bien tambaleante y se encuentra lleno de contradicciones. Ejemplo de esto es la diferencia que existe entre la escuela orientalista de Madrás y la de Bengala, la cual exploramos en este capítulo, en lo que respecta a la actitud hacia las lenguas que fue producto del diálogo entre orientalistas y eruditos indios, quienes tenían diferentes concepciones y experiencias con las lenguas, especialmente con el sánscrito.

Esto no quiere decir que no existió un cambio en la sociedad del sur de India en la colonia, pues una forma de sociedad menos fluida surgió en el sur en el siglo XIX. Si bien es importante señalar la posible permanencia de discursos indios en la construcción del conocimiento orientalista, es claro que también hay cambios importantes. Washbrook señala el cambio en la sociedad misma del sur de India ya en pleno siglo XIX: “South India in 1850 was becoming a very different place from what it had been in 1750. The commercial vibrancy, cultural pluralism, social mobility and intense military conflict of the earlier period were giving way to a more static, sedentarized, agrarian-based and self-consciously ‘Hindu’ form of society.”¹⁰ Pero advierte, continuando su argumento, que habría que considerar otros procesos y desarrollos antes de responsabilizar totalmente al colonialismo y a su discurso cultural hegemónico. Washbrook menciona entre estos procesos la eliminación de la competencia mercantil que conduciría a un comercio basado en la extracción agresiva de riqueza y que finalmente desembocaría en el empobrecimiento de la región. Otro proceso, tal vez más importante, fue que la sociedad hindú en el sur tomó una forma más “brahmanizada” —paralelamente al norte— gracias a que fueron los escribas y funcionarios hindúes quienes colaboraron en la formación del estado burocrático.¹¹ Washbrook enfatiza que no se trata de quitar responsabilidad al colonialismo, sino ver cómo distintas concepciones,

¹⁰ Washbrook (2004, p. 506)

¹¹ Washbrook (2004, p. 507)

trayectorías y fuerzas, venidas tanto de los ingleses como de los indios, confluyen en la realización de posibilidades, cerrando el camino al desarrollo de otras. Ejemplos de esto, en el campo de la lengua, son la tesis de la prueba dravídica de Trautmann y el desarrollo de la epigrafía histórica que da Wagoner.

La diferencia entre ambas escuelas orientalistas no sólo tenía que ver con los informantes a los que se acercaron y las ideas que éstos tenían sobre la sociedad india y las lenguas, tenía que ver también con el tipo de relaciones que se tejían y la posición que ocupaban en el diálogo ambos interlocutores, orientalistas y eruditos indios. Si en el norte, la hegemonía política y militar inglesa había avanzado a pasos agigantados después de la derrota de Siraj ud-Daula en 1757 y, más aun, después de que la Compañía obtuviera el *diwani* de Bengala, en el sur los miedos ingleses a revueltas y ataques no desaparecieron hasta principios del siglo XIX. En 1782 Tipu Sultan se había plantado afuera del Fuerte St. George amenazando con echar a los ingleses; hasta 1804 se terminó el miedo de que los Marathas arrasaran el sur; igualmente, hasta 1799 Tipu Sultan fue vencido, aunque permaneció el miedo de que los soldados y grupos afines a Tipu atacaran.

La “frontera interna” no sólo tenía que ver con los ataques marathas o de Tipu. Al igual que en Bengala con los banias, los funcionarios ingleses en el sur dependían de muchos servicios proporcionados por los *dubashes* (literalmente, los de dos lenguajes). Pero si en Bengala los banias provenían de jatis de brahmanes, kayasthas (más atrás hablamos de la persianización de la administración en Bengala y la importancia de ésta para delimitar los grupos que podían acceder al servicio burocrático) y otras jatis comerciales (el término bania viene del sánscrito *vaṇij* que significa comerciante), en el sur es más raro encontrar castas comerciales entre los dubashes. Por lo general entre los dubashes se pueden contar brahmanes¹² y otras tres castas

¹² Neild-Basu (1984, p. 11)

locales, que eran por lo general hablantes de tamil, pero también de marathi y de telugu. No quiere decir que los dubashes no estuvieran entregados a actividades comerciales, sino que el origen de la mayoría de los dubashes se encontraba en castas de alto status ritual.

Lo interesante del caso del sur es que los dubashes llegan a amasar mucho poder y son capaces de influenciar la creación de políticas de la administración británica, en parte porque en el sur había menos ingleses que conocieran las lenguas dravídicas y dependían todavía más de los dubashes lingüísticamente.¹³ Esta dependencia causó que los administradores ingleses siempre tuvieran miedo de una traición por parte de sus ayudantes y funcionarios indios. Dice Susan Neild-Basu que esta ansiedad inglesa por haber cedido el control real de gran parte de las actividades comerciales de la Compañía e incluso parte de su vida privada (recuérdese que en siglo XVIII los funcionarios ingleses de la Compañía tenían permitido hacer transacciones comerciales personales, sin contar que muchos dubashes actuaban como secretarios personales de los ingleses) cristalizó, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en que el término dubashi tenía una carga peyorativa. Neild-Basu dice que el miedo a ser engañado estaba presente incluso en las esferas altas de la administración: “Governor Macartney felt compelled to insist that he was not ‘dubashed’ or under the thumb of his chief Indian servant, as many of his predecessors were thought to have been.”¹⁴

Washbrook menciona que este contexto social en el siglo XVIII en el sur de India, tenía como característica que los indios no estaban desprovistos de poder frente a los británicos, y los miedos mencionados arriba —según Washbrook— se traducen en un distinto tratamiento de los discursos y saberes indios: “Until the communications and technological revolutions

¹³ Washbrook (2004, p. 490)

¹⁴ Neild-Basu (1984, p. 3)

later in the nineteenth century, British power in the region was never felt to be absolute and the Company conceived itself to be running a military frontier inside South India as much as outside. Fear of revolt commanded a measure of respect for ‘native’ tradition.”¹⁵

Esta experiencia distinta de la tradición india a la de Bengala, se puede observar en otro gran ejemplo de creación de conocimiento orientalista de las lenguas indias: el descubrimiento de la familia dravídica de lenguas, independiente de la familia donde el sánscrito era considerado el antecesor. Al igual que en el ejemplo dado en este capítulo, la llamada prueba dravídica se nutre de la distinta conceptualización que los eruditos indios que ayudan a los orientalistas tenían acerca del horizonte lingüístico en el sur de la India que el que tenían los pandits del norte.

4.2. La escuela orientalista de Madrás

Dos de los desarrollos que trajeron los ingleses al análisis de las lenguas de India son el esquema de la creciente separación, tomado de la genealogía mosaica —la cual ya discutimos en el primer capítulo— y la lista de palabras desarrollada por Leibniz en 1718. Ésta era un listado de palabras comunes que permitía la comparación de lenguas habladas que no tenían un archivo escrito. La tecnología de la lista de palabras se utilizó extensamente en los viajes de exploración de los europeos durante los siglos XVII y XVIII. El vocabulario consistía en palabras simples y —según se creía— conceptos los más primitivos, utilizados desde el nacimiento de la lengua, como los números del uno al diez, relaciones familiares, partes del cuerpo, sol, luna, etc. Esto tuvo como consecuencia que hubiera una redefinición en la manera en que se concebía a las lenguas: dice Trautmann que si en el siglo XVIII todavía existía un debate acerca de la naturaleza del parecido entre lenguas

¹⁵ Washbrook (2004, p. 491)

—si acaso dos lenguas tenían semejanzas entre ellas debido a la mezcla o debido a que procedían de un origen común—para el siglo XIX la visión que gana el debate es que las lenguas mezcladas no existen, y las lenguas puras y originales, aquellas que nacieron alejadas del contacto con otras lenguas, son las que verdaderamente existen:

the inexorable tendency, or at any rate the tendency that won out, was the latter, epitomized in the slogan of the Young Grammarians of the mid-nineteenth century: there is no such thing as a mixed language. The audacity of this statement is breathtaking, for in truth there is no such thing as a pure language, a language that is not mixed, if we are speaking of natural, actually existing languages spoken by human beings rather than artificial languages abstracted from them for purposes of comparative study.¹⁶

Un aspecto del análisis de las lenguas y las naciones (recuérdese que para los orientalistas y misioneros la relación entre lengua y nación es necesaria) que realiza el orientalismo¹⁷ es que se trata sobre todo de un análisis histórico, que contrasta con los análisis indios cuyos estudios de lengua son fundamentalmente estructuralistas.¹⁸

Justamente el desarrollo de la lista de palabras, basada en la nueva concepción de la lengua como pura y el hecho de que esa pureza se pudiera atestiguar realizando un análisis sincrónico, es decir: histórico, de esta lengua, —dice Trautmann— es lo que permitió a Francis Whyte Ellis en Madrás formular la “prueba dravídica.” Pero para lograr concebir la idea de

¹⁶ Trautmann (2006, p. 38)

¹⁷ Trautmann se refiere como histórico a todo el programa europeo de estudio de otras lenguas, pero como ya vimos en el primer capítulo, existía una diferencia entre la visión inglesa y la francesa en lo que respecta a las lenguas.

¹⁸ Trautmann (1999, p. 57)

una familia de lenguas en la India que no tenían su origen en el sánscrito, también requirió conocer las teorías indias sobre la lengua, que en el sur diferían en notables casos de las teorías que los orientalistas de Bengala conocieron gracias a los brahmanes.

La ideología lingüística dominante en la India, sobre todo entre los brahmanes, era que el sánscrito era la lengua más prestigiosa y era una lengua eterna. En la teoría gramatical y literaria sánscrita existían clasificaciones para otras lenguas que no fueran el sánscrito, pero la clasificación no era histórica sino en términos de prestigio: por debajo del sánscrito se encontraban los prakritos y por debajo de estos el apabramsha, la lengua de los demonios. Pero aun cuando ésta era la concepción dominante en la arena del estudio lingüístico en India, existían muchos otros procesos y proyectos conscientes donde otras lenguas reivindicaban una posición prestigiosa y no subordinada frente al sánscrito.

Conocido es el análisis que ha hecho Sheldon Pollock desde hace varios años sobre el proyecto de las lenguas vernáculas y el proceso mismo de vernacularización de la esfera literaria en el segundo milenio E.C. En India. Pollock dice que es un esfuerzo consciente de los literatos vernáculos por renunciar a una esfera de comunicación cosmopolita que abarcaba extensas regiones y no sólo India, y escoger sistemas de significación locales en lo que Pollock llama la cosmópolis vernácula.¹⁹

Pero la vernacularización de la que habla Pollock no es el único ni el primer intento de otras lenguas por reclamar una posición privilegiada. Algunos gramáticos jainistas y budistas se dieron a la tarea de mostrar que en realidad los prakritos eran la base de la que partía la lengua sánscrita.²⁰ Pero finalmente la ideología dominante tradicional resulta ser que los prakritos descienden del sánscrito. Pero dado que el sánscrito sigue siendo

¹⁹ Pollock (1998)

²⁰ Trautmann (2006, p. 159)

el referente literario de perfección, los gramáticos prakritos —escribiendo en sánscrito y siguiendo el modelo de las gramáticas sánscritas— se dan a la tarea de dar cuenta del cambio y la naturaleza de las palabras y las estructuras gramaticales que habían cambiando del sánscrito al prákrito. Siguiendo este razonamiento, los gramáticos prakritos clasificaron las palabras de las lenguas prakritas en tres categorías distintas según su lejanía de la forma sánscrita. Las palabras *tatsama* eran las palabras iguales en prakrito y sánscrito; Las palabras *tadbhava* eran palabras similares al sánscrito, es decir su raíz podría rastrearse a alguna raíz sánscrita. Lo interesante acerca de esta clasificación de palabras es que hay todavía más categorías para palabras no sánscritas o cuya relación con el sánscrito no es tan clara o directa. Estas palabras se agrupaban bajo una gran categoría llamada *deśya* o palabras del país, es decir locales. Pero dentro de esta gran categoría hay más subcategorías: *grāmya*, de la aldea o vulgarismos; *antardeśya*, palabras exóticas y *mleccha*, palabras extranjeras. Es claro entonces que la idea de una lengua pura, por lo menos dentro de los prakritos, no existe.

Esta clasificación dentro de las gramáticas de lenguas del sur, especialmente de telugu, fue la que encontró Ellis cuando estudiaba las lenguas dravídicas. Francis Whyte Ellis llegó a India en 1796, un par de años después de la muerte de William Jones. En 1806 y muy a su pesar, Ellis se trasladó a la región hablante de telugu, que es donde conoce a B. Sankaraiah. Él, en 1810, explica en una controversia sobre una gramática de telugu, que el telugu es una lengua creada a partir del sánscrito y del tamil. Ésta y otras teorías indias sobre las lenguas del sur, como que algunas gramáticas de lengua tamil, en especial el *tolkappiyam*, ignoraba los elementos sánscritos y prákritos en el tamil, llevaron a Ellis y a Campbell a argumentar que las lenguas del sur tenían un origen distinto del sánscrito. Trautmann lo explica así: “The nub of the matter is the status of the *deśya* vocabulary

in Telugu. In a nutshell, the Dravidian proof consists of showing that the *deśya* words of Telugu are traceable to roots found not in Sanskrit but in the South Indian languages generally.”²¹ Fue la lectura histórica de categorías estructurales como esta clasificación de palabras la que originaría la idea de la familia dravídica de lenguas separadas de la familia del sánscrito.²²

En pocas palabras, Trautmann argumenta que el encuentro y el diálogo de dos disciplinas lingüísticas que basaban sus investigaciones en aspectos diferentes, la inglesa en el aspecto histórico y la india en el aspecto estructural, produjo la llamada prueba dravídica y con ello la conceptualización de las lenguas del sur de la India como una familia lingüística diferente a la que pertenecía el sánscrito. Esta teoría contradecía directamente a las teorías del orientalismo de Bengala y a su campeón Colebrooke, heredero de Jones como vimos en el primer capítulo, quien afirmaba que todas las lenguas indias provenían del sánscrito.

A pesar de estas diferencias entre la escuela orientalista de Bengala y la de Madrás, se puede entrever que a las dos subyace un impulso común, que es el del aspecto historicista de la construcción del conocimiento. David Washbrook argumenta que tanto en el sur cuanto en el norte, el discurso político a través del cual los colonizadores tratan de basar el imperialismo es historicista porque intentan buscar los viejos precedentes indios sobre los cuales montar el nuevo imperialismo inglés.²³

También el proyecto de lenguas y naciones europeo era historicista, y William Jones no se encontraba solo en este proyecto. En el primer capítulo vimos varios ejemplos de otros orientalistas que, bajo la tecnología de localización de la genealogía mosaica, también pretendían encontrar en las lenguas y en las historias —sobre todo los puranas— correspondencias entre estos relatos y las historias bíblicas. Los orientalistas-administradores

²¹ Trautmann (2006, p. 157)

²² Trautmann (2006, p. 59)

²³ Washbrook (2004, p. 487)

ingleses no estaban solos en este proyecto, vimos también el ejemplo del padre Coeurdoux formulando la misma hipótesis que Jones sobre el origen de las lenguas varias décadas antes que él. Pero en otras latitudes y al mismo tiempo que en India el proyecto se aplicaba al encuentro con diferentes narrativas y lenguas. También en América del norte un padre jesuita, François Xavier de Charlevoix, en 1774 intenta trazar los orígenes de los pueblos amerindios estudiando sus lenguas, en un afán por encontrar la lengua madre de la que provenían estas lenguas, y con eso poder probar que esas lenguas provenían de la confusión de lenguas de Babel, lo que probaría que América también habría sido poblada por los descendientes de Noé.²⁴

Trautmann dice que la visión lingüística de los pandits, a quienes se acercaron los orientalistas, permearía la propia visión de los administradores-académicos lo que no explica es por qué se acercaron a esos pandits habiendo otras tradiciones de estudio del sánscrito, sobre todo en Bengala, donde las historias de los kayasthas son dejadas de lado. Esta relación trajo consigo una conceptualización de las lenguas, y especialmente el sánscrito, como una verdad que se mantenía en toda India. Dice Trautmann:

British rule of India first took hold in Bengal, and so it was Calcutta, which became the centre of the new government, that for a time was making all the action. By about 1800 the dominant view of language there, expressed by Colebrooke, was a blending of the pandit's doctrine of the universality of Sanskrit with the British scholar's segmentary, tree-like image of languages and nations. According to this new reading, the pandit's doctrine was taken to be a local truth, that all the

²⁴ Trautmann (2006, p. 36)

languages of India, north and south - or more exactly, the 'polished' ones, that had written forms - were descendants of Sanskrit.²⁵

En el mismo tenor, Peter Schmitthenner argumenta que la diferencia entre las escuelas orientalistas se debía a que en el sur las investigaciones lingüísticas, históricas, etnológicas etc. no contaban con apoyo financiero del gobierno de Madrás, y sobre todo los intereses de los orientalistas estaban más enfocados al estudio de las lenguas vernáculas y las culturas regionales, a diferencia del norte donde los orientalistas contaban con apoyo para financiar investigaciones, traducciones y pagar el sueldo de los ayudantes indios, aparte estaban más orientados hacia la recuperación del pasado sánscrito.²⁶

En este apartado se discutió la tesis de Thomas Trautmann y otros autores acerca de la diferencia en intereses y resultados que existían entre la escuela orientalista de Bengala y la de Madrás. La relevancia para este trabajo es que la producción de conocimiento sobre las lenguas de ambas escuelas también es diferente. Trautmann y otros han mencionado la centralidad de los ayudantes y eruditos indios, y que la producción de conocimiento orientalista no es una mera interpretación sobre los datos duros aportados por los informantes, sino que los sistemas de conocimiento indios también toman parte activa en la construcción del conocimiento orientalista. Lo importante a destacar aquí es que la diferencia entre las escuelas orientalistas también tiene que ver con el tipo de informantes al que se acercan, los cuales también plasman sus ideas sobre la lengua en la producción orientalista de conocimiento lingüístico.

²⁵ Trautmann (1999, p. 58)

²⁶ Schmitthenner (2001, p. 28-32)

Conclusiones

Entre 1799 y 1803, un personaje indo-musulmán, deseoso de distraerse y alejarse de las vicisitudes laborales que había encontrado en Bengala, realizó un viaje recorriendo África y Europa, plasmando por escrito sus impresiones y reflexiones acerca de las sociedades que encontraba a su paso. Su relato es interesante porque es una suerte de contra-historia acerca del carácter inglés, pero no del inglés orientalista que había viajado a India, sino del inglés que vivía en Inglaterra. La historia que escribe no es un caso de encontrar lo “propio” y lo “particular” del informante nativo en un relato orientalista. Su historia es un pronunciamiento activo acerca del carácter inglés y europeo, de las que seguramente abundan dentro de los archivos. El relato de Abu Taleb Khan, quien fue conocido como “El príncipe persa” en Europa, enumera las características positivas y las negativas (virtudes y defectos) principales de la personalidad y el temperamento inglés. Para el tema y los fines de este trabajo, me permito citar en extenso uno de estos defectos, la actitud hacia las lenguas de los ingleses:

The eighth defect of the English is vanity, and arrogance, respecting their acquirements in science, and a knowledge of foreign languages; for, as soon as one of them acquires the smallest insight of the principles of any science, or the rudiments of any foreign language, he immediately sits down and composes a work on the subject, and, by means of the Press, circulates

books which have no more intrinsic worth than the toys bestowed on children, which serve to amuse the ignorant, but are of no use to the learned. This is not merely my own opinion, but was confirmed to me, both by Greeks and Frenchmen, whose languages are cultivated in England with more ardour than any others. Such, however, is the infatuation of the English, that they give the author implicit credit for his profound knowledge, and purchase his books. Even those who are judges of the subject do not discountenance this measure, but contend, that a little knowledge is better than entire ignorance, and that perfection can only be acquired by degrees. This axiom I deny; for the portion of science and truth contained in many of their books is so small, that much time is thrown away in reading them: besides, erroneous opinions, and bad habits, are often contracted by the perusal of such works, which are more difficult to eradicate, than it is to implant correct ideas in a mind totally uncultivated. Far be it from me to depreciate the transcendant abilities and angelic character of Sir William Jones; but his Persian Grammar, having been written when he was a young man, and previous to his having acquired any experience in Hindoostan, is, in many places, very defective; and it is much to be regretted that his public avocations, and other studies, did not permit him to revise it, after he had been some years in India. Whenever I was applied to by any person, for instruction in the Persian language, who had previously studied this grammar, I found it much more difficult to correct the bad pronunciation he had acquired, and the errors he had adopted, than it was to instruct a person who had never before seen the Persian alphabet. Such books are now so numerous in

London, that, in a short time, it will be difficult to discriminate or separate them from works of real value.²⁷

Esta historia no es ciertamente el único ejemplo de un viajero asiático narrando sus experiencias en Europa. Desde el siglo XVI se tienen relatos de funcionarios persas que viajaron a España, Portugal y otros países en misiones diplomáticas. Un ejemplo digno de mencionarse es el de La Marquesa Depinay Roussy, quien contrajo nupcias con un funcionario persa enviado a Francia, el cual por cierto sirve de inspiración a Montesquieu para su obra “Las cartas persas.” La señora Roussy llegó a Iran y ahí —es la hipótesis de Tavakoli-Targhi— sirvió como informante nativa de las costumbres y pensamientos europeos para la corte Safávida.²⁸ Aunque pudieran parecer datos curiosos estos relatos y experiencias de asiáticos en Europa, en realidad la idea de “narrar la alteridad” es algo compartido entre asiáticos y europeos. Dice Tavakoli-Targhi: “Thus Oriental and Occidental travelers each saw themselves being seen and narrated the locals who narrated them. [...] Through a process of projection and introjection, the visible features of the Other became loci for self-reflection and self-fashioning for both Asian and European narrators.”²⁹ El hecho de que en la actualidad la historia anterior y la que proporcionamos de Mirza sobre la actitud de William Jones en el primer capítulo nos parezcan curiosidades históricas tiene que ver con que la continuidad del discurso hegemónico orientalista que establece su legitimidad en el pretendido silencio de Oriente y del poco interés que tienen los asiáticos en cuestiones que suceden fuera de sus fronteras. Esto lo explica Tavakoli-Targhi como la amnesia de la génesis del orientalismo que borró las condiciones dialógicas en las que el orientalismo se creó y se erigió como discurso dominante.

²⁷ Khan (1810, p. 40–42)

²⁸ Tavakoli-Targhi (2001, p. 40)

²⁹ Tavakoli-Targhi (2001, p. 37)

Pero una excesiva atención en el concepto de alteridad finalmente tiende a borrar el carácter dialógico de la producción de conocimiento sobre las lenguas del discurso orientalista, carácter que hemos intentado mostrar valiéndonos de distintos autores que apoyan la idea del diálogo entre expertos indios y expertos ingleses para crear un sistema de conocimiento diferente a los existentes. La idea de la alteridad radical sugiere que es preciso conocer al otro para conocerse a sí mismo, pero esta ilusión implica que conocer la identidad propia y la del otro es más un proceso que raya en la lógica del descubrimiento que en la formación a través del diálogo. Pues, como dice Dodson, la lógica del descubrimiento esencializa las identidades y las esferas de conocimiento,³⁰ mientras la condición dialógica permite observar las ambivalencias, paralelos y diferencias existentes no sólo entre los sistemas de conocimiento indio e inglés, sino dentro los propios sistemas de conocimiento, pues ninguno de los dos era una esfera cerrada con preceptos, teorías y métodos perfectamente coherentes entre sí.

Parte de las ambivalencias de las que hablamos se pueden ver en la figura orientalista de la que más nos hemos ocupado en este trabajo. El legado de Jones es indiscutiblemente problemático, ejemplo de esto es que pareciera que la mayoría de los autores que habían trabajado sobre él, pretenden alinearlos ya sea como uno de los mayores defensores de la cultura india, o como el verdugo que inauguró el colonialismo epistemológico que arrasó con los sistemas de conocimiento nativos. Hace casi 20 años, Garland Cannon presentó a Jones casi como el descubridor de la rica y vasta tradición lingüística de India: “Eighteenth-century Indians hardly knew of their heritage and seldom knew Sanskrit, as the Moghuls and Islam had overwhelmed their culture and even sacked Sanskrit universities and monastic centers. [...] Jones and his followers were not exploiters, but genuine appreciators of Indian culture who were interpreting India to the

³⁰ Dodson (2010, p. 13)

West.”³¹ Si recordamos los propios testimonios de Jones y otros orientalistas sobre el estudio de los mogoles sobre las lenguas indias, especialmente el sánscrito, podemos entender que Cannon basa su afirmación en lo dicho por el mismo Jones.

Pareciera que existe un impulso por no sólo defender el trabajo y el proyecto de Jones, sino también su carácter personal. Garland Cannon llega a afirmar que, en una época donde el imperio es la entidad política dominante (no sólo en Europa), Jones es un inglés que no era imperialista: “He was not imperialistic, as he felt that the Indians were not ready for a self-government and might not be ready until they revived their once-great culture. None of his activities suggests that his research was ever motivated by a desire to keep India a colony, or that he was an ideological agent of Western imperialism seeking to exploit native peoples and their resources. Rather, he was the peoples’ protector, as he had repeatedly characterized himself during his circuiter days in Wales.”³² También Michael Franklin en 2011 proporciona una visión donde justifica las diatribas de Jones contra las traducciones persas del sánscrito, argumentando que era el amor por el sánscrito y el deseo por conocer la lengua original lo que motivaba estos ataques.³³

Aunque no en el mismo tenor que los anteriores, Arthur Dudley, otro autor revisado en este trabajo, pretende ubicar a Jones en otro espacio desde el cual analizarlo. Este espacio es para Dudley una modernidad dialógica influenciada por el Renacimiento italiano, donde los clásicos greco-latinos son estructurantes de la experiencia literaria, lo cual lleva a Jones a considerar los clásicos indios a la par de los europeos. Pero Dudley explica que si esta actitud hacia las culturas literarias indias no continuó durante el siglo XIX, es porque se impuso la actitud de dominación y de superioridad

³¹ Cannon (1995, p. 45)

³² Cannon (1995, p. 47)

³³ Franklin (2011, p. 346)

del intelecto europeo sobre el indio, y el legado de Jones se convirtió en haber aportado datos importantes para las futuras ciencias europeas, como la lingüística histórica.³⁴

Pero como intenté mostrar en el segundo capítulo, la actitud de Jones hacia las lenguas y las literaturas indias no es un mero préstamo del Renacimiento italiano, sino una actitud que también se fue formando en su diálogo con los brahmanes y kayasthas que le asisten en Bengala. Es justamente este carácter dialógico de la producción del conocimiento lo que hace inútil ahora querer posicionar a William Jones del lado de la condena o del elogio, porque el conocimiento que produce William Jones, y en realidad todo el orientalismo, no es una mera lectura e interpretación de los datos aportados por los informantes nativos, es un encuentro activo donde ambas partes tienen agencia en la producción del conocimiento.

El carácter dialógico de la producción del conocimiento orientalista sobre las lenguas abre el panorama acerca de la propia constitución y estructura del conocimiento orientalista, pues así como ahora no se puede pensar en el orientalismo en India como una construcción puramente inglesa sino dialógica, gracias a las investigaciones recientes sobre el papel de los expertos indios en la producción del conocimiento, sería igualmente iluso pensar que a este diálogo del que venimos hablando, asisten dos identidades históricamente bien definidas y con límites bien demarcados: la inglesa y la india. Como se dijo más arriba, esta sería una esencialización de los participantes.

Como también dijimos en el último capítulo, el diálogo no se da de manera abstracta entre dos sistemas de pensamiento, se da entre personas que provienen de distintas tradiciones de pensamiento, con distintos intereses sociales, lingüísticos, literarios, culturales, etc. Y sobre todo, que estos eruditos, académicos y expertos que dialogan con sus contrapartes

³⁴ Dudney (2008, p. 68)

cambian de intereses y de opiniones. Lo que intento decir es que al observar el discurso orientalista desde su carácter dialógico, nos damos cuenta que, por lo menos en el siglo XVIII, no es un discurso monolítico, sino que está cruzado por distintas ideologías y prácticas que muchas veces se contraponen en algunos aspectos unas con otras, como la diferencia entre las escuelas orientalistas de Bengala y de Madrás.

Ejemplos de esta diferencia y competencia entre las escuelas fueron los dados en el último capítulo, de la prueba dravídica de Ellis y el desarrollo de la epigrafía histórica de Mackenzie. Y estos ejemplos atestiguan que el edificio orientalista no era homogéneo a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Otro ejemplo de esto lo podemos ver cuando James Mill publica en 1817 su “History of British India”, el texto que supuestamente marca la diferencia entre el orientalismo “respetuoso” de Jones y compañía y el orientalismo que se basaba en la jerarquía civilizacional de Inglaterra y Europa sobre India. Al momento de publicarlo, el texto fue muy ridiculizado en la *Edinburgh Review* por un anónimo, que se cree era Thomas Munro. Aparte, dice Washbrook, las ideas de Mill son llanamente rechazadas en el sur.³⁵

Una de las ideas más importantes que hemos querido señalar en este trabajo es que la diferencia entre escuelas orientalistas tiene que ver con las actitudes lingüísticas de los “informantes” a quienes se acercan los orientalistas en el siglo XVIII. Vimos cómo en el norte, William Jones, Charles Wilkins y otros están enfocados en una idea brahmánica del sánscrito y de la sociedad india, mientras que en el sur hay otra experiencia de lenguaje entre los expertos indios que trabajan para la Compañía, misma que se ve reflejada en las propias experiencias con las lenguas indias que experimentan los orientalistas de Madrás.

³⁵ Washbrook (2004, p. 484)

Como vimos en el último capítulo, Trautmann, Wagoner y Schmitthenner aceptan la idea de que en el norte y Bengala la escuela orientalista es distinta gracias a que los orientalistas de Bengala se acercan a los pandits y que el propio discurso orientalista está basada en esta visión de la lengua. Pero en realidad ninguno de los tres mencionados autores problematiza esta situación y no se preguntan por qué en el norte los orientalistas del siglo XVIII dicen una y otra vez que el sánscrito es la lengua casi secreta de los brahmanes y por qué estos brahmanes tenían que venir de Benarés, por qué los orientalistas omiten y en algunas casos —véase el segundo capítulo con el ejemplo de Jones— denigran la cultura literaria sánscrita de Bengala, que había sido, en todo caso, la primera con la que se encuentran a su llegada a la India. Estos tres autores dan por hecho el acercamiento a los pandits de Benarés, sin tomar en cuenta que esta fue una elección consciente y no simplemente un encuentro fortuito. Es cierto que, como vimos en el último capítulo, la importancia de Benarés en el norte se mantuvo desde el siglo XVI hasta el XVIII sin muchos cambios que minaran profundamente su posición. Entre los indios, y especialmente los brahmanes del norte, del siglo XVIII, Benarés es un centro muy importante de enseñanza del sánscrito, pero la práctica literaria que enseñaba que el sánscrito era de uso exclusivo para los brahmanes clericales no era la única práctica literaria que existía. Es decir, la enunciación de los orientalistas del sánscrito como lengua exclusiva de los brahmanes está basada en una práctica, pero no es la única y ciertamente no existía una sola práctica literaria del sánscrito, como lo vimos en el último capítulo en el caso de Bengala.

Michael Dodson, en su libro de reciente publicación “Orientalism, empire, and national culture: India, 1770–1880” señaló también la necesidad de historizar las relaciones que se tejen entre pandits y orientalistas. Dodson ofrece una explicación a la utilización del sánscrito por parte de

los orientalistas, es decir, lo que Dodson pretende hacer es historizar las relaciones entre pandits y orientalistas para mostrar la utilización y el provecho que confería el sánscrito a la consolidación del poder político de la Compañía en Bengala:

In other words, it is my contention that one of the most important features of orientalist scholarly practice in India was that they were grounded in the Indian political and social context. [...] The courting of *paṇḍits* through patronage in the legal and cultural-scholarly spheres allowed the Company to claim elements of continuity with past practice in their Indian territories, and to thereby situate themselves within the established languages of South Asian sovereignty.”³⁶

Si bien la relación que teje Dodson entre los pandits y la formación de la legitimidad del poder de la Compañía ayuda en parte a entender la relación entre orientalistas y pandits sanskritistas, Dodson no se ocupa del hecho de que la brahmanización de la cultura sánscrita, es decir el sánscrito como dominio único de los brahmanes clericales, de la que hablamos en el último capítulo, y la centralidad de Benarés en este proceso, es justamente uno de los procesos por el cual el sánscrito es conceptualizado como teniendo una renovada importancia política en el norte, aunque ciertamente no era la única lengua a través de la cual se expresaba el poder de forma literaria, pues también la lengua persa tenía una larga carrera tanto como lengua administrativa cuanto como lengua literaria. Esto no quiere decir que el sánscrito no fuera importante antes de la llegada de los orientalistas de la Compañía. Es necesario tomar en cuenta que en el norte, la cultura sánscrita brahmanizada proveniente de Benarés era una de las posibilidades que existían, ciertamente una que había ganando terreno en muchos campos,

³⁶ Dodson (2010, p. 42)

no solamente en lo religioso, también en lo cultural y lo político. Pero ésta era una de las posibilidades y no la única, la cultura literaria persianizada de Bengala era otro ejemplo.

La ambigüedad del edificio orientalista, sus contradicciones y ambivalencias, y el hecho de que esté fundado —a pesar de que no se reconozca— sobre el diálogo, no lo hacen ciertamente un discurso igualitario o menos autoritario. La relación que se teje entre orientalistas y brahmanes, kayasthas y otros expertos indios no es una relación simétrica. Todo lo contrario en realidad. Pero justamente por esta objetivación de las identidades y de las fronteras, y sobre todo, de la escritura de otras historias, se hace más necesario discutir y leer nuevamente los fundamentos sobre los que está construido. Políticamente, el orientalismo y la Colonia se basaron en la presunta idea de la decadencia del imperio mogol en el siglo XVIII.³⁷ Pero, como dice Sudipta Kaviraj, habría que leer el siglo XVIII como un momento y un lugar donde existen más posibilidades y no como el lugar de la decadencia del poder político. Si el proyecto orientalista estaba basado en un proyecto histórico, habría que tener en cuenta la naturaleza de este proyecto histórico y la manera en que se concibe a la historia. Kaviraj menciona que en el siglo XVIII, la imaginación europea creía que el poder imperial equivalía a prosperidad social, de ahí que el siglo XVIII, un momento en que en la India hubo un ascenso de los poderes regionales, fuera visto como un tiempo de decadencia política y cultural. Dice Kaviraj que esta concepción de la historia:

It works with a simplistic and homogeneous conception of historical time. [...] It did not acknowledge the complex nature of what we analytically imagine as a 'social totality,' the relatively autonomous character of various social processes, and

³⁷ Alavi (2002)

their specific and distinct temporal rhythms. By contrast, recent historical research has suggested that instead of regarding it as a period of decline, the 18th century should be seen as a time of experimentation with multiple possibilities of further evolution.³⁸

En este trabajo hemos pretendido mostrar que los estudios acerca de las visiones orientalistas de la lengua en particular no pueden ser leídos como un proceso en el cual los orientalistas procesaron el conocimiento de los lingüistas indios y lo mezclaron con sus propias convenciones para crear en la India algo, o totalmente nuevo (teoría de la ruptura y la invasión y violencia epistemológica) o algo que fuera una prolongación de los sistemas de pensamiento indios (teoría de la continuidad). Más bien, me gustaría señalar que no es ni ruptura total ni continuidad total, pero sí es algo diferente en muchos sentidos, y estas diferencias tienen que ver con que el colonialismo tampoco es monolítico y los sistemas de conocimiento indios tampoco lo son. Y es algo diferente y al mismo tiempo no totalmente nuevo porque se nutrió de distintos procesos que abrían distintas posibilidades, tomando en cuenta distintas historias al mismo tiempo que cerraba la posibilidad de que otro tipo de historias —como las desarrolladas por élites de escribanos en Bengala y en el Sur de la India— se desarrollaran.

Una conciencia histórica —una *nueva* conciencia histórica— se desarrolló en los siglos XVI, XVII y XVIII en el mundo intelectual indio. Nuevas exploraciones arrojan luz sobre estas otras-nuevas conciencias históricas que no “esperaron” la llegada de la conciencia histórica de la Ilustración francesa para saber que había otra relación entre el presente y el pasado. En el campo literario, hubo intentos por dar nuevas respuestas viejas preguntas. Dice Yigal Bronner: Like intellectuals in other Sanskritic

³⁸ Kaviraj (2005, p. 122)

disciplines, *ālamkārikas* – from about mid sixteenth-century onward – adopted a new discursive idiom, composed in novel genres, demonstrated a fresh interest in the history of their tradition, and worked across disciplines at a hitherto unknown rate. Moreover, they often had a clear sense of themselves as breaking new ground and were thus conceived by their colleagues.”³⁹ Esta conciencia histórica no necesariamente implica la idea de una ruptura con el pasado, pues, por ejemplo, los literatos sanscritistas de los que habla Bronner no pregonaban tanto la ruptura con la tradición, sino eran más bien una suerte de “tradicionalistas innovadores”⁴⁰. Pero como ya vimos, tampoco la conciencia histórica europea —clasicista, renacentista e ilustrada— de William Jones y sus compañeros implicaba una ruptura con el pasado, sino más bien una exploración más minuciosa de un pasado que era más grande, no cronológicamente sino geográficamente, un pasado compartido que incluía a todas las naciones del orbe bajo el entendido de que este mundo más grande era el mismo mundo post-babélico de la historia bíblica.

Para concluir, bastaría advertir contra una lectura del periodo de la época moderna temprana como una investigación que se dedicara a buscar los rasgos característicos de la modernidad, como si éstos estuvieran definidos a priori⁴¹ y el único trabajo del investigador fuera descubrirlos ahí en los archivos, donde el ojo educado por colonialismo del siglo XIX aprendió a ignorar todo rastro de historia escrita no por europeos.⁴² Más bien, lo que hemos intentado enfatizar es que la escritura de la historia —la historia de las lenguas indias en este caso concreto— fue un proceso dialógico, de un diálogo asimétrico que modificó —de manera muchas veces violenta— mundos cotidianos, horizontes lingüísticos y sistemas de

³⁹ Bronner (2002, p. 441)

⁴⁰ Bronner (2002, p. 458)

⁴¹ Dube (2011, p. 26)

⁴² Pollock (2001b, p. 4)

pensamiento. Habría entonces que atender a las condiciones del diálogo y las transformaciones y las posibilidades que estos procesos engendran, para mostrar que en el estudio de la época moderna temprana, no caben los a priori de la modernidad europea ilustrada, pues en realidad no hay rasgos característicos de una modernidad, sino una multitud de posibilidades de distintas modernidades construidas en el diálogo asimétrico de los saberes —y los sabios— indios y europeos.

Bibliografía

Aarsleff, Hans, *The study of language in England, 1780-1860* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

Alam, Muzaffar, *The Languages of Political Islam. India 1200 - 1800* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

Alam, Muzaffar y Subrahmanyam, Sanjay, *Writing the Mughal world: studies on culture and politics* (New York: Columbia University Press, 2011).

Alavi, Seema, *The eighteenth century in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2002).

App, Urs, 'William Jones's Ancient Theology', *Sino-Platonic Papers* 191 (Julio 2009), 1–124.

App, Urs, *The birth of orientalism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010).

Bayly, Susan, *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age*, volumen IV, 3 (New York: Cambridge University Press, 1999).

- Bhatia, Tej K, *A history of the Hindi grammatical tradition: Hindi-Hindustani grammar, grammarians, history and problems*, volumen 4, 229 (Leiden: E.J. Brill, 1987).
- Breckenridge, Carol Appadurai y Veer, Peter van der, directores, *Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
- Bronner, Yigal, 'What is New and what is Navya: Sanskrit Poetics on the Eve of Colonialism' 30:5 (2002), 441–462.
- Bryant, Edwin F, *The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Cannon, Garland H., 'Sir William Jones' Persian Linguistics', en: Sebeok, Thomas Albert, director, *Portraits of linguists. A biographical source book for the history of Western linguistics 1746 - 1963*, volumen 1 (Indiana University Press, 1966), 36–57.
- Cannon, Garland H., 'Oriental Jones: Scholarship, Literature, Multiculturalism and Human Kind', en: Rocher, 'Weaving knowledge: Sir William Jones and Indian pandits', 25–50.
- Chatterjee, Kumkum, 'Scribal elites in Sultanate and Mughal Bengal', *Indian Economic & Social History Review* 47:4 (10 2010), 445–472.
- Chatterjee, Kumkum, *The cultures of History in early modern India. Persianization and mughal culture in Bengal*, 1.^a edición, 290 (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2011).
- Cohn, Bernard, 'The command of language and the language of command', en: Guha, Ranajit, director, *Subaltern Studies IV* (Delhi: Oxford University Press, 1985).

- Colebrooke, H. T, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*, New ed edición (London: Williams and Norgate, 1858).
- Din, Mirza I'tisam al, *Shigurf Namah i Velaet, Or, Excellent Intelligence Concerning Europe : Being the Travels of Mirza Itesa Modeen, in Great Britain and France*, trad. por Sir James Edward Alexander, 418 (Parbury, Allen, and Company, 1827).
- Dirks, Nicholas, 'Colonial Histories and Native Informants: Biography of an archive', en: Breckenridge y Veer, *Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia*, 279–313.
- Dodson, Michael, *Orientalism, empire, and national culture : India, 1770-1880*, 266 (New Delhi: Foundation Books, 2010).
- Dow, Alexander, *History of Hindostan*, volumen 1 (Londres, 1770).
- Dube, Saurabh, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, 170 (México: El Colegio de México, 2011).
- Dudney, Arthur, 'Colonial Knowledge And The Greco-Roman Classics. Resituating The Legacy Of Sir William Jones In A Humanist Context', Proyecto Fin de Carrera, Columbia University (Nueva York, Mayo 2008).
- Figueira, Dorothy Matilda, *Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity* (Albany: State University of New York Press, 2002).
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, 375 (México: Siglo XXI Editores, 2005).
- Franklin, Michael J., *Orientalist Jones: Sir William Jones, poet, lawyer, and linguist, 1746-1794* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

- Godfrey, John J., 'Sir William Jones and Père Coeurdoux: A philological footnote', *Journal of the American Oriental Society* 87:1 (Enero-Marzo 1967), 57–59.
- Habib, Irfan, 'Potentialities of Capitalistic Development in the Economy of Mughal India', *The Journal of Economic History* 29:01 (March 1969), 32–78.
- Halhed, Nathaniel Brassley, *A Grammar of the Bengal Language* (1778).
- Jones, Sir William, *A Grammar of the Persian Language*, 153 (Londres: W. and J. Richardson, 1771).
- Jones, Sir William, *The Works of Sir William Jones*, volumen 3 (Londres, 1807).
- Jones, William, *The works of Sir William Jones*, volumen 4 (Printed for J. Stockdale and J. Walker, 1807).
- Kaviraj, Sudipta, 'Modernity and Politics in India', *Daedalus* 129:1 (2000), 137–162.
- Kaviraj, Sudipta, 'The Two Histories of Literary Culture in Bengal', en: Pollock, Sheldon, director, (Berkeley: University of California Press, 2003), 503–566.
- Kaviraj, Sudipta, 'The sudden death of Sanskrit Knowledge', *Journal of Indian Philosophy* 33:1 (2005), 119–142.
- Khan, Abu Taleb, *The travels of Mirza Abu Taleb Khan in Africa, Asia and Europe, during the years 1799, 1800, 1801, 1802 and 1803*, volumen 2 (Londres: R. Watts, Broxbourn, Herts, 1810).

- Kinra, Rajeev, 'Master and Munshī : A Brahman secretary's guide to Mughal governance', *Indian Economic & Social History Review* 47:4 (10 2010), 527–561.
- Lorenzen, David, 'Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars', *The Journal of Asian Studies* 65:1 (02 2006), 115–143.
- Lorenzen, David, 'Out of Egypt: Missionary Histories of the Brahmins' (2013).
- Neild-Basu, Susan, 'The Dubashes of Madras', *Modern Asian Studies* 18:1 (01 1984), 1–31.
- O'Hanlon, Rosalind, 'The social worth of scribes: Brahmins, Kāyasthas and the social order in early modern India', *Indian Economic & Social History Review* 47:4 (2010), 563–595.
- O'Hanlon, Rosalind, 'Speaking from Siva's temple: Banaras scholar households and the Brahman 'ecumene' of Mughal India', *South Asian History and Culture* 2:2 (2011), 253–277.
- O'Hanlon, Rosalind y Minkowski, Christopher, 'What makes people who they are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India', *Indian Economic & Social History Review* 45:3 (2008), 381–416.
- Pollock, Sheldon, 'Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj', en: Carol Appadurai Breckenridge y Peter van der Veer, directores, *Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia*.
- Pollock, Sheldon, 'The Cosmopolitan Vernacular', *The Journal of Asian Studies* 57:1 (1998), 6–37.

- Pollock, Sheldon, 'The Death of Sanskrit', *Comparative Studies in Society and History* 43:2 (2001), 392–426.
- Pollock, Sheldon, 'New intellectuals in seventeenth-century India', *Indian Economic & Social History Review* 38:1 (03 2001), 3–31.
- Rocher, Rosane, 'Lord Monboddo, Sanskrit and Comparative Linguistics', *Journal of the American Oriental Society* 100:1 (1980), 12–17.
- Rocher, Rosane, 'The Career of Rādhākānta Tarkavāgīśa, an Eighteenth-Century Pandit in British Employ', *Journal of the American Oriental Society* 109:4 (1989), 627–633.
- Rocher, Rosane, 'Weaving knowledge: Sir William Jones and Indian pandits', en: Brine, Kevin y Cannon, Garland H., directores, *Objects of Enquiry: The life, contributions, and influence of Sir William Jones* (New York: New York University Press, 1995).
- Said, Edward, *Orientalismo*, 510 (México: De Bolsillo, 2009).
- Schmitthenner, Peter L., *Telugu resurgence: C.P. Brown and cultural consolidation in nineteenth-century South India* (New Delhi: Manohar, 2001).
- Staal, Frits, *A reader on the Sanskrit grammarians*, volumen 1 (Cambridge: MIT Press, 1972).
- Subrahmanyam, Sanjay, 'Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia', *Modern Asian Studies* 31:3 (Julio 1997), 735–762.
- Subrahmanyam, Sanjay, *Penumbraal visions: making politics in early modern South India*, 295 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001).

- Tavakoli-Targhi, Mohamad, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and historiography*, St. Antony's series (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001).
- Trautmann, Thomas R, *Aryans and British India*, 260 (Estados Unidos de América: University of California Press, 1997).
- Trautmann, Thomas R., 'Hullabaloo About Telugu', *South Asia Research* 19:1 (1999), 53–70.
- Trautmann, Thomas R, *Languages and nations: the Dravidian proof in colonial Madras* (Berkeley: University of California Press, 2006).
- Trivedi, Harish, 'Western Classics, Indian Classics: Postcolonial contestations.', en: *Classics in Post-Colonial Worlds* (Oxford University Press, 2007), 286–304.
- Truschke, Audrey, 'Cosmopolitan Encounters: Sanskrit and Persian at the Mughal Court', Tesis Doctoral, Columbia University (New York, 2012).
- Truschke, Audrey, 'Defining the Other: An Intellectual History of Sanskrit Lexicons and Grammars of Persian', *Journal of Indian Philosophy* 40:6 (2012), 635–668.
- Wagoner, Phillip B., 'Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge', *Comparative Studies in Society and History* 45:4 (2003), 783–814.
- Washbrook, David, 'South India 1770-1840: The Colonial Transition', *Modern Asian Studies* 38:3 (07 2004), 479–516.
- Wilkins, Charles, *The Bhāgavat-Geetā, or Dialogues of Krēṣhṇā and Ārjōṅ : in eighteen lectures with notes*, 156 (Londres: Nourse, 1785).