



# India en Hispanoamérica:

HISTORIA Y VARIACIONES DE UN IMAGINARIO CULTURAL



CRIM



Óscar Figueroa y Lía Rodríguez de la Vega  
(coordinadores)

Estudios de lo Imaginario





India en Hispanoamérica  
Historia y variaciones  
de un imaginario cultural



**Universidad Nacional  
Autónoma de México**

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
*Rector*

Dra. Patricia Dávila Aranda  
*Secretaria General*

Mtro. Tomás Humberto Rubio Pérez  
*Secretario Administrativo*

**Coordinación de Humanidades**

Dr. Miguel Armando López Leyva  
*Coordinador*

**Programa Universitario de Estudios  
sobre Asia y África**

Dra. Alicia Girón González  
*Coordinadora*

Mtra. Vania De la Vega Shiota González  
*Secretaria Académica*

Mtro. José Luis Maya Cruz  
*Secretario Técnico*

Lic. Andrea Reyes Lozano  
*Publicaciones*

**Centro Regional de  
Investigaciones Multidisciplinarias**

Dr. Fernando Lozano Ascencio  
*Director*

Dra. Sonia Frías Martínez  
*Secretaria Académica*

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías  
*Secretario Técnico*

Dr. Fernando Garcés Poó  
*Jefe del Departamento de Publicaciones*

India en Hispanoamérica  
Historia y variaciones  
de un imaginario cultural

Óscar Figueroa y Lía Rodríguez de la Vega  
Coordinadores



México, 2024

## **Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información**

**Nombres:** Figueroa Castro, Óscar, editor. | Rodríguez de la Vega, Lía, editor

**Título:** India en Hispanoamérica : historia y variaciones de un imaginario cultural / Óscar Figueroa y Lía Rodríguez de la Vega, coordinadores.

**Descripción:** Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2024. | Serie: Estudios de lo imaginario ; 10.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2239638 (impreso) | LIBRUNAM 2239691 (libro electrónico) | ISBN 978-607-30-9177-0 (impreso) | ISBN 978-607-30-9181-7 (libro electrónico).

**Temas:** América Latina -- Relaciones -- India. | India -- Relaciones -- América Latina. | Orientalismo -- América Latina. | Literatura latinoamericana -- Influencias índicas. | América Latina -- Civilización -- Influencias índicas.

**Clasificación:** LCC F1416.I4.I53 2024 (impreso) | LCC F1416.I4 (libro electrónico) | DDC 303.4825408—dc23

La publicación de este libro fue posible gracias a los recursos asignados con ese fin al proyecto UNAM-PAPIIT IN401322, “India en el imaginario cultural hispanoamericano: historia y representaciones”.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por los artículos 46, 47 y 48 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Diseño de forros: Zazilha Lotz Cruz García

Imagen en portada: *Odalisca* (1910) de Roberto Montenegro, Colección Andrés Blaisten

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda

Primera edición: junio de 2024

D. R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa,

C. P. 62210, Cuernavaca, Morelos

[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África

Filosofía y Letras #88, col. Copilco Universidad, C. P. 04360

Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México

ISBN: 978-607-30-9177-0 (impreso)

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

# Contenido

Introducción	9
<i>Óscar Figueroa</i>	
1. El descubrimiento criollo de India (1770-1830)	21
<i>Hernán G. H. Taboada</i>	
2. Francisco Bulnes y la representación positivista de India en el México decimonónico	53
<i>Óscar Figueroa</i>	
3. Atisbos de India en la obra de José Martí	87
<i>Vibha Maurya</i>	
4. La India teosófica en dos viajeros centroamericanos: María Cruz y José Basileo Acuña	111
<i>José Ricardo Chaves</i>	
5. “Cristo nuestro Señor es el Buda Misericordioso”: hibridación cristiano-budista en <i>Estudios indostánicos</i> de José Vasconcelos	137
<i>Roberto E. García</i>	
6. Los viajes de Ricardo Güiraldes: representaciones de India desde Argentina	161
<i>Lía Rodríguez de la Vega</i>	



7. Un <i>sensorium transpacífico</i> : Güiraldes, Tagore y el peso de la modernidad <i>Aarti Madan</i>	195
8. Borges y la India legendaria: una lectura de “Las ruinas circulares” <i>Sonia Betancort</i>	231
9. India en la obra de Eduardo Mallea: existencialismo, fantasmagoría y realidad <i>Axel Gasquet</i>	267
10. Juan Marín, testigo privilegiado de los albores de la república india <i>Elisa Silva</i>	289
11. Los poemas indios de Octavio Paz <i>Minni Sawhney</i>	317
12. Vagabundos del dharma: budismo y literatura de la contracultura en México <i>David Saldaña</i>	341
13. Por el camino de Galta: notas sobre la huella de <i>El mono gramático</i> en la poesía mexicana <i>Elsa Cross</i>	369
Sobre los autores	383

# Introducción

Óscar Figueroa

Ha pasado medio siglo desde que las reflexiones de Raymond Schwab y Edward Said, respectivamente, en *La renaissance orientale* (1950) y *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1978) inauguraron los estudios sobre orientalismo y, con estos, la revisión crítica de la categoría *Oriente* más allá de su componente geográfico, es decir, en tanto categoría cultural con un particular peso estético, social y político. Desde entonces, aunque las ideas de ambos pensadores siguen siendo iluminadoras como primer indicio, el entendimiento de las representaciones del otro “oriental” ha incorporado matices y nuevos enfoques. Al respecto destacan los esfuerzos por superar el modelo dominante, erigido sobre la asimetría entre la tiranía colonialista europea y la pasividad asiática, y reconocer, en cambio, patrones de intercambio y representación más complejos y heterogéneos.<sup>1</sup> En particular, las últimas tres décadas han sido testigos de un nutrido número de publicaciones sobre orientalismo en el contexto hispanoamericano, es decir, desde una perspectiva regional que problematiza la postura canónica europea y delinea perspectivas más horizontales, en las que el flujo de motivos, discursos e imágenes combina tanto elementos imitativos como lógicas propias conforme a un esquema triple

---

<sup>1</sup> Cf., entre muchos otros ejemplos, Ibn Warraq, *Defending the West: A Critique of Edward's Said Orientalism* (Nueva York: Prometheus, 2007); Ronald Inden, *Imagining India* (Cambridge: Blackwell, 1990) o Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East* (Nueva York: Routledge, 1999).

de intercambio cultural: Europa-Asia-Latinoamérica. De ningún modo se trata de un área de estudio en ciernes o coyuntural. Al contrario, los frutos acumulados sugieren una línea de investigación prolífica, madura y con proyección a futuro. Entre otros, los planteamientos de un orientalismo “dialógico y abierto”, “ecléctico y plural”, “no imperialista”, “desorientado”, “alternativo”, “periférico”, “poscolonial”, “no binario”, estructurado en clave “sur-sur”<sup>2</sup> son una muestra de la fecundidad de dicha línea de investigación, en cada caso sustentada en periodos, documentos o autores particulares de estudio.

Todo bien hasta aquí. Sin embargo, al entrar en los detalles de esta indagación sostenida y fructífera es evidente el predominio, del lado “oriental”, de tres grandes matrices geográficas de representación: China, Japón y el mundo árabe. Como observó no hace mucho Alexandra Ortiz-Wallner, los

entrelazamientos entre Oriente y Occidente parecieran haber focalizado y privilegiado desde su conformación discursiva, y para el caso particular de las literaturas latinoamericanas, los intercambios —concretos e imaginarios— con tan solo determinados espacios (los del así llamado Lejano Oriente, China y Japón especialmente, y el mundo árabe) configurándose así otros espacios que podríamos caracterizar como periféricos dentro de la muy amplia y diversa relacionalidad mundial Occidente-Oriente.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. respectivamente Julia Kushigian, *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991); Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano* (West Lafayette: Purdue University Press, 2004); Rubén Gallo, “Mexican Orientalism”, *Review: Literature and Arts of the Americas* 39, núm. 1 (2006); Jean Paul Dubost y Axel Gasquet, eds., *Les Orientés désorientés, déconstruire l’orientalisme* (París: Kimé, 2013); Ignacio López-Calvo, ed., *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007); Hernán Taboada, *Un orientalismo periférico* (México: UNAM, 2013); Erik Camayd-Freixas, *Orientalism and Identity in Latin America: Fashioning Self and Other from the (Post) Colonial Margin* (Tucson: University of Arizona Press, 2013); Martín Bergel, *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2015), y Susanne Klengel y Alexandra Ortiz-Wallner, *Sur-South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India* (Madrid/Frankfurt: Biblioteca Iberoamericana, 2016).

<sup>3</sup> Alexandra Ortiz-Wallner, “Globalización, mercado y crítica poscolonial: reflexiones sobre entrelazamientos literarios entre América Latina e India”, en *América Latina y la literatura mundial*, ed. por Gesine Müller y Dunia Gras (Frankfurt: Vervuert, 2015), 295. Véase en el

Más aún, respecto a China y Japón, este predominio no pocas veces se ha sustentado en una identificación absoluta con lo “oriental” y el “orientalismo” en detrimento de otros horizontes de intercambio. En el mejor de los casos, tal tendencia ha significado un desequilibrio cuantitativo con un predecible impacto sobre el análisis.<sup>4</sup> Consideramos aquí que, para alcanzar una mayor consolidación, la disciplina debe encauzar sus empeños hacia la especificidad regional. Este volumen contribuye a esa consolidación con un interés específico en la historia del orientalismo hispanoamericano inspirado en la cultura de India, una historia con hondas lagunas, desdibujada frente a otros imaginarios *orientalistas* y a la que frecuentemente se atribuye un papel tangencial, por ejemplo, respecto a fenómenos puntuales como la teosofía o el yoga, o de mera comparsa, por ejemplo, respecto a figuras ineludibles como Octavio Paz o Jorge Luis Borges.

La necesidad de superar el rezago se justifica con mayor razón si se considera la antigüedad, diversidad y vigencia de la presencia real y simbólica de India en Hispanoamérica. Los testimonios se remontan a los siglos XVI al XVIII, durante el periodo colonial, con el Pacífico como horizonte de recepción y circulación; adquieren un perfil más definido y plural a lo largo del siglo XIX, con una creciente gravitación en torno a la mirada europea; alcanzan un inusitado tono vindicativo en las primeras décadas del siglo XX como parte del giro modernista; entran en un proceso de refinamiento, matización y selección hacia la mitad del siglo, en parte gracias al desarrollo de los estudios indológicos; persisten hasta el

---

mismo sentido Klengel y Ortiz-Wallner, *Sur-South*, 15: “En todas estas nuevas lecturas llama la atención el enfoque dominante en las relaciones de Latinoamérica con el mundo árabe (en especial, Palestina y Egipto) y las culturas musulmanas, así como con el Lejano Oriente (China, Japón) [...], mientras que el subcontinente indio y sus culturas rara vez figuran”.

<sup>4</sup> Los ejemplos se remontan al libro pionero de Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, que estudia únicamente la huella del Lejano Oriente en siete reconocidos escritores hispanoamericanos. Otro libro pionero, *Orientalism and Identity in Latin America*, editado en 2013 por Erik Camayd-Freixas, contiene 14 ensayos, de los cuales ninguno está consagrado exclusivamente a la influencia de India. Los volúmenes editados por Ignacio López-Calvo repiten este patrón: *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond* contiene 24 artículos, ninguno sobre temas índicos; *Peripheral Transmodernities* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012) contiene 18, de los cuales solo un par hacen alusiones a India, mientras que *One World Periphery Reads the Other* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010) dedica solo uno de sus 24 capítulos a India (sobre el consabido caso de Octavio Paz).

ocaso de ese siglo en el seno de la contracultura y el sincretismo *new age*; continúan hasta nuestros días con múltiples reiteraciones y mutaciones en medio de fenómenos como la globalización, el mercado mundial del bienestar y las redes sociales.

Los pocos esfuerzos para hacer justicia a este abultado historial casi siempre giran alrededor de figuras paradigmáticas abordadas por separado o bien se limitan a ofrecer una mirada panorámica y, en consecuencia, lejos están de constituir una reflexión sistemática o completa.<sup>5</sup> De todos esos esfuerzos preliminares, dos merecen una mención aparte: por un lado, el apartado que Mauricio Tenorio-Trillo dedica en el libro *I Speak of the City* a la huella de India en la configuración de la cultura mexicana en el decisivo tránsito del siglo XIX al XX;<sup>6</sup> por el otro, el volumen editado en 2016 por Susanne Klengel y Alexandra Ortiz-Wallner con el elocuente título *Sur-South: Poetics and Politics of Thinking Latin America/India*.<sup>7</sup> Por su enfoque específicamente en India, por la riqueza de los archivos revisados y por su profundidad crítica, ambos trabajos constituyen un referente ineludible y un ejemplo a seguir. Al mismo tiempo, en función de las mismas virtudes, indirectamente permiten detectar áreas de oportunidad y tareas pendientes. La posible aportación de este libro se inserta en la ruta trazada por todos estos esfuerzos previos tanto en lo dicho como en aquello que está por decirse.

En particular, nos parece que el lado indio de la ecuación, es decir, la propia dinámica histórica e intelectual india, no ha recibido la atención que merece. Esta laguna reviste la mayor importancia en relación con la participación activa de la India moderna en la construcción de una

---

<sup>5</sup> Cf., entre otros, Isabel Duque-Saberi, “La India en México”, en *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, ed. por Guillermo Bonfil Batalla (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); Shyama Prasad Ganguly, *Tierras lejanas, voces cercanas* (Delhi: Consejo Indio de Relaciones Culturales, 1995); Eva Alexandra Uchmany, ed., *México-India: similitudes y encuentros a través de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); Catalina Quesada, “De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX)”, *Iberoamericana* 11, núm. 42 (2011) y Vibha Maurya, “Las demografías literarias y el encuentro sur-sur (América Latina e India)”, en *América Latina y la literatura mundial*, ed. por Gesine Müller y Dunia Gras (Frankfurt: Vervuert, 2015).

<sup>6</sup> Mauricio Tenorio Trillo, *I Speak of the City: Mexico City at the Turn of the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 248-282.

<sup>7</sup> Véase en especial la reflexión preliminar de las propias editoras, 7-26.

imagen de sí misma a través de movimientos como el nacionalismo, el neohinduismo y la teosofía, lo que propició un orientalismo dentro del orientalismo hegemónico europeo, duplicación que repercute en el proceso de recepción y representación desde Hispanoamérica y que, por lo tanto, no puede obviarse. Otra tendencia que cabe visitar es el enfoque unilateral en testimonios que se caracterizan por su tono afirmativo, notablemente los gestados en el marco del movimiento modernista con el inicio del siglo xx, bajo la premisa equívoca de que, para ser válidas y dignas de interés, las representaciones de India presuponen siempre afinidad y exaltación, en el entendido, igualmente equívoco, de que India no puede inspirar reacciones matizadas, críticas o adversas. En última instancia, esta tendencia delata una paradójica actitud orientalista del especialista en orientalismo.

Gestada en el marco del proyecto “India en el imaginario cultural hispanoamericano: historia y representaciones”, desarrollado desde la Universidad Nacional Autónoma de México, esta publicación ve, pues, la luz en respuesta a este cúmulo de antecedentes con la intención de abonar a la comprensión del peso específico de India en el imaginario orientalista hispanoamericano desde una perspectiva crítica, exhaustiva y multidisciplinaria. El espectro temporal revisado comprende tres siglos, desde las últimas décadas del periodo colonial hasta los primeros años de nuestro siglo, desbordando hacia atrás y hacia adelante el paradigma modernista. Espacialmente, nos transporta a los epicentros al norte y al sur de la cultura hispanoamericana, en México y Argentina, sin restar importancia a casos en Centroamérica, Cuba o Chile. Da cuenta de una matriz común de representación y, al mismo tiempo, descubre matices, reservas y excepciones. Se centra en las imágenes que se desprenden de los archivos de círculos ilustrados, pero tiende hilos hacia otras formas de representación. Vuelve la mirada a figuras y periodos prácticamente inexplorados, sin olvidar referentes obligados como Paz o Borges. Su perfil multivocal incluye a historiadores, teóricos de la literatura e indólogos en tres continentes. Esta combinación de factores permite, de hecho, trazar rutas distintas a la sugerida por el orden del capitulado. Temáticamente, por ejemplo, el lector descubrirá que hay una secuencia budista que conecta varios capítulos en un orden distinto al del índice; el lector con intereses en la dimensión

política del orientalismo hallará lo propio a través de una lectura cruzada de capítulos diferentes. Hay varias otras posibilidades.

En estricto sentido cronológico, el recorrido inicia con un exhaustivo catálogo de testimonios sobre la recepción temprana de India en Hispanoamérica, durante el tránsito del periodo colonial al siglo XIX. A cargo de Hernán G. H. Taboada, esta revisión inédita de documentos provenientes de varias naciones revela un imaginario común, con una India de difusa silueta, muy dependiente de la mirada europea, ajena todavía a la potente función simbólica que adquirirá un siglo después en la región. Antes de llegar a ese giro definitivo, el libro hace una escala en la representación positivista de India, prácticamente inexplorada a la fecha a pesar de su relevancia para comprender, por contraste, la indomanía modernista. A ello está consagrado el capítulo de Óscar Figueroa sobre el lugar de India en la obra del pensador mexicano Francisco Bulnes, en especial en su narrativa viajera de 1885, *Sobre el hemisferio norte once mil leguas*, en la que el talante despectivo del positivista consumado acepta, sin embargo, fugaces licencias (notablemente respecto al budismo) con un origen en circunstancias locales, no europeas.

Por la misma época, pero de distinta tesitura, el pensamiento de José Martí constituye otro caso temprano de la naturaleza reversible del discurso orientalista, en el sentido de que lo que se dice del otro dice siempre algo de uno mismo. Así lo demuestra Vibha Maurya en el tercer capítulo del libro, dedicado a la huella de India en el libertador cubano con base en una amplia variedad de documentos (cuentos infantiles apuntes, crónicas, etcétera). Dicha influencia se manifiesta primero como admiración por la grandeza material y cultural del subcontinente, pero pronto se transforma, sobre todo a partir de la lectura martiana de la *Bhagavadgītā*, en una fuente de inspiración ajena al exotismo y centrada, en cambio, en la búsqueda de libertad a través de la acción política concreta.

La exploración de estos impulsos seminales no puede estar completa, por el lado afirmativo, sin una revisión del importante papel de la teosofía en el orientalismo hispanoamericano inspirado en India. Con ese fin, José Ricardo Chaves propone como polos de análisis a lo largo de la primera mitad del siglo XX a los escritores centroamericanos María Cruz y José Acuña, cuyas experiencias tienen en común la intimidad del contacto

directo y el testimonio epistolar, aunque disienten en el juicio final, al pasar del involucramiento entusiasta de Cruz, en los inicios del siglo, a la decepción de Acuña, hacia la década de 1950, un giro que anuncia el surgimiento de nuevos horizontes de representación, en los que persiste la fascinación por una India eterna, pero no idealizada ni ajena a la diversidad y el cambio histórico.

Antes de avanzar por ese derrotero, el volumen no puede estar completo sin volver por un momento a la decisiva década de 1920 y estudiar, en los extremos de Hispanoamérica, a dos figuras clave con paralelos entre sí, pero también con importantes diferencias: por un lado, el educador y filósofo mexicano José Vasconcelos; por el otro, el escritor argentino Ricardo Güiraldes. Respecto al primero, con base sobre todo en el paradigmático libro *Estudios indostánicos*, Roberto E. García analiza la representación vasconcelista del budismo a través del nexo imaginado entre el Buda Maitreya y Jesucristo. En torno a dicho nexo desfilan motivos europeos canónicos, pero modificados creativamente según el contexto personal, por ejemplo, al glorificar el budismo indio sin renunciar al arraigo de la fe cristiana en tierras mexicanas. Respecto al segundo, tras situarnos en el ambiente cosmopolita bonaerense de principios de siglo, Lía Rodríguez de la Vega documenta los componentes —la teosofía, el neohinduismo, el viaje, la práctica personal del yoga, etcétera— que dan forma a una visión de India que trasciende el discurso para convertirse en estilo de vida; más aún, disciplinas corporales, experiencias contemplativas y técnicas de respiración, exploradas en diarios y cartas, parecen preceder a la recreación literaria o a la curiosidad erudita, redefiniendo al entusiasta de los temas indios, Güiraldes mismo, no como productor de un conocimiento de aire oriental sino como receptor de una sabiduría que, mediante esa influencia, consigue recrearse a sí mismo.

A partir de estas dos figuras señeras, cabe afirmar entonces que la década de 1920 forjó dos matrices de representación, ambas igualmente cardinales por las numerosas ramificaciones que de ellas brotarán en las décadas siguientes: por un lado, la apropiación en la forma de un discurso sincrético de largo aliento que aspira a insertar lo local en lo universal y, al mismo tiempo, encuentra en India elementos para vindicar lo propio; por el otro, la tentativa de ir más allá del discurso y convertir el interés en



India en un llamado personal, en una vía genuina de aprendizaje y transformación individual.

Aarti Madan ahonda en este segundo paradigma al investigar las resonancias indias del interés de Güiraldes por la sensación y la afectividad como senda a la unidad primordial, recursos que configuran todo un *sensorium* transcultural con el que el escritor argentino evoca una identidad, al mismo tiempo individual y nacional, abierta al influjo asiático como estrategia para contrarrestar el peso de una modernidad doblegada por los ideales de progreso material y racionalismo científicista, tendiendo así un puente natural con personajes icónicos como Rabindranath Tagore.

Situados en la recepción argentina de India, nuestro itinerario tiene una cita obligada con Jorge Luis Borges. De la mano de Sonia Betancort, el libro recalca en “Las ruinas circulares”, célebre cuento de 1940 cuya exploración de la realidad onírica cristaliza la fusión distintivamente india entre filosofía y literatura fantástica, entre metafísica y leyenda. A este complejo intercambio de ida y vuelta, en el que India es fuente de inspiración literaria y a la vez es literaturizada, subyace el proceso creativo de *Qué es el budismo*, obra clave en el archivo orientalista borgiano por las numerosas doctrinas indias que en él desfilan, entre ellas el idealismo ilusionista de un clásico sánscrito como el *Yogavāsiṣṭha*.

El siguiente capítulo, escrito por Axel Gasquet y dedicado al escritor Eduardo Mallea, otro integrante de la élite artística e intelectual argentina de mediados del siglo xx, nos recuerda que la representación hispanoamericana de India está formada por tendencias dominantes y por excepciones, por reiteraciones y singularidades. En efecto, tras visitar India en 1956, las inclinaciones existencialistas de Mallea adquirieron un tono más grave, incluso crítico, que lo alejan de sus pares en la misma búsqueda de identidad. Si bien esta experiencia viajera renovó la escritura de Mallea, la particular sensibilidad de la cultura india frente al dolor acrecentó, en el otro extremo, su propio sentido trágico de la existencia, suscitando ambivalencia y rechazo.

Aún en el cono sur y en este entorno de diversificación de la imagen de India tan distintivo de la década de 1950, Elisa Silva nos conduce al vecino país de Chile para explorar otro importante archivo del encuentro India-Hispanoamérica, el conformado por las memorias de las misiones

diplomáticas que acompañaron el nacimiento de la nación independiente. En particular, el capítulo está consagrado a Juan Marín, testigo de los acontecimientos y autor de numerosas publicaciones en las que el exotismo frente a la India fantástica se alterna con el análisis de la situación sociopolítica de la nueva república, dualidad que permea también sus apreciaciones sobre Gandhi, uno de sus temas más recurrentes, y que en última instancia da cuenta del conflicto latente entre progreso material y espiritualidad, con resonancias sobre los propios países latinoamericanos.

Del cono sur regresamos a México para desandar una trayectoria similar, formada por una escala obligada en la recepción canónica de Octavio Paz y ampliada por desarrollos posteriores, en los que conviven la dependencia y la necesidad de emancipación a través de nuevas rutas de entendimiento. Así pues, Minni Sawhney vuelve a los célebres poemas indios de Paz —de “Blanco” a “Mutra”, de “Himachal Pradesh” a “Madurai”, etcétera— para subrayar la asombrosa sensibilidad del premio nobel a los sucesos cotidianos de una India que poco a poco emergía a la modernidad poscolonial y, en esa medida, para cuestionar la extendida tendencia a verlo como alguien ajeno a la India *real*. Para ello, explica Sawhney, es necesario prestar atención a la dimensión autobiográfica de los *poemas indios* de Paz, de la que se deriva un interés decolonial en India que trasciende por igual el eurocentrismo y el exotismo, pues su verdadero motivo es la condición humana en toda su diversidad y complejidad.

El siguiente capítulo, a cargo de David Saldaña, avanza más allá del paradigma paciano y nos introduce, en el propio horizonte mexicano, en las diferentes imágenes que sobre India produjeron las décadas de 1960 y 1970, en el auge de la contracultura, con su distintivo espíritu marginal respecto al canon literario. Inmersos en ese horizonte, el análisis nos conduce a la importancia, ahora ya no solo de estirpe europea sino además estadounidense, de los temas budistas en la obra del escritor Sergio Mondragón.

Nuestro recorrido concluye con las notas de Elsa Cross sobre la influencia viajera y literaria de *El mono gramático* en cuatro poetas mexicanos contemporáneos —Francisco Hernández, Francisco Serrano, Myriam Moscona y Ernesto Lumbreras—, notando en cada caso continuidades y la persistencia de la influencia paciana para imaginar India, pero también

discrepancias, algunas definitivas. Situados ya en el siglo XXI, este intercambio de estereotipos y dependencia a un canon, por un lado, e inquietudes disímiles y rechazo, por el otro, establece una importante pauta para llevar el análisis más allá, en relación con los años más recientes y la recepción de India entre las nuevas generaciones. ¿Cómo representan India los más jóvenes?, ¿qué lugar ocupa la tierra del Ganges en el imaginario cultural hispanoamericano que hoy se gesta a través de la literatura, las expresiones artísticas, los medios masivos de comunicación, las redes sociales, las experiencias de viaje, los intercambios políticos y comerciales, entre otras cosas? Sea cual sea su orientación y alcance, la respuesta pendiente a estas interrogantes no puede desentenderse de la historia contada por los trece capítulos de este libro, por estos trece episodios entrelazados en una trama común de varios siglos no exenta, como todo buen relato, de momentos climáticos, giros y paréntesis. De vuelta entonces a las primeras líneas de esta introducción, la aspiración mayor de este libro es que esta historia —de nuevo, como todo buen relato— sea una invitación para continuar lo que aquí se cuenta cubriendo lo que falta por decirse.

Antes de ceder la voz a mis colegas, conviene hacer algunas precisiones técnicas: a lo largo del libro se ha respetado la ortotipografía de las fuentes citadas, incluso si hoy resulta obsoleta, ambigua o errónea. Esto vale en especial para la escritura de términos indios. El lector no debe, pues, sorprenderse de encontrar vocablos como *bracman*, *brahamas* o *bouddhismo*, o que un mismo autor (sobre todo en fuentes del siglo XIX y principios del XX) reproduzca de manera diferente la misma palabra en un mismo texto. De igual modo, en general se ha respetado la manera como cada especialista transcribe los términos indios. El lector podrá hallar más información sobre los autores al final del libro. Quiero expresar aquí mi gratitud con todos ellos por haber aceptado participar en el proyecto, sumando su conocimiento e interés en el tema. Agradezco en especial a Lía Rodríguez de la Vega, entusiasta coeditora del volumen; también, por supuesto, a los dos revisores anónimos, así como a las personas que apoyaron la publicación en diferentes capacidades tanto en el CRIM como en el PUEAA, las instituciones coeditoras, comenzando por sus directores, respectivamente, Fernando Lozano y Alicia Girón. Por último, agradezco a la Colección Andrés Blaisten el permiso para ilustrar la portada del

libro con la pintura *Odalisca* (1910), del reconocido artista mexicano Roberto Montenegro (1885-1968), insigne representante, desde el campo de las artes, de la fascinación orientalista hispanoamericana de principios del siglo xx.

## Bibliografía

- Bergel, Martín. *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- Camayd-Freixas, Erik, ed. *Orientalism and Identity in Latin America: Fashioning Self and Other from the (Post) Colonial Margin*. Tucson: University of Arizona Press, 2013.
- Dubost, Jean-Paul y Axel Gasquet, eds. *Les Orientés désorientés, déconstruire l'orientalisme*. París: Kimé, 2013.
- Duque-Saberi, Isabel. "La India en México". En *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, editado por Guillermo Bonfil Batalla, 217-243. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Gallo, Rubén. "Mexican Orientalism". *Review: Literature and Arts of the Americas* 39, núm. 1 (2006): 60-73.
- Ganguly, Shyama Prasad. *Tierras lejanas, voces cercanas: estudios sobre el acercamiento indo-iberoamericano*. Delhi: Consejo Indio de Relaciones Culturales, 1995.
- Inden, Ronald. *Imagining India*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. Nueva York: Routledge, 1999.
- Klengel, Susanne y Alexandra Ortiz-Wallner, eds. *Sur-South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India*. Madrid/Frankfurt: Biblioteca Iberoamericana, 2016.
- Kushigian, Julia. *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: in Dialogue with Borges, Paz and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.
- López-Calvo, Ignacio, ed. *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.

- López-Calvo, Ignacio, ed. *One World Periphery Reads the Other: Knowing the Oriental in the Americas and the Iberian Peninsula*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- López-Calvo, Ignacio, ed. *Peripheral Transmodernities: South-to-South Intercultural Dialogues between the Luso-Hispanic World and "the Orient"*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Maurya, Vibha. "Las demografías literarias y el encuentro sur-sur (América Latina e India)". En *América Latina y la literatura mundial*, editado por Gesine Müller y Dunia Gras, 249-260. Frankfurt: Vervuert, 2015.
- Ortiz-Wallner, Alexandra. "Globalización, mercado y crítica poscolonial: reflexiones sobre entrelazamientos literarios entre América Latina e India". En *América Latina y la literatura mundial*, editado por Gesine Müller y Dunia Gras, 295-304. Frankfurt: Vervuert, 2015.
- Quesada, Catalina, "De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo xx)". *Iberoamericana* 11, núm. 42 (2011): 43-63.
- Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Londres: Penguin, 1978.
- Schwab, Raymond. *La renaissance orientale*. París: Payot, 1950.
- Taboada, Hernán. *Un orientalismo periférico: nuestra América y el Islam*. México: UNAM, 2013.
- Tenorio-Trillo, Mauricio. *I Speak of the City: Mexico City at the Turn of the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Tinajero, Araceli. *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press, 2004.
- Uchmany, Eva Alexandra, ed. *México-India: similitudes y encuentros a través de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Warraq, Ibn. *Defending the West: A Critique of Edward's Said Orientalism*. Nueva York: Prometheus, 2007.

# 1. El descubrimiento criollo de India (1770-1830)

Hernán G. H. Taboada

Al través de supersticiones absurdas, de prácticas pueriles y extravagantes, de usos y preocupaciones ridículas, se perciben, dice el filósofo historiador, vestigios de una moral sublime, de una filosofía profunda y de la más refinada política. En sus leyes se ven rasgos de la más admirable sabiduría, a la par que de los más deplorables delirios.

*El mosaico mexicano*, 1841

## Introducción

En el Brasil colonial, las relaciones con India fueron relativamente cercanas debido al paso frecuente de barcos que se dirigían hacia las posesiones portuguesas del Índico o que de ellas provenían. El resultado fue la presencia de numerosas mercancías, de ciertas influencias culturales y hasta de algunos migrantes.<sup>1</sup> No sucedía lo mismo en la América española: sus contactos con Asia a través del Pacífico los estableció sobre todo con China, de la cual el resto de Asia oriental era una especie de anexo. Junto con los indochinos, indonesios o malayos, y a veces los japoneses, los habitantes de India eran clasificados en la vaga categoría de chinos. De este modo,

---

<sup>1</sup> Véase Gilberto Freyre, *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, 2 *Sobrados e mucambos* (Río de Janeiro: José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1977) vol. 2: 424-488; también, José Roberto do Amaral Lapa, *A Bahia e a Carreira da Índia* (Sao Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968).

en Nueva España se conoció como la China Poblana a una princesa que provenía de la India mogola.

La situación empezó a cambiar desde mediados del siglo XVIII, a medida que India fue apareciendo en el horizonte de los dominios hispanos, ya diferenciada de China e integrada a esa vasta provincia que era el Oriente imaginario, extendido en la fantasía europea desde Japón a los Balcanes. Dicha aparición fue hasta cierto punto un reflejo del interés por India en el pensamiento ilustrado europeo,<sup>2</sup> que en parte sustituía la sinofilia de las décadas previas, pero fue también un resultado de la ampliación de los contactos americanos con Asia. El proceso es visible tanto en las colonias inglesas y portuguesas como en las españolas. Estas últimas penetraron de tal modo, más allá del circuito Filipinas-China, hacia esa India que estaba siendo cercada por el imperio marítimo inglés y las redes comerciales europeas.

### Una provincia indeterminada

India tenía una presencia borrosa en los primeros tiempos coloniales: era conocida a través de los autores grecorromanos y de las crónicas portuguesas que influyeron en las crónicas americanas,<sup>3</sup> así como por Camoes, muy apreciado y traducido. India también era una de las fuentes de la sabiduría arcana que enumeraba el jesuita Athanasius Kircher, tan frecuentado por los lectores criollos, o uno de los teatros de la evangelización, sobre el cual se publicaban recuentos destinados a obtener limosnas. De estos hay ejemplares en bibliotecas venezolanas, como las *Cartas* del jesuita Giovanni Pietro Maffei, y hasta otros tirados por la imprenta

---

<sup>2</sup> Al respecto, véase Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (París: Payot, 1950); Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente* (Barcelona: Seix Barral, 2000); Enrique Gallud Jardiel, *La India en Occidente* (Madrid: Miraguano, 2016), 11-23.

<sup>3</sup> Sobre las relaciones entre cronistas españoles y portugueses, véase Sanjay Subrahmanyam, "Holding the World in Balance", *American Historical Review* 112, núm. 5 (2007): 1359-1385; sobre libros en bibliotecas coloniales, Idefonso Leal, *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1978).

mexicana, dedicados a la evangelización de Tíbet, para la cual el virrey envió donativos.<sup>4</sup>

Una imagen más completa y definida se esbozó a partir del siglo XVIII, merced a las obras históricas, filosóficas o de imaginación de la literatura ilustrada: podían ser repertorios generales como el *Diccionario* de Moreri, el *Dictionnaire de la conversation* o la *Historia universal de la literatura* del jesuita Juan Andrés, que contenía páginas con información relativamente nueva sobre el pensamiento y la literatura de India. Consideraciones sobre su sociedad, riquezas o historia aportaban los economistas italianos o escoceses, así como Voltaire, Raynal o Volney. Tales libros se encontraban en las bibliotecas coloniales; igualmente los relatos de viaje, que se empezaban a difundir. A su vez, dichos documentos formaban parte de un descubrimiento del mundo y de la historia universal que caracterizó a la inteligencia criolla de esos años en torno a la Independencia, la cual abarcó también el mundo clásico, la Edad Media, el islam y China.<sup>5</sup>

A diferencia de estas entidades, India tenía una presencia relativamente nueva, debida, como se dijo, a su descubrimiento tardío en el pensamiento europeo. Por otro lado, de sus muestras —traducciones, estudios y disquisiciones en torno a India— llegó poco al mundo criollo. Hubo algunas escasas menciones en los periódicos, generalmente reproducción de la prensa europea, aunque también noticias importadas directamente. En 1806, la *Gazeta de México* daba cuenta de varias cartas recibidas por la fragata San Rafael, de la Compañía de Filipinas, acerca de Calcuta, Madrás, el Cabo de Buena Esperanza, Cantón y Manila; las explicaba con notas históricas y etnográficas y, en ese contexto, exaltaba el valor de los marathas.<sup>6</sup> Inclusive la prensa inglesa de India hallaba su camino hasta la americana: la *Gaceta de Guatemala* reproducía una noticia de la *Gaceta de Calcuta* sobre unas mujeres hindúes condenadas a la hoguera, cosa

---

<sup>4</sup> Leal, 246; José del Rey Fajardo, *Las bibliotecas jesuitas en la Venezuela colonial* (Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1999), reg. 477; José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)* (Santiago: Impreso en Casa del Autor, 1910), t. 5: reg. 3719 (1745) y 4991 (1748).

<sup>5</sup> Véase Hernán G. H. Taboada, *Discursos sobre la historia universal en la América criolla, 1770-1850* (México: CIALC-UNAM, 2021).

<sup>6</sup> *Gazeta de México*, 21 de mayo de 1806, 134-135.



que el gobernador inglés no puede impedir, aunque en lo sucesivo queda prohibido.<sup>7</sup>

Errático nos parece al comienzo el rango de noticias: se hablaba del envío a India de una misión científica del rey de Polonia, de la captura de unos monederos falsos en Goa.<sup>8</sup> Después hubo información más pertinente: la difusión del cristianismo en India, las dificultades que encontraba debido a los errores de los portugueses.<sup>9</sup> Alcanzaban a llegar extractos literarios, como el del *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, que reproducía un “Himno a Camdeo, dios de amor entre los Indios, sacado de las obras de Mr. Jones, individuo de la Sociedad literaria de Asia”.<sup>10</sup>

Sin embargo, las noticias más abundantes sobre India se hallaban en las cada vez más nutridas secciones sobre política internacional de la prensa criolla. Las “guerras mundiales” como la Guerra de los Siete Años, la de Independencia de Estados Unidos y las de la Revolución y el Imperio habían alcanzado también esa región: “Jamás la historia ha descubierto escenas más horrorosas que aquellas en que aparece el siglo XVIII tocándose y enlazándose con el XIX. El Po y el Rhin, el Nilo, el Indo y el Paraná corren teñidos de sangre humana.”<sup>11</sup> Cuando se mencionaba el teatro bélico indio era en relación con las suertes respectivas de ingleses y franceses; ocasionalmente se hablaba de los Estados locales, que parecen quedar en meros nombres, sin ningún contexto aclaratorio.<sup>12</sup>

Se empezó a llamar a esta India que salía de las brumas con el neologismo de Indostán/Hindostán y entraron al castellano términos como *sati*, *bracmanes*, *bramines*, *fakires*, *bonzos* y hasta nombres de ramas religiosas

<sup>7</sup> *Gazeta de Guatemala*, t. 7, núm. 300, 25 de abril de 1803, 95.

<sup>8</sup> *Gazeta de México*, núm. 51, de principios a fines de febrero de 1732, 13, 25.

<sup>9</sup> *Gazeta de México*, 24 de febrero de 1808, 134-135; José Baquijano y Carrillo, “Elogio del virrey Jáuregui”, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Miguel Maticorena (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976), t. 1, vol. 3: 86n.

<sup>10</sup> *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, núm. 68, 25 de mayo de 1792, 227-228.

<sup>11</sup> Hipólito Unanue, “Discurso”, en *Hipólito Unanue*, vol. 8, de *Colección documental de la Independencia del Perú* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974), 496.

<sup>12</sup> Véase, entre muchos otros ejemplos, *Gazeta de México*, 30 de noviembre de 1793, 624; 7 de mayo de 1794, 328; 24 de julio de 1794, 390-391; 27 de octubre de 1794; 31 de octubre de 1794, 600; 4 de octubre de 1794, 172; 24 de agosto de 1808, 600-601.

y de dioses, de dinastías, con distintas grafías que revelan su origen en francés o inglés,<sup>13</sup> en ocasiones incomprensibles o usadas sin mucha conciencia de su significado.<sup>14</sup> Era tierra de costumbres raras, que podían ser útiles para explicar costumbres amerindias análogas.<sup>15</sup> Del pensamiento indio solo cabía suponer una gran antigüedad: el resumen de la historia de la filosofía que en 1774 esbozó Benito Díaz de Gamarra negaba que la filosofía comenzara con los griegos; recordaba la presencia de otros sabios en distintas épocas, como rabinos, magos y “en la India los bracmanes o gimnosofistas”.<sup>16</sup> Se repetía que estos creían en la metempsicosis, que en la India habían nacido las ciencias,<sup>17</sup> que Pitágoras la había visitado, como también Apolonio, “para beber de la doctrina de Hiarca, que gozaba la primera cathedra entre sus bracmanes”.<sup>18</sup> Se ensalzaban sus especias, su gran riqueza,<sup>19</sup> los “reinos florecientes”, “la magnificencia asiática” y sus

<sup>13</sup> *Gazeta de México*, 24 de febrero de 1808, 134-135; en India a veces “se ve un brama y un vichnou al lado de Cristo y de la Virgen”. *La Abeja Chilena*, 5 de julio de 1825, vol. 20, de *Colección de antiguos periódicos chilenos* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1952ss), 32: “No sabemos que en Persia algún mahometano se haya convertido en Guebro, ni en la India en Baniano o de la religión de Brama”.

<sup>14</sup> Mero amontonamiento efectista con propósito burlesco es el de “el Gran Mogol, el Preste Juan y el Muftí”, en “Carta... por el padre N. Belermo”, *El Mercurio Peruano*, 15 de septiembre de 1791, 40.

<sup>15</sup> Por ejemplo, en *Historia de las misiones de Caxamarquilla y reducción de las de Manoa* (Madrid: José Porrúa, 1963), 98,100. Hipólito Unanue y Manuel Sobreviela hablan de cómo los indios de la Amazonía peruana se perforan las barbas y las ternillas de las narices “a manera de los persas, árabes y malabares”, si bien contrastan con la desnudez absoluta de los maldivos y la libertad sexual de las mujeres de Calicut, que “desposan cuantos hombres quieren y aun los asaltan por las calles”, así como con las ideas de transmigración de los bracmanes.

<sup>16</sup> Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, trad. por Bernabé Navarro (México: UNAM, 1963), t. 1: 2-3.

<sup>17</sup> José Baquijano y Carrillo, “Dedicatoria a José de Gálvez”, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Miguel Maticorena (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976), t. 1, vol. 3: 236: las ciencias “nacidas a orillas del Ganges en medio del oro y la opulencia que fecunda la India, no pueden habituarse con la miseria, el abatimiento y la pobreza”.

<sup>18</sup> Baquijano y Carrillo, “Alegato”, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Miguel Maticorena (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976), t. 1, vol. 3: 309; *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, núm. 65, 11 de mayo de 1792, 210.

<sup>19</sup> China envía sus sedas y lozas, India su especiería, el turco sus alfombras, afirma en 1698 Agustín de Vetancurt en *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo occidental de las Indias* [1698] (Madrid: Porrúa, 1960), 1, 51.

caminos;<sup>20</sup> se contaba que en las “Indias del Mogol” se pagaba a este gobernante según su peso<sup>21</sup> y se señalaba que en sus reinos terminaban los metales americanos, así como en China.<sup>22</sup> Se rechazaba el fanatismo de los bonzos que se quemaban vivos,<sup>23</sup> se hablaba con desprecio de “una desentonada algazara, semejante a la destemplada música del Mogol”.<sup>24</sup> Un motivo de atracción hacia India surgió cuando algunos autores empezaron a ahondar en la idea de una primitiva evangelización de América por obra de Santo Tomás, el cual habría pasado previamente por el país asiático. Esta vieja suposición cobró fuerza a partir de las especulaciones de Joseph de Guignes y fue retomada y trabajada por autores americanos como Servando Teresa de Mier.

En semejante nebulosa se atribuían a los indios ideas que no eran suyas, como ocurrió con ciertas teorías evolutivas que el francés Benoît de Maillet presentó bajo el nombre del indio Telliam (su nombre al revés) en los *Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, obra de la primera mitad del siglo XVIII, que se encontraba en la biblioteca del filósofo novohispano Benito Díaz de Gamarra.<sup>25</sup> En 1790 apareció en

<sup>20</sup> *Gazeta de México*, 24 de octubre de 1793, 574; Hipólito Unanue, “Discurso histórico sobre el camino del Callao”, en Hipólito Unanue, t. 1, vol. 8, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 420.

<sup>21</sup> *El Mercurio Peruano*, núm. 157, 5 de julio de 1792, 149; lo repetirá Manuel Lorenzo de Vidaurre en “Sobre mérito literario”, en *Cartas americanas*, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 41.

<sup>22</sup> En 1724, en su *Theórica y práctica de comercio y marina* (Madrid: Aguilar, 1968), 29, Gerónimo de Ustáriz (1670-1732) señalaba que los holandeses llevaban la plata americana a Bengala. Por su parte, en 1809 el “Memorial de agravios”, del neogranadino Camilo Torres denunciaba que los metales americanos “sin hacer rico al español ni dejar nada en las manos del americano que os labró, han ido a ensoberbecer el orgullo europeo y a sepultarse en la China, en el Japón y en el Indostán”, en *Pensamiento político de la emancipación venezolana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977), 31.

<sup>23</sup> En 1783, para el peruano José Baquijano y Carrillo, “la cruel locura y extravagante vanidad del bonzo y el fakir no es el distintivo de una penitencia justa, cristiana y racional”, en “Parecer sobre la Oración fúnebre de Fray Cipriano de Calatayud”, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Miguel Maticorena (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976), t. 1, vol. 3: 217.

<sup>24</sup> *Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*, 19 de abril de 1791.

<sup>25</sup> Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición* (México: El Colegio de México, 1945), 226; también lo cita la

Buenos Aires un extraño libro, *Economía de la vida humana*, dudando el editor si se trataba de obra de Confucio o del “bracmán Dandamis”, aunque también se nos dice que era superchería del inglés Robert Dodsley o de Lord Chesterfield.<sup>26</sup>

## Vislumbres de India

Esta imagen se fue cubriendo de mayor carnadura a medida que los contactos con la India verdadera se hacían más frecuentes. Era una consecuencia de la reconfiguración de la telaraña de relaciones comerciales en el mundo, por la cual el Pacífico dejó de ser un lago español y sus aguas empezaron a ser recorridas por barcos ingleses, franceses y hasta rusos y bostonianos. Todos ellos estuvieron interesados en la distribución de productos asiáticos a lo largo de la ecúmene, incluidas las colonias americanas. No era un mercado absolutamente desconocido, pues durante dos siglos tales productos habían estado llegando por la vía de Filipinas y Nueva España. Sin embargo, desde el siglo XVIII se agregaron nuevas rutas marítimas que incluían el Índico y el Atlántico, y un nuevo punto de origen en India.

El protagonismo en estas nuevas modalidades comerciales era de franceses e ingleses, que habían empezado a predominar en India.<sup>27</sup> A comienzos del siglo XVIII los barcos de la Compañía de China, de origen francés, alcanzaron repetidamente Buenos Aires, Valparaíso o el Callao en

---

compilación del venezolano Juan Antonio Navarrete, *Arca de letras y Teatro universal* (Caracas: Academia Nacional de Historia, 1962), 83.

<sup>26</sup> El título completo es *Economía de la vida humana, compuesta por un antiguo Bracman, traducida sucesivamente a la lengua china, inglesa, francesa y de esta a la española*, trad. por Joseph Méndez del Yermo (Madrid: Imprenta del Diario, 1759). Véase Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810* (Buenos Aires: Kraft, 1947), 417-420. Ejemplares de la obra figuran también en Charcas y en la biblioteca de un obispo de Nuevo León, en México.

<sup>27</sup> Sobre este cambio, véase Mariano Ardash Bonialian, *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio en el imperio español (1680-1784), la centralidad de lo marginal* (México: El Colegio de México, 2012) y del mismo autor *China en la América colonial: bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos/Instituto Mora, 2014).

camino a India por la vía del Pacífico y parecen haber establecido contactos de vario tipo durante unas décadas.<sup>28</sup> Luego, a medida que el monopolio español se iba deteriorando, el contacto fue facilitado de igual manera por otros barcos extranjeros, muchos de ellos ingleses, pero también los había estadounidenses que provenían de India. Unos y otros podían llegar a Acapulco, Veracruz, Valparaíso o Lima, y seguían hasta Buenos Aires y Río de Janeiro.

De este modo, en los almacenes de México, Humboldt notaba en 1811 una abundante presencia de muselinas de India junto a productos ingleses. En Buenos Aires también se les veía.<sup>29</sup> Podían arribar por caminos indirectos: una carta del rey al ministro José de Gálvez (1785) advertía de la llegada a Lisboa de barcos de la India oriental con té, canela, ropa de seda y algodón, los más pertenecientes a ingleses, y se sospechaba que serían enviados a Brasil para introducirlos furtivamente a las posesiones españolas, con perjuicio de la Compañía de Filipinas.<sup>30</sup>

Otra consecuencia de este mayor contacto fue la difusión en América de especies vegetales de India. Las primeras fueron llevadas por los ingleses al Caribe, tras lo cual en la América española se sugirió su introducción.<sup>31</sup> El fin del monopolio, se argumentaba, permitiría que “canela, clavo, seda, lino, etc. fueran tan comunes, con corta aplicación, como en Ceilán, las Molucas, Valencia, Rusia, etc.”. Y de hecho se introdujeron “mangos de la India” a Guatemala, junto a canela, pimienta negra de Java, árboles de sebo y árboles de pan.<sup>32</sup> En Nueva Granada se ufanaban que

---

<sup>28</sup> Varios datos proporciona Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de Valparaíso* (Santiago: Universidad de Chile, 1936) t. 2: en 1737, dos mozos Betorrechea, nacidos en Valparaíso, van a las Indias orientales en busca de su padre (190); en 1769, hubo una expedición desde India a la isla de Pascua (449); en un barco francés que llega a Perú viajaba un buzo malabar (449-450).

<sup>29</sup> Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, t. 4, vol. 1 (México: Instituto Cultural Helénico/Miguel Ángel Porrúa, 1985), 135; sobre mercancías indias en Buenos Aires, véase Enrique de Gandía, *Buenos Aires colonial* (Buenos Aires: Claridad, 1957), 78, 158.

<sup>30</sup> Ricardo Levene, *Comercio de Indias, comercio libre (1778-1791)*, t. 6 de *Documentos para la historia argentina* (Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1915), 290.

<sup>31</sup> Véase el contexto en Stuart McCook, “The Neo-Columbian Exchange: the Second Conquest of the Greater Caribbean, 1720-1930”, *Latin American Research Review* 46, núm. S1 (2011): 11-31.

<sup>32</sup> *Gazeta de Guatemala*, t. 7, núm. 333, 12 de diciembre de 1803, y t. 7, núm. 294, 7 de marzo de 1803, 46.

“aun la bella hija de Ceylán es espontánea producción de nuestras montañas de Andaquies”.<sup>33</sup>

Como reflejo y reacción de estas tendencias, los Borbones rediseñaron su política asiática. La Compañía de Filipinas que fundaron en 1785 complementaba la tradicional ruta del Pacífico entre Acapulco y Filipinas por un amplio rodeo que desde Cádiz alcanzaba el Índico a través del Cabo de Buena Esperanza. La Compañía tenía factorías en Calcuta y Coromandel y en las primeras dos décadas del siglo XIX algunos de sus barcos navegaron entre India y América; uno de ellos, que había hecho el trayecto Cádiz-Calcuta-Tranquebar-Corinqui, tuvo que refugiarse del acecho inglés en Montevideo, donde vendió sus mercancías.<sup>34</sup>

Junto a los Borbones, los círculos criollos también quisieron aprovechar la coyuntura: el jesuita exiliado Juan Ignacio Molina aconsejaba: “El comercio de la India Oriental atraería más utilidad a los chilenos que ningún otro, porque sus más apreciables efectos escasean, o no se encuentran del todo en aquella abundante porción de la Asia. El tránsito, ayudado de los vientos australes que dominan en aquellos mares, sería fácil y expedito”.<sup>35</sup> Por su lado, entre fines del siglo XVIII y los primeros años del XIX, Buenos Aires entabló relaciones con las islas Mascareñas, donde residía alguna población de origen indio. Desde estas islas llegaron comerciantes franceses que enviaban al Río de la Plata café, té y esclavos; vendían barcos y se llevaban trigo.<sup>36</sup>

La posibilidad de tales comunicaciones navales dio pie para que fueran tomadas en cuenta en las operaciones militares. Durante la guerra de Independencia de las Trece Colonias, en las que participó España, los planes ingleses contemplaron a India como base para ataques a América, de la que partirían barcos y tropas.<sup>37</sup> Lo mismo ocurrió durante las guerras

<sup>33</sup> *Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*, núm. 11, 22 de abril de 1791, 81.

<sup>34</sup> María Lourdes Díaz-Trechuelo Spínola, *La Real Compañía de Filipinas* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960), 206, 226.

<sup>35</sup> Juan Ignacio Molina, *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile*, trad. por Nicolás de la Cruz y Bahamonde (Madrid: Imprenta de Sancha, 1795), 331.

<sup>36</sup> Datos sobre estas relaciones en Jerry W. Cooney, “Neutral Vessels and Platine Slavers: Building a Viceregal Merchant Marine”, *Journal of Latin American Studies* 18, núm. 1 (1986): 25-39.

<sup>37</sup> Hay varios ejemplos de ello en William Spence Robertson, “Francisco de Miranda and the Revolutionizing of Spanish America”, en *Annual Report of the American Historical Association* (Washington: Government Printing Office, 1909), 189-539.

de la Revolución y el Imperio: el Memorandum de Sir Ralph Abercromby (de 1798 o 1799) sobre la liberación de la América española lo justificaba porque “se abriría un mercado para bienes producidos en Inglaterra o la India”. Poco después, otro plan similar lo consideraba ventajoso también para “nuestras posesiones en la India”, al abrir ambas costas americanas al comercio.<sup>38</sup> Fue el contexto de las dos invasiones inglesas a Buenos Aires (1806 y 1807), estrechamente ligadas a la estrategia inglesa en el Índico.

Es de notar, aunque sea aquí tema marginal, que un proceso complementario tenía lugar en India. Al parecer, durante la época mogol las noticias sobre Europa eran escasas y borrosas, y con mayor razón sobre América.<sup>39</sup> En el siglo XVIII aumentaron. La guerra de Independencia de Estados Unidos no fue desconocida e influyó en el ataque de Haidar Ali de Mysore a las posesiones inglesas (1779).<sup>40</sup> Por su parte, el historiador Gulam Husain Tabatabai, que escribía en Patna en 1780, mostraba estar al tanto de dicha guerra, así como del involucramiento en ella de españoles, franceses y holandeses.<sup>41</sup>

La globalización estaba experimentando una de sus muchas aceleraciones, por la cual América e India se acercaban y conocían mutuamente.

---

<sup>38</sup> Ralph Abercromby, “On the Liberation of South America from the Dominion of Spain”, en *Correspondence, despatches, and other papers of Viscount Castlereagh*, ed. por Charles Vane (Londres: William Shoberl, 1851), 269-273. Véase también Home Popham, “Secret Paper on South America”, en *Correspondence, despatches, and other papers of Viscount Castlereagh*, ed. por Charles Vane (Londres: William Shoberl, 1851), 288-293.

<sup>39</sup> Simon Digby, “Beyond the Ocean: Perceptions of Overseas in Indo-Persian Sources of the Mughal Period”, *Studies in History* 15, núm. 2, (1999): 247-259.

<sup>40</sup> La insurrección de las Trece Colonias reavivó la guerra entre franceses e ingleses en India, y con ello movilizó las alianzas locales; el gobernador francés Léonard de Bellecombe escribió a Haidar Ali que Gran Bretaña había sido completamente destruida en América [cf. B. Sheik Ali, *British Relations with Haidar Ali (1760-1782)* (Mysore: Rao and Raghavan), 178]; de todos modos, Haidar Ali tenía suficiente información sobre Europa como para saber de las posesiones coloniales; la idea de que Haidar Ali aprovechó la insurrección de las Trece Colonias para atacar a los ingleses la sugiere el extraño poema *Columbiad*, de Joel Barlow, difundido a su vez en la América hispánica por Juan García del Río en 1829. Véase respectivamente *The Columbiad* (Filadelfia: Fry & Kammerer, 1807), 249, vv. 95-100, y *Meditaciones colombianas* (Bogotá: Biblioteca de Cultura Colombiana, 1945), 113, 422.

<sup>41</sup> El pasaje relativo a América de esta crónica persa es citado por David Armitage, “La primera crisis atlántica: la revolución americana”, en *20/10: El Mundo Atlántico y la Modernidad Iberoamericana, 1750-1850* (México: G. M. Editores, 2012), 9-33.

Las luchas de independencia de la América española acelerarían aún más el proceso.

## Libros y visitantes

Con los primeros movimientos de Independencia de la América española, la información sobre India aumentó, en parte debido a la mayor producción europea, pero también a la eliminación de las barreras para la difusión de periódicos y libros. De estos, varios sobre India llegaron a lectores americanos; tenemos como ejemplo las bibliotecas de algunos próceres de la Independencia: Francisco de Miranda,<sup>42</sup> José de San Martín,<sup>43</sup> Francisco de Paula Santander.<sup>44</sup> Posiblemente también se difundieran imágenes: en 1825, un autor que firma con el seudónimo “Un inglés” nos habla de un cuadro del asalto a Seringapatán y de tapices con escenas de India o Tahití en hoteles y cafés de Buenos Aires.<sup>45</sup>

No era solamente curiosidad desinteresada. La guerra de Independencia derivó en un mayor involucramiento bélico en el océano Pacífico, un escenario importante para argentinos, chilenos y peruanos. Hubo estrategias navales que incluyeron licencias a corsarios; al servicio de Argentina, el francés Hippolyte Bouchard (Buchardo) llegó hasta Filipinas y capturó barcos españoles y portugueses con mercancías de India. La Compañía de Filipinas dejó de navegar a India por temor a tales ataques.<sup>46</sup> Al-

<sup>42</sup> En *Los libros de Miranda* (Caracas: La Casa de Bello, 1979), Arturo Usler Pietri señala los siguientes: *Embassies from the East India Company* (p. lvi); la crónica de Alfonso de Albuquerque; Maffei, *Historia indica*, de 1605, y *Histoire des Indes Orientales et Occidentales*, de 1665; Maurice, *History of Hindostan*, de 1787; Teixeira, *Relación*, de 1610; Olof Torée, *Voyage des Indes Orientales*, de 1781 (registros 165, 615, 288, 445, 625, 793, 854).

<sup>43</sup> Entre sus libros de campaña figura *Affaires de l'Inde*. Véase Jose A. de la Puente Candamo, *Obra gubernativa y epistolario de San Martín*, t. 13, vol. 1 (Lima: CDIP, 1976), 440ss.

<sup>44</sup> En la biblioteca de Santander figura *Viaje pintoresco a las orillas del Ganges*. Véase Eduardo Ruiz Martínez, “Catálogo de libros de la biblioteca de Santander”, en *Santander y los libros: perfil biográfico y catálogo de la biblioteca que perteneció al general Santander*, ed. por Luis Horacio López Domínguez (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1993), reg. 414.

<sup>45</sup> Un inglés (seudónimo), *Cinco años en Buenos Aires* (Buenos Aires: Solar-Hachette, 1962), 28.

<sup>46</sup> Sobre la incursión de Bouchard a Filipinas, la captura del barco español Tritón (1816), proveniente de India, de barcos portugueses de India y de una nave de la Compañía de Calcuta (que fue dejada libre), véase Héctor R. Ratto, “La guerra marítima en las aguas del Océano Pacífico



gunos barcos de las nacientes flotas republicanas fueron comprados en la India inglesa.<sup>47</sup>

Por otro lado, los nuevos gobiernos abrieron completamente su comercio a los extranjeros. Se veían muchos barcos de India en el Callao,<sup>48</sup> se imponía una tasa a la entrada de “cigarros de Calcuta” y Robert Proctor comprobaba la presencia de sedas y algodones chinos e indios.<sup>49</sup> A los puertos chilenos también llegaban barcos y mercancías:<sup>50</sup> de ahí eran las esteras y zarazas que Vicente Pérez Rosales recordaba en la Santiago de 1814; en Coquimbo, Maria Graham, que había residido en India, veía en 1822 artículos de primera calidad de Bengala.<sup>51</sup> Para un observador francés

---

(1815-1820)”, en *Historia de la nación argentina*, coord. por Ricardo Levene (Buenos Aires: El Ateneo, 1947), 489-505; Lewis Winkler Bealer, *Los corsarios de Buenos Aires: sus actividades en las guerras hispano-americanas de la independencia 1815-1821* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1937), 33, 101-103; Díaz-Trechuelo Spínola, *La Real Compañía de Filipinas*, 209-210.

<sup>47</sup> En la primera escuadra chilena, de cinco barcos, dos habían sido comprados en India: el Windham (rebautizado como Lautaro) y el Cumberland (rebautizado como San Martín); hubo posteriormente conversaciones para la compra del Surat Castle.

<sup>48</sup> Un historiador peruano nos dice que el tráfico Calcuta-Callao debió de ser intenso, y cita varios episodios al respecto: el virrey Pezuela impidió desembarcar a un barco proveniente de Calcuta debido a noticias de la peste en ese puerto indio; un barco al mando de José Valera llevó a India cobre y plata acuñada (1817), de ahí llevó a Perú ropa y se escribieron testimonios de viaje. Cf. José A. de la Puente Candamo, *La Independencia*, t. 5, vol. 2, (Lima: CDIP, 1976), 320-321; más detalles en Jesús Ruiz de Gordejuela Urquijo, “El comercio gaditano con el Perú entre 1814 y 1826, ¿desaparición o adaptación?”, *Anuario de Estudios Americanos* 73, núm. 2 (2016): 703 y 706.

<sup>49</sup> *Obra de gobierno de Bolívar* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972), 42; Robert Proctor, *Narrative of a Journey Across the Cordillera of the Andes* (Londres: Archibald Constable & Co., 1825), 113.

<sup>50</sup> La prensa chilena da a menudo noticia de tales arribos. Véase por ejemplo *Gaceta Ministerial de Chile*, núm. 51, 1 de agosto de 1818, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 5: 123 (llegada a Valparaíso de la fragata Indian Oak, procedente de Calcuta, tras 94 días de navegación, con mercaderías de India); *Gaceta Ministerial de Chile*, núm. 60, 3 de octubre de 1818, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 5: 209 (llegada a Valparaíso de la fragata americana Paquet, con destino a Coquimbo y de allí a India con un resto del cargamento de su país); *Gazeta Ministerial de Chile*, núm. 85, 27 de marzo de 1819, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 6: 131 (llegada de un bergantín inglés procedente de Buenos Aires, con manufacturas inglesas y de India); *Gazeta Ministerial de Chile*, núm. 89, t. 2, 21 de abril de 1821, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 9: 105 (entrevista con un capitán inglés proveniente de Calcuta, que por falta de víveres atraca en Chiloé).

<sup>51</sup> Vicente Pérez Rosales, *Recuerdos del pasado (1814-1860)* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1993), 42-43; Maria Graham, *Diario de mi residencia en Chile en 1822* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1956), 79; señala pañuelos de Madrás el testimonio de William S. W.

y otro norteamericano, Nueva Granada era mercado de productos manufacturados de todo el globo, que incluían zarazas de India.<sup>52</sup> De ahí eran también los pañuelos y otras mercancías, muy apreciadas, llevadas por barcos ingleses o estadounidenses a Buenos Aires.<sup>53</sup> El nombre de los barcos de India (*indiaman*) fue adoptado en América bajo la forma *enchi-man/inchiman*.<sup>54</sup> El nombre “madrás” pasó a ser el de un tipo de tela.

Junto con las mercancías, también llegaban visitantes con experiencia de India. Algunos eran militares ingleses nacidos en Calcuta o en general en Bengala;<sup>55</sup> otros eran agentes, cónsules, comerciantes o residentes de actuación en América.<sup>56</sup> También un operario.<sup>57</sup> Hubo algún tráfico de pasajeros: los barcos de India transportaron a visitantes desde costas americanas.<sup>58</sup> Del otro lado, algún criollo alcanzó India: fue el caso de los comerciantes chilenos de los que después se hablará, y algún otro

---

Ruschenberger, *Noticias de Chile (1831-1832) por un oficial de marina de los EEUU de América*, trad. por Eduardo Hillman Haviland (Santiago: Editorial del Pacífico, 1956), 48.

<sup>52</sup> En los años 1822-1823, el estadounidense William Duane observaba en Bogotá mercancías indias; véase David Sowell, *Santander y la opinión angloamericana: visión de viajeros y periódicos, 1821-1840* (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1991), 139. El francés Gaspard Mollien señalaba, entre otras mercancías asiáticas, calicós e indianas; véase *Viaje por la República de Colombia en 1823* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944), 392.

<sup>53</sup> Un inglés (seudónimo), *Cinco años en Buenos Aires* (Buenos Aires: Solar-Hachette, 1962), 68, 113.

<sup>54</sup> La voz no aparece en los diccionarios usuales ni de americanismos, sí en algunos textos y en el *Diccionario Marítimo Español*, publicado en 1831.

<sup>55</sup> Mathew Brown, *Aventureros, mercenarios y legiones extranjeras en la independencia gran-colombiana* (Medellín: La Carreta/Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010), 51.

<sup>56</sup> El cónsul inglés Ricketts, destacado en Perú; el capitán inglés Maitland, quien había servido en la Compañía de las Indias Orientales; la citada viajera inglesa Maria Graham, autora de un libro sobre India y otro sobre Chile; varios marinos y comerciantes.

<sup>57</sup> En una carta a Bernardo O'Higgins, del 26 de febrero de 1820, Antonio de Irisarri informa de un fundidor de la Compañía de la India contratado para Chile; véase Ricardo Donoso Novoa *et al.*, eds., *Archivo de don Bernardo O'Higgins* (Santiago: Nascimento, 1947), t. 4: 118.

<sup>58</sup> El sueco Graaner intentó volver a Europa desde Sudamérica por la ruta de India, pero murió en el camino; véase Jean Adam Graaner, *Las provincias del Río de la Plata en 1816 (informe dirigido al Príncipe Bernadotte)*, trad. por José Luis Busaniche (Buenos Aires: El Ateneo, 1949). Los hermanos William y Parish Robertson tuvieron más suerte y lograron volver a Gran Bretaña por esa vía.

llegó involuntariamente, ya que se extendió la práctica de exiliar en Calcuta a los enemigos políticos.<sup>59</sup>

De más profunda raíz en India eran individuos que servían en los barcos anglosajones, y eran llamados lascars, es decir, tropas nativas al servicio de los ingleses, que podían ser de distinto origen. La fragata inglesa Buena Esperanza, procedente de Bengala y que después de pasar por la mexicana Mazatlán llegó a Valparaíso, contaba con cinco oficiales y 65 “nascars” [sic], además de un cargamento de fierro, azúcar y efectos de India.<sup>60</sup> El viajero Beaumont encontró en Concepción del Uruguay a “un cipayo, que había aprendido a chapurrear el inglés”. Un barco que llegó a Buenos Aires con “una numerosa tripulación de lascars, debió detenerse dieciséis meses”.<sup>61</sup> Más detalles ofreció un oficial estadounidense que pasó por Perú y llegó a San Blas, en la Nueva España, en un barco de Calcuta: su tripulación era heterogénea y comprendía un oficial nacido en India, otro de Madeira, 60 a 70 lascars, marineros bengalíes, birmanos, siameses, cingaleses, persas, marathas, malayos y uno o dos parias portugueses. Celebraban un festival indio, aunque comían carne, tras matar al animal de acuerdo con su rito; las órdenes se daban en lengua bengalí, y entre los lascars notó “un número importante de Abdallahs,

<sup>59</sup> Fue práctica de Bernardo Monteagudo cuando gobernó Perú; véase Raúl Porras Barrenechea, *Los ideólogos de la emancipación* (Lima: Milla Batres, 1974), 24. Una carta de San Martín a Bernardo O’Higgins (21 de julio de 1817) comentaba que a Manuel Rodríguez “no le ha acomodado la diputación de Buenos Aires, pero le acomodará otro destino a la India, si es que sale pronto un buque para aquel destino en breve, como se me acaba de asegurar”, en Benjamín Vicuña Mackenna, *El ostracismo del general Bernardo O’Higgins* (Valparaíso: Imprenta y librería del Mercurio, 1860), 327. En carta de 1828, Simón Bolívar señalaba que para Lorenzo de Vidaurre “ya está dispuesto su destierro a Norte-América o a Calcuta”; véase *Correspondencia del Libertador con el general Juan José Flores (1826-1830)* (Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977), 367. El muy tendencioso *Pruvonena* hablaba de una orden de San Martín a Monteagudo para exiliar a noventa patriotas a Calcuta; véase José de la Riva Agüero y Sánchez-Boquete, *Memorias de Pruvonena* (Lima: Ministerio de Cultura, 2021), 93; tras el asesinato de Monteagudo, un periódico opositor se quejaba de aquellos partidarios suyos que seguían disfrutando sus empleos “cuando ya debían de haber sido despachados a Calcuta”, *La Abeja Republicana*, 14 de diciembre de 1822, (Lima: Copé, 1971), 42.

<sup>60</sup> *Gazeta ministerial de Chile*, núm. 91, 8 de mayo de 1819, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 6: 188.

<sup>61</sup> John A. Barber Beaumont, *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827)*, trad. por José Luis Busaniche (Buenos Aires: Hachette, 1957), 208; Un inglés (seudónimo), *Cinco años en Buenos Aires*, 21.

Abdoulrahmans, Mahmouds, Suleimans, etc., los suficientes para dotar a una docena de escritores de relatos orientales por el resto de su vida.”<sup>62</sup>

## Ilusiones y planes

Presencias y contactos estimulaban halagüeñas visiones de América como un futuro emporio entre Europa y Asia: “Buenos Aires está admirablemente situado entre la India y la Europa para llegar a ser centro del comercio del mundo”, “Coquimbo está llamado a ser el entropuerto de aquellas provincias en orden al comercio con Asia. Ya por experiencia conocemos que nos es fácil, muy fácil, pasar del Pacífico Sur al Pacífico Norte, ir a Cantón y a todos los establecimientos de India, también al Japón y hasta las costas de las Rusias”.<sup>63</sup> Son solo ejemplos entre muchas expresiones similares, que citaban escritos de autores europeos, como el obispo Berkeley, según la cual el curso de los imperios se dirige hacia el occidente y “la dirección del comercio con los países orientales ha producido tres veces una revolución en los negocios el mundo civilizado; aún falta una muy notable y es abrir un camino navegable por el istmo de Darién [...] un pasaje directo para el Indostán y la China”.<sup>64</sup>

Alentado por tales profecías, el argentino Esteban de Luca no veía lejano

[...] el día en que los libres de Occidente  
que habitan en tu imperio,  
lleven al Indo y Ganges caudalosos  
sus frutos y tesoros más preciosos.

<sup>62</sup> Nathaniel Ames, *A Mariner's Sketches* (Providence: Cory, Marshall and Hammond, 1830), 165-169.

<sup>63</sup> *Mercurio de Chile*, 5 de octubre de 1822, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 14: 362, que reproduce a un autor francés; *El Corresponsal del Imparcial*, 29 de marzo de 1823, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 16: 71.

<sup>64</sup> *El Censor* (Buenos Aires), núm. 134, 11 de abril de 1818, en *Biblioteca de Mayo* (Buenos Aires: Senado de la Nación, 1960), vol. 8: 7355; en inglés citaba este mismo poema Bernardo O'Higgins en su “Bosquejo comparativo de las ventajas naturales de Estados Unidos y Chile”, vol. 32: 61-73; O'Higgins ofrece una ilusionada imagen de Chile que, en combinación con Gran Bretaña, deja atrás a los Estados Unidos en la conquista del Pacífico.

Por más breve, más próspero camino  
 sus naves llegarán al Golfo Indiano  
 no como el Lusitano  
 cuando por el Tormentario navegaba  
 y el furor de sus ondas afrontaba.<sup>65</sup>

El peruano Lorenzo de Vidaurre opinaba en un informe que “El comercio de las Américas le es ventajosísimo para el de la India. Aunque las regiones son tan distantes, los intereses tienen un enlace estrechísimo”.<sup>66</sup> En México había esperanzas de “que en el Indo y en el Ganges flotase nuestro pabellón”,<sup>67</sup> de alcanzar “las islas de Luzón, la India, la China, el Japón”,<sup>68</sup> si bien alguna realización solo tuvo el comercio con China.

Se veía, por otro lado, la imbricación de los sucesos en distintas partes del mundo: en sentido contrario a la vieja corriente que dirigía los flujos monetarios en dirección al Asia, se observaba cómo “ya se ve volver el metálico de las regiones de Oriente. Este fenómeno en el comercio de aquellos países es un efecto de la transformación política de la América”.<sup>69</sup> El ejemplo lo ponía Estados Unidos, que comerciaba con India a pesar de no tener ahí territorios, como notaba un periódico chileno en 1820.<sup>70</sup> Precisamente en este país, donde al parecer llegaron más barcos de India, mayores esperanzas y planes se esbozaron en la idea de que la revolución lo había sacado de su posición marginal y lo había puesto en contacto con muchos países, entre los cuales Malabar y Coromandel, le había dado la posibilidad de acceder a los diamantes de Visapur y Golconda.<sup>71</sup> Un

<sup>65</sup> Aurelio Miró Quesada Sosa, comp., *La poesía de la emancipación* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 273.

<sup>66</sup> Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Comercio libre de América”, en *Cartas americanas*, t. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 327.

<sup>67</sup> *La abispa de Chilpancingo*, núm.12 (México: Imprenta de Ontiveros, 1821-1823), 167.

<sup>68</sup> Tadeo Ortiz de Ayala, “Estadística del Istmo de Goazacoalcos”, *El Sol*, 18 de noviembre de 1824, 4.

<sup>69</sup> *Gaceta del Gobierno del Perú: período de gobierno de Simón Bolívar*, 26 de febrero de 1823, (Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1967), 2.

<sup>70</sup> *Gazeta Ministerial de Chile*, t. 2, núm. 53, 15 de julio de 1820, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 7:507-510.

<sup>71</sup> *Gazeta Ministerial de Chile*, núm. 65, 7 de octubre de 1820, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 8: 86-87.

informe del Ministerio de Hacienda señalaba cómo “la situación geográfica de Chile, su temple y feracidad, es quien presenta a sus naturales las ventajas para el comercio de la India”, a diferencia de otros países americanos, que quedaban más lejos o tenían sus mismas producciones.<sup>72</sup>

Se trató de ir más allá de los vuelos líricos. En Chile se aconsejó una escuela de náutica y pilotaje y el fomento de la navegación, que permitiría el comercio con India.<sup>73</sup> Con mayor experiencia en estos negocios, el inglés Charles Holland notaba en 1821 cómo “el comercio entre este lado del continente y las Indias orientales parece en probable aumento”, y proponía el intercambio de telas rústicas de India por cobre chileno: “una buena conexión o recomendación con algunas casas de Calcuta crearían un buen negocio de comisiones aquí”.<sup>74</sup>

Hasta algún principio de realización se vio. Ya durante la campaña del Perú algunos militares argentinos, el comerciante Juan José Sarratea y el almirante inglés Guise crearon una compañía “como la de la India”.<sup>75</sup> Desde Buenos Aires, el catalán Juan Antonio Toll y Bernadet realizó un largo viaje a través del Cabo de Buena Esperanza que lo llevó a Sumatra, las islas Andamanes y Calcuta; a su regreso, en 1814, desembarcó “géneros de la India y azúcar”. Los hermanos Anchorena llegaron a vender cueros a Calcuta, de donde a su vez importaron al Río de la Plata rasos, “madrases” y gasas blancas y azules.<sup>76</sup> Los hermanos Robertson daban noticia de un pedido de monedas españolas destinadas en tres barcos del comercio de India, que de Buenos Aires se dirigieron a Bombay y Calcuta.<sup>77</sup>

En Chile, Agustín de Eyzaguirre aconsejó en 1811 la fundación de una Compañía de Calcuta, que pudo concretarse el año 1819 y realizar tres

---

<sup>72</sup> *Gaceta Ministerial de Chile*, núm. 16, 27 de octubre de 1821, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 9: 402-403.

<sup>73</sup> *Mercurio de Chile*, núm. 24, 1822, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 14: 469.

<sup>74</sup> Charles Holland, *Notas de Buenos Aires, el Paraguay, Chile y el Perú: cartas del ciudadano inglés ... , 1820-1826* (Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, 1990), 33-34.

<sup>75</sup> Gonzalo Bulnes, *Bolívar en el Perú: últimas campañas de la independencia del Perú* (Madrid: Editorial América, 1919), vol. 1: 187.

<sup>76</sup> Aldo N. Canceco, “El Río de la Plata desde la caída de Montevideo hasta fines de 1814”, en *Historia marítima argentina* (Buenos Aires: Departamento de Estudios Históricos Navales, Armada Argentina, 1987), t. 5: 311-343.

<sup>77</sup> John y William Robertson, *Cartas de Sudamérica* (Buenos Aires: Emecé, 2000), 407.

viajes a India, donde por primera vez ondeó la bandera chilena.<sup>78</sup> Tres cuartas partes del cobre que empezó a entrar a India provenía de Chile y su precio llegó a depender mucho de su consumo tanto en India como en Estados Unidos.<sup>79</sup> En un poema de 1827, Andrés Bello condenaba a quien “intereses calcule desvelado / y por telas del Támesis o el Indo / cambie el metal de nuestro suelo amado”.<sup>80</sup>

## Noticias del Indostán

Aunque estas aventuras criollas no pudieron evitar el predominio de ingleses y franceses en el tráfico asiático, lograron una mayor cantidad de noticias sobre India, que dejó de ser tan lejana y misteriosa. El poema “Lima libre”, de Felipe Lledías, dedicado a José de San Martín (1822), le auguraba: “Serás celebrado / con eterno loor / del Ganges al Rímac / del Níger al Po”.<sup>81</sup> Un acercamiento amistoso aconsejaba en 1823 el peruano Vidaurre: “¡Maestros y padres, enseñad a vuestros discípulos e hijos a que amen al hombre, sea nacido en la Siberia o en Méjico, en el Indostán o en el Perú!”.<sup>82</sup>

Semejante hermandad se basaba en la común acogida de las luces del siglo. La educación progresaba tanto en India como en África, merced a

<sup>78</sup> Jaime Eyzaguirre, “La Compañía de Calcuta”, en *El alcalde del año diez* (Santiago: Andrés Bello, 1968), 79-83; las cartas respectivas en *Archivo de la familia Eyzaguirre, 1747-1854* (Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina, 1960), los registros 183, 188, 191, 193 reproducen cartas escritas entre 1819 y 1821 sobre asuntos de India.

<sup>79</sup> John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826* (Barcelona: Ariel, 1989), 149; Eduard Poeppig, *Un testigo en la alborada de Chile (1826-1829)* (Santiago: Zigzag, 1960), 264; Eduardo Cavieres Figueroa, *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880 (un ciclo de historia económica)* (Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1988), 141; Manuel Llorca-Jaña, *The British Textile Trade in South America in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 166.

<sup>80</sup> Andrés Bello, *Poesías* (Caracas: Ministerio de Educación, 1952), 95.

<sup>81</sup> Miró Quesada Sosa, *La poesía de la emancipación*, 300; en una “Letrilla” (1822) el mismo autor repite “del Rímac al Nilo / del Níger al Rin” (p. 382).

<sup>82</sup> Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Plan del Perú*, t. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 104n.

los ingleses, como atestiguaban unos extractos del *Time*.<sup>83</sup> Por su parte, la *Gazeta de Santiago de Chile* reproducía de la *Gaceta del Gobierno de Calcuta* noticias de India en cierto tono elogioso, y señalaba lo que veía como cambios positivos en las costumbres asiáticas: una mujer al mando de tropas.<sup>84</sup>

Aparecieron nuevos nombres: los Vedas,<sup>85</sup> Buda, que figuraba en una compilación enciclopédica de principios del siglo XIX<sup>86</sup> y en la “Carta de Jamaica” (6 de septiembre de 1815) de Simón Bolívar, quien se refería a Quetzalcóatl como “el Hermes o Buhda de la América del sur”, en una comparación poco adecuada.<sup>87</sup> Elogioso y más informado era un periódico chileno que copiaba de otro inglés sobre la figura del iluminado indio.<sup>88</sup> El peruano Vidaurre hacía notar la tolerancia, un valor que empezaba a apreciarse en India: “¡Qué rubor! ¡Que gentiles del Indostán crean que todos los cultos son gratos a Dios, y que la pureza del corazón es la que lo hace más o menos aceptables, y que nosotros con diversos y más altos conocimientos queremos ser intolerantes y opresores!”<sup>89</sup>

Había en los discursos continuidad con lo que se había dicho en el siglo XVIII, pero ligeramente incrementado. Como el de China, era el régimen de India de gran antigüedad.<sup>90</sup> Era también ejemplo de gobierno

<sup>83</sup> *El Censor* (Buenos Aires), núm. 166, 21 de septiembre de 1818, en *Biblioteca de Mayo* (Buenos Aires: Senado de la Nación, 1960), vol. 8: 7549.

<sup>84</sup> *Gazeta de Santiago de Chile*, núm. 35, 7 de marzo de 1818, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 4: 373-374.

<sup>85</sup> Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran asamblea americana”, en *Plan del Perú y otros escritos*, t. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 466: “Las Américas no irán a buscar el Veda de los indios, el Send de los persas, el Alcorán de los turcos”, sino el primer cristianismo.

<sup>86</sup> Navarrete, *Arca de letras y Teatro universal*, xv.

<sup>87</sup> Simón Bolívar, “Carta de Jamaica”, en *Escritos del Libertador*. (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1964), t. 8: 122; poco antes (1813), Alexandre de Humboldt había hablado de Bouchica, como “le Boudha des Muyscas”, *Vues des cordillères et momuments des peuples indigènes de l'Amérique* (París: Librairie Grecque-Latine-Allemande, 1816), 38.

<sup>88</sup> *El Liberal* (Santiago), 26 de agosto de 1824, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 17: 151.

<sup>89</sup> De Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran asamblea americana”, 473.

<sup>90</sup> “Los gobiernos de la China, del Yndostán y Constantinopla, que seguramente no son dignos de imitarse, no obstante su mucha antigüedad”, afirmaba en 1821 Antonio Nariño en la



tiránico, del mismo modo que el argelino,<sup>91</sup> lo cual malograba la felicidad de la tierra;<sup>92</sup> sus gobernantes eran endiosados<sup>93</sup> y se enorgullecían de no enviar embajadas;<sup>94</sup> tenían a las mujeres enclaustradas<sup>95</sup> y estas practicaban la *sati* en su viudez.<sup>96</sup> En el Acta de la independencia de las provincias del Alto Perú (6 agosto de 1825), se señalaba la triste suerte de los indios americanos comparándola con los ilotas de Esparta y “los Níjeros Ojandalams del Indostán”.<sup>97</sup> Se reproducían anécdotas sobre Aurangzeb.<sup>98</sup> Se temía que la existencia de minas en América, en vez de riqueza, fuera un obstáculo al progreso: “siempre seremos lo que los negros de África o los indios del Malavar, quiero decir llenos de minas que nos sirven de tentación y obstáculo para adelantar la industria agrícola y los diferentes ramos de las demás”.<sup>99</sup>

Las noticias más creíbles se referían a la política coetánea. Figuraban las luchas entre franceses e ingleses, la acción de un personaje central como

---

presentación de su proyecto de constitución. Citado por Ruth Alejandra Villa Navia, “Autógrafo y copia en la documentación de Antonio Nariño”, *Boletín de Filología* 45, vol. 1 (2010): 182.

<sup>91</sup> *El Censor* (Buenos Aires), 29 de febrero de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 8: 6664: “Gobierno tan déspota y arbitrario como el de Argel y el Mogol”.

<sup>92</sup> Juan Egaña, *El chileno consolado en los presidios o Filosofía de la religión* (Londres: Imprenta Española de M. Calero, 1826), t. 1: 83: “No hay en la tierra un país más delicioso que la India, ni hombres más oprimidos que los indios”.

<sup>93</sup> “No solo en el Indostán, en el Japón, en Turquía y Persia creen soberanos de todo el mundo a los jefes supremos de su culto”, Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*, ed. por Manuel Calvillo (México: Banco Nacional de México, 1986), 123; *El Sol* (México) 20 de julio de 1825, 141: “En el Indostán, en el Japón, en Turquía y Persia creen soberanos de todo el mundo a los jefes supremos de su culto”. Véase también la *Gaceta del Gobierno del Perú: período de gobierno de Simón Bolívar*, vol. 3: 316.

<sup>94</sup> *El Censor* (Buenos Aires), núm. 56, 29 de agosto de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 8: 2.

<sup>95</sup> *El Eco del Asuay*, 10 de febrero de 1828, 19.

<sup>96</sup> De Vidaurre, *Plan del Perú*, 75: “A la india no se le impelía a que se sepultase con su marido, pero la muerte era preferible al desaire y desprecio general”. Véase también: “Sobre prostitución de honores”, en *Cartas americanas*, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 131, y “Sobre un suicidio”, 171.

<sup>97</sup> José Félix Blanco y Ramón Azpurúa, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador* (Caracas: Presidencia de la República, 1977), t. 10: 62 (doc. 2621).

<sup>98</sup> *El Telégrafo* (Santiago), núm. 60, 7 de enero de 1820, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 13: 221. Aunque no cita la fuente, la anécdota proviene de los *Viajes* de François Bernier (1671).

<sup>99</sup> *El Eco del Asuay*, 8 de junio de 1828, 77-78.

Tippo Sahib, el “malhadado sultán de Masur”.<sup>100</sup> De su muerte hablaba *El Censor* de Buenos Aires, que en 1815 también informaba sobre la acción del conde de Mornington y hacía notar que India era la principal fuente de riqueza del pueblo inglés, y que la distancia de dicha colonia ponía en peligro su comercio “si una nación belicosa ocupase estos países”.<sup>101</sup> Provenientes de periódicos de Gran Bretaña, muchas noticias eran favorables al dominio de esta sobre India: había hecho avanzar el sistema educativo.<sup>102</sup> Se comparaba India con Gran Bretaña: la primera, antes cuna de las artes, era ahora patria de una población ignorante y degradada<sup>103</sup> y sede de repúblicas piratas.<sup>104</sup>

En otros casos, sin embargo, se insertarán críticas a la dominación inglesa en India, que eran parte de la apologética española.<sup>105</sup> Por ejemplo, el discurso realista hizo hincapié en la situación colonial de India: si Gran Bretaña reconocía a las repúblicas americanas, decía un periódico, España podría reconocer a India si se declara independiente.<sup>106</sup> También había información de origen francés.<sup>107</sup> “Recordemos cómo se hicieron

<sup>100</sup> *La abispa de Chilpancingo*, núm. 15: 208; otras citas, núm. 9: 136; núm. 28: 448; también Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Observaciones sobre el gobierno de Inglaterra”, en *Cartas americanas*, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, ed. por Alberto Tauro (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971), 99-100.

<sup>101</sup> *El Censor* (Buenos Aires), núm. 18, 21 de diciembre de 1815, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 8: 1ss.

<sup>102</sup> *El Censor* (Buenos Aires), núm. 166, 21 de septiembre de 1818, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 8: 2.

<sup>103</sup> *El independiente* (Buenos Aires), 20 de octubre de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 9: 7768.

<sup>104</sup> *La Estrella del Sud* (Montevideo), 13 de octubre de 1820, en *Biblioteca de Mayo*, vol. 9: 7711, el artículo resume a un autor francés.

<sup>105</sup> El obispo realista Moxó, muy culto y viajado, evocaba años después de haber dejado su obispado altoperuano “mil tristes recuerdos del nuevo Canadá, de las fértiles costas de Malabar y Coromandel, de los amenísimos reinos de Bengala y del riquísimo archipiélago de la Sonda y Malucas [...] regadas muchas veces con la sangre de sus habitantes por los ejércitos y escuadras de las famosas compañías europeas”. Véase Benito María de Moxó, *Cartas mexicanas* (México: Fundación Miguel Alemán, 1995), 173ss.

<sup>106</sup> Reproduce este argumento la republicana *Gaceta del Gobierno de Lima*, 3 de julio de 1825, 3, que la considera “insignificante amenaza”.

<sup>107</sup> Como el muy leído Dominique du Pradt, en cuyos comentarios sobre las colonias hay consideraciones sobre la India inglesa; también hay que tomar en cuenta información oral: el viajero francés Jean J. Dauxion Lavaysse, quien visitó Venezuela en los albores de la Independencia, solía expresar su crítica al gobierno inglés en India, “une tyrannie non moins insatiable et non moins diabolique”, ataca la *friponnerie*, los *forfaits* de las compañías holandesa e inglesa en India, su dominio alcanzado tras fomentar la anarquía y la discordia “parmi les paisibles et inoffensifs disciples de Brama”; manifiesta su esperanza de que los sudamericanos puedan comerciar directamente con India y así arruinar las compañías inglesa y holandesa.

las adquisiciones de India. Al principio eran unos cortos almacenes, después fuertes, de allí villas, y al fin esclavitud y sujeción de los indígenas”, advertía el peruano Vidaurre.<sup>108</sup> En la libre Inglaterra había parlamento y constitución “e Irlanda y la India oriental arrastran una cadena de hierro”.<sup>109</sup> En Inglaterra “se forjan las cadenas de la esclavitud que parten de aquel punto para ceñir con ellas a los desgraciados moradores de la África y a los habitantes del Hindostán e hijos de Tippto Sahib. ¡Qué contradicción predicar la libertad en el Támesis para sistematizar la esclavitud en el Ganges!”<sup>110</sup>

Como puede verse, las dimensiones más profundas de las culturas de India permanecían borrosas. Hubo sí un descubrimiento de India, pero por el momento las referencias criollas fueron escasas, superficiales y en gran parte anacrónicas, cuando se utilizaban viejas anotaciones y vocabulario grecorromano y se hablaba de gimnosofistas o de la expedición de Alejandro Magno. Interesado en probar la identidad entre Santo Tomás y Quetzalcóatl, solo pudo Servando Teresa de Mier aducir pocas analogías entre América e India, cuando Humboldt, más al corriente de los nuevos estudios indológicos en Europa, había ya hecho amplios señalamientos.<sup>111</sup> Como frontera entre el islam y una religión que escapaba a las categorías conocidas, India no había adquirido una función simbólica clara: para ejemplo de despotismo estaba Turquía; de gobierno sabio estaba China.

Fue solo en los años posteriores a la Independencia cuando se empezaron a esparcir los resultados de los estudios europeos: en la prensa mexicana se reprodujeron extractos de fábulas sánscritas; el manual de historia universal que en 1831 publicó en México el cubano José María de Heredia daba amplio espacio a India, su filosofía y literatura, y el curso de literatura universal que en 1829 dictó Andrés Bello en Chile comprendía un

---

Véase *Voyage aux îles de Trinidad, de Tabago, de la Marguerite et dans diverses parties de Vénézuëla dans l'Amérique méridionale* (París: F. Schoëll, 1813), vol. 2: 90, 106, 404, 454, 460-461.

<sup>108</sup> De Vidaurre, “Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la Gran Asamblea Americana”, 441-481, 456.

<sup>109</sup> Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva*, 114; otras críticas al dominio inglés en 6, 32-33.

<sup>110</sup> Carlos María de Bustamante, *El indio mexicano o Avisos al rey Fernando VII para la pacificación de la América septentrional* (México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981), 61.

<sup>111</sup> Solo puedo acá remitir al apéndice al *Ensayo sobre la revolución de la Nueva España*, de Teresa de Mier, y a las *Vues des Cordillères*, de Humboldt. El tema requiere mucha más cobertura.

apartado sobre la antigüedad védica. Eran las bases sobre las cuales los jóvenes de la Asociación de Mayo en Argentina pudieron en 1837 edificar sus elucubraciones sobre la filosofía de la historia universal, en la cual India ocupaba el lugar de la más antigua sede de sabiduría. Es ya otro capítulo de la historia de la recepción de India en nuestros países, donde algunos filólogos se atrevieron inclusive a estudiar sánscrito.

## Bibliografía

- La abispa de Chilpancingo*. México: Imprenta de Ontiveros, 1821-1823.
- Abercromby, Ralph. "On the liberation of South America from the Dominion of Spain" [¿1799?]. En *Correspondence, despatches, and other papers of Viscount Castlereagh*, editado por Charles Vane, 269-273, vol. 7. Londres: William Shoberl, 1851.
- Ali, Sheik B. *British Relations with Haidar Ali (1760-1782)*. Mysore: Rao and Raghavan, 1963.
- Ames, Nathaniel. *A Mariner's Sketches*. Providence: Cory, Marshall and Hammond, 1830.
- Ardash Bonialian, Mariano. *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio en el imperio español (1680-1784), la centralidad de lo marginal*. México: El Colegio de México, 2012.
- Ardash Bonialian, Mariano. *China en la América colonial: bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos/Instituto Mora, 2014.
- Armitage, David. "La primera crisis atlántica: la revolución americana". En *20/10: El Mundo Atlántico y la Modernidad Iberoamericana, 1750-1850*, editado por Carlos González Manterola, 9-33, vol. 1. México: G. M. Editores, 2012.
- Baquijano y Carrillo, José. "Elogio del virrey Jáuregui" [1781]. En *Colección documental de la Independencia del Perú*, editado por Miguel Maticorena, 65-95, t. 1, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976.
- Baquijano y Carrillo, José. "Dedicatoria a José de Gálvez" [1784]. En *Colección documental de la Independencia del Perú*, editado por Miguel

- Maticorena, 235-236, t. 1, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976.
- Baquijano y Carrillo, José. "Alegato" [1788]. En *Colección documental de la Independencia del Perú*, editado por Miguel Maticorena, 305-330, t. 1, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976.
- Baquijano y Carrillo, José. "Parecer sobre la Oración fúnebre de Fray Cipriano de Calatayud" [1783]. En *Colección documental de la Independencia del Perú*, editado por Miguel Maticorena, 215-221, t. 1, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976.
- Barlow, Joel. *The Columbiad: A Poem*. Filadelfia: Fry & Kammerer, 1807.
- Beaumont, John A. Barber. *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827)*. Traducido por José Luis Busaniche. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- Bello, Andrés. *Poesías*. Caracas: Ministerio de Educación, 1952.
- Biblioteca de Mayo: Colección de obras y documentos para la historia argentina. Periodismo*. Buenos Aires: Senado de la Nación, 1960.
- Blanco, José Félix y Ramón Azpurúa. *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*. T. 10. Caracas: Presidencia de la República, 1977.
- Bolívar, Simón. *Correspondencia del Libertador con el general Juan José Flores (1826-1830)*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977.
- Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica". En *Escritos del Libertador*. 101-126, t. 8. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1964.
- Brown, Matthew. *Aventureros, mercenarios y legiones extranjeras en la independencia grancolombiana*. Medellín: La Carreta/Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2010.
- Bulnes, Gonzalo. *Bolívar en el Perú: últimas campañas de la independencia del Perú*. Vol. 1. Madrid: Editorial América, 1919.
- Bustamante, Carlos María de. *El indio mexicano o Avisos al rey Fernando VII para la pacificación de la América septentrional [1817-1818]*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981.

- Canceco, Aldo N. "El Río de la Plata desde la caída de Montevideo hasta fines de 1814". En *Historia marítima argentina*. 311-343, t. 5. Buenos Aires: Departamento de Estudios Históricos Navales, Armada Argentina, 1987.
- Cavieres Figueroa, Eduardo. *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880 (un ciclo de historia económica)*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1988.
- Colección de antiguos periódicos chilenos*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1952ss.
- Cooney, Jerry W. "Neutral Vessels and Platine Slavers: Building a Viceregal Merchant Marine". *Journal of Latin American Studies* 18, núm. 1 (1986): 25-39.
- Dauxion Lavaysse, Jean J. *Voyage aux îles de Trinidad, de Tabago, de la Marguerite et dans diverses parties de Vénézuéla dans l'Amérique méridionale*. Vol. 2. París: F. Schoëll, 1813.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, Benito. *Elementos de filosofía moderna [1774]*. Traducido por Bernabé Navarro. T.1. México: UNAM, 1963.
- Díaz-Trechuelo Spínola, María Lourdes. *La Real Compañía de Filipinas*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Diccionario Marítimo Español*. Madrid: Imprenta Real, 1831.
- Digby, Simon. "Beyond the Ocean: Perceptions of Overseas in Indo-Persian Sources of the Mughal Period". *Studies in History* 15, núm. 2, (1999): 247-259.
- Do Amaral Lapa, José Roberto. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- Dodsley, Robert. *Economía de la vida humana, obra compuesta por un antiguo Bracman, traducida sucesivamente a la lengua china, inglesa, francesa y de ésta a la española*. Traducido por Joseph Méndez del Yermo. Madrid: Imprenta del Diario, 1759. Reimpr. Buenos Aires, 1790.
- Donoso Novoa, Ricardo, Jaime Eyzaguirre, Guillermo Feliú Cruz, Eugenio Pereira Salas y Luis Valencia Avaria, eds. *Archivo de don Bernardo O'Higgins*. Santiago: Nascimento, 1947.
- Egaña, Juan. *El chileno consolado en los presidios o Filosofía de la religión: memorias de mis trabajos y reflexiones escritas en el acto de padecer y de pensar*. Londres: Imprenta Española de M. Calero, 1826.

- Eyzaguirre, Jaime. "La Compañía de Calcuta". En *El alcalde del año diez*, 79-84. Santiago: Andrés Bello, 1968.
- Eyzaguirre, Jaime. *Archivo de la familia Eyzaguirre, 1747-1854*. Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina, 1960.
- Fajardo, José del Rey. *Las bibliotecas jesuitas en la Venezuela colonial*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1999.
- Freyre, Gilberto. *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 2 Sobrados e mucambos: decadência do patriciado rural e desenvolvimento do urbano*. 2 vols. Río de Janeiro: José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1977.
- Furlong, Guillermo. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*. Buenos Aires: Kraft, 1947.
- Gaceta del Gobierno del Perú: período de gobierno de Simón Bolívar*. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1967.
- Gallud Jardiel, Enrique. *La India en Occidente: influjo filosófico y literario*. Madrid: Miraguano, 2016.
- Gandía, Enrique de. *Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Claridad, 1957.
- García del Río, Juan. *Meditaciones colombianas* [1829]. Bogotá: Biblioteca de Cultura Colombiana, 1945.
- Graaner, Jean Adam. *Las provincias del Río de la Plata en 1816 (informe dirigido al Príncipe Bernadotte)*. Traducido por José Luis Busaniche. Buenos Aires: El Ateneo, 1949.
- Graham, Maria. *Diario de mi residencia en Chile en 1822*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1956.
- Holland, Charles. *Notas de Buenos Aires, el Paraguay, Chile y el Perú: cartas del ciudadano inglés ...*, 1820-1826. Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, 1990.
- Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* [1811]. México: Instituto Cultural Helénico/Miguel Ángel Porrúa, 1985.
- Humboldt, Alexandre de. *Vues des cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique*. París: Librairie Grecque-Latine-Allemande, 1816.
- Leal, Ildefonso. *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1978.
- Lenoir, Frédéric. *El budismo en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 2000.

- Levene, Ricardo. *Comercio de Indias, comercio libre (1778-1791)*. t. 6 de *Documentos para la historia argentina*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1915.
- Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel, 1989.
- Llorca-Jaña, Manuel. *The British Textile Trade in South America in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- McCook, Stuart. "The Neo-Columbian Exchange: the Second Conquest of the Greater Caribbean, 1720-1930". *Latin American Research Review* 46, núm. S1 (2011): 11-31.
- Miró Quesada Sosa, Aurelio, comp. *La poesía de la emancipación*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Molina, Juan Ignacio. *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile*. Traducido por Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Madrid: Imprenta de Sancha, 1795.
- Mollien, Gaspard. *Viaje por la República de Colombia en 1823*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944.
- Moxó, Benito María de. *Cartas mexicanas*. México: Fundación Miguel Alemán, 1995.
- Navarrete, Juan Antonio. *Arca de letras y Teatro universal*. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1962.
- Obra de gobierno de Bolívar*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- O'Higgins, Bernardo. "Bosquejo comparativo de las ventajas naturales de Estados Unidos y Chile". En *Archivo de don Bernardo O'Higgins*, 61-73, vol. 32.
- Ortiz de Ayala, Tadeo. "Estadística del Istmo de Goazacoalcos". *El Sol*, 18 de noviembre de 1824.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México: El Colegio de México, 1945.
- Pérez Rosales, Vicente. *Recuerdos del pasado (1814-1860)*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1993.



- Poeppig, Eduard. *Un testigo en la alborada de Chile (1826-1829)*. Santiago: Zigzag, 1960.
- Popham, Home. "Secret Paper on South America" [1803]. En *Correspondence, despatches, and other papers of Viscount Castlereagh*, editado por Charles Vane, 288-293, vol. 7. Londres, William Shoberl, 1851.
- Porrás Barrenechea, Raúl. *Los ideólogos de la emancipación*. Lima: Milla Batres, 1974.
- Proctor, Robert. *Narrative of a Journey Across the Cordillera of the Andes, and of a Residence in Lima and Other Parts of Peru in the Years 1823 and 1824*. Londres: Archibald Constable & Co., 1825.
- Puente Candamo, José A. de la. *La Independencia*. t. 5, vol. 3 de *Historia marítima del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Histórico-Marítimos, 1972-1975.
- Puente Candamo, José A. de la. *Obra gubernativa y epistolario de San Martín*. t. 13, vol. 1. Lima: CDIP, 1976.
- Ratto, Héctor R. "La guerra marítima en las aguas del Océano Pacífico (1815-1820)". En *Historia de la nación argentina* coordinado por Ricardo Levene, 489-505, vol. 6, 2.<sup>a</sup> parte. Buenos Aires: El Ateneo, 1947.
- Riva Agüero y Sánchez-Boquete, José de la. *Memorias de Pruvonena: Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido [1858]*. Lima: Ministerio de Cultura, 2021.
- Robertson, John y William. *Cartas de Sudamérica*. Buenos Aires: Emecé, 2000.
- Robertson, William Spence. "Francisco de Miranda and the Revolutionizing of Spanish America". En *Annual Report of the American Historical Association*, 189-539. Washington: Government Printing Office, 1909.
- Ruiz de Gordejuela Urquijo, Jesús. "El comercio gaditano con el Perú entre 1814 y 1826, ¿desaparición o adaptación?". *Anuario de Estudios Americanos* 73, núm. 2 (2016): 689-721.
- Ruiz Martínez, Eduardo. "Catálogo de libros de la biblioteca de Santander". En *Santander y los libros: perfil biográfico y catálogo de la biblioteca que perteneció al general Santander*, editado por Luis Horacio López Domínguez, 107-273. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1993.

- Ruschenberger, William S. W. *Noticias de Chile (1831-1832) por un oficial de marina de los EEUU de América*. Traducido por Eduardo Hillman Haviland. Santiago: Editorial del Pacífico, 1956.
- Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale*. París: Payot, 1950.
- Sowell, David, comp. *Santander y la opinión angloamericana: visión de viajeros y periódicos, 1821-1840*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1991.
- Subrahmanyam, Sanjay. "Holding the World in Balance: the Connected Histories of the Iberian Overseas Empires". *American Historical Review* 112, núm. 5 (2007): 1359-1385.
- Taboada, Hernán G. H. *Discursos sobre la historia universal en la América criolla, 1770-1850*. México: CIALC-UNAM, 2021.
- Tauro, Alberto, ed., facs., pról. y notas. *La Abeja Republicana*. Lima: Copé, 1971.
- Teresa de Mier, Servando. *Memoria político-instructiva [1821]*. Editado por Manuel Calvillo. México: Banco Nacional de México, 1986.
- Toribio Medina, José. *La imprenta en México (1539-1821)*. Santiago: Impreso en Casa del Autor, 1910.
- Torres, Camilo. "Memorial de agravios". En *Pensamiento político de la emancipación venezolana*, editado por Pedro Grases, 25-42. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Unanue, Hipólito. "Discurso histórico sobre el camino del Callao" [1801], 417-421. T. 1, *Los ideólogos*. Vol. 8, *Hipólito Unanue*, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974.
- Unanue, Hipólito. "Discurso" [1806], 496-500. T. 1, *Los ideólogos*. Vol. 8, *Hipólito Unanue*, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974.
- Unanue, Hipólito y Manuel Sobreviela. *Historia de las misiones de Caxamarca y reducción de las de Manoa*. Madrid: José Porrúa, 1963.
- Un inglés (seudónimo). *Cinco años en Buenos Aires [1825]*. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1962.
- Uslar Pietri, Arturo. *Los libros de Miranda*. Caracas: La Casa de Bello, 1979.

- Ustáriz, Gerónimo de. *Theórica y práctica de comercio y marina* [1724]. Madrid: Aguilar, 1968.
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo occidental de las India* [1698]. Madrid: Porrúa, 1960.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. *El ostracismo del general Bernardo O'Higgins*. Valparaíso: Imprenta y librería del Mercurio, 1860.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. *Historia de Valparaíso*. Santiago: Universidad de Chile, 1936.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. *Plan del Perú y otros escritos*. T. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*, editado por Alberto Tauro. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Sobre mérito literario". En *Cartas americanas*, editado por Alberto Tauro, 40-42, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Observaciones sobre el gobierno de Inglaterra". En *Cartas americanas*, editado por Alberto Tauro, 98-100, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Sobre un suicidio". En *Cartas americanas*, editado por Alberto Tauro, 169-172, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Sobre prostitución de honores". En *Cartas americanas*, editado por Alberto Tauro, 129-132, t. 1, vol. 6, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Comercio libre de América". En *Cartas americanas*, editado por Alberto Tauro, 319-345, t. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de. "Discurso escrito para que se leyese antes de la apertura de la gran asamblea americana". En *Plan del Perú y otros*

*escritos*, editado por Alberto Tauro, 441-481, t. 1, vol. 5, de *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, 1971.

Villa Navia, Ruth Alejandra. "Autógrafo y copia en la documentación de Antonio Nariño". *Boletín de Filología* 45, vol. 1 (2010): 175-197.

Winkler Bealer, Lewis. *Los corsarios de Buenos Aires: sus actividades en las guerras hispano-americanas de la independencia 1815-1821*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1937.



## 2. Francisco Bulnes y la representación positivista de India en el México decimonónico\*

Óscar Figueroa

### **Introducción: India entre el positivismo y el modernismo**

Desde una perspectiva cultural amplia, los primeros años del siglo xx hispanoamericano enmarcan el despunte del movimiento modernista, el cual propuso una renovación estética caracterizada por un universalismo ecléctico, a menudo en respuesta al positivismo científico del siglo xix. En este contexto, el modernismo se volvió afirmativamente a las culturas asiáticas,<sup>1</sup> entre ellas la cultura de India, en la que halló una fuente de inspiración literaria, filosófica y espiritual. Este interés particular inédito dio incluso pie a lo que podríamos llamar una indomanía,<sup>2</sup> es decir, una fascinación por la cultura de India que replicó y, al mismo tiempo, contextualizó sentimientos similares fraguados en Europa a lo largo del siglo

---

\* Quiero agradecer a David Saldaña, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, por cuyo consejo me acerqué por primera vez, hace algunos años, a las observaciones de Francisco Bulnes sobre India.

<sup>1</sup> Cf. Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano* (West Lafayette: Purdue University Press, 2004), 6-7.

<sup>2</sup> Acuño el término a la luz de lo que Mauricio Tenorio-Trillo llama la “*odalisque-mania*”, es decir, la fascinación del México entre siglos por las culturas “orientales”, entre ellas notablemente la de India: *I Speak of the City: Mexico City at the Turn of the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 248-282.

XIX, sobre todo por influencia del Romanticismo.<sup>3</sup> No por nada, Octavio Paz afirmó que si hubo en Hispanoamérica un movimiento análogo al Romanticismo europeo, ese fue sin duda el modernismo: “El modernismo fue nuestro verdadero romanticismo”.<sup>4</sup> La presencia afirmativa de India en ambas tradiciones confirma esta afinidad.

De este modo, como cabría esperar, el estudio académico de las representaciones orientalistas forjadas en Hispanoamérica se ha concentrado precisamente en el modernismo de principios de siglo, con su cúmulo sin precedentes de testimonios. Esto vale también para el estudio del orientalismo hispanoamericano inspirado en India. En el horizonte intelectual mexicano, este enfoque casi exclusivo en la indomanía modernista, a través de figuras como el poeta Amado Nervo, el educador José Vasconcelos o el propio Octavio Paz,<sup>5</sup> puede proyectar la idea de que el entusiasmo por India constituye la norma o reviste una mayor importancia frente a otras representaciones. Específicamente en relación con la rivalidad entre modernismo y positivismo, esta proyección puede además hacernos creer que el periodo previo, a lo largo del siglo XIX, se caracterizó por una indiferencia hacia “Oriente” e India, un desinterés conceptualizado casi siempre como ausencia de testimonios.

En ese sentido, parece correcto afirmar que el enfoque académico en la imagen modernista de India, con su abundancia de testimonios y su talante afirmativo, ha eclipsado el estudio de otros episodios históricos, en particular episodios previos, incluidos aquellos con un perfil más modesto o un tono crítico. En el contexto de esta paradoja, esta investigación

<sup>3</sup> Cf. Wilhem Halbfass, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 130-151.

<sup>4</sup> Octavio Paz, *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia* (Barcelona: Seix Barral, 1990), 128.

<sup>5</sup> La relevancia de tales figuras en la construcción de una imagen afirmativa de India en México ha sido bien documentada. En los tres casos, la bibliografía es demasiado amplia para referirla completa aquí. Sobre Nervo e India menciono únicamente los trabajos de José María Martínez, “Querer sin querer: libertad, voluntad y sincretismo religioso en *El estanque de los lotos*, de Amado Nervo”, *Siglo Diecinueve* 17 (2011): 287-303 y George Umphrey, “Amado Nervo and Hinduism”, *Hispanic Review* 17, núm. 2 (1949): 133-145; sobre Vasconcelos e India, el de Hernán Taboada, “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos”, *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y Mexicana* núm. 24 (2007): 103-119; sobre Paz e India, los de Hervé Lambert, *Octavio Paz et l’Orient* (París: Classiques Garnier, 2014) y Fabienne Bradu, “Persistencia de la India en Octavio Paz”, *Acta Poética* 33, núm. 2 (2012): 95-108.

busca ampliar el estudio de las representaciones de India en México, asumiendo que la respuesta modernista no surgió de la nada, sino a partir de antecedentes inmediatos específicos, es decir, a la luz de las diferentes ideas, opiniones y motivos que sobre dicha cultura circularon en el México decimonónico. Entre esos desarrollos previos destacan las primeras alusiones a la tradición literaria de India y a la lengua sánscrita en diversos documentos, sobre todo en los diarios de la época, pero asimismo la postura crítica del movimiento positivista hacia las culturas asiáticas.

Gestado en Europa a principios del siglo XIX, sobre todo por iniciativa del filósofo Augusto Comte, el positivismo fue una corriente intelectual que buscó dar continuidad y, en cierto sentido, radicalizar el ideario racionalista y científicista de la Ilustración; en ese contexto, insistió en separar ciencia y religión, y propuso un modelo determinista racial para explicar el progreso intelectual y material de los diferentes pueblos. En contraste con la postura del Romanticismo, dicho modelo proyectó una abierta visión negativa de las sociedades asiáticas, incluida la de India. En México, tras adoptar los ideales positivistas, sobre todo durante la segunda mitad del siglo, varios pensadores reprodujeron los recelos europeos hacia las tradiciones asiáticas, aunque no sin matices, dadas las circunstancias únicas del país, situado entre el anhelo de seguir el ejemplo progresista europeo y un pasado colonial, tal como muchas naciones de Asia y África.

Ya en 1863, en un artículo publicado originalmente en el diario *El siglo diez y nueve*, Gabino Barreda, quien fue discípulo directo de Augusto Comte en París e introdujo el positivismo en México, sobre todo a través de una ambiciosa reforma educativa, se refería negativamente a India como una nación incapaz de desarrollar una verdadera ética ciudadana, independiente de los dogmas religiosos: “Las religiones van cambiando en las distintas fases de la humanidad, y solo allí no cambian, en donde todo permanece estacionario, como en la India y en la China”.<sup>6</sup> Barreda pensaba que cuando un pueblo evoluciona por la vía de la razón y la ciencia, consigue discernir el carácter universal y atemporal de las máximas morales, lo que obliga a la religión a perfeccionarse también. Históricamente, sin

---

<sup>6</sup> Gabino Barreda, “De la educación moral”, en *Opúsculos, discusiones y discursos* (México: Imprenta del Comercio, 1877), 108.



embargo, esta marcha ha sido desigual, como lo demuestra la cultura de India que, sometida al yugo religioso, ocupa la escala más baja de la emancipación moral que caracteriza al progreso civilizatorio.

Con el fin de revisar la importancia del episodio positivista en la historia de las representaciones mexicanas de India, investigo en las páginas siguientes la obra de Francisco Bulnes (1847-1924), una figura emblemática por varias razones: en primer lugar, por su notoriedad en la escena política e intelectual positivista del México decimonónico, pero además por tratarse de un testimonio temprano que aporta perspectivas ricas en matices, en las que se combinan elementos imitativos e ideas propias, y finalmente porque su testimonio incluye una de las primeras experiencias documentadas en México de un viaje a Asia.

Nacido en 1847 en la Ciudad de México, Francisco Bulnes fue una figura polifacética: se formó como ingeniero de minas y trabajó como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria; al mismo tiempo, por vocación, participó en el efervescente ambiente intelectual de la época como ensayista, crítico literario e historiador.<sup>7</sup> En particular, desde finales de la década de 1860 comenzó a cobrar notoriedad como articulista en diversos diarios nacionales. En 1869, tras fungir como orador en la sesión inaugural de la Sociedad de Libres Pensadores ante figuras como Ignacio Manuel Altamirano y los hermanos Justo y Santiago Sierra,<sup>8</sup> su nombre se ganó un sitio en los círculos intelectuales mexicanos. A partir de entonces, su espíritu crítico le dio la fama de ser un polemista incendiario, de humor ácido y con una “pasión irresistible en destruir ídolos”.<sup>9</sup> Al igual que otros intelectuales mexicanos de la época, su labor literaria fue indisociable del activismo político. En este ámbito, Bulnes es recordado sobre todo como un hombre afín al porfirismo, régimen al que sirvió como diputado y senador. Más aún, su participación en el movimiento positivista liberal mexicano le aseguró un lugar en el grupo de

---

<sup>7</sup> Los detalles sobre la vida de Bulnes pueden consultarse en la biografía de George Lemus, *Francisco Bulnes, su vida y sus obras* (México: Ediciones de Andrea, 1965).

<sup>8</sup> Sobre la participación de Bulnes en este acto, véase la jocosa remembranza de Vicente Riva Palacio publicada originalmente el 9 de enero de 1882 en el diario *La República* e incluida en Clementina Díaz y de Ovando, *Un enigma de Los cerros* (México: UNAM, 1994), 310-311.

<sup>9</sup> Martín Quirarte, prólogo a *Páginas escogidas*, de Francisco Bulnes (México, UNAM, 1995), xxvii.

“los científicos” porfiristas. Sin embargo, terminado el porfiriato, debido a diferencias con el presidente Venustiano Carranza, tuvo que exiliarse algunos años en Estados Unidos y Cuba,<sup>10</sup> de donde regresó en 1920 para dedicarse al periodismo hasta su muerte, acaecida en 1924.

Respecto a “Oriente” e India, Bulnes adoptó una posición distintivamente positivista desde sus primeros escritos periodísticos. Esta posición adquiere hondura en las memorias de su viaje a Asia, publicadas en 1875 con el largo título *Sobre el hemisferio norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*, y reaparece ocasionalmente en obras de madurez como *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, de 1899, e incluso en sus polémicos estudios sobre el juarismo y el porfirismo, los textos por los que es mejor conocido. Por su número, consistencia e implicaciones, todas estas alusiones a la vida social y religiosa de India constituyen un testimonio fundamental para el estudio de la representación positivista de dicha cultura en el México decimonónico y, más allá de esto, para comprender mejor el papel de India en la respuesta modernista de las primeras décadas del siglo xx y, en general, para comprender el orientalismo hispanoamericano. Este estudio se suma así a una contribución mía anterior, “India in the Memoirs of the 19th-Century Mexican Traveler Ignacio Martínez”, dedicada a otra figura afín al positivismo con varios paralelos con Francisco Bulnes: el general y médico Ignacio Martínez (1844-1891), autor del que posiblemente sea el testimonio más antiguo que nos ha llegado de un mexicano en India, fruto de un viaje alrededor del mundo entre los años 1883 y 1885.<sup>11</sup>

Así pues, en las páginas siguientes, reúno las principales referencias a India en la obra de Bulnes siguiendo su rastro cronológico con el fin de analizarlas críticamente. Aunque, por obvias razones, *Sobre el hemisferio norte* ocupa el centro de la reflexión, mi análisis recoge alusiones tanto previas como posteriores. En su conjunto, la investigación revela a un Bulnes que toma y reproduce ideas centrales del archivo orientalista europeo,

<sup>10</sup> Cf. Alicia Salmerón, “Un exiliado porfirista en La Habana: Francisco Bulnes, 1915-1920”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* núm. 47 (2008): 201.

<sup>11</sup> Tanto Bulnes como Martínez recibieron una educación científica, abrazaron los valores del liberalismo anticlerical, aceptaron la clasificación positivista de las naciones según criterios raciales y materiales, y participaron en el proyecto porfirista de modernizar el país, del que finalmente quedaron decepcionados.

entre ellas el exotismo cultural. Al pasar tales ideas por el filtro positivista anticlerical, de inspiración también europea, sus opiniones son mayoritariamente negativas. En el otro extremo, su discurso presupone asimismo circunstancias locales, lo que por momentos introduce una mirada más horizontal o incluso conciliatoria. Su preferencia por el budismo sobre el brahmanismo es el ejemplo más notorio de esta matización. El modelo resultante es el de un rechazo genérico que acepta excepciones. Con múltiples variantes, este modelo es sintomático de la representación positivista de India en el México decimonónico.

### **Rechazo sin más: primeras referencias**

Como decía, en concordancia con el ideario positivista, Bulnes adoptó una postura distintivamente crítica sobre India y “Oriente” desde sus primeros escritos. Al respecto es revelador su debate con Agustín de Bazán y Caravantes, documentado en una serie de artículos periodísticos publicados a mediados de 1871.<sup>12</sup> Agustín de Bazán y Caravantes (1838-¿?) era un abogado con una ecléctica afición por la poesía, la tradición grecolatina, las culturas asiáticas y las lenguas antiguas, entre ellas el hebreo y el chino. Llegó a enseñar latín en la Escuela Nacional Preparatoria y a publicar varias colecciones de sonetos, por los que recibió numerosas críticas, alimentadas al parecer por una personalidad candorosamente soberbia.<sup>13</sup> El

<sup>12</sup> Para un resumen del debate, aunque con errores en las referencias y fechas, véase Rogelio Jiménez, “El debate de Francisco Bulnes y Agustín Eduardo de Bazán y Caravantes sobre la crítica poética en 1871”, *Signos históricos* 17, núm. 33 (2015): 96-111.

<sup>13</sup> En 1877, Juan de Dios Peza resumió así el asunto en su catálogo de escritores mexicanos: “Su afectación extremada, el acopio de palabras desusadas y retumbantes, las imágenes oscuras, el exajerado amor propio revelado á cada paso [...] han valido á Caravantes amargas y justas censuras. Sin embargo, él cree que ha escrito conforme á los más sanos principios de buena literatura y que sus versos alcanzarán eterno y universal renombre”, “Poetas y escritores modernos mexicanos”, en *El anuario mexicano. Recopilación de los acontecimientos más notables en la política, la literatura y el comercio del año de 1877* (México: Tipografía literaria, 1878), 222-223. El cúmulo de críticas recibidas parece haberlo hecho renunciar al oficio literario y alejarse de los círculos intelectuales de la época. En algún momento se muda al estado de Nayarit, donde ocupó diversos puestos en el gobierno local hasta el final de su vida. Para los escasos datos biográficos disponibles sobre él, véase Díaz y de Ovando, *Un enigma de Los cerros*, 102-105; sobre sus aportes al estudio del hebreo, entre ellos un diccionario y una

juicio entre los intelectuales de la época parece haber sido unánime. Justo Sierra opinó que su poesía “pierde todo mérito en trasposiciones que no solo no dan belleza al estilo, sino que lo obscurecen completamente”, mientras que Ireneo Paz, sin menos rodeos, lo tachó como “un ignorante con pretensiones de sabio”.<sup>14</sup> Por su parte, Juan de Dios Peza, también sin eufemismos, escribió: “habla con facilidad y elegancia, pero no es poeta [...] y no hay entre sus hojas nada que pueda justificarle un puesto de honor cerca de las musas”.<sup>15</sup> En esta misma línea, la crítica más feroz provino de la pluma de Francisco Bulnes.

Luego de que en marzo de 1871 el diario madrileño *La Iberia* anunciara elogiosamente la publicación de un nuevo libro de Bazán y Caravantes, la colección de sonetos *Amores y desdenes*, Bulnes respondió con tres artículos sucesivos publicados en *El Domingo: Semanario de las Familias* (2 de abril, 6 y 27 de agosto de 1871), en los que destiló su animadversión. En particular, Bulnes se mofa repetidamente de las inclinaciones “orientales” del supuesto poeta, estableciendo un nexo implícito entre su falta de talento literario y su aprecio por las culturas de Asia, nutrido al parecer por un viaje a aquellas latitudes. Así, en “Literatura china”, el escarnio incluye el uso de los calificativos *chino*, *chinesco* y *mongólico* de forma peyorativa, como sinónimo de la ingenua fascinación de Bazán y Caravantes por el exótico Oriente, que lo reduce a “un versificador ruidoso, fatuo y exagerado”, cuyas ridiculeces “rayan en lo fantástico” y hacen “reír hasta a los muertos”.<sup>16</sup> En varias ocasiones Bulnes se torna más específico e incluye India como causa también de los dislates que aquejan al *bardo*

---

gramática, véase Porfirio Martínez, “Sobre hebraísmo mexicano (con una digresión sobre poesía)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 15 (1961): 561-568; en cuanto a su afición al chino, destaca su traducción del *Dào Dé Jīng*, posiblemente la primera en México, publicada en 1870 con el título *Lao-Tseu-Tao-Te-King, libro de la vía eterna y de la virtud* (México: Impr. del Gobierno, 1870). Desde luego, sus alusiones a India y su posible viaje a ese país revisten la mayor importancia para la investigación en la que se inserta este artículo y serán estudiadas posteriormente.

<sup>14</sup> Citados por Martínez, “Sobre hebraísmo mexicano”, 561.

<sup>15</sup> Peza, “Poetas y escritores modernos mexicanos”, 222.

<sup>16</sup> Francisco Bulnes, “Literatura china”, *El Domingo: Semanario de las Familias*, t. I, núm. 26, 6 y 27 de agosto de 1871, 163-64. Nótese que la crítica se remonta a un artículo previo, publicado también en *El domingo* el 26 de febrero del mismo año con el título “Carnaval”, t. I, núm. 3, 26, 6 y 27 de agosto de 1871, 20. En él, de manera tangencial, Bulnes menciona los “sonetos chinos” de Bazán y Caravantes como ejemplo de una poesía pueril y absurda.

*chino*. Nada hay, pues, de encomiable, sino todo lo contrario, en el hecho de que Bazán y Caravantes sea alguien, se burla Bulnes en el mismo artículo, “que ha tomado té con agua del Brahmaputra, y que se ha bañado en la sagrada linfa del Ganges”, que posea una imaginación “exaltada al grado de la de un faquir que se ve por largo rato la punta de su nariz” o esté tan “acostumbrado a admirar cosas tan grandes como el Himalaya” que, en cambio, sienta agobio “por el dolor que imprime a su alma” el discurrir de la vida diaria. En la siguiente entrega de su crítica, titulada “Un comunista en el parnaso”, Bulnes redobla los ataques con nuevas alusiones a India: se mofa de que, desesperado ante el rechazo que provocan sus sonetos, las lágrimas del poeta “pueden llenar de nuevo los canales de la India”; señala su soberbia al suponerse autor de “más de cien buenos sonetos”, cuando clásicos como Petrarca o Shakespeare lograron apenas unos cuantos de calidad, eso sí, sin “necesidad de ir al Indostán para acumular disparates”; y cuestiona con sorna que el “respetable filólogo” se defienda con una “rabia que llamaré oriental, por no ser conocida hasta ahora entre nosotros”, apelando al hecho de haber aprendido “en el Indostán la Hitopadesa”, sin revelar, en cambio, en dónde “perdió la modestia”.<sup>17</sup>

En suma, asociada con China y en un sentido más amplio con “Oriente”, India es todo menos una fuente de sabiduría. Por el contrario, como indican estas publicaciones tempranas, para Bulnes India simboliza sin más irracionalidad, ilusión y rezago, y por ende se trata de una cultura sin ningún valor, incluso literario, para el resto del mundo, un juicio sin matices ni concesiones que contrasta, por supuesto, con la imagen de India vindicada unas décadas más tarde en México e Hispanoamérica por influencia del modernismo.

Con este bagaje a cuestas, apenas cuatro años después, Bulnes escribió uno de los documentos más importantes para acercarnos a la visión

<sup>17</sup> Francisco Bulnes, “Un comunista en el parnaso”, *El Domingo: Semanario de las Familias*, t. I, núm. 26, 6 y 27 de agosto de 1871, 248-249, 285. La última alusión es a las siguientes líneas de Bazán y Caravantes incluidas en su respuesta a Bulnes en “A D. Francisco Bulnes”, *Monitor Republicano* 196, suplemento, 17 de agosto de 1871: “[...] yo, que del Indostán aprendí, entre otras cosas, la Hitopadesa; de la China el Libro de los Ritos; de mi ciudad natal, el tratado de urbanidad y buenas maneras”. El *Hitopadesa* (aproximadamente siglos IX-XI de nuestra era) es un popular texto sánscrito que recurre a la fábula para ofrecer lecciones morales y consejos para una vida recta.

positivista de India desde México, resultado de una misión científica al continente asiático, lo que sitúa su contribución en la esfera también de la literatura de viajes. Se trata del ya referido *Sobre el hemisferio norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*. Como veremos, esta obra contiene detalles y juicios que dan sustancia al rechazo de sus primeros escritos, pero además introducen, a través del budismo, una tregua que abre la posibilidad de un acercamiento más horizontal a India, así sea por un instante. Por la relevancia de esta publicación conviene ofrecer un contexto mínimo.

### Una misión científica mexicana en Asia

En 1874, Sebastián Lerdo de Tejada, en ese entonces presidente de un México ávido de progreso en medio de una profunda inestabilidad social y política, aprobó que una comisión científica viajara a Yokohama, Japón, con el fin de observar, a finales de ese año, el paso de Venus frente al disco solar, un fenómeno visible solo casi cada siglo y útil para determinar distancias interplanetarias. Conformaron la comisión los astrónomos Francisco Díaz Covarrubias y Francisco Jiménez, así como tres “calculadores”, cada uno con funciones adicionales: el topógrafo Manuel Fernández, el fotógrafo Agustín Barroso y, como cronista, Francisco Bulnes. La comisión partió en septiembre de 1874 y retornó en noviembre de 1875. En el contexto mundial y específicamente en el mexicano, un viaje así era una proeza solo posible por los últimos avances en la transportación por ferrocarril y barco, desarrollo que redefinió las coordenadas espaciales del planeta en unas cuantas décadas.<sup>18</sup> La novedad incluía la posibilidad de hacer un *tour du monde*, para citar la célebre fórmula del libro homónimo de Jules Verne, publicado en 1873. Los viajes entre América y Europa, pero también a Asia y África, se convirtieron en un signo de la nueva era con un impacto inmediato en la literatura. Así, los relatos eruditos llenos de observaciones naturalistas y etnográficas pronto desplazaron a las

---

<sup>18</sup> Cf. Thomas Crump, *The Age of Steam. The Power that Drove the Industrial Revolution* (Londres: Constable & Robinson, 2007), 209-244.

descripciones fantásticas de los antiguos libros de viajes. La novedad llegó al México independiente a mediados del siglo y se intensificó en la década de 1870, con el lanzamiento de numerosos servicios de vapor en la costa del Golfo de México a ciudades como La Habana, Nuevo Orleans y Nueva York, desde donde era posible continuar la travesía al viejo continente.<sup>19</sup> Los primeros mexicanos educados que incursionaron en esta nueva tecnología y escribieron sobre su experiencia se enfocaron en Estados Unidos y Europa, mientras que el continente asiático se mantuvo por algunos años más como un destino remoto.<sup>20</sup> De hecho, los primeros mexicanos que se aventuraron más allá de Europa se limitaron a visitar Tierra Santa y el norte de África, siempre a través del Atlántico.<sup>21</sup> Esto cambió precisamente con la misión científica de 1874, de la que Bulnes formó parte y con la que México se sumó a la prestigiosa tradición del viaje ilustrado o cultural a Asia.<sup>22</sup> Así pues, más allá de sus fines científicos, esta aventura se convirtió en un acontecimiento nacional, tan inédito como extravagante, según las palabras del propio Bulnes.<sup>23</sup>

De las dos crónicas publicadas de la expedición,<sup>24</sup> la de Bulnes destaca por desplegar con intensidad literaria y en una versión completa, de

<sup>19</sup> Cf. Juan de Dios Bonilla, *Historia marítima de México* (México: Litorales, 1962), 412-414.

<sup>20</sup> Desde luego, esto no significa que antes del siglo XIX un viaje de tal envergadura fuera imposible. Durante dos siglos y medio, hasta 1815, los galeones de Manila cruzaron el Pacífico dos veces al año conectando a México y las Filipinas, desde donde era posible continuar hacia China o India. Sin embargo, los galeones tenían un carácter eminentemente comercial, que incluía el comercio de esclavos, y nunca supusieron el traslado masivo de viajeros libres.

<sup>21</sup> Para un resumen de esos primeros viajes documentados narrativamente y su impronta orientalista, véase Hernán Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920”, *Estudios de Asia y África* 33, núm. 2 (1998): 291-294, y más recientemente Adrián Tolentino, “Los viajeros mexicanos del siglo XIX y sus musulmanes”, *Revista de Historia de América* núm. 158 (2020): 119-136.

<sup>22</sup> Cf. Daniar Chavéz, “Viajeros del siglo XIX: el linaje mexicano y las once mil leguas de Francisco Bulnes por el hemisferio norte”, *Estudios* núm. 108 (2014): 66; Axel Gasquet, “Francisco Bulnes y sus crónicas de viaje por el Extremo Oriente: liberalismo, positivismo y escepticismo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* núm. 87 (2018): 138-141.

<sup>23</sup> *Sobre el hemisferio norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa* (México: UNAM, 2012), 53. Sigo la edición facsimilar preparada por José Ricardo Chaves. En todos los casos reproduzco la ortotipografía original.

<sup>24</sup> El líder de la expedición, el astrónomo Francisco Díaz Covarrubias, publicó en 1876 la segunda crónica con el título *Viaje de la comisión astronómica al Japón para observar el tránsito del planeta Venus por el disco del Sol el 8 de diciembre de 1874* (México: Imprenta Polígota de C. Ramiro y Ponce de León, 1876). Como ha notado Adela Pineda en “Venus sobre el disco del

ida y vuelta, la trascendencia del viaje mismo por encima de su propósito científico. El relato sigue el itinerario de la misión, comenzando con el trayecto en ferrocarril hasta el puerto de Veracruz, de ahí en barco a La Habana y Nueva York, de nuevo en tren hasta San Francisco y de ahí hacia la isla nipona. Más allá de Japón, acompañada de datos y reflexiones de toda índole, la descripción comprende escalas en Hong Kong, Saigón y Singapur, el trayecto por el estrecho de Malaca y el golfo de Bengala hasta la isla de Ceilán, para guiarnos después por el canal de Suez hasta Port Said, y concluir en Nápoles, Roma y París, de donde la comisión retornó a México.

A pesar de su prosa dispar, el libro posee un tono novelesco ameno, salpicado de digresiones positivistas y referencias cultas, tanto literarias como históricas, que evidencian la pertenencia de Bulnes a la élite intelectual mexicana.<sup>25</sup> En mayor o menor grado, ello implica una visión orientalista mediada por el archivo cultural europeo. Al respecto, en el único análisis a la fecha escrito sobre el tema, Axel Gasquet explora tres grandes motivos: la representación de lo femenino, la curiosidad por las ideas religiosas y, en el ámbito político, la crítica al llamado despotismo oriental.<sup>26</sup> Sin embargo, este trabajo pionero se enfoca en Japón y China únicamente, sin prestar atención a las opiniones de Bulnes sobre India, el tema de este estudio. Así pues, a continuación, recorro sobre todo al capítulo completo que Bulnes dedica a su estancia en Ceilán, desde donde se permite volver la mirada a India y hablar sobre ella, aun sin haberla visitado. Como complemento necesario, recojo las ideas vertidas, ya con un perfil abiertamente positivista, en obras posteriores, notablemente en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, de 1899.

---

sol en la memoria de Francisco Díaz Covarrubias”, en *México-Francia: memoria de una sensibilidad común (siglos XIX-XX)*, ed. por Javier Pérez-Siller y David Skerit (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008), 501, aunque el libro no está exento de digresiones progresistas, su estilo es más austero y su enfoque es primariamente científico. Escrito como una bitácora de viaje, concluye con la observación exitosa del fenómeno astronómico y una breve descripción de los últimos días en Japón, hasta el viaje en barco con destino a Hong Kong (312-320). No contiene referencias a India.

<sup>25</sup> Cf. Quirarte, prólogo a *Páginas escogidas*, viii; José Ricardo Chaves, “Estudio preliminar: Bulnes viajero” de *Sobre el hemisferio norte*, de Francisco Bulnes (México: UNAM, 2012), xvi.

<sup>26</sup> Gasquet, “Francisco Bulnes y sus crónicas de viaje por el Extremo Oriente”, 150-151; esbozados previamente por Chaves, “Estudio preliminar”, xx-xxv.



## La crítica positivista a “la India de los brahamas”

*Sobre el hemisferio norte* abre con una declaración metodológica de corte positivista. Bulnes lamenta la intrusión de elementos subjetivos en todo relato, una tiranía que acaba oscureciendo los hechos mismos. Al ser el único criterio de verdad, la realidad está por encima de cualquier artificio subjetivo: “Para mí, sale el sol por el Oriente, esté yo ó no triste, y las hojas caen del árbol sin deber nada á la ternura escabrosa de los amantes celosos”.<sup>27</sup> Como parte de este exordio, introduce una primera referencia a India: “Las imaginaciones que tienden á lo sobrenatural ó á lo fantástico, no encontrarán en esta obra motivos suficientes en el extremo Oriente para atravesar por todos los *avatars* de la metempsícosis de Brahma”.<sup>28</sup>

Esta declaración evoca una de las representaciones más antiguas de India. Presente entre los griegos, reiterada por misioneros y enciclopedistas, encumbrada por el Romanticismo y canonizada filosóficamente por autoridades como Hegel,<sup>29</sup> la representación de India como una cultura afecta a lo fantástico y sobrenatural, rasgo que Bulnes asocia con la doctrina de la transmigración, es central en el archivo orientalista europeo. La lectura positivista de ese rasgo también forma parte de dicho archivo, y de él se deriva la percepción negativa de India como una cultura inferior y, por lo tanto, carente de interés. Como vimos a través de su crítica a la poesía de Agustín de Bazán Caravantes, tachada de cursilería “oriental”, Bulnes se identificaba con esta apreciación desde sus primeras publicaciones periodísticas. Su desdén por los vuelos de la imaginación, y la asociación entre tal extravío y el “fantástico Oriente”, subyacen a su advertencia aquí, así como a la decisión de usar India como ejemplo.

Sin embargo, a pesar de la pretensión de objetividad, *Sobre el hemisferio norte* posee un inevitable tono personal. Primero, porque, al tratarse de una vivencia, Bulnes adopta un estilo más próximo “a la fantasía del novelista que a la severa crítica del historiador”, lo que da cabida a diferentes emociones.<sup>30</sup> Pero además porque, en un nivel más básico, varias de

<sup>27</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 6.

<sup>28</sup> Bulnes, 11.

<sup>29</sup> Cf. Halbfass, *India y Europa*, 116, 135, 161.

<sup>30</sup> Quirarte, prólogo, vii; Chaves, “Estudio preliminar”, xvii.

sus premisas, introducidas como hechos innegables, hoy pasan por apreciaciones personales, algunas incluso obsoletas o reprochables. Entre esas premisas se encuentra, como en otros positivistas, un determinismo climatológico y racial que cobró notoriedad en obras posteriores bajo la influencia de biólogos como Jean-Baptiste Lamarck en el contexto de un debate muy extendido en México a finales del siglo XIX.<sup>31</sup> De hecho, en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, Bulnes reproduce la doctrina sobre la existencia de tres grandes razas humanas ordenadas jerárquicamente, cada una asociada con una fuente básica de alimentación y un clima: “Como lo prueban los hechos y razonamientos que expongo en este trabajo, la humanidad [...] debe dividirse en tres grandes razas: la raza de trigo, la raza del maíz y la raza del arroz”.<sup>32</sup>

La superioridad de una raza sobre otra se expresa en una mayor capacidad para evolucionar en términos materiales, intelectuales y morales. La inferioridad se caracteriza por una actitud pasiva y letargo intelectual. Identificada con el mundo anglosajón europeo, solo la raza de trigo es verdaderamente progresista. En cambio, “El arroz, fundó dos tenebrosos imperios, animalizados por su espíritu conservador, como por un instinto de tortuga inmóvil, en el fondo de los fangos de sombrías ignorancias. Estos imperios fueron; la India de los brahmas y China”.<sup>33</sup> Condenadas a ocupar el estadio inferior por la inercia negativa que produce el consumo de arroz, China e India dan la espalda al progreso social y material, favoreciendo en cambio el despotismo, otra idea extraída del archivo orientalista europeo.

Esta postura se asoma también en *Sobre el hemisferio norte*, por ejemplo, cuando Bulnes se refiere a Asia en general como la región donde “la opresión, la tiranía, el despotismo y todos los azotes de las monarquías obran sobre la población indígena”, la cual “parece vivir en cierto medio bestial y fuera de toda idea religiosa, de toda noción de derecho”.<sup>34</sup> En ocasiones, esta postura se torna más específica con India como blanco

<sup>31</sup> Cf. Chaves, “Estudio preliminar”, xi; Moisés González, “Los ideales raciales de los científicos, 1890-1910”, *Historia Mexicana* 37, núm. 4 (1988): 566-573.

<sup>32</sup> Francisco Bulnes, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos* (México: Imprenta de Mariano Nava, 1899), 5.

<sup>33</sup> Bulnes, *El porvenir de las naciones*, 6.

<sup>34</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 208-209, 176-177.

indiscutible de la crítica. Así sucede, por ejemplo, cuando Bulnes afirma que “los cuentos antiguos han desvelado la tendencia de los chinos hácia la crueldad; sus verdugos son alquilados con frecuencia por los *rajahs* del Indostán”, o cuando caracteriza India como gran productor de drogas (opio, nicotina, etcétera),<sup>35</sup> un símbolo de enajenamiento con una larga historia en las fuentes europeas, de Diderot a Marx, aunque conspicuo sobre todo en la literatura británica del siglo XIX.<sup>36</sup>

Ahora bien, en las líneas apenas citadas de *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, llama la atención la precisión “la India de los brahmas”, es decir, de los brahmanes, la antigua casta sacerdotal. En el párrafo siguiente del mismo libro, Bulnes agrega: “En los tiempos modernos la vieja India brahmánica se desmembró como todo organismo en putrefacción, resultando pequeños Estados moribundos, que fueron dominados fácilmente hasta su completa conquista.”<sup>37</sup> Y ya vimos que en *Sobre el hemisferio norte*, ejemplifica la India fantástica con los “*avatars* de la metempsícosis de Brahma”, es decir, el absoluto de la tradición brahmánica.<sup>38</sup>

El reiterado uso negativo de esta categoría no es una casualidad. Al contrario, concentra la crítica precisamente en la tradición brahmánica. La pregunta se impone: ¿qué entendió Bulnes por “la India de los brahmas”? ¿Qué designa exactamente este calificativo en su universo intelectual? Al respecto es relevante un pasaje posterior en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, en el que reconoce la existencia temprana de una India de trigo, asentada al norte del subcontinente, “en un territorio en su mayoría extratropical”, e identificada con los arios, “á quienes se les atribuyó durante mucho tiempo, ser también los fundadores de la civilización europea”. Sobre el fundamento del mito ario, Bulnes explica que esta “India de la cultura del trigo”, a la que “durante muchos años se llamó *la cuna de la civilización*”, fue, sin embargo, perjudicada por “el contacto con las razas tropicales que ocupaban el Sur de la península hindostánica”, caracterizadas como “supersticiosas, embrutecidas y viciosas”. De esta

<sup>35</sup> Bulnes, 190, 26.

<sup>36</sup> Cf. Halbfass, *India y Europa*, 116-117; Barry Milligan, *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995), 3-14.

<sup>37</sup> Bulnes, *El porvenir de las naciones*, 6.

<sup>38</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 11.

India inferior surgieron “los brahamas para desfigurar, envilecer, corromper á la sencilla y hermosa raza de los Vedas”, por ejemplo, al sustituir la estructura familiar por un “cuerpo sacerdotal” y la fe en “la fecundación de la tierra por el Sol” por una idolatría animal, según la cual “un gato, toro, becerro ó perro es la suprema inteligencia del Universo”.<sup>39</sup>

Con este planteamiento, Bulnes se adhiere a un prejuicio colonial defendido por los primeros indólogos europeos y popularizado a lo largo del siglo xx. Especialistas como William Jones, Henry Thomas Colebrooke o Max Müller proyectaron una imagen idealizada de la antigua sociedad védica aria, al norte del subcontinente; asociaron esta cultura con una auténtica Edad de Oro en la que convergieron progreso material, justicia social y una fe monoteísta, y la contrastaron con la supuesta corrupción provocada por las tribus primitivas e idólatras del sur, por definición no arias, sentando las bases para el decadente hinduismo moderno.<sup>40</sup> Inserta en el determinismo positivista de Bulnes, esta dicotomía fue exacerbada según criterios dietéticos, ambientales y raciales. En ese contexto, al margen de lo disparatado que hoy nos parezca semejante planteamiento, llama la atención que Bulnes separe lo védico de lo brahmánico y sitúe a “los brahamas” en la depravada India tropical del sur. En general, las fuentes europeas del siglo xix reconocen, correctamente, el vínculo entre lo védico y lo brahmánico, exaltan la nobleza de los brahmanes y asocian la corrupción con lo dravídico y el hinduismo tardío. Por lo tanto, en este punto, Bulnes parece abrazar una influencia distinta. Como veremos, entre sus fuentes al hablar de India se encuentra Voltaire, quien, sin embargo, asociaba explícitamente la grandeza de la cultura védica con las instituciones brahmánicas, al tiempo que asociaba la India idólatra y decadente con lo no brahmánico; por el contrario, otro ilustre enciclopedista, Denis Diderot, atacó repetidamente a los brahmanes por sus supuestas ideas extravagantes y acusó que quienes los han considerado sabios “debieron haber estado incluso más chiflados que los brahmanes mismos”.<sup>41</sup> ¿Pudo ser Diderot la influencia detrás de los juicios negativos de Bulnes?

<sup>39</sup> Bulnes, *El porvenir de las naciones*, 36-37.

<sup>40</sup> Cf. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance* (Berkeley: University of California Press, 1969), 40-41.

<sup>41</sup> Halbfass, *India y Europa*, 113-114, 116.

Es muy probable. Al respecto, nótese que Bulnes menciona al filósofo francés una vez en la introducción de *Sobre el hemisferio norte*, una vez en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* y una vez en su libro de madurez *Juárez y las revoluciones de Ayutla y Reforma*.<sup>42</sup>

En todo caso, lo cierto es que en su lectura la India extra-védica es inferior por definición, pues se localiza en el trópico, se alimenta de arroz y es brahmánica, entendiendo por esta categoría superstición, ritualismo y despotismo. Por su parte, ni en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* ni en sus obras posteriores menciona qué fue de la India superior de trigo. En su relato, es como si esa India no hubiera sobrevivido. Esto parecería cancelar cualquier interés por las ideas religiosas de India, así sea por mera curiosidad. Para nuestra sorpresa, su retrato no concluye con este juicio negativo. Antes bien, la decepción por “la India de los brahmas” es proporcional al interés por otra tradición de origen indio: el budismo. Como intentaré mostrar, este interés, al tiempo que reitera las perversiones de la India brahmánica, permite introducir un orientalismo inspirado en India que otorga a su discurso un aire cosmopolita, incluso si al final el juicio es también negativo. Para ello es necesario poner primero al budismo a salvo y pensarlo fuera de la propia India, condiciones que nos llevan de nuevo a sus memorias viajeras.

### **El budismo: una excepción ambivalente**

El capítulo de *Sobre el hemisferio norte* que Bulnes dedica a la religiosidad nipona abre con esta aclaración: “Las religiones dominantes en el Japón, son el bouddhismo y el sintuismo. El bouddhismo es una creencia de importación y cuando hable de la *India* la daré á conocer en toda su

---

<sup>42</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 10; Bulnes, *El porvenir de las naciones*, 212; Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (México: Antigua Imprenta de Murguía, 1905), 72. El tema requiere, por supuesto, mayor análisis. Otra posible ruta de exploración es la lectura anti-brahmánica propuesta por la indología alemana del siglo XIX, lectura que contribuyó a la construcción del mito ario, como han mostrado Vishwa Adhuri y Joydeep Bagchee, *The Nay Science. A History of German Indology* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 75-79.

importancia”.<sup>43</sup> De entrada, el anuncio otorga a India un sitio propio en el itinerario asiático de Bulnes: a sus ojos, “Oriente” es sobre todo Japón y China, pero también India. En segundo lugar, al reconocer que el budismo es un fenómeno propiamente indio, establece que ese es el horizonte que debe tenerse en cuenta al hablar del tema. De este modo, India recibe una nueva oportunidad, que pausa, al menos en principio, el rechazo positivista hacia lo brahmánico.

Dicha oportunidad se presenta una vez que la comitiva parte de Singapur y, tras cruzar el estrecho de Malaca, navega finalmente “en las tranquilas aguas del golfo de Bengala” de camino a su siguiente escala, en la isla de Ceilán, hoy Sri Lanka. Una vez instalado en la isla, con la ventaja de contemplar India desde la distancia, Bulnes comienza su exposición con el testimonio canónico de los griegos y Voltaire, quienes concibieron India como “la cuna del género humano”.<sup>44</sup> En esta obra temprana, Bulnes no traza distinciones entre una India superior septentrional y una inferior tropical, como ocurre en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, y sin más interpreta lo que podría parecer una virtud como un defecto de India completa. Desde la perspectiva positivista, el origen es sinónimo de debilidad, rezago y dependencia a la naturaleza, una condición que no obligó a la sociedad india “á pensar ni á poner en práctica las facultades que poseemos para el trabajo”; líneas más adelante, Bulnes presenta las repercusiones de esta condición en el terreno religioso: un politeísmo naturalista propio “de los salvages” y expresado en ceremonias de “carácter fantástico”, diseñadas para “tocar la imaginación”.<sup>45</sup>

Sin mencionar la India del norte, Bulnes sitúa a esta India pueril, inferior intelectualmente, barbárica y ajena al progreso, al sur del Ganges, en el “triángulo, cuya base une Bombay y Calcutta y cuyo vértice, Ceylán, parece haber sido trozado por un cataclismo”.<sup>46</sup> De este modo, Ceilán es colocada en la órbita espacial de India, pero al mismo tiempo está separada de ella de manera definitiva. Esta ruptura geográfica es entendida no como una desgracia sino como una ventaja, pues abre la posibilidad, conforme

---

<sup>43</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 167.

<sup>44</sup> Bulnes, 226, 227.

<sup>45</sup> Bulnes, 227, 229.

<sup>46</sup> Bulnes, 227.

al determinismo natural, de una cultura también alejada de las aberraciones del brahmanismo. La separación geográfica presupone una potencial distancia simbólica, que Bulnes confirma al definir la isla como un territorio budista: “Desde hace mas de veinte siglos el bouddhismo domina en Ceylán. Cuando esta creencia heterodoxa desapareció del Indostán vencida por el brahmanismo, se refugió en la isla encantada como en el mejor de los baluartes”.<sup>47</sup>

Al margen de lo erróneo de esta afirmación, en la visión de Bulnes el budismo constituye una excepción, un sobreviviente de los males del brahmanismo continental que halló refugio en una isla benigna. Aunque nacido en India, el budismo pudo escapar a su condición original, logro por el que debió pagar con el exilio. Y lejos del brahmanismo, el budismo se vuelve una realidad digna del análisis que le es negado al resto de India. No es una coincidencia que, en este punto, Bulnes no solo recuerde que, al “tratar de las religiones del Japón”, pospuso para este momento la exposición “de la famosa religión de Bouddha, tan poco conocida entre nosotros”, sino que además reconozca abiertamente su preferencia por ella debido a “su originalidad”.<sup>48</sup> En ese sentido, al enunciar su desdén por la India brahmánica y su preferencia por el budismo desde el refugio isleño de Ceilán, de algún modo Bulnes mismo se siente en un sitio seguro, lejos de la India despótica y enervante, y potencialmente alineado con el ideal positivista del progreso.

A partir de este reconocimiento, el capítulo sobre Ceilán-India se vuelve en realidad un capítulo sobre budismo. La descripción subsecuente, como ha notado José Ricardo Chaves, es inexacta y, en varios casos, simplemente errónea.<sup>49</sup> Esta apreciación vale por igual respecto a la historia de esta religión, la biografía de su fundador y la doctrina propiamente budista. Al mismo tiempo, sin embargo, salvo por la síntesis de una página que el propio Chaves dedica al tema, no se le ha otorgado el crédito ni la atención que merece.<sup>50</sup> Las observaciones que Bulnes reúne en diez apre-

---

<sup>47</sup> Bulnes, 228.

<sup>48</sup> Bulnes, 229.

<sup>49</sup> Chavez, “Estudio preliminar”, xxiii.

<sup>50</sup> En el artículo pionero “Buda en español”, *Poligrafías* núm. 4 (2003): 9-20, Chaves no menciona a Bulnes. Lo hace, en cambio, en una versión posterior del mismo texto incluida en *México*

tadas páginas son un verdadero hito en la historia de las representaciones de India en Hispanoamérica, pues se encuentran entre las primeras en México acerca de la leyenda del Buda y su enseñanza, con una cita textual del Canon Pali incluida. Otro hecho importante e inédito es que la descripción no refleja únicamente el conocimiento que Bulnes pudo obtener de esta tradición en las fuentes a su alcance, en tanto miembro de una élite intelectual; la información está además complementada por una experiencia personal *in situ*, a través de la visita a templos y la observación de los creyentes.

Puesto que Bulnes hace explícita su simpatía desde el principio, podemos esperar un tratamiento favorable. De entrada, esa buena disposición se manifiesta en un abandono discursivo, que contradice de nuevo su desdén por las narrativas basadas en el sentimiento y la imaginación. Bulnes se deja seducir por los encantos de la isla, por ejemplo, cuando abre su exposición refiriendo la leyenda de un viajero chino en busca de las escrituras del Buda, travesía que culmina en una visión del rostro sonriente del propio maestro.<sup>51</sup> Además del estilo, dos elementos confirman el afecto de Bulnes por el budismo. En primer lugar, como ha notado Chaves, para suplir su escaso conocimiento de esta tradición, Bulnes “a veces interpreta desde nociones propias del cristianismo”,<sup>52</sup> esfuerzo comparatista que por lo general favorece al budismo, por ejemplo, cuando relativiza la enseñanza católica, pues la moral budista “demuestra sensiblemente que las magníficas palabras de la Biblia han sido ya pronunciadas miles de años antes que este libro hubiese aparecido”.<sup>53</sup> El otro elemento es, desde luego, el contraste con el brahmanismo. El budismo es diferente “por su metafísica, su culto y sobre todo, por su moral”; se atrevió a negar la revelación védica; rechazó la existencia de un “Dios supremo” y cuestionó la eficacia del sacrificio y demás rituales absurdos; en el budismo no operan las instituciones jerárquicas brahmánicas que mantienen sometida a India y, antes bien, puso la fe al alcance de todos: “En vez de constituir

---

*heterodoxo: diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX* (México: UNAM, 2013), 201.

<sup>51</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 228.

<sup>52</sup> Chaves, “Estudio preliminar”, xxiii.

<sup>53</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 234.



una aristocracia religiosa como los brahmanes de la India, se reparten entre las masas para dirigir la enseñanza y la conducta de sus fieles”.<sup>54</sup> De este modo, al mismo tiempo que Bulnes reconoce en el budismo una tradición esencialmente contemplativa, proyecta sobre ella valores que a él le son caros en tanto positivista: el budismo es racional, igualitario, anticlerical y, por lo tanto, progresista. Con ello, Bulnes recoge de nuevo una imagen que ya formaba parte del archivo orientalista canónico a partir del “descubrimiento” europeo del budismo, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.<sup>55</sup> Empero, combina esa imagen con sus circunstancias como ciudadano mexicano decimonono, en la medida en que tales valores son interpretados como el medio para superar una condición original rezagada o inferior, progreso anhelado por el joven positivista Bulnes en el contexto mexicano. La esencia de su estima por el budismo yace en esta proyección combinada de representaciones canónicas y circunstanciales, jerárquicas y horizontales.

El tono afirmativo, o al menos neutro, prevalece cuando Bulnes resume la leyenda del Buda, con sus célebres episodios: la infancia palaciega, la experiencia de esta vida como sufrimiento, la renuncia y la práctica del ascetismo, el despertar contemplativo, la enseñanza condensada en preceptos y un ministerio carismático que llegó a Ceilán.<sup>56</sup> Sin embargo, hay un límite que Bulnes no está dispuesto a cruzar: el que tiene que ver con el propósito último de la doctrina budista. Esta ambivalencia emerge varias veces con diferente intensidad. Aparece por primera vez en medio de sus elogios al budismo *vis-à-vis* el ritualismo brahmánico: la moral budista, dice Bulnes, “se reduce á una divinización del ascetismo”; toda su aspiración se concentra en “un deseo implacable de disolución en el infinito”. En un tono similar, afirma más adelante que la leyenda del Buda fue producida “por cerebros calcinados en el mas ardiente misticismo [...], destruyendo las aspiraciones de éxito terrestre”. El reproche reaparece en el contexto de las repetidas comparaciones con el cristianismo: al igual que esta tradición, el budismo llama a buscar la vida eterna mientras

<sup>54</sup> Bulnes, 230, 231.

<sup>55</sup> Cf. Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 86-102.

<sup>56</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 231-233.

aborrece este mundo.<sup>57</sup> En suma, para Bulnes el problema con el budismo es que lleva su crítica al brahmanismo al extremo del nihilismo; transforma lo que, en el contexto específico de India, sugiere una actitud progresista racional en un desinterés por la vida misma. De nuevo, en este juicio intervienen tanto ignorancia como la influencia orientalista europea, en particular la representación del budismo como una doctrina pesimista y negacionista, como quietismo y un misticismo de la Nada.<sup>58</sup>

La ambivalencia se vuelve más explícita en las siguientes páginas y diluye cualquier reconciliación con la opinión inicial aprobatoria. El contexto es una visita a un templo en el puerto Point-de-Galle, al sur de la isla, y tiene dos expresiones: la interpretación de un pasaje escritural y la observación directa del culto. Cuenta Bulnes que en las puertas del templo leyó una inscripción traducida al inglés “por galantería de la autoridad británica”.<sup>59</sup> Después de rastrear la referencia, valiosa en sí misma por tratarse tal vez de la primera directa de un texto budista en el horizonte mexicano, puedo confirmar que se trata de unas líneas del *Ratthapāla Sutta* del Canon Pali.<sup>60</sup> El pasaje versa sobre la necesidad de trascender la existencia ordinaria y escapar a la muerte repetida. Por un lado, a Bulnes le atrae la objetividad budista para describir la existencia como nacimiento, irremediable degradación y muerte; por el otro, critica que de esta certeza factual los budistas justifiquen una actitud de “negación desesperada”, desdeñando “los bienes terrestres como una ilusión” e importándoles más “abismarse en una incomprensible nada” y abrazar “su moral en el arte de morir de una vez y sin más esperanza, que figurarse que sus moléculas no ayudarán la asimilación en ningún sér viviente del porvenir”.<sup>61</sup> Este recuento nos conduce así de nuevo a la primera alusión a India en el libro (antes citada), a propósito también de la doctrina de la transmigración, satirizada por Bulnes como una creencia fantasiosa brahmánica. Ahora la crítica incluye igualmente al budismo, que al aceptar la transmigración niega los fundamentos científicos más elementales y alimenta una actitud

<sup>57</sup> Bulnes, 230, 232, 235.

<sup>58</sup> Cf. Halbfass, *India y Europa*, 116; Almond, *The British Discovery of Buddhism*, 80-84 y 102-110.

<sup>59</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 234.

<sup>60</sup> Vilhem Trenckner y Robert Chalmers, eds., *Majjhima Nikāya*, 3 vols. (Londres: Pali Text Society, 1888-1899), 82.35-36 y 82.42, versos 1-6.

<sup>61</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 235-236.

evasiva. En suma, al final Bulnes parece resituarse al budismo en el horizonte de “la India sobrenatural”, al lado del brahmanismo.

El desdén se repite una vez adentro del templo, mientras observa a los creyentes adorar las reliquias del Buda y a los monjes recitar las escrituras. Por un lado, el canto vocal, “que no necesita de ningún instrumento de música”, le parece “sublime, como la expansión de un secreto importante”, experiencia estética que abre una nueva grieta subjetiva: el canto “se acerca más a la imitación de voces que parecen no ser humanas”; por el otro, sin embargo, al ver a los fieles postrarse para purificar “su alma, separándola poco a poco de la peligrosa acción de los sentidos”, interpreta dicho gesto como la búsqueda de un reposo beatífico “que coincide con la destrucción completa de su ser”.<sup>62</sup> La observación corrobora la interpretación textual. La correspondencia entre doctrina y praxis lo obliga a rechazar ambas sin añadir ningún matiz. La simpatía inicial culmina así en un intento de explicación positivista. En última instancia, el budismo también está sometido a la ley más alta, el determinismo ambiental que adquiere preponderancia en obras posteriores, en especial en el citado *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*. Así, Bulnes piensa que una atmósfera natural tan exuberante, “expléndida hasta la magia”, llevó a los budistas a concebir esta creación como algo efímero e insustancial y a consagrarse, en cambio, a “pensar en la nada”, concebida como la gran y “última metamorfosis de los seres”. El budismo superó el burdo teísmo ritualista de la India brahmánica, pero una vez exiliado en la isla encantada, quedó atrapado en “el gran todo”, en “el poder absorbente y modificante de los cuerpos”, experiencia que determinó su pulsión nihilista, cerrando así la ruta hacia el progreso y la razón.<sup>63</sup>

El relato concluye con la visita a un segundo templo, en Dambulla, famoso recinto por sus cuevas esculpidas en la montaña con relieves monumentales del Buda, hoy patrimonio de la UNESCO. El clima es húmedo y sofocante. A diferencia de los visitantes, que se marchan pronto, él resiste “cerca de una hora a costa de mis pulmones” a fin de contemplar algo “grandioso”, pero en última instancia “inútil”<sup>64</sup>: elocuente manera de re-

<sup>62</sup> Bulnes, 238, 239.

<sup>63</sup> Bulnes, 239.

<sup>64</sup> Bulnes, 240.

matar la ambivalente posición del budismo en esta representación positivista de India articulada en el México decimonónico.

### **Juárez budista o la vulgarización del rechazo**

El diagnóstico final de Bulnes en *Sobre el hemisferio norte* respecto al budismo, rechazado como el resto de la tradición india a pesar de todas las virtudes que por un momento lo sitúan en la órbita de los valores positivistas, adquirió un tono definitivo en obras tardías, publicadas ya en el siglo xx. Dicho de otro modo, el interés afirmativo de Bulnes por el budismo desaparece en las décadas subsecuentes, en las que se impone el desprecio como única opción. Llama la atención que esto haya ocurrido ya no por razones religiosas o ideológicas, o en conexión con la doctrina de la transmigración y el supuesto pesimismo budista ante la vida, sino simplemente porque dicha tradición está erigida sobre la superioridad carismática y, en última instancia, sobrenatural de su fundador, el Buda, un acto de fe por completo contrario al ideario positivista.

En particular, en sus dos estudios histórico-biográficos dedicados a Benito Juárez —los documentos por los que es mejor conocido, aunque también más criticado, ambos escritos para cuestionar la interpretación jacobina del juarismo que lo idolatra ciegamente—, Bulnes hace nuevas alusiones al budismo, pero vulgarizado como mero culto a la personalidad, un rasgo distintivo de la fantasiosa e infantil mentalidad “oriental”. Así, en *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, publicado en 1904, Bulnes se refiere peyorativamente a Juárez como el “Boudha zapoteca”:

El molde en que hemos fundido la figura de Juárez es el inmenso vacío de nuestras ignorancias y en consecuencia la escultura ha resultado colosal. Juárez está en camino de ser un Boudha zapoteca y laico, imponente y maravilloso, emanado del caos intelectual, siempre tenebroso por la ausencia de

criterio en nuestras clases ilustradas, por la exuberancia de vanidad de nuestras masas.<sup>65</sup>

Un año después, en *Juárez y las revoluciones de Ayutla y Reforma*, en un capítulo que abre declarando que los mexicanos nacieron para ser “tiranuelos ó esclavos ó ambas cosas á la vez”, Bulnes reitera su crítica al falso ídolo con una nueva alusión sarcástica al budismo:

Una vez presentado Juárez al entrar en la gran escena política nacional, con sus verdaderos antecedentes políticos, la leyenda del estupendo reformista oaxaqueño, prodigioso como Boudha, abnegado como Huss, perseverante como Lutero y heroico como Sizka, ha quedado completamente aniquilada y sus autores en el ridículo por el que tanto se han sacrificado.<sup>66</sup>

Este uso despectivo del nombre “Buda” parece haber tenido eco por influencia de Bulnes, pues entre las múltiples reacciones que suscitó su crítica al juarismo se encuentra una publicación católica anónima de 1906, titulada *Refutación del libro de D. Francisco Bulnes intitulado “Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma”*, en la que se lee lo siguiente en un capítulo elocuentemente titulado “Juárez imaginario”:

Una de las más abultadas falsedades con que el budhismo mejicano adorna á ese sér imaginario que nunca existió [...], el Juárez de los jacobinos, consiste en el gran carácter, la energía ciclópea, la dureza de hierro, la imperturbable resistencia de pirámide egipcia, que le atribuyen.<sup>67</sup>

De vuelta a Bulnes, es significativo que en uno de sus últimos libros este uso peyorativo reaparezca para proyectar su carga negativa ahora sobre el presidente Porfirio Díaz, a quien él sirviera en diferentes capacidades como parte del grupo de los “científicos”. Se trata de *El verdadero Díaz*

<sup>65</sup> Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* (París: Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1904), 844.

<sup>66</sup> Bulnes, *Juárez y las revoluciones*, 195, 201.

<sup>67</sup> Anónimo, *Refutación del libro de D. Francisco Bulnes intitulado “Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma”* (México: Tipografía de la Compañía Editorial Católica, 1906), 51.

y *la Revolución*, publicado en 1920, en el que Bulnes ironiza sobre la habilidad casi milagrosa del dictador para haber creado un entorno de adulación aristocrática a su persona “en tiempos en que ya no puede causar efectos un Budha, un Mahoma, un Pedro el Ermitaño; en tiempos que se rechazan los demiurgos, un hombre nacido obscuro y de clase humilde, culmina como astro hasta hacer que calculen su diámetro todos los astrónomos del cielo humano”.<sup>68</sup> Aplicado ya no solo al juarismo sino ahora también al porfirismo, el término es así degradado a un insulto genérico.

Todos estos testimonios tardíos sugieren que Bulnes renunció al interés mostrado en *Sobre el hemisferio norte* por conocer el budismo, así sea de manera superficial o imprecisa. En cambio, lo que prevalece es la voluntad de negarle cualquier virtud, incluidas sus virtudes “positivistas”, y contentarse simplemente con el rechazo inmediato y categórico. Más aún, el triunfo postrero del desdén positivista hacia India —que se tornó puntual con el brahmanismo, pero al final incluyó también al budismo pese a cualquier excepción o matiz— presenta en estos últimos testimonios todos los síntomas de una simplificación o vulgarización por la que el Buda y el budismo son meras opciones en el amplio repertorio de términos ofensivos empleados por Bulnes. El rechazo de India en general termina así en un cliché léxico centrado en el budismo. Este cliché forma también parte de la representación positivista de India que aquí he trazado con base en la obra de Francisco Bulnes y, como tal, no puede obviarse. Completado el recorrido, es momento de esbozar algunas conclusiones, en particular a la luz de lo expresado en el preámbulo sobre el lugar de India entre el positivismo y el modernismo mexicanos.

## Conclusiones

Como sucederá algunos años después con Nervo, Vasconcelos o Paz, cuando Bulnes hace observaciones sobre las culturas asiáticas en general o sobre India en particular, busca dar a su discurso un aire moderno y

---

<sup>68</sup> Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución* (México: Editorial Hispano-Mexicana, 1920), 205.

cosmopolita. Sin embargo, el tono es muy distinto, pues su horizonte de recepción no está mediado por la espiritualidad neohinduista de un Vivekananda o un Tagore, figuras clave para la indomanía modernista del siglo xx mexicano, sino por el positivismo cientificista del siglo xix. Ello no significa una comprensión libre de expectativas, proyecciones o estereotipos. Aun identificado como un observador aséptico o un viajero ilustrado, la objetividad que Bulnes defiende respecto a los “dioses altivos” de Oriente<sup>69</sup> presupone siempre una toma de postura: la del propio positivismo. En efecto, este le sirvió como criterio de selección en el rico archivo orientalista europeo en torno a India. Con base en ese criterio, Bulnes define la India continental como “la India de los brahamas”, categoría que interpreta en términos negativos. Determinada ambiental, alimentaria y racialmente, y reducida a brahmanismo, India es sinónimo de irracionalidad, despotismo y conservadurismo. Así pues, a diferencia de la condescendencia sociológica o pedagógica presente en su tratamiento de las creencias religiosas japonesas,<sup>70</sup> en el caso de India el rechazo es sostenido y categórico, cancelando cualquier acercamiento, así sea por simple curiosidad.

Pero Bulnes da cuenta de otra tradición de origen indio, el budismo, que conoció de primera mano en Japón y en Ceilán, y no obstante sitúa en la órbita cultural y religiosa de India. Al establecer el origen indio del budismo, pero representarlo como una tradición que floreció en otras latitudes, Bulnes justifica el análisis que le niega a la India continental. Como adelanté, esta concesión, que delata también una simpatía, posee una implicación más honda. Y es que si bien Bulnes concebía el progreso como un impulso universal, no ignoraba que ese destino promisorio estaba condicionado por el pasado particular de cada pueblo. Como él mismo afirma en *Sobre el hemisferio norte*: “La humanidad marcha á su porvenir por el conjunto de su pasado”.<sup>71</sup> Su *telos* progresista no era, pues, ciego. En el contexto local nacionalista, esto significa que su admiración por Europa y su confianza en que la ciencia y la técnica elevarían el país a una modernidad ilustrada, convivían tanto con una crítica al imperialismo colonialista que

<sup>69</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 11.

<sup>70</sup> Cf. Gasquet, “Francisco Bulnes y sus crónicas de viaje por el Extremo Oriente”, 155.

<sup>71</sup> Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*, 7.

hacía más difícil esa meta como con serias dudas sobre la capacidad del mexicano para lograrlo.<sup>72</sup> Así pues, desde su lugar de enunciación como un librepensador afín al progresismo anticlerical y cientificista, pero condicionado por su mexicanidad, Bulnes percibió el budismo —indio de nacimiento, pero emancipado de ese origen— como un ejemplo de autodeterminación que hacía eco de sus propias circunstancias. Contrastado con la tiranía brahmánica, el budismo representaba la posibilidad de superar condiciones adversas originales y seguir la ruta del progreso. Además, que Bulnes enunciara dicho contraste desde Ceilán posee su propia carga simbólica: el aislamiento isleño es interpretado como un rompimiento en pos del lado correcto de la historia.

De nuevo, el contraste y los rasgos que distinguen a cada una de estas tradiciones están atravesados por motivos e ideas presentes en el archivo orientalista europeo. Pero Bulnes incorpora a esa innegable influencia un matiz único, emitido desde sus circunstancias concretas, no europeas.<sup>73</sup> Como vimos, el resultado es una imagen ambivalente. En medio de la negación y el rechazo, el budismo es de pronto una religión a la altura del positivista mexicano que aspira a que su nación escape de sus propios tiranos siguiendo una única trayectoria posible, la de la razón científica y el progreso técnico. Por un instante, India se debate entre una visión positivista canónica y circunstancial, universal y local, imitativa y matizada. E insisto en esta cualidad fugaz y momentánea porque, paradójicamente, la misma aspiración establece el límite de cualquier simpatía. Y la simpatía última de Bulnes, hay que reconocerlo, no está con el budismo, sino con los ideales positivistas. A partir de esta premisa, si el rechazo silencia de antemano al brahmanismo, por su parte, en el caso del budismo, el reconocimiento inicial deviene rechazo. Así pues, en vez de reivindicar India a través del budismo, Bulnes termina condenando también al rebelde en el exilio por haber sucumbido a sus propias supersticiones, transformando

---

<sup>72</sup> Cf. Lemus, *Francisco Bulnes, su vida y sus obras*, 75-76.

<sup>73</sup> Este componente circunstancial u horizontal confirma así el diagnóstico de los especialistas en el orientalismo hispanoamericano *vis-à-vis* el modelo dominante europeo, tal como lo teorizó Edward Said en su obra clásica *Orientalism*. Al respecto véase la introducción.



su vocación “racional” en un desinterés por la vida y su ateísmo en un misticismo de la nada.

Así sea de manera burda, Bulnes logra identificar aspectos centrales del budismo en tanto tradición contemplativa que, inspirada en los ideales de la renuncia, postula un antiesencialismo como vía para trascender la transmigración. Sin embargo, con base de nuevo en el archivo orientalista europeo, interpreta esta aspiración como pesimismo y nihilismo, y por ende como algo repudiable. Así, el llamado a una absorción contemplativa de espalda a lo único que hay, las cosas de este mundo, no solo le parece incomprensible, sino que en última instancia coloca también al budismo en franca oposición a los ideales positivistas, difuminando cualquier esfuerzo para entender dicho llamado en sus propios términos. A sus ojos, la nada budista no es más que una idolatría negativa, tan perniciosa como el teísmo fantasioso de “los brahamas” de India. La lección que nos ofrece el budismo se circunscribe a su emancipación de los delirios brahmánicos y el despotismo sacerdotal, pero más allá de esto, sus doctrinas permanecen determinadas por la exuberancia de los trópicos asiáticos, provocando el delirio contrario de aspirar a la nada.

En el balance final, cabe decir entonces que Bulnes condena India, por igual brahmánica o budista, a espiritualidad. A partir de su positivismo, lo hace, sin embargo, en clave negativa: el rasgo no cautiva ni despierta admiración, como entre los románticos europeos o los modernistas latinoamericanos; más bien justifica la crítica y el rechazo. La India espiritual y mística es un defecto, no una virtud. De este modo, usando a conveniencia imágenes orientalistas previamente consolidadas, Bulnes diluye el aprecio momentáneo por el budismo, enunciado desde cierta horizontalidad, para acabar situándolo, junto con la India brahmánica, por debajo religiosa, intelectual y moralmente, incluso respecto a las circunstancias mexicanas.

Esto que vale principalmente para la narrativa de *Sobre el hemisferio norte*, el documento de Bulnes con mayores alusiones a India y más matices, parece coincidir al final con la postura sucinta e intransigente de sus primeras publicaciones periodísticas; asimismo, con los argumentos de *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* que, conforme al determinismo dietético-racial positivista, sitúa a México, en tanto pueblo de maíz,

en una mejor posición para seguir la ruta del progreso que India, en tanto pueblo de arroz; por último, coincide con la vulgarización del budismo en sus escritos tardíos en el contexto de su crítica al juarismo y de su desencanto con el porfiriato, concebidos como cultos carismáticos que delatan la irremediable propensión del mexicano a renunciar a su responsabilidad ciudadana y dejarse seducir por los populismos caudillistas.

En todo caso, a pesar de estos cambios en el discurso bulnesiano y de la persistencia de las opiniones adversas contra India, me parece que en particular *Sobre el hemisferio norte* establece un modelo útil para el estudio de las representaciones positivistas del país asiático en México. Dicho modelo está dominado por la crítica y el repudio, pero sin excluir distintos grados de concesión o incluso identificación a partir de las circunstancias propias. En los años inmediatamente posteriores a *Sobre el hemisferio norte*, el mejor ejemplo de esto son las impresiones que nos legó Ignacio Martínez, otra figura afín al positivismo y posiblemente el primer viajero mexicano en India que documentó su experiencia. Como he mostrado en otra parte, al describir su paso por el subcontinente, Martínez combina, por un lado, un horror casi visceral por las creencias religiosas indias, calificadas como barbáricas, y, por el otro, una reiterada admiración por sus logros materiales, gesto que le permite proyectar anhelos progresistas a partir de sus circunstancias como mexicano y evocar así una relación horizontal entre ambas naciones.<sup>74</sup> Desde luego, como nos enseña el caso de Bulnes, siempre existe la posibilidad de que el rechazo prevalezca o incluso se imponga desde un principio y sin cortapisas. Al respecto, también en la década posterior a *Sobre el hemisferio norte*, un buen ejemplo es el positivista español asentado en México Telésforo García, quien, en el contexto de una crítica al krausismo, se refirió despectivamente a India en los siguientes términos:

Por otra parte, según el sistema de Krause, el hombre debe conocer á Dios para imitar sus perfecciones y vivir en intimidad con Él. A fin de que esta intimidad sea cierta, se necesita extender día á día los límites de semejante

---

<sup>74</sup> Cf. Figueroa, "India in the Memoirs of the 19th Century Mexican Traveler Ignacio Martínez", 12.

conocimiento, para aumentar la vista del Sér Infinito. Se trata, por lo tanto, de buscar una Revelación constante de Dios, aunque lenta y parcial. ¿Es necesario decir que este misticismo en nada se diferencia del aniquilador misticismo de la India? Y cuando se trata de las aplicaciones de un sistema filosófico á la vida social, ¿pueden servirnos de modelo los pueblos serviles que habitan las orillas del Ganges?<sup>75</sup>

Referencias como estas confirman la importancia del movimiento positivista para la representación de India en el México decimonónico y, en particular, de Francisco Bulnes en tanto referente primario. A fin de obtener un cuadro completo, las fases subsecuentes de esta investigación deberían, por lo tanto, abocarse a estos otros testimonios.

Más allá, como anticipé en la introducción, la relevancia de dicha investigación rebasa al positivismo mexicano y al siglo XIX para alcanzar también al modernismo y el siglo XX. Debe ser ahora evidente que la indomanía modernista no se produjo en abstracto, como parte de una respuesta generalizada al positivismo, sino que necesariamente supuso, así sea de manera implícita, una reacción específica al menosprecio de los positivistas hacia India. No es una casualidad, por ejemplo, que en *Estudios indostánicos*, José Vasconcelos califique, no sin cierto desdén, como “positivistas” a las escuelas filosóficas indias de corte materialista.<sup>76</sup>

Desde luego, este intercambio específico de perfil antagónico es una pieza importante, pero no la única. En el contexto de los estudios sobre el orientalismo mexicano inspirado en India, esta incursión al siglo XIX, para ser completa, debería considerar también otros desarrollos incipientes e ideas más allá del positivismo. Como mencioné, durante la segunda mitad del siglo XIX, los círculos intelectuales mexicanos produjeron, así sea a cuentagotas, notas periodísticas, reseñas y publicaciones misceláneas

---

<sup>75</sup> Telésforo García, *Política científica y política metafísica* (México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1887), 44-45. Inspirado en la obra del filósofo alemán Karl Krause, el krausismo fue un movimiento muy influyente en España y México durante la segunda mitad del siglo XIX. Opuesto al positivismo, entre otras cosas, por sus inclinaciones panteístas, participó activamente en el proyecto educativo del México independiente. Un estudio de su impacto en el imaginario mexicano inspirado en India es fundamental para ampliar esta investigación.

<sup>76</sup> José Vasconcelos, *Estudios indostánicos* (México: Ediciones Botas, 1920), 117.

sobre India, en particular sobre su literatura, costumbres y creencias religiosas, y sobre el carácter de la lengua sánscrita, a menudo en un tono comparativo con diversas implicaciones. En este trabajo referí de manera tangencial el caso de Agustín de Bazán y Caravantes, así como el del pan-teísmo krausista, pero hay varios más.

En suma, la indomanía modernista, con su característico tono afirmativo, solo puede entenderse cabalmente a la luz de esta compleja red de motivos que la preceden y a los que respondió ya sea para oponerse, como en el caso del positivismo, o para dar continuidad y encumbrar.

## Bibliografía

- Adluri, Vishwa y Joydeep Bagchee. *The Nay Science. A History of German Indology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Anónimo. *Refutación del libro de D. Francisco Bulnes intitulado "Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma"*. México: Tipografía de la Compañía Editorial Católica, 1906.
- Almond, Philip. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Barreda, Gabino. "De la educación moral". En *Opúsculos, discusiones y discursos*, 107-118. México: Imprenta del Comercio, 1877.
- Bazán y Caravantes, Agustín de. "A D. Francisco Bulnes". *Monitor Republicano* 196, suplemento, 17 de agosto de 1971.
- Bazán y Caravantes, Agustín de. *Lao-Tseu-Tao-Te-King, libro de la vía eterna y de la virtud*. México: Impr. del Gobierno, 1870.
- Bonilla, Juan de Dios. *Historia marítima de México*. México: Litorales, 1962.
- Bradú, Fabienne. "Persistencia de la India en Octavio Paz". *Acta Poética* 33, núm. 2 (2012): 95-108.
- Bulnes, Francisco. "Carnaval". *El Domingo: Semanario de las Familias*, t. I, núm. 3, 26 de febrero de 1871, 20-21.
- Bulnes, Francisco. "Literatura china". *El Domingo: Semanario de las Familias*, t. I, núm. 8, 2 de abril de 1871, 63-64.

- Bulnes, Francisco. “Un comunista en el parnaso”. *El Domingo: Semanario de las Familias*, t. I, núm. 26, 6 y 27 de agosto de 1871, 248-249 y 285-288.
- Bulnes, Francisco. *Sobre el hemisferio norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*. México: Imprenta de la Revista Universal, 1875. Reimpr. México: UNAM, 2012.
- Bulnes, Francisco. *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: Imprenta de Mariano Nava, 1899.
- Bulnes, Francisco. *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*. París: Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1904.
- Bulnes, Francisco. *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*. México: Antigua Imprenta de Murguía, 1905.
- Bulnes, Francisco. *El verdadero Díaz y la Revolución*. México: Editorial Hispano-Mexicana, 1920.
- Chaves, José Ricardo. *México heterodoxo: diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México: UNAM, 2013.
- Chaves, José Ricardo. “Estudio preliminar: Bulnes viajero” de *Sobre el hemisferio norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*, de Francisco Bulnes, vii-xxvi. México: UNAM, 2012.
- Chaves, José Ricardo. “Buda en español”. *Poligrafías* núm. 4 (2003): 9-20.
- Chávez, Daniar. “Viajeros del siglo XIX: el linaje mexicano y las once mil leguas de Francisco Bulnes por el hemisferio norte”. *Estudios* núm. 108 (2014): 53-72.
- Crump, Thomas. *The Age of Steam. The Power that Drove the Industrial Revolution*. Londres: Constable & Robinson, 2007.
- Díaz Covarrubias, Francisco. *Viaje de la comisión astronómica al Japón para observar el tránsito del planeta Venus por el disco del Sol el 8 de diciembre de 1874*. México: Imprenta Políglota de C. Ramiro y Ponce de León, 1876.
- Díaz y de Ovando, Clementina. *Un enigma de Los cerros: Vicente Riva Palacio o Juan de Dios Peza*. México: UNAM, 1994.
- Figuroa, Óscar. “India in the Memoirs of the 19th Century Mexican Traveler Ignacio Martínez”. *Rupkatha* 14, núm. 3 (2022): 1-15.

- García, Telésforo. *Política científica y política metafísica*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1887.
- Gasquet, Axel. “Francisco Bulnes y sus crónicas de viaje por el Extremo Oriente: liberalismo, positivismo y escepticismo”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* núm. 87 (2018): 137-160.
- González, Moisés. “Los ideales raciales de los científicos, 1890-1910”. *Historia Mexicana* 37, núm. 4 (1988): 565-583.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Jiménez, Rogelio. “El debate de Francisco Bulnes y Agustín Eduardo de Bazán y Caravantes sobre la crítica poética en 1871”. *Signos Históricos* 17, núm. 33 (2015): 88-133.
- Lambert, Hervé. *Octavio Paz et l’Orient*. París: Classiques Garnier, 2014.
- Lemus, George. *Francisco Bulnes, su vida y sus obras*. México: Ediciones de Andrea, 1965.
- Trenckner, Vilhem y Robert Chalmers, eds. *Majjhima Nikāya*. 3 vols. Londres: Pali Text Society, 1888-1899.
- Martínez, José María. “Querer sin querer: libertad, voluntad y sincretismo religioso en *El estanque de los lotos*, de Amado Nervo”. *Siglo Diecinueve* núm. 17 (2011): 287-303.
- Martínez, Porfirio. “Sobre hebraísmo mexicano (con una digresión sobre poesía)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 15, núm. 3/4 (1961): 561-568.
- Milligan, Barry. *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1995.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- Peza, Juan de Dios. “Poetas y escritores modernos mexicanos”. En *El anuario mexicano. Recopilación de los acontecimientos más notables en la política, la literatura y el comercio del año de 1877*, 147-239. México: Tipografía Literaria, 1878.

- Pineda, Adela. "Venus sobre el disco del sol en la memoria de Francisco Díaz Covarrubias, un segundo Le gentil". En *México-Francia: memoria de una sensibilidad común (siglos XIX-XX)*, editado por Javier Pérez-Siller y David Skerrit, 501-512. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008.
- Quirarte, Martín. Prólogo a *Páginas escogidas*, de Francisco Bulnes, v-li. México: UNAM, 1995.
- Salmerón, Alicia. "Un exiliado porfirista en La Habana: Francisco Bulnes, 1915-1920". *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* núm. 47 (2008): 197-218.
- Taboada, Hernán. "Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920". *Estudios de Asia y África* 33, núm. 2 (1998): 285-305.
- Taboada, Hernán. "Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Mexicana* núm. 24 (2007): 103-119.
- Tenorio-Trillo, Mauricio. *I Speak of the City: Mexico City at the Turn of the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Tinajero, Araceli. *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press, 2004.
- Tolentino, Adrián. "Los viajeros mexicanos del siglo XIX y sus musulmanes". *Revista de Historia de América* núm. 158 (2020): 105-143.
- Umphrey, George. "Amado Nervo and Hinduism". *Hispanic Review* 17, núm. 2 (1949): 133-145.
- Vasconcelos, José. *Estudios indostánicos*. México: Ediciones Botas, 1920.

### 3. Atisbos de India en la obra de José Martí

Vibha Maurya

#### **Introducción**

José Julián Martí Pérez (1853-1895), el apóstol cubano, líder de la lucha por la independencia de la isla y autor intelectual de una de las revoluciones latinoamericanas más importantes del siglo xx, sigue siendo una figura reverenciada por su humanismo, su ideario sociopolítico y su notable clarividencia sobre el futuro de Cuba y el continente. Autor de algunos de los manifiestos políticos más radicales sobre la liberación de su país y la emancipación del ser humano, Martí escribió, además, lúcidos ensayos, crónicas, poemas y cuentos para niños. Dotado de una aguda sensibilidad hacia las cosas bellas, la palabra y el arte, y al mismo tiempo inmerso en la guerra independentista, murió en pleno campo de batalla en 1895, con apenas 42 años. A pesar de su corta vida, sus obras completas suman 27 gruesos volúmenes. A lo largo de esta copiosa obra, la libertad es, sin duda, el gran tema. Entendida como algo inherente al ser humano, la libertad simboliza la dignidad plena y el derecho que tienen las personas para actuar, pensar y expresarse. Su pensamiento sobre la vida y la acción humana tiene un carácter universal, alimentado por un vasto conocimiento de las literaturas, filosofías y políticas del mundo. La remota India o, en términos generales, el “Oriente” no fueron la excepción.

Si bien sus alusiones a India son dispersas y esporádicas (considerando lo voluminoso de su obra), denotan una profundidad que pone de



manifiesto su inquebrantable compromiso con la emancipación humana. En el presente capítulo reúno dichas alusiones, tanto breves como otras más extensas y elaboradas, y examino su significado desde la perspectiva del sur global.

En el prólogo de la antología *José Martí: páginas escogidas*, Roberto Fernández Retamar escribe:

Para comprender a José Martí, lo primero ha de ser situarlo dentro de la familia que le corresponde verdaderamente [...] Martí pertenece, por azar y por consciente aceptación, a otro mundo. Es en él donde hay que verlo colocado para comprenderle mejor, [entre] los de las naciones coloniales o semicoloniales que han dado a llamar “subdesarrolladas” o del “tercer mundo”. Martí es uno de los primeros hombres de este tercer mundo.<sup>1</sup>

Retamar hace bien en situar a Martí en el sur a sabiendas del modo como nos ha designado Occidente en diferentes etapas del desarrollo social de nuestros países. No está de más reparar en ellas: en la época de Martí éramos “la barbarie”; luego en las primeras décadas de siglo xx pasamos a ser “los pueblos de color”; después de la Segunda Guerra Mundial éramos los países subdesarrollados o tercermundistas.<sup>2</sup> Solo en las últimas décadas hemos empezado a cuestionar el derecho que Occidente se dio a sí mismo para calificar a los pueblos de sus antiguas colonias. Los legados de Bolívar y Martí precisamente nos hacen recordar que somos un pequeño género humano y no la prolongación o el eco de Europa. Martí va incluso más allá cuando afirma: “El pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena, perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual del hombre que no es de Europa o de la América europea.”<sup>3</sup>

Mi propósito al revisar las ideas de Martí sobre India es subrayar con qué claridad y con cuántos años de antelación él había entendido el vínculo

<sup>1</sup> Roberto Fernández Retamar, *José Martí: páginas escogidas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974), 23.

<sup>2</sup> Fernández Retamar, *José Martí: páginas escogidas*, 26.

<sup>3</sup> José Martí, *Obras completas*, vol. 6 (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), 17-18.

entre la cultura y el colonialismo, así como la importancia de la narrativa imperialista en tanto mecanismo de dominación, y la manera de hacer frente desde nuestros postulados autóctonos a esa violencia epistémica.

## India y Oriente

El tomo 19 de las obras completas de Martí no está dedicado a un tema particular. Contiene crónicas, apuntes de viaje y notas. Una sección muy curiosa e interesante lleva por título “Juicios” y como subtítulo “Filosofía”. Al pie hay una nota que aclara: “Distintos fragmentos, en hojas sueltas, o en cuadernos de apuntes”. De manera significativa, el primero de esos “juicios” es el siguiente:

El Oriente invade el Occidente...

¿Cuál es el principio elemental o material del mundo físico?

India. China. Persia. Egipto.

Asia occidental. Pueblos de Norte, Antigüedad, etc.

Dicho apunte da cuenta asimismo de aspectos naturales como el Himalaya, los ríos Indo y Ganges. Esboza una división de la filosofía india según tres periodos: “Teológico-filosófico. Sistema filosófico. Budismo y sectas”. Y lista finalmente algunas fuentes:

Los Vedas

Manawa Dharma Sastra. Monou

Purana

Ramayana, Mahabharata

Brahin—suprema ley

Aunque no hay una explicación puntual acerca de estas anotaciones, el mismo Martí ofrece algunas pistas cuando señala:

Filosofía es el conocimiento de las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogías y de sus relaciones.

Historia es el conocimiento de las maneras con que estas causas se han ido desarrollando.

Las doctrinas de Oriente, ora puras, ora con las griegas, ora con las cristianas invaden al Occidente.<sup>4</sup>

Es claro, por este esbozo, que Martí contaba con información sobre India y que le interesaban los aspectos filosóficos e históricos, ontológicos y epistemológicos, de India y Asia en general. Ya hemos visto cómo el contraste entre civilización y barbarie era central en su discurso, y que a fin de evitar convertirse en un objeto del pensamiento eurocéntrico el sujeto colonizado debe cuestionar tales categorías. A riesgo de parecer especulativa, diría que Martí deseaba estudiar las civilizaciones antiguas y conocer sus riquezas y logros para luego trazar un paralelo con los discursos dominantes sobre las culturas europeas. Ya *Nuestra América*, su ensayo seminal más notable, contiene abundantes datos sobre nuestra riqueza intelectual y cultural, de la que depende nuestra capacidad para desafiar a los colonizadores. Al respecto, no es extraño que el filósofo Enrique Dussel cuestione la supuesta superioridad de los saberes europeos y, para oponerse, coincida con el esquema propuesto por Martí:

Desde el valle del Indo (hoy Pakistán) hasta el Punjab, florecieron culturas como la Mohenjo-Daro y la Harappa, cuyas murallas pueden fecharse en el 2500 a. C. Las ciudades vecinas de Amri, Chanhu-Daro, Jhangar, Jhukar y Nal se dividieron en barrios y construyeron calles de ocho metros de ancho. Aunque los eruditos han desacreditado la invasión indoeuropea/aria de esta región, toda el área dependía del sánscrito como lengua comercial y sagrada.<sup>5</sup>

### **India en *La Edad de Oro***

En lo que sigue nuestro estudio de los escritos de José Martí sobre Asia, en especial sobre India, se concentra en su colección de ensayos,

---

<sup>4</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 19, 357-360.

<sup>5</sup> Enrique Dussel, "Amerindia in a Non-Eurocentric Vision of World History", en *The invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity* (Nueva York: Continuum, 1995), 77.

poesías, cuentos y relatos incluidos en la revista infantil *La Edad de Oro*. Aun cuando solo se publicaron cuatro números entre julio y octubre de 1889, es posible apreciar el tesoro de sabiduría que contienen sus páginas. Son variados los temas tratados, con el ser humano siempre en el centro. Además, Martí muestra mucha prudencia al usar un lenguaje ameno para los niños, pues coloca cada palabra en el sitio que le corresponde. Es como si el autor viajara a los países más recónditos con el fin de traer para los niños historias sobre la riqueza y diversidad de los grupos humanos, sobre su manera de vivir y el sentido de su experiencia del mundo. Este hecho muestra su amplio conocimiento acerca de distintos aspectos de la vida humana.

Publicados en Nueva York, pero enfocados en los niños de América, desde el Río Bravo hasta la Patagonia, los cuatro números de *La Edad de Oro* contienen un total de 26 textos, cuatro en verso y 22 en prosa, todos escritos con fines didácticos en temas de historia, literatura y geografía: “Todo lo que quieran saber se los vamos a decir, y de modo que lo entiendan bien, con palabras claras y con láminas finas”.<sup>6</sup> Para nuestro propósito hay dos historias de particular interés, las tituladas “Un paseo por la tierra de los Anamitas” y “La historia del hombre contada por sus casas”.

La primera de ellas aparece en el cuarto número, publicado en octubre de 1889. La historia comienza con una pequeña fábula que se desarrolla en India. Versa sobre cuatro ciegos de nacimiento que deseaban saber cómo era un elefante. “Vamos, dijo uno, adonde el elefante manso de la casa del rajá, que es un príncipe generoso y nos dejará saber cómo es”.<sup>7</sup> Se trata, en realidad, de una fábula bien conocida de origen indio, desde donde se difundió ampliamente. Los cuatro ciegos nunca se habían cruzado con un elefante y aprenden cómo es por medio del tacto. La moraleja es que los humanos tienen la tendencia a reclamar la verdad absoluta con base en su limitada experiencia subjetiva, pues ignoran las experiencias de otras personas, las cuales pueden ser igualmente verdaderas. El cuento ilustra el tema de las múltiples verdades y falacias.

---

<sup>6</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 18, 296.

<sup>7</sup> Martí, 459.

En ese contexto, Martí informa a los niños sobre lo opulento que era el palacio del rey en India: abundante en joyas, en oro y plata, con una decoración casi barroca. En medio de toda esta riqueza, el generoso rajá reposaba en su trono:

Y a casa del príncipe se fueron, con su turbante blanco, y su manto blanco; y oyeron en el camino rugir a la pantera, y graznar al faisán de color de oro, que es como un pavo con dos plumas muy largas en la cola; y durmieron de noche en las ruinas de piedra de la famosa Jehanabad, donde hubo antes mucho comercio y poder [...] Y así llegaron los cuatro ciegos al palacio del rajá, que era por fuera como un castillo, y por dentro como una caja de piedras preciosas, lleno todo de cojines y colgaduras, y el techo bordado, y las paredes con florones de esmeraldas y zafiros, y las sillas de marfil, y el trono del rajá de marfil y de oro.<sup>8</sup>

En la descripción sobresale la sensibilidad hacia la cultura y la riqueza de un pueblo lejano geográficamente, pero cercano en costumbres y comportamientos. Habla con calidez de los cuatro ciegos y muestra una admiración por la cultura india en general. Todo ello convierte al escritor en una figura entrañable no solo para los niños que lo leen, sino también a los ojos de las personas que en él aparecen retratadas. En muchos otros ensayos, Martí desprecia al monarca europeo y critica su política de dominación y opresión. Sin embargo, en estas páginas, el rajá indio posee la amabilidad de comprender la curiosidad de los ciegos y complacerlos. Elegir una fábula con un mensaje ético hasta cierto punto le permite no exotizar. Martí termina el relato de los ciegos como sigue:

Así son los hombres, que cada uno cree que sólo lo que él piensa y ve es la verdad, y dice en verso y en prosa [...] cuando lo que se ha de hacer es estudiar con cariño lo que los hombres han pensado y hecho, y eso da un gusto grande, que es ver que todos los hombres tienen la misma pena, y la historia igual. Y el mismo amor, y que el mundo es el templo hermoso, donde caben en paz hombres todos de la tierra, porque todos han querido conocer la

---

<sup>8</sup> Martí.

verdad. Han escrito en sus libros que es útil ser bueno, han peleado por ser libres, libres en su tierra, libre en su pensamiento.<sup>9</sup>

Por su parte, “La historia del hombre contada por sus casas” aparece en el segundo número de la revista e incluye 18 ilustraciones sobre diferentes estilos arquitectónicos. Versa sobre las formas en que el hombre adapta el medio en el que vive con el fin de satisfacer sus necesidades. Es una notable selección de ejemplos de la evolución de la cultura habitacional. Tras referirse primero a la vida de los seres humanos en cuevas e incluso en agujeros en la tierra, y recorrer después varias geografías, llega de nuevo a India, de la que afirma:

Junto a Persia está el Indostán, que es de los pueblos más viejos del mundo, y tiene templos de oro, trabajados como trabajan en las platerías la filigrana, y otros templos cavados en la roca, y figuras de su dios Buda cortadas a pico en la montaña. Sus templos, sus sepulcros, sus palacios, sus casas son como su poesía, que parece escrita con colores sobre marfil, y dice las cosas como entre hojas y flores. Hay templo en el Indostán que tiene catorce pisos, como la pagoda de Tanjore, y está todo labrado, desde los cimientos hasta la cúpula. Y la casa de los hindús de antes era como las pagodas de Lahore o las de Cachemira, con los techos y balcones muy adornados y con muchas vueltas, y a la entrada la escalinata sin baranda. Pero lo hermoso de las casas hindús era la fantasía de los adornos, que son como un trenzado que nunca se acaba, de flores y de plumas.<sup>10</sup>

En estas líneas vuelve a destacar el énfasis en la antigüedad y la riqueza de India, así como la destreza artesanal de su gente. Sin duda, hay en todo ello un aprecio por el sentido estético de India y por su evolucionada arquitectura.

---

<sup>9</sup> Martí, 460.

<sup>10</sup> Martí, 365.

## Buda

En “Un paseo por la tierra de los anamitas”, Martí se refiere en repetidas ocasiones a la figura del Buda, asociado tanto con India como con varios otros países del sudeste asiático. Vietnam es uno de estos países donde el budismo tuvo gran divulgación. Así pues, el cuento incluye la descripción de una “pagoda” budista en Vietnam. En el mismo pasaje se dice lo siguiente de la vida del Buda:

No fue dios cuando vivió de veras, sino un príncipe bueno, tan fuerte de cuerpo que mano a mano echaba por tierra a leones jóvenes, y tan hermoso que lo quería como a su corazón el que lo veía una vez, y de tanto pensamiento que no podían los doctores discutir con él, porque de niño sabía más que los doctores más sabios y viejos.<sup>11</sup>

Varios otros detalles de la vida del joven Siddhartha son referidos a continuación. Luego nos sorprende con la siguiente afirmación sobre los discípulos budistas, a la muerte del maestro:

empezaron a vivir de lo que la gente les daba porque les hablasen de las verdades de Buda, (hasta aquí me parece bien) como el rey del lugar, que vio que en el nombre de Buda había poder, porque la gente miraba todo lo de Buda como cosa del cielo, tan hermoso que no podía ser hombre el que vivió y habló así.<sup>12</sup>

Pronto este rey es dominado por la codicia y ordena a los discípulos que recopilen los sermones y consejos del maestro: “Y puso a los discípulos a sueldo, para que el pueblo viese juntos el poder del rey y el del cielo, de donde creía el pueblo que había venido al mundo Buda”; de este modo, en el afán de difundir los sermones del Buda, el rey invade otros países: “Hubo discípulos que hicieron lo que el rey quería, y salieron con el ejército del rey a quitarles a los países de los alrededores la libertad,

---

<sup>11</sup> Martí, 464.

<sup>12</sup> Martí, 466-467.

con el pretexto de que les iban a enseñar las verdades de Buda, que habían venido del cielo”.<sup>13</sup>

Ya otros especialistas han hablado de los discípulos budistas en relación con el surgimiento de una especie de clero cercano al poder político y militar del rey, lo que los llevó a manipular las enseñanzas del maestro en su provecho. Martí parece inclinarse por esta interpretación. Sobre el tema, es bien conocida su posición respecto al clero, así como sus constantes advertencias en contra de la unión del Estado y la Iglesia, con el consecuente peligro de manipular las creencias de la gente a favor del Estado. Es evidente que Martí no tuvo acceso a una información completa sobre el emperador Ashoka, reconocido monarca que, tras convertirse al budismo, suavizó sus afanes bélicos y predicó la tolerancia hacia las otras religiones. Debido a esta falta de información sobre los postulados pacifistas del budismo, Martí se inclina por la idea de que los discípulos del Buda contradecían lo que propagaban. Por lo tanto, en este ensayo la información está condicionada y presenta contradicciones. En todo caso, para entender mejor lo que se conocía del budismo en la época, y cómo ese conocimiento pudo influir sobre Martí, sería necesario consultar las relaciones sobre la vida del Buda que circularon ampliamente en Europa.

### José Martí y la *Gītā*

Los pocos estudios sobre la presencia de India o la relación Oriente-Occidente en los escritos de José Martí suelen referirse a la influencia de la sabiduría de la *Bhagavadgītā*, el clásico de la literatura sánscrita, sobre su pensamiento, casi siempre con un enfoque en su interés por la espiritualidad. Es un hecho que Martí conoció nociones indias primero en España, luego en México y Guatemala, y finalmente en Estados Unidos a través de sus lecturas y contactos con eminentes escritores y filósofos europeos y norteamericanos. En particular, sabemos que de 1871 a 1874 Martí vivió un exilio obligado en España, donde hizo estudios en derecho, filosofía y literatura. Durante este periodo se acercó al entonces emergente círculo

---

<sup>13</sup> Martí, 467.



de filósofos españoles que seguían al pensador alemán Karl Krause. Estas andanzas le dieron la oportunidad de conocer diferentes filosofías, creencias y prácticas religiosas, entre ellas los fundamentos del hinduismo. Por otra parte, en México asistió a los exclusivos círculos literarios donde también se hablaba de las religiones de Asia. Así que cuando finalmente llegó a Nueva York, en 1880, ya había acumulado experiencias y hecho lecturas de diferentes literaturas y filosofías sobre las que había reflexionado a fondo. En Nueva York, con apenas 26 años, empezó a ponderar la idea de la liberación e independencia de su patria. En este sentido, los estudiosos de José Martí, notablemente José Ballón Aguirre y Araceli Tinajero, han planteado que el apóstol cubano intentó sincretizar ideas orientales y occidentales a la manera de los modernistas. Así pues, en su estudio pionero *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, Tinajero señala:

Más que ocuparse de una comparación artística, Martí elabora una galería de ideas transculturadoras. Esto no significa que el cubano sólo se haya interesado por temas de tipo social o religioso. En hojas sueltas y en cuadernos de apuntes revela su conocimiento filosófico sobre el Lejano Oriente su deseo de encontrar un punto de conexión, de ideas filosóficas que unan el pensamiento oriental y occidental.<sup>14</sup>

Más recientemente, Armando García de la Torre, tanto en su tesis doctoral como en subsiguientes artículos, ha estudiado a fondo la influencia de la *Bhagavadgītā* en el pensamiento y la agenda independentista de Martí. Si Tinajero y Aguirre aprecian a Martí como precursor de la divulgación de los empeños modernistas por sincronizar Oriente y Occidente, García de la Torre examina las ideas martianas desde la perspectiva espiritual del hinduismo. En particular, en su tesis doctoral muestra cómo Martí trasplanta ideas lejanas geográfica y culturalmente con el fin de elevar la conciencia latinoamericana.

Escrita en sánscrito, la *Bhagavadgītā*, literalmente *La canción de Dios*, forma parte de la epopeya el *Mahābhārata*. No se sabe la fecha exacta de

<sup>14</sup> Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano* (West Lafayette: Purdue University Press, 2003), 16.

su composición, pero probablemente ocurrió entre el siglo IV a. C. y el II d. C. La *Gītā*, como también se le conoce, es el texto hinduista de mayor influencia dentro y fuera de India. Sus máximas se despliegan en la forma de una conversación entre el dios Krishna y Arjuna, un príncipe con profundas dudas existenciales provocadas por la inminente guerra contra sus primos. La conversación tiene lugar en el campo de batalla justo antes del comienzo de la guerra. Ahí Krishna explica a Arjuna sus deberes y le llama a actuar como un guerrero y un noble. De acuerdo con Krishna, por aborrecible que pueda parecer, luchar y derrotar al ejército de sus primos es su deber social, lo que asegurará el triunfo de la verdad, la libertad y el bienestar del pueblo común. “No temas a la muerte, el alma humana es inmortal”, le dice. “Aquí no hay pérdida de lo ya conseguido ni retorno hacia atrás; aún un poco de este Deber protege del gran terror”.<sup>15</sup> Sobre estas ideas, Armando García de la Torre comenta: “Que ningún esfuerzo es vano cuando se renuncia a los deseos y se actúa sin egoísmo, que al final uno alcanza la paz ‘aunque sea en el momento de la muerte, [...] estas palabras traen claridad y fortaleza mental a Arjuna, justifican su guerra’”.<sup>16</sup>

No es extraño que Martí se identifique con los dilemas de Arjuna a la hora de librar la guerra contra sus propios primos. En sus apuntes personales expresa en varias ocasiones una inseguridad en cuanto a la validez y utilidad de su acción para liberar su país. Definitivamente se sentía como Arjuna, un guerrero en el campo de batalla, pero un guerrero indeciso, de confianza vacilante. En tal situación resulta lógico que se sintiera apelado por los consejos de Krishna.

Pero antes de examinar los postulados de la *Bhagavadgītā* que Martí pudo conocer, me gustaría presentar mi comprensión, muy diferente de lo que plantea Armando García de la Torre, de lo que hay que deducir de los principios del hinduismo que contribuyeron a la trayectoria independentista de Martí.

---

<sup>15</sup> Las citas de la *Bhagavadgītā* pertenecen a la versión de Fernando Tola, trad. (Caracas: Monte Ávila Editores, 1960), 2.40.

<sup>16</sup> Armando García de la Torre, “José Martí en el contexto global: la sabiduría de la *Bhagavadgītā* en la obra del insigne poeta y patriota cubano”, en *La Bhagavad-Gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, coord. por Óscar Figueroa (México: UNAM, 2017), 196.

Los debates entre sociólogos, filósofos y pedagogos sobre el concepto de sabiduría incluyen varios principios sobre el comportamiento humano. En la conversación entre Krishna y Arjuna, en el momento crítico de una batalla que está por comenzar, esos principios se manifiestan de una manera directa y muy vívida. Podemos clasificar dichos principios conforme a los siguientes dominios de la sabiduría, válidos para cualquier situación en la vida cotidiana: 1) el conocimiento de la vida misma, es decir, la habilidad de diferenciar entre lo perecedero (lo mundano o material) y lo imperecedero (lo sublime); 2) el control sobre el deseo significa autocontrol, moderación, desapego; 3) la *Gītā* considera la autorregulación emocional como una virtud esencial; 4) la firmeza de carácter es equiparada con una comprensión de la ausencia de dualidades y dicotomías en el mundo; 5) el trabajo y el compromiso de la persona con sus deberes en la sociedad son también karma; 6) compasión y sacrificio quiere decir ayudar a los demás, actos de bondad y caridad sin dañar a nadie; 7) la humildad y la ausencia de narcisismo son aspectos fundamentales de la sabiduría.

Estos dominios de la conducta enmarcan los principios que el apóstol cubano adoptó y luego puso en práctica. Sus acciones y su pensamiento evolucionaron en torno a ellos. Sin duda, José Martí derivó de estas máximas sus esfuerzos tanto en el campo político como en el ético. En particular, en el terreno de la práctica revolucionaria estos dominios exigían una rigurosa disciplina. Como mencioné, estando en Nueva York, Martí se entregó de lleno a la causa de la independencia, cuyos objetivos planteaba en numerosos escritos y en cartas a los líderes nacionalistas. La guerra no tenía que servir a las ambiciones individuales ni era para la glorificación de sus dirigentes. Al contrario, el líder de la guerra debe mantenerse humilde, pero fiel y firme a los ideales del movimiento. Debe seguir los principios de un espíritu puro y desinteresado, libre de egoísmo, pues, en un sentido amplio, la lucha independentista basada en el altruismo era la aserción ética del pueblo cubano. Estas pronunciaciones martianas abrazan el principio de la humildad, libre de narcisismo, como elemento decisivo de la sabiduría.

El valor del sacrificio, otro principio básico de la *Gītā*, se refleja de manera orgánica en José Martí. Consideraba el sacrificio como un acto altruista. El líder que se sacrifica por la independencia de su patria, y por

ello es admirado y recordado, logra su cometido con legitimidad únicamente cuando ese sacrificio se hace sin intereses ulteriores. En la *Gītā*, Krishna aconseja: “Liberado de todo apego, realiza siempre la acción que tiene que realizar, pues actuando sin ningún apego el hombre alcanza lo Supremo”.<sup>17</sup> La idea central de la *Gītā* es llevar a cabo acciones sin el deseo de gozar de sus frutos. Es decir, es necesario renunciar a los provechos del *karma*. Esta idea de servicio desinteresado era también el lema de Martí, quien consideraba como un gran sacrificio, como el máximo servicio para la nación, el acto de morir por Cuba. Así, en uno de sus apuntes personales, insiste: “Pero este amor de patria ha de ser enteramente puro, sin mezcla de interés personal, activo, activo hasta el frenesí, hasta el sacrificio, hasta la bandera, pero con una actividad de sacerdote, sin que ella se manche nunca con el menor viso de ambición o celo”.<sup>18</sup>

En la *Gītā*, el sacrificio está vinculado a un camino práctico hacia la salvación. Esto vale también respecto a la vida de Martí. Cuando él decidió entregarse por completo a la preparación de la guerra empezó a renunciar a los bienes materiales, a los salarios que recibía por ser cónsul, e incluso dejó de escribir sus columnas en diarios como *La Nación* de Buenos Aires, el *New York Sun* y otros. Hay, pues, un interés por poner en práctica lo que se decía de palabra.

El deber, otra noción central en la *Gītā*, es también un importante ideal martiano. De acuerdo con la *Gītā*: “El hombre alcanza la perfección veneranda con el cumplimiento de su deber propio a aquel del cual nace la actividad de los seres y por quien todo el universo esta compenetrado”.<sup>19</sup> Martí entendía de un modo igualmente elevado el cumplimiento de los deberes. En sus cuadernos de apuntes leemos: “No soy —¡líbreme Dios de serlo!— un revolucionario empedernido. No ligo mi vida a los tumultos. Pero no me importa que sea impopular el cumplimiento de un deber: lo cumplo, aunque sea impopular”.<sup>20</sup> En el mismo sentido, en una de sus cartas a Máximo Gomes, el general del ejército revolucionario, escribió: “Yo no sirvo más que al deber, y con éste siempre seré poderoso, poderoso

<sup>17</sup> Fernando Tola, trad., *Bhagavad-Gītā*, 3.19.

<sup>18</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 1, 178.

<sup>19</sup> Fernando Tola, trad., *Bhagavad-Gītā*, 18.41.

<sup>20</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 21, 146.

quizás como la fuerza misma del universo”.<sup>21</sup> Tal como la *Gītā* enseña que el trabajo representa el compromiso de la persona con su deber en la sociedad, Martí consideraba que su vida estaba comprometida por su deber con la patria cubana en pos de la liberación del yugo colonial. Al respecto, Armando García de la Torre tiene razón cuando apunta:

Martí entendía el cumplimiento del deber heroico y el sacrificio como elementos necesarios para la redención, un principio también de la *Gītā*. En sus apuntes explica cómo el sacrificio es el medio para alcanzar la paz del alma, entendida como la meta de la unión final con la esencia del universo.<sup>22</sup>

Los siete dominios de la sabiduría que se desprenden de la *Gītā* atraviesan de lado a lado la obra de José Martí, trátase de su obra literaria, sus ensayos y discursos, o sus cartas a los dirigentes independentistas cubanos; pero están presentes además en su conducta personal como un líder político, un activista y un forjador de la lucha por la independencia. En las enseñanzas del hinduismo halló, pues, inspiración para preparar una guerra que le parecía necesaria para liberar el país. Desde la propia perspectiva espiritual de la *Gītā*, diríamos entonces que, inspirado en dicho texto, Martí practicó el *karmayoga*, el yoga de la acción, en el sentido de alguien que actúa con determinación y de manera desinteresada por el mero cumplimiento de lo que considera es su deber más alto. En ello, de nuevo, los dominios de sabiduría que deduzco de los postulados de la *Gītā* enmarcan la actuación del patriota cubano.

En ese sentido, la presencia de la sabiduría india en Martí constituye la primera manifestación de los intercambios epistemológicos entre dos naciones ocupadas en la lucha por su independencia. Constituye la primera aplicación concreta de los saberes indios en la historia y el pensamiento latinoamericano. Desde luego, este hecho nos obliga a preguntarnos sobre la manera como se acercó a las escrituras indias, dónde las leyó, quién se las proporcionó. Al respecto, sabemos que Martí enseñó filosofía india en Guatemala y los apuntes de clase que se han conservado contienen

---

<sup>21</sup> Martí, vol. 1, 180.

<sup>22</sup> García de la Torre, “José Martí en el contexto global”, 204.

referencias al hinduismo. Los investigadores piensan que conoció estos principios indirectamente, a través de su interés por el trascendentalismo estadounidense, que lo habría influido para adoptar él mismo una postura afirmativa respecto a la sabiduría del hinduismo. Su ensayo sobre Emerson, en primer lugar, y sus escritos sobre Whitman, Beecher, Annie Besant y otros son, por lo tanto, relevantes como testimonios del camino que pudo llevarlo a India y a la *Gītā* en particular.

Su ensayo sobre Emerson hace alusión a varios elementos tomados de la *Gītā*, por ejemplo, la naturaleza del alma humana y del universo. En un lenguaje metafórico, Martí refiere el compromiso de Emerson con las acciones virtuosas, con una vida libre de egoísmo y en unidad con todos los seres humanos:

Deslumbrado por esos libros resplandecientes de los hindús, para los que la criatura humana, luego de purificada por virtud, vuela, como mariposa de fuego, de su escoria terrenal al seno de Brahma, siéntase a hacer lo que censura y a ver la naturaleza a través de los ojos ajenos, porque ha hallado esos ojos conformes a los propios, y ve oscuramente y desluce sus propias visiones. Y es que aquella filosofía india embriaga, como un bosque de azahares, y acontece con ella como con ver un volar aves que enciende ansias de volar. Se siente el hombre cuando penetra en ella, dulcemente aniquilado, y como mecido, camino de lo alto, en llamas azules.<sup>23</sup>

Los especialistas han discutido los elementos que conectan a Martí con Emerson. Por ejemplo, José Ballón Aguirre señala que el encuentro intelectual entre ambos era indeleble y permanente:

El esfuerzo por incorporar la filosofía hindú en la reflexión filosófica occidental del siglo XIX, en América, es aporte común de Emerson y Martí. En la creación literaria de ambos no funciona como mero motivo artístico, sino como encuadre epistemológico, y resulta base mística de su estética. Se trata,

---

<sup>23</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 13, 25.

pues, de la instauración de una visión verdaderamente sincrética Oriente/Occidente.<sup>24</sup>

Sin duda, la admiración que Martí sentía por Emerson propició que se interesara también por India y por la *Gītā*. Otros autores estadounidenses que Martí leyó y que pudieron contribuir a este interés fueron Whitman, Thoreau y Besant. A través de estas lecturas y en general de su cercanía al escenario literario estadounidense, el apóstol cubano pudo adquirir los saberes de otras geografías e integrarlos a su pensamiento y a su vida, sobre todo en lo concerniente a la lucha liberadora. Este interés epistemológico en la lejana India lo sitúa entre las figuras históricas transhemisféricas.

### **Paréntesis: la influencia masona**

Uno de los aspectos polémicos de la vida de Martí ha sido su relación con la masonería. El tema es polémico porque no se han descubierto las evidencias suficientes que confirmen su iniciación en la orden masónica. Sin embargo, es un hecho que sus obras contienen repetidas referencias a la masonería y que varias ideas presentes en su pensamiento —el amor a la patria, la humildad, la libertad, la igualdad, el deber, el honor— coinciden con los ideales liberales promovidos por la masonería. Además, hay que tener en cuenta que su padre, don Mariano Martí, era masón, y que el Colegio San Pablo, donde Martí recibió su primera formación, promovía un conocimiento laico, ético y de orientación científica bajo la guía de profesores como Rafael María Mendive, el fundador del colegio, que eran eminentes figuras de la intelectualidad cubana y también masones. No se puede ignorar que en uno de los cuerpos masónicos del Gran Oriente de Cuba fue preparada y gestionada la Guerra de Diez Años. Por último, es claro que el laicismo y el anticlericalismo situaron desde muy joven a Martí abiertamente fuera de la Iglesia católica. Así pues, los investigadores de la vida y obra de Martí coinciden en que prácticamente no existe contradicción

---

<sup>24</sup> José Ballón Aguirre, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)* (México: UNAM, 1995), 86.

entre las ideas sobre las que Martí erigió su pensamiento político, humanista y universal, y los valores que divulgaba la masonería patriótica.

En el mismo sentido, sabemos que tanto en España como en México y Estados Unidos, las ideas liberales eran bien acogidas en las logias masónicas, lo que atraía a cubanos partidarios de la independencia de su país. Era allí, además, donde existía mayor posibilidad de obtener ayudas económicas y otros apoyos para los cubanos en apuros, algo que Martí aprovechó para impulsar sus campañas por la abolición de la esclavitud y, más tarde, por la lucha de independencia.

En todo caso, si Martí nunca aceptó abiertamente su filiación masónica, tal vez haya sido por razones estratégicas, pues en el contexto de su lucha independentista una declaración así hubiera sido un gran error político que habría afectado el alcance de su labor. De todo ello se puede concluir que Martí se acercaba a todo lo que contribuyera a lograr su meta, ya sea la sabiduría de India o la masonería. El compromiso político de liberar a su patria, así como su ideario humanista, le permitían acoger múltiples influencias.

### **Las pinturas sobre India de Vereshchagin y el reportaje de Martí**

Es momento de revisar una de las referencias a India más elaboradas en la obra de Martí. Se trata de una crónica publicada el 3 de marzo de 1889 en el diario bonaerense *La Nación*: “Exposición mundial de París de 1889”, a propósito de una exposición celebrada en París para conmemorar el centenario de la Revolución francesa.<sup>25</sup> Esta crónica es el ejemplo perfecto de la meticulosidad con la que Martí escribía reportajes sobre eventos que a sus ojos poseían un gran significado mundial, incluso sin ser testigo presencial y valiéndose únicamente de fuentes informativas secundarias, como la amplia gama de periódicos y revistas disponibles en Nueva York. En efecto, Martí detalla que los pueblos de todo el mundo se han reunido pacíficamente en París para mostrar los productos del duro esfuerzo en

---

<sup>25</sup> Llama mi atención que en las *Obras completas* esta crónica aparece en el tomo decimoquinto dedicado a Europa y, sin embargo, el reportaje aparece en una sección aparte titulada “Rusia —la exhibición de pintura del ruso Vereshchagin”.



forma de riqueza, opulencia y arte, y apunta que cien mil personas visitaron cada día la exposición por veintidós puertas. Es una descripción que puede interpretarse como un elogio del progreso tecnológico, y la diversidad y la creatividad humanas. Así, Martí menciona los pabellones de Guatemala, Nicaragua, Uruguay, Bolivia, Chile, Paraguay, México y Venezuela, en cada caso con comentarios sobre la historia de América Latina.

En medio de todo ello, dedica un largo pasaje a los cuadros del pintor ruso del siglo XIX, Vasily Vereshchagin. En el papel de agudo observador y crítico de arte, Martí ofrece minuciosos detalles de los enormes lienzos del famoso pintor. Entre las piezas expuestas se encuentran varias con India como tema, lo que las distingue del resto. De ellas, Martí escribe en su crónica sobre dos: *Taj Mahal Mausoleum, Agra (1874-1876)* y *Ceremonial Entry of the Prince of Wales into Jaipur (1876)*.

Cabe recordar, que Vereshchagin visitó India dos veces entre 1874 y 1876, y nuevamente entre 1882 y 1883. Sobre ello, leemos en la más reciente edición ilustrada de sus pinturas indias:

Sus obras, sus pinturas, aun si a primera vista parecen pinturas sin mayores complicaciones como *Vehicle in Delhi* o la rica y pomposa *Ceremonial Entry of the Prince of Wales, Future King Edward VII, into Jaipur in 1876* o *Himalyan snow*, todas ellas están tan saturadas de la atmósfera especial de India, están tan llenas de su rico mundo de colores, los colores cegadores del sol del mediodía, que involuntariamente dan lugar a una sensación etérea de estar presentes en ese país.<sup>26</sup>

Los historiadores del arte piensan que Vereshchagin creó un total de 150 bocetos y cuarenta pinturas completas sobre India. El crítico de arte francés Claretta, contemporáneo de Vereshchagin, expresa así su admiración:

Toda la serie de obras maestras que el pintor ruso trajo de su viaje a India añade al encanto de la poesía, toda la verdad del realismo tomada de la vida

---

<sup>26</sup> Vasily Vereshchagin, *Indian Poem* (Delhi: Timeless Publication, 2014), 9.

[...] Las pinturas y los colores parecen piedras preciosas [...] y es como si todo el resplandor de India se hubiera traspasado a la paleta de Vereshchagin.<sup>27</sup>

Por lo tanto, no extraña que Martí haya decidido detenerse en estas pinturas en particular. Cabe recordar asimismo que eran los años en que India había empezado a caer en las manos de los colonizadores británicos. Lenta y cuidadosamente, la máquina colonial británica se afianzaba en el vasto territorio de India. Las pinturas concebidas por el artista buscaban mostrar este complejo y ambiguo proceso histórico, y la aguda mirada de Martí lo capta sin equívocos. Veamos cómo plasma esto nuestro autor en su crónica. Sobre la pintura dedicada al Taj Mahal dice Martí lo siguiente:

Luego es el Taj, puro como leche, que refleja sus cúpulas ligeras, labradas como con aguja, en el largo cercado de cipreses y ramas otoñales, a cuyo arrullo, en su soberbia tumba blanca, duerme bajo follaje de mármol aéreo, aquella favorita que amó el Sheh Jehan. Y ya es la mezquita de la perla, que invita a entrar por sus nobles arquerías, —más que de perla de marfil tallado, con sus hileras de musulmanes reverentes evocan al creador invisible.<sup>28</sup>

Es casi como si la historia de India no pudiera estar completa sin presentar el suntuoso Taj Mahal. El mausoleo es retratado desde un ángulo que nos permite apreciar las dos fachadas y otros dos palacios situados a una corta distancia. El conjunto de monumentos no solo es un homenaje a la amada princesa mogola sino también a los creadores artesanos y obreros que lograron semejante perfección estética.

Más reveladoras son las observaciones de Martí sobre la segunda pintura, *Ceremonial Entry of the Prince of Wales into Jaipur*. Es el inicio de la exhibición y hay salas para hacer compras:

Otras [personas] entran primero a ver las curiosidades: el cuarto donde dos mujiks, de bota y blusa, sirven té, pasado por el samovar de bronce, con azúcar y un gajo de limón. La copa labrada en un cráneo; la plata como

---

<sup>27</sup> Citado en Vereshchagin.

<sup>28</sup> Martí, *Obras completas*, vol. 15, 437.

encaje de allá de Cachemira, la lana del Tíbet, donde los sacerdotes con gorros de payasos hieden, y los santos llevan máscaras, hacen flautas de los huesos de piernas, como el indio enamorado del Perú.

Se alza el tapiz de ramas de azul y humo, y allí está la ciudad de Jeypore, Jeypore suntuoso, en todo el fuego de medio día. Las flores a los pies, arriba el cielo ardiente, el gentío en las ventanas, los palacios, de color de rosa, la comitiva de elefantes, que en el *howdah* de oro y marfil cargan al príncipe de la tierra y a sus conquistadores.<sup>29</sup>

Martí continúa de este modo la descripción: “Allá en el *howdah* de oro y marfil van en paz, ¡parece increíble que vayan en paz! El rajá de Jeypore, y el príncipe de Gales, de casco y cota roja; pero van en el *howdah*, confusos y menudos, sin que se adivine que aquel triunfo es la procesión funeral de la India”.<sup>30</sup>

Claramente, el pintor tenía la intención de mostrar el proceso de subyugación de India por parte de los británicos, la culminación triunfante del establecimiento del dominio colonial en India. En sintonía con ello, Martí describe minuciosamente:

Primero van abanderados y clarines, con las banderas de cuatro colores, y el clarín de caño largo. El elefante todo es joyería: la gualdrapa, el peso de las piedras, le cuelga de los lados; la testera es de realce, con rosas de amatistas y zafiros y laberintos de perla mayor por las orejas, bajo la testera está el frontil, con dibujos de terciopelo rojo y verde: y los colmillos con argollas de oro.<sup>31</sup>

Martí escudriñó la pintura de Vereshchagin y realmente vio lo que había detrás de estas celebraciones, todo lo que le esperaba a India. Él añade: “Y así fue la procesión, por de contado, pero el arte no ha de dar la apariencia de las cosas sino su sentido”.<sup>32</sup>

Vereshchagin buscó ilustrar el cenit de la subyugación de India por parte de la corona británica. En su crónica, Martí buscó poner en palabras

<sup>29</sup> Martí, 430.

<sup>30</sup> Martí, 431.

<sup>31</sup> Martí.

<sup>32</sup> Martí.

tan gráficas como los pinceles de Vereshchagin el proceso colonizador. El acto de privar de la libertad a un país y esclavizarlo no podía escapar a los ojos y el pensamiento del apóstol cubano. Ese es el mensaje implícito cuando afirma: “en el *howdah* de oro y marfil cargan al príncipe de la tierra y a sus conquistadores”. Y después cuando remata: “Allá en el *howdah* de oro y marfil van en paz, ¡parece increíble que vayan en paz! El rajá de Jeypore, y el príncipe de Gales, [...] sin que se adivine que aquel triunfo es la procesión funeral de la India”.<sup>33</sup> A la luz de la importancia que la libertad tenía para Martí, estas declaraciones expresan el sentir de un patriota para quien morir era mejor que permanecer de rodillas. Con todos estos elementos intentemos esbozar algunas conclusiones.

## Conclusiones

El concepto de libertad humana en el pensamiento martiano posee un carácter universal. Martí deseaba hacer causa común con los oprimidos de la tierra como se desprende de sentencias como la siguiente: “Urge libertar a los hombres de la tiranía, de la convención, que tuerce sus sentimientos, precipita sus sentidos y sobrecarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso”.<sup>34</sup>

Estos son los principios a partir de los cuales se desarrollan las dimensiones de la libertad en el ideario martiano, sean estos en el campo de la ontología, la epistemología o la ética. Los 27 volúmenes de sus obras completas contienen cientos de palabras de sabiduría a propósito de la independencia de las naciones y de los seres humanos. En sus escritos, la libertad aparece como la atmósfera natural del hombre y la fuerza espontánea de su ser. Al ver en el cuadro de Vereshchagin al rajá de Jaipur marchar felizmente al lado de su conquistador, ignorando que la falta de libertad serviría para mantener a unos hombres en el goce excesivo y a otros en el dolor innecesario, Martí comprendió el sufrimiento al que el pueblo indio iba ser sometido. En suma, su fe absoluta en la emancipación

---

<sup>33</sup> Martí.

<sup>34</sup> Martí, vol. 18, 290.

humana no pudo privarle de apreciar el mensaje que el pintor ruso quería transmitir con su arte.

En este sentido, cabe afirmar que el lugar de India en la obra y la vida de Martí se inserta en la posibilidad de construir una epistemología alternativa. En particular, su ejemplo podría analizarse desde la perspectiva de los estudios sobre el sur global. De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, el sur global es una categoría que ha heredado las luchas de liberación del tercer mundo y refleja una constelación de aspiraciones políticas, ontológicas y epistemológicas, en tanto que sus conocimientos están bien probados por el éxito de sus luchas. Es, por lo tanto, el sur epistemológico más que el geográfico, el que produce múltiples epistemologías cuando y donde esas luchas ocurren. En su manifiesto sobre el buen vivir, Sousa Santos identifica a su verdadero sujeto: no somos víctimas, somos victimizados y ofrecemos resistencia. Somos muchos y usamos nuestro nuevo aprendizaje de muchas maneras diferentes. Así pues, en última instancia, el objetivo principal de la epistemología del sur es lograr la justicia cognitiva.<sup>35</sup> En tanto habitante de ese tercer mundo, Martí lo entendió muy pronto y comenzó a empoderar al pueblo latinoamericano en pos de esa justicia cognitiva. En este contexto, más que una realidad exótica, India representa un semillero de sabiduría de camino a esa meta.

## Bibliografía

- Ballón Aguirre, José. *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*. México: UNAM, 1995.
- Dussel, Enrique. "Amerindia in a Non-Eurocentric Vision of World History". En *The invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*, 73-90. Nueva York: Continuum, 1995.
- Fernández Retamar, Roberto. *José Martí: páginas escogidas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

---

<sup>35</sup> Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, eds., *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South* (Nueva York: Routledge, 2020), xviii-xix.

- García de la Torre, Armando. “José Martí en el contexto global: la sabiduría de la Bhagavadgītā en la obra del insigne poeta y patriota cubano”. En *La Bhagavad-Gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, coordinado por Óscar Figueroa, 195-217. México: UNAM, 2017.
- Martí, José. *Obras completas*. 27 vols. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Sousa Santos, Boaventura de y María Paula Meneses, eds. *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*. Nueva York: Routledge, 2020.
- Tinajero, Araceli. *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003.
- Tola, Fernando, ed. *Bhagavad-Gītā. El Canto del Señor*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1960.
- Vereshchagin, Vasily. *Indian Poem*. Delhi: Timeless Publication, 2014.



## 4. La India teosófica en dos viajeros centroamericanos: María Cruz y José Basileo Acuña

José Ricardo Chaves

### **Introducción**

A partir de dos conjuntos de cartas, uno publicado y el otro inédito, presento aquí las experiencias de vida de dos escritores centroamericanos: la guatemalteca María Cruz y el costarricense José Basileo Acuña, quienes viajaron por India; ella, a principios del siglo xx, él, a mediados, tras instalarse en la sede de la Sociedad Teosófica en Adyar, Madrás, como integrantes de la comunidad espiritual ahí conformada desde 1882 y famosa por haber sido un punto de encuentro e intercambio de occidentales (europeos y americanos) y asiáticos, interesados en los asuntos teosóficos y de espiritualidad “oriental” en general. Ello supondrá de entrada dar algunos elementos contextuales relativos al orientalismo teosófico de la época en que ambos autores se movieron y que ayudarán a entender mejor sus acciones y palabras.

### **El orientalismo teosófico**

Los románticos alemanes fueron pródigos en su interés por India y su literatura sánscrita, algo que continuó después a lo largo del siglo xix, ya



fuera en clave positiva (Schopenhauer) o en una negativa (Hegel).<sup>1</sup> En su *Diálogo sobre la poesía* (1800), Friedrich Schlegel propuso un fundamento religioso para la nueva poesía, entendido como búsqueda de lo infinito y no como un particular armazón institucional o doctrinal. En la búsqueda de esta religión poética, lo que Schlegel llamó “la nueva mitología”, las antiguas religiones históricas podían dar su aporte, “según la medida de su sentido profundo, su belleza y su formación”, en especial las de India, con lo que se incorporó el elemento asiático, pues “en Oriente debemos buscar lo más altamente romántico”.<sup>2</sup> Esto llevó a que un estudioso tan importante como Halbfass señale que “el interés romántico en India fue inseparable de una crítica radical al presente europeo”,<sup>3</sup> en la medida en que ese nuevo posicionamiento suponía una distinta jerarquización de saberes y lenguas, en que lo bíblico y lo grecolatino (el griego, el latín y el hebreo), hasta entonces en la cúspide cultural, quedaban ahora desplazados en antigüedad e importancia por lo ario indoeuropeo y el sánscrito.

Además, en estos abordajes románticos, a veces las ideas del colonizado se pusieron por encima de las del colonizador, cuestionando así los argumentos entonces dominantes en diversos ámbitos (filosóficos, religiosos, éticos, eróticos, etcétera). Esto está muy lejos del orientalismo conspirativo y unidireccional del ya clásico libro de Edward Said, *Orientalismo*, y es muestra de lo que Richard King denomina “orientalismo afirmativo” o positivo, esto es, colonial en su génesis pero procolonial (no prometropolitano) en sus aplicaciones, como ejemplifica de manera paradigmática la teosofía, según veremos más adelante.<sup>4</sup>

Si bien es posible aislar y seguir el proceso orientalista a lo largo del siglo XIX —e incluso en la primera mitad del siglo XX hasta la Segunda Guerra Mundial—, lo cierto es que conviene tener en cuenta sus entrecruzamientos con otros movimientos que se producían en la escena cultural,

<sup>1</sup> Cf. Arthur Schopenhauer, *Notas sobre Oriente* (Madrid: Alianza Editorial, 2011). Sobre Hegel, cf. Aakash Rathore y Rimina Mohapatra, *Hegel's India. A Reinterpretation with Texts* (Delhi: Oxford University Press, 2017).

<sup>2</sup> Friedrich Schlegel, *Poesía y filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 124.

<sup>3</sup> Citado por John James Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asia and Western Thought* (Nueva York: Routledge, 1997), 69.

<sup>4</sup> Cf. Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the Mystic East* (Londres: Routledge, 2003).

en especial con el romanticismo y su continuación vanguardista en el nuevo siglo, que involucraron, aparte de elementos artísticos y literarios, otros aspectos de la vida social, como la visión de la mujer, el erotismo, la sexualidad, el ocio, las alteridades, el viaje y el desplazamiento, ya hacia geografías externas, ya hacia paisajes psíquicos por el uso de drogas o experiencias místicas.

El otro proceso cultural que se dio en el siglo XIX fue un nuevo auge del esoterismo, como no se daba desde el Renacimiento,<sup>5</sup> y que siguió en el XX. Si el siglo romántico es el del *Renacimiento oriental*, en alusión al libro homónimo de Raymond Schwab, no lo es menos del *Renacimiento esotérico*. La caída de los absolutismos políticos y religiosos permitió que las corrientes esotéricas, hasta entonces subterráneas, salieran a la luz, fuera de sus catacumbas. Lejos de ser antimoderno, el esoterismo es parte de dicha modernidad, aunque la viva desde un ángulo distinto. Por eso, uno de sus rasgos en el nuevo siglo es su *cientifización*, la incorporación del paradigma científico en sus propios discursos, con la idea de complementar la labor de conocimiento del mundo (visible e invisible), así como la reapropiación de descubrimientos y teorías, como la electricidad, el magnetismo o la evolución. Otros rasgos modernos del movimiento esotérico son su *democratización*, su extensión a un público cada vez más amplio, que va más allá de las formas tradicionales de producción y divulgación de conocimiento (la logia, el manuscrito, la transmisión de viva voz de maestro a discípulo) y que adopta las formas modernas de

---

<sup>5</sup> Se entiende aquí por esoterismo el constructo académico generado en los últimos treinta años, a partir de autores como Antoine Faivre y Pierre Riffard, y continuado por nuevos investigadores como Wouter Hanegraaff y Kocku von Stuckrad, entre muchos, y que alude *grasso modo* a un conjunto de corrientes (neoplatonismo, hermetismo, cábala, alquimia) que durante el Renacimiento coinciden en Europa y de cuyas interacciones se producirá en los siguientes siglos toda una genealogía (ideológica, religiosa, filosófica, “espiritual”) que llega a nuestros días, de gran influencia en diversos órdenes culturales de Occidente. Entre los rasgos que se le asignan están la unidad vital del cosmos, su diferenciación jerárquica, las correspondencias entre dichos niveles constitutivos, la imaginación como facultad de acceso a dicho universo mesosimbólico, una sabiduría primordial o *Prisca theologia* que estaría en la base de las diversas corrientes, entre varios más. A diferencia de otras presentaciones, que lo caracterizan a partir de nociones como secreto, misterio o iniciación, aquí el esoterismo es un concepto académico susceptible de análisis y seguimiento histórico y filológico que no supone un compromiso del investigador con sus propuestas, pues este suele partir de una base de escepticismo metodológico.

transmisión (la institución abierta, la conferencia, la revista, el libro, el periódico). Otro rasgo del esoterismo moderno es su *feminización*, la incorporación de las mujeres a sus filas, ya no solo como consumidoras, sino como productoras, visionarias y organizadoras.<sup>6</sup>

Una parte del movimiento esotérico se vio influido por ese orientalismo que estaba en el aire (y que a su vez influyó en este), como se aprecia de manera notable en la vertiente teosófica de H. P. Blavatsky, con la que el esoterismo en Occidente se dividió —en su muy cuestionable autointerpretación— en una corriente de “esoterismo occidental”, en la que se combinaron a partir del Renacimiento materiales procedentes del Mediterráneo (lo grecorromano, lo egipcio, lo judío, lo cristiano, lo islámico), y otra de “esoterismo oriental” que, aun cuando poseía una estructura mediterránea, incluyó elementos de India (budistas e hindúes) que generaban desconfianza entre los esoteristas más judeocristianos.

Así, la teosofía es el ejemplo prototípico de ese esoterismo decimonónico que aúna los rasgos de cientifización (se presenta como una síntesis de la ciencia, la filosofía y la religión, y discute de manera polémica varias de las teorías científicas de la época), democratización (la Sociedad Teosófica es una estructura abierta a todo tipo de público y genera actividades y literatura accesibles para miembros y foráneos), feminización (empezando por su fundadora y continuando con otras mujeres notables como dirigentes, integrantes, escritoras y público) y orientalismo, uno de tipo afirmativo, que subraya los valores positivos de los colonizados por encima de los colonizadores.

La visión y las prácticas orientalistas de la teosofía recibieron desde sus inicios la crítica de los orientalistas académicos, por considerarlas inexactas y “contaminadas” de ocultismo, pero lo cierto es que dicho orientalismo teosófico fue otra vertiente de difusión de nociones y textos asiáticos, como bien lo sabían Blavatsky y sus adversos críticos. Clarke lo ha dicho con toda claridad:

---

<sup>6</sup> Cf. José Ricardo Chaves, “Magia y ocultismo en el siglo XIX”, en *De filósofos, magos y brujas*, ed. por Esther Cohen (Barcelona: UNAM/Azul Editorial), 1999.

En cualquier caso, las enseñanzas teosóficas, con su apertura a una variedad de caminos a la verdad y su énfasis en la congruencia implícita de las grandes tradiciones religiosas, representaron de maneras diversas un desafío a las actitudes religiosas ortodoxas y, en su intento por construir una filosofía que reconciliara los descubrimientos científicos recientes con las tradiciones sapienciales antiguas, resultaron muy atractivas lo mismo para occidentales como para indios educados. [...] A través de sus múltiples actividades y numerosas publicaciones, el movimiento teosófico demostró ser muy eficaz para popularizar las ideas filosóficas y religiosas asiáticas en Occidente, así como para promover el diálogo Este-Oeste.[...] Es importante mencionar que la Sociedad Teosófica había ganado una considerable reputación en el subcontinente indio, y que no solo contribuyó al surgimiento de una contracultura orientalista en el contexto occidental, sino que además facilitó con creces el nacimiento de una autoconciencia y un autorrespeto hindú y budista en la propia Asia. [...] Así pues, el eclecticismo y el internacionalismo de la Sociedad Teosófica pueden verse como un desafío a la hegemonía cultural e intelectual de Occidente al final del periodo victoriano.<sup>7</sup>

Así, para tener una visión más justa del fenómeno orientalista en el siglo XIX y en la primera mitad del XX, no podemos quedarnos solo con el discurso del orientalismo académico o estético de ciertas élites de entonces y de hoy, sino que además hay que incluir el de otras franjas de la cultura como el producido por el esoterismo, en especial la teosofía, que suele estar ausente en los debates sobre orientalismo, y que, cuando se le menciona, se hace de manera prejuiciada y sin un conocimiento más minucioso de sus rasgos y logros. A pesar de su importancia, el prejuicio antiesotérico hace callar a muchos académicos, como ocurre con el propio Schwab, quien en su voluminoso libro hace una única referencia a la teosofía, sin ninguna continuidad. No ocurre lo mismo con ese otro gran estudioso del orientalismo, el ya mencionado Halbfass, quien en *India y Europa* señala:

---

<sup>7</sup> John James Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asia and Western Thought* (Nueva York: Routledge, 1997), 90-91. Mi traducción.

La Sociedad Teosófica revivió y reformuló el viejo ideal de una sabiduría y una revelación primordiales donde ciencia y religión son inseparables; además ayudó a popularizar en Occidente nociones psicológicas y cosmológicas indias, entre ellas la doctrina del karma y el renacimiento, así como otras enseñanzas “orientales”. En suma, su impacto tanto en la India como en Occidente ha sido considerable y diverso.<sup>8</sup>

Este ninguneo intelectual hacia la teosofía ha ido cambiando en los últimos años, en parte debido a la habilitación académica de los estudios sobre esoterismo. Sin embargo, aún afecta a buena parte de las investigaciones sobre orientalismo. Esta separación entre un orientalismo académico y otro esotérico (en este caso teosófico) no debe llevarnos a creer que se trata de una oposición entre uno culto y otro popular, pues no todo el orientalismo teosófico es popular, esto es, accesible al gran público. Buena parte de él se mantiene en los estratos de la alta cultura y requiere de entrenamiento y habilidades especiales para su aprehensión. De hecho, uno de los reproches habituales a la teosofía, sobre todo desde el lado de los creyentes y practicantes esotéricos, ha sido su “intelectualismo”. Su sincretismo erudito y el uso de términos en lenguas asiáticas —sobre todo sánscrito y pali— no es algo que la torne accesible a un público occidental más amplio. Por supuesto, luego se elaboraron versiones más simples (por ejemplo, la neoteosofía de Besant y Leadbeater), que son las que ciertamente calaron en el gran público.

## Orientalismo teosófico en español

El amplio espectro del orientalismo decimonono se proyectó también en España, más el de tipo teosófico a partir de la última década —cuando arriba la teosofía al país—<sup>9</sup> que el académico. Fueron más bien los

<sup>8</sup> Wilhelm Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 237.

<sup>9</sup> Para una presentación sintética de los inicios de la teosofía en España, cf. José Ricardo Chaves, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)* (México: UNAM/Editorial Bonilla Artigas, 2020); para mayores detalles, cf. Vicente Penalva, “El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo xx. La

teósofos los que lograron un impacto orientalista mayor en el gran público, español en primer lugar, pero también hispanoamericano, una vez que sentaron las bases de la actividad de la Sociedad Teosófica en la península, por medio de sus reuniones, conferencias, ateneos, así como por una amplia labor editorial que se expresó en revistas y libros, que circulaban ahí y en ultramar, con colecciones específicas como la Biblioteca Orientalista, de Ramón Maynadé, la cual combinaba autores teosóficos con textos sánscritos traducidos, no de la lengua original, sino del francés, el inglés o el alemán, según los conocimientos de su talentoso equipo de traductores, y que funcionó de 1900 a 1931.<sup>10</sup> La teosofía, junto con el espiritismo, formaba parte de la modernización ideológica de la región, por lo que sus efectos iban más allá de lo estrictamente esotérico y se notaban en las letras (el modernismo literario), la religión (diversificación de la oferta espiritual), la filosofía, la política, la educación, el feminismo incipiente, las redes internacionales de sociabilidad, la incorporación de las tradiciones indígenas a las culturas nacionales, etcétera.

A diferencia de lo que pasaba en los mundos anglófono y francófono, donde convivían los orientalismos académico y esotérico, tanto en franjas cultas como populares, en el mundo de habla española, en especial del lado hispanoamericano, el orientalismo de fines del XIX y de principios del XX provenía sobre todo de fuentes teosóficas, sin mayor consciencia sobre las particularidades del filtro esotérico, tal como se aprecia en muchos de los escritores modernistas, como Rubén Darío y Amado Nervo, entre varios otros, que consumen un orientalismo teosófico, en buena medida porque era el que circulaba en sus países, aunque, en sus casos, de pronto lo pudieran complementar con sus lecturas en francés. Habría que esperar ya bien entrado el nuevo siglo para que surgiera cierta consciencia de la diferencia entre ese orientalismo de tipo teosófico y otro basado en fuentes y textos originales, para cuya comprensión se hacían necesarias competencias lingüísticas e históricas particulares, como

---

Sociedad Teosófica española (1888-1940)” (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013).

<sup>10</sup> Puede consultarse el catálogo de la Biblioteca Orientalista de Maynadé en Vicente Penalva, “El orientalismo en la cultura española”, así como en el del editor Gregorio Pueyo en Miguel Ángel Buil Pueyo, *Gregorio Pueyo (1860-1913). Librero y editor* (Madrid: Ediciones Doce Calles, 2010).

comenzó a darse en América Latina con José Vasconcelos y su libro *Estudios indostánicos* (1920).

Por supuesto había también un orientalismo secular, estético, que explotaba los tópicos exóticos y eróticos del asunto, sin mayor preocupación espiritual, y que se expresaba literariamente sobre todo en la crónica de viajes, cuyo máximo representante fue el guatemalteco asentado en París Enrique Gómez Carrillo (1873-1927); sus crónicas eran publicadas por periódicos y revistas de América Latina y España. De todos los escritores modernistas, fue el más destacado y variado, pues sus viajes no se limitaron a Europa, América y el Mediterráneo (Egipto, Palestina y Medio Oriente), sino que de manera novedosa incluyeron a Ceilán (hoy Sri Lanka), que Gómez Carrillo tiende a homologar con India (la que no visitó personalmente y que conoció sobre todo por los relatos de su admirado Pierre Loti), Singapur, Vietnam, Hong Kong (China) y en especial Japón. Otros escritores latinoamericanos hicieron también su viaje a Extremo Oriente, como los mexicanos Francisco Bulnes en 1875, José Juan Tablada en 1900 y luego Efrén Rebolledo, quien como diplomático tuvo oportunidad de vivir en Japón por varios años a inicios del siglo. Otro viajero a Japón fue el salvadoreño Arturo Ambrogi, quien en 1915 publicó su libro *Sensaciones del Japón y de la China*. Como puede apreciarse por este breve recuento, para estos primeros viajeros el país asiático más atractivo fue Japón, país que, por diversas razones, constituía una marca de éxito ante las potencias europeas: había logrado mantener su independencia, incluso había vencido a Rusia en la guerra de 1905, y poseía una importante tradición cultural que había podido combinar con un proceso de creciente modernización, entre otros factores. Todo ello hizo que los latinoamericanos voltearan hacia Japón para ver qué podían aprender de él en sus relaciones con Europa y Estados Unidos.

### **María Cruz: una viajera guatemalteca en India**

A diferencia de lo que acontecía con viajeros de otros ámbitos (ingleses, estadounidenses, franceses), para los latinoamericanos de las primeras décadas del xx, India todavía no entraba en la órbita de sus intereses culturales

directos para efectos de viaje, aunque sí como referencia literaria o vagamente espiritual.<sup>11</sup> Una excepción es la escritora guatemalteca María Cruz (1876-1915), quien estuvo en India entre 1912 y 1914, y tuvo como base principal Adyar, Madrás (hoy Chennai), donde estaba —y sigue estando— la sede de la Sociedad Teosófica, adonde se traslada como militante de dicho movimiento para colaborar en distintas labores (“Por mi parte, pienso ofrecer mis servicios a la biblioteca para hacer el catálogo de las obras en lengua española”, señala en la carta VI<sup>12</sup>), aunque aprovechará, sobre todo en los meses de gran calor, para visitar otras ciudades y regiones (Bombay, Benarés, Jaipur, incluso Cachemira). A lo largo de su estadía, Cruz escribe trece cartas en francés. La serie inicia en noviembre de 1912 y acaba en noviembre de 1913. Dirige su correspondencia a una amiga en París, quien después las publicará con el título *Lettres de l’Inde. 1912-1914*, tras la inesperada muerte de Cruz en 1915. Una selección de dichas cartas se traducirá y publicará en la revista inglesa *The Theosophist* en 1917, y en la publicación teosófica francesa *Le message théosophique et social* en 1919 y 1920.<sup>13</sup>

De haber vivido más tiempo, es probable que las cartas hubieran sido la base de un libro sobre Adyar. Cruz distingue entre el “Adyar místico” de la tradición teosófica, centro de energías de los Mahatmas espirituales fundadores de la Sociedad, y el “Adyar histórico”, que es el que resulta accesible para la mayoría de la gente. Así responde a su corresponsal parisina: “¿Dice usted que ya puede ver el libro sobre Adyar con todo y el color de la portada? Lo malo es que el verdadero Adyar no está en el plano físico, y nunca nadie podrá darle una idea de cómo es a quienes no han experimentado su energía”.<sup>14</sup> Más adelante agrega:

<sup>11</sup> No obstante, no hay que olvidar que a mediados del siglo XIX el escritor argentino Lucio V. Mansilla, muy joven, viajó a India por motivos comerciales. De este viaje quedaron algunas crónicas y un diario.

<sup>12</sup> María Cruz, *Cartas de la India. 1912-1914*, trad. por Rodrigo Rey Rosa (Guatemala: Editorial Piedra Santa/Hojuelas Editorial, 2013), 46.

<sup>13</sup> Cf. Sergio Coto-Rivel, “María Cruz y el descubrimiento de la India (1912-1914), entre literatura y teosofía”, *Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos* núm. 39 (2019): 81-82.

<sup>14</sup> Cruz, *Cartas de la India*, 44.



Así que no soy capaz, no tengo las fuerzas para atacar el artículo sobre el Adyar místico. Quizá escriba un poema —en mi próxima reencarnación. Sobre el Adyar práctico e histórico, está bien, si usted cree que serviría de algo. Le enviaré retazos con cada una de mis cartas; luego los tallaremos según convenga, y ya encontraremos un hilo conductor.<sup>15</sup>

Para la época de Cruz, Adyar se estaba volviendo una referencia importante del intercambio Oriente-Occidente para viajeros y escritores que, cuando visitaban India, solían ir al sitio, fueran o no teósofos. Son los casos, entre otros, de Edward Carpenter, Pierre Loti, Alexandra David-Néel, el Conde de Keyserling o, ya muy entrado el siglo, del italiano Antonio Tabucchi y, ya en esta centuria, del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa, que lo han incluido como escenario en sus novelas (*Nocturno hindú*, de 1984, y *El tren a Travancore*, de 2002, respectivamente). En los diarios y relatos de estos escritores pueden encontrarse impresiones y descripciones muy interesantes de Adyar, dignas de ser recogidas en una antología, que nos lo muestran como una suerte de filtro cultural y religioso por el que muchos occidentales se acercaron a aquel país. Los dos principales fundadores de la Sociedad Teosófica, Blavatsky y Olcott, adquirieron la propiedad en 1882, la que fue creciendo y mejorando desde entonces. Movidos por su interés en la literatura religiosa asiática, los propios teósofos desde los primeros años se dieron cuenta de la necesidad de combinar la recolección, traducción, investigación, publicación y divulgación de textos religiosos y filosóficos asiáticos, por lo que se fundó en 1886 la Biblioteca de Adyar y Centro de Investigación, situada en el cuartel general de la institución en India, y que con los años se ha convertido en una de las más conocidas bibliotecas especializadas del mundo, con más de 250 mil volúmenes impresos y alrededor de 20 mil manuscritos en hojas de palma de India, Sri Lanka, China y Tíbet,<sup>16</sup> entre otros lugares, consultados por orientalistas del siglo xx, como Johan Van Manen, Alain Danielou o Mircea Eliade, para citar solo tres casos notables.

---

<sup>15</sup> Cruz, 45.

<sup>16</sup> Cf. *Adyar. The International Headquarters of the Theosophical Society* (Adyar: The Theosophical Publishing House, 2012), 22-23.

Como bien han señalado diversos especialistas,<sup>17</sup> la experiencia de Cruz resulta muy llamativa por diversas razones, entre estas por tratarse de uno de los primeros recuentos de viaje de un/a autor/a de América Latina, en un tiempo en que India estaba más bien fuera de las crónicas de viaje a Asia (dado el hechizo japonés), y específicamente para el caso de Adyar, la célebre sede teosófica que diversos viajeros de Europa señalaban. En el caso de Cruz, hay que considerar también su condición femenina, lo que, dado el contexto cultural adverso, introducía un riesgo mayor, situación que la lleva a una verdadera exploración subjetiva: “Todavía no comprendo qué he venido a hacer aquí. Me siento tan feliz como podría en esta tierra de exilio (hablo de Adyar y de este mundo sublunar también)”.<sup>18</sup> El componente espiritual de su viaje tiene un lugar central:

¿Recuerda usted que hablé siempre de un convento particular donde me gustaría terminar mis días? Pues bien, lo que tenía ante mis ojos era una visión de Adyar. Esta es la vida espiritual que yo soñaba, sin mortificaciones ni penitencias, sin celda ni sayal, sin votos, sin claustro.<sup>19</sup>

Cruz mostrará en sus cartas un gusto por su estadía en Adyar, aunque se queje de las condiciones climáticas, sobre todo el calor.

### **José Basileo Acuña: un teósofo costarricense en Adyar**

A diferencia de María Cruz, cuya participación en la Sociedad Teosófica fue breve y limitada, la de José Basileo Acuña (1897-1992) fue larga y compleja. Ha sido el escritor latinoamericano que mayor involucramiento y jerarquía tuvo en dicha institución. Se había enterado de las nascentes actividades teosóficas en su país por medio de su profesor de liceo, el

<sup>17</sup> Además del artículo de Coto-Rivel referido en la nota 13, cf. Mónica Albizúrez, “*Lettres de l’Inde* de María Cruz: las letras de la tierra”, *Revista de Estudios Hispánicos* 32, núm. 1-2 (2005): 85-96, y más recientemente Alexandra Ortiz-Wallner, “Viaje a Oriente. Peregrinaje e inscripción en *Cartas de la India (1912-1914)* de María Cruz”, *Cahiers d’Études Romanes* núm. 28 (2014): 181-193.

<sup>18</sup> Cruz, *Cartas de la India*, 54.

<sup>19</sup> Cruz, 59.

poeta Roberto Brenes Mesén, e interesado por sus enseñanzas desde joven se involucró en dichas actividades. En 1914 abandonó el país rumbo a Inglaterra para estudiar medicina, pero lo sorprendió la Primera Guerra Mundial, en la que participó como soldado desde las filas de la Legión Extranjera a partir de mayo de 1916, luego como camillero-enfermero.<sup>20</sup> Por sus acciones heroicas fue condecorado con la Legión de Honor, grado de Caballero, y la Medalla Militar, otorgada en julio de 1932.<sup>21</sup> Pero durante la Primera Guerra Acuña no solo fue héroe sino además poeta, pues, en medio de su adversa circunstancia, escribió una serie de haikús titulada *Un episodio de instantáneas japonesas (1916-1919)*, por el mismo tiempo en que José Juan Tablada está publicando *Un día... Poemas sintéticos (1919)*, solo que mientras uno lo hacía desde la oficina diplomática, el otro lo hizo desde el campo de batalla. Ninguno respeta la métrica del haikú de 17 sílabas en tres versos, pero sí elaboran su contenido plástico e inmediato. He aquí algunos ejemplos de Acuña compuestos entre 1916 y 1918:

Cuerdas rotas  
de una lira gigantesca  
son los árboles de las trincheras.  
[...]  
Cubiertos de barro los guerreros,  
fantasmas azorados,  
se acuestan, se levantan, corren.

La tempestad delante,  
la oscuridad detrás,  
y el soldado, ¿hacia dónde?

Claro de luna:  
en el alambrado

<sup>20</sup> Cf. Jorge Chen Sham, “La Primera Guerra Mundial y la poesía centroamericana: la contienda vista por José Basileo Acuña y Salomón de la Selva”, *Pensamiento Actual* 13, núm. 21 (2013): 51-67.

<sup>21</sup> Cf. Peggy von Mayer, biografía en *Obras completas*, vol. 1, de José Basileo Acuña (San José: Universidad de Costa Rica, 2011), xv.

danzan sombras y esqueletos.

[...]

Avanzan, avanzan

las tropas alemanas

retumban como el trueno.<sup>22</sup>

Ya la Primera Guerra Mundial es un punto en común entre Acuña y María Cruz, pues cada uno a su manera contribuyó a aliviar el sufrimiento ajeno, uno en el campo militar como camillero-enfermero, y Cruz como apoyo para soldados heridos y mujeres afectadas por el conflicto:

[Cruz] Volvió a Francia unas semanas antes de que estallara la guerra. Durante los meses que precedieron a su muerte, su gran preocupación era sentirse demasiado debilitada para hacerse tan útil como hubiera querido. Pero hizo todo lo que estuvo en sus manos para aliviar cualquier dolor en esos tiempos difíciles. No tenía “ahijados”, pero varios soldados pobres, que jamás supieron su nombre, recibieron de ella numerosos auxilios. Contribuyó a sostener un taller para ayudar a las mujeres sin trabajo, y, cuando presintió su propia muerte, sus últimos actos de solidaridad y sus últimos pensamientos fueron para los desamparados y para quienes padecían en nuestros territorios ocupados.<sup>23</sup>

Finalizada la Primera Guerra, Acuña permaneció un tiempo más en Europa, inmerso en el medio teosófico, el cual llegó a conocer en profundidad, al vincularse con figuras cimeras como Annie Besant, el joven Jinarajadasa y J. I. Wedgwood, obispo de la recién creada Iglesia Católica Liberal, y quien a su vez ordenó a Acuña como sacerdote de dicha congregación. En 1922 regresó a Costa Rica de forma definitiva (había hecho dos breves viajes en 1917 y 1919, cuando fundó en ese país la masonería mixta del Derecho Humano y la Iglesia Católica Liberal) y retomó con fuerza las actividades teosóficas, comasónicas y católico-liberales en la región, con frecuentes viajes por Centroamérica, el Caribe y Colombia. En 1929 se creó la Sección Centroamericana de la Sociedad Teosófica, que aglutinaba

<sup>22</sup> José Basileo Acuña, *Obras completas*, vol. 2, ed. por Peggy von Mayer (San José: Universidad de Costa Rica, 2011), 117-119.

<sup>23</sup> Cruz, *Cartas de la India*, 15.

las logias de los cinco países de la zona, y Acuña fue su primer secretario general. Dado su excelente inglés —fue un reconocido traductor de Shakespeare—, a fines de la década de 1930 dio conferencias en Estados Unidos y Canadá, y publicó artículos en revistas de esos países. Es tal el prestigio y talento de Acuña que, a principios de la década de 1950, Jinarajadasa, nuevo presidente mundial de la Sociedad Teosófica, tras la muerte de G. Arundale, le solicitó su traslado a Adyar, India, para dirigir la School of the Wisdom o Escuela de Sabiduría, como se conoce en el ámbito panhispánico, una iniciativa del nuevo presidente que buscaba profundizar y profesionalizar la enseñanza teosófica, con programas de estudio debidamente diseñados. Dada la experiencia pedagógica de Acuña en Costa Rica, más su amplio bagaje teosófico y su excelente inglés, resultaba una persona idónea para el nuevo puesto.

### Una correspondencia inédita y un poemario

De su experiencia en India, Acuña dejó como testimonio conocido un poemario publicado en 1962 titulado *Estampas de la India*, con doce sonetos cuyos títulos nos indican ya su contenido: “La planicie”, “Adyar, Madrás”, “Siva Tandava”, “Krishna”, “Vanarasi”, “El Buda”, “Valmiki”, “Kuruchektra”, “Darjeelig”, “Yama”, “El gurú” y “El Kama Sutra”. Reproduzco el alusivo a Adyar, puesto que es la geografía específica que aquí nos interesa:

Lava la tarde su purpúrea veste  
 junto al dormido aljibe del ocaso;  
 esmaltan níveos pájaros el este  
 como el festón de un repujado vaso.

La noche llega con silente paso  
 colando en sombras la llanura agreste  
 y en el callado vellarí celeste  
 cuelga la luna su timbal de raso.

¡Oh dulce quietud de aquel paisaje  
 que se diluye en tintes de celaje!  
 ¡Oh la mística unción del momento

en que oímos la vina<sup>24</sup> de los vientos  
 sumir las inquietudes del bosque  
 en tibia placidez de arrobamientos!<sup>25</sup>

El poema aparece con la rúbrica “Adyar, 10 de octubre de 1951”. Como se aprecia, se transmite una experiencia de quietud, placidez y arrobamiento, en un momento crepuscular, con el viento fluyendo suave en el bosque de la propiedad. El lenguaje es refinado y heredero más bien del viejo modernismo de principios de siglo, al que, no obstante variaciones y cambios, Acuña se mantuvo vinculado. Pese a la relevancia testimonial y literaria de este poemario, más importante para conocer su experiencia en Adyar y en India en general, es un conjunto de cartas (alrededor de 55, solo las vinculadas a ese país) que escribió entre septiembre de 1951 y julio de 1952 a su amigo Armando Calzada, por el que nos enteramos de su llegada el sábado 22 de septiembre y de su partida el 11 de julio rumbo a Filipinas, donde estaría una temporada para establecer en ese país la Iglesia Católica Liberal, y continuar luego a San Francisco, vía Singapur, Hong Kong y Japón, para finalmente volver a Costa Rica. El conjunto de cartas ha permanecido hasta ahora inédito y, gracias a la confianza y encomienda del señor Calzada, heredero de Acuña, espero poder publicarlo en un futuro cercano, junto con otros materiales personales, que no fueron incluidos por diversas razones en los cinco tomos de *Obras completas*, editados por la Universidad de Costa Rica en 2011.

Son muchos los puntos que podrían destacarse de esta correspondencia, por lo que, dadas las limitaciones de espacio, he seleccionado unos pocos que puedan compararse con las cartas de María Cruz, su antecesora latinoamericana en ese lugar. Ambos autores permanecen en India por un tiempo parecido, alrededor de un año: Cruz, de noviembre de

<sup>24</sup> Instrumento musical de cuerda.

<sup>25</sup> Acuña, *Obras completas*, vol. 2, 239.

1912 a noviembre de 1913; Acuña, de septiembre de 1951 a julio de 1952. Cruz regresa de inmediato a Europa, mientras que Acuña continúa en Asia (sobre todo en Filipinas) por unos meses más, antes de volver a Costa Rica. En Cruz hay un sentimiento de soledad y exilio, con un sentido de pertenencia a Guatemala algo debilitado por su periplo vital europeo desde muy joven; en cambio, el sentido de pertenencia de Acuña a su país es muy fuerte, no obstante haber tenido también una experiencia europea y estadounidense considerable, y ello hace que muy pronto se manifieste en sus cartas la nostalgia y el deseo de volver, algo mitigado apenas por su sentido del deber teosófico. Esto lo lleva a escribir más cartas a su amado corresponsal, como una forma de mitigar su lejanía. Dice que le escribe cada domingo, pero hay semanas con más de una carta. A diferencia de Cruz, con un hábitat local muy débil, el de Acuña es fuerte: posee una hermosa casa, una gran biblioteca, amistades, familia, un empleo en docencia, en fin, un mundo propio que lo aguarda y al que él quiere retornar. Los tiempos en los que cada uno viaja también difieren: cuando Cruz llega a India tiene 36 años, está en plenitud física, en un momento en que la Sociedad Teosófica se encuentra al alza en la escena cultural, con una líder carismática al frente, Annie Besant; en cambio, Acuña arriba con 54 años, ya vislumbra la vejez, a inicios de la segunda mitad del siglo, cuando ya el prestigio y la influencia de la Sociedad Teosófica van a la baja y se ve como parte del mundo que la Segunda Guerra Mundial ha dejado atrás.

En ambos conjuntos de cartas abundan las descripciones de lugares que los viajeros visitan (ciudades, templos o espacios naturales), así como de personajes del mundo teosófico con el que interactúan: Besant, Leadbeater, Jinarajadasa, etcétera. Como escritores provenientes de países tropicales, muy pronto establecen comparaciones con el país receptor. Cruz describe así su llegada al “cuartel general” de Adyar:

Imagínese una finca americana: casas bajas, techos de palma, ganado en los alrededores; los indios, medio o a tres cuartos desnudos, junto a las fogatas a la entrada de sus casas; gente que va y viene con linternas, y la silueta de

los cocoteros recortada sobre un cielo rojo. Querida amiga, yo me creía en mi país.<sup>26</sup>

Más adelante, cuando asiste a una convención teosófica, señala que “la casa tiene un solo piso, como siempre, estilo finca guatemalteca”, o ve ropa colgada “secándose al sol al estilo guatemalteco”.<sup>27</sup> En Acuña también se encuentran diversos pasajes en que compara India con su país natal, a veces con mucho humor, como este en una carta fechada el 30 de mayo de 1952:

Bueno, Armando, que pensándolo bien, estas tierras del elefante, el pavo-real, la vaca sagrada, el dios-mono, el cólera y el tigre de Bengala, no dejan de ser atractivas y misteriosas. Entre las cosas que he aprendido está, sobre todo, que lo que allá en Tiquicia [Costa Rica] se estila de un modo, aquí en las tierras del Rey Asoka se estila del modo contrario. Y para hacer un cuadro comparativo, como diría Azofeifa,<sup>28</sup> de tales divergencias, colocaré en líneas paralelas de equiparación cualitativa y cuantitativa o sea en parangón diltesco, como diría Lilito,<sup>29</sup> los modos de acá con los modos de allá. Hélos aquí. Allá las viudas se alegran pero se visten de luto; acá las viudas se entristecen pero se visten de blanco. Allá uno se lava las manos para sentarse a la mesa, come con tenedor, cuchara y cuchillo y luego se limpia la boca con una servilleta; acá se arroja uno en el suelo para comer, lo que hace con la mano, chupándose las sin lavar y se las lava después de habérselas chupado. Allá las personas defecan en la taza del escusado, se limpian el trasero con papel y jalan la cadena; acá la operación se hace a pulso, el trasero se lava con la mano izquierda y el agua del tubo se cierra una vez concluido el lavado. Allá los muertos se tapan con un sudario, se meten en un ataúd y se lloran en la iglesia; acá los muertos se llevan descubiertos, los parientes van cantando por el camino y luego se incineran. Allá las mujeres de respeto se ensartan cuanto chuica [ropa, tela] pueden, excepto las mujeres que se quitan cuanto

<sup>26</sup> Cruz, *Cartas de la India*, 21.

<sup>27</sup> Cruz, 25, 35.

<sup>28</sup> Isaac Felipe Azofeifa (1909-1997), poeta costarricense, docente en el Liceo de Costa Rica, donde también enseñó Acuña.

<sup>29</sup> Alejandro Aguilar Machado (1897-1984), abogado, profesor y diplomático de Costa Rica, seguidor del filósofo Wilhelm Dilthey (de aquí el término “diltesco”).



la sociedad les permite; acá los hombres de mayor respeto andan con el taparrabo bramínico y las mujeres se cubren toda la anatomía. Allá los hombres viven debajo de algún techo y las mujeres andan sueltas por las calles; acá las mujeres viven en sus casas y los hombres corretean por los alrededores. Allá los hombres son el “macho de carga” de las mujeres, a las cuales les tiene que llevar la sombrilla, la capa, los ahulados, el carriel y las compras; acá las mujeres son las “mulas de alquiler” y tienen que acarrear hasta los cántaros de agua para la casa. Allá los monos son presidentes y los elefantes son diputados; acá los monos son dioses y los elefantes son honrados. Allá uno se quita el sombrero en señal de respeto, se levanta para saludar y da la mano; acá se quita uno los zapatos, se echa por el suelo y hace el “bendito”. Allá las gentes andan por las aceras y los animales por las calles; acá las vacas usan de las aceras y las gentes andan por los caños. Allá los sacerdotes y los políticos medran a costa de los demás; acá los sacerdotes piden limosna, pero los políticos siguen chupando del presupuesto. Sin embargo, hay ciertas cosas que son iguales: la miseria del pueblo y la superabundancia de los recién enriquecidos, la esterilidad de los sabios y la petulancia de los maestros de escuela.

Las comparaciones de Acuña pueden ser también pacíficas, como esta, en una carta del 8 de diciembre de 1951 que nos recuerda el soneto antes transcrito sobre Adyar:

Como siempre te escribo lleno de cariño y pidiendo para ti toda clase de bendiciones. Al ponerle fecha a esta carta recordé que hoy es un día que se celebra en C[osta].R.[ica] con cohetes y bombetas, pues es el día de la Purísima. Aquí es un sábado lleno de la calma que permea Adyar. El tiempo ha cambiado mucho y es tan agradable como el de nuestros días de verano: soleados; la temperatura agradable, una brisa fresca orea los jardines ahora verdecidos con las lluvias. En la mañana los pájaros cantan por centenares en los árboles y cipreses, las ardillas corren por los caminos sin que nadie las moleste. El mar se pone de un azul zafiro y el Río Adyar corre mansamente sobre su lecho de arena. Por los senderos aparecen las vacas de altas y curvadas ornamentas que semeja una mitra sobre sus cabezas: ojos negros, pacientes y lustrosos; de andar con graciosa cadencia que se parece al

ritmo lento de una canción hindú. Hombres oscuros, con apenas suficiente músculo sobre sus huesos para realizar un trabajo al sol tan rudo como el de sus compañeras las bestias de carga; lo saludan a uno con las manos juntas sobre el pecho, como en un acto de plegaria, y dicen mentalmente el saludo de por acá: “Yo adoro en ti el Dios que en ti reside”, palabras más profundas que las de nuestros simples: “Buenos días”. Por las tardes el sol se pone entre crepúsculos de suave colorido; nada de los rojos, anaranjados y púrpuras de nuestros ponientes tropicales. Más bien se parecen a nuestros atardeceres de verano en los que el cielo toma tenues matices de color. Entonces los jardines se vuelven silenciosos y los animales se recogen lentamente buscando sus nidos, y más tarde sale la luna plateando todo lo que el sol doró.

Las comparaciones pueden ser menos restringidas y más generales, como esta, escrita ya hacia el final de su estadía en el país asiático, el 12 de julio de 1952, con un mejor conocimiento de la mentalidad nacional:

Tú sabes lo impetuoso y precisado [impaciente] que soy. Pues bien, la India me ha estrellado. De nada vale correr, ya que los acontecimientos y las personas se mueven con un ritmo lento que nada logra acelerar. En estas latitudes el que corre, suda... suda... y suda. El indio es incommovible, no con la grandiosa inmovilidad de los Himalayas, sino con la lentitud de sus ríos anchurosos, por los que el agua se desliza, sucia, sin rizamiento de ondas, casi sin que uno pueda sorprender su movimiento. De modo que, cuando uno habla con un indo, la mente de uno trabaja a gran velocidad y la del otro permanece fija, centralizada alrededor de una o dos ideas que se le ocurrieron desde un principio. Esta fijación de las ideas, los hace perseverantes y capaces de seguir realizando la misma tarea el mismo modo, por los siglos de los siglos. Lo verdaderamente difícil es poderlos variar de ideas o estimularlos a que piensen de un modo distinto.

En este otro fragmento del 9 de marzo de 1952, más asentado en su percepción del país, nos muestra referencias culturales que están presentes en su poemario *Estampas de la India* (1962):

Visitar un país tiene el interés de hacernos real lo que hemos leído o aprendido en libros y retenemos en la memoria como si se tratara de algo imaginario. Para mí van adquiriendo realidad muchas cosas que apenas me figuraba, como el Budha, Sankara-Acharya, Ramanuja-Acharya, el Mahabharata (la llanura de Kuruchektra existe en la actualidad), el Ramayana (cuyos personajes ve uno representados en dramas y danzas), un sin fin de nombres geográficos y de detalles históricos. Esto me trae a la memoria una ocasión en que al pasar por una calle, muy cercana a la cual en donde yo vivía [Londres], leí una placa que decía: Aquí vivió Charles Darwin. En ese momento Charles Darwin dejó de ser un ser fantástico de quien nos hablaba don Emel en el Liceo y se convirtió en una persona que comió y descomió en este mundo en donde todos comemos y descomemos.

### **Adyar: del ashram al cangrejo**

Como director de la Escuela de Sabiduría, en un momento en que el proyecto apenas estaba en una etapa inicial, el trabajo de Acuña era agotador, por lo que a veces se queja en sus cartas de ello, aunque no demasiado, sostenido por sus ideales teosóficos. Por ejemplo, en una carta del 12 de octubre de 1951, expresa:

En la mañana nos reunimos frente a los retratos de los Maestros, lo mismo que cada noche, para meditar. Parte de la meditación la dedico a ustedes, enviándoles corrientes de Fortaleza y Amor para que puedan realizar la Gran Obra a la que estamos dedicados. Su belleza se va revelando a medida que se afirma en nosotros el deseo de servirles no sólo en esta vida sino en las que tenemos por delante; no sólo en el plano físico en que nos movemos, sino en el devacán<sup>30</sup>. Pero, Su paz y Su fuerza se hacen cada vez más nuestras en el trabajo que Ellos han impulsado para beneficio de la humanidad. Aquí, en la Escuela de la Sabiduría, siento la enorme responsabilidad que se ha puesto en mis hombros: preparar teósofos para que vayan al mundo a laborar por Ellos y para el bien humano. A veces me siento temeroso de poder realizar

---

<sup>30</sup> Plano mental superior, una suerte de cielo teosófico temporal, entre una vida y la siguiente.

mi cometido. Pero yo sé que, pase lo que pase, ya sea que triunfe o que fracase, mi devoción a Ellos es inalterable, y trataré de hacerlo mejor la próxima vez, de modo que con el tiempo lo que haya de capacidades dentro de mí para esta clase de trabajo surja bajo la mano bondadosa a la vez que dura de la experiencia.

La vida en Adyar está marcada por la rutina, como se desprende de esta otra carta fechada el 23 de abril de 1952:

Mi vida diaria comienza a las seis de la mañana, en que el sirviente me trae el balde de agua caliente para el baño. Me levanto, me rasuro, me visto. A las seis y media me traen el desayuno al cuarto; es una costumbre de manera que nadie va al comedor. A las siete y media voy al edificio central, en donde hay una corta meditación. Luego quedo desocupado. A las once y media se sirve el almuerzo; a las seis y cuarto la comida. A las diez de la noche todo el mundo está acostado, las luces han sido apagadas y “todo duerme en calma”. Diversiones: una vez a la semana, música de discos en casa de los Cook, café con galletitas una vez también en el aposento de la Beechy y allá una vez perdida, alguna persona lo invita a tomar té o a almorzar.

He aquí otro fragmento, del 26 de septiembre de 1951, en que se combinan la descripción del “Adyar místico” del que escribía Cruz, la rutina interna y el trabajo de la Escuela de Sabiduría:

Adyar es una propiedad muy extensa, con numerosos edificios. Es como una pequeña ciudad dispersa en el campo, que por lo menos tarda una semana en conocerla. Hay belleza natural en el río, los bosques y el mar; hay belleza creada por el hombre en los jardines y edificios. En cuanto a su significado espiritual, lo único que puedo decirte es que me impresiona como un centro de trabajadores y discípulos de los Maestros, bajo la dirección de algunos más adelantados (Raja<sup>31</sup> y otros). Es como una especie de antesala para el verdadero “asram” (hogar) de los Maestros. Uno siente Su Presencia aquí de tal modo que se convierten Ellos para uno en una viviente Realidad.

---

<sup>31</sup> Es decir, Jinarajadasa.

Darí­a cualquier cosa porque pudieras estar presente en los momentos de meditaci3n colectiva, frente a los retratos de los Maestros, cuando Raja entona un “mantram” que es como una especie de llamado. A mí me conmueve tanto que a veces siento ganas de llorar. El trabajo de la Escuela de Sabiduría ha recaído totalmente en mí. Lo he tenido que organizar desde sus bases y he redactado ya los programas de las materias que vamos a desarrollar. Además tendré que estar presente todo el día en la Escuela (pues no hay otros) y servir de expositor y de guía en el desarrollo de los temas y en el estudio que tienen que realizar los alumnos.

Conforme pasan los meses, la idílica imagen inicial de India comienza a debilitarse, pues al trabajo rutinario y agotador se suman decepciones personales en el trato de sus superiores, la presi3n laboral desde Costa Rica, la nostalgia afectiva, así como el encuentro directo con J. Krishnamurti, para entonces ya fuera de la Sociedad Teos3fica, y con un mensaje alternativo de independencia espiritual que repercutirá en Acuña, al grado que se volverá su divulgador cuando retorne a Costa Rica, al tiempo que se debilita su relaci3n institucional con la Sociedad Teos3fica.<sup>32</sup> Adyar deja de ser el ensueño místico inicial para tornarse un amenazador cangrejo que aparece en sus sueños de los últimos tiempos en India, como en este fechado el 17 de junio de 1952:

Una noche me soñé que estaba con los pies metidos en el agua, en una piscina de poco fondo, ya que el agua me llegaba al tobillo; de pronto un inmenso cangrejo se apareció entre mis pies, era negro y tenía unas complicadísimas tenazas, que se fueron cerrando lentamente, sin que yo lo pudiera evitar, aún más sin causarme daño ni siquiera dolor, hasta que se cerraron por completo alrededor de cada uno de mis pies, aprisionándolos y dejándome sin acci3n. Yo no hacía ningún esfuerzo por libertarme de las tenazas porque me daba cuenta, mentalmente, de que era perfectamente inútil hacerlo; sin embargo, pensaba con cierta angustia que estaba por completo atrapado y reducido a la impotencia. Me parece que esto es una imagen de lo que me ha sucedido

---

<sup>32</sup> Cf. José Ricardo Chaves, “José Basileo Acuña: te3sofo, mas3n y budista”, en *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* (Puntarenas: Universidad de Costa Rica, 2019).

en Adyar, en donde todas las condiciones, hasta las buenas, contribuyen a hacer que uno se sienta cogido por Adyar, como si estuviera uno aprisionado en contra de su voluntad y, no obstante, sin ella para librarse del conjuro. Así que me siento feliz de que dentro de tan poco tiempo comience a acortarse la distancia que nos separa.

A diferencia de María Cruz, que al regresar a Adyar tras su periplo por el norte de India y por Cachemira, exclama: “¡Henos de vuelta aquí! —lo que me hace muy feliz”, y que mantiene así un sentimiento positivo hacia la comuna teosófica hasta el final, Acuña siente más bien una liberación al alejarse de ella y de India en general, tal como se expresa cuando hace una evaluación final de su experiencia en esta carta del 16 de julio de 1952:

Miro retrospectivamente hacia la India y la vislumbro como esa débil memoria de un país que visité y que espero no volver a visitar ni a nacer en él. Adyar es un lugar muy bello, pero alejado de la realidad religiosa, política y social de la India. Es como una especie de oasis en medio de las deprimentes condiciones en que viven los 38 o 40 millones de cuerpos en que habitan las tantas almas de los que viven en ese país. Me refiero a los cuerpos porque son éstos los que sufren hambre, dolor, enfermedad y muerte, y son los cuerpos los que justamente carecen de lo que necesitan, padecen toda clase de miserias y sufrimientos, soportan pacientemente la explotación que viene de la pobreza y de la ignorancia, sin pensamiento para lo futuro ni ayuda efectiva para resolver los problemas del presente. Cuando ahora, ya alejado geográficamente de la India, me acuerdo de Madrás, de Benares, de Delhi, de Agra, de los pueblos que he visitado, carreteras que he recorrido, trenes en que he sido transportado, personas de carne y hueso que he visto y con algunas de las cuales he conversado, la imagen que se forma en mi mente es la de millones de mendigos, sucios y demacrados, lisiados, deformes, de extrañas figuras a veces semi-humanas, con niños dormidos en sus cuadriles o colgando de sus hombros, seres que no han salido de la animalidad, con mentes embrutecidas por el hambre o el trabajo, que agitan sus manos pidiendo limosna durante el día y en las noches duermen como cerdos en las aceras, en los quicios de las puertas o en los caminos.[...] La India está vinculada a moscas, zancudos, calor, cólera, pantanos, ríos enlodados,

ruinas, sequías, diarrea, mugre, polvo, arena, soles quemantes, cielos nublados, hambre, analfabetismo y dolor. Esta es la India sagrada. Santa porque algunos de los Maestros habitan en ella. Santa quizás por su miseria, si aún sostenemos la idea medioeval de la “santa miseria”.

La decepción final de Acuña con Adyar e India no lo lleva a rechazar su riqueza cultural y espiritual, pero ya está libre de la ilusión ingenua con la que llegó. Su cambio de postura lo llevó a alejarse progresivamente de la institucionalidad teosófica, a la manera de Krishnamurti, de cuyo mensaje se volvió portavoz en Costa Rica a su regreso, si bien mantuvo su gusto y admiración por la obra de Blavatsky, a la que siguió promoviendo mediante el estudio de *La Doctrina Secreta* en círculos reducidos en su casa. Para él, siguió existiendo una “India sagrada”, pero revestida también de historia; una India mística, pero también agónica, con sus pies hundidos en el lodo y su mirada vuelta a lo más alto.

## Bibliografía

- Acuña, José Basileo. *Obras completas*. 5 vols. Editado por Peggy von Mayer. San José: Universidad de Costa Rica, 2011.
- Adyar. *The International Headquarters of the Theosophical Society*. Adyar: The Theosophical Publishing House, 2012.
- Albizúrez, Mónica. “*Lettres de l’Inde* de María Cruz: las letras de la tierra”. *Revista de Estudios Hispánicos* 32, núm. 1-2 (2005): 85-96.
- Buil Pueyo, Miguel Ángel. *Gregorio Pueyo (1860-1913)*. *Librero y editor*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2010.
- Chaves, José Ricardo. “José Basileo Acuña: teósofo, masón y budista”. En *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, 309-322. Puntarenas: Universidad de Costa Rica, 2019.
- Chaves, José Ricardo. *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. México: UNAM/ Editorial Bonilla Artigas, 2020.

- Chaves, José Ricardo, “Magia y ocultismo en el siglo XIX”. En *De filósofos, magos y brujas*, editado por Esther Cohen, 247-277. Barcelona: UNAM/Azul Editorial, 1999.
- Chen Sham, Jorge, “La Primera Guerra Mundial y la poesía centroamericana: la contienda vista por José Basileo Acuña y Salomón de la Selva”. *Pensamiento Actual* 13, núm. 21 (2013): 51-67.
- Clarke, John James. *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asia and Western Thought*. Nueva York: Routledge, 1997.
- Coto-Rivel, Sergio. “María Cruz y el descubrimiento de la India (1912-1914), entre literatura y teosofía”. *Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos* núm. 39 (2019): 67-85.
- Cruz, María. *Cartas de la India. 1912-1914*. Traducido por Rodrigo Rey Rosa. Guatemala: Editorial Piedra Santa/Hojuelas Editorial, 2013.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- King, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. Londres: Routledge, 2003.
- Mayer, Peggy von. Biografía en *Obras completas*, vol. 1, de José Basileo Acuña, xiii-xx. San José: Universidad de Costa Rica, 2011.
- Ortiz-Wallner, Alexandra. “Viaje a Oriente. Peregrinaje e inscripción en *Cartas de la India (1912-1914)* de María Cruz”. *Cahiers d’Études Romanes* núm. 28 (2014): 181-193.
- Penalva, Vicente. “El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad Teosófica española (1888-1940)”. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona, 2013.
- Rathore, Aakash y Mohapatra Rimina. *Hegel’s India. A Reinterpretation with Texts*. Delhi: Oxford University Press, 2017.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2002.
- Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale*. París: Payot, 1950.
- Vasconcelos, José. *Estudios indostánicos*. México: Ediciones Botas, 1920.





## 5. “Cristo nuestro Señor es el Buda Misericordioso”: hibridación cristiano-budista en *Estudios indostánicos* de José Vasconcelos

Roberto E. García

### Introducción

El intelectual y político mexicano José Vasconcelos (1882-1959) mostró un particular interés por el estudio del pensamiento de India, lo que lo llevó a escribir y publicar su libro *Estudios indostánicos* (1920), una especie de compendio que intenta abarcar las ideas principales de distintas corrientes religiosas indias. En este libro incluye al budismo como objeto de estudio y dedica varias secciones a analizar la figura del fundador, el Buda Gautama, y algunas de sus ideas. Al final de su exposición, tras ensalzar las virtudes del pensamiento budista, Vasconcelos incluye una breve sección en la que esgrime una idea que podría parecer radical y novedosa, además de inesperada: el Buda Gautama habría anunciado la llegada de Jesucristo, a quien habría designado con el nombre de Buda Maitreya, su sucesor esperado por distintos pueblos budistas en Asia.

Esta afirmación sorprende en el contexto de *Estudios indostánicos*, un libro que está dedicado al estudio del pensamiento de India, mas no es una rareza en el conjunto de la obra intelectual de Vasconcelos, quien, a pesar de su interés por otros pueblos y otras formas de pensar, siempre se mantuvo fiel a una identidad cristiana, si bien ecléctica y capaz de incluir elementos heterodoxos. Por otra parte, aunque una idea como esta parecería novedosa e incluso excéntrica, el argumento que presenta Vasconcelos como fruto de sus búsquedas espirituales e indagaciones, en

realidad, como veremos, forma parte de una tendencia intelectual creciente a partir de las últimas décadas del siglo XIX, dedicada a comparar al budismo con el cristianismo, destacando las posibles influencias entre uno y otro, las similitudes y las diferencias. Esta tendencia, que tendría sus principales argumentadores en países como Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, pero que también habría de motivar el intelecto de pensadores en algunas regiones de Asia, favorecería la comparación de las figuras de los fundadores de cada religión, Buda y Cristo, a veces para demostrar la superioridad de uno sobre el otro, otras para argumentar a favor de sus aspectos comunes o, incluso, la necesaria continuidad entre uno y otro.

El pensamiento de Vasconcelos, influido por las ideas de intelectuales occidentales y neohinduistas, no se mantuvo ajeno al influjo de esta tendencia, la cual habría de explotar con el objetivo de justificar su propio interés en el budismo, al que entonces podía presentar como una doctrina importante, no solamente por lo valioso de sus ideas, sino porque su surgimiento e influencia en Asia habría sido un precedente que anunciaría el advenimiento de la figura de Cristo, un personaje que para Vasconcelos representaría una divinidad superior, en tanto que encarnaba un mensaje universal, no limitado a una región específica como, según él, sería el caso del Buda Gautama.

En este capítulo intentaré trazar la genealogía de ideas que llevaron a Vasconcelos a formular esta postura que pareciera radical y novedosa, pero que sigue una tendencia común a distintos pensadores que le precedieron. Más que descartar la interpretación de Vasconcelos por ingenua, acomodaticia u oportunista, destacaré su habilidad para insertarse en una de las tendencias de asimilación y recepción moderna del budismo más fértiles, imaginativas y conciliadoras del cambio de siglo.

### **Budismo y cristianismo, tendencias comparativas generales**

La identificación propuesta por Vasconcelos entre el Buda Maitreya y Jesucristo no es una idea original. En realidad, forma parte de una tendencia general en el proceso de recepción y asimilación del budismo en distintas partes del mundo en el cambio de siglo, de manera especial, aunque no

exclusiva, en Europa y Estados Unidos. Antes de analizar el caso específico de Vasconcelos trazaré algunas de las manifestaciones más comunes de esta tendencia que precedieron al intelectual mexicano y que prepararon el terreno para que pudiera desarrollar su versión de esta idea. Vale la pena aclarar que no estoy afirmando que Vasconcelos hubiera tenido acceso a los autores y libros que mencionaré a continuación, pues, como veremos, él basa su argumento, aunque de forma tácita, en el trabajo del estadounidense Paul Carus. Más bien me gustaría mostrar que las ideas de Vasconcelos, lejos de representar una rareza o una novedad, forman parte de un ambiente intelectual muy extendido a finales del siglo XIX y principios del XX, interesado en postular distintos tipos de relaciones entre el budismo y el cristianismo.

Como ha señalado J. J. Clarke, la recepción de la figura del Buda y su doctrina en la Europa de la época victoriana tuvo un carácter ambivalente, en tanto que todo tipo de pensadores (filósofos, clérigos, literatos, etcétera) fueron partícipes de este proceso.<sup>1</sup> Hubo autores protestantes que ensalzaron el heroísmo del Buda al compararlo favorablemente con la figura de Lutero, pues, así como el alemán había combatido los vicios del catolicismo, el Buda habría cuestionado y “reformado” la ritualista y decadente religión de los brahmanes, “iniciando un retorno a los orígenes simples y puros de la religión india”.<sup>2</sup> En contraste, algunos autores habrían caracterizado la figura del Buda y sus enseñanzas bajo una luz muy desfavorable, ya que, al compararla con Cristo y su doctrina, el budismo aparecía como una religión “ateísta, incluso degenerada, dando surgimiento a prácticas corruptas y supersticiosas”, además de que a menudo se le usaba como un referente comparativo con el fin de “reforzar el creciente sentido de superioridad europea”<sup>3</sup> y mostrar lo ingenuo e infantil que podía ser el pensamiento asiático que imperaba en las colonias.

Es interesante que mucha de la denostación hacia el budismo provenía de intelectuales que en distintos grados se habían dedicado a estudiarlo.

---

<sup>1</sup> John James Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought* (Londres: Routledge, 1997), 80.

<sup>2</sup> Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”* (Londres: Routledge, 2001), 144-145.

<sup>3</sup> Clarke, *Oriental Enlightenment*, 80.

Es el caso, por ejemplo, del filólogo inglés Monier Monier-Williams (1819-1899), quien de hecho le dedicó un libro entero con el objetivo explícito de refutar sus doctrinas y defender la validez de las ideas cristianas frente al peligro del creciente interés suscitado por el budismo entre los intelectuales de su época.<sup>4</sup> Otro ejemplo sobresaliente de esta propensión crítica es el orientalista británico Max Müller (1823-1900), bien conocido por fundar la colección de traducciones *Sacred Books of the East*, a la cual contribuyó, entre otros títulos, con una traducción directa del pali del texto budista *Dhammapada* (1881).<sup>5</sup> En una conferencia publicada en 1874, Müller reconoce “extrañas coincidencias” en el lenguaje empleado por Buda y Cristo. Sin embargo, para Müller estas coincidencias no son suficientes para zanjar las diferencias entre el budismo y el cristianismo, pues:

Ninguna religión nos hace recordar con tanta frecuencia la nuestra como el budismo y, sin embargo, en ninguna religión el hombre ha sido alejado tanto de la verdad como en la religión del Buda. El budismo y el cristianismo son realmente dos polos opuestos con respecto a los puntos más esenciales de la religión; el budismo ignora todo sentimiento de dependencia en un poder superior y, por lo tanto, niega la misma existencia de una Deidad suprema.<sup>6</sup>

Tanto para Müller como para Monier-Williams la negación budista a aceptar la existencia de una deidad suprema constituye el factor principal para rechazar esta religión como una alternativa al cristianismo, a pesar de que ambos aceptan, junto con muchos otros intelectuales de la época, que hay elementos valiosos en las palabras del Buda, en especial en lo que respecta a sus valores morales. Pero algo claro en ambos casos es que sus puntos de comparación están enfocados en las figuras del Buda Gotama

<sup>4</sup> Clarke, 82. El libro en cuestión es *Buddhism. In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity* (1889). En él, Monier-Williams critica al budismo por ser ateísta, por lo que le niega el derecho de ser concebido como una verdadera religión, en contraste con el cristianismo que coloca a Dios por encima de la más perfecta humanidad.

<sup>5</sup> Müller habría de ocuparse del budismo en distintas publicaciones, incluyendo la edición multilingüe, junto con el monje japonés Bunyiu Nanjio, del *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra* y de la *Uṣṇīṣavijaya-dhāraṇī* (1884).

<sup>6</sup> Max Müller, *Lectures on the Science of Religion. With a Paper on Buddhist Nihilism, and a Translation of the Dhammapada or “Path of Virtue”* (Nueva York: Scribner, Armstrong and Co., 1874), 113.

y Jesucristo. Esta tendencia, que encontraremos aquí y allá en la obra de muchos autores, parte de la idea de que ambas tradiciones —budismo y cristianismo— pueden remontarse a un personaje singular, a quien se señala como fundador y fuente principal de sus correspondientes doctrinas religiosas.

Ahora bien, más allá de señalar una mera “extraña coincidencia”, como en el caso de Müller, algunos autores fueron un paso más allá y postularon una teoría de influencia unidireccional: dado que el Buda precedió en el tiempo a Jesucristo, muchas de las ideas que encontramos en el cristianismo en realidad constituirían influencias directas del budismo. Esta idea sería un campo fértil para desarrollar todo tipo de especulaciones, bien a favor de la preeminencia de la tradición budista o bien para argumentar en torno al carácter más desarrollado del cristianismo. Al respecto, un ejemplo notable es el del cingalés Anagārika Dharmapāla (1864-1933), célebre pensador y personaje central en el renacimiento del budismo en India en la época moderna. Dharmapāla formó parte de la delegación budista en el Parlamento de las Religiones en Chicago (1893), provisto de una evidente intención de promover el budismo y criticar las estrategias evangelizadoras de los cristianos en Asia. En su intervención en el Parlamento argumentó que las ideas budistas habrían influido en el cristianismo al haber penetrado en el mundo griego mucho tiempo antes del nacimiento de Cristo, lo que explicaría por qué India y Grecia estaban tan relacionados en términos científicos, religiosos y literarios.<sup>7</sup> Como señala Haller, esta habría sido la primera vez que muchos de los asistentes al Parlamento escucharon la posible influencia del budismo en el cristianismo.<sup>8</sup> Pero a pesar de lo novedosa que parecería la idea de Dharmapāla, el cingalés sería solo uno de muchos intelectuales interesados en señalar

---

<sup>7</sup> Cf. John Haller, *Buddha's Midwife: Paul Carus and the Open Court Publishing Company* (publicación independiente, 2021), 88.

<sup>8</sup> Haller, *Buddha's Midwife*, 88-89. Algunos años más tarde, tras romper con los representantes de la teosofía, Dharmapāla mostraría una abierta animadversión hacia el cristianismo, así como hacia las otras tradiciones monoteístas, con las cuales primero había intentado tender un puente de comprensión. Como parte de este distanciamiento llegó a criticar a Jesucristo como una figura de carácter irritable y a la tradición cristiana europea como acientífica, atrasada y codiciosa. Cf. David McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 111-112.

la influencia del budismo en el cristianismo y del mensaje del Buda en la doctrina de Jesucristo.<sup>9</sup>

Esta tendencia a comparar ambas religiones alcanzaría también al mundo de habla hispana, en donde intelectuales y escritores de distintas nacionalidades trazarían puntos de similitud entre las figuras de Buda y Cristo. Con excepción de Vasconcelos, no parece haber en este ámbito intelectual intentos por señalar posibles influencias, sino más bien por equiparar las virtudes de uno y otro. Un ejemplo interesante es el del costarricense Rogelio Fernández Güell (1883-1928), importante promotor de la teosofía, quien en su influyente libro *Psiquis sin velo* repite el tema común, antes mencionado, de presentar al Buda como un gran reformador: “Fué el Lutero de su época, como más tarde Jesús fué la encarnación de la protesta contra los sacerdotes judíos y los infames preceptos de la ley mosaica”.<sup>10</sup> Ahora bien, más que meramente comparar a ambas figuras, Fernández Güell llega a sugerir otro tipo de relación, más cercana a la que luego planteará Vasconcelos:

De aquella eminentísima figura han hecho la codicia de los unos y la ignorancia de los otros, un dios, atribuyéndole palabras y milagros contrarios á sus propias enseñanzas. Mas, restaurándole, por decirlo así, en su figura humana, Budha aparece circundado de legítima gloria, como digno precursor del Cristo.<sup>11</sup>

Fernández Güell establece así un puente entre ambas figuras, si no argumentando posibles influencias, sí presentándolas como parte de un linaje de maestros espirituales, en el que la aparición del Buda prefiguraría

---

<sup>9</sup> Como agrega Haller, *Buddha's Midwife*, 141, muchas de las ideas tempranas de esta tendencia provienen de los libros del alemán Rudolf Seydel (1835-1892), en especial de *Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhlehre* (1882) y *Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien* (1884), en los que da un peso enorme a la influencia del budismo en el desarrollo de la leyenda de Jesucristo y de las ideas cristianas tempranas. Varios intelectuales continuaron el esfuerzo de Seydel, si bien atenuando cada vez más la supuesta influencia del budismo sobre el cristianismo.

<sup>10</sup> Rogelio Fernández Güell, *Psiquis sin velo: tratado de filosofía esotérica* (México: Tipografía y Litografía de Müller, 1912), 36.

<sup>11</sup> Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 36-37.

o anunciaría la llegada de Cristo.<sup>12</sup> El teósofo costarricense no sería el único en el mundo de habla hispana en establecer similitudes entre estos dos personajes, pero quizá es quien postula, si bien de forma breve, algunas de las ideas más interesantes al respecto, anticipando la postura de Vasconcelos, crítico declarado de Helena Blavatsky y su teosofía.<sup>13</sup>

## Maitreya y el Mesías

Dentro de esta tendencia a comparar las figuras del Buda y Jesucristo aparece ya muy temprano, al menos desde la década de 1850, una línea de pensamiento que consiste en rebasar la mera equiparación y sugerir que, de una u otra manera, la figura del Mesías, central para la doctrina cristiana, había sido planteada originalmente por los budistas, y en las expresiones más extremas de esta idea, que la llegada de Jesús había sido vaticinada por el Buda Gautama, quien en su predicción del Buda del futuro, el Buda Maitreya, habría en realidad anunciado la llegada del fundador del cristianismo.

Ahora bien, vale la pena decir que la leyenda de Maitreya, tal como aparece en la fuente más temprana sobre el tema, el texto pali *Cakkavattisutta*,<sup>14</sup> sitúa el surgimiento del siguiente buda muchos miles, sino es que

<sup>12</sup> Esta idea tampoco es una invención de Fernandez Güell. Es un tema central en el pensamiento de la teosofía. Su fundadora, la rusa Helena Blavatsky (1831-1891), sostenía que una serie de maestros del pasado (Buda, Pitágoras, Platón y Jesús) habían sido los “más importantes maestros de la antigua religión de la sabiduría”, cf. Jeffrey Franklin, *The Lotus and the Lion. Buddhism and the British Empire* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), 68. Como señala José Ricardo Chaves, Fernandez Güell estaría aquí siguiendo las ideas del pensador esotérico francés Édouard Schuré (1841-1929), quien ya había vinculado al Buda “con una serie de maestros a lo largo de la historia, cada uno dando una versión apta para cada raza y cultura de, en el fondo, la misma enseñanza espiritual”. “Buda en español”, *Poligrafías, Revista de Literatura Comparada* núm. 4 (2003): 17.

<sup>13</sup> La presencia de esta tendencia comparativa en la obra de los intelectuales hispanohablantes es algo que está aún por escribirse. Sin embargo, tanto en el artículo “Buda en español” como en el libro *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana. Breve antología narrativa* (México: UNAM, 2011), José Ricardo Chaves ofrece ya varias fuentes y líneas de investigación posibles, entre ellas la novela *Morsamor* (1899), del español Juan Valera (1824-1905); *Las religiones de París*, del guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (1873-1827), y la obra del mexicano Amado Nervo (1870-1919).

<sup>14</sup> Joseph Estlin Carpenter, ed., *Dīgha Nikāya*, 3 vols. (Londres: Pali Text Society, 1911), 26.



millones, de años en el futuro, por lo que la interpretación de varios intelectuales europeos, norteamericanos y de Vasconcelos supone de entrada un *tour de force* en términos temporales, principalmente a partir de su conocimiento de otra tradición budista con la que habrían fusionado la predicción de Maitreya: la decadencia del *dharma* o enseñanza del Buda que, de acuerdo con algunos textos antiguos, ocurriría quinientos años tras la muerte del Buda.

Quizá la versión más temprana de esta tendencia se encuentra en el libro *Tibet, Tartary and Mongolia: Their Social and Political Condition, and the Religion of Boodh* (1851), del orientalista inglés Henry Thoby Prinsep (1793-1878). Tras argumentar que la influencia budista se extendió por Occidente a través del culto al dios Mitra y las doctrinas pitagóricas, Prinsep adjudica el origen de la doctrina hebrea del Mesías a los budistas: “La expectativa general del nacimiento de un gran profeta, Redentor, o Salvador [...] tal como prevalecía en el periodo cuando surgió el fundador de la religión cristiana, fue, no puede haber duda, de origen budista [*Boodhistic*], y no estaba confinada a los judíos”.<sup>15</sup> Allí mismo, en una nota, Prinsep sugiere, quizá por primera vez, la posible identidad entre Maitreya y el Mesías hebreo:

El advenimiento de otro Buda [Boodh] mil años después de Gotama, o Sakhya Muni, es claramente profetizado en el Pitakattayan y en el Attha-katha. Gotama se declara como el vigesimoquinto Buda, y dice: “El Bagawa Metteyo está por venir”. El nombre Metteyo posee una semejanza extraordinaria con Messiah.<sup>16</sup>

Según Prinsep, la expansión de la doctrina budista y su idea de un Buda futuro por las regiones occidentales habría preparado esas zonas geográficas para el surgimiento del cristianismo y su rápida propagación en un entorno ya familiarizado con esa figura. No solo eso, sino que múltiples fenómenos reconocibles como cristianos habrían sido importaciones de India: sus instituciones monásticas, sus rituales, sus concilios, la

<sup>15</sup> Henry Prinsep, *Tibet, Tartary and Mongolia: Their Social and Political Condition, and the Religion of Boodh* (Londres: W. H. Allen and Co., 1851), 161-162.

<sup>16</sup> Prinsep, *Tibet, Tartary and Mongolia*, 162.

adoración de las reliquias, la vestimenta de los monjes e incluso la tonsura monacal;<sup>17</sup> en fin, para Prinsep, todo un conjunto de factores característicos del cristianismo tendría en realidad un origen y un núcleo budista. Sin embargo, lejos de defender algún tipo de superioridad del budismo con base en su autenticidad y antigüedad, Prinsep termina aconsejando a los misioneros cristianos que deseen tener éxito en las regiones budistas: “Persuadan al budista de que Cristo cumple su ideal de un Buda perfecto, y permitan que el nombre de Nuestro Salvador sea sustituido por Buda [...] y quién negará que el budista es un cristiano perfecto”.<sup>18</sup>

La teoría posiblemente propuesta por Prinsep tuvo varios ecos en décadas posteriores entre pensadores que reconocieron lo fértil que podían ser estas ideas para plantear nuevas interpretaciones, no tanto sobre el budismo, sino sobre el origen y el desarrollo temprano del cristianismo. Tal es el caso del anglo-alemán Ernest de Bunsen, quien dedicó un libro entero a argumentar que el ideal del Mesías tenía un origen al este del mundo, en India. Tituló su investigación *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians* (1880). En ella postuló la teoría, muy parecida a la de Prinsep (a quien no menciona nunca), de que la figura del futuro Buda Maitreya habría sido exportada al Levante, quizá por mediación de los persas, y habría influido en el desarrollo del mesianismo entre los esenios, de donde a su vez lo habrían adoptado los cristianos y otros grupos hebreos. A lo largo de su libro, Bunsen señala todo tipo de influencias del budismo sobre el cristianismo, siendo particularmente interesante su narración de la leyenda del Buda y los ecos de esta que reconoce en la vida de Jesús. Casi al final de su recuento de la leyenda introduce la tradición de Maitreya, a quien señala abiertamente como el modelo a partir del cual se desarrollará más tarde la figura del Mesías:

Está registrado cómo Gautama anunció a sus discípulos que otro Buda y, por lo tanto, otro Ángel en forma humana, otro órgano o defensor de la Sabiduría superior, descendería desde el cielo a la tierra, y que sería llamado Maitreya, o “Hijo del amor”. Así se implica que el futuro Tathâgata o “Aquel

---

<sup>17</sup> Prinsep, 163.

<sup>18</sup> Prinsep, 167-168.

que debe venir”, que el Mesías, a quien los budistas todavía esperan, descenderá como “Espíritu Santo”, tal como Gautama-Buddha.<sup>19</sup>

Bunsen concluye entonces que la doctrina del Ángel-Mesías podría “haber sido revelada primero en el Oriente, y aplicada allí a Gautama-Buddha”, con lo cual sería posible ver al Buda como un “precursor de Jesucristo”, e incluso afirma que, en virtud de esta relación, “la tradición budista habría sido aplicada a Jesucristo, e introducida en las Escrituras del Nuevo Testamento”.<sup>20</sup> Al igual que Prinsep, Bunsen no llega a afirmar que la predicción del buda futuro debería leerse como una forma de anticipar el advenimiento de Cristo; más bien indica que se trata de una doctrina surgida en India, entre los budistas, que habría acompañado la expansión del budismo y habría preparado el terreno para el posterior mesianismo esenio y su culminación en la figura de Cristo.

Así, aunque estudiosos como Prinsep y Bunsen estaban más interesados en trazar las múltiples huellas que el budismo habría dejado en el cristianismo temprano, sus trabajos crearon un terreno común que permitiría que otros autores, más comprometidos con su identidad cristiana, establecieran relaciones más íntimas entre el Buda Maitreya y Jesucristo, no solamente apuntando a la diseminación de un ideal mesiánico desde India hacia el Levante, sino a la identificación misma de ambas figuras.

### **José Vasconcelos y Nuestro Señor el Buda Misericordioso**

En *Estudios indostánicos* (1920), José Vasconcelos abordó la tradición budista de una forma hasta entonces inédita en el mundo de habla hispana. Como he señalado en otra parte, motivado por un interés general en comprender y exponer las formas de pensamiento desarrolladas en India, Vasconcelos se aproximó al budismo a través de traducciones de textos antiguos y de fuentes secundarias producidas por orientalistas europeos y norteamericanos, en contraste con la tendencia común de la época de leer

<sup>19</sup> Ernest de Bunsen, *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians* (Londres: Longmann, Green and Co., 1880), 48-49.

<sup>20</sup> Bunsen, *The Angel-Messiah of Buddhists*, 51.

el budismo a través del filtro de la teosofía y obras populares sin rigor.<sup>21</sup> Ahora bien, Vasconcelos está lejos de representar una voz objetiva con un interés imparcial. Muy por el contrario, su lectura del budismo está cargada de prejuicios y expectativas tanto de sus fuentes (occidentales y asiáticas) como de su propio proyecto intelectual, enmarcado por una labor política y educativa de gran envergadura. Así, es posible decir que “Vasconcelos se sirvió del budismo como una más de sus herramientas para apuntalar su propio programa educativo y civilizatorio”.<sup>22</sup>

Quizá donde más fácil se puede apreciar esto es en la sección de *Estudios indostánicos*, dedicada a equiparar al Buda Maitreya con Jesús, pues allí, lejos de querer representar al budismo en su contexto, Vasconcelos utiliza el motivo mesiánico que hemos venido presentando para justificar su propio interés en dicha tradición. Antes de presentar la fuente de estas ideas y la interpretación del propio Vasconcelos, es útil hacer un contraste con las posiciones de dos autores que fueron esenciales en la lectura vasconcelista del budismo: el inglés Thomas Williams Rhys Davids (1843-1922) y el alemán Hermann Oldenberg (1854-1920). Como he mostrado, Vasconcelos siguió muy de cerca las ideas de ambos autores.<sup>23</sup> Con base en Oldenberg, el mexicano adoptó una lectura “histórica” de la figura del Buda, a quien despojó de sus elementos prodigiosos e imaginó como el referente histórico de sus enseñanzas “auténticas”. En la línea de ambos autores, sobre todo de Rhys Davids, Vasconcelos argumentó a favor de los textos del budismo *theravāda* como las fuentes genuinas atribuibles al Buda histórico.<sup>24</sup> Tomando en cuenta lo cerca que sigue a ambos autores, conviene revisar en qué medida sus ideas sobre la relación entre el budismo y el cristianismo representaron una influencia para su propia lectura.

En su obra más importante sobre budismo, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881), Oldenberg hace numerosas comparaciones entre episodios de la vida del Buda y la de Jesús, pero evita entrar en

---

<sup>21</sup> Cf. Roberto E. García, “La interpretación del budismo en *Estudios indostánicos* de José Vasconcelos”, en *Subjetividades orientalistas: pensamiento, cultura política y religiosidades*, coord. por Ricardo Martínez y Francisco Rodríguez (San José: Universidad de Costa Rica, 2023), 57.

<sup>22</sup> García, “La interpretación del budismo”, 58.

<sup>23</sup> García, 50, 54-55.

<sup>24</sup> En más de una sección de *Estudios indostánicos* Vasconcelos sigue al detalle las ideas, a veces incluso la redacción de Rhys Davids. Para ejemplos concretos, de nuevo cf. García, 48, 50.

especulaciones sobre posibles influencias. Por ejemplo, al hablar del episodio donde el dios Māra intenta tentar al Buda, Oldenberg compara esto con la tentación de Jesús por parte de Satanás, pero descarta cualquier tipo de influencia de la leyenda budista sobre la cristiana: “No hace falta señalar que en ambos pasajes los mismos motivos obvios han dado lugar a las narrativas correspondientes; no se debe pensar en una influencia de la tradición budista en la cristiana”.<sup>25</sup> Esta parecería ser la tendencia general en la obra de Oldenberg, donde las semejanzas se abordan más como manifestaciones locales de temas comunes que como posibles influencias.

El caso de Rhys Davids es más complejo. Al igual que Oldenberg, se permitía hacer comparaciones entre el Buda y Cristo, con énfasis en el carácter “reformador” de ambas figuras, pero sin llegar a postular la idea de la influencia del budismo sobre el cristianismo. Como ha señalado Snodgrass, Rhys Davids usó la figura del Buda y su doctrina para glorificar al personaje de Jesús y al cristianismo.<sup>26</sup> Para Rhys Davids, puesto que el budismo era una religión extranjera, su carácter ajeno podía servir para que los cristianos reconocieran cómo una figura espiritual o divina era susceptible de ser oscurecida por sus seguidores y sus instituciones, tal como le habría sucedido a Jesús, cuyas enseñanzas originales habrían sido ensombrecidas por el ritualismo y la institución católica. Así, él consideraba al budismo como “un espejo que permitía a los cristianos verse con mayor claridad”.<sup>27</sup> Al igual que Oldenberg, Rhys Davids se mantenía cauto a la hora de hacer comparaciones y, en definitiva, no estaba dispuesto a conceder que el cristianismo hubiera experimentado algún tipo de influencia por parte de la doctrina budista. Es así como, al comentar la teoría de Ernest de Bunsen sobre el origen indio de la idea del Ángel-Mesías, a la que apenas me referí, Rhys Davids admite que Bunsen es un escritor serio e imparcial, pero descarta por completo sus argumentos, pues afirma que, tras “considerarlos todos cuidadosamente con una mente muy abierta al convencimiento [...] no puedo encontrar ninguna evidencia de

---

<sup>25</sup> Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz, 1881), 117-118, n. 1.

<sup>26</sup> Judith Snodgrass, “Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, núm. 1 (2007): 192.

<sup>27</sup> Snodgrass.

ninguna comunicación real y directa de alguna de estas ideas del Oriente al Occidente”.<sup>28</sup>

Es claro entonces que estos dos autores niegan toda posibilidad de influencia del budismo en el cristianismo y se limitan a establecer comparaciones que no demeritan el valor de las ideas cristianas y de la figura de Jesús, al mismo tiempo que tampoco glorifican al Buda ni su doctrina. Por su parte, al exponer el budismo en *Estudios indostánicos*, Vasconcelos sigue la misma estrategia al evitar las comparaciones, y cuando lo hace, por ejemplo al relatar el episodio de la concepción prodigiosa del Buda y el carácter virginal de su madre, más bien sugiere que se trata de una “imitación tardía de la leyenda cristiana”.<sup>29</sup> De esta forma, no solamente niega la posibilidad de que el budismo haya influido en el cristianismo, sino que remarca que el influjo, de haber existido, tuvo que haberse producido en la dirección contraria.

Es importante mencionar esta postura, pues se trata de una idea que va a determinar su forma de leer la relación entre ambas religiones. En lo que respecta al tema de este ensayo, la asimilación vasconcelista del Buda Maitreya y Jesús, esta tendencia a minimizar la influencia del budismo permitió a Vasconcelos construir una narrativa en donde la predicción mesiánica budista en realidad sitúa al budismo en una posición subordinada al cristianismo, cuyo fundador representaría la consumación de los ideales budistas.

Ahora bien, la idea de que Jesús está de alguna forma vinculado al ideal planteado por los budistas aparece por primera vez en Vasconcelos en el libro *El monismo estético* (1919). Allí, el mexicano explica que ha llegado a establecer esta relación como resultado de una tensión entre su búsqueda espiritual, en la cual había abrazado ideas de sus “nuevos misticismos”, entre los cuales incluye al budismo, el arte, la naturaleza y la filosofía, y su continua “atracción” hacia el misticismo cristiano, con el cual, sin embargo, discrepaba radicalmente en ciertas ideas, por ejemplo, la de la

---

<sup>28</sup> Citado en Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 127.

<sup>29</sup> José Vasconcelos, *Estudios indostánicos* (México: Ediciones México Moderno, 1920), 183.

resurrección de los cuerpos.<sup>30</sup> Así, Vasconcelos afirma que había ideas budistas a las que ya no estaba dispuesto a renunciar, como por ejemplo la noción del karma y la de “la transmigración por escalas sucesivas, donde hemos de ir excediendo gradualmente la idiosincrasia humana, progresando indefinidamente hacia la divinidad”;<sup>31</sup> y, sin embargo, también se preguntaba cómo hacer que el cristianismo conservara “su valor ético y sobrenatural, sin que nos obligue a cerrar los ojos a otras visiones del mundo, también sublimes y misteriosas”.<sup>32</sup> En suma, Vasconcelos señala una tensión personal, por la que buscaba equilibrar su herencia cristiana y su tendencia al misticismo de esa tradición, con las nuevas ideas que había incorporado de las tradiciones indias, especialmente del budismo, en las que reconocía sabiduría y revelación con un gran poder transformador.

Según el propio Vasconcelos, halló una solución a esta tensión en las palabras del filósofo moderno hindú Ram Mohan Roy (1772-1833), importante reformador del hinduismo moderno, quien habría logrado reconocer la compatibilidad de las enseñanzas divinas de Cristo con las creencias de la “fe brahmánica, porque allí está prevista la aparición de mensajeros periódicos, de Budas iluminados que de era en era bajan al mundo para ayudar a la salvación de las almas”.<sup>33</sup> Parecería que Vasconcelos está ajustando a su conveniencia la idea hinduista de los *avatāras* o encarnaciones divinas a su propia lectura del budismo, y de forma simultánea la concatena con el ideal cristiano de salvación. Con ello, afirma que ha logrado superar la tensión entre sus nuevas ideas y su herencia cristiana, con lo que se declara abierto una vez más a abrazar la figura de Cristo, a quien reconoce como

¡Nuestro Señor, porque es el Buda de mi raza y de mi tiempo y el camino más corto de mi salvación! [...] Cada Buda es camino de un mismo divino

<sup>30</sup> José Vasconcelos, *El monismo estético* en *Obras Completas*, vol. 4, (México: Libreros Mexicanos Unidos, 1961 [1919]), 66-67.

<sup>31</sup> Vasconcelos, *El monismo estético*, 67.

<sup>32</sup> Vasconcelos.

<sup>33</sup> Vasconcelos. Desafortunadamente, Vasconcelos no indica en qué escrito Ram Mohan Roy propone esta idea. He intentado rastrearla en el texto principal donde él interpreta el cristianismo, *The Precepts of Jesus* (1820), pero sin éxito.

Misterio, mas para nosotros, el Buda central, el Buda paterno, próximo a nuestros corazones y dispensador de nuestra dicha, es el Buda Jesucristo.<sup>34</sup>

Estas afirmaciones preparan el camino para que Vasconcelos concluya que Cristo, en tanto buda de la época con la que él se identifica, no representa uno más de los eslabones en la cadena de budas, sino que, a diferencia de los anteriores, ha introducido una innovación radical en la enseñanza espiritual, lo que constituye “un factor revolucionario sobrehumano”, puesto que ayudaría a las almas a alcanzar su perfección de forma más rápida en la secuencia de reencarnaciones.<sup>35</sup> Se trataría de “la Misericordia divina; la misericordia que aun a pesar de nuestra debilidad nos restituye a la gracia, es decir, un estado en que se vuelve eficaz el esfuerzo para alcanzar lo divino”.<sup>36</sup> De esta forma, el mexicano habría de encajar, de manera un tanto inesperada y forzada, la figura de Cristo, como propulsor de la gracia divina, en el esquema de liberación cíclico del budismo, presentándolo como un gran innovador, “un Buda inventor que reforma la ley del *Karma*” por medio de la gracia divina.<sup>37</sup> Y, puesto que la característica que de acuerdo con Vasconcelos distingue a Jesús de los otros budas es la misericordia, su argumentación concluye así: “Cristo nuestro Señor es el Buda Misericordioso”.<sup>38</sup>

Aunque *El monismo estético* no establece una equivalencia explícita entre Jesús y Maitreya, es claro que Vasconcelos tiene en mente una comparación de este tipo, pues ciertamente refiere la doctrina budista de la aparición periódica de budas. Más importante aún, es muy probable que para ese momento Vasconcelos ya hubiera leído las obras del norteamericano Paul Carus (1852-1919), en las que cabe rastrear estas ideas. Él mismo, en *Estudios indostánicos*, incluye uno de los libros de Carus como una de sus fuentes para un episodio de la vida del Buda.<sup>39</sup> Se trata de *The Gospel of Buddha* (1894), un libro que tuvo un papel muy importante en la popularización del budismo en Estados Unidos. Sin embargo, no es allí, sino en

<sup>34</sup> Vasconcelos, 67-68.

<sup>35</sup> Vasconcelos, 72.

<sup>36</sup> Vasconcelos.

<sup>37</sup> Vasconcelos.

<sup>38</sup> Vasconcelos, 73.

<sup>39</sup> Vasconcelos, 196.



otro de sus libros donde Carus propone las ideas que Vasconcelos retoma en sus escritos. El libro en cuestión es *Buddhism and its Christian Critics* (1897), un ejercicio comparativo en el que Carus se dirige explícitamente a un público cristiano con el fin de establecer un terreno común entre ambas religiones, apelar a una verdad religiosa no sectaria y enfatizar los aspectos positivos de las dos tradiciones.<sup>40</sup>

Así pues, en *Buddhism and its Christian Critics*, Carus propone su propia comparación entre Maitreya y Jesús. Se trata de una argumentación muy directa, sin demasiadas explicaciones preliminares. En una sección dedicada a hacer todo tipo de comparaciones entre el cristianismo y el budismo, Carus afirma:

Buda profetizó que el siguiente buda después de él sería Maitrêya, el buda de la benevolencia, y sin hacer ninguna violencia a sus palabras, puede decirse que esta profecía se cumplió en Jesús de Nazaret. Así, se *podría* decir que los cristianos son budistas que adoran a Maitrêya bajo el nombre de Cristo.<sup>41</sup>

Carus no profundiza en esta idea, que presenta como suya,<sup>42</sup> pero en el texto citado están presentes las ideas centrales que más adelante aparecerán en la obra de Vasconcelos: la profecía sobre el Buda Maitreya, su resolución y culminación en la figura de Jesús, y la compatibilidad entre ambas religiones. Más adelante, en el mismo libro, Carus repite la comparación y, de forma semejante a lo que dice Bunsen, argumenta a favor de que los misioneros budistas introdujeron la figura de Maitreya entre los esenios.<sup>43</sup>

La concisión con la que Carus introduce estas ideas no nos permite entender hasta qué punto estaba comprometido con ellas de forma personal. Más allá de su clara simpatía por el budismo, expresada en varias

<sup>40</sup> Cf. Clarke, *Oriental Enlightenment*, 84.

<sup>41</sup> Paul Carus, *Buddhism and its Christian Critics* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1897), 195.

<sup>42</sup> En este punto es evidente que Carus tuvo acceso a la obra de Prinsep o a la de Bunsen, quienes ya habían desarrollado en detalle esta comparación, pero es curioso, por no decir sospechoso, que el autor omitiera mencionar estas fuentes. Lo mismo hará Vasconcelos, quien al argumentar una idea similar tampoco indica haberla tomado de Carus.

<sup>43</sup> Paul Carus, *Buddhism and its Christian Critics*, 208.

obras,<sup>44</sup> no es claro si habría sostenido tal postura como una forma de compaginar su interés por el budismo con su práctica cristiana, como lo hace Vasconcelos, pero parecería que el norteamericano intentaba convencer a sus lectores de que el budismo era perfectamente compatible, al menos en ciertos aspectos, con el cristianismo, al grado de que la figura del Mesías podría entenderse como un planteamiento de origen budista. En ese sentido, Carus parecería ser más un promotor del budismo que un defensor del cristianismo. En este punto Vasconcelos se distancia de Carus, su principal inspiración, pues a diferencia de este, sostiene una postura de exaltación del cristianismo y, podríamos decir, de inferioridad del budismo, al cual presenta como una etapa preliminar para la posterior culminación en la llegada de Jesús.

Como hemos visto, es en *El monismo estético* donde Vasconcelos plantea por primera vez su idea de que la aparición de Jesús encaja perfectamente con la doctrina budista de la periodicidad del surgimiento de los budas, y que Jesús representaría un buda especial y sobresaliente, en tanto que habría introducido un elemento destacado, el de la gracia, que superaría las limitaciones impuestas por el karma. Sin embargo, en este argumento Vasconcelos no utiliza todavía la idea de Carus de que la predicción del futuro Buda Maitreya en realidad corresponde a la figura de Cristo. Será en *Estudios indostánicos* cuando el mexicano hará la conexión de forma explícita, y echará mano de su lectura del budismo para sustentar su propuesta de que Cristo representa la culminación de la antigua sabiduría budista.

Así, Vasconcelos aspira a confirmar y reforzar su interpretación de Jesús como el Buda Misericordioso “con las mismas profecías del Buda, del Buda Sakya Muni”,<sup>45</sup> y señala a la misma tradición budista como la fuente indiscutible de su teoría. Cabe señalar que Vasconcelos a veces refiere traducciones directas de textos, pero en otras construye su argumentación a partir de lecturas secundarias, en especial de las obras de Rhys Davids, Oldenberg y Carus. En esta sección parece que se trata de esto último. Vasconcelos refiere el *Buddhavaṃsa*, un texto del Canon Pali, para

---

<sup>44</sup> Cf. Clarke, *Oriental Enlightenment*, 83-84.

<sup>45</sup> Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, 240.

sustentar la autenticidad de la predicción del Buda Maitreya<sup>46</sup> y señalar que en este texto se afirma que este aparecerá quinientos años después del Buda Gautama.<sup>47</sup> Es un hecho que el mexicano no revisó la fuente budista, pues allí Gautama solamente declara: “Actualmente yo soy el Buda Completo, y después lo será Metteyya”,<sup>48</sup> sin referir el periodo de quinientos años. Como señalé antes, la fuente más antigua en pali que habla de esta predicción contempla un periodo temporal por demás extenso y definitivamente mucho más largo que quinientos años. Parece que Vasconcelos está tomando la cifra directamente de Carus, quien la emplea en una sección donde habla de la desaparición del dharma tras quinientos años después de Gautama, e inmediatamente hace referencia a la figura del Buda Maitreya, sin asignar ese periodo a su aparición; más bien afirma lo siguiente: “La verdad será propagada y el reino de la verdad se incrementará por cerca de quinientos años. Entonces, por cierto tiempo las nubes del error oscurecerán la luz, y a su debido tiempo surgirá otro Buda”.<sup>49</sup>

Inesperadamente, una página después de haber señalado el periodo de quinientos años, Vasconcelos da una nueva cifra, esta vez de cinco mil años (sin aclarar de dónde la toma), pero argumenta muy convenientemente para su teoría:

Por lo demás, esto de comprobar cálculos no tiene importancia más que para la ingeniería [...] quinientos años es el período designado para la desaparición de la doctrina de Sakya Muni, y es natural que al fin de ese período, y no miles de años después, sería el momento oportuno para la aparición del Buda Maitreya. La refutación es evidente, pero en realidad carece de importancia; los detalles envilecen la doctrina.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Al igual que Carus, Vasconcelos utiliza la forma sánscrita del nombre de este buda, aunque las fuentes por él referidas están escritas en pali, por lo que allí el nombre del buda es Metteyya.

<sup>47</sup> Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, 265.

<sup>48</sup> Richard Morris, ed., *Khuddaka Nikāya* (Londres: Pali Text Society, 1882), 12.28, 67. Mi traducción del pali.

<sup>49</sup> Paul Carus, *The Gospel of Buddha. According to Old Records* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1894), 217-218.

<sup>50</sup> Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, 242-243.

La licencia que se otorga Vasconcelos para no leer literalmente sus fuentes le permite ajustar las fechas y colocar a Jesús en un marco temporal que haría evidente e irrefutable su conexión con la profecía del Buda Maitreya, pues “Cristo apareció, más o menos, quinientos años después de la predicación del Buda”.<sup>51</sup> Esta equivalencia temporal es uno de los argumentos que lo lleva a sostener la identificación entre ambas figuras. Otro es el nombre de Maitreya, que el mexicano glosa como “el Buda Bondadoso, el Buda Misericordioso”.<sup>52</sup> Al asumir que la enseñanza de Cristo se basa en la bondad y que el nombre de Maitreya justamente hace referencia a esa virtud, el mexicano defiende su creencia de que

el Buda predijo la aparición de Jesucristo, y llevó su profecía al grado de exactitud que le permitió dar el nombre de su sucesor divino. Y nunca, ningún Buda, ningún santo, ningún sabio, ningún vidente, había dado al amor y a la bondad la importancia que Cristo les dio para asegurar la salvación.<sup>53</sup>

Los argumentos de Vasconcelos pueden ser débiles, forzados y a menudo están completamente fuera de lugar, pero sus postulados son muy interesantes para entender, no tanto la relación entre el budismo y el cristianismo, sino las necesidades y las expectativas con que los intelectuales de la época —por lo general de formación cristiana— se enfrentaban a una tradición tan ajena y al mismo tiempo tan atractiva intelectualmente como el budismo. En el caso del mexicano, es interesante que basa sus ideas en una serie de argumentaciones que, como vimos, tienen una rica historia en el pensamiento de algunos intelectuales que se dieron a la tarea de interpretar el budismo; sin embargo, a diferencia de algunos de ellos (como Bunsen y el mismo Carus), que exaltaron las aportaciones del budismo al cristianismo, Vasconcelos subraya la relación entre ambas religiones para mostrar que la figura del fundador del cristianismo vino al mundo a perfeccionar la labor que había iniciado el Buda.

---

<sup>51</sup> Vasconcelos, 242.

<sup>52</sup> Vasconcelos, 241. Aquí parece seguir a Carus, quien explica el término como “Aquel cuyo nombre es bondad”. *The Gospel of Buddha*, 218.

<sup>53</sup> Vasconcelos.

Quizá la contribución original del mexicano a esta tendencia intelectual comparativa consiste en argumentar que Jesús supera a los budas previos al introducir la idea de la “*gracia* emanada del amor divino”, una potencia que permitió que los hombres avanzaran más rápido en “su marcha por los rudos y despiadados senderos del karma”.<sup>54</sup> De esta forma, el mexicano construye un híbrido de doctrinas budo-cristianas, con las cuales justifica su interés en algunas ideas budistas, pero sin desechar su inclinación por la figura de Cristo. Y aunque pareciera que hace honor al Buda Gautama al reconocerlo como el precursor de Jesús, su argumentación menoscaba el ideal budista de perfección, al presentarlo como incompleto en la medida en que carece de aquellas virtudes que caracterizan a Jesús: la misericordia y la gracia.

Cabe señalar que, si bien el intelectual exalta la figura de Jesús, de forma paralela menoscaba al cristianismo como institución y a la figura del dios padre cristiano, al extraerlos por completo de la discusión. No hay en ninguna parte de su argumentación referencia alguna a la Iglesia católica (es célebre la crítica de Vasconcelos en varios de sus escritos) y tampoco habla en ningún momento del dios cristiano; ni siquiera menciona la palabra “dios”. De este modo, la figura de Jesús que el intelectual construye parecería existir como si estuviera aislada de la tradición cristiana, como una entidad autosuficiente, al margen de cualquier filiación o sectarismo y, por lo tanto, susceptible de ser reinserta en otros contextos, en este caso el budista, como el máximo ideal divino. Así, mientras que el budismo y el cristianismo, en tanto tradiciones históricas, pierden valor en la teoría vasconcelista, la figura de Jesús, situada muy por encima de ambas religiones, gana sobre las dos, tomando de la primera la sabiduría absoluta (tradicionalmente adjudicada a los budas) y, de la segunda, la virtud de la misericordia salvadora.

---

<sup>54</sup> Vasconcelos, 240.

## Conclusiones

La identificación que hace Vasconcelos de Jesús con el Buda Maitreya es un fenómeno fascinante en la historia de la recepción y adaptación del budismo en el pensamiento de los intelectuales de habla hispana. Responde en parte a la necesidad del intelectual mexicano por compaginar sus intereses personales en el pensamiento de India con su afición por el misticismo cristiano, algo que él recibe como parte de su herencia cultural hispanoamericana. Sin embargo, la interpretación de Vasconcelos no es del todo novedosa, sino que se inserta en una tendencia intelectual más amplia, generada y desarrollada sobre todo en países occidentales como Inglaterra, Alemania y Estados Unidos.<sup>55</sup> Dicha corriente intelectual buscó establecer comparaciones entre el budismo y el cristianismo, y en particular entre las figuras de sus fundadores. Como hemos visto, esta tendencia dista mucho de ser homogénea y responde en cada caso a los proyectos intelectuales de cada pensador.

En el caso de Vasconcelos, su interpretación parece surgir de la necesidad de resguardar y conservar la figura de Jesús frente a la importancia que el budismo y otras corrientes filosóficas de India van ganando en su esquema de pensamiento. Hace falta más investigación al respecto, pero es posible que se trate de una tensión presente en la obra de varios intelectuales en el mundo de habla hispana, que reconocían la importancia del pensamiento indio o de otras regiones del mundo e intentaban integrarlo de una u otra forma, a la vez que seguían valorando su herencia cristiana, si bien de forma ecléctica, y sentían la necesidad de ajustar su inclinación por la figura de Cristo con ideas recibidas de otras tradiciones.

En ese sentido, el argumento de Vasconcelos podría verse como un indicador importante de la forma en que el budismo se estaba recibiendo en las regiones de habla hispana, donde la interpretación temprana de esta tradición no puede verse como un fenómeno aislado de las identidades

---

<sup>55</sup> Esta tendencia comparativa tiene también sus ecos y desarrollos en países asiáticos, tal como se mostró en el caso del cingalés Dharmapāla, y como puede verse en el pensamiento del intelectual indio Rabindranath Tagore (1861-1941) o en el del monje japonés Shaku Sōen (1860-1919). Cf. Haller, *Buddha's Midwife*, 118. A pesar de la importancia de estos pensadores, en este capítulo solo he abordado el tema en las fuentes occidentales que más pudieron influir en el desarrollo de las ideas que vemos reflejadas en Vasconcelos.

regionales y locales de los intelectuales, tan condicionadas por la herencia cristiana, y que, al mismo tiempo, estaban en busca de alternativas espirituales y filosóficas que fueran lo suficientemente maleables como para ajustarlas a sus propias búsquedas y necesidades. Tal es el caso del budismo en la lectura de Vasconcelos, quien le concede valor, pero solo de forma parcial, en tanto que lo presenta, no tanto como una tradición que merezca ser estudiada por sí misma, sino por ser precursora de la figura de Cristo. En esta lectura, el valor del budismo es menoscabado, o al menos subordinado, ante el logro que representa para él la llegada del “Buda Jesucristo”, quien habría introducido ideas renovadoras, frente a las cuales los postulados budistas tradicionales serían ya obsoletos.

Ahora bien, más que criticar a Vasconcelos por hacer una interpretación prejuiciada y *ad hoc* del budismo, que claramente estaba condicionada por inquietudes personales, me parece importante señalar el caso del intelectual mexicano como paradigma de la recepción temprana del budismo en Hispanoamérica, recepción que estuvo abierta a todo tipo de estrategias que permitieran echar mano del budismo a fin de apuntalar ideas propias. Así, el caso de Vasconcelos nos muestra que la amalgama y la hibridación formaron parte de este proceso de recepción y adaptación, que inevitablemente produjo quimeras, nuevas ficciones que se sumarían a la ya larga lista de interpretaciones de la religión budista, algunas de ellas muy disparatadas. Es así como, además de identificar y ser críticos con las distorsiones que este tipo de lecturas produjeron, también debemos reconocer que formaron parte de procesos sumamente creativos, en los que las élites intelectuales se volcaron a la producción de ideas fértiles y fascinantes que en distintos grados siguen condicionando o acompañando nuevas lecturas y adaptaciones del budismo en el continente americano.

## Bibliografía

- Almond, Philip. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Bunsen, Ernest de. *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians*. Londres: Longmann, Green and Co., 1880.

- Carpenter, Joseph Estlin, ed. *Dīgha Nikāya*. 3 vols. Londres: Pali Text Society, 1911.
- Carus, Paul. *The Gospel of Buddha. According to Old Records*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1894.
- Carus, Paul. *Buddhism and its Christian Critics*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1897.
- Chaves, José Ricardo. “Buda en español”. *Poligrafías, Revista de Literatura Comparada* núm. 4 (2003): 9-20.
- Chaves, José Ricardo. *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana. Breve antología narrativa*. México: UNAM, 2011.
- Clarke, John James. *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*. Londres: Routledge, 1997.
- Fernández Güell, Rogelio. *Psiquis sin velo: tratado de filosofía esotérica*. México: Tipografía y Litografía de Müller, 1912.
- Franklin, Jeffrey. *The Lotus and the Lion. Buddhism and the British Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- García, Roberto E. “La interpretación del budismo en *Estudios indostánicos* de José Vasconcelos”. En *Subjetividades orientalistas: pensamiento, cultura política y religiosidades*, coordinado por Ricardo Martínez y Francisco Rodríguez, 33-61. San José: Universidad de Costa Rica, 2023.
- Haller, John. *Buddha’s Midwife: Paul Carus and the Open Court Publishing Company*. Publicación independiente, 2021.
- King, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*. Londres: Routledge, 2001.
- McMahan, David. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Morris, Richard, ed. *Khuddaka Nikāya*. Londres: Pali Text Society, 1882.
- Müller, Max. *Lectures on the Science of Religion. With a Paper on Buddhist Nihilism, and a Translation of the Dhammapada or “Path of Virtue”*. Nueva York: Scribner, Armstrong and Co., 1874.
- Oldenberg, Hermann. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz, 1881.
- Prinsep, Henry. *Tibet, Tartary and Mongolia: Their Social and Political Condition, and the Religion of Boodh*. Londres: W. H. Allen and Co., 1851.



- Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Londres: The University of North Carolina Press, 2003.
- Snodgrass, Judith. "Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, núm. 1, (2007): 186-202.
- Vasconcelos, José. *Estudios indostánicos*. México: Ediciones México Moderno, 1920.
- Vasconcelos, José. *El monismo estético*. En *Obras Completas*. Vol. 4, 9-92. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1961 [1919].

## 6. Los viajes de Ricardo Güiraldes: representaciones de India desde Argentina\*

Lía Rodríguez de la Vega

### Introducción biográfica

Ricardo Guillermo Güiraldes nació el 13 de febrero de 1886 en Buenos Aires, en la casa de su bisabuelo materno, Manuel José de Guerrico, uno de los primeros coleccionistas argentinos. Su padre fue Manuel José Güiraldes y Guerrico, hacendado, senador nacional e intendente de Buenos Aires entre 1908 y 1910. Su madre fue Dolores Goñi, a través de quien se emparentaba con José Ruiz de Arellano, fundador de San Antonio de Areco, hacia 1730. Tanto su padre como su madre heredaron tierras en esa localidad, que luego pasaron a sus manos.

Al año de su nacimiento, la familia se trasladó a Europa, donde permaneció por un tiempo. A su regreso, con apenas cuatro años, además de español, el niño Güiraldes hablaba alemán y francés; este último fue el idioma que tendría un impacto en sus preferencias literarias. Su niñez y vejez se repartieron entre San Antonio de Areco (donde habría de conocer a Segundo Ramírez, el gaucho que se cree lo inspiró para crear el personaje de *Don Segundo Sombra*) y Buenos Aires. No concurrió a ninguna escuela oficial, sino que tuvo institutrices, maestros particulares y solo más

---

\* Agradezco la disposición y generosidad de quienes forman parte de la Fundación Victoria Ocampo y la Casa-Museo Villa Ocampo, la Biblioteca Nacional y el Museo Ricardo Güiraldes, todos ellos en Argentina, cuya colaboración permanente facilitó el acceso a diversos materiales que hicieron posible este trabajo.

tarde asistió a diversos colegios bonaerenses, de algunos de los cuales fue expulsado. Posteriormente, ingresó a la universidad, donde abandonó dos carreras: derecho y arquitectura.

En 1910 viajó a París y posteriormente, acompañado de su amigo Adán Diehl, visitó otros lugares, entre ellos India. De su experiencia viajera nació la decisión de volverse escritor: en Granada, rumbo a París, inició las notas de lo que sería su novela *Raucha*, publicada en 1917. Este viaje le permitió además conocer pintores, escritores y músicos, y entrar en contacto con el exotismo que cultivaban algunas corrientes literarias.<sup>1</sup> El año 1912 lo encontró en Buenos Aires como parte del denominado Grupo Parera, que congregaba a varios intelectuales, entre ellos, Alberto Gironde, Adán Diehl, Alfredo González Garaño, Alberto Lagos, Gregorio López Naguil, Elena Sansinela de Elizalde y Victoria Ocampo.

En 1913 se casó con Adelina Tiburcia del Carril, hija de Víctor del Carril, quien llegó a ser diputado y vicegobernador de la provincia de Buenos Aires. En 1915, el joven Güiraldes publicó “El cencerro de cristal” y “Cuentos de muerte y de sangre”, con una mala recepción que lo decepcionó. Finalizada la Primera Guerra Mundial, viajó con Adelina a Europa, donde fue introducido por Diehl en la obra de Valéry Larbaud, escritor francés con quien trabaría una profunda amistad. Como parte de este viaje, la pareja recaló en Mallorca, adonde se les unieron otros amigos artistas. Todos estos viajes y su cercanía con diversos creadores, el interés por el primitivismo y el exotismo, así como el anclaje en una naturaleza no contaminada por la modernidad, contribuirían a la configuración de un imaginario simbólico que sería central en su poética.<sup>2</sup>

Tras su regreso a Argentina, en 1922, publicó “Rosaura”; “Xaimaca” salió un año después. Posteriormente surgiría el denominado Grupo Florida, que lo tendría como maestro; aparecería la revista *Martín Fierro*, con Borges como animador principal, y en 1924 se fundaría *Proa*, revista dirigida por Güiraldes, Brandán Caraffa, Borges y Rojas Paz. También, en ese periodo, Roberto Arlt officiaría de su secretario y entablaría con él una

<sup>1</sup> Cf. Varios autores, fascículo 30: “Ricardo Güiraldes”, en *Capítulo, la historia de la literatura argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967-1968).

<sup>2</sup> Cf. María Elena Babino, *Ricardo Güiraldes y su vínculo con el arte* (San Martín: Universidad Nacional de General San Martín, 2007).

relación cercana. En 1926 aparece *Don Segundo Sombra*, novela en la que trabajó por varios años. En octubre de 1927, mientras Güiraldes estaba en París con la intención de viajar a India acompañado de su esposa, recibió la noticia de haber obtenido el Premio Nacional de Literatura. Sin embargo, gravemente enfermo, fallecería el 8 de ese mismo mes.

A la luz de este resumen biográfico y con el apoyo de varios tipos de documentos, este capítulo analiza las representaciones de India que se proyectan desde la obra, acción y dichos de Ricardo Güiraldes.

## El contexto

A principios del siglo xx, Buenos Aires era una ciudad cosmopolita. La influencia de Oriente dio lugar a una compleja dinámica intelectual. El espiritualismo “oriental” había atraído, desde finales del siglo xix, a figuras de diversos ámbitos culturales. En ese vórtice se encontraban el espiritismo, basado en las ideas y prácticas del francés Allan Kardec, y la teosofía, corriente ecléctica que integraba elementos del hinduismo. Ambos movimientos llegaron a Argentina traídos por migrantes españoles, y su influencia se extendió por toda América Latina.<sup>3</sup> Además, como señala Quereilhac,<sup>4</sup> alejados de cualquier dicotomía, los espiritualismos de la época permitieron la confluencia de elementos y perfiles intelectuales, cognoscitivos y creencias que abonaron a la complejidad.

Como se sabe, la participación de Swami Vivekananda en el Parlamento de las Religiones, en 1893, en Chicago, aportó el elemento del neo-hinduismo también conocido como modernismo hindú o hinduismo global. Su rasgo principal fue un universalismo capaz de coexistir con la tradición antigua, en especial con los postulados de la escuela ortodoxa

---

<sup>3</sup> Cf. Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chávez y Francisco de Mendoça Júnior, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2018). Entre las figuras que recibieron la influencia de la teosofía se encuentran Madero y Vasconcelos, en México; Mistral, en Chile; Alberto Masferrer, en El Salvador; Sandino, en Nicaragua, etcétera.

<sup>4</sup> Cf. Soledad Quereilhac, “Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)”, en Paulo Bruno, ed., *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2014), 123-133.

*vedānta*.<sup>5</sup> En lo que se refiere a Argentina, el neohinduismo llegó como parte de las búsquedas espirituales de ciertas élites. Ello produjo después la visita de gurúes hindúes, traídos por esos grupos debido a su atracción por el “Oriente” imaginado, al que se atribuía una sabiduría ancestral que haría posible la renovación de la espiritualidad en Occidente. Diversos autores refieren la importancia, en la primera mitad del siglo xx, de ciertas figuras en el proceso de difusión de las filosofías y prácticas neohindúistas, entre ellos Swami Vivekananda y Swami Chidananda, cuyas enseñanzas fueron traídas por viajeros, y no se experimentaban como lejanas o contradictorias.<sup>6</sup>

Puede decirse que hacia 1910, en el Centenario de la Revolución de Mayo, se da una visión más positiva sobre Asia, favorecida por la confluencia de una serie de elementos: *a*) la presencia creciente de un interés por dichas culturas entre el público letrado; *b*) la atracción ejercida por las filosofías asiáticas, sobre todo el hinduismo y el budismo; *c*) las dudas sobre la supremacía intelectual europea a raíz de la Primera Guerra Mundial y la búsqueda de nuevos horizontes vitales, y *d*) la exploración de las nuevas corrientes espirituales prefiguradas por la teosofía, que cuestionaban los fundamentos de los discursos racionalista y positivista. Paralelamente, en el paso del siglo xix al xx, comenzaron a circular algunas obras “orientales” en el Río de La Plata, entre ellas *Las mil y una noches*, el *Ramayana*, la *Bhagavad-Gita* y las *Rubayat* o *Cuartetas* de Omar Khayyam. A ello se sumaba la experiencia, puesta por escrito, de diversos viajeros. En el caso de India, cabe mencionar a Carlos Agustín Aldao (1860-1932), abogado perteneciente a una familia tradicional de Santa Fe; Ernesto Quesada (1858-1934), relevante figura de la denominada Generación de 1890 y Lucio V. Mansilla, sobrino díscolo de Rosas y autor de *Una excursión a los indios ranqueles*.

<sup>5</sup> Cf. Wilhelm Halbfass, *India y Europa* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 417-451.

<sup>6</sup> La complejidad de la dinámica transnacional del neohinduismo y los diferentes tipos de yoga ha sido abordada, entre otros, por Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism* (Nueva York: Continuum, 2004); Mercedes Saizar, “El hinduismo en Argentina”, *Mitológicas* 30 (2015); Ana D’Angelo, “De Swamis a Gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el Neo-Hinduismo y la Nueva Era”, *Sociedad y Religión* 28, núm. 49 (2018).

Para completar este cuadro contextual y antes de analizar los testimonios de Güiraldes, es indispensable referir cuatro ingredientes inherentes a su visión de India: la dimensión social del viaje, la difusión del yoga, el movimiento neohinduista y el entendimiento de la existencia como cuidado de sí (en términos de Foucault).

## El viaje y las representaciones sociales

El viaje como acción humana constituye un símbolo asociado a la cultura y nuestra experiencia vital, aun cuando sus características presentan cambios en función de las épocas y los intereses particulares. Así pues, en tanto signo social y cultural, el viaje puede expresar familiaridad, extrañeza, indiferencia, rechazo, desigualdades, etcétera.<sup>7</sup> Puede constituir un medio para otro fin o ser un fin en sí mismo. El siglo XIX inauguró el denominado “gran siglo viajero”, cuando numerosas personas tuvieron la posibilidad de ver por sí mismas tierras lejanas, entre ellas las de Asia.

Como ha señalado Elena Palmero, el discurso de viaje en la narrativa ficcional latinoamericana comprende tres grandes momentos: *a*) en las primeras décadas del siglo XX, cuando prima la historia por encima de la voz del viajero (la novela *Raucha* de Ricardo Güiraldes sería un ejemplo); *b*) a mediados del siglo XX, cuando surge una narrativa que apuesta a fracturar el tiempo, con posturas más complejas en torno a la forma de narrar las temporalidades, inclusive buscando en el espacio mítico un camino para contrarrestar el predominio del tiempo cronológico, y *c*) a fines del siglo XX, cuando se produce un encuentro entre lo ficcional y lo escritural, y se privilegiaron las formas de representación en la novela, usando inclusive la parodia con el fin de subvertir los discursos homogéneos.<sup>8</sup>

En este contexto, el viaje aparece en Güiraldes como una realidad física (sus viajes entre Areco y Buenos Aires, a Europa, África y Asia) y también como un espacio simbólico múltiple: en relación con todo tipo

<sup>7</sup> Cf. Angélica González Otero, “Definiciones y aproximaciones teóricas al género de la literatura de viajes”, *La Palabra* núm. 29 (2016).

<sup>8</sup> Elena Palmero, “Poéticas del viaje en la narrativa de la alta modernidad latinoamericana”, *Contexto. Revista Anual de Estudios Literarios* 10, núm. 12 (2006): 23-34.

de lecturas —en este caso sobre India—; con las prácticas que acompañan su experiencia y construcción corporal (el yoga y otras disciplinas) y con su representación de las identidades sociales en juego, etcétera. Por último, el viaje forma parte de su narrativa —como otras narrativas en América Latina—, plasmado, por ejemplo, en *Raucha*. De todas estas dimensiones, interesan aquí fundamentalmente las dos primeras a la luz de los contactos entre Oriente y Occidente, binomio asociado a una meta-geografía con múltiples sentidos a lo largo del tiempo. Lo “oriental” resulta de ello sin una correspondencia geográfica exacta, y constituye, en algunas miradas iniciales, una otredad opuesta al dinamismo “occidental”, en una dialéctica de conocimiento y poder del último sobre el primero.<sup>9</sup> De acuerdo con Bergel, tras la Primera Guerra Mundial surge una narrativa afirmativa latinoamericanista que rescata ciertos elementos de Oriente, erigiendo un “orientalismo invertido”, por el que Asia es visto como una espacialidad capaz de nutrir un proyecto de regeneración humana.<sup>10</sup>

Ligado a ello, las representaciones sociales aluden a formas de conocimiento social mediante las cuales los sujetos interpretan y piensan la realidad cotidiana. Así pues, estas pueden ser, según Jodelet, imágenes que condensan significados; sistemas de referencia que permiten interpretar las circunstancias que se desarrollan y dar un sentido a algo inesperado; son categorías útiles para la clasificación de circunstancias, fenómenos y sujetos con los que guardamos alguna relación; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos.<sup>11</sup> Se trata de estructuras tanto dinámicas como pragmáticas, que se modifican y son operativas en los sistemas de relaciones de los sujetos sociales, lo que hace posible elaborar la experiencia, conocer el mundo y también llevar a cabo la comunicación.

<sup>9</sup> Cf. Elmo Raj, “Subjectivity, Knowledge and The Orient”, *New Academia: An International Journal of English Language, Literature and Literary Theory* 4 núm. 3 (2015).

<sup>10</sup> Martín Bergel, “Un caso de orientalismo invertido: la Revista de Oriente (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental”, *Prismas* núm. 10 (2006): 99-100.

<sup>11</sup> Denise Jodelet, “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en *Psicología social. Vol. II. Pensamiento y vida social*, ed. por Serge Moscovici (Buenos Aires: Paidós, 1986), 469-470.

## El yoga

La palabra *yoga* proviene de la raíz sánscrita *yuj*, que entre otras cosas quiere decir “unir, atar, preparar, alistar”. En particular, el término designa tradiciones de disciplinas tanto mental como física, así como la meta que ambas pretenden alcanzar. Para Eliade, el término hace referencia a “toda técnica de ascesis y cualquier método de meditación”.<sup>12</sup> En un sentido más técnico, el yoga es uno de los seis sistemas filosóficos indios ortodoxos, cuya formulación más conocida debemos a Patañjali (siglo IV e. c.). De acuerdo con Birch, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, importantes líderes religiosos indios, como Swami Vivekananda y Swami Sivananda, desarrollaron sistemas de yoga inspirados en Patañjali a los que llamaron *rajayoga*, el “rey de los yogas” o el “yoga superior”. Dichos sistemas y sus formas modernas derivadas tienen, sin embargo, poco que ver con el yoga enseñado por Patañjali. En general, dichos yogas buscaron dar prioridad a la meditación, en particular respecto a disciplinas más corporales.<sup>13</sup>

Respecto a Argentina, como apunta D’Angelo, el yoga habría ingresado al país a principios del siglo XX, practicado por sectores urbanos educados y de las clases altas, en parte como resultado del tránsito internacional de monjes auspiciado por tales sectores.<sup>14</sup> La primera referencia data de 1910; proviene del franco-argentino conocido como Swami Sevanda, quien habría creado la Comunidad Argentina de Yoga.

## El neohinduismo

La característica principal del movimiento neohinduista, de acuerdo con Swami Vivekananda, es su disponibilidad para todos, sin distinción de casta, color, género o estilo de vida. De hecho, Vivekananda se refería al

---

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 18.

<sup>13</sup> Jason Birch, “Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas”, *International Journal of Hindu Studies*, 17 núm. 3 (2013): 401-444.

<sup>14</sup> D’Angelo, “De Swamis a Gurúes”, 101-102; véase también Saizar, “El hinduismo en Argentina”, 62-75.



hinduismo como la religión del pluralismo y la tolerancia, como una tradición al margen de la fe o las tradiciones religiosas, y más bien fundada en la lógica, la ciencia y el anticolonialismo. Su dimensión esencial se condensa en el dicho: “tú eres divino”, que buscaba estimular la fe en uno mismo. Su propuesta no era únicamente de carácter filosófico sino también emocional y orientada a la acción, prometiendo entrar en contacto con la salvación divina aquí y ahora. Plantea una búsqueda espiritual activa, para hacer que las cosas sucedan en vez de esperar a que lleguen. Su visión del absoluto (*brahman*) es sintética: en él convergen los aspectos manifiestos y no manifiestos, con forma y sin forma, de modo que no hay tampoco contradicción entre las diferentes corrientes del *vedānta* o el yoga, sino más bien complementariedad. Desde la perspectiva neohinduista, incluso las diferentes religiones son caminos distintos hacia el mismo objetivo. En el mismo sentido, asume la diversidad en la práctica para enfatizar la armonía entre disciplinas, si bien al mismo tiempo concibe al *vedānta* como la religión de la futura humanidad iluminada. Sostiene la centralidad de la autorrealización como conocimiento existencial de la unidad entre dios y el alma en un acto de percepción directa. Vivekananda valora las formas de vida y las prácticas religiosas del hinduismo bajo el título de “yoga”, como métodos para la realización.<sup>15</sup> De esta manera, al incorporar nociones occidentales, como la igualdad, la tolerancia, el unitarismo y el universalismo, el neohinduismo revitalizó el hinduismo tradicional y lo proyectó hacia Occidente. Vemos así desde finales del siglo XIX el surgimiento de un hinduismo “único y verdadero para todos”, con una unidad y homogeneidad que no existía hasta ese momento.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Anil Sooklal, “The Neo-Vedanta philosophy of Swami Vivekananda”, *International Journal for Indian Studies* núm. 5 (1993); Karl Baier, “Swami Vivekananda. Reform Hinduism, Nationalism and Scientific Yoga”, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, núm. 1 (2019).

<sup>16</sup> Cf. Gavin Flood, *El hinduismo* (Madrid: Akal, 1998), 301-327; Richard King, “Orientalism and the Modern Myth of Hinduism”, *Numen* 46 núm. 2 (1999): 146-150.

## Inquietud y cuidado de sí

De acuerdo con Foucault, el precepto de ocuparse de uno mismo es inherente a varias doctrinas antiguas sobre el arte de vivir y se encarna en distintas prácticas.<sup>17</sup> Para el filósofo francés, el cuidado de sí es el conjunto de prácticas a través de las cuales un individuo establece cierta relación consigo mismo y, en ella, se constituye como sujeto de sus acciones. El cuidado de sí conlleva un autoconocimiento conformado por una preparación para la realización completa de la vida. Abarca tres aspectos principales: *a*) es una actitud con respecto a uno mismo, los otros y el mundo; *b*) implica llevar la mirada del exterior al interior, con un interés en lo que se piensa; *c*) alude a un conjunto de acciones, que el sujeto ejerce sobre sí mismo, a través de las que se hace cargo de sí y se transforma.<sup>18</sup>

Foucault llama a dichas técnicas “tecnologías del yo”, las cuales

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.<sup>19</sup>

Por lo demás, las prácticas de sí son prácticas sociales y, como tales, varían en función de sus marcos históricos.

Esto guarda estrecha relación con la cultura, entendida como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales; por su parte, la identidad, que alude al lado subjetivo de la cultura, tiene un carácter intersubjetivo y relacional.<sup>20</sup> En articulación con ello, el cuerpo se erige como una coordenada de sentidos, como el espacio que hace manifiesta

---

<sup>17</sup> Foucault desarrolla este planteamiento sobre todo en los libros *Tecnologías del yo* (Barcelona: Paidós, 1990) e *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI Editores, 1987).

<sup>18</sup> Cf. César Lanz, “El cuidado de sí y del otro en lo educativo”, *Utopía y praxis latinoamericana* 17, núm. 56 (2012): 39-46.

<sup>19</sup> Foucault, *Tecnologías del yo*, 48.

<sup>20</sup> Cf. Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera norte* 9, núm. 18 (1997) y más recientemente “Cultura política e identidad”, en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (México: Conaculta, 2007).

la relación del sujeto con el mundo y desde el cual surgen y se difunden distintas significaciones que forman la base de la existencia, tanto individual como colectiva. El sujeto transforma el mundo en un tejido familiar y coherente, disponible tanto para su accionar como para su comprensión a través del cuerpo que se inserta en una red de sentidos, al tiempo que él mismo produce sentido. Desde luego, las representaciones del cuerpo se dan en función de las de las personas y están insertas en la visión del mundo del grupo de pertenencia, que incluirá (o no) una relación específica del cuerpo con el cosmos.

### **La India de Güiraldes: el viaje como una realidad física**

En 1910, Güiraldes viajó a Europa y de ahí a Asia y África, acompañado por su amigo Adán Diehl, en un itinerario que incluyó Italia, Grecia, Constantinopla, Egipto, India, Ceylán, Japón, China, Rusia y Alemania. Del viaje a India, además de una conocida foto de ambos, se han conservado varias postales que Güiraldes envió a su madre, dirigiéndose a ella como “querida viejita”, comentando cosas propias de la travesía, dándole mensajes para que su padre no se preocupara por los gastos que hacía, etcétera. Existe también una carta a Clodomiro Zavalía, escrita desde “Madura”, es decir, la ciudad sureña de Madurai. En ella, Güiraldes describe las siguientes vicisitudes:

Este papel, el único que haya podido conseguir, te dirá elocuentemente el grado de adelanto en que encuentra la ciudad de Madura. Te escribo sobre una mesita que parece escapada de un cuarto de baño.

Frente a la puerta de mi dormitorio, amplio y oscuro aposento, amueblados de dos cameras y un ventilador de variedad, a ciencia cierta, ignorada por ti.

Me cubre un techo de rojas baldosas a cuyo extremo penden cortinas de finísima caña, concluidas en un bambú de más o menos un dedo de radio, esto defiende del reflejo solar insoportable a esta hora.

En el patio de reseca tierra, ardillas [...] se libran a caprichosos juegos [...] al tronco [...] de un árbol gigantesco.

Más lejos, la ciudad abrasada de sol.

El hotel en que estoy, si así puede designarse, está compuesto por una serie de cuartos que como el mío, dan al corredor desde el cual te mando estas líneas y forma la parte superior de la estación ferroviaria de la ciudad.

Llegamos ayer a las 3 PM, después de un trayecto de cinco horas en un ferrocarril inmundado, recalentado por el sol.

El viaje empieza entre campos áridos, arenosos, palmeras con troncos negros, carbonizados de calor, y en forma de jarrón [...] Poco a poco la tierra se va fertilizando, cambiando sus playas arenosas en extensiones de terrenos arados o en charcos de barro limitados por barranquitas de tierra en las cuales se cultiva el arroz. En estos pequeños cuadriláteros, indios o indias, desnudos hasta la cintura, miran pasar el tren [...] volviendo luego a inclinar sus bustos a tierra, buscando con sus manos algo que ignoro, entre los yuyitos verdes parecidos a la cebada que empieza a crecer.

Es una exposición de bustos bronceados de individuos de diferentes [...] y edades.

La mayor parte son flacos, el sol habiendo quemado toda formación de tejido adiposo. A veces son mujeres viejas, de cueros flácidos, que cuelgan lastimosamente de torsos esqueléticos. Otras, muy pocas, muchachas jóvenes, las piernas sumergidas hasta la rodilla en el fango. El paño generalmente rojo con que se cubren, levantado, mostrando sus muslos negros y duros, el pecho descubierto [...].

Y vuelvo a Madura.

No bien llegados, tomamos coche y guía emprendiendo camino al famoso templo.<sup>21</sup> Como iba de espaldas, quedé indiferente a la voz del guía que detallaba la torre (una de ellas) ya cercana, pues mi movimiento en este dichoso país [...] cascadas de sudor [...] Mi indumentaria sin embargo era de lo más liviana, medias, zapatos, un pantalón con transparente sobre el cuero y una camisa [...], chambergo, aludo y regimentado a la criolla, que desde hace mucho tiempo es mi sombrero invariable.

Cuando la posición del coche me lo permitió sin mayor esfuerzo, levanté la vista y contemplé una inmensa torre, especie de pirámide truncada de cuatro casas compuesta de millares de estatuas de diferentes colores en que

---

<sup>21</sup> Se entiende que se trata del templo de la diosa Meenakshi, el más importante de Madurai.

predominan el rojo y el amarillo superpuestos, sin [...] estás imágenes divinas de fantásticas morisquetas parecen un montón de cadáveres rígidos hechos de habitantes de otro planeta.

Hay cuatro torres iguales.

En el interior del templo, un gran tanque de agua verdosa y maloliente.<sup>22</sup>

Como puede apreciarse, India lo conmovía desde su curiosidad hacia ella, su novedad y el peso simbólico de sus templos, pero lo agobiaba desde su materialidad y su clima.

Otra carta, fechada en agosto de 1925 y dirigida a Valéry Larbaud, incluye un recuerdo de Kandy, en la isla de Ceylán. Cuenta cómo, tras una comida copiosa y un juego de billar, se fue a dormir hasta que Diehl, su compañero de viaje, apareció y señaló que había encontrado un fumadero de hachís, en el que Güiraldes podría despejarse “a la tercer pipa”.<sup>23</sup> Ya cambiado, y con Diehl esperándolo en la calle, se descompuso. Cuando Diehl regresó a buscarlo, le dijo a Güiraldes que los había convencido de que era el Duque de Connaught viajando de incógnito y que les proporcionarían esteras “y un par de boys para las pipas”.<sup>24</sup> Señala que recobró su lucidez en un cuarto sin muebles, seguramente tras haber fumado las tres pipas, y vio a un joven indio, delgado y de bajo estrato social, hablando con Diehl sobre historia argentina. Tuvo en ese momento diversas imágenes de su país:

Unos pocos hombres bravos y duros peleaban en pequeños vértices sangui-  
nolentos, perdidos en aquel mundo, y había en el ambiente fuertes gritos de  
rebeldía y de fe en la propia capacidad. Yo veía muy bien todo esto desde mi  
conocimiento de civilizaciones completas y ya en retroceso y cuando en la  
calma de los momentos actuales el país se me presentó liso y aparentemente  
hecho, vi que todo en él era imitación y aprendizaje y sometimiento, y que carecía de personalidad, salvo en el gaucho que, ya bien de pie, decía su palabra  
nueva. No era cuestión para mí, en ese momento, argüir nada. El hecho tenía

<sup>22</sup> Ricardo Güiraldes, “Carta a Clodomiro Zavalía”, inédita (Buenos Aires: Museo Ricardo Güiraldes), folio 1.

<sup>23</sup> Ricardo Güiraldes, “Carta a Valéry Larbaud en la isla de Elba”, *Sur* núm. 233 (1925): 112.

<sup>24</sup> Güiraldes.

carices de axioma y yo comprendía, no como quien razona, sino como quien constata una “evidencia”. ¿Eran siempre las pipas o era siempre el hombre? No he tenido posteriormente razones sino para afirmarme en tal sensación. Para mí, en mi país, hay un inmenso desierto y en la pampa un hombre. Si la llamada gente culta hubiera sabido entrar en ese hombre, hubiera perdido tal vez su barniz de sapiencia pero hubiera ganado en alma. No sucedió así y la retórica jesuítica ha seguido arrastrando su miseria interior durante todo nuestro pasado. ¿De dónde iba a surgir el grito- raza? No podíamos producir nuestro poeta. En cambio el gaucho produjo el suyo, José Hernández.<sup>25</sup>

Aparece aquí una actitud que no es solo suya, en términos de la crítica a la imitación, y aparece el gaucho como un sujeto argentino genuino, original. En esa visión se le prefigura la cuestión nacional, en una suerte de materialización del anhelo colectivo de afirmación patriótica, que cobraría forma años después en la novela *Don Segundo Sombra*.

### **La India de Güiraldes: el viaje como una realidad simbólica**

A partir de 1920, Güiraldes parece emprender un camino de búsqueda más interna tanto espiritual como intelectualmente, cuando Conrado del Carril, hermano de su esposa Adelina, le obsequió el libro de orientación teosófica *Los grandes iniciados* (1899), de Eduard Schuré. Sus dos obras autobiográficas, ambas publicadas de forma póstuma —por un lado, *El sendero* (1967), colección de apuntes íntimos fechados desde 1926 hasta dos días antes de su muerte, en 1927, y por el otro, *Diario* (2008), un cuaderno con notas de 1923 a 1924 sobre disciplinas espirituales—, evidencian su profundo interés por el pensamiento de India.

El conocimiento de la filosofía india está asociado a prácticas concretas, por ejemplo el *rajayoga*, que recibe de autores específicos como Ramacharaka,<sup>26</sup> con énfasis en el autoconocimiento y el cuidado de sí.

<sup>25</sup> Güiraldes, 112-113.

<sup>26</sup> Sobre esta figura, véase Philip Deslippe, “William Walker Atkinson and the First Issue of *New Thought Magazine*”, *New Thought* (2013) y “The Swami of Baltimore: The Life and Legacy of William Walker Atkinson”, *Maryland Life Magazine* (2012).

En particular, su *Diario* da cuenta detallada de la práctica de varios tipos de ejercicios respiratorios. El 19 de marzo de 1923 refiere: “Ya de noche, antes de comer, ejercicio de concentración con respiración pránica, bajo los paraísos frente a la pérgola: en una retención larga, sentido un ligero cambio de estado seguido de alguna fatiga pronto disipada”.<sup>27</sup> Para distintos horarios del día relata diversas prácticas respiratorias (respiración vitalizadora de los nervios, respiración purificadora, respiración “pránica” con imágenes para la autocuración, respiración rítmica con absorción de *prana*, etcétera), realizadas en diferentes lugares. Señala asimismo el uso de instrumentos de apoyo. Por ejemplo, en la nota del 12 de agosto de 1923 menciona el uso del metrónomo “de acuerdo con mi pulso” en el contexto de sus ejercicios respiratorios. Habla además de la repetición de “mantras”, por ejemplo: “Soy inmortal y no puedo ser dañado”, “Soy un centro de poder e influencia: estoy desarrollando poderes nuevos”. Según la misma nota, lleva a cabo además meditaciones sobre Cristo y la “Expansión del Ser” con el fin de avanzar hacia la conciencia del Yo real, que creía le ayudaría a servirse de la voluntad para su propio control y dominio.

En una trayectoria personal de cierto alejamiento de las instituciones religiosas, el *Diario* da cuenta de diversas lecturas que lo acompañan y guían en paralelo a sus lecturas literarias. Destacan los libros *Raja Yoga* de Swami Vivekananda y *Catorce lecciones* (en alusión a las *Catorce lecciones de filosofía yogi y ocultismo oriental*, del Yogi Ramacharaka, distribuidas originalmente por medio de folletos mensuales titulados “Curso de clases por correspondencia de 1904”), así como *Evangelio de Ramakrishna*, con pasajes del evangelio de san Lucas, *Ciencia de la respiración* y *Curso adelantado de Ramacharaka*; también obras de Blavatsky, como *La clave de la teosofía* y *Doctrina secreta*; de Hugo Steiner, como *Luz en el sendero*, y de Zanoní, al que llega después de verlo mencionado en *Luz en el sendero*.

Las notas del *Diario* dan cuenta también de las evaluaciones de sus lecturas. Al respecto, se muestra satisfecho con las obras de Blavatsky, no así con las de Steiner, de quien señala: “es un iniciado que me hace el efecto de no haberse desprendido ni de su orgullo ni del prejuicio de raza. Su

---

<sup>27</sup> Ricardo Güiraldes, *Diario. Cuaderno de disciplinas espirituales* (Buenos Aires: Paradiso, 2008), 45.

lectura no me entusiasma y no la creo útil por el momento. Empero constatado con satisfacción que no me da inquietud alguna” (nota del 16 de agosto de 1923).<sup>28</sup> A ello añade la aridez de su teosofía y cuestiona su visión de la no confluencia final del ser interior y el absoluto. Así, en la nota del 18 de agosto de 1923 apunta:

Para él no hay desvanecimiento del Yo en el Todo, sino que se conserva la individualidad. Además, cuando habla de amor (y lo hace poco) el vocablo suena en frío. No siento ni devoción ni misticismo. Hace el efecto de una individualidad desarrollada solamente en la primera etapa y que ignora la Santidad de los que conocieron y conocen el éxtasis [...] Steiner no me puede servir —como lo sentí en mi primera lectura— sino para temer al orgullo espiritual y repetirme la frase de *Luz en el sendero*: “Mata todo sentimiento de separatividad”.<sup>29</sup>

En un tono similar alude a Zanoni, sobre el que escribe una nota el 8-15 de marzo de 1924, en la que revela una conciencia sobre los problemas inherente a la traducción de los textos:

Impresión confusa. Todo lo esencial me parece ya conocido por haberlo leído en obras anteriores sobre ocultismo. La trama me parece llamarlo al lector más al plano de los poderes ejercidos como magia, que a la espiritualidad pura. La traducción debe ser muy mala dado el romanticismo cursi de su estilo. El todo es una mezcla confusa de brujería, espiritualidad, amoríos y política. No tengo la sensación de que se le dé al César lo que es del César. Más bien me encuentro en el ambiente de Conde de Montecristo.<sup>30</sup>

La presencia central de la experiencia corporal en su acercamiento a India se manifiesta en la conciencia permanente de dolores y molestias corporales, la consulta repetida a diversos médicos: Baliña, Sechi, Zabalá, Vitón, el doctor Schwartz, a quien conoció en la Sociedad Teosófica y describe como un naturista y un alquímico capaz de diagnosticar mirando

<sup>28</sup> Güiraldes, *Diario*, 111.

<sup>29</sup> Güiraldes, 112-113.

<sup>30</sup> Güiraldes, 132.



el ojo de sus pacientes con una lupa; alude también a Prins, quien le dice que tiene el primer eco lejano y el segundo reforzado; habla del uso de remedios y su aplicación: inyecciones de bismuto, baños con aceite de almendras, inyecciones de Curalues, sales de Epecuén, frías de Bengué (un antiinflamatorio y analgésico), Maravilla curativa (para la garganta irritada), Bálsamo del Perú (para cicatrizaciones y úlceras gástricas), Suero Berthail, Tintura de Strofantus por gotas (para la circulación), los baños de sudor recomendados por Schwartz en un aparato que él mismo se manda a hacer; lavativas y otros remedios de limpieza interior también recomendados por Schwartz; la ingesta de alimentos específicos (por ejemplo, ocho ciruelas negras en agua antes del desayuno); el desarrollo de un régimen alimenticio prescrito por el doctor Schwartz para él y para su esposa; masajes a veces acompañados de imágenes “pránicas” curativas, etcétera.

Otra cuestión de interés contextual, señalada por Quereilhac, es que el espiritismo y la teosofía fueron concebidos con una naturaleza tripartita, como corrientes con un fundamento religioso no dogmático, con una moral articulada en la solidaridad y con una base “científica” asociada a experimentaciones con fluidos y fuerzas espirituales.<sup>31</sup> En esa dirección, ambos movimientos concibieron el pensamiento como una forma de “materia” o “energía”, e incorporaron enunciados de las ciencias físico-naturales para aplicarlos a las “fuerzas” mentales, al tiempo que su metodología y retórica involucraban una observación “controlada” de los diversos fenómenos espiritistas o psíquicos. En esta misma línea, la entrada del 13 de abril de 1923 del *Diario* señala que Güiraldes se encuentra en Buenos Aires y que se ha reunido con el doctor Baliña, quien le habló de la visión extrarretiniana, propuesta por el francés Louis Farigoule. En efecto, antes de producir su obra de ficción, Farigoule, quien publicaba con el nombre de Jules Romains, investigó un tipo de visión fuera de lo común, al margen del mecanismo ocular. Interesado en la relación entre la conciencia y el organismo, desarrolló una serie de experimentos que culminaron en 1920 con la publicación de *La vision extra-rétinienne et le sens*

---

<sup>31</sup> Soledad Quereilhac, “Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)”, *Prismas* núm. 16 (2012): 183-186.

*paroptique*, en la que intentaba probar una percepción paróptica o extra-retiniana, la cual podía atribuirse a la existencia de un “conjunto de orgánulos macroscópicos ubicados en la epidermis”, denominados ocelos.<sup>32</sup> Al respecto establece la importancia de una psicofisiología experimental y propone una dimensión psíquica, no solo táctil, de la piel, bajo la premisa de que aún hay mucho por descubrir en la comprensión de nuestros sentidos. Sus planteamientos parecen evocar una suerte de ecología herméutica del cuerpo, con la idea de que el “yo” no viene dado, sino que debe construirse a sí mismo, en el sentido de un despertar a potencias subyacentes. Así pues, cuando Güiraldes revela que practicaba la repetición de mantras como “Estoy desarrollando sentidos nuevos” (o poderes nuevos), o cuando habla del “cuidado noble de su cuerpo”, etcétera, parece tener en mente las teorías de Farigoule.

El *Diario* también da cuenta de su relación con la Sociedad Teosófica. La nota del 7 de agosto de 1924 confirma que Güiraldes asistía a “unas lecturas de los lunes hechas por el presidente Reus y comentadas por el hermano Lieber”, y que en ese evento conoció al doctor Schwartz, así como algunas obras teosóficas.<sup>33</sup> De igual manera, en una nota de 1966, Brandán Caraffa relata su último encuentro con el escritor argentino, que incluyó una visita a Cosme Mariño, uno de los fundadores del diario local *La Prensa* y quien dirigiera por más de cuarenta años la Sociedad Constancia, la primera sociedad espiritista del país, fundada en 1877 por Rafael Hernández:

Fue dos días antes de embarcarse para Europa. Estaba ya muy enfermo, pero sólo él lo sabía. Una tarde, al terminar la reunión que los hombres de *Proa* y algunos de *Martín Fierro* habíamos realizado con él en su departamento del Cecil Hotel, y durante la cual y contra su costumbre, lo que me llamó la atención, había permanecido sentado en el balcón contemplando abstraído el cielo y ajeno por completo a lo que hablábamos: y cuando ya nos retirábamos me dijo: “Quedáte Brandancito. Quiero atorrar con vos un rato”. Así,

---

<sup>32</sup> Cf. Jules Romain, *Eyeless Sight: A Study of Extra-Retinal Vision and the Paroptic Sense* (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1924), junto con el estudio de Kristina Lundblad, “Sightless Reading: cases of paranormal text consumption”, *TXT Magazine* (2019).

<sup>33</sup> Güiraldes, *Diario*, 132-133.

salimos por Avenida de Mayo: y después de caminar dos cuadras en silencio me interrogó: “¿Qué pensás, che filósofo, de la teosofía y el Espiritismo?”. “Que son dos agarradas con los dientes, de un tipo que araña para salir de un pozo”, le contesté. Él se rio abiertamente con esa risa franca, viril, tan simpática que le embellecía el rostro. Y comentó: “¿Y si no fueran dientes ni uñas sino picos, palas y escaleras?”. “Peor para él”, le dije, “porque el pozo es tan hondo que tendría que apoyar la escalera sobre sus propios hombros ¿y cómo subiría entonces?” Con un suave cachetazo en la espalda me lanzó un “Cayáte leguleyo. No podés negar que sos paisano del cordobés Vélez Sársfield. Pero ahora en serio, ¿sabés a dónde vamos? A la Sociedad Constancia. Quiero verlo a Cosme Mariño”. Yo lo miré extrañado; no por lo que me decía, sino por la profundidad que noté en su tono; una seriedad que le brotaba de adentro y que me hizo percibir por primera vez la gran palidez que se había apoderado de su cara. Él contestó: “Ustedes los filósofos creen tenerlo todo resuelto; y sin embargo la metafísica es para mí el capítulo más gracioso de la filosofía” [...] A Cosme Mariño le pidió que le anotara los libros fundamentales que él consideraba imprescindibles para conocer la teosofía. Y después de una charla sin mayor trascendencia salimos [...] Y de pronto, con una voz recóndita que nunca le había oído, exclamó en voz baja: “¡Me voy, Brandancito, me voy!” Yo lo miré sorprendido, no por sus palabras sino por el tono de su voz. Y como defendiéndome de un presentimiento repentino le dije: “Ya sé que se va, lo envidio. ¡Volver a ver París!”. “Sos lerdó”, replicó. “¿Volver a ver París? ¡Qué me importaría! ¡Es que me voy sin vuelta, Brandancito, sin vuelta! ¿Entendés bien lo que esto quiere decir?” En un relámpago lo comprendí todo [...] En ese momento me miró; y como yo tenía los ojos llenos de lágrimas, me dio un suave cachetazo en la espalda y con una sonrisa forzada me dijo: “¡Habrás visto flojo igual!” [...] Fue mi última visión del hombre más completo y exhaustivamente humano que he conocido. No tuve fuerzas para volver a verlo y no fui a despedirlo al barco. Era yo el único hombre que había llorado a Güiraldes muerto, cuando aún estaba vivo.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Brandán Caraffa, “Güiraldes lo sabía. Testimonio”, *Revista de Literatura y Arte* 3 (1966): 14-15. Güiraldes había sido diagnosticado con cáncer de garganta. La intención de su viaje a París era continuar hacia India, pero su agravamiento lo impidió.

En cuanto a *El sendero*, Güiraldes abre dicho texto como sigue:

Había llegado, no sé hace cuántos años, pero seguramente arriba de diez, al sentimiento de la incapacidad humana para realizarse en el campo emocional. La guerra fue una tortura moral grande y el derrumbe de muchas ilusiones. Resumen: el hombre ante sí y ante los demás es impotente. Concluida la paz, que nada aportaba como resultado benéfico, miré hacia Oriente. Un pequeño manual de vulgarización de las teorías Yogis cayó en mis manos: el *Raja Yoga* del Yogi Ramacharaka. Siguiéron otras lecturas. Descubrí cosas en mí. Resolví ensartar en un hilo que intitularía *El sendero*, las cuentas desparramadas de un rosario que había rezado en mis poemas.<sup>35</sup>

A ello agregaría posteriormente:

Me pregunto cuál es mi camino para la espiritualización. Los tratados sobre yoga aconsejan dos procedimientos: meditación mística fija en el YO; análisis del No YO para ir por eliminación desnudando el Yo. El primer método, según la Introducción al Yoga, de Annie Besant, es el que conviene a los de espíritu contemplativo, el segundo a los de espíritu científico. Si me pusiera a analizar los diferentes métodos aconsejados por quienes saben o inspirados por ellos, me enredaría en un dédalo de discusiones interiores. Este cuaderno me servirá para desbrozar mi verdad, Las citas que pienso hacer de cuanto he escrito en poemas o pensamientos cuya inspiración se insinúa como espiritual, serán una base para mi busca, porque siendo anteriores a toda lectura espiritualista, no pueden achacarse a lecciones del hombre. Por otra parte, la identidad de estos poemas o pensamientos con las más viejas y las más modernas prédicas espiritualistas me señalan una ruta. Si he alcanzado antes ciertas intuiciones, puedo ahora afirmarlas cotejándolas con lo aprendido y hacerlas más mías por la comprensión. Escribir es mi manera concreta de meditar y por ella debo seguir como por un camino señalado.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Ricardo Güiraldes, *El sendero. Notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro* (Buenos Aires: Editorial Ricardo Güiraldes, 1977), 11.

<sup>36</sup> Güiraldes, *El sendero*, 20-21.

Más adelante apunta que la “intuición del estado extático es el pasaje de Xaimaca en que Clara lee la carta de Marcos, reforzando su observación de la escritura como modo de meditación”<sup>37</sup>

De esta manera, Güiraldes hilvana en el texto tanto recuerdos como reflexiones diversas. Recuerda, por ejemplo, que en su infancia, debido a un golpe, se había producido en él un estado de incertidumbre, sin saber si había escapado del peligro o si seguía sobreviviendo en su cuerpo por ilusión, casi en una asociación que podría especularse con la noción india de *māyā*, la ilusión cósmica. Y reflexiona, por ejemplo, que “la razón llevada a su cúspide por Kant, se ha probado a sí misma que no puede probar nada, fuera de su incapacidad para probar algo. Kant obligó a que la razón se suicidara por autofagia”<sup>38</sup>

En cuanto a su recorrido por las lecturas y prácticas del yoga señala: “La necesidad de un mundo total armónico ha sido siempre una idea fija de mis elucubraciones cerebrales [...] Además, la busca de la felicidad, no como consecución de placeres, sino como sentimiento de comunión, ha sido un constante anhelo que busqué por caminos errados”<sup>39</sup> Y agrega haciendo claro su propósito:

He estado dominado por estas ideas idealistas. Desde hace dos años que me topé con los libros Yogis, sé qué ideas —con su idea central de UNIDAD— elijo. Ahora me toca adherirme a ella con mi propia voluntad y hacerla centro de mi vida cotidiana, no con exclusión de los hechos de cada día sino como objeto final de ellos [...] Me propongo adueñarme de mí mismo y entrar en el callejón que me conduzca a la meta de YO mejor. El programa de mi vida se irá perfeccionando; por ahora me propongo: cumplir mi obra literaria, encauzándola cada vez más en la vía de mis anhelos de espiritualización. Cuidar noblemente mi cuerpo [...] Las lecturas preferidas van indicando al hombre su sed mental. Desde hace ya unos años, sólo las lecturas espiritualistas me interesan. Lógico es que mis escritos tomen el mismo tema como eje. Leer y escribir son como función respiratoria: Inhalar y exhalar [...] Nunca he podido ni puedo hoy definir a Dios. El antropomorfismo me

<sup>37</sup> Güiraldes, 33.

<sup>38</sup> Güiraldes, 14.

<sup>39</sup> Güiraldes, 22.

parece un empequeñecimiento de los conceptos metafísicos abstractos. Una definición de Dios para mí sería: Aquello hacia lo cual tiendo.<sup>40</sup>

En sintonía con la postura neohinduista, establece además una suerte de confluencia entre las diversas creencias por él conocidas:

Los mandamientos de la ley de Dios, así como los grados primeros del Raja Yoga —Yama y Niyama— se componen en su mayor parte de preceptos negativos. No hacer esto, no hacer aquello. Dejando de vivir en ciertos planos de sensualidad, la fuerza vital parece quedar disponible para un uso distinto. Un precepto afirmativo está por encima de estas privaciones: Amar a Dios por sobre todas las cosas o meditar en Brahman Inmanifestado. El cristianismo nos aconseja ser puros en pensamiento, palabra y obra. El Raja Yoga nos enseña que, adquiriendo dominio sobre nuestra mente, rechazemos todo pensamiento o deseo que mañana pudiera fructificar en obra indeseable. En ambos casos nos encontraríamos preparados, por medio de nuestra pureza, a recibir la comunión.<sup>41</sup>

El uso de términos sánscritos como *samadhi*, *vairagya*, *nirvana*, *brahman*, *rajayoga*, *yama*, *niyama*, etcétera, demuestra sus lecturas indias, con un interés en preservar su riqueza semántica más allá de cualquier traducción. En este contexto, evoca también la noción de *bodhisattva* cuando afirma: “Las almas que han alcanzado la gloria del Nirvana renuncian a su dicha para ayudar a otras, a quien quieren más que a sí mismas”.<sup>42</sup> Sin embargo, no desarrolla una comparación crítica entre hinduismo y budismo.

Como hacía en su *Diario*, también en *El sendero* despliega en ocasiones una mirada crítica respecto a la bibliografía a la que accede:

En la mayor parte de los libros teosóficos, incomoda el tono romántico que pelagra hacerle ver a uno la teoría en ridículo. Las aventuras de lo astral se presentan a menudo como exacerbación de sentimentalismo burdo. El tono de abstracciones puras de los pocos libros orientales que pueden leerse en

---

<sup>40</sup> Güiraldes, 24, 27, 29.

<sup>41</sup> Güiraldes, 46.

<sup>42</sup> Güiraldes, 25.

las traducciones es el que me gusta. La humanización de los conceptos puros no es, en los textos orientales, otra cosa que asideros que se dan a la imaginación. El mejor y más claro de los libros europeos que hasta ahora haya leído sobre la metafísica oriental es el de René Guénon. No debo perderlo de vista porque me aclara conceptos y palabras por otros desfigurados.<sup>43</sup>

En una entrada de abril de 1927 menciona haber asistido a una conferencia de Jinarajadasa, un miembro destacado de la Sociedad Teosófica, con cuyos planteamientos coincide:

Según Jinarajadasa, el verdadero peldaño de crecimiento está en la creación. Rezos, meditación, buenas obras, son modos de crearse, creando. Inútil reproducir aquí ideas que saldrán en el Lotus Bleu del mes entrante o de junio. Creciendo en mi obra, creceré en mí mismo. Sé por experiencia propia que es escribiendo como entro en la sensación de mi propio poder. Tengo algo escrito en este sentido a propósito de paraísos artificiales y tengo que copiarlo en este cuaderno. Nunca he estado más cerca de mi genio o de mi verdadera intuición que trabajando. Ignorante de mi deidad interior la he rozado en un casi absoluto estado de confianza en mi fuerza [...] y es así como he intuido muchas cosas [...] En mí está volver a recrearme ese estado. Confianza absoluta (El que no cree en sí mismo —dice Vivekananda— es un ateo). Combate continuo contra la pereza y las distracciones exteriores. Y vigilancia continua de lo mejor de mí, traduciéndolo en obra. Creando, cumpliré mi obra exteriormente y me limpiaré por dentro. Mirando en mí, miraré menos el exterior y me libraré de sugerencias estúpidas. Buscaré un hombre enfocando hacia mí la luz de mi linterna. Pero nada de proposiciones dormidas. Cada impulso de voluntad debe vivir en obra. No es destruyendo como pienso evolucionar, sino creando vida dentro de mí y dándola. Lo demás vendrá, y aunque no viniera, habría cumplido mi obligación y mi destino más noble. No soy cambalachero.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Güiraldes, 35. La referencia es al libro *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, publicado originalmente en París en 1921.

<sup>44</sup> Güiraldes, 50. Jinarajadasa fue el cuarto presidente de la Sociedad Teosófica; visitó América Latina en 1930 y 1938. Cf. Otto German Mejía, “Segunda gira del teósofo Jinarajadasa a América Latina, 1938. Análisis de sus conferencias y otros ensayos”, *REHMLAC+* 10, núm. 1 (2018).

En otra anotación del mismo mes señala: “Sólo nuestra voluntad puede encauzarnos hacia nuestra propia creación [...] Para ser dos veces nacido, es necesario que seamos nuestra propia madre [...] El segundo nacimiento es el único consciente, el único que obedece a nuestra propia voluntad”. A continuación vincula el uso de las tecnologías del yo con la automaternidad en pos de ese nuevo nacimiento y construcción de uno mismo.<sup>45</sup>

Refuerza asimismo la idea de la unidad de las religiones en torno a lo numinoso y, en ese contexto, alude a Cristo:

Tenías los brazos abiertos y en tu pecho cabía el mundo. Las estrellas andaban siempre, a pesar de tu dolor reducido a la estatura del hombre. Y había una palabra en todas partes. Y los que en torno tuyo no comprendían eran un cuadro pequeño de carne ignorante y egoísta. Al fin abriste los brazos definitivamente para sobrevolar tu imagen humana. Y hubo un pensamiento oscuro, oscuro en las cosas, y los hombres tuvieron miedo. Tres días esperaste para seguir [...] Querer llegar es ansiar la Iluminación, el Nirvana, como quiera llamársele. No quiero llegar. Quisiera en el mundo la cesación de un estado de cosas que me repugnan. Para mí, la idea de aniquilación post-mortem de los materialistas, no es una tortura [...] La idea en cambio de infligir pesadumbre por mi muerte a los que quiero, me es insoportable [...] ¿Hay una mengua de vida en la Iluminación o el Nirvana? Al contrario. Suma existencia, sumo conocimiento. ¡Oh, cómo se tienden los brazos hacia ese fin!<sup>46</sup>

Cuando su muerte es inminente, apelando de nuevo a la búsqueda personal, escribe: “¿Existe en nosotros una fuerza magnética de índole idéntica a la fuerza latente y activa de nuestro mundo? Si es que sí, la Iluminación o el Nirvana son naturales como más no pueden serlo. Todo está en saberse poner en estado receptor”.<sup>47</sup> Sus dos últimas anotaciones expresan:

---

<sup>45</sup> Güiraldes, 54.

<sup>46</sup> Güiraldes, 98.

<sup>47</sup> Güiraldes, 103.



Podría decirme que en mi nueva busca no camino solo ni trato de aislar mis ideas como únicas posesiones personales. Eso, hoy, no me importa. En la situación de antena o de árbol en el viento que deseo para mí, hasta nueva orden, todo prurito de posesión está ausente. Sé la fuerza del mar y del temporal y no me niego a la gravitación de los miles de esfuerzos de otros sobre mis esfuerzos. En mi pequeña barca voy junto a la barra que no largo, pero lo inmenso en derredor no me halla con los sentidos lacrados [...] Octubre 6 de 1927. París, ¿He tenido el más débil vislumbre de lo que se llamaría éxtasis? ¡Sí!<sup>48</sup>

### La figura de Gandhi y el ámbito de lo político

Pero la impronta de India en Güiraldes no se reduce a la búsqueda espiritual. Posee también una dimensión política, en especial en conexión con la figura de Gandhi. Al respecto, él señala:

Convengo que buscar y encontrar nuestra significación, nuestro carácter, todos los “nuestros” que establezcan la fisonomía y el deber de la Argentina con relación al mundo, no es fácil en este momento de inestabilidad y de formación tanto de la raza como de la fisonomía mental y moral de la nación, pero esto no implica que nos crucemos cómodamente de brazos y nos demos, de antemano, por inútiles [...] ¿Estamos o no estamos ante una crisis europea? ¿Hay o no hay una “Decadencia de Occidente”? Lo esencial es que nosotros estamos pendientes de ello. Parece que niños, tuviéramos miedo de quedarnos sin maestros a quien imitar.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Güiraldes, 122.

<sup>49</sup> Feliciano Rama (comp.), *Así pensó... Ricardo Güiraldes* (El Bolsón: Producciones Mapu-Shradda, 1994), 39-40. Cabe recordar aquí la participación de Güiraldes en política, a través de la fundación, junto con Alfredo González Garaño, del Comité Nacional de la Juventud a favor de la ruptura de las relaciones con Alemania, a raíz de la Primera Guerra Mundial, declarándose él mismo sin filiación política partidaria. Al respecto, puede leerse su “Discurso” en Ramachandra Gowda, *Guerra, violencia y dignidad. Antología con material inédito* (Buenos Aires: Editorial en Buen Romance, 1984), 67-71.

Abrumado por los nefastos hechos y posteriores efectos de la Primera Guerra Mundial, de lo cual dan testimonios varios de sus escritos, afirma:

La discusión sobre la decadencia material de Europa podrá discutirse, pero la decadencia en moral es un hecho, que prueba cualquier discurso de cualquier gobernante. Pero ¿dónde hay mejor? Debemos responder “en ninguna parte”. Mas si en Europa los viejos engranajes disculpan en cierto grado su actualidad, en los nuevos países no hay disculpa [...] Según mi pensar y sobre todo mi sentir, una nación debe perfeccionarse por obligación ante sí misma y ante los demás.<sup>50</sup>

En ese escenario, sostiene: “Nuestra actitud ante la crisis europea debe pues ser nacional. Todo punto de vista nacional —no patriotero— es humano, visto que sólo en la perfección de las partes puede basarse la del conjunto y que, bajo el punto de vista moral, no puede considerarse grande a una nación que quita sino a una que da”. Entonces retoma a

Gandhi, el único hombre que ha hecho política, tratando de salvar lo noble y espiritual de su nación, contrariamente a todo los demás que en momentos de apuro, aunque hablen de espíritu, de principios o de generosidad, tratan de salvar la caja de fierro del boliche y dejan quemar los libros, pide a Dios para su nación el honor del sacrificio en aras de la felicidad humana.<sup>51</sup>

Finalmente, reanuda la idea de las violencias como disgregación moral e indica:

Por mi parte, en razón de mi aspiración nacionalista y humana deseo antes la desaparición de mi país, que su existencia en la bajeza y las miserias del engaño, de la violencia y la amoralidad. Todo ser, hombre o nación, deja de existir para mí cuando ha desaparecido su ensambladura moral,

---

<sup>50</sup> Rama, *Así pensó... Ricardo Güiraldes*, 41.

<sup>51</sup> Ramachandra Gowda, *Ricardo Güiraldes. Semblanza de Nuestro país y otros escritos* (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda SAEIC, 1982), 49-50.

llámese a ésta religión, principios humanitarios, filosofía o programa espiritual cualquiera.<sup>52</sup>

Gandhi, aún no muy conocido en Argentina, se transformó así para Güiraldes en un ejemplo de líder. Inspirado en él, Güiraldes articula de esta manera el accionar político en consonancia con la estabilidad moral espiritual. En ese sentido, “dialoga” con dos dinámicas: *a*) la de la hechura de India y Gandhi, que se influyen mutuamente y *b*) en una reafirmación del imaginario asociado a Gandhi como ícono de la moral global, sostiene que la paz no solamente es deseable sino que también es posible. Así, en su balance de la guerra, afirma:

Había países colonizables y el atropello se llevó a cabo contra ellos; vano es hablar de colonización cuando se explota [...] Concluida la guerra todos eran vencidos y pudieron tomar como eximia la ocasión de revisar los arbitrarios principios de su sonada civilización. No fue así. Los gobiernos fieles a su conducta que habían traído a sus pueblos ruina y muerte, quisieron cobrar; los otros no pagar.<sup>53</sup>

Devés y Melgar señalan que las revistas de la generación reformista latinoamericana apoyaron la divulgación del pensamiento nacionalista y espiritualista asiático, así como la exaltación política de los liderazgos anticolonialistas de India y China. Como ejemplo, ellos mencionan al editor hispano-argentino Francisco Zamora, quien en 1924 cerró la serie “Los Pensadores” con la publicación de cinco números dedicados a Romain Rolland y Mahatma Gandhi; en el mismo sentido, sus tres reediciones del libro de Rolland, *Vida de Mahatma Gandhi*, publicadas entre 1924 y 1930, prueban la trayectoria ascendente del orientalismo latinoamericano.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Gowda, Ricardo Güiraldes, 50.

<sup>53</sup> Gowda, 56-57. Sobre este tema en particular, véase Lía Rodríguez de la Vega (ed.), *Gandhi, perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Embajada de la India, 2019).

<sup>54</sup> Devés, Eduardo y Ricardo Melgar, “El pensamiento del Asia en América Latina”, *Revista de Hispanismo Filosófico* núm. 10 (2005): 19-46.

En suma, puede decirse que la visión nacionalista de Güiraldes se forjó y fortaleció en el encuentro con el otro y que dicha visión tuvo una clara confluencia con la figura de Gandhi, quien encarnaba no solamente los valores respetados por Güiraldes, lo que constituyó una respuesta a diversas violencias posibles, además la posibilidad de llevar dichos valores a la práctica a través de la acción espiritual y política.

### **Schuré, el despojo de los otros y el camino a Burnouf**

A la luz de su lectura de India, en torno de esa especie de reivindicación de los cooptados por un poder ajeno a ellos, Güiraldes debate con Édouard Schuré en los siguientes términos:

Schuré quiere forzarnos la mano y a pesar de su respeto por Oriente, hacemos creer que toda idea superior nos viene de la raza blanca (y por ella entiende los rubios). Los ejércitos de Rama (nótese la vanagloria de conquistador germano), tenían el cabello del color del sol y los ojos claros. Esto constituye un engaño curioso. Los rubios son de países brumosos como son los blancos los pastos privados del sol. Los países solares: India, Persia, Grecia, Egipto, China, Judea, que nos han legado sus civilizaciones, según propia afirmación de Schuré no son países de gente rubia.

En cambio los normandos, los hunos, los germanos y los ingleses, países colonizadores y conquistadores por las armas, la sangre y la destrucción, son rubios.

Pero es que Schuré está en esa mentalidad y quiere hasta probar que las mismas ideas no pertenecen a los pueblos conquistados como la soldadesca tampoco cree que pertenezcan al vencido ni sus tesoros ni sus mujeres.

En el campo de las ideas este robo es aún más vil. Nuestras ciencias materiales, matemática, física, química, astronomía, geografía, historia, etc., nos vienen de Oriente; negarlo es villanía.

Las ciencias espiritualistas en que la Europa está dando los primeros pasos también vienen de Oriente e inútilmente la vieja Europa anquilosada en su civilización de conquista que la matará, pretende hacer creer que está descubriendo un mundo nuevo que no hará sino robar.

Mientras en Europa cinco naciones se crean “el pueblo elegido”, en Europa sólo habrá sangre y llantos.<sup>55</sup>

El mismo texto rescata una nota de Güiraldes copiada de una tarjeta manuscrita en francés que da cuenta de su lectura de la obra de Burnouf y en “contra de la arbitraria teoría de Schuré”:

Tratados de ese género hacen penetrar algunos destellos en la oscuridad que nos oculta las primeras edades de la historia india. Perforan esta envoltura brahmánica que envuelve a la antigua sociedad guerrera de los Kchattriyas, sociedad en la que sin duda ya existían en germen todas las facultades de la mente india, pero en la que aún no habían adquirido el exagerado desarrollo que les otorga el predominio, usurpado probablemente durante mucho tiempo de la casta de los brahmanes.<sup>56</sup>

Este testimonio agrega al circuito de lecturas mencionado por Güiraldes la obra de uno de los grandes indólogos franceses y toma de él una pequeña parte de una de sus más relevantes traducciones, la del *Bhagavata Purana*. Esto abrió un nuevo panorama que viene con estos textos y su autor, quien desde 1824 ya analizaba extractos de ellos.

## Conclusiones

En el primer periodo, tal como aparece registrado en su *Diario*, las lecturas de Güiraldes son profundas y sincréticas. Comparte con su entorno más cercano las inquietudes que pueden hallarse en *Raja Yoga*, de Vivekananda; *La ciencia de la respiración* y las *Catorce lecciones*, de Ramacharaka; en *Una luz en el sendero* y *El grito lejano*, de Mabel Collins; en *La doctrina secreta*, de Blavatsky; en la obra de Rudolf Steiner y René Guénon; en el *Evangelio de Ramakrishna* y en la *Bhagavadgītā*. Si bien se muestra muy interesado en algunas lecturas de inicio, por ejemplo las

<sup>55</sup> Rama, *Así pensó... Ricardo Güiraldes*, 48-51.

<sup>56</sup> Émile Burnouf (trad.), *Le Bhagavata Purana ou Histoire Poétique de Krishna*, vol. 1 (París: Imprimerie Royale, 1840), 12.

lecturas teosóficas, a medida que el tiempo pasa y sus lecturas transcurren, ensaya una mirada crítica sobre distintos autores. Hemos mencionado ya al respecto sus dichos sobre Steiner y Zanoni, que se alternan con los a Guénon.

De todas estas lecturas se desprende no solo una plétora de ideas sino además la apropiación de vocablos sánscritos con un interés en preservar sus sentidos originales. El uso de estos vocablos, así como las traducciones a las que recurre en ocasiones, son importantes, pues, como sostiene Pennycook, en la medida en que India es un espacio socialmente producido, es necesario considerarlo en sus lazos con lo histórico y social, abarcando tiempo y cambio, es decir, como un proceso.<sup>57</sup> Esa visión espacial se apoya en una comprensión de las actividades del lenguaje como productoras de tiempo y espacio, como fenómenos que están interrelacionados de manera inevitable. Por lo tanto, los usos que Güiraldes da al lenguaje producen sentidos que no solamente construyen una espacialidad específica en torno de India sino que realizan también operaciones temporales sobre ella, en tanto que los términos remiten a instancias históricas específicas, que convocadas, legitiman la propia representación de India, operaciones que dan centralidad a quien traduce (textos o experiencias), al dar cuenta de una mirada que atraviesa las categorías propias y ajenas con que se relaciona y “se lee” la realidad.

A esto sigue su vínculo con la Sociedad Teosófica, con un primer desarrollo en Argentina un tanto modesto, a partir de 1893, año en que fue fundada la primera rama del movimiento bajo el nombre “Luz”. También su participación en el espiritismo, como ya se mencionó, a través de su encuentro con Mariño, relatado por Caraffa.

Interesado en una ascesis corporal, utiliza diversas medicinas alternativas, a veces combinadas con métodos alopáticos, como el uso de aspirinas. Al mismo tiempo, está consciente de los obstáculos que pesan sobre la vida espiritual y la meditación (vicios, placeres sensuales, sobre los cuales vuelve más de una vez). En su conjunto, estos intereses sugieren un deseo por escapar del plano estrictamente racional y discursivo, como sugieren varios de los pasajes citados. Güiraldes rehúye a su posición como

---

<sup>57</sup> Alastair Pennycook, *Language as a Local Practice* (Nueva York: Routledge, 2010), 75-80.

productor de conocimiento y se identifica más bien como receptor, en una especie de autopoiesis o producción de sí mismo, entregado a lo que es, el yo real. Su espiritualidad está, pues, marcada por el autoconocimiento, el cuidado corporal y la escritura, definida precisamente como su forma de meditar y una vía de aprendizaje. En efecto, la palabra posee un carácter teleológico y constituye una vía integrada al cuidado del cuerpo: “Sé por experiencia propia que es escribiendo como entro en la sensación de mi propio poder”.<sup>58</sup> En todo ello destaca el eco de figuras como Jinajardasa, para quien “rezos, meditación, buenas obras, son modos de crearse, creando”.<sup>59</sup>

El acento en la dimensión subjetiva lo lleva a prestar atención al despliegue cualitativo de la meta en sí y del camino para llegar a ella, sin ningún señalamiento crítico respecto al carácter individual o colectivo de la búsqueda espiritual. Su apropiación del practicante de yoga sugiere una mayor disposición al camino individual. Sin embargo, como referí, hay en sus notas alguna alusión al *bodhisattva*, concepto budista que apunta en cambio a una liberación colectiva.

Güiraldes parte de un anticlericalismo racionalista y parece alcanzar una espiritualidad sincrética de raíz cristiana. En concordancia con el neohinduismo, asume a conciencia la representación de la unidad de las religiones en torno a un único absoluto. En esa dinámica sincrética, los elementos circulantes no son vividos como ajenos ni contrapuestos; antes bien, hay menciones de elementos provenientes de distintas creencias, con énfasis en su similitud más que en sus diferencias.

A la luz de las teorías de Foucault sobre el cuidado de sí, cabe argumentar que, en su caso, la tecnología del yo está dada por prácticas asociadas con el *rajayoga*, así como por la redacción de sus diarios, con aportes filosóficos sincréticos de corte neohinduista. Todos estos elementos, plasmados en su escritura, se constituyen como una vía propia. Finalmente, en lo que concierne a su perspectiva nacionalista, al construir una voz propia y su lugar en el mundo, Güiraldes se inspira políticamente en Gandhi, percibido como encarnación de la síntesis ideal de liderazgo y pacifismo.

---

<sup>58</sup> Güiraldes, *El sendero*, 49.

<sup>59</sup> Güiraldes, 54.

En suma, Güiraldes representa a India en la línea del *orientalismo invertido* propuesto por Bergel. En particular, India es percibida como una cultura capaz de nutrir el proyecto de regeneración humana. En esa misma dirección cabe señalar, con Bordelois, que los viajes de Güiraldes parecen haber tenido un único destino: él mismo, consagrado a construirse un espacio en toda la extensión del término.<sup>60</sup> De este modo, el pensamiento que durante el viaje se entrega a una otredad específica inabarcable (India) se transforma en una experiencia de apropiación e intimidad, en general mediada por el modelo neohinduista. Todo ello hace de la meta un retorno a lo propio —ahora más propio que nunca, en virtud precisamente del viaje—, trátase de San Antonio de Areco, de la identidad nacional encarnada en el gaucho, de la comunión con *brahman* y Cristo. En ese sentido, el viaje posee una dimensión iniciática que opera sobre la temporalidad de la historia personal, en tanto que recupera momentos ya vividos a la luz de su perspectiva de “lectura” actual y los articula con un presente más pleno, reinterpretándolos con sus conocimientos actuales en dirección a un futuro de comunión.

## Bibliografía

- Babino, María Elena. *Ricardo Güiraldes y su vínculo con el arte*. San Martín: Universidad Nacional de General San Martín, 2007.
- Baier, Karl. “Swami Vivekananda. Reform Hinduism, Nationalism and Scientific Yoga”. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, núm. 1 (2019): 230-257.
- Bergel, Martín. “Un caso de orientalismo invertido: la Revista de Oriente (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental”. *Prismas* 10, núm. 1 (2006): 99-117.
- Birch, Jason. “Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas”. *International Journal of Hindu Studies* 17, núm. 3 (2013): 401-444.
- Bordelois, Ivonne. *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*. Buenos Aires: Eudeba, 1966.

---

<sup>60</sup> Cf. Ivonne Bordelois, *Genio y figura de Ricardo Güiraldes* (Buenos Aires: Eudeba, 1966).



- Bubello, Juan Pablo, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Júnior, eds. *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2018.
- Burnouf, Émile, trad. *Le Bhagavata Purana ou Histoire Poétique de Krishna*. 3 vols. París: Imprimerie Royale, 1840.
- Caraffa, Brandán. “Güiraldes lo sabía. Testimonio”. *Revista de Literatura y Arte* núm. 3 (1966): 14-16.
- D’Angelo, Ana. “De Swamis a Gurús. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el Neo-Hinduismo y la Nueva Era”. *Sociedad y Religión* 28, núm. 49 (2018): 101-134.
- Deslippe, Philip. “William Walker Atkinson and the First Issue of New Thought Magazine”. *New Thought* (2013): 22-23.
- Deslippe, Philip. “The Swami of Baltimore: The Life and Legacy of William Walker Atkinson”, *Maryland Life Magazine* (2012): 41-42.
- Devés, Eduardo y Ricardo Melgar. “El pensamiento del Asia en América Latina. Hacia una cartografía”. *Revista de Hispanismo Filosófico* núm. 10 (2005): 19-46.
- De Michelis, Elizabeth. *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. Nueva York: Continuum, 2004.
- Eliade, Mircea. *Yoga, inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Flood, Gavin. *El hinduismo*, Madrid: Akal, 1998.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*. México: Siglo XXI Editores, 1987.
- Giménez, Gilberto. “Cultura política e identidad”. En *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, 195-214. México: Conaculta, 2007.
- Giménez, Gilberto. “Materiales para una Teoría de las identidades sociales”. *Frontera Norte* 9, núm. 18 (1997): 9-28.
- González Otero, Angélica. “Definiciones y aproximaciones teóricas al género de la literatura de viajes”. *La Palabra* núm. 29 (2016): 65-78.
- Gowda, Ramachandra. *Guerra, violencia y dignidad. Antología con material inédito*. Buenos Aires: Editorial en Buen Romance, 1984.

- Gowda, Ramachandra. *Ricardo Güiraldes. Semblanza de Nuestro país y otros escritos*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda SAEIC, 1982.
- Güiraldes, Ricardo. "Carta a Clodomiro Zavalía". Inédita, 2 folios. Buenos Aires: Museo Ricardo Güiraldes.
- Güiraldes, Ricardo. *Diario. Cuaderno de disciplinas espirituales*. Buenos Aires: Paradiso, 2008.
- Güiraldes, Ricardo. *El sendero. Notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro*. Buenos Aires: Editorial Ricardo Güiraldes, 1977.
- Güiraldes, Ricardo. "Carta a Valéry Larbaud en la isla de Elba". *Sur* núm. 233 (1925): 110-117.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Jodelet, Denise. "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En *Psicología social. Vol. II. Pensamiento y vida social*, editado por Serge Moscovici, 469-493. Buenos Aires: Paidós, 1986.
- King, Richard. "Orientalism and the Modern Myth of Hinduism". *Numen* 46, núm. 2 (1999): 146-185.
- Lanz, César. "El cuidado de sí y del otro en lo educativo". *Utopía y praxis latinoamericana* 17, núm. 56 (2012): 39-46.
- Lundblad, Kristina. "Sightless Reading: cases of paranormal text consumption". *TXT Magazine* (2019): 67-69.
- Mejía, Otto German. "Segunda gira del teósofo Jinarajadasa a América Latina, 1938. Análisis de sus conferencias y otros ensayos". *REHMLAC* 10, núm. 1 (2018): 264-298.
- Palmero, Elena. "Poéticas del viaje en la narrativa de la alta modernidad latinoamericana". *Contexto. Revista Anual de Estudios Literarios* 10, núm. 12 (2006): 23-34.
- Pennycook, Alastair. *Language as a Local Practice*. Nueva York: Routledge, 2010.
- Quereilhac, Soledad. "Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)". En *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930*, editado por Paula Bruno, 123-153. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2014.

- Quereilhac, Soledad. "Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)". *Prismas* núm. 16, (2012): 183-186.
- Raj, Elmo. "Subjectivity, Knowledge and The Orient". *New Academia: An International Journal of English Language, Literature and Literary Theory* 4 núm. 3 (2015): 25-33.
- Rama, Feliciano, comp. *Así pensó... Ricardo Güiraldes*. El Bolsón: Producciones Mapu-Shradda, 1994.
- Rodriguez de la Vega, Lía, ed. *Gandhi, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Embajada de la India, 2019.
- Romains, Jules. *Eyeless Sight: A Study of Extra-Retinal Vision and the Paroptic Sense*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1924.
- Saizar, Mercedes. "El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados". *Mitológicas* 30 (2015): 62-75.
- Sooklal, Anil. "The Neo-Vedanta Philosophy of Swami Vivekananda". *International Journal for Indian Studies* núm. 5 (1993): 33-50.
- Varios autores. Fascículo 30: "Ricardo Güiraldes". En *Capítulo, la historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967-1968.

## 7. Un *sensorium transpacífico*: Güiraldes, Tagore y el peso de la modernidad

Aarti Madan

### Introducción

El 13 de abril de 1923, el escritor argentino Ricardo Güiraldes tuvo noticia de la teoría sobre la visión extrarretiniana propuesta por Louis Farigoule. Para este médico francés, que escribía poesía con el seudónimo Jules Romains, los antiguos seres humanos poseían dos ojos y millones, si no es que billones, de órganos visuales más pequeños distribuidos por todo el cuerpo. En vez de expresar sorpresa o duda por el descubrimiento al que Farigoule daría después cuerpo en *Eyeless Sight: A Study of Extra-Retinal Vision and the Paroptic Sense*, Güiraldes no solo lo aceptó como algo evidente sino que reconoció su validez y llegó a afirmar que las “civilizaciones orientales” ya lo habían formulado “desde muy lejanos tiempos”.<sup>1</sup>

Esta anécdota sensorial sitúa a ambos escritores en una búsqueda transnacional y transgeneracional en pos de respuestas más allá de la razón. Sea el “sexto sentido” de Aristóteles, la “coenaesthesia” de Jean Epstein, el “tactilismo” de Filippo Tommaso Marinetti o “el sentido paróptico” de Louis Farigoule, el dualismo mente-cuerpo ha cautivado por siglos a intelectuales occidentales que mantienen la fe en que el sentimiento precede a la comprensión. A su vez, muestra que Güiraldes —quien hablaba fluidamente el francés, era heredero de una de las familias más adineradas

---

<sup>1</sup> Ricardo Güiraldes, *Diario: cuaderno de disciplinas espirituales* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2008), 56.

de Buenos Aires y sobresalía entre los literatos argentinos de la década de 1920— pensaba que el conocimiento oriental era anterior a las teorías occidentales. Las entradas de sus diarios sugieren que tenía en mente la noción de “percepción suprasensorial” de Swami Vivekananda, un prolífico monje hindú conocido por introducir prácticas antiguas de India en el mundo occidental. En vez de proponer una jerarquía basada en los orígenes o la cronología, Güiraldes apuntaba a los paralelismos. No importa que sea Farigoule o Vivekananda; su inclinación hacia el *sensorium* lo llevó a reflexionar sobre la unidad primordial de la vida. Al describir la conversación en la que se enteró de la teoría de Farigoule, Güiraldes recalca que *sintió* esa unidad en vez de *pensarla*:

Baliña me habla del descubrimiento de Farigoule. Contesto que no extraño la visión extraretineana puesto que toda materia es una y transformable bajo comando y ejercicio desde muy lejanos tiempos de la civilización oriental. De vuelta en taxi para lo del petizo tengo una sensación bastante neta de la unidad primordial de vida a pesar de la diferenciación aparente de la materia. Digo sensación y no pensamiento.<sup>2</sup>

Es preciso notar que Güiraldes usaba indistintamente adjetivos como “oriental”, “yogui” y “pránico” para referirse a las filosofías orientales que nutrían su dieta espiritual en los años veinte y que incluía, entre otras, la *Bhagavad Gītā*, el *Yogasūtra* de Patañjali, el *Evangelio* de Sri Ramakrishna y *Raja Yoga* de Swami Vivekananda. Ya fueran teosóficas, neohinduistas o budistas, sus lecturas estaban conectadas por el hecho de remitir a India. Su compromiso intelectual y espiritual con este corpus lo llevó a ponderar un camino hacia la unidad con base en los sentidos, en la creación y, por último, en el afecto. Asimismo, estas lecturas moldearon tanto su manera de entenderse a sí mismo, como su comprensión de Argentina y de la sabiduría. Bajo esta luz, resulta indudable que su búsqueda filosófica apunta hacia una de las preguntas más prominentes de las *Upaniṣads*: “Qué es esto que, al ser conocido, todo lo demás se vuelve conocido”<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ricardo Güiraldes, *Diario*.

<sup>3</sup> *Muṇḍaka Upaniṣad* 1.1.3, citado en Keya Maitra, *Philosophy of the Bhagavad Gita: A Contemporary Introduction* (Londres: Bloomsbury Academic, 2018), 6. Todas las traducciones son mías.

En este capítulo propongo explorar las múltiples formas en que India influyó en la práctica ascética y en la praxis estética de Güiraldes. Uso el sustantivo “India” para representar sus diversos encuentros con el subcontinente, entre ellos un largo viaje por Asia en 1910, su compromiso intelectual y espiritual con los conocimientos orientales y un “desencuentro relacional” con Rabindranath Tagore, el escritor indio más importante de la época tras recibir el premio Nobel en 1913. Tomo prestada la idea de “desencuentro relacional” de la crítica literaria Andrea Mendoza, quien postula que “la noción del desencuentro es un modo de relación y la base de comparación al que recurren los trabajos de los estudios transpacíficos para poner en diálogo figuras aparentemente disímiles mediante sus sincronidades en vez de sus disparidades”.<sup>4</sup> Al ir más allá de un modelo de intercambio basado únicamente en la diferencia, mi análisis horizontal sur-sur busca problematizar la noción de apropiación cultural, imaginándola como un proceso mutuo dentro de una “ecología de conocimientos” en vez de una promulgación de la violencia colonial.<sup>5</sup> Esta asociación encaja con la red de relaciones que actúa como la base de la cosmología relacional de la *Gitā*, en particular el hecho de que “los individuos encuentran sus significados al descubrir su ubicación dentro del colectivo y no al revés”.<sup>6</sup> Sin embargo, como mostraré, aunque Güiraldes originalmente promovía un espíritu unificador derivado de su lectura y práctica de los principios del hinduismo, sus escritos tardíos revelarán una inclinación política que no solo desubica sino que también descarta a Occidente.

En este marco, propongo que Güiraldes crea un *sensorium traspacífico* que observa las prácticas corporales orientales para contrarrestar el peso de la modernidad de manera terapéutica. Con el término *sensorium traspacífico* busco definir el locus de enunciación de Güiraldes como un

---

<sup>4</sup> Andrea Mendoza, “Nonencounter as Relation: Cannibals and Poison Women in the Consumption of Difference”, *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): 12.

<sup>5</sup> Susanne Klengel y Alexandra Ortiz-Wallner, eds., *SUR/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India* (Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2016), 12. Este estudio responde a la invitación de Klengel y Ortiz-Wallner a “superar una cierta ceguera epistémica” que eclipsa la posibilidad contenida dentro de conceptos universales como “la humanidad o el *mankind*, los seres humanos, el cosmopolitismo, el mundo” que surgen en distintas regiones al sur del planeta. Al asumir una perspectiva sur-sur, podemos iluminar sus semejanzas, en particular respecto a Europa y a otros modos hegemónicos de entender la modernidad, 12-13, mi énfasis.

<sup>6</sup> Maitra, *Philosophy of the Bhagavad Gita*, 3.

argentino cuyo encuentro sensorial con India permea tanto su práctica literaria (creación) como su crisis existencial (curación), lo que permite alejarnos de los paradigmas occidentales dominantes y fallidos. En lo que sigue, demuestro que Güiraldes —como tantos miembros de las élites y las llamadas no-élites del momento— fue consumido por el fracaso político que supuso la Primera Guerra Mundial, cuya horrenda devastación ecológica y humana lo dejó deseoso de encontrar el sentido de las cosas. Como escritor que produce su obra justo después de la profunda oscuridad y polaridad que define el periodo de entreguerras, Güiraldes se concentra en los órganos sensibles, en particular los ojos y los oídos, para yuxtaponer lo claro y lo oscuro, el sonido y el silencio, y lo sensato y lo insensato.

Estas tensiones dialécticas son evidentes en *Don Segundo Sombra*, hoy considerada la obra maestra del autor argentino. Esta novela generó un auténtico terremoto transatlántico después de su publicación en 1926 y ha sido, desde entonces, proclamada como la epopeya nacional argentina. Con el telón de fondo de unas pampas idílicamente dibujadas, Güiraldes narra la historia del gaucho Fabio Cáceres, quien va aprendiendo a arrear la manada de reses y a sobrevivir en la intemperie bajo la sabia orientación de su maestro Don Segundo. Propongo establecer un diálogo entre la novela y el recientemente publicado *Diario: cuaderno de disciplinas espirituales*, un compendio de entradas diarias de Güiraldes que describen las minucias de su vida entre marzo de 1923 y septiembre de 1924. La lectura de la novela bajo el prisma autobiográfico nos permite observar la manera en que sus yuxtaposiciones narrativas apelan dialécticamente a la síntesis, es decir, a la unidad, y, por lo tanto, pueden ser leídas como expresión de la búsqueda interior que el propio autor llevaba a cabo a través de la repetición diaria de prácticas yóguicas: búsqueda de silencio interior, de autoiluminación y de conciencia. Tal y como ilustra la *Gītā*, el yoga es un proceso que permite controlar la mente y los sentidos en preparación para la comunión verdadera con el Yo supremo.<sup>7</sup> Asimismo, etimológicamente la palabra “yoga” evoca nociones relativas a la acción de *unificar*. Propongo, entonces, poner en práctica este significado para examinar la intersección entre el corpus y el cuerpo de Güiraldes, esto es, la forma en

---

<sup>7</sup> Maitra, 23.

que el cuerpo de su obra y su trabajo corporal se entrelazan para superar las dualidades.

Esta investigación revigora una notoria vertiente de la crítica güiraldeana, centrada en la manera como el escritor universaliza la experiencia humana al combinar ideas locales con un empuje cosmopolita.<sup>8</sup> En cambio, mi trabajo se aproxima a este tema desde nuevas perspectivas con el fin de elucidar cómo Güiraldes pretende dar sentido a la modernidad argentina por medio de prácticas sensoriales indias. Este proyecto de comprensión de lo local por medio de lo indio se aprecia en su búsqueda y representación de lo que Swami Vivekananda llama “la percepción suprasensorial” que lleva al “resplandor total de la iluminación, la percepción del Yo”, los cuales iluminan “las causas del universo, tanto como sensación como reacción”, posibilitando, a partir de ahí, el acceso a “todo conocimiento”.<sup>9</sup> Este conocimiento es sentido, visto y oído; es más emocional que lógico; más afectivo que racional. Cabe recordar que la razón occidental fue incapaz de cumplir la liberación humana que prometían sus ideales científicos e ilustrados, y tampoco consiguió evitar la devastación de Europa; antes bien, sobrevinieron décadas de barbarie como sugirieron los ideólogos de la escuela de Frankfurt. Si se tiene en cuenta que la facultad racional era susceptible de convertirse en un proceso tiránico, no sorprende que los artefactos culturales de India influyeran con tanta fuerza a una generación de intelectuales argentinos, empezando por Leopoldo Lugones, pasando por Jorge Luis Borges y siguiendo con Victoria Ocampo, todos ellos literatos íntimamente ligados a la órbita de Güiraldes.

Lo que distingue a este último, sin embargo, es el grado en que el subcontinente lo cautivó y la profundidad de su inmersión en tradiciones como el *vedānta advaita*, cuya interpretación de las escrituras de India plantea que no existe dualidad ni separación entre los seres humanos y un ser supremo. Como ha señalado Javier Mercado, entre 1923 y 1926 Güiraldes hizo un esfuerzo consciente de trascender las fuentes teosóficas para leer fuentes primarias en traducciones de calidad al español o al francés,

---

<sup>8</sup> Cf. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*; Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición” (Lima: Biblioteca Amauta, 1977 [1928]); Noé Jitrik, *El escritor argentino: dependencia o libertad* (Buenos Aires: Ediciones del Candil, 1967).

<sup>9</sup> Swami Vivekananda, *Raja Yoga* (Loschberg: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2022 [1896]), 28.



incluyendo la *Bhagavad Gītā*, probablemente traducida por Romain Rolland, y la *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, de René Guénon. Según Mercado, su lectura y práctica de *raja yoga* —ejercicios rítmicos de respiración para facilitar la contemplación— catalizaron su comprensión del *vedānta*, que superaba la de sus contemporáneos tanto en profundidad como en claridad.<sup>10</sup> Sus viajes a India, su práctica diaria de yoga y el calado de su conocimiento sobre *vedānta* hacen de Güiraldes un caso particularmente rico para estudiar los encuentros culturales entre Latinoamérica e India, así como las posibilidades que ofrecen para desarrollar una nueva forma de concebir el mundo.<sup>11</sup>

En este análisis, sin embargo, me interesa menos explorar si Güiraldes demuestra un dominio de las prácticas del hinduismo que resaltar cómo los principios centrales del *vedānta* animan su novela criolla más aclamada por la crítica. A pesar del repunte de los análisis sur-sur en la última década y pese a lecturas canónicas como la de Noé Jitrik, quien argumenta que *Don Segundo Sombra* habla en representación de una “dimensión espiritual” que vale más que las contingencias económicas;<sup>12</sup> la dimensión espiritual de *la novela en sí* aún no ha sido vinculada con India. Siguiendo la aproximación crítica de María Gabriela Mizraje, que señala que el diario espiritual de Güiraldes puede entenderse como un diario corporal,<sup>13</sup> me enfocaré en los paralelismos entre representaciones de los cuerpos sensibles tanto en sus entradas de diario como en su novela. Me centraré en el periodo de 1923 a 1926, que coincide con la estadía de Tagore en la estancia familiar de Victoria Ocampo, en San Isidro.

<sup>10</sup> Javier Mercado, “Ricardo Güiraldes, el sendero de la mística”, *Gramma* 27, núm. 57 (2016): 30.

<sup>11</sup> Críticos como G. Saavedra y A. Giordano, que han estudiado el *Diario* de Güiraldes, juzgan con escepticismo las ideas sobre la “verdadera iluminación” del autor, considerando, más bien, que se trata de una curiosidad inmadura que se manifiesta en “actos triviales”, Guillermo Saavedra, “Ejercicios de respiración”, *Perfil*, 4 de enero de 2009, 7, y como “entusiasmo escolar”, Alberto Giordano, “Ricardo Güiraldes en su *Diario*: los ejercicios espirituales de un hombre de letras”, *Anclajes* 13, núm. 2 (2009): 120. Giordano incluso atribuye las desviaciones espirituales de Güiraldes a sus prácticas literarias.

<sup>12</sup> Jitrik, *El escritor argentino*, 78.

<sup>13</sup> María Gabriela Mizraje, “Por los campos de Güiraldes: Segunda siempre y mística *avant-garde*”, en *Diario: Cuaderno de disciplinas espirituales*, ed. por Cecilia Smyth y Guillermo Gasión (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2008), 8.

Para llevar a cabo mi exploración he dividido el capítulo en tres secciones. En la primera, problematizo las múltiples influencias sobre Güiraldes en el contexto del orientalismo argentino. En la segunda, hago una lectura detallada de *Don Segundo Sombra* con el fin de iluminar las conexiones entre las prácticas yóguicas y literarias del argentino. En la tercera, transito de lo estético a lo político para señalar los alineamientos horizontales que se aprecian en el desencuentro relacional con Tagore. El capítulo cierra, a manera de conclusión, con un análisis del giro orientalista que tiene lugar en la cosmovisión güiraldiana con base en un dibujo de 1927. En diálogo con los estudios transpacíficos, los estudios de los sentidos y la historia literaria comparativa, este capítulo busca esclarecer las sorprendentes maneras en las que *Don Segundo Sombra* y Ricardo Güiraldes —la novela y el novelista argentinos por antonomasia— contribuyeron a una floreciente conciencia sur-sur en las primeras décadas del siglo xx.

### La cuestión de la influencia

La crítica literaria latinoamericana ha debatido por largos años la cuestión de la influencia. En su estudio sobre Joyce, Arlt y Borges, Francine Masiello sostiene que tenemos una tarea imperiosa: “¿Cómo olvidar los gestos de *status-building* que el estudio de la influencia propone y desplazarnos al tipo de revelación que nos permite el pensamiento comparativo?”<sup>14</sup> En el caso de una novela como *Don Segundo Sombra*, la cuestión de la influencia, o quizá más precisamente de la inspiración, fluctúa, por un lado, entre las evaluaciones canónicas como la de Borges, quien identificaba en la novela ecos ficcionales del *Kim* de Kipling y *Huckleberry Finn* de Twain y, por otro lado, el trabajo de críticos que pasaron años afirmando que Güiraldes encontró su sustento creativo en los habitantes verdaderos de la pampa, concretamente el gaucho epónimo que protagoniza la novela.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Francine Masiello, “The Cracked Lookingglass of the Servants: Joyce, Arlt (and Borges)”, en *TransLatin Joyce: Global Transmissions in Ibero-American Literature*, ed. por Brian Price, César Salgado y John Schwartz (New York: Palgrave MacMillan, 2014), 89.

<sup>15</sup> Tallman Irving, “Myth and Reality in *Don Segundo Sombra*”, *Hispania* 40, núm. 1 (1957); David Sisto, “A Possible Fictional Source for *Don Segundo Sombra*”, *Hispania* 42, núm. 1 (1959); Giovanni Previtali y Pablo Ynsfrain, “El verdadero Don Segundo en *Don Segundo Sombra* de

Ernesto Sábato ofrece una réplica contundente a estas investigaciones cuando afirma que “el auténtico don Segundo es el mito imaginado por Güiraldes” e invita a “[q]ue los sociólogos de la literatura y los profesores del folklore no pierdan tiempo tratando de desautorizarlo”.<sup>16</sup>

Desoyendo la advertencia de Sábato, he decidido perder mi tiempo entre las mitografías no resueltas de la novela. Considero que es una empresa necesaria en tanto que, en los paradigmas críticos anteriores, lo local interpela a Argentina mientras que lo global por supuesto apunta a Europa, algo que Masiello describe como la relación duradera entre amo y esclavo en la que “los latinoamericanos siempre se ven [...] deformando y torciendo textos metropolitanos para apoyar un esfuerzo local que promete, pero casi nunca desempeña, una reivindicación de lo universal”.<sup>17</sup> ¿Puede un análisis transpacífico recuperar lo universal al dejar de ver una relevancia más profunda sobre la cuestión de la influencia? ¿Qué se puede ganar —intelectual, cultural y literariamente— al explorar el papel que juega India en el proceso creativo y la producción cultural de Ricardo Güiraldes?

Estas preguntas han recibido poca atención<sup>18</sup> y a la hora de abordarlas será útil establecer una breve cronología de la relación de Güiraldes con India, la cual comienza en 1911 cuando viajó por Asia con su amigo Adán Diehl, con paradas en China, Japón, Ceilán, Egipto e India. Para ese entonces había conocido a Adelina del Carril, y se había empapado algo del entusiasmo existente de su futura esposa por el hinduismo; la pareja se casó en 1913. En 1920, Conrado del Carril, el hermano de Adelina, le regaló a Güiraldes *Los grandes iniciados* (1889), de Eduard Schuré, probablemente una de sus primeras incursiones por la teosofía, esa amalgama de espiritualidad orientalista nacida en Estados Unidos y diseminada por las

---

Ricardo Güiraldes”, *Revista Iberoamericana* 29, núm. 56 (1963); Borges, “El escritor argentino y la tradición”, *Sur* núm. 232 (1955).

<sup>16</sup> Ernesto Sábato, “Mito y realidad de *Don Segundo Sombra*”, en *Ricardo Güiraldes, Don Segundo Sombra. Edición Crítica*, ed. por Paul Verdevoye (San José: ALLCA XX, 1997), xv.

<sup>17</sup> Masiello, “The Cracked Lookingglass of the Servants”, 89.

<sup>18</sup> Cf. Giordano, “Ricardo Güiraldes en su *Diario*”; Mercado, “Ricardo Güiraldes, el sendero de la mística”; Liliana García Daris, “La influencia de la India en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica”, *Letras* 83, núm. 118 (2012).

Américas a fines del siglo XIX y principios del XX.<sup>19</sup> Después de la inesperada muerte de su marido, Adelina del Carril se mudó a India “en busca del alma de Ricardo”, o así cuenta la historia.<sup>20</sup> Como seguidora de la orden Ramakrishna, Del Carril se estableció en Bangalore por unos 13 años, en los que tradujo al español algunos textos del *vedānta* e incluso desarrolló una relación cercana con un joven Sai Baba, al que cariñosamente llamaba Mamitha.<sup>21</sup> Durante sus años en India, Adelina adoptó un niño indio llamado Ramachandra Gowda y, en 1951, madre e hijo se mudaron a Argentina, aunque los padres de Ramachandra seguían viviendo en Bangalore. Desde 1951 hasta su muerte en 1967, Del Carril vivió en un *ashram* (templo) en Bella Vista, del que fue incluso primera presidenta en 1957.<sup>22</sup>

Mientras la heterotopía del *ashram* ofreció al joven Gowda una bienvenida cálida, la de Argentina como país fue mucho menos hospitalaria. Por ejemplo, en el documental de Andrés di Tella, *Fotografías*, escuchamos una conversación con el cuidador de la estancia Güiraldes, un caballero fogoso vestido de gaucho que cuestiona, sin arrepentimiento, el estatus de Gowda como heredero de los Güiraldes y albacea de los escritos no publicados del escritor. Refiriéndose a Gowda como un “morocho del campo”, el cuidador hace hincapié tres veces en la alteridad de Gowda en Argentina, con descripciones racializadas que lo retratan como un “cuervo entre palomas” que busca ganancias materiales gracias a la suerte de haber sido adoptado por Adelina del Carril casi dos décadas después de la muerte de Güiraldes. En el documental, Di Tella, un indoargentino en su propia exploración de la tensa experiencia de su mamá con India y

<sup>19</sup> Cf. Mercado, “Ricardo Güiraldes, el sendero de la mística”, 27-28.

<sup>20</sup> Cf. García Daris, “La influencia de la India en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica”, 95.

<sup>21</sup> Cf. Rodolfo Puglisi, “Historia del movimiento Sai Baba en la Argentina. Pasado y horizonte futuro de una minoría religiosa en el Cono Sur”, *Sociedad y Religión* 29, núm. 51 (2019): 44. Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual de India que logró una gran fama en todo el mundo. Según investigadores como Rodolfo Puglisi, el culto Sai Baba se puede considerar parte del movimiento neohinduista, pues reformuló los saberes antiguos para hacerlos más asequibles a otras religiones, en particular el cristianismo, y se exportó mediante la consolidación de los llamados “Centros Sai”, que hoy en día salpican las metrópolis más importantes. Puglisi, “Historia del movimiento Sai Baba en la Argentina”, 39. En 1948, Adelina del Carril fue invitada a un encuentro en Bangalore, donde conoció a Sai Baba, quien tenía en aquel momento apenas 22 años. Posteriormente, él le escribió varias cartas e incluso le ofreció una de sus famosas “materializaciones”, es decir, hacer aparecer objetos mágicamente. Pusigli, 45.

<sup>22</sup> Pusigli, 45.

Argentina, así como del repudio adolescente de su herencia materna, ofrece una imagen contraria que representa el compromiso de Gowda con el proyecto literario güiraldeano como un esfuerzo espiritual noble y comprometido. Por su parte, Gowda percibe la reverencia de Güiraldes hacia India como algo que va más allá del compromiso vanguardista con Asia, más allá del simple mimetismo de los agrados y desagradados europeos de la época. En uno de los momentos más memorables de la historia revisionista argentina, Di Tella nos informa que, según Gowda, los viajes transformativos de Güiraldes por India en 1911 incluyeron un encuentro casual con un *swami* hindú. Desafiando décadas de culto criollo, Gowda cuenta que esta conversación, nutrida por hachís, inspiraría el epónimo y misterioso gaucho de *Don Segundo Sombra*.<sup>23</sup>

Haciendo a un lado los orígenes del “verdadero” Don Segundo, el relato de Gowda nos permite hacer dos observaciones importantes y relacionadas entre sí: primero, que Gowda, en tanto heredero indio de los Güiraldes e hijo adoptivo de Adelina del Carril, pasó su vida intentando vislumbrar la curiosidad de Güiraldes por India como nación y con el hinduismo como guía filosófica; y, segundo, que la clase dirigente de las letras argentinas menospreciaba esa curiosidad, así como su influencia en el cuerpo de Güiraldes. Quisiera sugerir que tanto la búsqueda de Gowda de *centrar* India y el gesto crítico de *descentrar* India vienen de la misma raíz: la periferia no valoraba (y quizá todavía no lo hace) la periferia, ciertamente no tanto como el mismo Güiraldes. Al centrar India, Gowda puede así deshacerse de su papel periférico dentro de la narrativa familiar de los Güiraldes y, a su vez, de la narrativa nacional argentina.

India era en realidad la periferia de lo que Axel Gasquet llama el “orientalismo argentino”, cuya primera etapa surgió durante el modernismo de Rubén Darío y llegó a su cumbre durante los tres años que el poeta nicara-güense vivió en Argentina, entre 1893 y 1896, visita que impulsó a muchos intelectuales argentinos a viajar a Asia.<sup>24</sup> Darío y Lugones eran los poetas

<sup>23</sup> Cf. Andrés di Tella, *Fotografías* (Buenos Aires: Cine Ojo, 2007), 110 min.

<sup>24</sup> Patricia Novillo-Corvalán, “Global South Modernism: Tagore, Victoria Ocampo, and the Geopolitics of Horizontal Relations”, *Modernist Cultures* 16, núm. 2 (2021): 174.

de lengua castellana que Güiraldes más admiraba.<sup>25</sup> De hecho, los elogios que Lugones le dedica a *Don Segundo Sombra* en un artículo publicado en 1926 en el suplemento literario de *La Nación* funcionarán como el mejor sello de aprobación para la consagración tanto del talento literario de Güiraldes como de la autenticidad y relevancia de su novela.<sup>26</sup> Destaca la admiración que Güiraldes sentía por Darío y Lugones porque sus evocaciones modernistas de lo que Gasquet llama “los ambientes orientales, calificados entonces de ‘japonerías o ‘chinerías’”, revelan un cambio epistemológico; como explica Gasquet: “era[n] una respuesta a las certezas científicas del positivismo finisecular, que tanto denostaban”, pero a pesar de toda su inspiración trascendente, “este evanescente Oriente de lentejuelas y pacotilla poco aspiraba al verdadero conocimiento —o siquiera aproximación— de las culturas referidas”.<sup>27</sup>

La posición de Güiraldes era diferente por dos motivos principales: en primer lugar, su lugar de inspiración era India en vez de China o Japón; en segundo lugar, buscaba una profundidad de conocimiento que transcendía la teosofía y aspiraba a lo que él imaginaba como la comprensión verdadera de las filosofías hindúes.<sup>28</sup> Según nos cuenta Bordelois:

De joven, Güiraldes había visto a la India con ojos de pintor, atento a su aspecto decorativo, estético, pero ahora recuerda con la actitud religiosa del pueblo hindú en la cual creyó no haber reparado. En Buenos Aires, en 1923, durante una de sus casi diarias visitas a El Ateneo, mientras conversa con el empleado que lo atiende, apoya la mano sobre varios libros que hay en la mesa; se le ocurre mirarlos y son, entre otros, los *Aforismos* de Patanjali, comentados por Vivekananda, y el *Evangelio* de Sri Rama Krishna. Después de leerlos, le parece que la sabiduría brahmánica, lejos de rechazar, lleva implícitos y trasciende los principios esenciales del cristianismo.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. Ivonne Bordelois, *Genio y figura de Ricardo Güiraldes* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966), 49.

<sup>26</sup> Bordelois, *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*, 145

<sup>27</sup> Axel Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940): de la revista *Nosotros* al Grupo *Sur*”, *Latin American Studies Center* núm. 22 (2008): 2.

<sup>28</sup> Cf. Mercado, “Ricardo Güiraldes, el sendero de la mística”.

<sup>29</sup> Bordelois, 169.

A la luz de las primeras páginas de *El sendero: notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro*,<sup>30</sup> Bordelois insiste en que la corriente menos estudiada de la crítica sobre Güiraldes es “la muy singular simbiosis de doctrinas cristianas y yogas”.<sup>31</sup> Mercado llega a una conclusión semejante, aunque va incluso más allá, al sugerir que las excursiones de Güiraldes por el *raja yoga* lo llevan, contradictoriamente, hacia la misma cristiandad que llevaba tiempo rechazando.<sup>32</sup>

Ahora bien, según Srinivas Aravamudan, los primeros reformadores del hinduismo —es decir, los mismos escritores que Güiraldes leía, sobre todo a Vivekananda— *intencionalmente* cristianizaron muchos de los preceptos del *vedānta* para hacer que sus tradiciones religiosas fueran legibles y legítimas para la audiencia occidental.<sup>33</sup> De este modo, lo que apreciamos es que Güiraldes adaptó y distorsionó textos que *ya eran*, podría decirse, adaptaciones y distorsiones de las antiguas tradiciones del hinduismo, textos escritos en inglés a propósito y respaldados por un espíritu universalista y cosmopolita para así aumentar su alcance en el mercado global. Era, pues, un hijo de su tiempo que respondía a dos impulsos contemporáneos: por un lado, la regeneración del hinduismo llevada a cabo por el movimiento independentista indio de las primeras décadas del siglo xx, para el que obras clásicas como la *Gītā* eran documentos “de la religión civil para el moderno estado-nación de la India”, el cual encarnaba “los valores del idealismo y la vida espiritual que India [podía] proporcionar al Occidente ‘tecnológico’ y ‘materialista’”;<sup>34</sup> por el otro, la reacción de los intelectuales de entreguerras, como los de la escuela de Frankfurt, quienes habían diagnosticado el malestar de la civilización occidental que se escondía detrás de la razón, la cultura de masas y la Ilustración.

Esta contextualización nos muestra que el talante universalista de Güiraldes tenía sus raíces precisamente en el hinduismo que circulaba en

<sup>30</sup> Otro diario güiraldeano publicado póstumamente que documenta los años posteriores a *Don Segundo Sombra*, entre 1926-1927, salvo por doce entradas de 1924.

<sup>31</sup> Bordelois, 171.

<sup>32</sup> Mercado, 28.

<sup>33</sup> Srinivas Aravamudan, *Guru English: South Asian Religion in Cosmopolitan Language* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 38.

<sup>34</sup> Gerald Larson, “The Song Celestial: Two Centuries of the *Bhagavad Gita* in English”, *Philosophy East and West* 31, núm. 4 (1981): 525.

su época, mientras que la guerra aparece como protagonista en la filosofía que consumía, ya sea occidental u oriental. En este momento histórico de crisis, Güiraldes buscaba las respuestas fundamentales respecto a la naturaleza verdadera de la humanidad y hallaba solaz en sitios tan diversos como la lucha entre los Pāṇḍava y los Kaurava de la *Gītā* o en la crítica de Immanuel Kant a la doctrina de la guerra justa. Debió haberse dado cuenta de que la guerra en sí es insensata, que lleva a la humanidad a una devastación sin par, que convierte los cuerpos en armas y armaduras a la vez, ambos como algo desechable. Por todo ello, se vuelve al propio cuerpo, al que considera un lugar digno de reverencia, tanto de sensación como de sensibilidad: toma lo insensato de la guerra y, a partir del yoga, lo transforma en algo pleno de sentido. En 1924, al escribir las primeras entradas de *El sendero*, Güiraldes explica que, unos diez años antes, había llegado al “sentimiento de la incapacidad humana para realizarse en el campo emocional. La guerra fue una tortura moral grande y el derrumbe de muchas ilusiones”.<sup>35</sup> A continuación confiesa que, a pesar de la llegada de la paz, se sentía desorientado y miraba hacia India, en concreto al *raja yoga*. Dos entradas después, señala: “la razón, llevada a su cúspide por Kant, se ha probado a sí misma que no puede probar nada, fuera de su incapacidad para probar algo. Kant se obligó a que la razón se suicidara por autofagia”.<sup>36</sup> Entonces, para Güiraldes, la lucha eterna entre la emoción y la razón llega a su cima cuando se da cuenta de que, aun en tiempos de paz, subsiste un vacío, como si la dualidad en sí lo consumiera ya que el balance es tan elusivo, y eso a pesar de que la vida consista en díadas (“atracción, repulsión; centrífugo, centrípeto; amor, odio; polo positivo, polo negativo”) y “opuestos complementarios en perpetua oscilación; equilibrio eternamente buscado”.<sup>37</sup> Estas mismas dualidades lo impulsan a leer la *Introducción al yoga*, de Annie Besant, que él cita extensivamente para subrayar cómo el yoga puede permitirnos “alcanzar el absoluto dominio de la mente e impedir toda veleidad. Lograda esta etapa es relativamente fácil pasar al Samadhi”.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Ricardo Güiraldes, *Obras completas* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1962), 517.

<sup>36</sup> Güiraldes, *Obras completas*.

<sup>37</sup> Güiraldes, 519.

<sup>38</sup> Citado en Güiraldes, 519-520.



Este momento preciso señalado por Güiraldes cabe en lo que Gasquet denomina la segunda etapa del orientalismo argentino, que surgió de las ruinas de la guerra, casi como una media vuelta ideológica para condenar el fracaso de Occidente y buscar respuestas en el espíritu de “Oriente”. En respuesta a la anterior cita de Besant, Güiraldes escribe:

El párrafo parece escrito para mí. La necesidad de un mundo total armónico ha sido siempre una idea fija de mis elucubraciones cerebrales [...]. Además, la busca de la felicidad —no como construcción de placeres, sino como sentimiento de comunión— ha sido un constante anhelo que busqué por caminos errados. [...] He estado *dominado* por ideas idealistas. Desde hace dos años que me topé con los libros Yogis, sé qué ideas —con su idea central de UNIDAD— elijo.<sup>39</sup>

Para Güiraldes, esta unidad se manifiesta en la intersección entre su escritura literaria y su cuerpo literal. En la duodécima entrada de *El sendero*, la última de 1924, él propone perfeccionar el camino de su vida mediante dos propuestas concisas: “Cumplir mi obra literaria, encauzándola cada vez más en la vía de mis anhelos de espiritualización. Cuidar notablemente de mi cuerpo”.<sup>40</sup> Fechada el 20 de agosto de 1926, la siguiente entrada explica que las anteriores fueron escritas dos años atrás y que, entretanto, había terminado de escribir *Don Segundo Sombra*. “Me siento libre, extraordinariamente libre”, exclama.<sup>41</sup> Pero ¿qué nos dicen sus meditaciones personales de esos dos años sobre la manera en que su práctica del yoga y la lectura del *vedānta* influyeron en su novela más famosa? Para abordar esta pregunta, ofreceré un breve marco teórico para definir el *sensorium transpacífico*. Luego, entablaré una conversación entre los cuerpos sensibles de *Don Segundo Sombra* y los ejercicios corporales descritos en su *Diario*.

<sup>39</sup> Güiraldes, 520. Énfasis en el original.

<sup>40</sup> Güiraldes, 521.

<sup>41</sup> Güiraldes.

### ***Don Segundo Sombra*: trabajo corporal y un cuerpo de trabajo**

Como ha delineado Francine Masiello en *The Senses of Democracy*, el *sensorium* ha tenido un papel decisivo al momento de señalar la crisis cultural y el cambio social en América, en especial en medio de las innovaciones abrazadas por los vanguardistas de las décadas de 1920 y 1930, desde el automóvil hasta el teléfono y la montaña rusa. Al indagar cómo los sentidos cobran forma en la cultura, Masiello sostiene que mientras el cuerpo sensible inicia nuestra interacción con el mundo, algo cambia cuando “sentimos el peso de la modernidad empujando las paredes de la tradición”.<sup>42</sup> Ese cambio, alteración o incluso angustia nos impulsa a reformular el cuadro sensorial y el uso de nuestras destrezas perceptivas, “dando privilegio a una percepción sensorial sobre otras o precipitándose sobre una respuesta sinestésica como forma de combinar hilos distintos de la sensación con la ilusión de integridad”.<sup>43</sup> A pesar de que Masiello desmitifica el auge del ocultismo y el espiritualismo durante las décadas de la modernización acelerada, y en ese contexto menciona a los espiritistas, los teósofos, los psicoanalíticos —“desde los herederos de Madame Blavatsky hasta los seguidores de Carl Jung”<sup>44</sup>—, pasa por alto las filosofías de India en su intento por desenredar esos hilos entre la sensación y el subconsciente, entre la percepción y el conocimiento.

¿Podría ser este el valor que Güiraldes extrae del hinduismo? ¿Es posible que la melancolía, los males físicos y el autodesprecio que caracterizan su *Diario*, combinado con su deseo frecuentemente expresado de recuperarse del ajeteo de Buenos Aires, señalen que la modernidad sea su malestar? ¿Será acaso un cortocircuito sensorial su síntoma principal?<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Francine Masiello, *The Senses of Democracy: Perception, Politics, and Culture in Latin America* (Austin: University of Austin Press, 2018), 3.

<sup>43</sup> Masiello, *The Senses of Democracy*.

<sup>44</sup> Masiello, 136.

<sup>45</sup> Mi hipótesis se evidencia, además, en el hecho de que la primera novela de Güiraldes, la semi-autobiográfica *Raucho* (1900), incluye a una protagonista epónima a quien la vida urbana casi destruye. En todo caso, este es un malestar con una larga tradición, que se remonta al *beatus ille* de la antigüedad clásica y pasa por la tradición mística cristiana, tal como se aprecia en la “Oda a la vida retirada” (c. 1572) de Fray Luis de León. También lo vemos articulado en el siglo XIX con Andrés Bello y el neoclasicismo. Existe, pues, toda una tropología que ha codificado este tema literario en Occidente, es decir, los escritores modernos tienen a su

Tal como los sujetos del estudio de Masiello —entre ellos algunos contemporáneos de Güiraldes, como Roberto Arlt y Xul Solar—, el autor de *Don Segundo Sombra* buscaba absorber los choques de la modernidad argentina. Todos estos intelectuales modernistas trabajaban colectivamente bajo la bandera de las ciencias esotéricas para remendar las rasgaduras profundas en el tejido de la cultura. El pensamiento corporeizado se convirtió en un principio que los guiaba, pues marcaba el doble tiempo de lo arcaico y lo moderno; cortaba las distancias sostenidas por el espacio y el tiempo, y, por último, superaba la brecha entre la percepción y el juicio.<sup>46</sup>

Mi postura es que el *raja yoga* es la vía de Güiraldes para teorizar y realizar la primacía del cuerpo humano como un receptor sensorial capaz de despertar al espíritu, es decir, para dar vida al juego etimológico entre el sentido (el cuerpo) y lo sensato (el intelecto). Con base en las enseñanzas de Patañjali, Swami Vivekananda y Yogi Ramacharaka, Güiraldes ejercita la respiración y recita cantos rítmicos para estudiar su mundo interno, lo que a su vez le permite sentir control tanto de mundos internos como externos.<sup>47</sup> El encuentro sensual que pasa por India le permite acceder a un conocimiento tanto de sí mismo como de su Argentina: he aquí lo que llamo el *sensorium transpacífico*. Un proyecto unificador que se materializa en su praxis creativa, ya que tanto el autor de *Don Segundo Sombra* (Güiraldes) como su protagonista (Fabio Cáceres) salen de la vorágine de sus crisis existenciales y buscan realizarse en medio de un paisaje cultural cambiante.

Para el creador y el personaje, esta crisis tiene una genealogía documentada. En los años de 1915 a 1917, Güiraldes publica frenéticamente una serie de trabajos poco celebrados por la crítica. Hace entonces una necesaria pausa hasta que 1923 rompe el ayuno literario con la publicación de *Xaimaca*, una historia de viaje ficcional. Al mismo tiempo comienza un diario experimental concebido como una especie de antinarrativa, un ejercicio de concisión verbal, escisión del ego y dominación de la mente.

---

disposición un vocabulario y motivos preexistentes a los que pueden acudir. Al respecto, sin embargo, Güiraldes parece sugerir que esa misma tradición está agotada, que ha devenido forma sin contenido espiritual, y de ahí su refugio en el hinduismo. Agradezco a Carlos Abreu Mendoza por señalarme esta trayectoria.

<sup>46</sup> Masiello, *The Senses of Democracy*, 153.

<sup>47</sup> Cf. Vivekananda, *Raja Yoga*, 8.

Publicado póstumamente en 2008 con el título *Diario: cuaderno de disciplinas espirituales*, se trata de un libro de breves entradas de una línea que reducen las palabras a su esencia, lo que María Gabriela Mizraje describe como “grado cero de la escritura”.<sup>48</sup> Las primeras líneas del texto lo introducen como un compendio en el que la literatura está ausente, un ejercicio que Güiraldes cree que redirigirá sus energías hacia una autosuperación tanto espiritual como literaria. El resultado es un registro diario, desde el 19 de marzo de 1923 hasta el 17 de septiembre de 1924, con detalles de sus actividades, en las que domina el participio pasado, de la mañana a la noche. Como explica bellamente Mizraje: “anclado en el participio como mordiendo el labio de lo hecho (realizado, vivido), Güiraldes traza el rumbo de sus jornadas”.<sup>49</sup> Sus respiraciones yóguicas y sus mates en “la cocina de abajo” ritualmente puntúan casi cada mañana del *Diario*.

Güiraldes explica en estas entradas que veía en el yoga una forma de ayudarlo a “dominar [su] mal”.<sup>50</sup> Así, el 25 de abril de 1923, apenas días después de haber aprendido sobre la teoría de visión extrarretiniana de Fari-goule, comenzó a leer el *Raja Yoga* de Ramacharaka.<sup>51</sup> Por medio de una práctica que lo transporta a lo que él describe como una involuntaria concentración en el Yo, Güiraldes describe su canto de mantras con afirmaciones de la inmortalidad como la siguiente: “Soy inmortal y no puedo ser dañado ni complacido en mi cuerpo”.<sup>52</sup> Podemos imaginar a Güiraldes, sentado en el cuarto de su estancia, repitiendo otro mantra —“Estoy desarrollando sentidos nuevos. Estoy desarrollando sentidos nuevos”— hasta

<sup>48</sup> Mizraje, “Por los campos de Güiraldes”, 6.

<sup>49</sup> Mizraje, 8.

<sup>50</sup> Güiraldes, *Diario*, 52.

<sup>51</sup> Yogi Ramacharaka es el seudónimo de William Walker Atkinson, un abogado de Baltimore, en Estados Unidos, que se convirtió en una figura central para la diseminación de las prácticas yóguicas neohindúas en las primeras décadas del siglo xx. El hecho de que Güiraldes consumía un neohinduísmo filtrado por fuentes anglohablantes ilustra aun con mayor claridad cómo el acceso latinoamericano al conocimiento indio estuvo mediado fuertemente por un orientalismo hemisférico. Dicho esto, también muestra el fuerte tirón que mantenían estos pensamientos a la hora de crear un cosmopolitismo alternativo que surgía de la apropiación de una cultura lejana para así ir más allá de influencias propiamente coloniales. Algo parecido y más explícito ocurría contemporáneamente en México, tema que ha explorado Laura Torres-Rodríguez en *Orientaciones transpacíficas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019).

<sup>52</sup> Güiraldes, *Diario*, 72.

que llega su hora de la verdad: sumergido en su intento de crear un diario ausente de toda literatura para disminuir su ego y ejercer algo de autocontrol, comienza a anhelar “el trabajo literario”.<sup>53</sup> Tres días después se desvía de su brevedad participial para representar poéticamente la pampa a su alrededor, indicando que sería “algo estupendo para pintar”.<sup>54</sup> Un mes después, aprendemos que ha comenzado una nueva novela en la que busca retratar ese mismo paisaje. Esa novela no es otra que *Don Segundo Sombra*.

La pampa desata las energías creativas de Güiraldes, su deseo de representar ya sea con palabras o con pinturas, y su cuerpo siente este trabajo: “el cansancio en forma de dolores musculares se va con los primeros movimientos”.<sup>55</sup> Al mismo tiempo, encuentra en sus ejercicios de *raja yoga* una manera de superar el abismo entre el mundo humano y más que-humano, su “respiración con imágenes pránicas” un camino hacia la “inspiración y expiración con la tierra, los árboles, el cielo... tratando de realizar mi pertenencia a la unidad total”.<sup>56</sup>

Mientras que estos pasajes de su *Diario* datan de 1923, su apelación a la naturaleza como antídoto a la modernidad llevaba ya un tiempo desarrollándose. De hecho, en 1921, Güiraldes detiene sus planes de hacer un viaje transatlántico planificado desde hacía mucho tiempo, para embarcarse, en su lugar, en un viaje que tomará tres formas interrelacionadas: una excusión literal y extendida por el interior argentino; una gira textual transpacífica por libros de origen o inspiración indio, y un retiro metafísico hacia el interior de su mente. En una carta escrita desde Buenos Aires en junio de 1921 a su entrañable amigo Valéry Larbaud, le pide perdón por haber pospuesto sus viajes parisinos y explica que, con los boletos en la mano y la embarcación en el horizonte, le atemorizó “la idea de volver a vivir en trenes, trasatlánticos y ciudades”; entonces “en lugar de cruzar el charco”, Güiraldes decide planear un viaje al interior argentino. Su motivo principal es literario:

---

<sup>53</sup> Güiraldes, 62.

<sup>54</sup> Güiraldes, 63.

<sup>55</sup> Güiraldes.

<sup>56</sup> Güiraldes, 71.

El motivo principal de mi permanencia aquí es la necesidad de ponerme en contacto con las cosas que pueden servir de base a mi obra literaria. Me parece que hay tanto por decir en este país, que me desespera no ser un hombre orquesta, capaz de desentrañar el aspecto poético, filosófico, musical y pictórico de una raza inexpressada.<sup>57</sup>

Güiraldes no quiere imitar a Europa; de hecho, censura los modelos europeos, al explicarle a su amigo:

En Europa, el problema está en ver las cosas bajo el prisma de un temperamento interesante. Muchos se torturan en buscar una forma de arte novedosa. Aquí todo el secreto estaría en apartarse de normas ajenas y dejar que los sujetos mismos fueran creando en uno la forma adecuada de expresarlos. ¡Y pensar que en cada una de las formas del arte hay un alma que está esperando su palabra!<sup>58</sup>

Tras esta exclamación, detalla las canciones, los bailes, los textiles, las vasijas y, sobre todo, “el lenguaje pulcro y malicioso del gaucho”, cada uno de ellos como una expresión que surge de la tierra (“En los yaravíes y los estilos está la rudimentaria expresión de la montaña y la pampa”), como los comienzos de una literatura nacional (“el embrión de una literatura viva y compleja”).<sup>59</sup> Güiraldes no quiere otra cosa que dar forma a su contenido: “Todo estaría en ser capaz de llevar *estas enseñanzas* a una forma natural y noble”.<sup>60</sup> A pesar de que los textos fundacionales como el *Facundo* (1845) se propusieron como tentativa descifrar el enigma de la nación, algo que llega con fuerza a escritores como Borges es significativo, que él vea esto como una tarea que apenas ha comenzado, que el pueblo sigue sin tener su expresión artística.

Güiraldes percibe las prácticas autóctonas como *enseñanzas*, y la literatura como la vasija que permite circular tal conocimiento de una forma que le haga justicia. A la vez que puede estar doblemente “exotizando

---

<sup>57</sup> Güiraldes, *Obras completas*, 742-743.

<sup>58</sup> Güiraldes, 743.

<sup>59</sup> Güiraldes.

<sup>60</sup> Güiraldes. Mi énfasis.

lo autóctono”, para usar la conocida expresión de Carlos Alonso,<sup>61</sup> sus diarios sugieren además una búsqueda de unidad y curación mediante su praxis creativa y corporal, sea la metáfora o el símil en el texto, o la mente y el cuerpo en el yoga. Por medio del ritmo del verso o los ritmos de los cuerpos, Güiraldes encuentra consuelo en el movimiento, en la energía cinética convertida en fuerza creativa. Y cuando el movimiento se detiene, lo único que se siente es la pérdida. Mientras la lectura de *Raja Yoga* incita su deseo de ser productivo, la realidad de su distracción lo deprime en las primeras semanas de mayo de 1923. Güiraldes expresa algo de melancolía con la que reitera nociones de pérdida (“perdido la mañana,” “perdido la tarde,” “perdido casi toda la mañana,” “perdido toda la mañana,” “tarde desperdiciada”), agravadas por una serie de dolencias físicas que incluyen dolores de cabeza, barriga, cuello hasta una otalgia que hace que vibren sus oídos con los zumbidos de los automóviles: “Me zumban los oídos. Hace cuatro o cinco días que esto me sucede al acostarme, oyendo algo como un automóvil que pasara lejos. Hoy es algo más como por pulsaciones. No sé a qué atribuirlo”<sup>62</sup>

La atención extraordinaria de Güiraldes a su cuerpo tanto en los meses previos como durante la escritura de *Don Segundo Sombra* se manifiesta en la atención desmedida que la novela presta a los oídos y los ojos de todas las criaturas, a menudo llegando a generar identificación entre el mundo humano y el más-que-humano. Propongo, entonces, que la búsqueda de lo que Güiraldes llama “previsión”, “tranquilidad” y “dominio sobre [su] cuerpo pasajero”, mediante la práctica del *raja yoga*, puede explicar que le otorgara a su personaje Don Segundo esos mismos atributos.<sup>63</sup> Con esta secuencia en mente, quisiera ahora apuntar algunas de las maneras en las que los principios básicos de las filosofías indias animan una de las novelas más canónicas de Argentina. Más importante aún, con ello propongo entender los significados que podemos atribuir a este encuentro sur-sur.

<sup>61</sup> Cf. Carlos Alonso, *The Spanish American Regional Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

<sup>62</sup> Güiraldes, *Diario*, 72.

<sup>63</sup> Güiraldes.

El proyecto de Güiraldes, formulado en las tres diadas de lo claro y lo oscuro, el sonido y el silencio, y lo sensato y lo insensato comienza y termina con su personaje principal. Partiendo de la lectura de Carlos Alonso sobre el impulso pedagógico de la novela, mantengo que Don Segundo funciona como el gurú de Fabio, gurú entendido aquí como el maestro que, según la etimología tradicional sánscrita, “desvanece la oscuridad” y guía al discípulo de la ignorancia al conocimiento. Desde la sombra que acompaña su nombre en toda la novela, Don Segundo aparece conectado con la luz y el mundo natural. Y si entendemos a Fabio Cáceres como su *śiṣya* o estudiante podemos interpretar mejor las muchas escenas en las que la incertidumbre de la noche se convierte en la promesa del día, que siempre llega junto con Don Segundo.<sup>64</sup> Don Segundo orienta a Fabio Cáceres, es el amanecer que le acompaña iluminando un camino a la alegría, a la iluminación. Aquí, nuevamente, la etimología vuelve a ser crucial, ya que *orientar*, como se sabe, viene de *oriente*, el punto cardinal de donde nace el sol. El gurú ayuda al discípulo a ver.

Pasando de lo ocular a lo sónico, la novela comienza con una reflexión existencial sobre la identidad mientras el protagonista Fabio Cáceres recita una lista de interrogantes con las que cuestiona quién es y de dónde es. El parloteo en su cerebro no puede parar mientras Fabio es consumido por una reacción afectiva llena de ansiedad y obsesión: “¿Mi casa? ¿Mis tías? ¿Mi protector Don Fabio Cáceres? Por centésima vez aquellas preguntas se formulaban en mí, con grande interrogante ansioso, y por centésima vez reconstruí mi breve vida como única contestación posible.”<sup>65</sup> El monólogo interior frenético que llena las primeras páginas de la novela encuentra su antítesis en Don Segundo, descrito como alguien contenido, “insólito”, “con una tranquilidad que llegaba a la inconciencia”, “el hombre de pocas palabras que inspira en la pampa una admiración interrogante.”<sup>66</sup> Güiraldes establece así una relación dialéctica entre el silencio y el sonido, los cuales corresponden respectivamente a la impassividad y el exceso emocional. La ausencia del sonido representa la mente neutral, una

<sup>64</sup> Ricardo Güiraldes, *Don Segundo Sombra* (Madrid: Cátedra, 2007 [1926]), 91, 198, 242.

<sup>65</sup> Güiraldes, *Don Segundo Sombra*, 70.

<sup>66</sup> Güiraldes, 84.



especie de estabilidad sin olas en la superficie de las aguas. El gurú ayuda al discípulo a escuchar.

Por último, Don Segundo le enseña a Fabio Cáceres a desvincularse de su cuerpo mientras sobresale en el ejercicio brusco de domar los caballos. En su filosofía corporal, el cuerpo es una embarcación capitaneada por la mente; el dolor es parte integral de la experiencia terrestre; y la muerte, por toda su inevitabilidad, no debe ser temida. Aprendemos que, “sin inmutarse, por darla de antemano toda perdida, sonreía con razón ante las dificultades”.<sup>67</sup> Esta reacción surge de su rendición entera a la muerte, su carencia de un vínculo afectivo con su vida o su cuerpo. Fabio explica:

“De la muerte no voy a pasar”, parecía ser el pensamiento de mi padrino, “y la muerte ni me asusta, ni me encuentra arisco”. Cuando todos estaban de ida hacia la muerte, él venía de vuelta. El dolor, según aprecié más de una vez, era como su pan de cada día, y sólo la imposibilidad de mover algún miembro herido o golpeado, le sugería una protesta. “La osamenta”, como solía llamar a su cuerpo, no debía “desnegarse” al empleo que se le quisiera dar.<sup>68</sup>

Como demuestra esta extensa cita, el gurú ayuda al discípulo a trascender la carne. He aquí ilustrados los principios del *raja yoga*. De hecho, identifico la primera pista acerca del personaje de Don Segundo en una entrada en el *Diario* de Güiraldes del 1 de mayo de 1923, en la que declara que su práctica yóguica le había dirigido a la lucidez, el silencio y la transcendencia, las mismas cualidades que caracterizan a su epónimo gaucho. Justo después de sus mantras y sus respiraciones, explica que “el olvido del cuerpo es casi completo y llego bastante bien a poder ocuparme únicamente de la concentración mental”.<sup>69</sup> Doce días después, el 13 de mayo, menciona la novela con su nombre por primera vez.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Güiraldes, 285.

<sup>68</sup> Güiraldes, 285-286.

<sup>69</sup> Güiraldes, *Diario*, 65.

<sup>70</sup> Güiraldes, 69.

## Ataduras transpacíficas: Güiraldes y Tagore

Ahora que he demostrado mi teoría, quisiera sugerir que el *sensorium transpacífico* de Güiraldes, entendido como un deseo de ejemplificar la unidad oriental-occidental mediante prácticas corporales y literarias, casa bien con la idea de Martín Bergel sobre un “cosmopolitismo alternativo”. Bergel postula que en la década de 1920 Argentina estaba caracterizada por dos tendencias distintas, aunque interrelacionadas, la “antiimperialista” y la “espiritualista”, y que juntas “propiciaron una apertura a los fenómenos del Oriente, enfocados ahora como elementos llamados a contribuir a la regeneración del mundo de posguerra”.<sup>71</sup> Mientras los esfuerzos antiimperialistas tendían a reforzar un nacionalismo popular o revolucionario, el espiritualismo “en principio fue un carril vinculado a un horizonte universalista”.<sup>72</sup> En relación con Rabindranath Tagore, Bergel explica que “Oriente”, tal como fue encarnado por el poeta bengalí, censuraba de hecho aspectos de la modernidad occidental sin rechazarla enteramente: “trasuntaba un cierto tipo de cosmopolitismo alternativo —pero no antagonico— al que tenía por centro irrecusable a París o a las grandes tradiciones europeas”.<sup>73</sup>

Esta carencia ostensible del antagonismo caracteriza a Güiraldes también. En la línea de Verónica Kim, conjeturo —y quisiera demostrar— que la tolerancia hacia Occidente que comparten Güiraldes y Tagore tiene raíz en el hecho de que ambos escritores pueden *ser* Occidente. “Si bien Occidente cree generalmente indicar un lugar”, explica Kim,

su función es representar espacialmente, y más a menudo temporalmente, una relación social particular, por ejemplo, entre el colono y el nativo, el letrado metropolitano y el campesino rural, el colonizador y el colonizado. [...] Por ejemplo, un letrado latinoamericano podría ser considerado occidental

<sup>71</sup> Martín Bergel, *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015), 231.

<sup>72</sup> Bergel, *El Oriente desplazado*.

<sup>73</sup> Bergel.

en relación con la mayor parte de otros latinoamericanos, pero sería visto como un latinoamericano en relación con los soldados norteamericanos.<sup>74</sup>

Entonces, ya sea el desgarbado Güiraldes transportado por un *rickshaw* en India o Tagore vestido de túnica blanca en las barrancas de San Isidro recibiendo “teósofos [argentinos] que llegaron en números grandes, imaginando que Tagore era uno de ellos”,<sup>75</sup> ambos letrados ocupan un papel específico en estas relaciones sociales en las que representan al propio Occidente responsable de la modernidad que tanto detestan, como mostraré en un momento.

Por lo tanto, en la superficie, tanto Güiraldes como Tagore predicaban un discurso de unidad y universalidad, ya sea el *sensorium transpacífico* del primero o su gusto por la metáfora que, según él, “ha unido tantas cosas que lo apartado no existe”,<sup>76</sup> o bien, en el caso del segundo, su conceptualización de la *literatura mundial*, un término que decidió usar cuando le pidieron que discutiera la *literatura comparada* en una conferencia de 1907 para el Consejo Nacional de la Educación en lo que era, en aquel momento, Calcuta. La meta de Tagore era ver “la humanidad universal en la literatura universal” y, con ese fin, acuñó la noción de *viśva-sāhitya*. *Sāhitya* es una palabra sánscrita que evoca las ideas de “asociación, [...], unificación o unión y la habilidad de establecer conexiones que trascienden las fronteras geográficas y artísticas”.<sup>77</sup> De acuerdo con Tagore, *sāhitya* “unifica lo aislado, y se instala donde sea que encuentre unión. Una literatura extensiva nunca puede ser nacida cuando una persona es separada de otras, una época de otras, y un pueblo de otros pueblos”.<sup>78</sup>

Así, la unidad, la literatura, el privilegio y una sensibilidad cosmopolita entrelazan palpablemente a Güiraldes y Tagore. En 1910, en vez de celebrar el centenario argentino en un evento lleno de fanfarria en Buenos

<sup>74</sup> Verónica Kim, “Asia-Latin America as Method: The Global South Project and the Dislocation of the West”, *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): 106.

<sup>75</sup> Victoria Ocampo, “Tagore on the Banks of the River Plate: West Meets East”, en *A Centenary Volume: Rabindranath Tagore 1861-1961*, ed. por Sarvepalli Radhakrishnan (Delhi: Sahitya Akademi, 1992), 36.

<sup>76</sup> Cita de *El sendero* en Bordelois, *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*, 172.

<sup>77</sup> Novillo-Corvalán, “Global South Modernism”, 167.

<sup>78</sup> Citado en Novillo-Corvalán, 169.

Aires, donde su padre ocupaba el puesto de alcalde de turno,<sup>79</sup> Güiraldes se embarcó en su gira oriental, al tiempo que Tagore publicaba *Gitanjali*, el poemario que le permitió obtener el Nobel tres años después. En 1914, Victoria Ocampo, amiga íntima de Güiraldes, publicó un refinado análisis del sincretismo religioso de *Gitanjali*, texto que supondría el primer paso de un amor mutuo y duradero entre Tagore y su Vijaya (como él la llamaba), quien lo cuidó en San Isidro cuando enfermó de camino a Perú en 1924.<sup>80</sup>

Mientras una legión de críticos ha investigado la relación musa-poeta entre Tagore y Ocampo,<sup>81</sup> hasta ahora nadie ha buscado reconstruir ningún diálogo entre Tagore y Güiraldes. De ahí que resulte útil y legítimo pensarlos bajo el marco del “desencuentro relacional”. Dicho esto, si bien no hay ninguna mención explícita de Tagore en los escritos de Güiraldes, sabemos que este ciertamente conoció al poeta bengalí, un encuentro que Ocampo detalla en su libro *Tagore en las barrancas de San Isidro*. Ocampo “quería que Tagore conociera a los mejores y más genuinos representativos de mi país: Ricardo Güiraldes, por ejemplo. Esto fue antes de la publicación de *Don Segundo Sombra*, la novela que le traería mucha fama”; sin embargo, lamenta que “por mala suerte, la convalecencia de Tagore y los órdenes del médico limitaron sus chances de conocer Argentina y a la gente argentina muy bien.”<sup>82</sup>

¿Qué era entonces Argentina para Tagore? Sabemos que más allá de recibir invitados (los anticipados y los no previstos) bajo un árbol tipa, observó aves sudamericanas y devoró las obras de William Henry Hudson, ese autor y naturalista anglo-argentino cuyas novelas como *Far Away and*

<sup>79</sup> Cf. Gwen Kirkpatrick, “Cultural Identity, Tradition, and the Legacy of *Don Segundo Sombra*”, en *Critical Edition: Don Segundo Sombra, The Great Novel of the Argentine Pampa* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995), xix.

<sup>80</sup> Novillo-Corvalán, “Global South Modernism”, 175.

<sup>81</sup> Cf. Novillo-Corvalán, “Global South Modernism”; Ketaki Kushari Dyson, *In Your Blossoming Flower-Garden: Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo* (Delhi: Sahitya Akademi, 1988); Shyama Prasad Ganguly, ed., *The Kindred Voice: Reflections on Tagore in Spain and Latin America* (Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 2011); Shyama Prasad Ganguly, “Beyond the Trans-Atlantic Matrix”, en *SUR/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India*, ed. por Susanne Klengel y Alexandra Ortiz-Wallner (Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 2016).

<sup>82</sup> Ocampo, “Tagore on the Banks of the River Plate”, 37.

*Long Ago* (1918) funcionaban como una reliquia de una Argentina preindustrial ya desaparecida, un lugar idílico y vencido del siglo XIX.<sup>83</sup> Cuando un periodista de *La Nación* le preguntó qué buscaba en un país como Argentina, Tagore inmediatamente aludió al pasado: “No me interesan el progreso industrial ni una Argentina modernizada ni lo que el país ha tomado de prestado del extranjero. Lo que me fascinan genuinamente son las costumbres criollas tradicionales. Quiero visitar a una estancia; quiero ver los bailes tradicionales y las canciones populares”.<sup>84</sup> Estas categorías palpables, visuales, sentidas y oídas cobrarían vida en *Don Segundo Sombra* apenas dos años después de esa entrevista, justo cuando la floreciente conciencia sur-sur de Güiraldes ya había inspirado una vuelta a su interior personal y nacional.

La crítica obvia que puede recibir esta comparación es que se trata de hombres letrados alineados con un proyecto eurocéntrico y dispuestos a explotar y exotizar lo autóctono. Sin embargo, si leemos sus proyectos compartidos como un compromiso cultural de periferia-a-periferia que descentra a Europa, sin totalmente borrarla, conseguimos abarcarlos por medio de una categoría crítica productiva capaz de revelar ciertas dinámicas de poder. De este modo, me gustaría señalar la posibilidad de que, tanto Güiraldes como Tagore, abarcaron la división entre espiritualismo y antiimperialismo al alinear el segundo con la categoría de lo moderno. Creo que podemos entender sus tareas parecidas no como un asunto de influencia sino como un productivo desencuentro relacional que “cuestiona el papel de la cultura europea como intermediaria y replantea las redes globales” al revelar “afinidades poco sospechadas”.<sup>85</sup>

Comenzaré con Güiraldes. Como observé antes, su novela más famosa tiene como *leitmotiv* el silencio. Fabio Cáceres siente reverencia por las criaturas de pocas palabras, es decir, el mundo animal y el mundo prepolítico, a la vez que anhela un momento precapitalista antes del discurso de encerramiento que instaura el reinado de la propiedad privada, cuando la

<sup>83</sup> Novillo-Corvalán, “Global South Modernism”, 179.

<sup>84</sup> Rabindranath Tagore, “Nota”, *La Nación*, 1924, 8.

<sup>85</sup> Andrea Bachner y Pedro Erber, “Remapping the Transpacific: Critical Approaches Between Asia and Latin America”, *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): xiii.

tierra les pertenecía a todos y a nadie, cuando la naturaleza satisfacía todas las necesidades y los seres humanos solo tomaban lo que les fuera preciso.

El capítulo XXI, por ejemplo, describe la travesía de Don Segundo y Fabio rumbo al norte por la pampa. Al anochecer, buscan albergue y descubren un campo, antes cerrado con una cerca, que está ahora abierta con dos alambres cortados. Fabio describe melancólicamente el campo “como de quien lo tomara” y nota que, si bien son escasos, los cuatro árboles a su alrededor ofrecen ramas suficientes para encender un fuego. Y será esa memoria de sentarse en un tronco cerca del fuego la que venga a su mente desde su perspectiva en el futuro: “De grande y tranquilo que era el campo, algo nos regalaba de su grandeza y su indiferencia. Asamos la carne y la comimos sin hablar”.<sup>86</sup> Las necesidades son básicas; las palabras son mínimas; la comida es simple.

Si bien más de un crítico ha discutido la nostálgica —y problemática— representación de este idílico lugar desaparecido en la novela (el tropo de la tierra vacía es, a fin de cuentas, un vestigio del genocidio), propongo aquí que el anhelo de Güiraldes de una época ya extinguida puede leerse como una crítica de la *ranchificación* de la pampa, por la que el gaucho, como ha señalado Javier Uriarte, pasa de ser un bandido a una figura necesaria para la producción capitalista del Estado.<sup>87</sup> Güiraldes representa esta conversión visualmente por medio de los alambrados que recorren los caminos de la pampa; a su vez, muestra cómo ha cambiado el paisaje sónico con el tren que lleva los bienes producidos del interior al litoral, desde donde serán exportados al extranjero; el silbato del tren acompaña el cacareo del gallo, lo que parece apuntar a un matrimonio cacofónico entre modernidad y tradición.<sup>88</sup> Sin acusar explícitamente al llamado *pulpo inglés* por estos cambios en el espacio natural, la novela hace hincapié en el papel formativo de los británicos en las tierras argentinas, ya que es gracias al hacendado terrateniente inglés Don Jeremiah que Fabio Cáceres recibe su primer golpe de fortuna en forma de empleo, alojamiento y comida. Es decir, el gaucho, el arquetipo de lo argentino, *necesita* al inglés

---

<sup>86</sup> Güiraldes, *Don Segundo Sombra*, 155.

<sup>87</sup> Javier Uriarte, *The Desertmakers: Travel, War, and the State in Latin America* (Nueva York: Routledge, 2021), 201-202.

<sup>88</sup> Güiraldes, *Don Segundo Sombra*, 121, 90.

para subsistir, y por tanto Güiraldes apunta a una dependencia que se puede leer como una crítica del imperialismo informal inglés.<sup>89</sup>

Este cuestionamiento del imperialismo se relaciona por completo con las conferencias de Tagore de 1917 sobre el nacionalismo en Occidente, en las que expresa desdén por la demarcación imperial de las fronteras y la construcción del Estado-nación moderno. Tagore vapulea a ese Occidente donde “la maquinaria nacional del comercio y la política embala fardos de humanidad nítidamente comprimidos que tienen un uso y un elevado valor de mercado, pero están regidos por aros de hierro, etiquetados y separados con cuidado científico y precisión”; donde “la Nación de Occidente” dirige “sus tentáculos de maquinaria a la profundidad de la tierra”; donde “el éxito es el objeto y la justificación de la máquina, mientras que la bondad solo existe para los fines y el propósito de un hombre”; además, “cuando este motor de organización comienza a conseguir un tamaño vasto y quienes son mecánicos son convertidos en partes de la máquina, entonces el hombre individual es eliminado y convertido en un fantasma”.<sup>90</sup> Si bien reconoce que todos los gobiernos previos en India “tenían algún elemento de la máquina”, insiste en que la “diferencia entre ellos y el gobierno de la Nación es como la diferencia entre el telar de mano y el telar mecánico. En los productos del telar de mano, la magia de los dedos vivos del hombre encuentra su expresión, y su tarareo armoniza con la música de la vida. En cambio, el telar mecánico es implacablemente sin vida y preciso y monótono en su producción”.<sup>91</sup>

Tagore opina que este “ser abstracto, la Nación”, gobierna India no con una mano de hierro sino, lo que es peor, sin un cuerpo, “sin sangre”, “tan poco tocado por la mano humana como es posible”, sin “un toque personal”.<sup>92</sup>

Así pues, la crítica de Tagore es menos a los ingleses, por quienes expresa una gran admiración,<sup>93</sup> y más a la modernidad que había aplastado la creatividad de los cuerpos sensibles en favor de la destrucción creativa

<sup>89</sup> Cf. Jennifer French, *Nature, Neo-colonialism, and the Spanish American Regional Writers* (Dartmouth: Dartmouth University Press, 2005).

<sup>90</sup> Rabindranath Tagore, *Nationalism* (Nueva York: The Macmillan Company, 1917), 16-17, 18, 23.

<sup>91</sup> Tagore, *Nationalism*, 29.

<sup>92</sup> Tagore, 24-25.

<sup>93</sup> Tagore, 28.

de las máquinas. Carente de almas y cuerpos, de sentidos y manos, a estos fantasmas metálicos les falta afecto y “balance moral”; pesan fuertemente como “una neblina gruesa de sofocante naturaleza”, “una prensa hidráulica, cuya presión es impersonal y por ello completamente efectiva”.<sup>94</sup> Metafóricamente apisonado por el peso de la modernidad, Tagore no obstante mantiene la esperanza de una alianza, en “la reconciliación de [...] dos grandes mundos”; propone entender el nacionalismo y la Nación a partir de una lente universalista, que mira “cómo afecta al futuro de toda humanidad”, y cree que “el Occidente es necesario para el Oriente”.<sup>95</sup>

Tanto Güiraldes como Tagore abrazan una misión unificadora. Sin embargo, a pesar de los 16 mil kilómetros que los separan, identifican, sin decirlo explícitamente, un mismo obstáculo: el sol nunca se pone en Inglaterra. De este modo, se resisten a denunciar de forma deliberada los poderes ingleses que se infiltraron en sus tierras para asegurar que sus espacios y sujetos cambiaran para siempre en nombre del progreso capitalista. El peso de la modernidad recae entonces en sus hombros sureños mientras cuestionan la intrusión de los brazos tecnológicos en cada escena de la vida local. Por esta razón ambos dirigen su vista hacia la literatura —y los encuentros que posibilita— en busca de solaz y solidaridad.

### **La colisión de los -ismos: orientalismo, modernismo, futurismo**

Coincidiendo con la visita de Tagore a Argentina, un gran número de revistas literarias entró en liza, entre ellas *Martín Fierro*, la cual se beneficiaba de los sabios consejos (y bolsillos profundos) de Güiraldes, notorio por su fama y por su edad frente al resto de los fundadores principales. Como señala Martín Bergel, el interés de Güiraldes por “Oriente” dio forma a las bases epistémicas de la revista. En sintonía con el fervor por Tagore que erupcionaba por toda la nación, *Martín Fierro* publicó un poema titulado “Plegaria por Rabindranath Tagore”, escrito por Ernesto Palacio, “una de las plumas más enjundiosas surgidas de sus filas”, según Bergel.<sup>96</sup> Como

---

<sup>94</sup> Tagore, 27, 28.

<sup>95</sup> Tagore, 26.

<sup>96</sup> Bergel, *El Oriente desplazado*, 227.



epítome de la dialéctica entre tradición y modernidad, la figura de Tagore es elevada a un pasado suave y bucólico (un círculo eterno encarnado por la luna) que se yuxtapone con los bordes duros y urbanos de Buenos Aires (captados con las líneas rectas de las calles y los rascacielos):

Pon sordina al estrépito grosero de tus calles.  
 Disimula en los pliegues de la túnica  
 de esta luna nueva tus gestos vulgares.  
 Si hay algo en ti de eternidad, recuérdalo.  
 Olvídate de tus escaparates.  
 No turbes con tu mueca trivial de cortesana rica  
 al maestro que sabe de cosas más grandes  
 que tus rascacielos y tus diagonales.  
 No turbes en su altivo ensueño al divino jardinero de lotos.  
 Escóndete, Buenos Aires.<sup>97</sup>

Diametralmente opuesta a las burlas irreverentes hacia Tagore en otras revistas de la época (por ejemplo, *Inicial*), el poema de Palacio contrasta además con otras notas publicadas en *Martín Fierro*, por ejemplo, el manifiesto inaugural que reproducía las odas a la maquinaria y la tecnología favorecidas por el futurismo.<sup>98</sup>

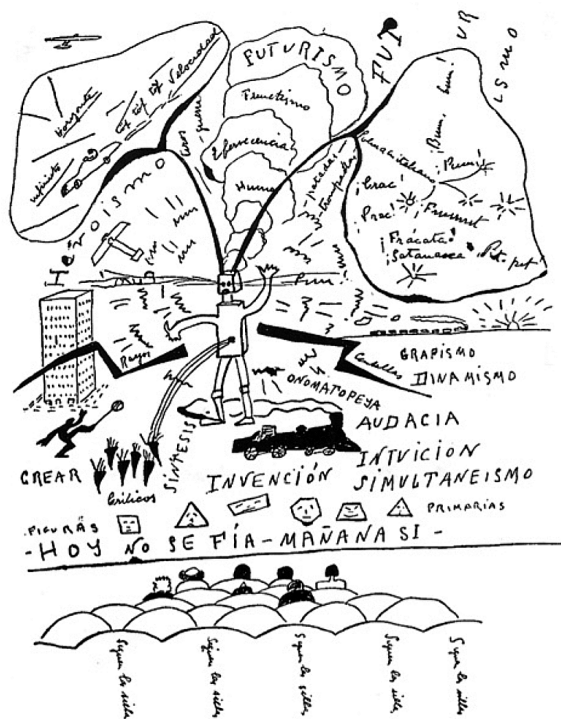
El futurismo simboliza una celebración transatlántica del triunfo de la humanidad sobre la naturaleza, una glorificación de la modernidad como una forma de liberar a las naciones avanzadas del peso de su pasado. A la luz del espíritu dialéctico de este capítulo, parece apropiado concluir con una reflexión sobre el futurismo. En agosto de 1926, apenas un mes después del lanzamiento de *Don Segundo Sombra*, los editores de la revista vanguardista argentina *Valoraciones* presentaron una serie de dibujos hechos por literatos como Oliverio Girondo, Jorge Luis Borges y Ricardo Güiraldes. Mientras los dos primeros escogieron, respectivamente, retratar a un vendedor de helados y a un *compadrito*, Güiraldes bosquejó una pieza titulada “Síntesis de la primera conferencia de Marinetti en el Coliseo de

<sup>97</sup> Palacio, Ernesto (seudónimo Héctor Castillo), “Plegaria por Rabindranath Tagore”, *Martín Fierro*, año 1, núm. 12-13, 20 de noviembre de 1924, 3.

<sup>98</sup> Bergel, *El Oriente desplazado*, 227.

Buenos Aires”, inspirada en la visita a la capital argentina del poeta italiano Filippo Tommaso Marinetti, uno de los fundadores del futurismo. Vinculando ciencia, tecnología y cultura, la imagen incluye un robot en el centro del paisaje urbano mientras un ensamblaje lleno de palabras, imágenes e ideas salpica el espacio a su alrededor. Con esta enrevesada combinación, Güiraldes representa las teorías básicas del movimiento futurista, en las que la invención, la creación, la audacia y la onomatopeya cobran vida. A pesar de su representación unidimensional, la imagen ataca los sentidos con la velocidad, el sonido (“¡Prac! ¡Prum!”) y el movimiento (aviones, autos, trenes) de los avances tecnológicos más ruidosos de la época. La única tranquilidad viene de los espectadores que miran y escuchan la cacofonía de la modernidad desde sus asientos en el cine.

Figura 1. Ricardo Güiraldes, “Síntesis de la primera conferencia de Marinetti en el Coliseo de Buenos Aires”



En conjunción con el silencio al que aspira, la lucidez buscada y la calma corporal de sus otros escritos del mismo año —tanto sus diarios publicados póstumamente como *Don Segundo Sombra*—, esta imagen capta en miniatura una crítica resonante de la modernidad y, con ello, de la civilización occidental. La escena es pesada: el futuro parece explotar de tan lleno. Los protoemoticones al final de la pantalla cinemática tienen un efecto negativo: sus líneas severas trazan bocas caídas y ojos infelices. Pero lo que más me llama la atención es que Güiraldes retrata al italiano Marinetti como un robot al lado de un rascacielos. Si Marinetti representa metonímicamente la intrusión de Europa en Buenos Aires, pues el continente es, según lo dibuja, un espacio sin alma ni espíritu, su fricción sónica parte de un espectáculo que debe ser visto, pero no experimentado. Es la máquina de Tagore, carente de sentidos y de sangre. Y quizá lo más importante, en la imaginación de Güiraldes es un lugar en su crepúsculo, el sol que se pone en Occidente. ¿Adónde, pues, mirar si no a “Oriente”?

Si bien Güiraldes dibujó en 1923 paralelos entre modos orientales y occidentales de imaginar los sentidos y el papel de estos paralelismos en la creación del conocimiento y de todo un mundo, sus incursiones subsiguientes en la teoría y las prácticas de las filosofías asiáticas lo llevaron a denigrar, en los últimos meses de 1926, las epistemologías occidentales. Quizá supiera que Marinetti citaba la tactilidad como un principio básico del movimiento futurista, sus “mesas táctiles” diseñadas para enseñar al público a conectar y sentir las impresiones plásticas por la epidermis.<sup>99</sup> ¿Podría una mesa táctil guiarnos a lo que Güiraldes describe en los momentos postreros de su vida —tumbado en una cama parisina, su viaje a India impedido por una enfermedad terminal— como “la evolución hacia sí mismo”, lo que para él significaba una ascensión que “nada tiene que ver con profundo”?<sup>100</sup> Tras rechazar la palabra “profundo” y su “uso tan germano y europeo en filosofía”, Güiraldes se muestra desilusionado por la unidireccional carencia de matiz del concepto, y opta en su lugar por lo que describe como “síntesis de *cosa que tiende hacia ARRIBA*”, haciéndolo así “más universal y más *claro*”.<sup>101</sup> En la próxima entrada, enfatiza

<sup>99</sup> Cf. Masiello, *The Senses of Democracy*, 149.

<sup>100</sup> Güiraldes, *Obras completas*, 543.

<sup>101</sup> Güiraldes. Énfasis en el original.

su apelación a la síntesis al contrarrestar la noción occidental de profundidad con la imagen oriental del loto: “El símbolo oriental de la perfección es el loto: las raíces en el barro, el tallo —esfuerzo hacia la flor— en el agua y la flor en la claridad. Eso es lo contrario de lo profundo y es lo deseable”.<sup>102</sup>

Güiraldes sabe que está muriendo. Pero confirma que ha alcanzado “el saber verdadero”, donde puede seguir escribiendo, donde “hay millares de mayúsculas para comenzar nuevos párrafos”, donde no tiene “los sentidos lacrados”.<sup>103</sup> Y es ahí, en ese espacio en el que ha creado y ha sido curado por el *sensorium transpacífico*, donde Güiraldes puede morir. El día es el 7 de octubre de 1927 y la última entrada en *El sendero* cierra su diario —y su vida— con una pregunta y una respuesta vehementemente afirmativa: “¿He tenido el más débil vislumbre de lo que se llamaría éxtasis? ¡Sí!”<sup>104</sup>

## Bibliografía

- Alonso, Carlos. *The Spanish American Regional Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Arvamudan, Srinivas. *Guru English: South Asian Religion in Cosmopolitan Language*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Bachner, Andrea y Pedro Erber. “Remapping the Transpacific: Critical Approaches Between Asia and Latin America”. *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): vi-xiii.
- Bergel, Martín. *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- Borges, Jorge Luis. “El escritor argentino y la tradición”. *Sur* núm. 232 (1955): 1-8.
- Bordelois, Ivonne. *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966.
- Di Tella, Andrés. *Fotografías*. Buenos Aires: Cine Ojo, 2007, 110 min.

<sup>102</sup> Güiraldes, 544.

<sup>103</sup> Güiraldes.

<sup>104</sup> Güiraldes.

- Dyson, Ketaki Kushari. *In Your Blossoming Flower-Garden: Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo*. Delhi: Sahitya Akademi, 1988.
- Farigoule, Louis. *Eyeless Sight: A Study of Extra-Retinal Vision and the Paroptic Sense*. Nueva York: Putnam, 1924.
- French, Jennifer. *Nature, Neo-colonialism, and the Spanish American Regional Writers*. Dartmouth: Dartmouth University Press, 2005.
- Ganguly, Shyama Prasad, ed. *The Kindred Voice: Reflections on Tagore in Spain and Latin America*. Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 2011.
- Ganguly, Shyama Prasad. "Beyond the Trans-Atlantic Matrix: Tagore and Latin America". En *SUR/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India*, editado por Susanne Klengel y Alexandra Ortiz-Wallner, 135-152. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2016.
- García Daris, Liliana. "La influencia de la India en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica". *Letras* 83, núm. 118 (2012): 93-106.
- Gasquet, Axel. "El orientalismo argentino (1900-1940): de la revista *Nosotros* al Grupo *Sur*". *Latin American Studies Center* núm. 22 (2008): 1-23.
- Giordano, Alberto. "Ricardo Güiraldes en su *Diario*: los ejercicios espirituales de un hombre de letras". *Anclajes* 13, núm. 2 (2009): 115-27.
- Güiraldes, Ricardo. "Síntesis de la primera conferencia de Marinetti en el Coliseo de Buenos Aires". *Valoraciones: Revista Bimestral de Humanidades, Crítica y Polémica* 10, (1926): 360-363.
- Güiraldes, Ricardo. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1962.
- Güiraldes, Ricardo. *Don Segundo Sombra*. Madrid: Cátedra, 2007 [1926].
- Güiraldes, Ricardo. *Diario: cuaderno de disciplinas espirituales*. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2008.
- Irving, Tallman. "Myth and Reality in *Don Segundo Sombra*". *Hispania* 40, núm. 1 (1957): 44-48.
- Jitrik, Noé. *El escritor argentino: dependencia o libertad*. Buenos Aires: Ediciones del Candil, 1967.
- Kim, Verónica. "Asia-Latin America as Method: The Global South Project and the Dislocation of the West". *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): 97-117.
- Kirkpatrick, Gwen. "Cultural Identity, Tradition, and the Legacy of *Don Segundo Sombra*". En *Critical Edition: Don Segundo Sombra, The*

- Great Novel of the Argentine Pampa*, xv-xxviii. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995.
- Klengel, Susanne y Alexandra Ortiz-Wallner, eds. *SUR/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2016.
- Larson, Gerald. "The Song Celestial: Two Centuries of the *Bhagavad Gita* in English". *Philosophy East and West* 31, núm. 4 (1981): 513-41.
- Maitra, Keya. *Philosophy of the Bhagavad Gita: A Contemporary Introduction*. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977 [1928].
- Masiello, Francine. "The Cracked Lookingglass of the Servants: Joyce, Arlt (and Borges)". En *TransLatin Joyce: Global Transmissions in Ibero-American Literature*, editado por Brian Price, César Salgado y John Pedro Schwartz, 89-117. New York: Palgrave MacMillan, 2014.
- Masiello, Francine. *The Senses of Democracy: Perception, Politics, and Culture in Latin America*. Austin: University of Austin Press, 2018.
- Mendoza, Andrea. "Nonencounter as Relation: Cannibals and Poison Women in the Consumption of Difference". *Verge: Studies in Global Asias* 3, núm. 2 (2017): 118-43.
- Mercado, Javier. "Ricardo Güiraldes, el sendero de la mística". *Gramma* 27, núm. 57 (2016): 25-49.
- Mizraje, María Gabriela. "Por los campos de Güiraldes: Segunda siempre y mística *avant-garde*". En *Diario: Cuaderno de disciplinas espirituales*, editado por Cecilia Smyth y Guillermo Gasió, 5-39. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2008.
- Novillo-Corvalán, Patricia. "Global South Modernism: Tagore, Victoria Ocampo, and the Geopolitics of Horizontal Relations". *Modernist Cultures* 16, núm. 2 (2021): 164-90.
- Ocampo, Victoria. "Tagore on the Banks of the River Plate: West Meets East". En *A Centenary Volume: Rabindranath Tagore 1861-1961*, editado por Sarvepalli Radhakrishnan, 27-47. Delhi: Sahitya Akademi, 1992.
- Palacio, Ernesto (seudónimo Héctor Castillo). "Plegaria por Rabindranath Tagore". *Martín Fierro*, año 1, núm. 12-13, 20 de noviembre de 1924.

- Previtali, Giovanni y Pablo Ynsfrain. "El verdadero Don Segundo en *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes". *Revista Iberoamericana* 29, núm. 56 (1963): 317-20.
- Puglisi, Rodolfo, "Historia del movimiento Sai Baba en la Argentina. Pasado y horizonte futuro de una minoría religiosa en el Cono Sur". *Sociedad y religión* 29, núm. 51 (2019): 37-60.
- Saavedra, Guillermo. "Ejercicios de respiración". *Perfil*, 4 de enero de 2009.
- Sábato, Ernesto. "Mito y realidad de *Don Segundo Sombra*". En *Ricardo Güiraldes, Don Segundo Sombra. Edición Crítica*, editado por Paul Verdevoeye, xv. San José: ALLCA XX, 1997.
- Sisto, David. "A Possible Fictional Source for *Don Segundo Sombra*". *Hispania* 42, núm. 1 (1959): 75-78.
- Tagore, Rabindranath. "Nota". *La Nación*, 16 de noviembre de 1924.
- Tagore, Rabindranath. *Nationalism*. Nueva York: The MacMillan Company, 1917.
- Torres-Rodríguez, Laura. *Orientaciones transpacíficas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- Uriarte, Javier. *The Desertmakers: Travel, War, and the State in Latin America*. Nueva York: Routledge, 2021.
- Vivekananda, Swami. *Raja Yoga*. Loschberg: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2022 [1896].

## 8. Borges y la India legendaria: una lectura de “Las ruinas circulares”

Sonia Betancort

### **Introducción: India, sueño y despertar de “una fantasmagoría creada por artes mágicas”**

En 1982, en una entrevista retransmitida por radio, Jorge Luis Borges confesó que “Las ruinas circulares”, publicado por primera vez en la revista *Sur* en diciembre de 1940,<sup>1</sup> había sido juzgado como su mejor cuento, una valoración divulgada, según el autor, por los lectores y la crítica. En esta afirmación radiofónica, recogida después en un interesante libro, apostillaba:

Es que el argumento es lindo. Claro que es, simplemente, la vieja hipótesis idealista de que la realidad es un sueño, de que alguien nos sueña, es simplemente eso. Pero lo que puede ser un lugar común en la filosofía, puede ser una novedad en lo narrativo. O en todo caso está aprovechado como novedad. Claro que este cuento no hubiera sorprendido a Berkeley ni a los filósofos de la India, por ejemplo. Pero para lectores argentinos... (Sonríe). Sí, fue sorprendente.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, *Obras completas 1923-1988* (Buenos Aires: Emecé, 1996), t. I: 451-455.

<sup>2</sup> Borges, Jorge Luis y Antonio Carrizo, *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982), 223.



La convincente declaración responde, como se demostrará en las siguientes páginas, a esa original y a veces desatendida faceta de la escritura borgeana que, con una sugestiva aplicación de las culturas y filosofías indostánicas, ha logrado una de las expresiones más emblemáticas de la narrativa fantástica del siglo xx.<sup>3</sup> En sus propias palabras de 1952, le interesaba la táctica narrativa que consigue “estimar las ideas religiosas y filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> El estudio de la intersección del imaginario indostánico en Borges ha sido avistado lateralmente por la crítica, sobre todo, a partir de la última década del siglo xx. Didier Jaén, “Borges’ Allusions to Buddhism and Hinduism”, *Journal of South Asian Literature* 16, núm. 1 (1981); la pionera Julia Kushigian, *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991) y *Crónicas orientalistas y autorrealizadas: entrevistas con Jorge Luis Borges, Carlos Fuentes, Juan Goytisolo, Elena Poniatowska, Severo Sarduy y Mario Vargas Llosa* (Madrid: Verbum, 2016); Osvaldo Svanacini, “Borges y las culturas orientales”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 505-507 (1992); K. P. Augustine, “Borges, Schopenhauer and Indian Thought”, *Hispanística* 2, núm. 1 (1993); Lúcia Peixoto Cherem, “Borges, o eterno caçador de vaga-lumes”, *Revista Letras. Curitiba* núm. 52 (1999); Alfonso de Toro, “La ‘literatura menor’, concepción borgesiana del ‘Oriente’ y el juego de las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges”, *Iberoromania* núm. 53 (2001); Robert Fiddian, “Buenos Aires and Benares: Interlocking Landscapes in the Early Poetry of Jorge Luis Borges”, *Bulletin of Spanish Studies* 82, núm. 3-4 (2005) y “‘El Oriente’ by Jorge Luis Borges: A Poetic Bouquet and Emblem of The East”, *The Romanic Review* 98, núm. 2-3 (2007); Amelia Barili, “Borges, Buddhism and Cognitive Science”, *Religion East & West* núm. 9, (2009); y Susana Regazzoni “El Oriente de Jorge Luis Borges”, *Cuadernos literarios* núm. 8 (2009) dan cuenta de una faceta oriental poco atendida. Algunas publicaciones introducen esta vinculación intercalada con otras temáticas en trabajos más amplios, tal es el caso de Daniel Balderston, *Out of Context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges* (Durham/Londres: Duke University Press, 1993); Arturo Echavarría, *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios* (Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2006), o Vicente Cervera Salinas, *Borges en la ciudad de los inmortales* (Sevilla: Renacimiento, 2014). Con la intención de enmendar este vacío bibliográfico, publiqué el libro *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de ‘Qué es el budismo’* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018), en el que ofrezco un recorrido pormenorizado desde la infancia del autor hasta la elaboración madura del cuaderno manuscrito que daría lugar a *Qué es el budismo* (Buenos Aires: Emecé, 1998) obra fundamental en este campo publicada en 1976. Cabe recordar que los estudios orientales ponderan ese compendio, escrito en colaboración con Alicia Jurado, como “una extraordinaria obra de síntesis que abarca la totalidad del tema en menos de ochenta páginas”. Peter Harvey, *El budismo* (Madrid: Cambridge University Press), 398. Como he comentado en mi trabajo, sorprende el apelativo “extraordinario” y que los autores logren una aproximación a la “totalidad” del budismo en un breve, pero espléndido ensayo, que sin duda merece más investigaciones.

<sup>4</sup> Borges, *Obras completas*, t. II: 259.

En ese marco, puede afirmarse que “Las ruinas circulares” cristaliza una modalidad estética típica de algunas escuelas indostánicas, un sincretismo entre filosofía y mito, en el que metafísica y leyenda conviven naturalmente con ciencia y arte. Como suele subrayar la bibliografía especializada, en múltiples manifestaciones de las tradiciones indias, lo legendario concierne tanto con el pensamiento filosófico —el argumento del mito: lo que sucede y por qué— como con el simbolismo del ritual y la cosmología —los actores del mito: dioses, animales, poderes elementales— a través de un relato sugerente.<sup>5</sup> No cabe duda de que esta intersección atrajo las lecturas de nuestro autor, de ahí que a sus ojos “la filosofía” pueda ofrecer “una novedad en lo narrativo”.<sup>6</sup>

Esta transmutación del hecho filosófico en artificio literario tiene lugar en otros cuentos borgeanos de la época. En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, por ejemplo, creado unos meses antes de “Las ruinas circulares”, inquietaba el axioma de la definición del mundo: “el visible universo era una ilusión”.<sup>7</sup> En consonancia con esta aserción, en el prólogo del libro en el que estos dos cuentos se incluyen —el alusivo *Ficciones*, de 1944— el escritor argentino declara que “todo es irreal”.<sup>8</sup> Con esta confluencia, la trama principal de “Las ruinas circulares” acude a la fantasía para poner en jaque el concepto filosófico convencional de lo real, una mirada que la crítica ha tenido en cuenta a la luz del trabajo pionero de Ana María Barrenechea,<sup>9</sup> sin percibir una alineación concreta con India.

Para avanzar en la interpretación de corte indostánico, conviene describir el argumento del cuento de 1940 que nos ocupa. Puede decirse que narra las contingencias de un mago cuya tarea principal consiste en soñar un hombre e insertarlo en la realidad. Esta labor onírica, finalmente, juega a la paradoja, pues cuando el mago logra acoplar su sueño en el mundo, descubre su propia naturaleza ilusoria: él mismo es la fantasía de otro. De este modo, soñador y soñado —y por sugerencia, como se verá,

---

<sup>5</sup> Cf. Wendy Doniger, *Mitos de otros pueblos* (Madrid: Siruela 2005), 65.

<sup>6</sup> Borges y Carrizo, *Borges el memorioso*, 223.

<sup>7</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 432.

<sup>8</sup> Borges, 429.

<sup>9</sup> Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges* (Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, 1957).

escritor y lector— se introducen en esa gran ilusión que, circularmente, a todos envuelve.

De este modo, todo parece indicar que Borges refiere —con cierta inspiración en la noción india de *māyā*<sup>10</sup>— la irrealidad del mundo y de los seres. Para lograr este efecto, tan atractivo entre las tácticas de la ficción literaria, nuestro autor parte de la literatura occidental —no hay que olvidar la presencia de estas ideas en Shakespeare o en el barroco español— y de la filosofía idealista, y transita, con su pluma erudita y personalísima, a algunas especulaciones indias. La cita que encabeza el cuento se centra en Lewis Carroll y su *Through the Looking-Glass*: “And if he left of dreaming about you...”<sup>11</sup> En el marco de esta referencia, el paradigma del que sueña y que a su vez es soñado rotula la trama central del texto. Un argumento que, como se desprende de la citada entrevista de 1982 y de la mención de Berkeley, asedia el concepto del mundo como ensoñación.

El mismo supuesto fulgura en ensayos como “Nueva refutación del tiempo” (1944-1946) o en sus apuntes orientalistas de la década de 1950<sup>12</sup> hasta proyectar su particular visión del hinduismo y el budismo. Precisamente, en esas investigaciones definiría los axiomas de las escuelas indias como una forma de “idealismo o negación de la realidad del mundo externo”.<sup>13</sup> En concreto, sugeriría, con base en la filosofía del *vedānta*, que el universo es un combate de apariencias insertas en una realidad última:

<sup>10</sup> Dicha noción explica la relación entre apariencia y realidad. Su interpretación es muy variada y ha evolucionado a lo largo de las distintas literaturas. Adquiere centralidad en la filosofía del *vedānta*, que la identifica con la red ilusoria de este universo, ocultando la verdadera naturaleza de todos los seres. Para comprensión del cuento que analizamos, puede reducirse a los significados de “engaño, ilusión, apariencia”, *Diccionario de la sabiduría oriental* (Barcelona, Paidós, 1993), 225-226, en tanto “ilusión cósmica”, poder y mutación de las divinidades, dualidad, mundo de la percepción, naturaleza o magia como sugieren, entre otros, Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (Londres: George Allen, 1941), 565; Ruth Reyna, *The Concept of Maya* (Bombay: Asia publishing House, 1962), 67, y Heinrich Zimmer, *Filosofía de la India* (Buenos Aires: Eudeba, 1965), 105.

<sup>11</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451. “Y si él dejara de soñarte...”. Mi traducción.

<sup>12</sup> Para una revisión de las notas manuscritas de Borges que cristalizan primero, en 1950, en un curso sobre budismo en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires y, después, en numerosos ensayos y en la obra *Qué es el budismo*, véase mi libro *Oriente no es una pieza de museo*. Algunas páginas de ese manuscrito aparecen también en la publicación póstuma de Alicia Jurado, *Borges, el budismo y yo. Con páginas inéditas de Borges* (Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 2011).

<sup>13</sup> Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 37.

Para ilustrar la naturaleza ficticia del mundo, Sankara nos habla del error de quienes toman una cuerda por una serpiente, detrás de la imaginaria serpiente hay una cuerda real; detrás de todas las cuerdas y serpientes hay una realidad, que es Dios. Nuestra ignorancia nos hace suponer que la cuerda es una serpiente y el universo una realidad; Sankara afirma que el universo es obra de la Ignorancia y de la Ilusión y que ambas son aspectos de una misma esencia. No existe Maya y Dios, Maya es un atributo de Dios, como el calor y el resplandor son atributos del fuego.<sup>14</sup>

La metáfora que engloba la cita y la remisión concreta al fuego parece conectar con la estrategia de “Las ruinas circulares”, puesto que el protagonista soñador, “entre girones de fuego”, comprende “que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo”,<sup>15</sup> esto es, que cede su naturaleza ilusoria a un “otro” indescifrado. La afirmación sugiere así una cadena de soñadores ilusorios, una repetición incesante de sujetos que sueñan y descubren su naturaleza onírica. El calificativo del título, “ruinas circulares”, así lo remarca.

Con este efecto circular de eterno retorno, la trama del cuento implica una idea de la creación que se unifica a través del acto de soñar. De este modo, la alucinación onírica del protagonista moldea un nuevo ser en el contexto de un mundo reducido a mera ilusión. Para interpretar este enfoque, cabe recordar que hacia 1936, en *Historia de la eternidad*, Borges examinaba el mito de la cosmogonía hindú en “El tiempo circular”: “los días y las noches de Brahmā”.<sup>16</sup> Conviene tener presente que, en esa mitología, el dios Brahmā crea el universo con un juego, Viṣṇu lo preserva mediante su sueño y Śiva lo destruye, rodeado de fuego, con su danza. De este

---

<sup>14</sup> Borges y Jurado, 42.

<sup>15</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 455

<sup>16</sup> Borges, 394. El mito, como se ha difundido en Occidente, establece que Brahmā, al despertarse al final de una noche, creó el mundo por medio de un juego mágico. Ese día termina con la reabsorción cósmica, la noche, de la misma duración que el día. El retorno del ciclo cósmico se corresponde, por tanto, con la perpetua manifestación de la divinidad que, de alguna manera, procede de un Ser aún más supremo. Este es el interior de la trasmigración de los seres y, por tanto, la perspectiva de eternidad detrás de los ciclos. Cf. Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 31-45; Madeleine Biardeau, *El hinduismo* (Barcelona: Kairós, 1995), 137-152; Heinrich Zimmer, *Mitos y símbolos de la India* (Madrid: Siruela, 2001), 130-134 y 144-147; William Wilkins, *Mitología hindú* (Barcelona: Olimpo, 1988), 82-85.

modo, la ensoñación de Viṣṇu hace posible la conservación del cosmos y recalca la idea de que el mundo no es más que un artificio. Como explica el *Varaha Purāṇa*:

El dios supremo Narayana, habiendo concebido el pensamiento de crear este universo, consideró también que una vez creado, era necesario que fuese protegido [...] El Espíritu Supremo asumió entonces su naturaleza esencial de Vishnu, mientras meditaba en el propósito por el que había sido engendrado, se sumió en un profundo sueño, y como en su sueño imaginaba la producción de diversas cosas, un loto emanó de su ombligo. En el centro de ese loto apareció Brahma; Vishnu, contemplando lo que su cuerpo había producido, se quedó maravillado.<sup>17</sup>

Puede decirse que este mito propone una divinidad protectora de cuyo ensueño emana una creación maravillosa. Pero puesto que la acción del demiurgo constituye una quimera, lo engendrado no deja de ser ficticio, otorgando al universo de la creación la naturaleza de *māyā*. En palabras del orientalismo erudito, la realidad solo es un “sueño o visión en la mente del dios dormido”.<sup>18</sup> Esto implica que la ensoñación mantenga y proteja al mundo y a los seres, pero que a su vez les confiera una sustancia simulada. Bajo la inspiración de esta mitología, el protagonista de “Las ruinas circulares” crea y conserva a su fantasma figurado a través del ensueño, de manera que su vida recalca un engaño: “Temió que su hijo meditara en ese privilegio anormal y descubriera de algún modo su condición de mero simulacro”.<sup>19</sup>

Esta idea del sueño como creación da las claves también de cierto paralelismo entre lo acontecido en “Las ruinas circulares” y el concepto hinduista y budista de liberación. En *Qué es el budismo*, Borges establece que “los hombres en el sueño profundo son el universo. Según el Sankhyam, el estado del alma en el sueño profundo es el mismo que alcanzará después de la liberación”.<sup>20</sup> Si atendemos a otros ensayos borgeanos de la época

<sup>17</sup> Citado en Wilkins, *Mitología hindú*, 100.

<sup>18</sup> Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, 47.

<sup>19</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454.

<sup>20</sup> Borges, 89.

—“La personalidad y el Buddha”, de 1950, o “Formas de una leyenda”, de 1952— se puede apreciar una concordancia entre el aprendizaje del mago de “Las ruinas circulares” y el nirvana budista.<sup>21</sup> En concreto, en “La personalidad y el Buddha”, observa acerca de la filosofía de Nāgārjuna: “Nadie se extingue en el Nirvana porque la extinción de inconmensurables, innumerables seres en el Nirvana es como la extinción de una fantasmagoría creada por artes mágicas”.<sup>22</sup>

Esta anotación reaparece, casi literal, en 1952: “La extinción de innumerables seres en el Nirvana es como la desaparición de una fantasmagoría que un hechicero en una encrucijada crea por artes mágicas”.<sup>23</sup> Posteriormente, en 1976, la noción aparece más intelectualizada y expone con holgura su sentido. Al hablar del nirvana, comenta que el neófito ha de reconocer su naturaleza onírica “como quien sueña y sabe que sueña y deja fluir el sueño”, hasta que “el universo” cesa “para el redimido desde el momento en que éste comprende su naturaleza ilusoria”.<sup>24</sup> Dicho de otro modo, “el hombre que sabe que no ha alcanzado el Nirvana; el vasto universo astronómico no es menos irreal que ese hombre”,<sup>25</sup> esto es, precisamente, su extinción y despertar.

Como puede observarse, en el famoso cuento que comentamos, el *vedānta* dialoga con las evocaciones del budismo. Ya que, en palabras de Borges y Jurado, “el Mahāyāna enseña la total irrealidad del universo”, la difusa existencia de “un sueño sin soñador”.<sup>26</sup> Esta interesante afirmación puede rastrearse también en una entrevista de 1984, en la que la referencia al budismo es directa:

<sup>21</sup> Como señalan estudiosos del budismo como Peter Harvey: “Nibbāna significa literalmente extinción, apagar, siendo este mismo el término que se aplica para hablar de la extinción de un fuego. Los fuegos de los que el nibbāna es extinción se describen en el ‘sermón del fuego’. [...] Cuando muere una persona que ha destruido los fuegos de la existencia no puede renacer, y por tanto ha trascendido los fuegos restantes del nacimiento, el envejecimiento y la muerte, y ha alcanzado el nibbāna final”. *El budismo*, 86.

<sup>22</sup> Jorge Luis Borges, *Borges en Sur. 1931-1980* (Buenos Aires: Emecé, 1999), 38, 40.

<sup>23</sup> Borges, *Obras completas*, t. II: 121.

<sup>24</sup> Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 86-87.

<sup>25</sup> Borges y Jurado, 100.

<sup>26</sup> Borges y Jurado, 82, 89.

Esa frase de “la vida es sueño” es estrictamente real. Ahora, lo que cabe preguntar es si hay un soñador [...] Quizás el sueño sea algo impersonal, como la lluvia, o como la nieve o como el cambio de las estaciones. Es algo que sucede pero que no le sucede a nadie, es decir no habría Dios, pero habría ese largo sueño que se puede llamar “Dios”, si queremos. Macedonio Fernández aplicó esta teoría, y también Hume, y curiosamente, también el budismo.<sup>27</sup>

*Qué es el budismo* ayuda a completar la interpretación. Allí puede leerse: “nacer y morir es soñar que se nace y que se muere; los Buddhas que redimen el universo, son los Buddhas de un sueño”.<sup>28</sup> La imagen remite a otros apuntes borgeanos: a su *Libro de sueños* (de 1976), a la famosa parábola de Chuang Tzu y a leyendas de Budas creados o recreados por el sueño:

Ming-Ti habría soñado con un luminoso hombre de oro en quien creyó reconocer al Buddha; envió emisarios a la India para traer monjes que predicaran su fe [...] Las leyendas pictóricas parecen típicas del Buddha Maitreya; Hsuang Tsang refiere que en un templo necesitaban una imagen suya y que al cabo de muchos años un desconocido se comprometió a pintarla, a condición de que le trajeran una lámpara y una pala de tierra olorosa y cerraran la puerta. Pasaron varios días. Los sacerdotes entraron; el hombre había desaparecido y en el santuario estaba la imagen del Buddha. Uno de los sacerdotes soñó que el hombre era Maitreya.<sup>29</sup>

Queda patente que, con las leyendas hinduistas y budistas, la intersección de los supuestos indios sobre la irrealidad encaja en la trama de “Las ruinas circulares”. En efecto, el mago crea a un hijo que introduce en la existencia, la misma que —ante su inmunidad en el fuego— le descubre su propia naturaleza onírica. A su vez, el soñador, como ser ilusorio, no muere dilacerado por las llamas. Dicho de otro modo, nadie muere reducido a cenizas porque el incendio final no es más que la coronación de una fantasmagoría creada por las artes del sueño e inmersa en un universo tan

<sup>27</sup> Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari, *En diálogo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1985), vol. 1: 70.

<sup>28</sup> Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 115.

<sup>29</sup> Borges y Jurado, 119, 103.

onírico como ella. Nadie nace —el hijo soñado— y nadie se extingue —el mago sumergido en el fuego—, ya que no son más que afinidades ilusorias de un ensueño global. La conclusión de la experiencia parece sugerir el nirvana aplicado a la ficción narrativa: el protagonista que alcanza la conciencia de su naturaleza ficticia desbarata los ciclos de la realidad; constata así su liberación personal en la insustancialidad del universo visible.

### Las fuentes: el libro dentro del libro

Todo parece indicar que las fuentes usadas para literaturizar las filosofías indias en “Las ruinas circulares” se recogen directa o indirectamente en el proceso creativo de *Qué es el budismo*. Allí se menciona el *Mahābhārata* y la *Bhagavad Gītā*, en los que puede leerse que “nadie mata y nadie es matado” porque “la batalla es ilusoria”; también se comentan los tratados budistas del *Ápice de la sabiduría*, el *koan* y el *satori* japoneses, cuyo éxtasis se define como “un incendio a punto de consumirnos”,<sup>30</sup> o se invoca el “Sermón del fuego” del Buda, del que Borges y Jurado resaltan:

[...] predicado a mil ermitaños en Uruvela: “Todo, oh discípulos, está en llamas. La vista, oh discípulos, está en llamas, lo visible está en llamas, el sentimiento que nace del contacto con lo visible [...] está asimismo en llamas. ¿Qué fuego lo inflama? El fuego del deseo [...] El sermón concluye con estas palabras: “Rechazado todo esto, un sabio, un noble oyente, estará libre de deseos, estará salvado; salvado se elevará en él esta convicción: Estoy libre; todo nuevo nacimiento está aniquilado, alcanzada la santidad, el deber cumplido; no volveré aquí abajo. Tal es el conocimiento que posee”<sup>31</sup>

Además de estas referencias, un análisis específico del *Rāmāyaṇa* y sus implicaciones en el cuento que nos ocupa revelan un interesante juego de influencias —e intertextualidades— entre la obra borgeana y la epopeya india. En 1952, en *Otras Inquisiciones*, Borges declaraba su admiración por

<sup>30</sup> Borges y Jurado, 47-48, 140-141.

<sup>31</sup> Borges y Jurado, 82-83.



esta obra india y demostraba una lectura profunda del texto. Le interesaban el carácter maravilloso de los personajes, la coherencia interna de los distintos niveles de interpretación de la obra y las travesuras estéticas de sugerencia y oblicuidad, artificios que comparaba con las audacias literarias del *Quijote* y que tuvo presente en distintos momentos de su vida:<sup>32</sup>

Un artificio análogo al de Cervantes, y aún más asombroso, figura en el Ramayana, poema de Valmiki, que narra las proezas de Rama y su guerra con los demonios. En el libro final, los hijos de Rama, que no saben quién es su padre, buscan amparo en una selva, donde un asceta les enseña a leer. Ese maestro es, extrañamente, Valmiki; el libro en el que estudian, el Ramayana. Rama ordena un sacrificio de caballos; a esa fiesta acude Valmiki con sus alumnos. Estos, acompañados por un laúd, cantan el Ramayana. Rama oye su propia historia, reconoce a sus hijos y luego recompensa al poeta [...] ¿Por qué nos inquieta que el mapa esté incluido en el mapa y las mil y una noches en el libro de *Las mil y una noches*? ¿Por qué nos inquieta que don Quijote sea lector del *Quijote*, y Hamlet, espectador de *Hamlet*? Creo haber dado con la causa: tales inversiones sugieren que si los caracteres de una ficción pueden ser lectores o espectadores, nosotros, sus lectores o espectadores, podemos ser ficticios.<sup>33</sup>

Como puede apreciarse, Borges busca subrayar la naturaleza ilusoria de los protagonistas y, con ellos, la del mundo. Pues si el autor, el lector y la obra aparecen dentro del libro, se invierten los términos de lo real, de manera que el universo y los seres son tan ilusorios como la ficción literaria. Se trata de un aprendizaje que encubre pequeñas historias que convocan, una y otra vez, la esencia irreal de la creación. Con esta constante de fondo, el *Yogavāsishtha*, una obra vinculada al *Rāmāyaṇa*, datada en Cachemira entre los siglos X y XII de nuestra era, ofrece una inquietante

<sup>32</sup> La presencia del *Rāmāyaṇa* vuelve a hacerse consciente en los últimos años de su vida. En algunas entrevistas declara su intención de releer “los dos volúmenes del Ramayana”, en alemán, esperando que alguien pueda asistirlo en esta lectura debido a su ceguera. Borges y Ferrari, *En diálogo*, vol. 1: 135.

<sup>33</sup> Borges, *Obras completas*, t. II: 46.

narración que conecta con los intereses heteróclitos del escritor argentino<sup>34</sup> y que, por sus sorprendentes correspondencias con “Las ruinas circulares”, reproducimos aquí:

Cierto día, un cazador vagaba por los bosques hasta que llegó a la casa de un sabio, que se convirtió en su maestro. El sabio le contó esta historia:

Hace mucho tiempo me convertí en un sabio asceta que vivía solo en una ermita. Estudiaba magia. Entré en el cuerpo de un hombre y vi todos sus órganos; entré en su cabeza y entonces vi un universo, con un sol, un océano y montañas, y también dioses, demonios y seres humanos. Aquel universo era su sueño y yo vi su sueño. Dentro de su cabeza, vi su ciudad y vi a su esposa, a sus sirvientes y a su hijo.

Cuando cayó la oscuridad, se acostó y se durmió, y yo también me dormí. Entonces su mundo fue sumergido por el diluvio del juicio final; también yo fui arrastrado en el diluvio, y aunque me las arreglé para agarrarme a una roca, una gran ola me golpeó y me arrastró de nuevo entre las aguas. Cuando vi aquel mundo destruido el día del juicio, lloré. También vi en mi propio sueño todo un universo, pues había recogido sus memorias kármicas junto con su sueño. Quedé envuelto en ese mundo y olvidé mi vida anterior; pensaba: “Éste mi padre, mi madre, mi aldea, mi casa, mi familia”.

Una vez más vi el día del juicio final. Sin embargo, esta vez, aunque me estaba quemando con las llamas no sufría, pues comprendí: “Esto es un sueño. Luego olvidaré mis experiencias”. Pasó el tiempo. Un sabio llegó a mi casa, y durmió y comió, y cuando estábamos hablando después de la cena, dijo: “¿No sabes que todo esto es un sueño? Yo soy un hombre en tu sueño, y tú eres un hombre en el sueño de algún otro”.

Entonces desperté, y recordé mi propia naturaleza; recordé que era un asceta. Y le dije: “Iré a mi cuerpo” (que era el de un asceta), pues

<sup>34</sup> Esta intersección ha sido divisada por algunos expertos en el *Yogavāsiṣṭha*. Véase en especial “Vasiṣṭha and Borges in Quest of Postmodern Enlightenment”, en *Engaged Emancipation: Mind, Morals, and Make-Believe in the Mokṣopāya (Yogavāsiṣṭha)*, ed. por Christopher Chapple y Arindam Chakrabarti (Albany: State University of New York Press, 2015), de Sthaneshwar Timalsina, quien de manera global destaca algunos elementos comparables entre este texto indio y los cuentos de Borges.

quería ver mi propio cuerpo así como el cuerpo que me había propuesto explorar. Pero él sonrió y me dijo: “¿Dónde piensas que están esos dos cuerpos tuyos?”. No pude encontrar ningún cuerpo, ni podía salir de la cabeza de la persona en la que había entrado, así que le pregunté: “Bien, ¿dónde están los dos cuerpos?”.

El sabio respondió: “Mientras estabas en el cuerpo de otro hombre surgió un gran fuego que destruyó tu cuerpo así como el cuerpo del otro. Ahora eres un padre de familia, no un asceta”. Cuando el sabio dijo esto, me quedé asombrado. Aquella noche se recostó en silencio en su lecho, y yo ya no le dejé irse; permaneció conmigo hasta que murió.

El cazador dijo: “Si esto es así, entonces tú y yo y todos nosotros somos personas en el sueño de otro”. El sabio siguió aleccionando al cazador y le dijo lo que sucedería en su futuro. Pero el cazador le dejó y pasó a nuevos renacimientos. Finalmente, el cazador se convirtió en asceta y encontró la liberación.<sup>35</sup>

Como se observa, el paradigma indio de la irrealidad descubre otro engranaje: su ramificación a través de la teoría del karma y la transmigración. En efecto, la red de sueños genera en los personajes del *Yogavāsiṣṭha* un aprendizaje sujeto a experiencias previas no recordadas, un tratamiento de vidas anteriores encadenadas al presente de la narración. Como en “Las ruinas circulares”, esta estructura edifica una narrativa abismal: “Yo soy un hombre en tu sueño, y tú eres un hombre en el sueño de algún otro [...] Si esto es así, entonces tú y yo y todos nosotros somos personas en el sueño de otro”. De este modo, los protagonistas asisten a su descubrimiento definitivo, la naturaleza ilusoria propia de los ciclos de la transmigración: “Sin embargo, esta vez, aunque me estaba quemando con las llamas no sufría, pues comprendí: ‘Esto es un sueño’”.

Para las escuelas indostánicas, los seres olvidan su karma y transmigran a otra vida con el objetivo de superar su naturaleza ilusoria. De manera que la vida concreta es una continuación de una existencia que han olvidado y cuyos efectos los sitúan en una realidad determinada. La meta

<sup>35</sup> En Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 32-33.

es liberarse de esa cadena de causas y consecuencias a través de una experiencia que escapa a la aprehensión intelectual. En el marco de los textos que comparamos, la enseñanza es proporcionada por una conciencia instantánea que revela la particularidad onírica de los personajes. En el cuento de Borges, leemos: “No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre”;<sup>36</sup> Este descubrimiento no desata ningún tipo de explicaciones, muy al contrario, en ambos textos, no tenemos noticias de qué ocurre después de que los protagonistas asienten la comprensión final de su naturaleza.

Como sugiere la estudiosa Wendy Doniger para el *Rāmāyaṇa*, la fábula muestra la irrelevancia de querer determinar el nivel de realidad de la existencia.<sup>37</sup> Recuerda, no cabe duda, un axioma típico de algunas narraciones de Borges —“El Aleph” o “La escritura del Dios”, por poner dos ejemplos emblemáticos— que se advierte en *Qué es el budismo*: “El error de quienes pretenden saber qué es el universo”.<sup>38</sup> En consonancia, en “Las ruinas circulares”, el mago soñador infunde “olvido total” de los “años de aprendizaje” a su hijo creado; asimismo, él no posee memoria de “su propio nombre o cualquier rasgo de su vida anterior”.<sup>39</sup> Estos síntomas señalan, en último término, que solo la experiencia descubre el conocimiento definitivo. Así lo desvelan también los personajes —cazador, sabio, asceta— del *Yogavāsiṣṭha*.

La adquisición de esta sabiduría invoca el advenimiento del fuego, una especie de juicio final con el que culmina la vida de los protagonistas. En efecto, del mismo modo que en el texto indio, el mago borgeano advierte su invulnerabilidad ante las llamas, descubriendo que su experiencia conclusiva no es más que otro sueño. De manera que cuando en la obra india se dice “aunque me estaba quemando con las llamas no sufría”, en “Las ruinas circulares” Borges concluye: “Caminó contra los jirones de fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión”.<sup>40</sup> El momento de esa adquisición en solitario implica,

<sup>36</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454.

<sup>37</sup> Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 33-34.

<sup>38</sup> Doniger, 62.

<sup>39</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454, 451.

<sup>40</sup> Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 33; Borges, *Obras completas*, t. I: 455.

sin embargo, un aprendizaje compartido. Una noción mantenida por los binomios sabio-cazador de la epopeya y mago-hijo soñado en “Las ruinas circulares”.<sup>41</sup>

Para explicar estas alianzas, cabe señalar que India ha desarrollado numerosas teorías acerca de la relación maestro-alumno. Según la bibliografía especializada, esto tiene su origen en las *Upaniṣads*, en las que el sabio es un moldeador de la conciencia del aprendiz y sus lecciones son imprescindibles para que el estudiante adquiera la sabiduría.<sup>42</sup> Es habitual además que en las familias sacerdotales el padre sea el encargado de iniciar a su hijo (encender los fuegos del sacrificio, recitar las fórmulas mágicas, hacer las libaciones de las ofrendas y purificarse mediante un baño ritual), transmisión que dio forma a la casta brahmánica.<sup>43</sup> Estas prácticas darían lugar a la “escuela de transmisión oral” y a las “doctrinas secretas” del budismo del norte que Borges escudriña en sus apuntes de la década de 1950 y en *Qué es el budismo*.<sup>44</sup>

Esta tradición implica, según los estudios de Heinrich Zimmer entre otros, la segmentación de la vida en cuatro etapas.<sup>45</sup> La primera constituye el aprendizaje del *brahmacarya*, novicio que estudia los *Vedas*, el ritual de fuego y la magia. La teoría, aprovechada en “Las ruinas circulares”, presenta a un mago soñador que dicta “lecciones de anatomía, de cosmografía y de magia” a “nubes de alumnos taciturnos”.<sup>46</sup> Pero solo al estudiante licenciado —a su hijo impuesto a la realidad— inculca el conocimiento de “los arcanos del Universo y del culto del fuego”. La segunda etapa se da con la madurez, cuando ya existe agilidad en el ritual y tiene lugar la procreación de un hijo. En el cuento de Borges, el “hombre taciturno” le da

<sup>41</sup> Esta afirmación concuerda en parte con las observaciones de Timalisina en el citado “Vasiṣṭha and Borges in Quest of Postmodern Enlightenment”, donde señala que tanto en Borges como en el texto indio “hay un súbito reconocimiento y la disolución de la diferencia en la que se derrumban los límites subjetivos”, 122.

<sup>42</sup> Cf. Ana Agud y Francisco Rubio, trads., *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas* (Madrid: Trotta, 2002), 9.

<sup>43</sup> Gavin Flood, *El hinduismo* (Madrid: Cambridge University Press, 1998), 74.

<sup>44</sup> Cf. respectivamente Harvey, *El budismo*, 172-175; Betancort, *Oriente no es una pieza de museo*, 218-220; Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 93-94.

<sup>45</sup> Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1989), 155-157.

<sup>46</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 452.

vida a su sucesor cuando ha pasado un tiempo —“un mes”, “dos años”— hasta convertirlo en un experto en magia. Lo denota al utilizar con mayor insistencia el apelativo “mago” en lugar de “hombre”. La tercera etapa consiste en un retiro voluntario al bosque, donde el sabio vive de limosnas y se consagra a la contemplación y la magia. En la etapa final y cuarta, el renunciante no tiene otro objetivo que caminar hacia la muerte en paz y, mediante el éxtasis, alcanzar la liberación. Esta estampa mítica encuentra espacio en las “Las ruinas circulares” cuando tras “años y lustros” de prácticas mágicas, el anciano taciturno persiste “en una suerte de éxtasis” que “corona su vejez” caminando “contra los jirones de fuego” hacia la comprensión definitiva.<sup>47</sup>

Por otra parte, la inmersión de un hombre en el cuerpo de otro —mito bastante habitual en las literaturas indostánicas en relación con los símbolos de *māyā*— guarda un lugar prominente en las tradiciones tántricas y en algunas anécdotas atribuidas a Buda. En ese marco, al igual que el sabio del *Yogavāsiṣṭha*, el mago de “Las ruinas circulares” crea y recorre con el sueño el cuerpo de otro, desde un “corazón” que late, las inmediaciones del “esqueleto”, “los párpados”, “el pelo”, hasta alcanzar el arquetipo del hijo que “estaba listo para nacer”.<sup>48</sup> En definitiva, en los dos textos, estamos ante una ilustración de la antigua concepción india de la reencarnación que Borges decide completar con una referencia a la cultura hebrea.

A principios de la década de 1950 y en 1976 escribe que, en el budismo, se entiende que “el alma de un antepasado o maestro se infunde en el alma de un desdichado, para confortarlo o instruirlo”, de tal modo que la recreación de “cada hombre” es como “una ilusión, vertiginosamente producida por una serie de hombres momentáneos y solos”.<sup>49</sup> Así, las anotaciones manuscritas de *Qué es el budismo* descubren una curiosa estrategia que armoniza erudición y ficcionalidad al tratar esta compleja noción a través de la mística judía:

Los cabalistas hebreos distinguían dos especies de Transmigración.

<sup>47</sup> Borges, t. I: 451-455.

<sup>48</sup> Borges, t. I: 453-454.

<sup>49</sup> Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 64, 72.

Gilgul (revolución). “El alma de quien ha derramado sangre transmigra al agua y es arrastrada de un lado a otro, infinitamente” se lee en un libro de Isaac de Luria, que agrega: “El dolor es más fuerte en una cascada.”

Ibbur (fecundación). El alma de una antepasado o maestro se infunde en el alma de un desdichado, para confortarlo o instruirlo.<sup>50</sup>

Esta referencia es clave no solo por cierto paralelismo con el contenido de “Las ruinas circulares” sino por el ejercicio autorreferencial que revela en el manuscrito de *Qué es el budismo*. En el margen izquierdo de su cuaderno de los años cincuenta, el autor apostilla: “Ficciones 48”<sup>51</sup> La remisión a su libro de 1944 es evidente y, en concreto, a las páginas del cuento que nos ocupa, en su primera edición. En consonancia con esta autorreferencia, la acotación hebrea encaja en la historia del mago soñador: “En las cosmogonías gnósticas, los demiurgos amasan un rojo Adán que no logra ponerse de pie; tan inhábil y rudo y elemental como ese Adán de polvo era el Adán de sueño que las noches del mago habían fabricado”.<sup>52</sup>

Otro de los grandes engranajes de la teoría de la transmigración es el tratamiento del tiempo y el espacio. El eterno retorno, la repetición abismal, los ciclos, imprimen una estructura meditada a numerosas leyendas indias. Se trata de una estrategia estética nacida de una concepción espaciotemporal muy antigua que Borges aplica a numerosas narraciones.<sup>53</sup> En

<sup>50</sup> Betancort, *Oriente no es una pieza de museo*, 190. Como puede sustraerse de la cita borgeana, a través del pensamiento cabalístico de Isaac de Luria explica dos variantes de la transmigración. Una, por “impregnación” (Ibbur) de un maestro o antepasado que entra en el alma de otro para perpetuar una característica o una acción. Y, otra, la “revolución” (Gilgul), que suele definirse, en comparación con el hinduismo y el budismo, como una ley kármica que determina que las acciones negativas o perversas tienen una repercusión en otras vidas, como Borges ilustra con la imagen de la cascada.

<sup>51</sup> Betancort, 190.

<sup>52</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 45.

<sup>53</sup> “La biblioteca de Babel” (“ilimitada y periódica” Borges, t. I: 471), “La lotería de Babilonia” (“infinito juego de azares” Borges, t. I: 460) o “El jardín de senderos que se bifurcan” (con su libro “infinito”, “cíclico y circular” Borges, t. I: 477) son algunos ejemplos emblemáticos. La fórmula aparece intelectualizada en “Nueva refutación del tiempo”, especialmente, en el fragmento “Sentirse en muerte”, de 1928, paradigma de la coincidencia de todos los instantes temporales en la ejecución de la eternidad de un presente incommensurable. También, en “Formas de una leyenda” concluye que los vastos resúmenes temporales del budismo no son más que énfasis de la vacuidad. En suma, remarca la separación entre el tiempo ilusorio y su trascendencia a través de la liberación, Borges, t. II: 121.

efecto, la pluma borgeana elige un recinto que ya ha albergado “incendios antiguos”; así la leyenda sobreviene en un “templo circular (y en otros iguales)” en el que ya todo “había acontecido”.<sup>54</sup> Esta descripción procura, a través de la oblicuidad, la percepción de que se está ante un hecho renovado. De este modo, la adquisición de la enseñanza que en otra ocasión fue un fracaso —el hijo creado se inserta en la realidad después de varios intentos— conduce al mago a su liberación, tal como va ocurriendo escalonadamente con los distintos personajes del fragmento del *Yogavāsiṣṭha*.

Con esta lectura se sobrentiende una huella de la concepción del tiempo cíclico (*kalpa* y *eon*), cosmogonía y cosmología, del hinduismo y el budismo. El ritmo de la creación está marcado por la recurrencia temporal hasta culminar en la paradoja, pues principio y fin de la creación coinciden, como en la representación del ciclo cósmico de Brahmā. Como vimos en el pasaje antes citado, en el *Yogavāsiṣṭha* esta tradición se muestra con “los nuevos renacimientos” del sabio. Allí los tiempos incontables (“hace mucho”) se contrastan con puntos temporales indefinidos (“cierto día”, “cuando cayó la oscuridad”) que generan un tiempo oblicuo, casi inútil, desbaratado y relativizado en la experiencia del “juicio final”. Dicho de otro modo, la medida del tiempo —inestable e inabarcable— describe la reconciliación de los vastos periodos con el instante de captación de la verdad.

En consecuencia, en “Las ruinas circulares”, Borges edifica un ritmo polarizado, desconcertante, cuyas marcas temporales señalan la banalidad del tiempo convencional. En efecto, de lo puntual a lo general, los hechos acaecidos de manera imprecisa recalcan las pistas temporales del ritual, un tránsito que estimula la resolución final. De la “unánime noche”, la “medianoche”, “un día”, “una tarde”, “una noche”, “la aurora” o un “trecho del día” a “nueve o diez noches”, “catorce noches”, “antes de un año”, “dos años”, “años y lustros”, “mil y una noches secretas”, “hace muchos siglos”.<sup>55</sup> Todo, como señal de un “instante” concéntrico, desencadenante de la resolución del cuento y portador de la verdad. La estampa, por tanto, figura un aprendizaje que, en palabras de los estudiosos de las filosofías indias, alza “la continuidad del cosmos”.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Borges, 451, 453, 454.

<sup>55</sup> Borges, 451-454.

<sup>56</sup> Flood, *El hinduismo*, 52.



Esta elaboración filosófica procura cierta estructura en espiral en el cuento que analizamos. A grandes rasgos, se forja en tres órbitas conec-tadas entre sí. Un primer círculo lo conforma la presentación del rito, la llegada al templo y el objetivo del mago (desde “Nadie lo vio desembar-car” hasta “la única tarea de dormir y soñar”).<sup>57</sup> Esta *in media res* incluye a los otros círculos, sirve de marco general de la historia y es el germen del que surgen las restantes órbitas. El segundo círculo alberga el fracaso del primer rito (desde “Al principio los sueños” hasta “le quemaban los viejos ojos”).<sup>58</sup> En el tercer círculo, el mago contacta con la divinidad y logra la victoria del ritual que despierta al fantasma soñado (desde “com-prendió que el empeño” hasta “sus años de aprendizaje”); finalmente, el primer círculo se vuelve a retomar al final de la trama (desde “Su victoria y su paz” hasta “otro estaba soñándolo”), con el aprendizaje y la liberación del mago.<sup>59</sup> En ese lapso, la órbita inicial no se resuelve, sino que con su final abierto sugiere la impenetrabilidad de lo acontecido, la irresolución de lo que está detrás de lo soñado. La importancia del rito, por tanto, des-cansa en el itinerario del mago, en su experiencia de la irrealidad.

### **El ritual “que tuvo alguna vez el color del fuego y ahora el de la ceniza”**

Ana María Barrenechea afirmó que nuestro autor “elige la India como asiento mítico de algunos de sus cuentos”.<sup>60</sup> Esta perspectiva describe las culturas lejano-orientales como un mapa desconocido e impreciso, un territorio e imaginario difusos que ayudan a resaltar la fantasía de sus ficciones. No cabe duda de que Borges localizó en los mapas indostáni-cos algunos de sus cuentos fantásticos —y numerosos poemas—, de “El acercamiento a Almotásim” (1935)<sup>61</sup> a “El hombre en el umbral” (1949)

<sup>57</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451.

<sup>58</sup> Borges, 452.

<sup>59</sup> Borges, 452-455.

<sup>60</sup> Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, 28-29.

<sup>61</sup> Cf. Sonia Betancort, “La India de Jorge Luis Borges. Una lectura orientalista en ‘El acerca-miento a almotásim’”, *Revista Iberoamericana* LXXVI, núm. 232-233 (2010).

o “Tigres azules” (1977),<sup>62</sup> por señalar algunas narraciones evidentes. Sin embargo, este “asentamiento mítico” no es un simple escenario en la mayoría de los casos, sino una localización meditada que imprime la huella de cuantiosos apotegmas culturales y filosóficos orientales. Esta afirmación cobra especial sentido en “Las ruinas circulares”, texto en el que el rito de corte védico-brahmánico alcanza —en diálogo con algunos paradigmas del budismo— una original representación. En efecto, este texto de 1940 describe un emplazamiento preciso donde el protagonista ejecuta “idénticos ritos”,<sup>63</sup> un tópico narrativo desarrollado a conciencia aquí y en cuentos como “La secta del Fénix” (1952), por poner otro ejemplo en el que sobresale la temática del ritual.

Con base en este componente legendario, Borges propone en “Las ruinas circulares” una localización más o menos nítida a través de símbolos muy sugerentes. El protagonista de la historia, en primer término, “viene del sur”, de una de “las infinitas aldeas que están aguas arriba, en el flanco violento de la montaña, donde el idioma zend no está contaminado de griego”.<sup>64</sup> Con esta declaración, el avezado argentino remite a un pasado muy arcaico de las culturas indostánicas, ya que el idioma zend es el avéstico antiguo, lengua del zoroastrismo.<sup>65</sup> De este modo, se evidencia la cultura del Valle del Indo en un tiempo en el que las tradiciones indoiranias conformaban una sola. Para rematar este emplazamiento, la narración señala que el “hombre taciturno” es un viajero que se aposenta en el norte de la cuenca del río. De este modo, insinúa un movimiento migratorio hacia la cavidad gangética, con la que efectivamente esta cultura compartió su tradición.<sup>66</sup> En ese marco, finalmente, ritos y divinidades —fruto de las

<sup>62</sup> Cf. Sonia Betancort, “Jorge Luis Borges o la India destruye la lógica en ‘Tigres azules’”, *Variaciones Borges* núm. 33 (2012).

<sup>63</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454.

<sup>64</sup> Borges, 451.

<sup>65</sup> Cf. Mac Williams, “Zoroastrian and Zurvanite Symbolism in ‘Las ruinas circulares’”, *Variaciones Borges* núm. 25 (2008). Por otra parte, la indicación de que no está contaminado de griego atañe a una compenetración habitual de las regiones del Indo y Grecia, que mantuvieron una fuerte relación comercial desde el primer milenio a. e. c.

<sup>66</sup> El noreste de India fue una de las zona más ricas en movimientos religiosos y asentamientos humanos. Flanqueada por el Himalaya, el mito del Monte Meru (Monte Kailasa), centro del mundo desde el que se ordena la creación y que representa el arquetipo del ritual indio se localiza precisamente en esta área. Flood, *El hinduismo*, 131, 168 y 170.

migraciones arias hacia India— configuran indicios de la cultura y los ritos védicos.

De acuerdo con la bibliografía especializada, la ritualidad brahmánica implica el paso de lo profano a lo sagrado, de lo ilusorio a la realidad, del hombre a la divinidad y de la ignorancia al conocimiento. Se trata de evocar la sobreabundancia del universo, la réplica de un centro sagrado que implica la captación de la sabiduría.<sup>67</sup> Dicho de otro modo, en el acto ritual se asiste a una regeneración del ciclo vital y a la imitación microcómica de la creación. Tras el rito, el lugar y los utensilios deben ser abandonados, quemados o destruidos. Insignia de la situación excepcional que sucede con el contacto de los dos mundos, los lugares del rito aparentan espacios devastados que volverán a prepararse para otras prácticas del culto en un nuevo gesto de regeneración.<sup>68</sup> Una reconstrucción similar tiene lugar en “Las ruinas circulares”. El despojo, la devastación y el abandono definen el “recinto” que encuentra el viajero protagonista a su llegada. Ese “redondel” se concreta como “un templo que devoraron los incendios antiguos” y “que tuvo alguna vez el color del fuego y ahora el de la ceniza”.<sup>69</sup> En ese espacio, elementos como el agua, las plantas, la libación, la palabra y el demiurgo actúan como signos de la correspondencia borgeana con las culturas indias.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Cf. Mircea Eliade, *Aspectos del mito* (Barcelona: Paidós, 2000), 20-21; *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires: Emecé, 2001), 30.

<sup>68</sup> Cf. Anne-Marie Snoul, “El hinduismo”, en *Las religiones en la India y en el Extremo Oriente*, ed. por Henry-Charles Puech (Madrid: Siglo XXI, 1998), 42-71; Ananda Coomaraswamy, *Hinduismo y budismo* (Buenos Aires: Paidós, 1997), 49-59.

<sup>69</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451.

<sup>70</sup> El rito brahmánico, como en todas las culturas ancestrales, conlleva una ceremonia. En los mitos védicos algunos elementos son indispensables: el recinto, la palabra o plegaria, la acción y el sacrificio, la ofrenda y la libación. Las literaturas indias a menudo presentan relatos específicos de lugares consagrados al rito, donde se describen sus altares como arquetipos celestes, contruidos de acuerdo con una cosmología, astronomía y geometría. Ubicados al aire libre, se localizan en un lugar elevado, orientado hacia alguno de los puntos cardinales, generalmente el este o el sur, cerca de un río sagrado cuyo suelo está cubierto de hierba, donde se colocarán las ofrendas en un terreno llano y se tendrán en cuenta, entre otros, los ciclos lunares o solares. Circulares, cuadrados o, incluso, triangulares, los altares definen su forma de acuerdo con el culto y el sacrificio que intenten desarrollar, pero es imprescindible que su ángulo coincida con lo sagrado, contacto entre cielo y tierra. Monte Meru del hinduismo, montaña piramidal, ombligo del universo a partir del cual se ordenan los mundos celestes y terrestres, los cielos y los infiernos. Louis Renou, *El hinduismo* (Buenos Aires: Eudeba, 1960), 79; Flood, *El hinduismo*, 55-59.

En primer lugar, la representación del río y del elemento agua remite a los símbolos de purificación y regeneración<sup>71</sup>: el mago protagonista que “besó el fango” y que “se purificó en las aguas del río” aparece para dar impulso al rito; también del riachuelo emergen los “dos remeros” que otorgan el acto ritual definitivo y es el agua del afluente un amparo cuando el fuego que viene a “coronar su vejez” hace pensar al mago “en refugiarse en las aguas”.<sup>72</sup> Agua y fuego actúan, por tanto, como detonadores de la recreación del ritual y la destrucción de las ruinas. Una conciliación típica de algunos himnos de los *Vedas*, en los que las llamas pueden ocultarse en las plantas, nacer de las aguas con el rostro del sol y anunciarse en los animales o en el cielo, emblemas de la unión de todos los elementos de la naturaleza.<sup>73</sup>

En armonía con esta alianza de elementos naturales, numerosos signos estimulan el incendio en el cuento borgeano: la “larga sequía”, el “pájaro de la nube”, “el color rosado del cielo”, las “humaredas” o “la fuga de las bestias” son indicadores de la ignición con que culminará la historia.<sup>74</sup> Del mismo modo, la “selva palúdica” de “árboles incesantes” y el lecho de “hojas desconocidas” que sirven al rito parecen minuciosamente escogidos para compenetrar la atmósfera india.<sup>75</sup> Baste señalar que en los ritos védicos, unas veces, las plantas y hojas constituyen una mullida cama construida en los altares para recibir a los dioses —especialmente, al dios del fuego— y, otras, son el instrumento con el que los dedos del sacerdote crean las llamas del sacrificio.

Por otra parte, prototipo del renunciante que elige el camino de la espiritualidad, viajero mendicante que dio pie a los movimientos de *śramaṇas*, incluido el de las primeras comunidades budistas, la representación del retiro del mago borgeano en el bosque no es casual. Paradigma de los sacerdotes dedicados a la vida contemplativa y a la magia, el hechicero

---

<sup>71</sup> Resulta imposible hacer referencia a todos los mitos en los que el río aparece como centro de la cosmología hindú. Baste decir que las aguas y los ríos son un instrumento de purificación, de ahí su coincidencia con el fuego, del que nacen numerosos dioses, por eso su carácter sagrado. Wilkins, *Mitología hindú*, 337; Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 87.

<sup>72</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451, 453, 455.

<sup>73</sup> Cf. Doniger, *Mitos de otros pueblos*, 87-92.

<sup>74</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454.

<sup>75</sup> Borges, 451.

de “Las ruinas circulares” vive de la caridad de “los hombres de la región”, “leñadores” que “solicitaban su amparo o temían su magia” y que le suministran “higos y un cántaro”, “arroz y frutos” para que ejecute su rito de “dormir y soñar”. Con la ayuda de la libación, presente en la literatura védica sobre todo a través del *soma*,<sup>76</sup> el iniciado borgeano maneja “la cicuta” que oficia de estimulante y, a través de la astronomía y del poder de la palabra, resuelve la celebración: adora “a los dioses planetarios” y “espera que el círculo de la luna” sea “perfecto”.<sup>77</sup>

La palabra posee un carácter central en los rituales indios. Existen himnos védicos dedicados a ella como divinidad, por ejemplo, algunas fórmulas de encantación del *Atharvaveda*. Esta tradición derivó en la teoría acerca de la sílaba *Om* y, finalmente, en el poder atribuido a los mantras.<sup>78</sup> En estas tradiciones, el sacerdote establece vínculos con los dioses mediante la recitación. Con ella, se convierte en un poeta del ritual que en el *Rgveda*, por ejemplo, se compara con la morada final de la palabra.<sup>79</sup> Con esta inspiración —tema por otra parte bastante analizado en *Qué es el budismo*<sup>80</sup> y presente en cuentos como “La escritura del Dios” (1949)—, el mago de “Las ruinas circulares” entona unas “palabras de exhortación”, “sílabas lícitas de un nombre poderoso” e “imploración” del “desconocido socorro” del demiurgo.<sup>81</sup>

Puede decirse que tanto los dioses como los seres humanos, protagonistas de los mitos que comparamos con la obra de Borges, son parte del ciclo que alimenta y regenera el universo, pues este se asienta a la manera de un pacto en el que cada parte ofrece a la otra lo que necesita. No existen culpables ni deudores, sino que sociedad y deidades entran en contacto para hacer un trueque mágico. Los dioses acuden al ritual para

<sup>76</sup> Jugo de plantas sin identificar, aparentemente de las montañas del norte, que se utilizaba en India para provocar sensación de embriaguez, vigor y magia en el ritual. Se relaciona con el semen de un toro, líquido viril que fecunda la tierra, generalmente vista como una vaca. Wendy Doniger, *The Rig Veda* (Londres: Penguin, 1981), 119-138; Flood, *El hinduismo*, 45; Wilkins, *Mitología hindú*, 62-66.

<sup>77</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451, 452, 453.

<sup>78</sup> Cf. Jean Varenne, *El tantrismo o la sexualidad sagrada* (Barcelona: Kairós, 1985), 167-175; John Blofeld, *Mantras: sagradas palabras de poder* (Madrid: EDAF, 1991), 131-135.

<sup>79</sup> Doniger, *The Rig Veda*, 79.

<sup>80</sup> Borges y Jurado, *Qué es el budismo*, 110-111 y 128-129.

<sup>81</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 452, 453.

alimentarse de oraciones y ofrendas, mientras que los sacerdotes reciben sus favores sobrenaturales. En ese marco, todo acto ritual está sostenido por una divinidad, un arquetipo, un encuentro que en “Las ruinas circulares” cristaliza en el dios del fuego.

Elemento del rito por antonomasia, el dios de las llamas —demiurgo, padre e hijo a un tiempo— guía a los otros dioses y a los seres humanos hacia el conocimiento de la fórmula mágica del sacrificio y hacia la luz de la sabiduría. Se trata del dios Agni, el vehículo del alimento de los otros dioses a través del humo de la oblación. Esta figuración llamó la atención de numerosos estudiosos europeos, sobre todo, desde el siglo XIX<sup>82</sup> —centuria orientalista que Borges indagó en sus apuntes de *Qué es el budismo*<sup>83</sup>— y hoy aparece ampliamente estudiada en investigaciones de referencia.<sup>84</sup> En esta tradición se habla de encender tres fuegos, metáfora de las etapas de la vida: un primer fuego coincide con el sol, ardor del padre y hogar que se enciende con el nacimiento del día; el segundo fuego simboliza la conservación del candor de la existencia, por lo general asociado con la procreación de los hijos y con el mediodía; el último representa la regeneración del ciclo vital ante el advenimiento de la noche.<sup>85</sup>

En “Las ruinas circulares” se destacará la presencia de este elemento en tres ocasiones: en forma de cenizas y como “alto sol” que despierta al mago al principio de la narración, vivaz tras la imploración de la hoguera para inducir la creación del hijo y en abrasadoras llamaradas al iniciar la destrucción del templo y desencadenar el final regenerativo.<sup>86</sup> Con este auxilio, progenitor y descendiente se convierten en seres soñados por otros, irrealidad en la que el dios implorado parece ser el único conocedor

<sup>82</sup> Arthur Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasburg: J. Trubner, 1897), 88-101; Jean Herbert, *Agni: puissance-conscience de la volonté divine* (Lyon: Derain, 1949); Renou, *El hinduismo*, 20-21.

<sup>83</sup> Cabe destacar que la colección *Sacred Books of the East*, dirigida por Max Müller entre 1879 y 1910, así como su más breve *Los seis sistemas de la filosofía de la India* (1899), formaron parte de las indagaciones borgeanas junto a otros textos que avanzan en los estudios canónicos de los mitos que referimos. Al respecto, véase la ilustrativa confesión en Borges y Ferrari, *En diálogo*, vol. 2: 95-96. Para un estudio más profundo de las bibliografías orientales y orientalistas borgeanas, cf. Betancort, *Oriente no es una pieza de museo*.

<sup>84</sup> Wilkins, *Mitología hindú*, 24-30; Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, 123-168; Wendy Doniger, *Mitos hindúes* (Madrid: Siruela, 2003), 87-92.

<sup>85</sup> Renou, *El hinduismo*, 19.

<sup>86</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451, 453, 454-455.

de la verdad: “de todas las criaturas que componen el orbe, el Fuego era la única que sabía que su hijo era un fantasma.”<sup>87</sup>

Esta divinidad, como todas las del panteón hindú, posee la capacidad de “dispersarse, disfrazarse o mutar”. Por ello es común que Agni aparezca en la mitología india como una deidad antropomorfa y cambiante.<sup>88</sup> Indicio del influjo de estos mitos en “Las ruinas circulares” es la programación de un “múltiple dios” que satisface una iconografía polifónica y multiforme: un pedestal “que corona un tigre o caballo de piedra”, una “efigie” “que tal vez era un tigre y tal vez un potro”, que al tomar una forma vívida “no era un atroz bastardo de tigre o potro, sino a la vez esas dos criaturas vehementes, y también un toro, una rosa, una tempestad”.<sup>89</sup> Con esta ilustración, la presentación inicial del altar y la trasfiguración del demiurgo plasman la teoría india de *māyā* aplicada, en este caso, a la capacidad de mutación de las divinidades.

La construcción de esta estampa ritual envuelve también otras referencias borgeanas. En concreto, en sus notas manuscritas acerca de “la cosmografía budista”, en los años cincuenta, Borges registra una sugestiva remisión a la cosmología india y a su admirado explorador, escritor británico, traductor de las *Arabian Nights*, Richard Burton, todo ello en armonía con “Las ruinas circulares”. Para aclarar este juego de reseñas, cabe atender al dios borgeano presentado como una superposición: “no era un atroz bastardo de tigre y potro, sino a la vez esas dos criaturas vehementes y también un toro, una rosa, una tempestad”; emblema recurrente en la cosmología hindú, sobre todo en el corpus de los *Purāṇas*, para remitir al infinito, la descripción de “ese múltiple dios” que revela “que su nombre terrenal era Fuego”<sup>90</sup> conecta con algunas reflexiones del original de *Qué es el budismo*: “Abajo hay un basamento de hierro piedra; luego uno de agua, luego, uno de aire. En las 1001 Noches está escrito que el mundo descansa en un Ángel y debajo del Ángel hay una roca y debajo un toro y debajo un pez y debajo un mar”.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Borges, 454.

<sup>88</sup> Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 565.

<sup>89</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451, 453.

<sup>90</sup> Borges, 453.

<sup>91</sup> Betancort, *Oriente no es una pieza de museo*, 182.

Esta secuenciación de símbolos, el ritmo de la escritura y la atmósfera recreada muestran un sugerente vínculo entre el manuscrito de los años cincuenta y la ficción que analizamos. No solo como estratos que modulan la divinidad, sino como rasgos de un ambiente confuso y mutante, el dibujo de la efigie intercambia la representación de una realidad fija por la alucinación de la estampa onírica de imágenes superpuestas.

Bajo esta configuración, conviene señalar que en los mitos indios la presencia del “tigre” es reiterada. Animal emblemático en la vida y la obra de Borges desde su infancia,<sup>92</sup> no sorprende su presencia en el texto que comentamos. En general, para la simbología hindú y budista se trata de un lema de la soberanía. Es usual que algunos ritos hindúes coronen a los gobernantes con una piel de tigre y que esa misma dermis sea vestimenta y montura de algunos dioses, relacionada directamente con el fuego y con la ciclicidad del universo. El “caballo” es de suma importancia en los ritos funerarios y en los sacrificios que simbolizan lo celeste. El carro de Agni, por ejemplo, en su iconografía solar, va tirado por siete caballos que encarnan la belleza, la agilidad, la fertilidad y la fuerza, al tiempo que pueden desencadenar el poder mortal, doble valencia de creación y destrucción.<sup>93</sup> El “toro”, asimismo, es el animal viril por excelencia en estas mitologías. Figura la antigua concepción de la pareja sagrada junto a la vaca. Metáfora del cielo y de la lluvia, engendra con su semen a la res, esto es, fertiliza la tierra.<sup>94</sup> Se trata de un emblema al que Borges recurre también en “La lotería de Babilonia”: “he yugulado ante una piedra negra, toros sagrados”<sup>95</sup> y en “Diálogos del asceta y el rey”, donde presenta una efigie inspirada en el texto budista *Milindapañha*: “un caballo, una cabeza de toro, un delfín, un jabalí, una rama de palmera o una rueda”.<sup>96</sup>

La “rosa”, que pudiera evocar un símbolo occidental, aparece en algunos textos borgeanos como representación de la belleza y la creación. Con un matiz ocultista, por ejemplo, dialoga con la alquimia y el mundo persa

---

<sup>92</sup> Cf. Sonia Betancort, “Borges y el budismo: una infancia entre orientalistas europeos”, *Les Lettres Romanes* 65, núm. 3-4 (2011).

<sup>93</sup> Renou, *El hinduismo*, 21.

<sup>94</sup> Cf. Devdutt Pattanaik, *Mitología hindú: cuentos, símbolos, rituales* (Buenos Aires: Kier, 2004), 27, 29, 85, 86.

<sup>95</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 456.

<sup>96</sup> Jorge Luis Borges, *Textos recobrados. 1931-1955* (Buenos Aires: Emecé, 2001), 303.



en *Fervor de Buenos Aires*, de 1923, o en “La rosa de Paracelso”, de 1977. Insignia de la madre divina, centro místico y copa de la vida que evoca el surgimiento de la tierra a partir de las aguas, para algunos estudiosos de la simbología, enlaza con la flor de loto.<sup>97</sup> En síntesis, puede decirse que el templo del rito se identifica en algunos textos indios con el cuerpo de una mujer, diosa de la tierra, lo que indica que el acto ritual es un remedo de la creación.

Finalmente, la “tempestad” aparece en no pocas representaciones de la mitología hindú relacionada con Agni. Su divinidad concreta es Rudra, el padre de los vientos monzónicos. Su poder —benéfico y malévolo— aúna la posibilidad de curar y de enfermar. Las aguas y el rayo son las encarnaciones más comunes de esta divinidad roja que personifica el aullido de la cólera divina y la plenitud pacífica de la liberación.<sup>98</sup> Con todos estos elementos, lo que parece destacarse de la mutación descrita en “Las ruinas circulares” es la doble vertiente hindú atribuida al fuego: la creación y la destrucción.

Con ello, de entre las diversas imágenes iconográficas de la mitología hindú, Borges parece recuperar al dios Śiva. Como se ha señalado, uno de los tres grandes demiurgos de la trinidad hindú, encarnación de la naturaleza destructiva y creadora, revelará su impronta en el *Mahābhārata* y por extenso en los *Purāṇas*. Es la divinidad que completa el ciclo de la existencia con un gran círculo de fuego que destruye y crea el universo.<sup>99</sup> En algunos pasajes se muestra “cubierto de cenizas, dotado de un tercer ojo con que calcinó al deseo, con la greña recogida en un moño, una luna creciente en el cabello, el río Ganges saliendo de sus bucles [...], sentado en una piel de tigre portando un tridente”.<sup>100</sup> En no pocos textos del hinduismo se dice, además, que “se hizo surgir del fuego sacrificial a un feroz tigre [...] pero él le arrancó la piel y se envolvió en ella como si fuese un vestido de seda”.<sup>101</sup> O, en numerosas ocasiones, se retrata “como cabeza de familia [...] a su lado de pie se figura el toro sagrado”, de ahí que “en algunas monedas

<sup>97</sup> Cf. Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Herder, 1999), 892.

<sup>98</sup> Flood, *El hinduismo*, 170; Wilkins, *Mitología hindú*, 60-61; Doniger, *Mitos hindúes*, 101-102.

<sup>99</sup> Ananda Coomaraswamy, *La danza de Śiva* (Madrid: Siruela, 1996), 77-107.

<sup>100</sup> Flood, *El hinduismo*, 170-173.

<sup>101</sup> Coomaraswamy, *La danza de Śiva*, 82.

griegas del norte de la India en el periodo en el que los partos gobernaron esa zona (200 a. C.) se encontraran monedas con representaciones del toro” como “símbolo de Śiva”.<sup>102</sup> También ensambla su imagen con la de Rudra, dirigiendo a los dioses de las tormentas (tempestad) que van a caballo haciendo un ruido ensordecedor.<sup>103</sup> Como puede observarse, estos distintivos coinciden con el meditado puzle de Borges.

Pero de entre todas estas representaciones, quizás la más sorprendente y conocida sea el Śiva Naṭarāja.<sup>104</sup> La mitología que envuelve su icono señala que “con su baile sobrecogedor expresa una energía sin límites que crea, mantiene y destruye el cosmos. [...] Baila pisando el enano de la ignorancia dentro de un círculo de fuego”.<sup>105</sup> Una figuración que algunos orientalistas vinculan con la diosa Kālī, danzarina en los crematorios,<sup>106</sup> encarnando algunas connotaciones filosóficas de la muerte.

Borges se interesó por “Shiva” en numerosas ocasiones. Por poner un ejemplo, en la mencionada entrevista de 1984, esta predilección queda patente:

Por eso el dios Shiva —aquí hay una imagen cerca que usted podrá ver—, un dios danzante con seis brazos, bueno es un dios de la muerte y la generación; ya que se supone que ambas cosas son idénticas, que cuando usted muere, otro hombre es engendrado, y si usted engendra, usted engendra para la muerte, ¿no?; de modo que el dios de la generación es también el dios de la muerte.<sup>107</sup>

Reconciliación de opuestos, fuerza masculina y femenina, destrucción y creación, este dios danzante descrito con naturalidad por Borges es mitad hombre y mitad mujer. En su danza alegre y vivaz, en su gran círculo de fuego, la muerte no es un advenimiento fatal, sino un artificio

<sup>102</sup> Flood, *El hinduismo*, 170-173.

<sup>103</sup> Flood, 170; Wilkins, *Mitología hindú*, 60-61; Doniger, *Mitos hindúes*, 101-102.

<sup>104</sup> Será en el sur de India, en el siglo X e. c., en el seno de la dinastía Chola, que había conquistado un siglo antes los territorios ocupados por los Pallava y había establecido su capital en Tanjore, que se consolida la imagen del Śiva Naṭarāja. Coomaraswamy, *La danza de Śiva*, 82.

<sup>105</sup> Flood, *El hinduismo*, 170-173.

<sup>106</sup> Coomaraswamy, *La danza de Śiva*, 90.

<sup>107</sup> Borges y Ferrari, *En diálogo*, vol. 1: 70.

de los ciclos de la existencia, pues ambos aspectos terrenales son ilusorios, así como lo son lo femenino y lo masculino.<sup>108</sup> Esta polaridad que da origen al nacimiento de los seres parece grabar la imagen del “toro” y de la “rosa” en la efigie de piedra de “Las ruinas circulares”. Este ritual pondría en marcha así un nuevo ciclo de existencias y se asiste, de este modo, a una comprensión del carácter ilusorio de la polaridad. Con la adquisición del conocimiento de esta verdad, el protagonista se desprende de la irrealidad-dualidad del mundo fenoménico y capta la superación de los contrarios. En otras palabras, al asumir el advenimiento de su muerte (“caminó contra los jirones de fuego”), el mago descubre su inmortalidad (“estos no mordieron su carne”) y se reconcilia con su carácter de apariencia.<sup>109</sup>

Tal vez por influencia de Schopenhauer, Borges induce cierto tono pavoroso y desconcertante a este desenlace.<sup>110</sup> En efecto, al generar cierta abdicación o renuncia en el protagonista, se decanta por el patetismo, una tonalidad que trae a la mente algunas conclusiones de su ensayo “Nueva refutación del tiempo”: “El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo desgraciadamente es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.”<sup>111</sup>

Aunque en la cita le interesaba destacar la irrealidad de su persona frente a la realidad del mundo, el apelativo de circularidad atribuido a las “ruinas” en el cuento de 1940 prefiere una constatación de la total evanescencia, la reconciliación “vida-muerte” en un tono de cierta dejación. Esto es, que el ruinoso templo no es circular solo por su complexión, sino por su actividad de renovación de los seres, por su carácter de ritual y por su destino resignado al incendio eterno. En 1953, en “La personalidad

<sup>108</sup> Cf. Wendy Doniger, *Śiva, the Erotic Ascetic* (Nueva York: Oxford University Press, 1981).

<sup>109</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 455.

<sup>110</sup> Puede verse un breve apunte acerca de las lecturas de Schopenhauer sobre este mito en el trabajo de Raffael Dedo Gadebusch, *Treasures of Indian Art: Germany's Tribute to India's Culture Heritage* (Michigan: University of Michigan, 1998), 8. También su interpretación algo nihilista de las filosofías indias ha sido observada por Chantal Maillard, *El crimen perfecto. Aproximación a la estética de la India* (Tecnos: Madrid, 1983), 108.

<sup>111</sup> Borges, *Obras completas*, t. II: 149.

y el Buddha”, nuestro autor concluía, acorde con esta espléndida narración, que “este mundo, infinito en el tiempo y en el espacio, es un *fuego doliente*”.<sup>112</sup>

Con todo ello, el cuento “Las ruinas circulares” elabora una sagaz exposición literaria de una mitología, una filosofía y una metafísica que pretenden figurar los ciclos de la creación. El “otro” indescifrable que sueña al mago protagonista recoge así los tres aspectos de la simbología de Śiva: la mutación del cosmos, la liberación de la trampa de la ilusión y la creación como un orden inescrutable. Como interpelación de la realidad última, el texto borgeano propone, a través de la ficción, un cambio de paradigma en la filosofía occidental: vida y muerte no son experiencias demarcadas por la existencia, sino una eternidad onírica y abismal que renueva las llamas indescifrables de nuestras “ruinas circulares”.

### **“Un estilo vagamente magnífico. Y pomposo, ¿por qué no decirlo?”**

El estilo literario del *Yogavāsiṣṭha* penetra en “Las ruinas circulares” por medio de un premeditado uso del lenguaje. En la entrevista de 1982, el autor de *Artificios* señaló: “Se entiende que eso sucede en un vago Oriente remoto, conviene que el estilo sea así, vagamente magnífico. Y pomposo, ¿por qué no decirlo?”<sup>113</sup> En efecto, la hipérbole, la suntuosidad de los adjetivos y el aspecto legendario de sustantivos y verbos perfeccionan el talante épico y parabólico que pretende el cuento.

Con los elementos simbólicos de la leyenda, se propone un recargado uso de adjetivos en consonancia con una casi total ausencia de sustantivos sin calificar: “unánime noche”, “hombre taciturno”, “flanco violento”, “selva palúdica”, “árboles incesantes”, “muralla dilapidada”, “integridad minuciosa”, “naturaleza dialéctica”, “altura estelar”, “pábulo suficiente”, “inteligencia creciente”, “muchacho cetrino, díscolo”, “desierto viscoso”, “intolerable lucidez”, “criaturas vehementes”, “necesidad pedagógica”, “inextricable selva”, “incendio concéntrico”.<sup>114</sup> A través de un excelente

<sup>112</sup> Borges, *Borges en Sur*, 38, 40.

<sup>113</sup> Borges y Carrizo, *Borges el memorioso*, 222.

<sup>114</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451, 452, 453.

manejo de la sugerencia, estos numerosísimos ejemplos proyectan una expresión rica en metáforas. Esto es, que, lejos de afirmar, la estética alegórica genera una constante intriga resuelta con audacia a través de los epítetos y las insinuaciones metafóricas.

Como en las epopeyas indias, “Las ruinas circulares” exagera el número de imágenes, una redacción en la que prima la riqueza léxica sobre la simpleza gramatical. Por tanto, el símil y la comparación conforman una poderosa mezcla de retratos inesperados que colaboran con el típico uso indio de la oblicuidad. Inconfundible estilo de, por ejemplo, el *Rāmāyana* y de algunas narraciones biográficas del Buda,<sup>115</sup> este síntoma puede observarse en el abarrotado ensamble de calificativos y nombres para designar a la divinidad o al héroe del cuento que nos ocupa: “hombre taciturno”, “hombre gris”, “el forastero”, “el hombre”, “el maestro”, “el soñador”, “el mago”.<sup>116</sup> Como se observa, se resalta así la pomposidad y el aspecto cambiante e ilusorio de los protagonistas.

Por contraste, los verbos prefieren la modalidad simple y las formas no personales. Con todo, señalan la grandilocuencia de una narración resuelta con giros sorprendentes y acciones que desbordan sus significados habituales: “sumiéndose en el fango sagrado”, “dilaceraban las carnes”, “la selva palúdica ha profanado”, “la intolerable lucidez del insomnio se abatió”, “lágrimas de ira le quemaban los viejos ojos”, “más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara”.<sup>117</sup> Un lenguaje que, al igual que en los himnos védicos y en las grandes epopeyas indias, puede ser definido como “barroco” —así lo observó el propio autor<sup>118</sup>— en tanto que evoca constantes “imágenes sensoriales” que buscan impresionar al lector “con palabras y frases majestuosas”.<sup>119</sup>

Uno de los mecanismos más significativos que se utiliza en este enfoque estilístico de inspiración india consiste en otorgar al narrador de la

<sup>115</sup> Cf. Wendy Doniger, “Review Article on the Mahābhārata Translation by J. A. B. van Buitenen”, *Religious Studies Review* 4 núm. 1, (1978): 19-28; Frank Reynolds y Donald Capps, *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion* (La Haya: Mouton, 1976), 37-71.

<sup>116</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 451-453.

<sup>117</sup> Borges, 451-452.

<sup>118</sup> Borges y Carrizo, *Borges el memorioso*, 222.

<sup>119</sup> Jan Gonda, *Vedic Literature* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), 213.

historia un valor de mero comentarista. Bajo esta inspiración, el cronista de “Las ruinas circulares” relata una leyenda, una hazaña inmemorial, fundacional y mítica: “al cabo de un tiempo que ciertos narradores de su historia prefieren computar en años y otros en lustros”.<sup>120</sup> El uso de la tercera persona del plural insufla cierta tendencia a la impersonalidad propia de algunos relatos legendarios de India. En efecto, en numerosas literaturas, el mito es referido por un tercero que comparte la experiencia de la adquisición de la verdad o la visión de la sabiduría a través de otro. Mediado a menudo por símbolos y objetos mágicos, esta tendencia narrativa aparece, por ejemplo, en el *Mahābhārata* o también en los comentarios de los sacerdotes brahmanes —intérpretes de los himnos védicos—, en los que, si bien algunas leyendas están en primera persona y presentan un tono salmódico, al ser traducidas a las comunidades se modulan en tercera persona.<sup>121</sup>

Esta tendencia a la impersonalidad es llevada a efectos muy insinuantes a través de los personajes de “Las ruinas circulares”. La casi nula presencia de rasgos idiosincrásicos y la ausencia de nombres propios sostiene esta táctica de escritura. Los protagonistas se describen como seres cambiantes y sumergidos en el anonimato, incluso, como se ha visto, al referir el dios del Fuego. Disueltos en la multiplicidad o la indeterminación, su ausencia de identidad fija se proyecta en los otros personajes. Leñadores, lugareños, alumnos y remeros coinciden como sujetos indefinidos de la narración: “nadie lo vio desembarcar”, “nadie vio la canoa”, “nadie ignoraba”.<sup>122</sup> En palabras de nuestro escritor esta fórmula literaria reafirma un “yo” difuso, emblema de la supresión del ego, “énfasis de la Nada”,<sup>123</sup> típica modulación de las tradiciones indostánicas. Con todo, los transmisores del mito indio recalcan que la naturaleza humana es ilusoria y que, de algún modo, todos los seres son uno solo y “nadie”. En definitiva, como huella de esta idea, ni la identidad del mago ni la del hijo soñado, ni siquiera la del autor, son significativas en la narración borgeana. El devenir del ritual

<sup>120</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 454.

<sup>121</sup> Cf. Doniger, “Review Article on the *Mahābhārata* Translation by J.A.B. van Buitenen”, 19-28

<sup>122</sup> Borges, *Obras completas*, t.I: 451.

<sup>123</sup> Borges, t. II: 121.

y el aprendizaje de la verdad desvelan la naturaleza irrelevante de los personajes concretos, tal como se aprecia en el antiguo *Yogavāsiṣṭha*.

Con estas consideraciones, y se podría decir que en un intento de desestabilizarlas, Borges delega una responsabilidad clave en el lector. El relato abierto le otorga la potestad de interpretar las conclusiones, una estrategia en la que el sujeto narrador se pone en evidencia. Sin embargo, también el leyente, al interpretar, cae en la contradicción de afianzar su idiosincrasia. Dicho de otro modo y jugando al literato de “Examen de la obra de Herbert Quain” (1941), el argumento de “Las ruinas circulares”, “voluntariamente frustrado por el autor”, podría dar la impresión al lector, “distráido por la vanidad”, de que este pudiera inventarlo.<sup>124</sup>

La insinuación es jugosa por cuanto inscribe al propio Borges como lector e inventor de la India legendaria. En efecto, este emblemático cuento incita a la igualación de categorías culturales y personalidades situadas en paridad y diálogo. Como afirma en “La personalidad y el Buddha”, la autoría de la literatura no es más que “una de las tantas vanidades del simulacro” de la realidad. En ese marco, se decanta por las manifestaciones literarias que poseen “un carácter colectivo y anónimo”.<sup>125</sup> Y qué duda cabe de que, en esa cadena comunitaria de autores ignotos, el supuesto de la “personalidad” invoca una coincidencia entre leyentes, literatos y obras. La estampa del lector ha de sumergirse en la del autor para concluir el cuento, pero también la lectura —en primer lugar, la del propio Borges acerca de los mitos indostánicos— es una invitación a la disolución. De vuelta a las reflexiones con las que iniciamos este trabajo, la literatura —ese diálogo entre mundo, escritores, lectores y obras— no describe, insinúa, ni siquiera recrea la realidad, más bien revela su cualidad ilusoria. Tal vez porque “todo es mera vacuidad, mero nombre, y también el libro que lo declara y el hombre que lo lee”,<sup>126</sup> según nos recordaba Borges en “Formas de una leyenda” hacia 1952.

<sup>124</sup> Borges, t. I: 464.

<sup>125</sup> Borges, *Borges en Sur*, 40.

<sup>126</sup> Borges, *Obras completas*, t. I: 121.

## Bibliografía

- Agud, Ana y Francisco Rubio, trads. *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*. Madrid: Trotta, 2002.
- Augustine, K. P. "Borges, Schopenhauer and Indian Thought". *Hispanística* 2, núm. 1 (1993): 3-6.
- Balderston, Daniel. *Out of Context. Historical Reference and the Representation of Reality in Borges*. Durham/Londres: Duke University Press, 1993.
- Barrenechea, Ana María. *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, 1957.
- Barili, Amelia. "Borges, Buddhism and Cognitive Science". *Religion East & West* núm. 9 (2009): 47-58.
- Betancort, Sonia. "La India de Jorge Luis Borges. Una lectura orientalista en 'El acercamiento a almotásim'". *Revista Iberoamericana* LXXVI, núm. 232-233 (2010): 777-806.
- Betancort, Sonia. "Borges y el budismo: una infancia entre orientalistas europeos". *Les Lettres Romanes* 65, núm. 3-4 (2011): 327-338.
- Betancort, Sonia. "Jorge Luis Borges o la India destruye la lógica en 'Tigres azules'". *Variaciones Borges* núm. 33 (2012): 89-109.
- Betancort, Sonia. *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de 'Qué es el budismo'*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018.
- Biardeau, Madeleine. *El hinduismo*. Barcelona: Kairós, 1995.
- Blofeld, John. *Mantras: sagradas palabras de poder*. Madrid: EDAF, 1991.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas 1923-1988*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- Borges, Jorge Luis. *Borges en Sur. 1931-1980*. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- Borges, Jorge Luis. *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Borges, Jorge Luis y Antonio Carrizo. *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Borges, Jorge Luis y Osvaldo Ferrari. *En diálogo*. 2 vols. Buenos Aires: Sudamericana, 1985.
- Borges, Jorge Luis y Alicia Jurado. *Qué es el budismo*. Buenos Aires: Emecé, 1998.



- Carroll, Lewis. *Through the Looking-Glass*. Londres: Plain Label Books, 1887.
- Cervera Salinas, Vicente. *Borges en la ciudad de los inmortales*. Sevilla: Renacimiento, 2014.
- Chevalier, Jean. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1999.
- Coomaraswamy, Ananda. *La danza de Śiva*. Madrid: Siruela, 1996.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduismo y budismo*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Doniger, Wendy. "Review Article on the Mahābhārata Translation by J. A. B. van Buitenen". *Religious Studies Review* 4 núm. 1 (1978): 19-28.
- Doniger, Wendy, trad. *The Rig Veda*. Londres: Penguin, 1981.
- Doniger, Wendy. *Śiva, the Erotic Ascetic*. Nueva York: Oxford University Press, 1981.
- Doniger, Wendy. *Mitos hindúes*. Madrid: Siruela, 2003.
- Doniger, Wendy. *Mitos de otros pueblos*. Madrid: Siruela, 2005.
- Diccionario de la sabiduría oriental*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Echavarría, Arturo. *El arte de la jardinería china en Borges y otros estudios*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Fiddian, Robert. "‘El Oriente’ by Jorge Luis Borges: A Poetic Bouquet and Emblem of The East". *The Romanic Review* 98, núm. 2-3 (2007): 189-203.
- Fiddian, Robert. "Buenos Aires and Benares: Interlocking Landscapes in the Early Poetry of Jorge Luis Borges". *Bulletin of Spanish Studies* 82, núm. 3-4 (2005): 353-362.
- Flood, Gavin. *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- Gadebusch, Raffael Dedo. *Treasures of Indian Art: Germany's Tribute to India's Culture Heritage*. Michigan: University of Michigan, 1998.
- Gonda, Jan. *Vedic Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- Harvey, Peter. *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- Herbert, Jean. *Agni: puissance-conscience de la volonté divine*. Lyon: Derain, 1949.
- Jaén, Didier. "Borges' Allusions to Buddhism and Hinduism". *Journal of South Asian Literature* 16, núm. 1 (1981): 17-29.

- Jurado, Alicia. *Borges, el budismo y yo. Con páginas inéditas de Borges*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras, 2011.
- Kushigian, Julia. *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.
- Kushigian, Julia. *Crónicas orientalistas y autorrealizadas: entrevistas con Jorge Luis Borges, Carlos Fuentes, Juan Goytisolo, Elena Poniatowska, Severo Sarduy y Mario Vargas Llosa*. Madrid: Verbum, 2016.
- Maillard, Chantal. *El crimen perfecto. Aproximación a la estética de la India*. Tecnos: Madrid, 1983.
- Macdonell, Arthur. *Vedic Mythology*. Strasburg: J. Trubner, 1897.
- Pattanaik, Devdut. *Mitología hindú: cuentos, símbolos, rituales*. Buenos Aires: Kier, 2004.
- Peixoto Cherem, Lúcia. “Borges, o eterno caçador de vaga-lumes”. *Revista Letras. Curitiba* núm. 52 (1999): 143-164.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Londres: George Allen, 1941.
- Regazzoni, Susana. “El Oriente de Jorge Luis Borges”. *Cuadernos literarios* núm. 8 (2009): 73-81.
- Renou, Louis. *El hinduismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1960.
- Reyna, Ruth. *The Concept of Maya from the Vedas to the 20th Century*. Bombay: Asia Publishing House, 1962.
- Reynolds, Frank y Donald Capps, eds. *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. La Haya: Mouton, 1976.
- Snoul, Anne-Marie. “El hinduismo”. En *Las religiones en la India y en el Extremo Oriente*, editado por Henry-Charles Puech, 1-133. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Svanacini, Osvaldo. “Borges y las culturas orientales”. *Cuadernos Hispano-americanos* núm. 505-507 (1992): 347-360.
- Timalsina, Sthaneshwar. “Vasiṣṭha and Borges in Quest of Postmodern Enlightenment”. En *Engaged Emancipation: Mind, Morals, and Make-Believe in the Mokṣopāya (Yogavāsiṣṭha)*, editado por Christopher Chapple y Arindam Chakrabarti, 119-137. Albany: State University of New York Press, 2015.

- Toro, Alfonso de. "La 'literatura menor', concepción borgesiana del 'Oriente' y el juego de las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges". *Iberoromania* núm. 53 (2001): 68-110.
- Valmiki. *Rāmāyaṇa*. París: Gallimard, 1999.
- Varenne, Jean. *El tantrismo o la sexualidad sagrada*. Barcelona: Kairós, 1985.
- Wilkins, William. *Mitología hindú*. Barcelona: Olimpo, 1988.
- Williams, Mac. "Zoroastrian and Zurvanite Symbolism in 'Las ruinas circulares'". *Variaciones Borges* núm. 25 (2008): 115-135.
- Zimmer, Heinrich. *Filosofía de la India*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Zimmer, Heinrich. *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela, 2001.

## 9. India en la obra de Eduardo Mallea: existencialismo, fantasmagoría y realidad\*

Axel Gasquet

### Introducción

Este capítulo estudia el impacto que tuvo en la narrativa de Eduardo Mallea (1903-1982) su visita a India en 1956. Editor y colaborador de la revista *Sur*, Mallea dirigió por más de dos décadas el suplemento cultural del periódico bonaerense *La Nación*. Su prolífica obra, conformada por ensayo y novela, tuvo además mucha gravitación en Argentina entre 1940 y 1960, sobre todo por el tono existencialista, el marcado perfil psicológico de sus personajes y una narrativa resueltamente urbana, tendencias en las que puede considerársele un precursor en el horizonte hispanoamericano. Después de militar brevemente en las vanguardias estéticas argentinas de la década de 1920, Mallea pronto adoptó un tono crítico frente a la sociedad decadente y acomodaticia de su época. Profundamente sensible a la zozobra que traían consigo los acelerados y a veces violentos cambios sociales de la primera mitad del siglo xx, su mayor preocupación fue re-encuentrar un equilibrio moral que congraciara a sus personajes con su caótico presente.

Cercano a una estética más bien convencional, heredera de la novelística de la generación española del 98 (Benito Pérez Galdós, Miguel de Unamuno, Ángel Ganivet) y retomada por el ensayo filosófico y sociológico

---

\* Una primera versión de este trabajo, más extensa, apareció en la revista de la Universidad de Granada, *Imago Crítica* núm. 6 (2017), 95-109.

en la línea de Ortega y Gasset o Julián Marías, para la década de 1950 la narrativa existencial, intimista y urbana de Mallea comenzó a tornarse una propuesta claramente desfasada de la agenda social, política y estética argentina.

En este contexto, con el triunfo de la revolución cívico-militar de 1955 que destituyó al presidente Juan D. Perón, con quien numerosos intelectuales estaban en disidencia, Mallea fue designado embajador argentino ante la UNESCO de París, entre 1956 y 1958. Durante su mandato participó como delegado en la 9.<sup>a</sup> Conferencia General que dicha institución organizó en Nueva Delhi, entre noviembre y diciembre de 1956. En ese cónclave participaron también otras dos destacadas figuras de la cultura argentina: el filósofo Vicente Fatone y el escritor Julio Cortázar. El primero, por ser entonces el más prestigioso especialista argentino en temas de filosofía asiática, en especial en las filosofías de India, fue propuesto como experto ante el consejo ejecutivo del organismo.<sup>1</sup> El segundo, en calidad de traductor oficial del organismo, hacía por entonces su primera incursión en India.<sup>2</sup> Mallea y Fatone se conocían, pues ambos eran colaboradores de *Sur* y pertenecían a la misma generación. Cortázar, algo más joven y de notoriedad incipiente, había sido alumno de Fatone en la Escuela Normal Mariano Acosta de Buenos Aires antes de afincarse en París, en 1951.

Los cuarenta días que Mallea pasó en India dieron forma a un episodio fundamental de su vida, como él mismo reconoció tiempo después:

Esa estada en la India fue para mí, como escritor, extraordinariamente valiosa. Allí sentí extendido mi mundo del conocimiento. Extendida mi necesidad de aprendizaje, mis imágenes y mis ideas, mi sentido de un mundo en que el espíritu y la poesía, la pobreza y la eternidad, el arte y el sentido himnico religioso, la sabiduría y el sentido de la trascendencia de los valores del alma aparecían visibles, sensibles. La cosecha recogida de esa extensión

<sup>1</sup> Cf. UNESCO, “Documents: 9C/NOM/31” (IX General Conference, Delhi, 12 de noviembre de 1956), y Axel Gasquet, *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia* (México: UNAM, 2023), 209-222.

<sup>2</sup> Jean-Philippe Barnabé, “De la fascination à l’horreur: Julio Cortázar en Inde”, en *Les Orientés désorientés, déconstruire l’orientalisme*, ed. por Jean-Pierre Dubost y Axel Gasquet (París: Kimé, 2013), 253-264.

de mi curiosidad y aprendizaje fue bastante grande. En la India hice anotaciones que transcribí luego en parte en mis *Travesías*. Y a la vez concebí la idea de dos novelas cuyo escenario iba a ser una parte de esa India inmensa, poética, profunda.<sup>3</sup>

Lo que aquí me propongo es analizar la idea que Mallea se formó de India con base precisamente en estas tres obras: las crónicas de *Las travesías* (publicadas en dos volúmenes en 1961 y 1962), así como las novelas *La penúltima puerta* (1969) y *Triste piel del universo* (1971).

### La “dramática belleza de India”

Las notas multiformes que Mallea reúne en los dos volúmenes de *Las travesías*, redactados durante sus años de residencia en París, constituyen el referente obligado para vislumbrar la impronta de su visita a India. Estas notas sin fechar conforman una suerte de diario íntimo del “bullicio espiritual”, muestran la trastienda del escritor, sus reflexiones, sus proyectos anhelados junto con otros más bien efímeros, sus encuentros con el mundo cultural europeo, sus apuntes de viaje. La segunda mitad del primer volumen de *Las travesías* (cap. XXVIII y ss.) recoge sus observaciones del país asiático. Por su diario inferimos que vuela el 29 de octubre de 1956. Viaja con su esposa, Helena Muñoz Larreta, también poetisa y escritora. El país que se apresta a visitar está prefigurado en estas palabras: “¿Quién me hubiera dicho al escribir el *Simbad* [publicado en febrero de 1957] que antes de que el libro saliera a la calle yo estaría por las tierras de *Las Mil y una Noches*, llevado por el aire en tiempos de tempestad? India”.<sup>4</sup>

El primer impacto del viajero es un cliché: la miseria en las populosas calles de la vieja Delhi. Pero la impresión causada por la miseria no deriva ni presume altanería, fundada en la sobria seguridad de quien no padece la pobreza; por el contrario, Mallea siente la humillación en contacto directo con la calle popular:

<sup>3</sup> Citado en H. Ernest Lewald, “Comentarios sobre unas ‘Notas’ de Eduardo Mallea”, *Anales de literatura hispanoamericana* núm. 2-3 (1973-1974), 505-506.

<sup>4</sup> Eduardo Mallea, *Las travesías* (Buenos Aires: Sudamericana, 1961) vol. 1: 123.

Humillante: me siento humillado de que mi aspecto, el auto en que voy, el asombro con que miro puedan coexistir con la tremenda infelicidad —¿o felicidad?— de estos hombres. De pronto siento una inocente envidia por ese estado, un estado sobrenatural de despego hacia todos los bienes que no sean el polvo de esa carretera llovida o las copas de esos árboles íntimamente vinculados con esos cuerpos durmientes al aire libre, envueltos en harapos.<sup>5</sup>

Mallea siente que el desapego a la riqueza material denota no solo la miseria, sino más aún, otro entendimiento de la vida y del universo. De la actitud de testigo e intruso en una cultura ajena, Mallea pasa pronto a una posición de humildad no fingida: la del aprendiz que ansía iniciarse, definitivamente, en los meandros de un nuevo humanismo. Su mirada debe trascender la epidérmica miseria.

Asiste a las festividades de Diwali (el festival de las luces), durante las cuales, conforme a la tradición, los creyentes hinduistas encienden numerosas luces para que el príncipe Rāma encuentre el camino de regreso a Ayodhyā, la capital de su reino. Mallea procura comprender una y otra vez la esencia mística y humanística del pueblo indio, así como su carácter refractario hacia las influencias externas:

Nos preguntamos cómo se podrá dar solución a ese problema gigantesco [de la indigencia y la promiscuidad]. Visible el fracaso total del régimen capitalista en este pueblo, ¿lo devorará el comunismo una vez desaparecido Nehru? Pero ¿cómo imaginar a un pueblo de este grado de misticismo, de esta necesidad inapagable de vehículos de trascendencia, confundido en un régimen mecanizado y realista, económica y psicológicamente materializado? La idea es tan inconcebible que no dura ni un minuto en la mente, y pensamos, sin decírnoslo, en la fatalidad histórica de ciertos pueblos y en el problema de la adecuación eterna a esa fatalidad.<sup>6</sup>

La desazón asalta al viajero, fatigado de intentar comprender el vértigo de todo lo que observa a su alrededor. Mallea no atina a dar con la llave

---

<sup>5</sup> Mallea, *Las travesías*, 124.

<sup>6</sup> Mallea, 145-146.

de acceso a esta cultura viviente. Deslumbrado y desamparado al mismo tiempo, tras haber visitado en Agra el Taj Mahal y las soledades de la ciudad imperial abandonada de Fatehpur Sikri, busca presuroso obtener un indicio de respuesta:

¿Dónde estaba Vinoba, fuera del primitivo retrato que cuelga en la tienda? ¿Dónde alguien que me diga *algo* sobre todo esto? ¿Dónde la explicación, fuera de toda esta literatura ritual, de todos estos libros védicos, de tanta poesía resignada y difusa, de las esculturas sexuales del Kama Kala, del Panchatantra y del Bhagavad Gita, que no me sirven de nada ante este mundo amansado, castigado, ante estos hombres de corazón dulce rasguñados hasta la sangre por la vara de una cruel enseñanza divina, por un látigo más fuerte que el de toda la resistencia humana? ¿Dónde está quien me pueda decir algo, ahora, aquí mismo, por sobre la literatura de los periódicos occidentalizados y la fortuna de la política exterior de una nación de infortunados?<sup>7</sup>

Mallea se impregna de la dulzura e innata camaradería de las personas que encuentra en su andar, y destaca la “regencia moral” como la mayor cualidad de los indios. A su juicio, dicha pregnancia es la prueba de una elevada civilización, armónica en las brutales disparidades y feliz a pesar de la dureza cotidiana:

Estos hombres que vemos en las calles de Delhi, que nos sirven en los hoteles, que nos hablan con curiosidad y dulzura, que nos invitan cándidamente a trasladarnos para visitarlos en sus localidades más remotas por el solo gusto de presenciarnos benignamente en su halo familiar, son la parte primera y última de Gandhi, el origen en estado puro de su perfección. Y esta regencia moral de una nación inerte sobre las armadas es el estado puro, en su efecto translaticio, de estas caras que vemos en las calles, de estas actitudes tímidas y benignas, de estas largas y quietas miradas interrogativas, de estas cabezas que asienten aun antes de comprender, porque el asentimiento sin condición es su primer movimiento.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Mallea, 151. Se refiere a Vinoba Bhave (1895-1982), el gran discípulo de Mahatma Gandhi, que fue un reconocido filósofo, activista social y escritor.

<sup>8</sup> Mallea, 162.



Esta dulzura observable en los fieles hinduistas, el asentimiento como reflejo cultural, contrastados con la ruda negativa occidental, tienen para Mallea quizá una explicación en la naturaleza de los textos sagrados de ambas regiones: “Las escrituras tradicionales cristianas están narradas a la medida del hombre. Las orientales están escritas a la medida mítica, casi divina”.<sup>9</sup> En el Antiguo y Nuevo Testamento los hechos suceden como podrían ocurrirnos a nosotros. En el *Rāmāyaṇa* o el *Mahābhārata*, los sucesos son el acaecer de seres mitológicos. Ante semejante peso cosmogónico los hinduistas han consumido (o quizá superado) la posibilidad misma de la historia tal como se concibe en Occidente. La contemplación, el acto de “evocar, pensar, admirar”<sup>10</sup> resulta entonces el destino irrevocable de este pueblo. La historia occidental supone hechos a la medida del hombre, la épica deífica de los hinduistas está fuera de toda historia porque no tiene proporciones humanas. A los hindúes no les queda “otro puente que la meditación, el asombro mágico, la dulzura encantada”, cavila el escritor.<sup>11</sup>

La sensibilidad del viajero está marcada por la profunda impersonalidad de los hindúes. Mallea conjetura que para ellos solo existe el designio colectivo. “Pueden matar; pero por fanatismo, es decir por un frenesí no personal: intemporal, genérico. Poseen una extensa, y a veces intensa, alma compartida, coparticipada. Pero me sería difícil distinguirlos como personas en esta inmóvil diversidad”.<sup>12</sup> La melancolía del individuo occidental, la soledad del hombre frente a la sociedad moderna, es decir, todo lo que constituye el hilo conductor de las interrogaciones existenciales de Mallea, en India parece no tener sentido, pues el fundamento de la existencia es radicalmente distinto. El individuo está desdibujado o, mejor, fundido en la colectividad. Las multitudes ilimitadas parecen ser la única entidad palpable para el escritor argentino.

Esta sabiduría colectiva, que palpita en una entidad que trasciende al mero individuo, constituye precisamente la esencia misma de una temporalidad fuera del acontecer histórico, de un tiempo puro suspendido en

---

<sup>9</sup> Mallea, 170-171.

<sup>10</sup> Mallea, 171.

<sup>11</sup> Mallea.

<sup>12</sup> Mallea, 177.

donde todo termina por asimilarse en la inmanencia y en la prolongación indefinida de las antiguas tradiciones indias. Luego de un mes en el país, en el ocaso de su estancia y próximo a regresar a París, Mallea hace esta reflexión:

Se daba la siguiente paradoja: ese pueblo que parecía leguas y leguas por detrás de lo actual en la historia, remoto e inmerso en la lejanía de otra época, precisamente por haberse quedado en ese punto adquiriría un toque de intemporalidad y se volvía más adelantado —en cierto misterioso sentido— que nosotros, pues estaba durando sin *plazo en el tiempo*, mientras que nosotros caminamos en el tiempo histórico con el paso que a la vez nos conduce a nuestro vencimiento y nos transforma en los seres más temporales y temporarios, los más efímeros por más que los más activos e intensos. Al lado nuestro este pueblo quedado atrás parecía mirarnos desde el fondo de su espera imperturbable de que pasemos, con una especie de ventaja que tienen los muertos sobre los vivos en el sentido de que ya son eternos y que por lo tanto están no sólo más atrás sino más adelante que nosotros.<sup>13</sup>

El argentino se sabe afortunado por haber tenido la oportunidad de experimentar los prodigios vertiginosos de India, pero también empobrecido frente a esta inmensa cultura que se yergue dentro de un tiempo suspendido y trascendente, abstrayéndose de las miserias de la historia, lo perecedero y lo efímero. India parece tener el reaseguro de que, cuando todas las culturas extranjeras hayan pasado (transcurrido, en el sentido histórico), ella se erguirá inmanente.

El escritor se siente impotente ante la evidencia de su propia pobreza espiritual y, desamparado, concluye su vivencia en el país con esta anécdota que sintetiza su desazón:

El mismo hombre que me veía pasar tarde por Prithviraj Road me saludaba juntando las manos sobre el pecho, [...] como si yo fuera un rico occidental poseedor de todas las fortunas del planeta, sin darse cuenta —el infeliz— que yo era el hombre más desprovisto de bienes materiales y espirituales que

---

<sup>13</sup> Mallea, 188.

caminaba por las calles de su país, con más pobreza quizá y desolación, con más preguntas horadantes en el alma, que cualquiera de sus indigentes compatriotas tendidos a orear su cuerpo flaco sobre las lajas de las aceras de Delhi. Yo le contestaba el saludo sin poder decirle todo eso, y sentía todavía a mis espaldas la sonrisa embelesada del bienaventurado que sonreía feliz de mi bienaventuranza.<sup>14</sup>

### La India invisible e irreductible

Años después de sus crónicas de viaje, India al fin aparece en su literatura, estructurada en un personaje: el narrador Adhemar Ribas. Adhemar es un periodista de poco más de treinta años, autor de la columna “La verdad” en el periódico porteño *Los Hechos*. Personaje taciturno y solitario, poco adepto a la vida social y mundana, su columna versa sobre temas abstractos. Este mismo personaje protagoniza el tríptico narrativo *La barca de hielo* (1967), *La penúltima puerta* (1969) y *Triste piel del universo* (1971). Estudiaremos en especial las dos últimas novelas, pues están estrechamente vinculadas al imaginario inspirado en India.

Adhemar redacta *La penúltima puerta* durante su larga expatriación en Nueva Delhi.<sup>15</sup> Había llegado hasta allí tras el suicidio repentino de su amante, Mara Cantel. Delhi es la última escala de una extensa peregrinación: tras abandonar el pueblo a orillas del río Paraná en donde vivía con Mara, pasa un tiempo en París y Ámsterdam, antes de establecerse en Delhi. En su solitario derrotero, Adhemar establece un morboso vínculo simbólico con Mara, buscándola en los ríos que atraviesan las sucesivas ciudades que él visita: el Paraná, el Sena, el Amstel y el “Jumna”, es decir, el Yamuna. Mara se mató arrojándose al caudaloso Paraná; su cuerpo nunca fue hallado. Adhemar está convencido de que el alma de Mara ahora habita los ríos y océanos, y que su espíritu vaga por el mundo como una sirena. Por eso, cada día al anochecer, en las ciudades escogidas para su

<sup>14</sup> Mallea, 199.

<sup>15</sup> Adhemar Ribas es el personaje-narrador y es además el escritor apócrifo de esta ficción narrativa, que es su primera novela. Las cinco páginas iniciales conforman el “Prefacio de Adhemar”. Eduardo Mallea, *La penúltima puerta* (Buenos Aires: Sudamericana, 1969), 9-13.

deambulaci3n, se dirige al r3o para dialogar mentalmente con ella. La novela que Adhemar hab3a proyectado escribir cuando a3n viv3a Mara es la que finalmente redacta en Delhi.

La obra se divide en tres partes desiguales: 36 cap3tulos la primera, nueve la segunda y catorce la 3ltima. En las dos primeras partes, dos voces claramente diferenciadas por el tiempo narrativo alternan dentro de cada cap3tulo, estableciendo un contrapunto espacial y temporal: la g3nesis de este amor pasional por Mara, en Argentina, junto a las intercaladas acotaciones temporales de la vida de Adhemar en Delhi, mientras redacta su novela. El cambio de voz se identifica por el uso de la cursiva cuando se trata de la voz de Adhemar en India. Se entrelazan as3 las observaciones fugaces sobre la sociedad y las culturas de India, con el relato cronol3gico del amor apasionado que conduce al dram3tico suicidio de Mara. El amor entre Adhemar y Mara es la historia de una pasi3n prohibida, pues ella est3 casada con Alberto Cantel, un empresario que ejerce un dominio tir3nico sobre su joven esposa, cel3ndola todo el tiempo y humill3ndola con el silencio. El cortejo de Adhemar dura largos a3os, hasta que Mara se permite abrirle su coraz3n. Tiempo despu3s, los amantes abandonan juntos la ciudad para escapar a las amenazas de Alberto Cantel. Acorralados por la insensata persecuci3n en un peque3o pueblo de Entre R3os, Mara se mata para liberarse definitivamente de la sujeci3n que sobre ella ejerce, aun a distancia, su marido.

La presencia de India en esta novela es puramente evocativa. Se asoma en las dos primeras partes y solo hasta la tercera la acci3n transcurre expl3citamente en Nueva Delhi. Sin embargo, este giro no tiene mayores implicaciones, pues la estructura narrativa es convencional y Delhi podr3a ser sustituida por cualquier otra urbe en las ant3podas de Buenos Aires. Delhi desempe3a tan solo el papel de una cultura diferente a la sudamericana, de coloraci3n ex3tica. El espacio f3sico vital de Adhemar Ribas en Delhi es muy acotado: reside en el aristocr3tico Hotel Imperial y su escritorio de trabajo se encuentra en las inmediaciones de Connaught Circus. El per3metro urbano en el que se desplaza est3 delimitado al sur de la Puerta de India por Aurangzeb Road, al norte de Connaught Circus por la Vieja Delhi y el Fuerte Rojo, y al este de la ciudad por el r3o Yamuna. Las incursiones del protagonista fuera de Delhi son limitadas: una breve escapada

al Ganges; una visita a Agra para ver el Taj Mahal; las ruinas de la antigua ciudadela abandonada de Fatehpur Sikri;<sup>16</sup> por su parte, Benarés es evocada en dos ocasiones mediante el relato de terceros. Este espacio referencial corresponde a lo que Mallea realmente visitó en su viaje a India.

Al final de la novela, Adhemar realiza una breve incursión en coche por los contrafuertes del Himalaya. Pero el contorno de esta escena es ficticio, con descripciones abstractas, minimalistas y someras. Aunque resulte paradójico, cuando Mallea sitúa la acción en Delhi es para darle la espalda a la gran urbe. En efecto, Adhemar rehúye a entrar en contacto con la realidad social profunda de la ciudad y el país que lo hospeda, de modo similar a lo que antes le había sucedido en París, Ámsterdam y Buenos Aires. Esta fuga de la realidad tiene una sola excepción escénica: las festividades de Diwali, que lo motivan a redactar varios artículos para el periódico *Los Hechos*.

En la última sección de la novela aparece un nuevo personaje que será, para el narrador, otra línea de fuga tangencial para distanciarse de Delhi: Denskel, otro pasajero exiliado, como él, en el Hotel Imperial.<sup>17</sup> Denskel es sudafricano e inmensamente afortunado; tras largos años en Londres y en pleno naufragio sentimental, cuando su joven esposa, Aldine, lo abandona, resuelve instalarse en Delhi para acrecentar una improbable oportunidad de reencuentro.

Denskel es el anverso simétrico de Adhemar; al mismo tiempo, ambos resultan complementarios en sus respectivas tragedias sentimentales con las mujeres. Denskel es rico y enérgico, fue mujeriego y practicó una sociabilidad díscola. Adhemar es modesto y vive de sus colaboraciones para el periódico; es solitario y taciturno, sin amigos, excepto su protector, el director del periódico *Los Hechos*. Ambos personajes convergen en el Hotel Imperial de Delhi para sobrellevar sus respectivos duelos: Adhemar, procurando reanudar su vínculo mental con Mara; Denskel, soñando en un reencuentro improbable con Aldine. La aparición de este personaje

<sup>16</sup> Años después Mallea le dirá a Victoria Ocampo a propósito de Fatehpur Sikri: “El espectáculo de esa ciudadela dormida, encantada, no ruinoso, sino entera, intacta, como un sueño que se hubiera soñado y que, después de haberse uno despertado, permaneciera allí suspendido, ante nosotros, intacto”. Victoria Ocampo, *Diálogo con Mallea* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1969), 60.

<sup>17</sup> Mallea, *La penúltima puerta*, 201.

desplaza el centro de gravedad de la novela fuera de India, aunque la escena se despliegue en Nueva Delhi. Ambos hombres están ensimismados en sus respectivos abismos sentimentales, llevan una vida reclusa, retirados del mundo secular: Adhemar dedicado a una mayestática devoción por Mara, y Denskel obsesionado por la quimera de recuperar a su joven esposa que, con frívola distancia, juega con su marido al gato y al ratón. El sudafricano le entrega al periodista, para que las lea, algunas cartas enviadas por Aldine, quien lo castiga narrando con lujo de detalle sus aventuras amorosas. Unidos por el sentimiento de ausencia que domina sus respectivas vidas, los dos hombres inician una amistad. Pero una vez más, ambos desencajan por completo con el decorado de India. Aunque están en Delhi, la evolución narrativa de la novela los extrae mentalmente fuera de este país, su cultura y sociedad: ningún personaje indio de envergadura aparece en esta novela, dificultando que los protagonistas se arraiguen en el país de exilio. Ambos están en Delhi sin estar, con la cabeza y el corazón en otra parte. El Hotel Imperial es para estos hombres un limbo o, incluso, un purgatorio: a su modo se sienten culpables de los abandonos que han sufrido —Adhemar con el suicidio de su amante y Denskel con la infidelidad de su joven esposa— y buscan la expiación mediante la devoción inmóvil, hierática y obsesiva de sus amadas.

El título de la novela es alusivo y simbólico. La “penúltima puerta” puede cobrar varios significados: *a)* el castigo moral y afectivo al que se encuentra sometido Adhemar, sin ninguna instancia de superación, es decir, sin poder desembarazarse de la culpa y recobrar su libertad; *b)* el exilio autoimpuesto en India como tránsito hacia una ascesis moral;<sup>18</sup> *c)* la escala previa al ingreso en el infierno, en donde toda redención se desvanece para siempre; *d)* la tenue promesa de abandonar la alienación espiritual y vislumbrar al fin una suerte de sabiduría. Cualquiera de estas interpretaciones simbólicas deja entrever una paradoja insoslayable que refuerza la idea de retiro de la realidad: estar sin estar o estar como una sombra desarraigada, esto es, como un espectro. Adhemar, al igual que Denskel, permanece ausente en India. La sociedad por la que transita no

---

<sup>18</sup> El término ascesis proviene del griego bizantino y significa literalmente “entrenamiento físico”. Pero su sentido es claramente espiritual; la RAE la define como el conjunto de “reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud”.

lo penetra; la realidad lo atraviesa como una tiniebla inconsistente. Adhemar siempre parece estar en otro sitio: anclado en el limbo de la monomanía sentimental. Adhemar y Denskel parecen refractar la luz de India sin iluminarse, sin verse afectados por su densa y compleja realidad.

Para emplear una metáfora cara a los ensayos de Mallea sobre la identidad en crisis de su país, India resulta “invisible” tanto para su personaje-narrador como para él mismo. Por eso, el uso de este país como un modesto decorado de los estados anímicos, sentimentales y morales de su protagonista resulta para el lector artificioso, insostenible y fatigoso. La India “visible”, en cambio, no aparece nunca en las páginas de la novela. La India real está fuera de su campo de visión, permanece sumergida en un denso manto de invisibilidad.

Beatriz Sarlo hizo en su tiempo una crítica severa de *La penúltima puerta*, sopesando esta novela dentro de la producción de Mallea y situándola en una perspectiva histórica específica a la literatura argentina de la década de 1960. Su juicio resulta pertinente aún hoy: la obra de Mallea representa el esfuerzo desesperado de la élite letrada argentina por mantener a flote una noción moral del individuo y la sociedad, en una época en que esa misma élite cultural había perdido pie frente a la propia sociedad que antes había liderado. La literatura de Mallea es el vestigio de un mundo pretérito que, desdeñando todo contacto con el mundo real, termina refugiándose en la ética individual: “El código literario se trasmuta en código de pensamiento jugando con una ambivalencia de base: la ilegalidad de una falsa conciencia que espera licitarse, ‘pasar’, bajo la cobertura de la palabra”.<sup>19</sup> Según esta crítica, Mallea enfrenta las palabras con la realidad, y opta con fervor y obstinación por las primeras en desmedro de la segunda. Por eso, en la novela, India es la encarnación de una alteridad irreductible, una alteridad lejana y desencarnada. La imagen de India es epidérmica y sin profundidad: las notas de color local refractan una idea tenue y convencional de lo irremisiblemente distinto. En suma, India aparece como un decorado y no como una realidad palpable que interpe-la por igual a los personajes y a los lectores. La discursividad de Mallea, su palabra, se mece en un mar de significados independientes de cualquier

---

<sup>19</sup> Beatriz Sarlo, “La retórica de Eduardo Mallea”, *Los Libros* núm. 12 (1970): 10.

significante. *La penúltima palabra*, concluye la crítica de Sarlo, “propone, en cambio, una sola naturalidad, la de la palabra que vale por sí misma y que es tan independiente del sentido como irrescatable para la narración”.<sup>20</sup> Adhemar se interroga en su escritorio de Connaught Circus: “¿Por qué somos tan deficientemente lo que somos? ¿Por qué al ir a explicarnos o explicar vemos que debido a la torpeza de nuestro vocabulario todo volverá a quedar inexplicado?”<sup>21</sup> Atisbamos una respuesta a estos interrogantes: porque las palabras empleadas por Mallea flotan en el viento y difícilmente dialogan con la realidad.

### Perplejidad y redención

La novela *Triste piel del universo* (1971) avanza con paso más decidido al encuentro de India. Aunque Adhemar mantiene puesto un ojo en su país natal y sigue dialogando entre sueños con su amada, el narrador y la novela se sumergen de lleno en el país asiático por medio de personajes que funcionan como guías. Los encargados de conducir a Adhemar por India son tres personajes “extraterritoriales”, aunque al mismo tiempo profundamente enraizados en el país. Se trata, en primer lugar, de Mr. Tilts, un británico afincado en Delhi desde la época colonial, quien reivindica su doble identidad anglo-india; introduce a Adhemar en el intrincado laberinto etnográfico e imagológico de India; encarna al expatriado que conserva un arraigo nostálgico por su país, pero al mismo tiempo conoce bien las sutilezas culturales de la nación que lo hospeda. Tilts vive en uno de los *cottages* del Swiss Hotel, en medio de la populosa ciudad vieja y desde ahí acompaña a Adhemar a visitar los monumentos de Delhi, Agra, Madrás y el sur del país. El segundo guía es Boona, un jubilado de posición holgada y carácter más bien contemplativo que vive junto a su mujer en una casona tradicional del centro de Delhi. Boona fue presentado con el protagonista por el maharajá de Gandalore durante un banquete suntuoso. Aristocrático y cosmopolita, su figura desprende un aura que no

<sup>20</sup> Sarlo, “La retórica de Eduardo Mallea”. Julián Marías propuso años después una lectura contraria a la de Sarlo en su obituario a Mallea. “Eduardo Mallea”, *Diario ABC*, 16 de noviembre de 1982, 3.

<sup>21</sup> Mallea, *La penúltima puerta*, 176.



necesita de la riqueza material para imponerse sobre Adhemar. La simpatía mutua es inmediata, lo que genera una complicidad espiritual similar a la de un maestro con su discípulo: “Boona irradiaba bondad, una bondad sabia, de origen remotísimo, más antigua que él mismo, como si le viniera de una sabiduría de antepasados, hecha ya sangre y espíritu en él”.<sup>22</sup> Frente a él, la disposición de Adhemar es de auténtica apertura: “Escuché, con voluntad de aprender cuanto se me decía, porque yo era un discípulo de la India y debía incorporármelo todo, con ansia de saber más”.<sup>23</sup> Aunque Boona es hindú no es nativo de India; es oriundo de Trinidad y Tobago. Curiosamente, Boona y Adhemar comparten el mismo origen sudamericano; ahora el destino entrelaza sus vidas en el subcontinente indio. En tercer lugar está Loanda, la esposa de Boona. De una discreción absoluta durante las primeras visitas de Adhemar, poco a poco muestra su fuerte personalidad en sucesivas entrevistas. Su misterioso nombre confirma que ella también pertenece a la diáspora india: nació en Angola en uno de los múltiples viajes de negocios de su padre por África, quien escogió para su hija una adaptación del nombre de la capital Luanda.

Además de estos tres guías extraterritoriales, la novela tiene otros dos personajes secundarios auténticamente locales, pero cuya extracción social es antinómica: el maharajá de Gandalore y el chofer Hardwar que Adhemar toma a su servicio cuando compra un coche usado para recorrer el país. El primero introduce al periodista expatriado con Boona y Loanda, además de otras figuras de la élite de Delhi; el segundo inicia al argentino en los pequeños detalles de la vida popular india. El maharajá encarna el cosmopolitismo aristocrático de las clases beneficiadas por la colonia británica. El chofer es un *dalit* o intocable, que sueña con que Adhemar lo lleve a Argentina en un intento, sin duda ilusorio, por alcanzar el progreso social que en su país da por descartado. A su modo, estos dos personajes hindúes poseen también cierto grado de extraterritorialidad, pues socialmente los maharajás no representan a la población media del país, y los intocables, aunque numerosos, viven en la marginación. Por razones opuestas, el maharajá de Gandalore y Hardwar son expresiones de

---

<sup>22</sup> Eduardo Mallea, *Triste piel del universo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), 77.

<sup>23</sup> Mallea, *Triste piel del universo*, 76.

una *extraterritorialidad interna* y representan destinos particulares cuyas condiciones de existencia no son homologables al resto de la sociedad india.

Boona y Loanda perciben pronto que Adhemar está signado por un profundo trauma vital e intuyen que el origen de esta herida es doble: una tragedia amorosa y una marcada insatisfacción existencial. El periodista nunca enuncia su orfandad afectiva, pero el matrimonio capta rápidamente que Adhemar busca una reparación espiritual.<sup>24</sup> Tácitamente, el matrimonio pondrá en marcha un plan: Loanda se entregará al extranjero como una ofrenda amorosa con el propósito de devolverlo a la vida y reconciliarlo con el presente. Los avances son sutiles pero firmes: durante tres días Loanda lo acompaña en una excursión por Fatehpur Sikri, fugaz paseo del que Boona se excusa. Al intuir que la estratagema sentimental destrozará su enfermizo embrujo con Mara, instantes antes de entregarse a Loanda, Adhemar se retracta. Aunque el encuentro físico entre ambos no se consuma, la retractación es sin embargo tardía: Adhemar ahora se sabe irremediamente enamorado de Loanda, como antes lo estuvo de Mara. De nuevo un amor transgresor, fruto de la infidelidad matrimonial, aunque con signo diferente, pues fue consentido por Boona. El regreso a Delhi confirma que el narrador está inmerso en una nueva pasión: Adhemar busca a Loanda con cualquier pretexto, pero esta, quizá por despecho, se niega y no deja verse, acrecentando la impaciencia del argentino. Tras largos meses en India, Adhemar se encuentra confrontado a una situación simétrica a la que había tenido con Mara en Buenos Aires: enamorarse de una mujer casada. Pero a diferencia de la difunta, profundamente infeliz en su matrimonio, Loanda constituye una pareja armoniosa con Boona, y la prudencia indica que nadie parece estar dispuesto a sacrificarse más de la cuenta. Adhemar comprende que, para respetar la integridad moral de sus amigos y preservar una amistad genuina, es él quien debe abandonar el ruedo. Apura así un rápido regreso a Buenos Aires, decidido a iniciar una nueva vida.

---

<sup>24</sup> Mallea, 129: “Boona y Loanda caminaban a mi lado callados. No me decían nada. Pero yo sabía que sabían de mí todo aquello: la inmensa y triste historia mía que callaban”.

El “expedicionario moral”,<sup>25</sup> que había llegado a India en busca de una quimérica regeneración existencial, daba así por concluida su misión. Primero Boona y después Loanda exaltaron este tropismo indio que había venido a buscar: la serenidad y el sosiego en comunión con la vida. Boona le había dicho al reportero en algún momento:

Yo no soy el reflejo de lo que he vivido. Quisiera que, a la inversa, lo que me reflejara no fuera lo puramente vital o pragmático, sino lo que he pensado [...]. Yo quisiera que usted me viera a través de lo que no he sido capaz de ver: prefiero que me juzguen por la calidad de mis dudas antes que por el resplandor de mis certidumbres.<sup>26</sup>

Boona actuaba como si no temiese nada en la vida, e incluso, según la mirada sesgada de Adhemar, “*como si él fuera superior a la vida*”<sup>27</sup> Este juicio del narrador es sin duda exagerado y distorsionado, pero muestra el desequilibrio moral que existe entre ambos individuos, tal vez producto de la divisoria cultural entre Oriente y Occidente. La sensibilidad torturada y la inteligencia de Adhemar no lograron nunca que su ser se desprendiera de las certezas, convencido de la bondad constitutiva del saber acumulativo y enciclopédico, propio del espíritu occidental. Mientras que Adhemar celebra cada uno de sus arduos logros en el ríspido camino de comprender la cultura de India, Boona parece, en cambio, desdeñarlos, como si tal conocimiento no fuese sabiduría. A pesar de sus poderosas dudas existenciales, Adhemar no había alcanzado la consustancial humildad que caracterizaba a la sabiduría —natural o construida, innata o adquirida— de su amigo Boona. El narrador expone así el abismo insalvable que los separa:

No lo había visto nunca —sino en el orden de las ideas puras— *plantear* problemas: no lo había visto sino resolverlos prontamente ante uno, mediante esa argumentación casi mágica de las naturalezas cuyo poder íntimo viene

<sup>25</sup> Adhemar afirma sobre su situación en India: “Semejante a un expedicionario moral que buscara rutas y descubriera al encontrarlas el encanto de tomar por ellas”. Mallea, 114.

<sup>26</sup> Mallea, 111.

<sup>27</sup> Mallea.

de fuente y encuentran las palabras sin buscarlas, así como si las palabras fueran el espíritu mismo de lo que dicen y no su vehículo elaborado.<sup>28</sup>

En Boona, significado y significante parecen fusionarse y desaparecer. Como el juicio anterior, este también resulta excesivo y espurio, pues Boona se “planteaba” problemas, pero los resolvía de un modo sustancialmente distinto al de Adhemar. Quizá un ejemplo de esto es la apreciación contraria que ambos tienen de la obra de Rudyard Kipling. Adhemar es por demás entusiasta, mientras que Boona es reticente en celebrarlo. Siendo Kipling anglo-indio (aquí la referencia al escritor funciona como otro personaje extraterritorial), para Adhemar su obra ofrece claves esenciales para la comprensión de India; para Boona, en cambio, Kipling es un escritor del Imperio británico cuya obra personifica aquello que Occidente es capaz de ver y reconocer en la cultura india. Para Boona, los libros no pueden captar la totalidad de la experiencia vital.<sup>29</sup> Su reflexión no está guiada por un imaginario libresco, como lo hace Adhemar. En palabras del narrador: “Boona era un eterno requerido por el misterioso, el secreto, modulado, contradictorio subconsciente del mundo vivo”.<sup>30</sup> En realidad, aunque no lo haga de manera explícita, Boona tiene ya una posición tomada en torno al colonialismo británico y el destino de India; tiene asimismo posiciones filosóficas sobre la identidad y la existencia muy meditadas y definidas. Dichos posicionamientos evidencian que Boona se planteaba problemas, pero los experimentaba y resolvía de modo diferente.

La prestancia de Boona y Loanda se ajustan a la observación de Mallea en su diario de viaje a India, cuando afirma que “la personalidad consiste en llegar a tener el aire de la impersonalidad más eminente”.<sup>31</sup> Dicha intuición sugiere que las personalidades de Boona y Loanda no eran puramente naturales, sino también construidas y asumidas, fruto de una larga elaboración.

---

<sup>28</sup> Mallea, 113.

<sup>29</sup> Mallea, 124.

<sup>30</sup> Mallea, 147.

<sup>31</sup> Mallea, *Las travesías*, vol. 1: 208.

Como un clavo saca a otro clavo, el amor truncado de Adhemar por Mara es compensado por su creciente exaltación sentimental frente a Loanda. La fascinación por ella es simétrica y reequilibra la antes vivida con Mara. Ambas mujeres tienen mucho en común: son calladas y tenaces; sus escasas palabras traslucen el lenguaje del alma; poseen una belleza inscripta en la sutileza —natural y calculada— de sus movimientos;<sup>32</sup> tienen una “distinción” innata y consustancial; aun siendo plebeyas, son aristocráticas. Una diferencia capital las separa: la taciturnidad de Mara era en parte fruto de su insatisfacción e infelicidad, mientras que la taciturnidad de Loanda es producto de su felicidad mesurada, de saber que ocupa un lugar justo y apropiado en el mundo. La ofrenda amatoria de Loanda en Fatehpur Sikri llega anunciada por una leyenda: la de una emperatriz que tenía por misión liberar a un viajero extranjero de su infortunio, absorbiendo su desdicha moral mediante la renuncia a su fuero familiar y conyugal, esto es, mediante la “cesión de sí misma”.<sup>33</sup> Esta ofrenda es la expresión más elevada y genuina de la ley de la hospitalidad: aportar sosiego y satisfacción al forastero para insuflarle energía y capturar su maná. Pero esta misma hospitalidad supone no retener al viajero más de lo necesario, es decir, saber cuándo dejarlo partir. Adhemar no sabe si este ofrecimiento es la coronación de un sentimiento de amistad erótica o de mera piedad afectiva, o bien de ambas cosas a la vez:

¿Qué buscaban, si buscaban algo, ellos —o ella— para curarme o salvarme? ¿Qué idea encerraba la cabeza de aquella mujer capaz de olvidarse de sí misma y donarse misteriosamente para salvar? ¿Qué idea, la cabeza de aquel hombre, capaz de sobreponerse a todo con tal de obtener un *bien* humano, una cura en el alma de un amigo? ¿O era que yo deliraba en mi extraviada perspicacia?<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Mallea, *Triste piel del universo*, 144-145: “Lo que me gustaba más de ella era verla andar. Era como si arrastrara su belleza en un carro de desgano. Como si le costara ser así, aún: íntimamente dinástica y socialmente popular. Protectora de sus íntimas ideas reservadas”.

<sup>33</sup> Mallea, 173.

<sup>34</sup> Mallea, 180-181.

Sin duda, con esta ofrenda genuina y sin reserva Loanda y Boona sobrepasan y trascienden la idea vulgar del amor propio. Adhemar ahora percibe que Delhi e India se habían convertido en otro país, bien diferente del conocido a su arribo. Sabe que, en adelante, “debía caminar sin las muletas que la nostalgia y el dolor me habían prestado”.<sup>35</sup> Y el protagonista prosigue con su soliloquio: “Me aterraba aquella extraña, nueva influencia en mí de la mujer de Boona. Me aterraba haberme enamorado de ella”, y se siente así “diferentemente desvalido”.<sup>36</sup> El recuerdo de Mara zozobra en el corazón de Adhemar; el antiguo amor se disipa: “Atiendo el eco de una cosa, pero en realidad estoy vuelto a otra; y esa otra es esta mujer de la India, que pertenece a otro”.<sup>37</sup> Embargado por este nuevo e inconducente naufragio sentimental, Adhemar sabe que se produjo el milagro trágico e íntimo que había venido a buscar: haber regresado al mundo de los vivos, haber abandonado el triste y pobre mundo de los muertos. Al fin y al cabo, el narrador se sosiega con la idea de que, fatalmente, “la vida es de la vida”.<sup>38</sup>

## Conclusiones

“La India es el mundo” es la réplica de Loanda cuando Adhemar la interroga sobre su apetito por conocer el globo,<sup>39</sup> asombrado de que tras su nacimiento en Angola nunca haya viajado fuera de India. La respuesta puede parecer irónica y pretenciosa, o una chanza, pero tiene una significación precisa: India, compleja y diversa, caleidoscópica, encarna cierta universalidad. Esta universalidad integra al mundo en una misma entidad tautológica: la identidad múltiple e inasequible de India. India es el mundo y no tan solo una porción de él. Adhemar ignoraba esto cuando arribó al país. El hecho de que India sea el mundo explica la plenitud cosmopolita que el protagonista observa en sus prominentes amistades: un

---

<sup>35</sup> Mallea, 196.

<sup>36</sup> Mallea, 197.

<sup>37</sup> Mallea, 205.

<sup>38</sup> Mallea, 206.

<sup>39</sup> Mallea, 183.

cosmopolitismo extraterritorial. Mallea proporciona algunas pistas de dicho cosmopolitismo cultural y existencial —que trasciende con mucho la constatación inicial de la cruda miseria— en sus diálogos con Victoria Ocampo, cuando dice:

La India [...], a la vez primitiva y monumental. Primitiva pero no provinciana. París, a veces, podía parecerme en algunas de sus gentes, provinciana; la India, nunca: siempre aparece primitivo pero lejanísima, humilde pero inhumillable, pidiendo como un rey caído pero no como un vasallo advenedizo.<sup>40</sup>

Ahora bien, el idealismo moral de Adhemar no logra abstraerse por completo de la realidad que lo circunda y lo sumerge. Concluye en su última entrevista de despedida con el maharajá de Gandalore: “No me acostumbraría nunca a vivir en un mundo despreocupado de lo que estaba pasando [...]: las muertes por consunción, [...] la clausura en su indigencia sin salida de gentes y gentes ignoradas, [...] ahorcados por la miseria o perseguidos por su silencio”.<sup>41</sup>

Mallea es seducido por el descubrimiento de India en 1956, y esta experiencia impacta su producción literaria. Pero intuye que a pesar de que “la India es el mundo”, la alternativa representada por ella es poco satisfactoria, pues se funda en un hecho que no puede resignarse a aceptar: la cultura del dolor. El escritor parece aquí contrastar con su personaje Adhemar, quien por momentos se muestra complaciente con su tragedia existencial. O quizá es lo contrario: al haber visto en India una cultura que de algún modo refleja y exagera su propio sentimiento trágico de la existencia, Adhemar experimenta un profundo rechazo. Dice Mallea en sus conversaciones con Victoria Ocampo:

Me fascinaba en fin ver a aquellos hombres poder escapar hasta el origen de sí mismos, confundiéndose con el origen del alma terrestre, en medio de una dulzura que parece el silencio mismo del secreto guardado. Sí, todo

---

<sup>40</sup> Ocampo, *Diálogo con Mallea*, 57.

<sup>41</sup> Mallea, *Triste piel del universo*, 186.

aquello me fascinaba, me encantaba. Pero, excediéndome en significación, a la vez me creaba algo así como un doloroso suspenso, pues todo aquel espectáculo estaba regido por el dolor.<sup>42</sup>

Esta opinión sintetiza en cierta forma las razones que conducen al protagonista Adhemar a abandonar Delhi: una vez curado de su acedia, la cultura del dolor le resulta intolerable.

Hemos visto que la obra de Mallea está atravesada por un principio de “regeneración moral”. Pero las interrogaciones que guían la pluma de Mallea, cuando no son psicológicas, son casi siempre abstractas y morales, rara vez políticas o sociales. El aliento de “universalidad” que anima su narrativa proviene del hecho de que las situaciones novelescas aparecen como “desencarnadas” y, por lo tanto, jamás a la medida de una sociedad o un individuo concretos. Su idea de diversidad es siempre inmóvil, fija e inmanente, abstracta y etérea. Esto lo acerca, con frecuencia, a las tesis defendidas por los moralistas. La idea de regeneración que observa en India —y que le atrae— es siempre espiritual. Esta dimensión coincide con su búsqueda existencial y evacua la dimensión regenerativa de la sociedad política. Este es el límite que Mallea no puede ni quiere franquear. El díptico iniciático de Adhemar en India, la iniciación espiritual y existencial de un occidental periférico en Asia se traduce en su narrativa mediante el universalismo abstracto. Con acendrada intuición, Mallea sentencia, en la voz de su protagonista Adhemar: “Eran dos mundos terribles, el Oriente y el Occidente. Tal vez un solo mundo que no sabía por qué era un mundo”.<sup>43</sup> Para el escritor resulta claro que el trazo de unión entre ambos mundos es la dimensión agónica de la existencia, y por ello mismo las soluciones son morales, nunca políticas.

La vivencia en India le permite profundizar las reflexiones morales y psicológicas desarrolladas en su extensa obra. El notable impacto vital de India se traduce, sin embargo, en una constatación fundamental: Mallea no emprende en su obra una nueva dirección estratégica, sino que ahonda con renovado aliento su dimensión humanística, la experiencia

---

<sup>42</sup> Ocampo, *Diálogo con Mallea*, 60-62.

<sup>43</sup> Mallea, *Triste piel del universo*, 63.



agónica del individuo *ontológicamente solo* frente el desequilibrio permanente del mundo moderno, generador de una profunda zozobra y melancolía.

## Bibliografía

- Barnabé, Jean-Philippe. “De la fascination à l’horreur: Julio Cortázar en Inde”. En *Les Orientés désorientés, déconstruire l’orientalisme*, editado por Jean-Pierre Dubost y Axel Gasquet, 253-264. París: Kimé, 2013.
- Gasquet, Axel. *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia*. México: UNAM, 2023.
- Lewald, H. Ernest. “Comentarios sobre unas *Notas* de Eduardo Mallea”. *Anales de literatura hispanoamericana* núm. 2-3 (1973-1974): 495-519.
- Mallea, Eduardo. *Las travesías*. Vol. 1. Buenos Aires: Sudamericana, 1961.
- Mallea, Eduardo. *La penúltima puerta*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- Mallea, Eduardo. *Triste piel del universo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.
- Mariás, Julián. “Eduardo Mallea”. *Diario ABC*, 16 de noviembre de 1982.
- Ocampo, Victoria. *Diálogo con Mallea*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969.
- Sarlo, Beatriz. “La retórica de Eduardo Mallea”. *Los Libros* núm. 12 (1970): 10.
- UNESCO. “Documents: 9C/NOM/31”. IX General Conference, Delhi, 12 de noviembre de 1956.

## 10. Juan Marín, testigo privilegiado de los albores de la república india\*

Elisa Silva

### Introducción

La India lejana, misteriosa y exótica llamó siempre la atención de los habitantes del fin del mundo austral. Sin embargo, fue en el periodo en torno a la consecución de la independencia de India y los años subsecuentes de formación y consolidación de la nueva república, conocida como la Era Nehru (1947-1964), que aparecieron numerosas publicaciones de autores chilenos dedicadas al subcontinente, trátase de crónicas, reportajes, libros de viaje y novelas en los que daban cuenta de sus experiencias en las tierras del Indo y el Ganges. Esto indica que a mediados del siglo xx visitar India era para los chilenos aún algo poco común, un hecho extraordinario que despertaba interés entre el público lector y que debía ser registrado y contado. Entre los chilenos que viajaron a India y plasmaron por escrito sus impresiones, se encuentran desde viajeros solitarios que pisaron aquellas tierras por tan solo algunos meses, como el escritor Marcos Llona,<sup>1</sup>

---

\* Esta publicación se deriva de la investigación doctoral que realicé en la Universidad Católica de Chile con una beca nacional CONICYT 2016, resolución exenta núm. 3321/2016.

<sup>1</sup> Sobre su viaje a India, Llona escribió la novela *Ni esto ni aquello*, publicada con cierto éxito en 1952. En ella se cuentan, con elementos de ficción, las andanzas y reflexiones de un joven chileno veinteañero de nombre José Albizu. El viaje tiene algo de iniciático, un rasgo que se hizo cada vez más notorio a finales de la década de 1950 y principios de 1960, a medida que las juventudes occidentales acudían a India en busca de una riqueza espiritual milenaria que, según ellos, el occidente materialista había perdido.

hasta diplomáticos y dignatarios, algunos de ellos residentes por varios años en el sur de Asia, como el médico Hernán Romero.<sup>2</sup>

Por otro lado, en lo que constituye un cambio de enfoque respecto a las décadas anteriores, casi todas las obras publicadas por chilenos a mediados del siglo xx, al igual que sus contemporáneas británicas y norteamericanas, ya no se centraban únicamente en la figura de los colonos europeos, sino que miraban a su alrededor y observaban con mayor detenimiento a los indios, llegando a veces a cuestionar lo que los británicos habían hecho en el subcontinente.

En un sentido más amplio, es necesario destacar que las relaciones diplomáticas entre Chile y el subcontinente se remontan al siglo xix, con representantes chilenos en la llamada India inglesa, es decir, en el Imperio Británico, tal como indica la ratificación del nombramiento de Otto Schiller, el primer comisionado chileno en tierras índicas, por parte de la reina Victoria en 1897. Al igual que Schiller, la mayoría de quienes representaron a Chile en el subcontinente hasta las primeras décadas del siglo xx eran de origen o ascendencia europea. Entre ellos se encontraban Guillermo Gladstone, C. Kanffield, Enrique Bateson, Roberto Manzie, Lodenk Grommers, Hans Heinrich y Carl Smidt.<sup>3</sup> Algunos de ellos ni siquiera tenían la nacionalidad chilena, sino que actuaban como encargados honorarios de Chile en el subcontinente. Uno de los primeros diplomáticos sin ascendencia anglosajona o alemana que representó al país sudamericano en tierras índicas fue Arturo Cabrera Grez, quien asumió como cónsul honorario en Calcuta en 1917, año en que también ocupó el cargo Ismael Valdés Alfonso, reconocido teósofo, quien admiraba varios aspectos de la cultura india, entre ellos la poesía de Tagore o el vegetarianismo y el pacifismo de Gandhi, a quien pudo conocer personalmente.

---

<sup>2</sup> Romero trabajó en diversos países como consultor de distintas instancias internacionales, entre ellas la OMS, la UNESCO, la UNICEF, la ONU, la Organización Internacional del Trabajo, etcétera. Sobre sus vivencias en India, en 1957 la editorial Zig-Zag publicó su obra *India, enigma y presencia*. Dos años después, la misma editorial publicó *Pakistán, improbable y real*, una de las pocas obras de un chileno específicamente sobre ese país.

<sup>3</sup> Cf. "Personal en Chile del Ministerio de RR.EE.", Ministerio de Relaciones Exteriores, acceso el 17 de agosto de 2018, <http://163.247.50.16/webree.nsf/fsRepresentantes>.

En 1921, la posición quedó a cargo del viñamarino Federico Vergara Vicuña,<sup>4</sup> quien también fue editor de viajes del diario *La Nación*. Incansable aventurero, Vergara recorrió gran parte del globo. Sus experiencias aparecían publicadas en *La Nación*, diario que llegó a retratarlo como alguien que habría encajado perfectamente en una narración de Kipling, es decir, como un occidental en medio de la jungla, rodeado de animales feroces, nativos serviles, templos, etcétera. De Vergara se afirmaba que

deleitó por mucho tiempo al público lector de “La Nación” con el relato de sus cacerías y aventuras por la Indochina. Sus correspondencias, de estilo apretado, densas de observaciones y ricas en contenido emocional y en colorido, supieron interesar aun a los más reacios hacia la vida de la aventura, entre una flora y una fauna hostiles y maravillosas, a las que hay que afrontar con la carabina al hombro, el cuchillo a la cintura y el corazón firme para rechazar el peligro acechante.<sup>5</sup>

Por su parte, Marcos García-Huidobro recibió en 1928 el cargo de representante de Chile en India en calidad de Cónsul General. Sobre su experiencia, el diplomático dictó una conferencia en el Club de Señoras de Santiago en 1930.<sup>6</sup> La labor de estos primeros representantes se interesó sobre todo en lo comercial, específicamente en las ventas de salitre chileno en India.

### Juan Marín, un testigo privilegiado

Sin duda, entre los representantes chilenos en India durante la primera mitad del siglo xx, Juan Marín Rojas destaca como una figura excepcional, tanto por la duración de su estadía como por los hechos de los que fue testigo y las numerosas publicaciones que durante varios años aparecieron en la prensa chilena sobre sus experiencias y reflexiones índicas.

---

<sup>4</sup> Cf. “Federico Vergara Vicuña”, Genealogía Chilena en Red, acceso el 4 de julio de 2019, <http://www.genealogiachilenaenred.cl/gcr/IndividualPage.aspx?ID=121932>.

<sup>5</sup> “Federico Vergara Vicuña”, *La Nación*, 17 de octubre de 1928, 3.

<sup>6</sup> Véase “Comentario social” en la revista *Ecran*, núm. 16, 4 de noviembre de 1930, 5.

Juan Marín nació en 1900 en Constitución. Médico cirujano de profesión, se enroló en la armada y durante dos años sirvió en el Hospital Naval de Punta Arenas, uno de los más australes del globo, experiencia que dejó plasmada en la novela *Paralelo 53 Sur*. Además de su labor como médico, fue un destacado poeta, novelista y diplomático. Sirvió como representante chileno en diversos lugares, sobre todo en Asia, en países como Egipto, China e India. Sobre cada uno de estos destinos describió “de forma bastante amena, sus costumbres, culturas y religiones”.<sup>7</sup> Varios extractos de sus libros aparecieron primero como columnas o reportajes en publicaciones periódicas en las que colaboraba, entre ellas las revistas *Ate-nea*, *Zig-Zag*, *En Viaje* y *Ercilla*, y los diarios de Santiago *El Mercurio* y *La Hora*. Sus escritos destacaban por “su pluma suelta, docta, sin alardes, seria sin pacaterías, coge en vilo al lector y lo lleva, interesado, al mundo y los hechos por él descritos con talento de observador poco común”.<sup>8</sup>

Marín ingresó al servicio diplomático chileno cuando ya era reconocido como escritor. Su primer destino fue China, donde ejerció como Cónsul General en 1942. Dos años más tarde ocupó el mismo cargo en El Salvador. En 1947 asumió como Encargado de Negocios en Egipto, desde donde acudió como enviado especial del Gobierno de Chile a las ceremonias para celebrar la obtención de la independencia de India, siendo el único representante latinoamericano. En 1949, Marín fue el encargado de abrir la representación chilena en Delhi, convirtiéndose en el primer diplomático chileno en la nueva república. Con el título de Encargado de Negocios, ocupó el cargo durante cuatro años. La temprana designación de Marín da muestra de la importancia que Chile dio al establecimiento de relaciones diplomáticas con la nación surasiática desde el inicio de su existencia como república.

El médico chileno dejó registros de sus experiencias índicas. Compartía algunas de inmediato en diversos medios de comunicación, mientras que otras las guardaba para publicarlas después en forma de libro. En el caso de India, por casi una década, desde 1947 hasta 1956, Marín redactó

---

<sup>7</sup> “Juan Marín”, Memoria chilena. Biblioteca Nacional de Chile, acceso el 22 de abril de 2024. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-articulo-3490.html#presentacion>.

<sup>8</sup> Oscar Guzmán, “Carrusel del tiempo: el sorprendente Doctor Juan Marín”, *El Mercurio de Valparaíso*, 26 de marzo de 1990, 10.

columnas y reportajes sobre diversos aspectos culturales, políticos y sociales. Casi todos estos reportes aparecieron posteriormente, en 1956, en el libro *La India eterna*. Con tan extensa producción, Marín se convirtió en uno de los autores chilenos que más escribió sobre India en el siglo xx. Ello hizo que algunos autores de la época llegaran a afirmar que India era

todavía desconocida para muchos de nosotros, colocados, como se dice, en el último rincón del mundo. La mayoría la conoce por las fantásticas relaciones novelescas de Rudyard Kipling y por los libros de nuestro compatriota Juan Marín, quien la conoce a través de prolongados viajes a lo largo y ancho de su territorio.<sup>9</sup>

Fecha a mediados del siglo xx, llama la atención que esta nota aún considerara a Kipling como el mayor referente para el conocimiento de India en el país sudamericano. Asimismo, al señalar la falta de información sobre India en Chile, culpa a la lejanía del país andino, situado al fin del mundo. Por su parte, Luis Alberto Sánchez, quien ejerció como editor del médico chileno, sostenía que “el viaje del Juan Marín a Nueva Delhi es de los que hacen época”. Y agregaba: “se informó e informó acerca de aquel mundo imprevisto [...] vio cómo temblaban los viejos imperios coloniales. Conoció a los prohombres de la India; contempló el duelo público cuando el asesinato del Mahatma; vio surgir al Pandit Nehru; [...] se compenetró, hasta donde un occidental puede hacerlo, de la sabiduría búdica y brahmánica”.<sup>10</sup> De este modo, Sánchez recalca la ventaja de Marín en tanto testigo directo de los hechos que describía, si bien reconocía que existía un límite para la comprensión de la realidad india que un chileno, calificado como occidental, no podía cruzar.

Aunque el médico chileno se refería en sus columnas y escritos a temas e imágenes recurrentes sobre India, algo que sin duda esperaban los lectores, por ejemplo, los santones, los marajás y sus palacios, el tono general de sus textos no era solo exotista, sino que además contenía elementos

<sup>9</sup> O. J. Quevedo, “Un chileno en el oriente. El mundo multitudinario de la India”, *Zig-Zag*, 1 de febrero de 1958, 54.

<sup>10</sup> Luis Alberto Sánchez, “Cuaderno de bitácora. Juan Marín, hombre del mundo”, *Zig-Zag*, núm. 2570, 26 de junio de 1954, 15.

descriptivos, lo que en cierta medida lo diferenciaba del resto de los autores chilenos que escribían sobre India en la época. Además, y quizá por la naturaleza de su cargo como primer representante del Gobierno de Chile en la India independiente, Marín desarrolló extensos y agudos análisis de la realidad política del país, en los que este es percibido como un actor político relevante y no solo como una tierra extraña y remota. En ese sentido, parece haber en Marín una dualidad de imágenes, en las que lo exótico era menos relevante cuando se trataba de política, al tiempo que se reconocía esa India tradicional y extravagante a la que el tiempo no parecía afectar.

Las primeras crónicas de Marín sobre India revelan la honda impresión que le causó llegar a una tierra que fue conociendo poco a poco y admirando cada vez más. Ese impacto inicial contiene, por supuesto, desconcierto, en especial respecto a los marcados contrastes entre una pobreza extrema y un lujo desbordado, algo que había llamado la atención de visitantes anteriores. A su arribo a Calcuta relata el chileno:

Los mendigos que pululan en torno a los templos, los niños totalmente desnudos y envueltos en moscas que los cubren como una sola masa de la cabeza a los pies, los enfermos con sus lacras y sus pústulas componen una visión dantesca que el poeta florentino jamás soñó para su infierno. Y junto a ello, los grandes palacios, los fastuosos templos, los ricos comerciantes llenando los hoteles europeos [...] en realidad, una tierra de contrastes.<sup>11</sup>

Al margen de descripciones como esta, en general sus primeras crónicas tienen como fin narrar su experiencia como único representante sudamericano en las ceremonias para celebrar el nacimiento de India como país independiente, cuando “en las calles y plazas, el entusiasmo ha ido creciendo hasta extremos indescriptibles”.<sup>12</sup> Marín estaba consciente de ser testigo de un momento de gran importancia histórica. En Delhi, por ejemplo, afirmó que aun cuando “hay muchísimas cosas que visitar, la gran atracción esta vez no está en sus monumentos, sino en el momento

<sup>11</sup> Juan Marín, “Calcutta”, *La Hora*, 6 de octubre de 1947, 13.

<sup>12</sup> Juan Marín, *La India eterna* (Santiago: Empresa Editora Zig-Zag, 1956), 31.

histórico por el que atraviesa el país milenario: la Independencia de la India, la liberación de la nación de más antigua cultura ininterrumpida en la historia del mundo”.<sup>13</sup> Es de notar cómo el chileno destacaba positivamente la antigüedad de la cultura índica, no solo como un lastre del que había que liberarse. Sobre su independencia escribía de forma un tanto poética:

La lluvia pasa pronto y entonces el más bello arco iris que ojos humanos hayan jamás contemplado se alza de un extremo al otro del cielo, dejando en el centro de su curva el asta en que flamea el nuevo tricolor hindú. Y hay un momento en que no se sabría decir si el arco iris está hecho con los colores del tricolor proyectados sobre el cielo o si la bandera es como una cristalización del arco iris. Sin duda, es éste un “signo del cielo”, un presagio, un buen augurio, y así lo entienden los millares de manifestantes que se entregan a escenas del más loco entusiasmo y en una escala multitudinaria.<sup>14</sup>

Aunque hablaba de eventos de relevancia política, el chileno continuaba la descripción de las actividades realizadas aquellos días utilizando la recurrente figura de *Las mil y una noches*, muchas veces usada como sinónimo del exotismo asociado a las culturas no occidentales, en este caso destacando los colores, lo extraño de las vestimentas y sus gentes. Por ejemplo:

La jornada termina esa noche con una cena y recepción en el Palacio Virreinal, ahora llamado “Palacio del Gobernador”. Es un espectáculo digno de “Las Mil y Una Noches”: los tipos de hombres y mujeres más extraños, ataviados en ropas y uniformes de los más increíbles colores y formatos, circulan por los amplios salones y por los jardines iluminados del Palacio. Suenan las orquestas, y las fuentes de agua elevan hacia las estrellas el penacho de sus transparentes surtidores. Allí están todos los líderes del pueblo hindú, junto a hombres y mujeres venidos de los más apartados rincones del Asia, alternando con los oficiales británicos que hasta ayer no más eran enconados enemigos.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Juan Marín, *La India eterna*.

<sup>14</sup> Marín, 32.

<sup>15</sup> Marín.



Del mismo modo, Marín analizaba los problemas que debían resolver tanto India como Paquistán para consolidarse como naciones. A sus ojos, el peso de la religión tradicional y los desafíos económicos y administrativos eran los temas más relevantes:

La primera dificultad será la de vencer los prejuicios religiosos y racistas que son allí tan fuertes; la segunda será la de solucionar los problemas económicos y financieros que siempre han existido en India y que ahora son más graves; la tercera es la de disponer de suficiente personal capacitado para asumir las múltiples y complejas funciones de la administración.<sup>16</sup>

Otro de los eventos de importancia histórica en la naciente India, también reseñado por Marín, fue el asesinato de Gandhi en 1948. De hecho, el libertador indio fue uno de sus temas más recurrentes en sus crónicas y análisis. Su descripción del asesinato contiene adjetivos que combinan la caracterización de Gandhi como líder político y como una figura espiritual, sumándose así a una tendencia muy extendida. Esa mezcla del santo y el político, encarnada particularmente por Gandhi para Occidente, calza perfectamente con la percepción que desde esa parte del globo se ha elaborado sobre India en general. Sobre el asesinato del llamado Mahatma, Marín escribía con admiración comparándolo con Jesucristo:

Gandhigi [sic], el gran santo de la India, ha muerto. Y ha muerto en la única forma que tenía que ser para que su carrera de santo alcanzara un digno fin. Su santidad se ha visto coronada de martirio. Y con esto ya entró, definitivamente, en la deificación. Dentro de pocos años el “Bapú” tendrá altares como los tienen hoy Buda y Lao Tzé [...] quien predicó la “no violencia” tenía que caer fatalmente bajo el puño de la violencia, para que su destino ejemplar y estelar se cumpliera.<sup>17</sup>

La comparación del líder indio con Cristo prosigue utilizando también términos cristianos, quizá para hacerlo más comprensible a sus

<sup>16</sup> Juan Marín, “Hindustán y Pakistán, dos nuevas naciones”, *La Hora*, 22 de octubre de 1947, 3.

<sup>17</sup> Juan Marín, “Gandhi ha muerto”, *La Hora*, 8 de febrero de 1948, 9.

lectores. A la par de esto, Marín destaca la crueldad del enfrentamiento desatado en India entre “hermanos” hindúes y musulmanes. Al respecto, reflexiona con cierta ironía:

Aún más, se diría que así como Cristo entró en Jerusalem [sic], sabiendo sin duda, a ciencia cierta, la muerte que lo esperaba, así también Gandhi entró en su último ayuno —en defensa de las vidas de los musulmanes del Hindustán— conociendo muy bien que con ello enfrentaba la última puerta que lo separaba de su Getsemaní y de su Monte Calvario. Su santidad le resultaba acaso ya un fardo demasiado pesado, una cruz difícil de seguir conduciendo. Sus sueños se habían visto realizados hacía poco, sólo para ser brutalmente destruidos por la horrible realidad de una carnicería entre hermanos, sin precedentes en nuestra época civilizada de bombas atómicas, pero no de puñal y violaciones y raptos.<sup>18</sup>

A continuación, analiza el valor de la doctrina de Gandhi y su difícil convivencia con una modernidad valorada por el chileno y con la que lamentablemente el pensamiento y el actuar del indio parecían tener pocas coincidencias:

Gandhi —¿cómo negarlo?— significa una gran pérdida para la India y para el mundo. Su doctrina de la “no violencia” [...] era una de las maravillas de nuestro siglo, un prodigio, un fenómeno, una enseñanza viviente, sin par en su hermosura y perfección; lo único que tal vez salvará ante la Historia a este siglo xx [...] pero esa doctrina estaba ya caduca, inactuante [...] las fuerzas de avance y progreso que el mundo moderno necesita poner en marcha, se estrellaban contra la doctrina gandhiana que, en la práctica, se traduce, sin quererlo, en una pasividad ultraconservadora antagónica al progreso.<sup>19</sup>

Por último, Marín rescata de nuevo la figura del líder indio, quien, pese a su apariencia débil, poseía una fuerza interior que le permitía pararse de igual a igual con los grandes imperios. Para Marín, sin embargo, dichas

---

<sup>18</sup> Marín, “Gandhi ha muerto”.

<sup>19</sup> Marín.

fuerzas no habían sido suficientes para enfrentarse a los duros tiempos en que Gandhi había actuado:

En el “Padre de la India”, lo grande es su fuerza moral, que le permitía enfrentarse a los más poderosos imperios de la tierra y desafiar la muerte física con un estoicismo sobrehumano. Pero las proyecciones prácticas de esa fuerza espiritual estaban superadas por la realidad y se alzaban en contradicción con ella. Las fuerzas agresivas desatadas hoy sobre el mundo tenían que aplastar al fin, de una u otra manera, a esas potencias aproximadoras y ariéticas que Gandhi encarnaba.<sup>20</sup>

Finalmente, a pesar de la tragedia y el golpe que significaba la desaparición de una figura tan central para la naciente república surasiática, el médico chileno veía un futuro esperanzador para la joven nación:

Una vez pasada la catharsis del dolor, renacerán las esperanzas. El destino de la India es grande y está abierto ante el mundo. Y Nehru, que por algún tiempo estará, espiritualmente, recubierto de cenizas y cojeará como un hombre que ha perdido su bastón, tendrá ahora que enfrentarse a sí mismo y decidir, en el futuro, por sí solo, todo lo que el imperativo de la Historia ponga frente a él.<sup>21</sup>

En este testimonio puede apreciarse la mezcla de elementos de corte espiritual y político, presente también en otros autores, al referirse a India en general y al líder de su proceso de independencia en particular. Asimismo, es evidente que Marín admiraba profundamente a Gandhi y sus métodos. Lo rescataba como un elemento positivo dentro de un siglo xx frente al que se mostraba más crítico. Aun así, a pesar del enorme vacío que significaba su muerte, Marín creía que India con Nehru como líder sería capaz de sobreponerse a la catástrofe y ocupar el lugar relevante que le correspondía en el orden político mundial.

---

<sup>20</sup> Marín.

<sup>21</sup> Marín.

## Recordar de vuelta en la patria lejana

Además de la descripción de los eventos que se sucedían en ese momento en India, Marín no dejó de publicar columnas y reportajes sobre sus vivencias en ese país, incluso cuando ya se encontraba de vuelta en Chile, tras concluir su periodo como embajador. A su retorno, en 1953, el diario *Zig-Zag* publicaba: “El escritor Juan Marín ha regresado con su alma plena de nostalgias; con sus pupilas refulgentes con las visiones exóticas de la riqueza arquitectónica, filosófica, arqueológica y religiosa de la India milenaria, en cuyo país vivió 4 años como Encargado de Negocios de Chile, con residencia en Nueva Delhi”.<sup>22</sup> Es interesante observar que aun cuando el cargo de Marín había sido de carácter político, la nota destacaba que venía de una India exótica y milenaria, lo que nos habla de que al menos para el “gran público” India seguía siendo la tierra de los faquires y los marajás, más que una inmensa nación que ganaba importancia en el contexto político global.

La experiencia de Marín en India fue de interés por varios años más, en los que aparecieron publicaciones en diversos medios. Gandhi se convirtió en uno de los temas recurrentes del médico cuando se refería a India en el contexto político. Era en las columnas y reportajes que hablaban de actualidad en las que el médico desarrollaba sus análisis más profundos sobre el pasado, presente y futuro del subcontinente. En tanto que en los reportes en que se refería a lugares de importancia histórica o turística, el tono era más bien descriptivo. En el caso del Mahatma, varios años después de su muerte, seguía recordándolo en términos parecidos a los descritos al momento de su asesinato:

La muerte de Gandhi fue un crimen de lesa humanidad. Pero con ella se abrieron para Gandhi las puertas de una futura deificación en su tierra de origen [...]. Con estoicismo sobrehumano, él desafió la muerte física y se enfrentó al martirio, con la esperanza de obtener por ese camino lo que con su simple prédica no podía obtener. Y el milagro ocurrió: fue tan grande el “shock” o trauma psíquico producido por su muerte, que el baño de sangre

---

<sup>22</sup> “La India marcha segura hacia el logro total de sus ideales”, *Zig-Zag*, 4 de abril de 1953, 33.

se detuvo y la paz volvió a reinar entre los hermanos. Gandhi siguió sirviendo a la patria [...] aun desde su tumba. Y este es el signo de todos los grandes conductores de pueblos y líderes espirituales de la Humanidad.<sup>23</sup>

De la misma forma, en un contexto marcado por la Guerra Fría, Marín hacía notar el error de quienes asumían que el marxismo y las doctrinas de Gandhi tenían mucho en común. En ello demostraba un gran conocimiento del Mahatma, sus escritos y pensamiento. Identificaba que los enemigos a los que Gandhi había combatido eran “el imperialismo, el racismo, la intocabilidad, el fanatismo religioso, que él llamaba ‘comunismo’, las injusticias sociales y la tiranía”,<sup>24</sup> sin referirse jamás a la lucha de clases y reconociendo que el mundo poseía una dimensión espiritual, una idea alejada de lo postulado por Marx. Marín también analizó la figura de Gandhi en contraste con la de Nehru, su sucesor. En esos casos, el primero era retratado una vez más como un líder de tinte más espiritual y el segundo como uno más típicamente político y pragmático. Gandhi representaba además a la “vieja” India, mientras que Nehru a la “nueva”, con los desafíos y contradicciones que se daban entre un alma más anclada en el pasado y otra que miraba al futuro. En ello encontramos claramente la personificación de las imágenes sobre India que convivían en la opinión pública a mediados del siglo xx. Sobre ambos líderes, Marín se preguntaba cómo Nehru, siendo tan distinto al Mahatma, había podido ser primero su discípulo y luego su sucesor político. Sostenía que era difícil encontrar, en la misma época y el mismo lugar, a dos personas tan distintas:

Uno representó la ortodoxia religiosa más depurada y auténtica, mientras el otro es un agnóstico materialista, poseído, según propia confesión de ‘un amor pagano por todas las bellas cosas de la vida y la Naturaleza’. Gandhi fue un genio religioso, un místico moralista que veía a Dios en cada hombre y en cada ser. Nehru, en cambio, no ve dioses en ninguna parte, desde luego porque no cree en ellos y en seguida, porque no ve sino aquello que bien claramente sus retinas le muestran. El Mahatma fue un ‘avatar’, una

---

<sup>23</sup> Juan Marín, “Aniversario del sacrificio de Gandhi”, *El Mercurio*, 29 de enero de 1955, 3.

<sup>24</sup> Juan Marín, “Gandhi y Marx”, *El Mercurio*, 18 de septiembre de 1954, 3.

encarnación del espíritu sublime de la raza, de aquellas que India ofrece al mundo cada diez o veinte siglos, un redentor de almas, un salvador de su pueblo. Nehru posee, simplemente, un corazón generoso que lo hace amar a su pueblo porque sabe que su destino y el de su pueblo están íntimamente unidos e identificados.<sup>25</sup>

Observamos aquí cómo, a ojos de Marín, la figura de Gandhi alcanzaba una altura mucho mayor que la de su sucesor, impresión que probablemente era común en la mayoría de los chilenos, para quienes Nehru nunca llegó a generar el mismo interés que el Mahatma, quizá porque un hombre vestido con un taparrabos, un “faquir medio desnudo”, como fue calificado por Churchill, era más atractivo que un político que actuaba, hablaba y se vestía de forma más parecida a los líderes chilenos. Marín proseguía su comparación de este modo:

Nehru viene del plano intelectual y actúa en toda ocasión como intelectual. Gandhi fue un místico y actuó, fundamentalmente, en el plano moral. Este fue un espíritu ‘medieval’, mientras que aquel ha sido siempre un modernista. Nehru es un espíritu progresivo que bordea a ratos con el socialismo. Es un enamorado de las acciones y abomina de liturgias, oraciones y meditaciones. Brahmanes y santones son blanco frecuente de sus sátiras. Gandhi consagraba a la oración largas horas cada día y creía en el poder absoluto de las fuerzas espirituales de “ahimsa” y “satyagraha”. Gandhi era parroquial en su manera de ver el mundo [...] Nehru es, por el contrario, fervientemente internacional en sus obras y enfoca todos los problemas de su patria en función y relación de los problemas del mundo.<sup>26</sup>

Apreciamos aquí la admiración que Marín sentía por India, tanto respecto a su pasado como en relación con las esperanzas sobre su futuro en el contexto global, en tanto agente alternativo de unidad en el contexto de la Guerra Fría, una imagen frecuente en las décadas de 1950 y 1960. Por ejemplo, al escribir una columna para conmemorar el aniversario de la

---

<sup>25</sup> Juan Marín, “Nehru y Gandhi”, *El Mercurio*, 1 de junio de 1953, 3.

<sup>26</sup> Marín, “Nehru y Gandhi”.

independencia de India, sostenía que dicho país era el portavoz de Asia, una tierra que, al margen de cualquier prejuicio religioso, estaba

ansiosa de asimilar todo lo bueno que Occidente pueda ofrecerle, pero sin olvidar por eso el tesoro moral y filosófico de su pasado. India significa para el mundo de este siglo la más grande esperanza: la posibilidad de una síntesis política y espiritual de dos mundos aparte, de dos mundos separados hoy por la desconfianza y el miedo.<sup>27</sup>

En la misma línea, el chileno alababa el proceso de consolidación de la república india, fenómeno que para él constituía un importante hito en la historia del siglo xx. Al mezclar nuevamente elementos políticos y espirituales, cosa tan propia de las apreciaciones sobre India, Marín escribía en la revista *En Viaje* que, a pesar de la incomprensión y las críticas, el país había sido capaz de mantener su objetivo, la conservación del orden y la paz en el globo. En esto era un tanto idealista, pues no se refería a la terrible violencia acaecida luego de la independencia y la partición de 1947:

El fenómeno espiritual y político de este país es cosa que no todos comprenden y que muchos ignoran. Pues la verdad es que en medio de este siglo asistimos casi sin verlo a un hecho singular que tendrá ancho sitio en la historia y que será recordado acaso como lo más alto y significativo del siglo xx. Una nación de 370 millones de habitantes que obtiene su Independencia mediante las fuerzas espirituales de “no violencia” y “resistencia pasiva”, y que tiende una mano desnuda y cordial, anchamente abierta, a su enemigo de ayer; que inicia enseguida, simultáneamente, dos titánicas empresas: la de una revolución interna por pleno consentimiento de las fuerzas y sectores llamados a desprenderse de sus privilegios, y la de la pacificación y mutua comprensión de los pueblos [...]. En todos estos cambios y reformas, la tradición va de la mano con la renovación: la estructura fundamental no se altera.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Juan Marín, “Aniversario de la Independencia de India”, *El Mercurio*, 15 de agosto de 1953, 3.

<sup>28</sup> Juan Marín, “La India en marcha”, *En Viaje*, núm. 265, noviembre de 1955, 6.

India era, pues, un caso observado con atención por muchas otras jóvenes naciones. Así, su importancia estaba dada por ser “el más vasto ensayo democrático jamás realizado en el mundo. Son muchísimos millones de habitantes de pueblos coloniales o recién independizados lo que están pendientes de lo que en India suceda”.<sup>29</sup> En ese sentido, creía que el mundo entero miraba con interés la forma en que el subcontinente lograría consolidar su independencia. Para Marín, nuevamente con mucho de admiración y casi idealismo:

India se acerca rápidamente a lo que puede llegar a ser un modelo de organización política y económica para todos los países asiáticos y africanos que salen del periodo colonial; en lo interno, una nación de pequeños propietarios y artesanos, de agricultores y comerciantes, de pequeños industriales y pequeños almaceneros; en lo exterior, un país de “satyagrahis” enamorados de la verdad y la paz.<sup>30</sup>

En ocasión de las segundas elecciones en el país, a mediados de la década de 1950, y la puesta en marcha del segundo de los planes quinquenales ideados por Nehru, Juan Marín establecía una comparación con el otro gigante asiático: China. A propósito de ambos países se preguntaba por las ventajas, desventajas y posibilidades de llevar a cabo grandes reformas en los populosos países de Asia bajo regímenes autoritarios o en libertad:

En cuanto al Plan Quinquenal, el mundo podrá ver si la receta de Nehru es superior a la de Mao, esto es, si es posible realizar una vasta transformación de la estructura económica, agrícola e industrial de un país sin coartar sus libertades, sin constreñirle dentro de la horma rígida de la tiranía [...]. Los chinos, inspirándose en el modelo soviético, han obtenido evidentes ventajas materiales, pero a fuerza de una ruda disciplina; el pueblo chino ha pagado con su libertad de pensar y de sentir el costo de los puentes y caminos trazados y de los tractores y diques introducidos en su agricultura. Nehru ha

---

<sup>29</sup> Juan Marín, “India en la encrucijada”, *El Mercurio*, 26 de enero de 1956, 3.

<sup>30</sup> Juan Marín, “India en la encrucijada”, 6.



dicho reiteradamente al pueblo indú que no es necesario pagar ese alto precio y que India podrá adelantar como su gran vecino, pero sin salirse del camino de la democracia. El mundo entero mira con expectación del lado del Ganges y hace votos por que la democracia reafirme una vez más sus fueros en la patria de Gandhi, porque si así no fuera, su pérdida entrañaría la más honda herida al corazón del mundo libre.<sup>31</sup>

Por último, en 1958 Marín analizaba lo hecho por la joven nación hasta el momento, así como los desafíos en los que todavía le quedaba por avanzar. Según Marín:

En sus once años de vida independiente, la India se ha esforzado por lograr un mayor progreso social, industrial, agrícola y económico, a través de los planes quinquenales de su Gobierno. Aunque mucho se ha avanzado, es preciso reconocer que transcurrirán muchos años para que ese pueblo vea abolidas las grandes diferencias que separan a sus componentes por razones de castas, religiones y lenguas.<sup>32</sup>

Además de los análisis de corte más político, Marín fue por un tiempo el encargado en publicar en la prensa las noticias de las visitas de figuras de India a Chile. Entre ellas destaca la de Swami Vijayananda

jefe y director espiritual de la “Misión Ramakrishna” para América del Sur, con sede en Buenos Aires, quien viene invitado por la Universidad de Chile para dictar cuatro conferencias fundamentales sobre la filosofía indú de “Vedanta” sobre el amor y la paz universal, y sobre los ideales de la nación india en el pasado y el presente.<sup>33</sup>

A propósito de esta visita, gestionada por el Círculo de Amigos de la India en Chile, Marín también reflexionaba: “Chile es hoy, entre todas las naciones del continente, aquella en que el sentimiento espiritualista es más fuerte y en que la búsqueda de los caminos del conocimiento y la

---

<sup>31</sup> Marín, 3.

<sup>32</sup> Citado por Quevedo, “Un chileno en el oriente”, 55.

<sup>33</sup> Juan Marín, “Misión Rama Krishna”, *El Mercurio*, jueves 17 de diciembre de 1953, 3.

verdad se expresan con una mayor vitalidad y vehemencia.”<sup>34</sup> Por último, advertía a los lectores que en Vijayananda, sucesor de maestros como Sri Ramakrishna y Vivekananda, “no se espere encontrar en él ni un ‘fakir’ de feria ni un ‘Príncipe’ venido a menos; él es simplemente un maestro”, con lo que es posible observar que en el Chile de mediados del siglo xx todavía se esperaba que alguien proveniente de India correspondiera a un faquir o un marajá.

Quien tampoco se condecía con aquella caracterización era Krishna Menon, estrecho colaborador de Nehru, quien visitó Chile en 1954, en su calidad de Embajador indio para las Naciones Unidas. Mientras la mayoría de los medios no hizo mucho eco de la visita, Marín publicaba sobre ella en el diario *El Mercurio*, explicando que Menon estaba en el país en la antesala de la Asamblea de las Naciones Unidas para sostener conversaciones sobre diversos temas con algunos países del cono sur. Según Marín, el indio encontraría

En Chile hospitalidad y comprensión de parte de una nación que ha mirado siempre con la mayor simpatía las diversas alternativas de la heroica y larga lucha de India por conseguir su independencia, lucha en la cual Krishna Menon fue soldado aguerrido, e independencia en la que le ha cabido el papel de pródigo y cauteloso arquitecto.<sup>35</sup>

Al ofrecer una semblanza del líder indio, Marín emplea adjetivos que en este caso nada tenían que ver con la India exótica. Lo describía como un gran orador y polémico escritor, y resaltaba su importante función en el establecimiento de las relaciones diplomáticas de India. La descripción continuaba de este modo:

Vegetariano, abstemio al alcohol y al cigarrillo y soltero impenitente, Menon es un trabajador infatigable [...] poseído de una vitalidad extraordinaria, habla generalmente con énfasis y con exaltación cuando se trata de temas que

---

<sup>34</sup> Marín, “Misión Rama Krishna”.

<sup>35</sup> Juan Marín, “Krishna Menon, Embajador especial de la India”, *El Mercurio*, 15 de septiembre de 1954, 3.

él conoce y en los que desea imponer su punto de vista. No es, sin embargo, un orador de masas, sino un gran conversador y un peligroso polemista.<sup>36</sup>

A estos comentarios y reflexiones políticas de mediados de 1950, en los que la India exótica pareciera perder terreno, debemos sumar aquellos en los que la patria de los faquires y marajás reaparecía con fuerza. De hecho, una de las series de reportajes que Marín publicó por esos años en la revista *En Viaje* llevaba precisamente por título “Recorriendo la India misteriosa”. Entre los temas a los que se referían aquellas notas y otras publicadas en el diario *Zig-Zag*, se encontraban las cacerías, algunos templos, el yoga y las proezas de quienes lo practicaban, las danzas y músicas de India, entre muchos otros. Por ejemplo, respecto a los *sadhus* o renunciantes, Marín pedía que no se les llamase equivocadamente faquires, y reflexionaba sobre los elementos positivos y negativos de aquella práctica y su relación con el desarrollo de India. Sostenía que, como fenómeno social, los renunciantes eran algo negativo, que dificultaba el progreso y el desarrollo económico del país, pues se trataba de “parásitos” que vivían a costa de los demás. Asimismo, veía algunos aspectos positivos en ellos, a la vez que creía que era un elemento central de la identidad india:

Desde el punto de vista intelectual, el “sadhú” es también negativo, ya que desprecia la ciencia de los libros y la enseñanza de “swamis” y brahmanes. Política y religiosamente, es un factor de unidad, pues socava la noción de castas y, con sus viajes, mezcla las razas y pueblos de diversos estados y provincias. Muchos de los fundadores y grandes reformadores de religiones han sido “sadhúes”, por lo menos en alguna etapa de sus vidas [...] En la India actual, el “sadhú” goza aún de gran consideración y respeto, aunque no con la misma intensidad que en los antiguos tiempos. Pasarán todavía muchos años antes de que la típica figura del “sadhú” desaparezca de los caminos y santuarios de la India. Y entonces India ya no será la misma que nosotros imaginamos o conocimos.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Marín, “Krishna Menon, Embajador especial de la India”.

<sup>37</sup> Juan Marín, “Entre los ‘sadhúes’ de la India”, *En Viaje*, núm. 247, mayo de 1954, 10.

## *La India eterna*

La mayoría de las columnas y reportajes que Marín publicó en varios medios a lo largo de los años fue recopilada en el libro *La India eterna*, de 1956. Por aquellos años, el representante diplomático chileno en India, ahora ya en calidad de embajador, era Miguel Serrano, extraño y atrayente personaje, gran conocedor de la filosofía índica, aficionado a su mística y sus maestros espirituales. Serrano aparecía de manera recurrente en la prensa chilena y, en cierta medida, aumentó el interés por India en el país sudamericano, lo que probablemente ayudó al éxito del libro de Marín.

Con casi quinientas páginas, *La India eterna* fue caracterizado como un libro que “al mismo tiempo que evoca y revisa las grandes figuras del pasado, pinta cómo son y cómo actúan un Nehru, un sheik Abdullah o un rey de Nepal”.<sup>38</sup> Y sobre las numerosas imágenes que ilustraban la publicación se decía: “Las hermosas fotografías hechas por Milena de Marín, a lo largo de sus esforzados e incontables viajes desde el Himalaya al Cabo Comorín y del Indo al Ganges, dan extraordinario interés a la obra”.<sup>39</sup>

Marín calificaba al subcontinente en el título de su libro como una tierra eterna, pero no por encontrarse anclada en el pasado, como habían sostenido otros autores, sino por poseer una rica y antigua cultura que desde hacía mucho entrañaba lecciones para el resto de la humanidad:

La India que aquí llamamos “eterna” es un gran país, respetable y antiguo, con un legado espiritual y un tesoro cultural que el mundo no conoce ni aprecia bien todavía, con un mensaje que debiéramos todos escuchar por nuestro propio beneficio. Es la India que viene repitiendo una lección desde el tiempo de los remotos “rishis” prearyos que concibieron y recitaron los Vedas, hasta Buda y Shankara, Guru Nanak y Kabir, Vyasa y Panini, Kalhana y Kalidasa, Jayadeva y Jayasi, Tilak y Tagore, hasta Gandhiji, luz de este siglo.<sup>40</sup>

En las páginas iniciales de su libro, al presentar su obra, el médico chileno recordaba y resumía algunos de los hitos de su estadía en India,

<sup>38</sup> “La India eterna”, *Ecran*, núm. 1328, 3 de julio de 1956, 24

<sup>39</sup> “La India eterna”.

<sup>40</sup> “La India eterna”, 16-17.

donde había encontrado las fuentes para redactar su trabajo. Tras destacar de nuevo la figura del testigo directo de los hechos, Marín subrayaba el haber tenido la posibilidad de conocer a muchos indios notables en distintas disciplinas, además de haber asistido, el 15 de agosto de 1947,

al magno acontecimiento de la Proclamación de la Independencia, y el 26 de enero de 1950, a la instauración de la República. Hemos estudiado muchos de sus Libros Sagrados y seguido de cerca la biografía y leyenda de sus héroes y santos. Incontables amigos hicimos entre sus dirigentes políticos, sus universitarios, sus militares y sus líderes religiosos.<sup>41</sup>

Marín conocía profundamente la cultura de la que hablaba, no solo por sus experiencias vitales en el subcontinente como diplomático e incansable viajero, sino también a través de sus clásicos. Como la mayoría de los autores occidentales, el acercamiento de Marín a esas obras había sido de forma indirecta, a través de la traducción de académicos e intelectuales mayormente europeos. Pese a ello, esas creaciones habían calado hondo en el chileno, quien, al ser consultado sobre el libro que más había influido en su vida, respondía que era la *Bhagavadgītā*, “libro milenario que encierra toda la filosofía hindú. Ha influido en mí, porque encontré en él una filosofía de vida que me satisface plenamente”.<sup>42</sup>

Asimismo, Marín, en un acto que podría ser calificado de honestidad intelectual, dejaba en claro la admiración que sentía por India, sosteniendo que su libro no era otra cosa sino “el testimonio de admiración y afecto de un espíritu de formación occidental, ansioso de aprender, de sentir de entender y de dar cada día un paso más allá del horizonte”.<sup>43</sup> Esa misma admiración llevó al chileno a defender ciertas costumbres indias, calificadas como obscenas por algunos autores occidentales con base en la influyente novela *Mother India*, de la norteamericana Catherine Mayo.<sup>44</sup> Para

<sup>41</sup> “La India eterna”, 15.

<sup>42</sup> Citado por María Eugenia Oyarzún, “Encuestas de *Zig-Zag*. ¿Cuál es el libro que más ha influido en su vida?”, *Zig-Zag*, núm. 2690, 13 de octubre de 1956, 16.

<sup>43</sup> Marín, *La India eterna*, 16-17.

<sup>44</sup> Publicada en 1927, la obra de Mayo se tradujo a trece idiomas y vendió más de 400 mil copias en Estados Unidos. En el libro, India y sus habitantes son descritos como inertes, impotentes, sin iniciativa, incapaces de mantenerse leales, etcétera. Tal fue el impacto de la obra que el

el chileno, esas reflexiones negativas no eran sino el producto de observaciones superficiales de la cultura índica.

A pesar de su abierta y profunda admiración por India, Marín era capaz de notar los aspectos de la vida en el país que eran difíciles de enfrentar para los occidentales, como el molesto calor. Reconocía el valor de los británicos en ese sentido, a quienes comparaba con los conquistadores españoles en América Latina. Comentarios así no ahondaban en las consecuencias del proceso colonizador, sino que se limitaban a admirar, en su etapa inicial al menos, la empresa llevada a cabo por los europeos en condiciones adversas, un tema bastante común en las crónicas coloniales británicas. Según Marín:

Cuando se piensa que los ingleses han conquistado sitios como éstos en una época anterior al *air conditioned* y a los *frigidaires*, nuestra admiración por la raza anglosajona se acrecienta considerablemente y se nivela con la que sentimos por el grande Alvarado y sus centauros, que anduvieron por las planicies y selvas de Yucatán y Honduras persiguiendo a los mayas a una temperatura de 42 grados a la sombra.<sup>45</sup>

Al igual que sus columnas, el tono del libro era descriptivo, si bien algunos pasajes contenían referencias a temas y personajes que lo acercaban a temáticas más exotistas. Este tipo de caracterizaciones se aprecia en la descripción de un viaje a Varanasi, adonde Marín había sido invitado a dictar una charla sobre Chile. Sobre la ciudad a orillas del Ganges, leemos lo siguiente:

Mezclados entre la multitud, recorreremos las plazuelas de los templos, circulando entre “sadhúes” y santones, ascetas y fakires, vacas sagradas y monos también sacros, pero glotonos y saltarines [...] los ascetas hieráticos y los yogis bizarros, junto a los mendigos que cubiertos de llagas y pústulas caminan

---

propio Gandhi salió a refutarla, catalogándola de prejuiciosa. Cf. Sam Miller, *A strange kind of Paradise. India Through Foreign Eyes* (Londres: Jonathan Cape Random House, 2014), 326-328.

<sup>45</sup> Marín, *La India eterna*, 26-27.

en medio de nubes de moscas, trazan un círculo extraño y doloroso en torno nuestro.<sup>46</sup>

Santones, faquires, vacas sagradas, mendigos: las imágenes de la India exótica en todo su esplendor. Imágenes que a mediados del siglo xx convivían con las de la nación joven en busca de desarrollo. Durante la estadía en la ciudad sagrada, Marín fue invitado a comer por un marajá cuya residencia describía reiterando los calificativos asociados con la India exótica:

Un palacio realmente principesco es este en que Su Alteza nos recibe, adornado con todo el fasto y las riquezas de un potentado oriental. Las cabezas y pieles de 280 tigres derribados por el propio maharajá decoran los salones y “verandahs” de la regia mansión, mirándonos desde los muros del comedor con sus ojos de vidrio mientras comemos delicados guisos indios adicionados con fino champaña de Francia.<sup>47</sup>

Por otro lado, en lo que constituye un fuerte contraste con el fausto de los príncipes, en otras de sus crónicas el autor chileno toca temas que ahondaban en la miseria y otras particularidades de India. Estos aparecen, por ejemplo, en su descripción de la excolonia portuguesa de Goa, cuya parte antigua era para el chileno “como una dúplica de nuestra La Serena”.<sup>48</sup> Sobre aquella ciudad afirmaba, en un tono algo generalizador sobre la realidad del continente asiático como un lugar de pobreza y enfermedad:

Puesto que Goa es India e India es Asia, no han de faltar al cuadro ni el cortejo de leprosos agitando sus muñones, ni el grupo de mendigos ostentando sus lacras y pústulas cubiertas de moscas en las escalinatas de la iglesia. Y por el frente de la capilla fragante a incienso, en cuyo interior cantan “Ave María”, cruza, filosófica e indiferente la “vaca sagrada”, personificación de la diosa

---

<sup>46</sup> Marín, 120-121.

<sup>47</sup> Marín, 25.

<sup>48</sup> Marín, 457.

Kali, o brinca el mono saltarín, sacro también por trazar su progenie al gran Dios Hanuman.<sup>49</sup>

De igual forma, como tantos otros autores occidentales, Marín tuvo la oportunidad de presenciar actos realizados por indios que parecían desafiar las leyes de la naturaleza. Y de la misma manera como tantos antes de él, trataba de dar una explicación racional y científica a lo que observaba. Durante una visita a la conflictiva zona de Cachemira, en la frontera entre India y Pakistán, donde había sido invitado por el marajá del lugar, Marín fue testigo de la forma en que un joven detenía por completo su pulso:

Sin recurrir a truco alguno este hombre extraordinario, simplemente mediante contracciones musculares del sistema de la musculatura lisa y mediante un impresionante juego de movimientos inspiratorios forzados, suspendía su pulso radial izquierdo o derecho y paralizaba las contracciones de su corazón por más de medio minuto [...] Esta es simplemente una prueba de yoga a la cual se llega mediante un largo entrenamiento y ciertas disposiciones naturales.<sup>50</sup>

Como sucedería de forma masiva a partir de la década de 1960 entre los occidentales que viajaban a India, Marín tuvo además la oportunidad de conocer a un gurú o maestro indio, por el cual se sintió muy impresionado:

Dos ojos grandes y oscuros que parecieran quemar cuando miran, pero que en realidad acarician con una expresión indefinible. Nunca hemos visto ojos semejantes, y cuando su mirada se posa en nosotros, no sólo comprendemos que estamos siendo “leídos” completamente, sino también que toda la bondad del mundo, todo el consuelo y toda la compasión de la tierra se derraman sobre nosotros. Al sentir la mirada de aquellos ojos inmensos se aceptan sin discusión todos los milagros que se cuentan sobre él y se

---

<sup>49</sup> Marín, 458.

<sup>50</sup> Marín, 319.



comprende fácilmente lo que las gentes experimentan en su presencia y que va desde el trance místico hasta la hipnosis completa.<sup>51</sup>

Marín continúa el relato usando un bagaje mental cristiano. Así, afirma que cuando el gurú lo miró después de que él le hizo una pregunta, su sensación fue la siguiente:

En ese momento que una especie de helado vacío empieza a producirse en nuestro interior, como si todas nuestras vísceras se hubieran desprendido de sus ligamentos y nuestro cuerpo no fuera sino una vacía caja de helado cristal. La ingravidez nos inunda como una ola y nos sentimos al borde de la catarsis o acaso de una “levitación”, como Santa Teresa de Ávila o como San José de Cupertino.<sup>52</sup>

Ahora bien, en las descripciones y escritos de Marín es posible notar una mejor opinión de los hindúes que de los musulmanes en el subcontinente, quizá influido por sus lecturas de autores ingleses, quienes en la última época del imperio, sobre todo desde el Motín de los Cipayos de 1857, tendieron a proyectar una mejor imagen de los hindúes. Por ejemplo, sobre el proceso de incursión islámica en el sur de Asia tenía una opinión que se asemejaba bastante a la de los nacionalismos de corte hinduista, a la vez que apreciaba la partición posterior a la independencia como una solución que había resuelto el tema de la violencia entre ambas comunidades religiosas:

La furia destructora de los “Hijos del Profeta” se ejerció sin piedad sobre los bellos templos brahmánicos y jainistas [...] La conversión voluntaria o forzosa de la India al credo musulmán, con sus episodios de sangre y fuego, es cosa que ha durado ocho siglos y que ha tenido solución solamente en la pasada década con la Partición de la India en 1947 en un Estado hindú y un Estado musulmán.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Marín, 184.

<sup>52</sup> Marín, 185-186.

<sup>53</sup> Marín, 23.

En ese sentido, para Marín la independencia y la partición del subcontinente en dos naciones habían sido un acierto, un acto que resolvía la larga disputa entre hindúes y musulmanes. De igual forma, consideraba que los hindúes eran más tolerantes que los musulmanes con quienes convivían. Al respecto, citaba el caso de una mezquita en el centro de Benarés: “Sorprenderá oír que una mezquita musulmana haya sido alzada en este sitio, pero el viajero que recorre la India se familiariza con este hecho que muestra a la vez la inmensa tolerancia del hinduismo y la militancia avasalladora e incontenible del islamismo”.<sup>54</sup> Anteriormente, en una de sus columnas había tocado el mismo tema, esa vez en un tono más político, en relación al distinto cariz que la religión entregaría a las nacientes repúblicas de Pakistán e India respectivamente: “Pakistán será una ‘República Islámica’. Con este artículo, resulta obvio que las minorías raciales y religiosas dentro del país quedan colocadas al margen de la vida nacional, como parias dentro de un Estado moderno, lo que resulta inconcebible para nuestra mentalidad occidental y del siglo xx”. En cambio, en su vecina India, la Carta Magna “establece en la forma más clara posible que dentro del conglomerado nacional, no se reconocen desigualdades religiosas, ni raciales, ni otras de clase alguna. Nunca se dijo que India sería una República ‘indú’ o ‘brahmánica’ o cosa por el estilo [...] Pakistán ha preferido tomar otro camino: el de la discriminación religiosa”.<sup>55</sup> En otro de sus textos volvía al tema, alabando la postura que los líderes indios habían tomado al respecto:

Tanto el Mahatma como Nehru intentaron siempre construir en India un estado laico, ajeno a sectarismos y a denominaciones religiosas, en contraste con su vecino y hermano gemelo, Pakistán, que nacía a la vida independiente proclamando su identificación absoluta con la ley del Corán y vertiendo en su constitución política un totalitarismo islámico verdaderamente extraño para los tiempos que corren.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Marín, 119-120.

<sup>55</sup> Juan Marín, “Pakistán se hace República”, *El Mercurio*, 6 de noviembre de 1953, 3.

<sup>56</sup> Juan Marín, “En la correcta dirección”, *El Mercurio* 10 de octubre de 1954, 7.

Era clara la valoración positiva que el diplomático chileno entregaba a la separación entre religión y política. Consideraba la existencia de los estados confesionales como algo ajeno a los tiempos que vivía, lo cual le hacía preferir la estructura de la nación india por sobre la de su vecino Pakistán.

## Conclusiones

Es así como Juan Marín, testigo privilegiado de momentos cruciales en la historia de la India contemporánea, llenó páginas y páginas de periódicos y libros con sus impresiones de aquel país. Crónicas y reflexiones plagadas de admiración, que hablaban de una India eterna, de gurúes, prodigios, ricos marajás, bailes exóticos y costumbres asombrosas. Pero junto a ellas, aparecía una India que se enfrentaba a los desafíos del desarrollo y la modernidad, que para el autor chileno pasaban por alejarse del lastre que contenían algunas de esas prácticas ancestrales. De esta forma, una India compleja y llena de contrastes se difundía entre los chilenos como fruto de las reflexiones de este diplomático de su gobierno en tierras índicas.

## Bibliografía

- “Comentario social”. *Ecran*, núm. 16, 4 de noviembre de 1930.
- “La India eterna”. *Ecran*, núm. 1328, 3 de julio de 1956.
- “Federico Vergara Vicuña”. *La Nación*, 17 de octubre de 1928.
- Guzmán, Oscar. “Carrusel del tiempo: el sorprendente Doctor Juan Marín”. *El Mercurio de Valparaíso*, 26 de marzo de 1990.
- “La India marcha segura hacia el logro total de sus ideales”. *Zig-Zag*, 4 de abril de 1953.
- Marín, Juan. “Calcutta”. *La Hora*, 6 de octubre de 1947.
- Marín, Juan. “Hindustán y Pakistán, dos nuevas naciones”. *La Hora*, 22 de octubre de 1947.
- Marín, Juan. “Gandhi ha muerto”. *La Hora*, 8 de febrero de 1948.
- Marín, Juan. “Nehru y Gandhi”. *El Mercurio*, 1 de junio de 1953.

- Marín, Juan. “Aniversario de la Independencia de India”. *El Mercurio*, 15 de agosto de 1953.
- Marín, Juan. “Pakistán se hace República”. *El Mercurio*, 6 de noviembre de 1953.
- Marín, Juan. “Misión Rama Krishna”. *El Mercurio*, jueves 17 de diciembre de 1953.
- Marín, Juan. “Krishna Menon, Embajador especial de la India”. *El Mercurio*, 15 de septiembre de 1954.
- Marín, Juan. “Gandhi y Marx”. *El Mercurio*, 18 de septiembre de 1954.
- Marín, Juan. “Entre los ‘sadhúes’ de la India”, *En Viaje*, núm. 247, mayo de 1954.
- Marín, Juan. “En la correcta dirección”. *El Mercurio* 10 de octubre de 1954.
- Marín, Juan. “Aniversario del sacrificio de Gandhi”. *El Mercurio*, 29 de enero de 1955.
- Marín, Juan. “La India en marcha”. *En Viaje*, núm. 265, noviembre de 1955.
- Marín, Juan. *La India eterna*. Santiago: Empresa Editora Zig-Zag, 1956.
- Marín, Juan. “India en la encrucijada”. *El Mercurio*, 26 de enero de 1956.
- Miller, Sam. *A Strange Kind of Paradise. India Through Foreign Eyes*. Londres: Jonathan Cape Random House, 2014.
- Oyarzún, María Eugenia. “Encuestas de *Zig-Zag*. ¿Cuál es el libro que más ha influido en su vida?”. *Zig-Zag*, 13 de octubre de 1956.
- Quevedo O. J. “Un chileno en el oriente. El mundo multitudinario de la India”. *Zig-Zag*, 1 de febrero de 1958.
- Sánchez, Luis Alberto. “Cuaderno de bitácora. Juan Marín, hombre del mundo”. *Zig-Zag*, núm. 2570, 26 de junio de 1954.



# 11. Los poemas indios de Octavio Paz

Minni Sawhney

## Introducción

El poemario *Ladera este*, escrito por Octavio Paz durante su estancia en India, está repleto de imágenes y paisajes de Nueva Delhi, la capital del país asiático. Poemas como “En los jardines de los Lodi” y “El mausoleo de Humayun” parecen tan actuales como cuando Paz los escribió, durante los años 1962 a 1968, mientras era embajador de México en India. Ambos incorporan el “yo” del poeta a las voces paródicas de un país en los albores de su etapa poscolonial, con imágenes congeladas en el tiempo —por ejemplo, un corrupto comerciante en la ciudad sagrada de Madurai o la señorita Penélope de sangre mixta angloíndia, una reliquia del colonialismo cuya voz Paz hace suya— que arrojan luz sobre una India en su incipiente nacimiento a la modernidad. Sus observaciones revelan una indudable sensibilidad a los sucesos cotidianos indios, muy a pesar de los alegatos de elitismo o la “gentrificación” de la realidad india que se ha atribuido a su obra.

Esta visión suya de India es evidente en poemas como “Cochin”, “Utacamud” y “Madurai”, o en los versos eróticos de “Blanco”. La dicotomía entre la ficción y la no ficción se difumina, aunque existirá para el lector que desconoce los detalles cotidianos y los estudios de Paz sobre hinduismo y budismo. Su mirada era la de un mexicano con formación occidental, pero con una conciencia de los otros, de cuyas ideas él se nutría. Como ha dicho

Edward Hirsch: “Paz llamaba a esto ‘la otra voz’. Creía que la fusión de voces —el acto de poetizar— era una manera de romper el flujo temporal, una vía de acceso a la temporalidad pura, una inmersión en las aguas originales de la existencia”.<sup>1</sup> El propio Paz escribió en el ensayo “Los signos en rotación” esta línea bien conocida: “Yo no soy tú y el tú eres mi yo”.<sup>2</sup>

Mi propósito en este capítulo es revisitarse la obra poética india de Octavio Paz desde la perspectiva de la autoficción y examinarla, junto con algunos de sus ensayos, a la luz de los paralelismos entre México e India por él descubiertos. Aunque basadas en numerosas lecturas, sus conjeturas son profundamente subjetivas y personales. Como ha afirmado Hervé-Pierre Lambert, su obra puede considerarse antropológica e histórica, mas no sociológica.<sup>3</sup> Por ello, resulta difícil señalar con exactitud las fuentes detrás de sus escritos sobre India. Al respecto, estudiaré dicha producción en sus propios términos, colocando sus primeros textos al lado de los últimos en busca de aquello que le dé coherencia al conjunto.

Paz ha sido retratado a menudo como un extranjero más en India. Un número importante de sus lectores lo considera parte de una élite cosmopolita, distanciada de la India “real” de las multitudes.<sup>4</sup> Al reunir aquí su producción india y colocarla al lado de algunos de sus ensayos, intentaré mostrar que la mirada de Paz no era eurocéntrica ni excéntrica, sino más bien intuitiva, sobre todo por influencia del surrealismo, pues en última instancia su intención era filosofar sobre la propia condición humana *a través de* su conexión con India. Así pues, primero revisaré la manera en que Paz vinculó la poesía con la historia y el sentido de alteridad que

<sup>1</sup> Edward Hirsch, “Octavio Paz: In Defense of Poetry”, *The New York Times*, 7 de junio de 1998, 1.

<sup>2</sup> En Octavio Paz, *Los signos en rotación* (Buenos Aires: Sur, 1965), 106.

<sup>3</sup> Hervé-Pierre Lambert, *Octavio Paz et l’Orient* (París: Classiques Garnier, 2014), 28: “Otra paradoja es su rechazo de la sociología de las religiones, al mismo tiempo que es un ávido lector de antropología e historia de las religiones”.

<sup>4</sup> Escribe Alejandro González-Ormerod en “Octavio Paz’s India”, *Third World Quarterly* 35 núm. 3, (2014): 533: “Junto con las acusaciones de orientalismo, Paz se sentía además inconvenientemente cómodo con la élite cosmopolita”. Es útil contrastar las premisas de González-Ormerod con las anécdotas de amigos indios de Paz incluidas en el libro publicado en ocasión del vigésimo aniversario de su muerte: *India Remembers Octavio Paz*, editado por Shruthi Issac (Delhi: Vadehra Art Gallery, 2018). De acuerdo con varios de los autores incluidos en el volumen, Paz trabó amistad con artistas refugiados venidos a menos después de la partición de India y Paquistán, y los ayudó a conseguir becas para mudarse a Europa y México.

refleja su obra; luego, investigaré su pensamiento en poemas como “Blanco” y los incluidos en *Ladera este*.

## El ser y la poesía

Como ha señalado Adolfo Castañón en sus estudios de “Nocturno de San Ildefonso” y “Pasado en claro”, el elemento autobiográfico es un factor constante en la poesía de Paz:

La producción poética de Octavio Paz a partir de “Vuelta” y de “Nocturno de San Ildefonso” se verá atraída por el misterio del pacto autobiográfico que va recorriendo de ida y de vuelta, tejiendo y destejiendo el camino que va del documento al monumento, del testimonio a la obra, del agonista al protagonista, del poeta al poema.<sup>5</sup>

La obra de Paz se sumerge en su propia psicobiografía para descubrir a los otros de la historia, así como los paralelismos con India y otras culturas. Como declaró en *El arco y la lira*, la poesía surgió de las profundidades del alma, mientras que la política y la ideología son posteriores:

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro. [...] Expresión histórica de razas, naciones, clases. Niega a la historia: en su seno se resuelven todos los conflictos objetivos y el hombre adquiere al fin conciencia de ser algo más que tránsito. [...] Al crear el lenguaje de las naciones europeas, las leyendas y poemas épicos contribuyeron a crear esas mismas naciones. Y en ese sentido profundo las fundaron: les dieron conciencia de sí mismas. [...] La poesía vive en las capas

---

<sup>5</sup> Adolfo Castañón, “El poeta como revisor: notas para la relectura de Pasado en claro”, en *Octavio Paz: entre poética y política*, ed. por Anthony Stanton (México: El Colegio de México, 2009), 74.



más profundas del ser, en tanto que las ideologías y todo lo que llamamos ideas y opiniones constituyen los estratos más superficiales de la conciencia.<sup>6</sup>

Más aún, Paz delineó una visión revolucionaria para la poesía cuando afirmó que los poemas épicos, las leyendas y los mitos eran los símbolos de las protonaciones, mientras que la poesía, en su espontaneidad, simbolizaba la rebelión. Desde su primera conferencia en 1975 en el Colegio Nacional, Paz aclaró que la poesía no era algo abstracto, sino que había nacido en circunstancias específicas sociales y personales. El poeta era el que bautizaba, sugería, evocaba e insinuaba cosas: “Los poemas no nacieron en el aire sino que se insertan en unas circunstancias que son a la vez sociales y personales. [...] Yo creo que en esto consiste uno de los grandes poderes de la poesía, nombrar sin nombrar, sugerir, evocar”<sup>7</sup>

En *El arco y la lira*, Paz nos revela cómo los poetas trascienden la historia y la política mediante el tiempo cíclico y los mitos. Aunque escritos en tiempo histórico, los poemas trascienden la historia porque se conectan con un tiempo mítico que no tiene fechas, pero genera historia de manera continua.<sup>8</sup> El poeta encuentra arquetipos e ideas recurrentes que subyacen a la conciencia colectiva y con este conocimiento intuitivo logra percibir las correspondencias y el tiempo irregular de la historia: “El mito, así, contiene a la vida humana en su totalidad: por medio del ritmo actualiza un pasado arquetípico, es decir, un pasado que potencialmente es un futuro dispuesto a encarnar en un presente”<sup>9</sup>

Por su parte, en *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Paz construye analogías entre los mitos y los poemas, y entre los mitos y la música. La música y los poemas trascienden las épocas históricas en las que fueron escritos, de modo que el universalismo resultante abre la puerta hacia la otredad.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Octavio Paz, *El arco y la lira* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), 3, 13-14.

<sup>7</sup> En Enrico Mario Santí, ed, *Octavio Paz: cuarenta años de escribir poesía* (México: Conaculta, 2014), 13, 54-55.

<sup>8</sup> Paz, *El arco y la lira*, 22.

<sup>9</sup> Paz, *El arco y la lira*.

<sup>10</sup> Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (Barcelona: Seix Barral, 1967), 54-55.

## Claude Lévi-Strauss y la otredad

La alteridad fue siempre el punto nodal de la obra paciana. Su relevancia rebasaba por mucho las meras afinidades con otras religiones o culturas. Al respecto, Hugo Verani compara la poesía de Paz con la de un *flâneur* en la medida en que sus poemas se entremezclan con numerosos textos de antropología, filosofía, etcétera, exploraciones que le permitían descubrir diferentes conciencias. Era una manera de vincularse con otras épocas y circunstancias, y acrecentar las percepciones de la otredad.<sup>11</sup>

El trabajo de Paz se erige sobre muchos hombros. En particular, su cercanía al mito seguía muy de cerca el trabajo de antropólogos como Lévi-Strauss y Marcel Mauss. Con base en sus lecturas de *The Raw and the Cooked*, *Elementary Structures of Kinship* y *The Present*, Paz mostró cómo Lévi-Strauss había ideado un paisaje compuesto de rocas, valles, árboles y barrancos, que servía como punto de encuentro de distintos tiempos y espacios. Tal como el lenguaje, ese paisaje era diacrónico y sincrónico: la historia condensada de distintas etapas y una red de relaciones. De esta manera, cada cultura y cada lengua poseían una coherencia interna conformada por parentescos y mitos, y cada sistema poseía una racionalidad propia comparable a la de otros sistemas. Los mitos de todas las culturas tenían ciertos rasgos en común y estos eran universales. Las afinidades de Paz con los modelos de Lévi-Strauss respondían a los temas elegidos por el poeta. En particular, al comparar los mitos de las llamadas sociedades primitivas, Lévi-Strauss había logrado zanjar la distancia entre las sociedades occidentales y no occidentales bajo la idea de que las tradiciones primitivas también hacen clasificaciones y conexiones. Como señala en *Tristes trópicos*: “Admitiremos que, en la gama de posibilidades abiertas a las sociedades humanas, cada una ha hecho determinada elección y que esas elecciones son incomparables entre sí: en diferentes escalas, tienen el mismo valor.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Octavio Paz: el poema como caminata”, en *Octavio Paz: entre poética y política*, ed. por Anthony Stanton (México: El Colegio de México, 2009), 55, donde Hugo Verani cita estas líneas de Paz: “La *otredad* es ante todo percepción simultánea de que somos otros sin dejar de ser lo que somos y que, sin cesar de estar en donde estamos, nuestro verdadero ser está en otra parte”.

<sup>12</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Barcelona: Paidós, 1988), 439.

Resumiendo la obra de Lévi-Strauss, Paz afirmó que el pensamiento de las sociedades del pasado o de las sociedades no occidentales pudo haber sido atemporal, pero estas no estaban fuera de la historia: la historia de ayer fluía en la de hoy. El final era como el comienzo. Los mitos ofrecían una solución por el hecho de descartar explicaciones causales únicas. Tal como la poesía, ofrecían la idea de un pasado futuro. Paz remitía a sus lectores al capítulo “Taxila” de *Tristes trópicos*, en el que tres de las tradiciones espirituales más importantes para Lévi-Strauss —el helenismo, el hinduismo y el budismo— son representadas como “lejanas fuentes” que “han confundido sus aguas. Yo mismo, visitante europeo que medita sobre estas ruinas, doy testimonio de la tradición que faltaba. ¿Dónde mejor podría interrogarse el hombre del Viejo Mundo que en este paraje que le presenta su microcosmos y, de esa manera, reconciliarse con su historia?”<sup>13</sup>

Paz mantuvo que Lévi-Strauss había llegado a conclusiones idénticas a las que llegó el Buda por caminos diametralmente opuestos, pasando por toda la filosofía occidental. Había comprobado así que la razón no era superior al pensamiento “primitivo”.

Al estudiar otras culturas, Paz recurría a analogías porque consideraba que el mundo no dependía de las contingencias naturales; antes bien, reposaba sobre “acordes”. Si bien era imposible traducir los fenómenos de una cultura a otra, ciertamente era posible traducir la complementariedad entre un término y el otro. De acuerdo con Paz, existía una sintaxis universal de civilizaciones similar a la de las lenguas. Consideraba dichas civilizaciones como sistemas de signos. Más allá de estos sistemas morfológicos y sintácticos, lo que distinguía a los humanos de los animales era un sistema combinatorio que funcionaba para establecer correspondencias o relaciones, un ritmo universal de lenguas similar a la música y las matemáticas. Cada estructura o sistema de significaciones se basaba en una serie de “relaciones” y ningún elemento lingüístico podía ser evaluado sin el otro. Estas relaciones creaban alteridades, pero no resolvían las contradicciones; cada hecho y cada afirmación negaba el otro, de modo que al final lo único que permanecía era el silencio o, en sánscrito, *śūnyatā*. La poesía brotó de estas relaciones o correspondencias universales:

<sup>13</sup> Lévi-Strauss, 451.

La analogía es la ciencia de las correspondencias. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto no es aquello es posible tender un puente entre esto y aquello. [...] El puente no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad.<sup>14</sup>

La analogía no presupone la unidad del mundo, sino más bien su pluralidad, no la identidad del hombre, sino más bien su división, su continua fragmentación.

Enrico Mario Santí ha llamado nuestra atención sobre el uso repetitivo de la palabra “relaciones”, cinco veces, en el libro de Paz sobre Claude Lévi-Strauss. En ese contexto, nos ofrece una idea del universo mental de Paz, en el que ningún ser tenía existencia independiente y, antes bien, todo se disolvía en un ser universal:

Como nada tiene sustancia independiente o eterna, las cosas, siendo imágenes de sueño o ilusión ni existen substancialmente ni dejan de existir absolutamente. [...] El mundo se vuelve un tejido, como dice el budismo Madhyamika, de “originación dependiente” (*pratityasamutpada*, en sánscrito). [...] Todo se disuelve en un ser universal.<sup>15</sup>

Paz usó las herramientas de su tiempo para comprobar que no había ninguna contradicción entre sus creencias políticas y su poesía. Así, mezclaba el budismo con sus ideas. En *Corriente Alterna*, incorporó las ideas de Nāgārjuna, el filósofo del budismo *mādhyamika*. El “yo” no existía; tenía sentido únicamente de manera relacional, y esta relación se basaba en la vacuidad o *śūnyatā*. El ser y el no ser también eran idénticos y las negaciones constantes (o las “paradojas”, en términos de Paz) daban lugar al ser, al cual se llegaba por una serie de negaciones absolutas. De hecho, no había una diferencia real entre el ser y el no ser, que al final era

<sup>14</sup> Octavio Paz, *Los hijos del limo* (Barcelona: Seix Barral, 1974), 109-110.

<sup>15</sup> Enrico Mario Santí, ed., *Archivo blanco* (México: Ediciones del Equilibrista/El Colegio Nacional, 1995), 259-260.

idéntico a la nada: “La negación del mundo implica una vuelta al mundo”, afirma.<sup>16</sup> Puesto que nada tenía una base sustancial y todo era una ilusión o sueño, conceptos como causa y razón tampoco eran viables. Nada tenía existencia o una realidad independiente, y todo se disolvía en el ser universal. Como escribió en *Corriente alterna*: “Sería un error creer que buscamos en el budismo una palabra ajena a nuestra tradición: buscamos una confirmación. Por sí solo y por sus propios medios intelectuales y técnicos, el Occidente está a punto de descubrir evidencias semejantes a las que el Oriente descubrió hace dos mil quinientos años”.<sup>17</sup>

### **Budismo e hinduismo, conjunciones y disyunciones.**

A la manera de Lévi-Strauss, Paz ideó una “sintaxis universal de civilizaciones”. En *Corriente alterna*, establece una distinción entre el pensamiento de Occidente, basado en la idea de sustancia, y el de India, basado en la relación, la interpenetración, la interacción y el flujo. Estas analogías eran las conjunciones o disyunciones, el cuerpo y no cuerpo, sus instrumentos para designar los sistemas de signos de una civilización. La analogía constituye un sistema de correspondencias entre los seres humanos y el mundo.

Las conjunciones y disyunciones, o el intercambio de equilibrio y desequilibrio, componen las civilizaciones. Si hay demasiadas conjunciones, la sociedad se vuelve enfermiza; si, por el contrario, la disyunción no es moderada por cierto número de conjunciones, entonces la sociedad se tambalea. El ideal era tener cierto “desequilibrio armónico”, lo que resultaría en sublimación, cultura y espontaneidad. Varias veces le preguntaron a Paz si conservar tantas diferencias no resultaría en desigualdad, a lo que él respondía que preservar las diferencias no significa

<sup>16</sup> Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (Barcelona: Seix Barral, 1967), 127.

<sup>17</sup> Octavio Paz, *Corriente alterna* (México: Siglo XXI, 1967), 256. Sobre esto mismo dice Hervé-Pierre Lambert en *Octavio Paz et l'Orient*, 29: “Paz buscó igualmente subrayar la relación entre el pensamiento budista, como el del intelectual Nagarjuna, y el pensamiento de la modernidad occidental. Contradiendo lo que él consideraba la fascinación de Occidente por la metafísica oriental, en especial la de India, afirmaba que si Occidente se interesaba en el pensamiento y las religiones orientales se debía a que reconocía en ellas los elementos de la modernidad que, de su lado, Occidente había descubierto hace poco tiempo”.

preservar jerarquías. En cambio, la tendencia hacia la homogeneización, el deseo de contar con un único modelo, era un gesto autoritario. Cuando se suprimen las diferencias y las particularidades, y se eliminan las civilizaciones y las culturas, entonces el progreso debilita la vida. Paz estructuró los pares que descubrió en India según las categorías “cuerpo” y “no cuerpo”, con las que propuso una serie de comparaciones. Notó similitudes entre el budismo tántrico y el protestantismo, puesto que ambos fueron movimientos reformadores. Sin embargo, mientras que el budismo se mantenía vinculado al hinduismo, el protestantismo representaba una ruptura con el cristianismo. El budismo tántrico implicaba la fusión y la abolición de los contrarios, mientras que el protestantismo apuntaba a un separatismo, en ambos casos con un impacto en las costumbres comen-sales. El festín tántrico se asociaba con el exceso, mientras que la comida protestante era frugal. En el tantra, Paz encontró un modo de acercamiento a la modernidad, pues era un sistema de experiencias y prácticas. La paradoja y la metáfora eran instrumentos clave para Paz al comparar civilizaciones. En *Conjunciones y disyunciones*, contrastó distintos pares de conceptos: lo represivo y lo explosivo, el erotismo y la indiferencia, tal como se han manifestado en diferentes civilizaciones en distintos momentos. En sus palabras:

Otra vía de absorción, transformación y sublimación: el tiempo cíclico. La fecha que regresa es de veras una vuelta del tiempo anterior, una inmersión en un pasado que es, simultáneamente, el de cada uno y la del grupo. La rueda del tiempo, al girar, permite a la sociedad la recuperación de las estructuras psíquicas sepultadas o reprimidas para reintegrarlas en un presente que también es un pasado.<sup>18</sup>

Sin embargo, en el mismo libro, Paz también aclaró que no era su intención sugerir el rezago padecido por India en comparación con el progreso de Occidente:

---

<sup>18</sup> Octavio Paz, *Conjunciones y disyunciones* (México: Joaquín Mortiz, 1969), 8.

Por el momento no nos queda sino repetir que alma y cuerpo, cara y sexo, muerte y vida son realidades distintas que tienen nombres distintos en cada civilización y, por tanto, distintos significados. No es esto todo: es imposible traducir cabalmente de un área cultural a otra los términos centrales de cada cultura: ni *mukti* es realmente liberación ni nirvana extinción. [...] Apenas se examina con detenimiento esta dificultad, se advierte que nos enfrentamos no tanto a una diversidad de realidades como a una pluralidad de significados.<sup>19</sup>

En suma, Paz no creía que India existiera en una etapa anterior de desarrollo. El pasado existía siempre en el presente en México y en India. Como explica en *Corriente alterna*: “Pasado, presente y futuro han dejado de ser valores en sí; tampoco hay una ciudad, una región, un espacio privilegiados”.<sup>20</sup>

Por su parte, en *El laberinto de la soledad* abordó el tema de la reserva y la disimulación mexicanas, y las máscaras para esconder el verdadero ser. Estas características se debían, según él, a la alienación de una sociedad que había entrado en la modernidad de manera repentina. Su remedio consistía en un diálogo con el mundo para recuperar el pasado. En *Vislumbres de la India*, Paz compara esta reserva con el sistema indio de castas, entendido también como un mecanismo de defensa para alejarse del mundo exterior. Según Paz, India había diseñado un ingenioso método autóctono con base en el valor de pureza y los hábitos comensales. En hindi, la palabra es *jāti* o una “especie” originada en el mundo natural. Cada especie cabía en una estructura que establecía la distribución de labores y oficios. Era una manera de adecuar el flujo de la vida a una estructura atemporal. Lo que se buscaba no era el crisol de razas como en Estados Unidos sino la integración de cada especie en un sistema más amplio. Una de las consecuencias desafortunadas, sin embargo, era la superioridad de una clase sobre la otra. Paz encontró un reflejo del mito de Edipo en el sistema indio de castas, pues este eliminaba la necesidad de buscar diferencias en el mundo externo. No había diversidad

---

<sup>19</sup> Paz, *Conjunciones y disyunciones*, 9.

<sup>20</sup> Paz, 23.

porque todo quedaba dentro de la familia. El sistema de castas era como la matriz materna porque ofrecía protección contra el cambio. Por el contrario, las sociedades contemporáneas occidentales apreciaban el cambio y la individualidad. En este contexto, en todo caso, Paz llegó a precisar que, si bien estaba lejos de ser un defensor del sistema de castas, le parecía hipócrita que las sociedades capitalistas juzgaran dicho sistema, pues ellas habían creado la uniformidad, pero no la igualdad. También culpaba a las sociedades modernas y al capitalismo por la falta de equidad inherente en este sistema.<sup>21</sup>

Comparando las ideas de cambio en las tradiciones occidentales y el budismo, Paz observó que la negación fue privilegiada en Occidente como fuente de creatividad y que esta dialéctica dio lugar a revoluciones y libertadores, mientras que para pensadores budistas como Nāgārjuna la negación universal llevó al vacío y la liberación. Por medio de la negación, los indios eliminan el mundo dentro de sí mismos, mientras que los europeos usaban la negación para controlar el mundo. Para los indios, el silencio era la clave de la liberación, mientras que los europeos usaban la razón para representar el mundo a su semejanza.

Con todas estas premisas en mente, a continuación reviso algunos de los poemas más emblemáticos de Paz sobre su experiencia en India, sobre todo aquellos que ejemplifican la dimensión autoficcional de su poesía sobre las bases teóricas del surrealismo, el budismo y el hinduismo.

### Poemas indios: “Blanco”

Las nociones budistas de negación e indeterminación son la sustancia de un poema como “Blanco”. Además, las correspondencias y analogías entre India y México, y entre Occidente y Oriente, atraviesan sus versos. Como decía en la introducción, para Paz la poesía emerge de los recesos más íntimos del alma, y sus estudios sobre budismo y surrealismo le aportaron ideas al respecto.<sup>22</sup> En particular, la influencia del surrealismo es evidente

<sup>21</sup> Octavio Paz, *Vislumbres de la India* (Barcelona: Seix Barral, 1997), 59-72.

<sup>22</sup> Véase por ejemplo lo que afirma en “André Breton o la búsqueda del comienzo”, en *Estrella de tres puntas: André Breton y el surrealismo* (México: Editorial Vueltas, 1996), 63: “ese silencio



en las curiosas yuxtaposiciones y las inusuales conflaciones artísticas que emplea para comparar fenómenos en México e India, o el hinduismo y el budismo con el cristianismo.

Ya en *Los signos en rotación* (1965), Paz presentó la receta de “Blanco”, redactado entre julio y septiembre de 1966 en Nueva Delhi. Ahí explicaba que el ideograma le permitía expresar mejor sus ideas sobre la poesía:

No es una imagen ni una esencia; es una cuenta en formación, un puñado de signos que se dibujan, se deshacen y vuelven a dibujarse. Así, este poema que niega la posibilidad de decir algo absoluto, consagración de la impotencia de la palabra, es al mismo tiempo el arquetipo del poema futuro y la afirmación plenaria de la soberanía de la palabra. No dice nada y es el lenguaje en su totalidad. Autor y lector de sí mismo, negación del acto de escribir y escritura que continuamente renace de su propia anulación.<sup>23</sup>

Puesto que el pasado y el futuro están fuera de nuestro alcance, y el presente es siempre inestable, la ausencia radical es el rasgo de nuestro tiempo y todos los actos posibles para dar sentido a dicha ausencia. Por ejemplo, profundizar en la historia o visitar museos son sintomáticos de una alienación vital. En ese contexto, la poesía representa una búsqueda de esa esencia profunda. Sin embargo, su naturaleza fragmentaria ofrece solamente ocasionales destellos de intuición. Esos fragmentos de significación pueden compararse con el ideograma y sus signos intermitentes y abiertos a la interpretación. La indefinición del texto hace eco de la vida incierta. Antes del habla, había silencio, un presentimiento de lenguaje y poesía, el puente entre dos silencios, el que vino después del habla y el que lo precedió.

Ante la abrumadora presencia de lo indecible, Paz recurría al silencio. De hecho, en un principio quiso llamar al poema “Śūnyatā”, literalmente “cero” o “nada”. Por su parte, la poesía cortesana sánscrita o *kāvya* le aportó elementos sobre la performatividad del poema: el espacio del texto, la

---

es palabra callada, silencio que no cesa de emitir significados desde hace más de dos mil años. Recuerdo al budismo porque creo que la ‘escritura automática’ es algo así como un equivalente moderno de la meditación budista’.

<sup>23</sup> Paz, *Los signos en rotación*, 103.

combinación entre sonido, palabra y forma eran tan importantes como las palabras sobre la página. Esta relación táctil entre la página y la escritura era una novedad en Occidente, pero antigua en la poesía asiática.<sup>24</sup> La lectura de un poema daba lugar a un nuevo poema, lo cual desplazaba la autoría del poeta y hacía surgir, a partir de esta transferencia de significado, múltiples sentidos. En *Los signos en rotación*, Paz se refiere a la dispersión de los significados como resultado inevitable de los numerosos actos dispares que llevamos a cabo todos los días. Nuestro ser verdadero está en un lugar distinto al de nuestra presencia física, y la verdadera otredad no se reduce a la afinidad con alguna otra religión. La otredad es la vida cotidiana en todos sus avatares y es posible experimentarla sin dejar de ser lo que somos. De manera semejante, la palabra se ha dispersado y ahora encuentra su contraparte en otros espacios, transformándose así en ideograma, un grupo de signos que buscan un significado por completo distinto al yo de la modernidad.<sup>25</sup>

Como advierte Enrico Mario Santí, son tres los ejes principales para leer “Blanco”: como poema erótico, como un texto abierto en la línea de *Rayuela*, la novela de Julio Cortázar, y como una lección en el budismo tántrico.<sup>26</sup> El poema es un espiral en el que cada nuevo paso remite al comienzo. Es mejor leerlo como un acordeón o un rollo tibetano, en el que son igualmente primordiales la búsqueda oriental de analogías y correspondencias, y la lectura occidental basada en etapas sucesivas. El poeta es un barajador de palabras que pueden ser reconfiguradas en distintos tiempos y espacios.

“Blanco” tiene tres columnas. La de la derecha niega constantemente la de la izquierda mediante los espacios vacíos que dicen algo que las palabras no pueden.<sup>27</sup> Esta negación crea un tercer texto, al que cabe considerar como un ejemplo de simultaneidad abierta a distintas interpretaciones.

<sup>24</sup> En la edición de *Archivo Blanco*, 238, Santí cita una carta de Paz a Vicente Rojo, del 6 de marzo de 1968, en la que el poeta aclara que su creación formaba parte de una interrelación más amplia, “las relaciones entre sonido, plástica y palabra” que podrían plasmarse en una versión cinematográfica del poema y combinar en forma dinámica las letras, la palabra hablada, las sensaciones visuales y auditivas, y los diferentes sentidos.

<sup>25</sup> Paz, *Los signos en rotación*, 245.

<sup>26</sup> Santí, *Archivo Blanco*, 235.

<sup>27</sup> Santí, 244.

El texto abierto de “Blanco” era todo incluyente como el budismo, pero también tenía que ver con el estructuralismo, según el cual cada elemento posee un valor en relación con el otro. El objetivo nunca es resolver las contradicciones sino privilegiar las alteridades. Ningún significado es posible y la paradoja no triunfa sobre la lógica. Todo se disuelve en el ser universal. Paz toma prestado el erotismo del budismo tántrico, cuyos rituales permiten a los seres humanos regenerar la moralidad y entregarse a la sensualidad. Al final, esta sensualidad conduce a la nada o a la infinitud, que son la misma cosa. Así pues, el ritual tántrico no conduce a la satisfacción del ego sino a su disolución en el vacío y la nada.<sup>28</sup> Cada fragmento del texto colisiona con los demás y cada página del poema puede ser intercambiada por otra. Es una obra en movimiento o un libro de viajes, y en ello yace su búsqueda de otredad. Abundan las paradojas porque las posibilidades de la palabra son infinitas. La palabra puede ser “oída” o “inaudible”, los silencios vagos y evocadores pueden ser “inocentes” o “promiscuos”. Una lámpara sobrevive a media luz entre “confusiones quietas”. Un girasol parece “luz carbonizada” en un vaso. Imágenes surrealistas: en la palma de una mano ficticia hay una flor ni vista ni pensada, solo escuchada, como el cáliz amarillo de consonantes y vocablos inflamados. Las sombras en la pared evidencian un amante.

Distintos lugares desfilan en el poema. La imagen de David Livingstone, África y un río crecido se intercalan con una escena de México, sus ruinas y la historia de la conquista:

en el pecho de México caído.  
 Polvo soy de aquellos lodos.  
 Río de sangre,  
 río de historias  
 de sangre.<sup>29</sup>

La transitoriedad, la subjetividad y el solipsismo son centrales:

<sup>28</sup> Santí, 264.

<sup>29</sup> Octavio Paz, *Ladera este (1962-1968). Ladera este, Hacia el comienzo, Blanco* (México: Joaquín Mortiz, 1969), 151-152.

rueda el río seminal de los mundos  
 en la noche dormida el ojo que lo mira es otro río  
 me miro en lo que miro es mi creación esto que veo  
 [...] soy la creación de lo que veo.<sup>30</sup>

Con destreza, las imágenes de Paz nos regresan constantemente a India. El tamborín y el sitar son símbolos de Occidente y Oriente: “La tierra es un lenguaje calcinado / hay púas invisibles, hay espinas / en los ojos [...] Este sol es injusto”.<sup>31</sup> Las paradojas resurgen: “Mis pasos / se disuelven / en un espacio que se desvanece / en pensamientos que no pienso”.<sup>32</sup>

El lenguaje es una expiación y la futilidad de la palabra es evidente en cada verso: “El habla / irreal / da realidad al silencio. / Callar / es un tejido de lenguaje”.<sup>33</sup>

El significado es fragmentario y prismático; cada entidad particular contiene un mundo y, al mismo tiempo, es intangible:

El espíritu  
 es una invención del cuerpo.  
 El cuerpo  
 es una invención del mundo.  
 El mundo  
 es una invención del espíritu.  
 No Sí  
 Irrealidad de lo mirado.<sup>34</sup>

Destellos de significados e intuiciones nos permiten entender lo que Paz pretendió con este poema. Las ruinas de lugares específicos se disuelven, los cuerpos se separan de las almas, pero lo que sobrevive son sentimientos universales, las historias que hacemos, la sensibilidad universal o el ser. Estos toques surrealistas son evidentes en otros poemas sobre India.

<sup>30</sup> Paz, *Ladera este (1962-1968)*, 154.

<sup>31</sup> Paz, 155-156.

<sup>32</sup> Paz, 161.

<sup>33</sup> Paz, 167.

<sup>34</sup> Paz, 168.

Por ejemplo, en “Cuento de dos jardines” Paz habla del jardín de su juventud en el barrio de Mixcoac y también del jardín sobre la calle Prithviraj en Nueva Delhi. Podemos apreciar los contornos de ambos jardines porque la narración deambula del árbol de *nim* en el jardín de Delhi a las lavas del Ajusco en Ciudad de México:

Yo era niño  
y el jardín se parecía a mi abuelo.  
Trepaba por sus rodillas vegetales  
sin saber que eran los mástiles de un barco  
varado.  
El jardín lo sabía.<sup>35</sup>

Este era el jardín de su juventud, pero “Después no hubo jardines. [...] El enorme *nim* sabía su pequeñez. / A sus pies / supe que estaba vivo, / supe que morir es ensancharse, / negarse es crecer”. Y bajo el árbol de *nim* se casaron él y su mujer, Marie José, en Delhi: “Nosotros le pedimos al *nim* que nos casara”.<sup>36</sup>

El poema experimenta con varios ritmos de manera simultánea. La diosa budista Prajñāpāramitā se transforma en “nuestra Señora de la Otra Orilla”. Viene entonces a la mente la afirmación de Lévi-Strauss de que el hombre es la afirmación de un secreto en el flujo del tiempo: “Un todo es cada uno / en otro todo, / en otro uno. / El otro está en el uno, / el uno es otro”.<sup>37</sup>

### “Mutra”

La ciudad de Mathura, en el norte de India, y el paisaje árido en pleno verano es el tema del poema “Mutra”, incluido en *La estación violenta* y a propósito del cual Paz escribió:

<sup>35</sup> Paz, 131.

<sup>36</sup> Paz, 133, 134-135, 137.

<sup>37</sup> Paz, 134.

En el verano de 1952 visité la antigua ciudad de Mutra, que en el siglo II de nuestra era fue uno de los grandes centros budistas. De toda su grandeza hoy sólo resta un museo de escultura [...] Aunque el budismo ha desaparecido de la India, Mutra sigue siendo un foco religioso —cerca se encuentra el santuario de Krisna— y cada año la ciudad se ve invadida por millares de peregrinos. El tema del poema es la llegada del verano a la ciudad y los delirios que engendra en la tierra y en la mente. Este tema se asocia al de la religiosidad hindú y a su búsqueda de la unidad a través de la pluralidad de formas en que la vida se despliega. Al final del poema se opone, a la tentación de lo absoluto, una idea de vida como acción y heroísmo, legada por Grecia.<sup>38</sup>

Quienes viven en el norte de India saben que el calor en mayo es agobiante. El verano descrito en “Mutra”, el calor y el polvo, nos recuerdan la canícula en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo. Usando la escritura automática surrealista, Paz imagina el sol como una madre cuyo amor sofoca y como a la diosa india Kālī. En el hinduismo, Kālī simboliza el poder femenino, es la que da vida y la que destruye como una ola gigantesca que avanza sigilosamente hasta envolverlo todo: “Ha llegado sin hacer ruido y en cada uno de nosotros se asienta como un rey”.<sup>39</sup> El calor blanco es comparado con el vidrio que se derrite; en el bochorno, dioses y hombres se merodean con “ojos dilatados”, mientras los insectos producen su monótono ruido día y noche. El calor de un día sangra en el próximo: “Este día herido de muerte que se arrastra a lo largo del tiempo sin acabar de morir, / y el día que lo sigue ya escarba impaciente la indecisa tierra del alba”.<sup>40</sup> La descripción rezuma torpor y languidez, pero también evoca la vida pulsante de los llanos indios. Las imágenes incluyen a “la muchacha que aparece en la plaza y es un chorro de frescura pausada”, a “las bugambilias rojas negras a fuerza de encarnadas, moradas de tanto azul acumulado”, a un monje de Shiva cubierto de cenizas, a “las mujeres albañiles que llevan una piedra en la cabeza como si llevaran un sol apagado”. La gente se tambalea y cae presa del calor: “Todos vamos cayendo con el día [...], nos

<sup>38</sup> Citado en Anthony Stanton, “‘Mutra’ (1952): encuentro y desencuentro con Oriente”, *O que nos faz pensar* 24, núm. 37 (2015): 95.

<sup>39</sup> Octavio Paz, “Mutra”, en *La estación violenta* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), 28.

<sup>40</sup> Paz, “Mutra”, 28-29.

internamos en nosotros [...]. Dentro de mí me apiño, en mí mismo me hacinó y al apiñarme me derramo”.<sup>41</sup>

De pronto, Paz se aleja de estas imágenes de sobreabundancia tropical “hasta no ser sino una confusión estática”, como las describe, y busca un sitio donde sea posible tener más agencia sobre el calor que consume. Pienso que la nostalgia por Occidente emerge en el poema cuando Paz dice: “¿Dónde está el hombre, el que da vida a las piedras de los muertos, el que hace hablar piedras y muertos?”. Al instante, sin embargo, el poeta recuerda las trampas que supone una excesiva agencia en el mundo occidental: “corriendo siempre tras de sí, disparado, exhalado, sin jamás alcanzarse”. En medio del caos, cuando “cede el alma, caen racimos de horas confundidas, cae el hombre como un astro [...]. Pero en mi frente velan armas la adolescencia y sus imágenes, solo tesoro no dilapidado”.<sup>42</sup> Surgen los recuerdos de su adolescencia en las frescas bibliotecas donde leía sobre los griegos y sus aventuras.

Citando el prólogo de Paz a la edición del poema de 1995, Anthony Stanton concluye que “Mutra” representa el triunfo de Perséfone sobre Kālī y que toda la obra posterior de Paz sería un esfuerzo por depurar este primer intento de un diálogo con Oriente.<sup>43</sup> Kālī, emblema movedizo del panteón hinduista, posee un lado benévolo y otro feroz. El surrealismo

<sup>41</sup> Paz, 29, 30-31.

<sup>42</sup> Paz, 32, 34.

<sup>43</sup> El análisis de Stanton revela una ruptura de comunicación que tardaría años en sanar. Lo veo como el inicio de una relación intensa. Aquí las palabras de Stanton: “El final de ‘Mutra’ celebra una victoria: Perséfone/Kore triunfa sobre Kali. Se proyecta el conflicto interior sobre las diosas de la mitología de Grecia y de India. El yo toma partido y se refugia en lo conocido para evitar la amenaza de lo otro. El estar pasivo es desplazado por el ser activo; el pasmo indefenso de un poseído es sustituido por la acción y la voluntad conscientes. ‘Mutra’ es el testimonio dramático de un conflicto interior entre Oriente y Occidente. Es la confesión angustiada de un desencuentro. El sujeto occidental oculta su propia derrota y su perplejidad bajo la máscara reconfortante de la victoria. En realidad, el poeta intuye lo que el pensador enunciará años después: no sólo ha huido de la posibilidad de un diálogo difícil y necesario, sino que ha preferido un enfrentamiento con lo otro seguido por una descalificación. Esta batalla, con su victoria ilusoria, evita la necesidad de comprender lo otro. En una nota agregada en 1995 para la edición de su poesía en las obras completas, Paz confiesa en tono autocrítico que ‘Mutra’ es ‘la expresión instintiva y defensiva del moderno activismo occidental’. Toda la obra posterior de Paz sobre India y Oriente intentará reescribir este desencuentro inicial para transformarlo en un encuentro más comprensivo, pero la tensión conflictiva expresada en ‘Mutra’ nunca desaparecerá por completo”. Paz, “‘Mutra’ (1952): encuentro y desencuentro con Oriente”, 103.

debe ser descartado en el poema porque lo exótico y lo extranjero son al final rechazados. Añadiría al análisis de Stanton que el surrealismo siempre fue una técnica usada por Paz para avanzar sus ideas. Por otra parte, “Mutra” posee imágenes del fluir de la conciencia que hoy siguen siendo elocuentes respecto al silencio del verano. Como admite Paz en el poema, refugiado en una biblioteca puede combatir la energía telúrica de India. Es decir, enfrenta el bullicio de la realidad india con el orden abstracto de la antigüedad griega. “Mutra” es la respuesta de Paz al caos vivido como un choque en su primera visita a India. La diversidad, los violentos contrastes eran la razón de ese caos. El poema no imagina la realidad occidental como la contraparte de Oriente, más bien Occidente es el único recurso para cubrir, como con una hoja de parra, la realidad exuberante de India.

### Los poemas de *Ladera este*

Distintas épocas históricas, lugares y situaciones coexisten en el poema “Himachal Pradesh”, incluido en *Ladera este*. El tono es ligeramente crítico respecto al orden mundial, pero no sentencioso. Un *dalit* o paria “intocable” lava el suelo de un *dak bungalow*, una especie de club para turistas, mientras los ingleses que ahí residen, sobrevivientes del colonialismo, hablan de *cricket* y unas pudientes ancianas juegan *bridge*. Un abogado, a pesar de la mirada furiosa de su mujer, intenta seducir a un extranjero para hacer un poco de dinero. Todas son escenas típicas de una época antes de la liberalización de la economía india, cuando los valores de la clase alta se intercalaban con la corrupción de los tiempos modernos, todo sobre el fundamento del sistema de castas. A continuación, Paz trae al primer plano escenas sugerentes de buitres que se alimentan de la carroña y se vuelven tan obesos que no pueden volar. Sin más, un verso subsecuente nos advierte cómo en otra parte del mundo tiene lugar una revuelta estudiantil, mientras que en India la desigualdad persiste.

Los alegatos de “superioridad occidental” no son aplicables a estos poemas porque las inusuales yuxtaposiciones de imágenes nos muestran que la tradición indígena no es retrasada ni tiene que ser denigrada. Al contrario, Paz es definitivamente decolonial en numerosos versos de



poemas como “Himachal Pradesh” y “Utacamud”, en los que presenta historias paralelas. En este último, por ejemplo, entremezcla una historia de la tribu *toḍā* y la vida tradicional en las montañas Nilgiri con la imagen de una señora de sangre indoinglesa que desprecia India, una reliquia del colonialismo británico: “Desde Sumeria guardan un secreto / sin saber que lo guardan [...] En la veranda del Cecil Hotel / Miss Penélope (pelo canario, / medias de lana, báculo) repite / desde hace treinta años: *Oh India, / country of missed opportunities*”.<sup>44</sup>

Paz utiliza la frivolidad como un arma también en el poema “Efectos del bautismo”. En este caso, nos hace prestar atención a los límites del privilegio. Hassan, un musulmán, es bautizado cuando se casa con una cristiana y el sacerdote le da el nombre de Erik: “El cura, / como a un vikingo, / lo llamó Erik. / Ahora / tiene dos nombres / y una sola mujer”.<sup>45</sup> La conversión a otra religión, Paz parece sugerir, no mitiga el prejuicio. En el poema “Cochin”, el mexicano lanza un dardo a la religión organizada. La ciudad tiene iglesias portuguesas y las mujeres acuden a ellas “con mantilla de espuma, / jazmines en el pelo / y aretes de oro, / van a misa de siete, / no en México ni en Cádiz: / en Travancore”.<sup>46</sup> Incluso las vacas son religiosas, mientras que los seres humanos pueden ser heréticos: “Ante el patriarca nestoriano / latió más fuerte / mi corazón herético. / En el cementerio cristiano / pastan / vacas dogmáticas, / tal vez shivaítas”.<sup>47</sup>

Con estas curiosas mezclas de ideas, las anécdotas de Paz adquieren relieve, al tiempo que consigue derrumbar varias fronteras. Podría decirse que traspasa esas barreras de lo sagrado hacia lo profano con un humor sardónico. Las situaciones cotidianas son apreciadas desde perspectivas fuera de lo común. En el poema “Madurai”, Paz pone en evidencia la hipocresía y la corrupción. Escuchamos, por ejemplo, la voz de Mr. K. J. Chidambaram, el dueño de la empresa de autobuses turísticos The Great Lingam (léase “falo”) Inc.: “En el bar del British Club / —sin ingleses, *soft drinks*— / nuestra ciudad es santa y cuenta”. Sin dejar de beber su zumo,

<sup>44</sup> Octavio Paz, *Ladera este* (1962-1968), 41.

<sup>45</sup> Paz, *Ladera este* (1962-1968), 45.

<sup>46</sup> Paz, 46.

<sup>47</sup> Paz, 46-47.

pues en el British Club no se sirve alcohol, por él nos enteramos de que los ojos de la diosa del templo “son dos peces”.<sup>48</sup>

A través de la mirada de Paz vemos pasar muchos de los sitios emblemáticos de India: Mysore, Udaipur, Vrindaban, Elephanta, etcétera. En la “Tumba de Amir Khusrú”, describe con esmero el *basti* o barrio de Nizammudin East en Delhi, donde los mendigos se codean para llamar la atención de turistas curiosos entre las tumbas de mármol del poeta Amir Khusrú y el santo Nizammudin Auliya. Hay alusiones a la universalidad de la solidaridad o a la rivalidad entre el poeta y el teólogo. Amir Khusrú es el “lengua de loro [...]loro o cenzontle”.<sup>49</sup> ¿Es el poeta contestatario o aliado del poder? He aquí la interrogante del poema.

*Figures and Figurations*, una recopilación de poemas, dibujos y fotografías de Paz y Marie José, su mujer, contiene “India”, del que vale la pena citar las siguientes líneas:

Estas letras y líneas sinuosas  
 que en el papel se enlazan y separan  
 como sobre la palma de una mano  
 ¿son la India?  
 Y la pata de metal leonado  
 forjado por el sol, enfriado por la luna  
 su garra que oprime una dura bola de vidrio  
 y la esfera iridiscente.  
 [...] donde arden y brillan los millares de velas, que cada noche,  
 los devotos lanzan a navegar [...]  
 ¿son una profecía, un acertijo,  
 la memoria de un encuentro,  
 los signos dispersos de un destino?<sup>50</sup>

El contexto amplio del poema nos hace aceptar digresiones dentro de otras digresiones. Desde mi perspectiva, el poema es una especie de oda a la diversidad, que nos sugiere nuevos significados. Las líneas en la palma

<sup>48</sup> Paz, 49.

<sup>49</sup> Paz, 17.

<sup>50</sup> Octavio Paz, *Figures and Figurations* (Delhi: New Directions, 1999), 34.

de la mano que se entrelazan y separan son la confluencia de las olas de foráneos que hicieron su hogar en India. Las velas en el río evocan la ciudad sagrada de Benarés o Haridwar, y la garra de metal dorada pertenece al león en la columna de Ashoka, tal vez de la ciudad de Bengaluru. Las velas a orillas del Ganges en ambas ciudades simbolizan la veneración del río, de la naturaleza y del cosmos, que es una característica del hinduismo. Pero el significado del acto sigue siendo un misterio: ¿es la memoria de un encuentro de agua o fuego en el pasado o en el futuro?

## Conclusiones

Paz tenía un proyecto profundo sobre la universalidad de Occidente y Oriente, pero ello nunca significó hacer caso omiso del tejido de la vida diaria. Extrajo sus imágenes de un hondo pozo de sabiduría sobre India. Su curiosidad lo hizo tomar ejemplos de todas partes y sus paradigmas no pueden considerarse un destilado del pensamiento eurocéntrico, pues su experiencia de primera mano lo hizo convencerse de que las generalizaciones son siempre excluyentes. A diferencia de los indólogos, no se interesó únicamente por la India antigua, y cuando lo hizo no cayó en idealizaciones apresuradas ni perdió de vista el cosmopolitismo de la India moderna. Además, no se concentró solo en el hinduismo; lo hizo también en el budismo. No colocaba India en el polo opuesto a Occidente ni la veía como un todo homogéneo. Hacía distinciones entre templos hindúes, edificios mogoles y santuarios budistas. Las evocaciones del pasado en sus poemas indios nos recuerdan la mezcla de varias épocas en el presente. La lectura en comunidad que él mismo aconsejaba para acercarse a un poema como “Blanco”, la larga correspondencia con la que intentaba persuadir a sus editores para que aceptaran sus propuestas<sup>51</sup> dan testimonio de que su mantra era la inclusión.

Al mismo tiempo, una corriente eterna atraviesa sus poemas indios. Los seres humanos son insignificantes en este gran universo. De nuevo, la doctrina budista de *śūnyatā* señala el punto culminante de la liberación,

---

<sup>51</sup> Como ha notado Santí en *Archivo Blanco*.

sin duda una perspectiva fascinante para alguien educado en la tradición de los libertadores y los liberados.

## Bibliografía

- Castañón, Adolfo. “El poeta como revisor: notas para la relectura de *Pasado en claro*”. En *Octavio Paz: entre poética y política*, editado por Anthony Stanton, 69-102. México: El Colegio de México, 2009.
- González-Ormerod, Alejandro. “Octavio Paz’s India”. *Third World Quarterly* 35, núm. 3 (2014): 528-543.
- Hirsch, Edward. “Octavio Paz: In Defense of Poetry”. *The New York Times*, 7 de junio de 1998.
- Issac, Shruthi, ed. *India Remembers Octavio Paz*. Delhi: Vadehra Art Gallery, 2018.
- Lambert, Hervé-Pierre. *Octavio Paz et l’Orient*. París: Classiques Garnier, 2014.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Paz, Octavio. “André Breton o la búsqueda del comienzo”. En *Estrella de tres puntas: André Breton y el surrealismo*, 61-77. México: Editorial Vueltas, 1996.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Paz, Octavio. *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Barcelona: Seix Barral, 1967.
- Paz, Octavio. *Conjunciones y disyunciones*. México: Joaquín Mortiz, 1969.
- Paz, Octavio. *Corriente alterna*. México: Siglo XXI, 1967.
- Paz, Octavio. *Figures and Figurations*. Delhi: New Directions, 1999.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Paz, Octavio. *Ladera este (1962-1968). Ladera este, Hacia el comienzo, Blanco*. México: Joaquín Mortiz, 1969.
- Paz, Octavio. “Mutra”. En *La estación violenta*, 28-36. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Paz, Octavio. *Los signos en rotación*. Buenos Aires: Sur, 1965.

- Paz, Octavio. *Vislumbres de la India*. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- Santí, Enrico Mario, ed. *Archivo Blanco*. México: Ediciones del Equilibrista/El Colegio Nacional, 1995.
- Santí, Enrico Mario, ed. *Octavio Paz: cuarenta años de escribir poesía*. México: Conaculta, 2014.
- Stanton, Anthony. "'Mutra' (1952): encuentro y desencuentro con Oriente". *O que nos faz pensar* 24, núm. 37 (2015): 87-104.
- Verani, Hugo. "Octavio Paz: el poeta como caminata". En *Octavio Paz: entre poética y política*, editado por Anthony Stanton, 37-68. México: El Colegio de México, 2009.

## 12. Vagabundos del dharma: budismo y literatura de la contracultura en México

David Saldaña

### Introducción

Una de las manifestaciones religioso-filosóficas que mayor proyección le ha dado a India a nivel mundial es el budismo. Junto con el yoga y, en menor medida, el tantra, estas tres tradiciones suelen ser el referente de la imagen estereotipada de India como “cuna de la espiritualidad”.<sup>1</sup> Esto puede corroborarse en las múltiples búsquedas trascendentales que los sujetos europeos emprenden en el país asiático a partir del dominio colonial ejercido por el Reino Unido desde finales del siglo XVIII, y que repercutió en la estética romántica alemana, con autores como Goethe y Schlegel, o filósofos como Hegel y Schopenhauer.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “the Mystic East”*, (Londres: Routledge, 1999), 118-119, Richard King explica que el romanticismo alemán, nutrido por la información de orientalistas franceses e ingleses, percibió las religiones de India como punto de partida de toda espiritualidad y, en ese contexto, las bautizó como la “cuna de la humanidad”, concebidas en el marco del naciente orientalismo como el remedio a las tendencias decadentes de “Occidente”, sobre todo en virtud de la “naturaleza mística” y “pura” atribuida a los textos védicos y brahmánicos.

<sup>2</sup> Respecto del nacimiento del orientalismo a finales del siglo XIX en Europa, Urs App señala que no es resultado de la labor en solitario de los autores románticos, sino de un proceso que se extiende en varias direcciones y desde fuentes diversas, las primeras de ellas, firmemente ligadas al budismo y en particular a su vertiente zen. Esas fuentes corresponden a las crónicas e informes de misioneros jesuitas, portugueses y españoles —en China y Japón durante el siglo XVI— que posteriormente nutrieron el imaginario de figuras como Kircher y Anquetil-Duperron, así como la literatura de Voltaire, cuya postura a favor de una “religión natural” y en contra de la

En ese contexto surge el orientalismo clásico, aquel que Edward Said intentó denunciar en su libro homónimo, publicado en 1975. Como categoría, el orientalismo supone en primer lugar la exploración bibliográfica de las culturas del continente asiático, marco en el que destaca el interés en las manifestaciones espirituales de India. Entre ellas, el budismo será interpretado por los filósofos europeos como una “doctrina nihilista”,<sup>3</sup> para después ser revalorizado y popularizado en el seno de corrientes esotéricas, como la teosofía blavatskiana de finales del siglo XIX.<sup>4</sup>

La herencia bibliográfica e interpretativa de la doctrina del Buda llegó a territorio hispanoamericano también hacia finales del siglo XIX, gracias a viajeros como Francisco Bulnes, que en su extensa crónica *Sobre el Hemisferio Norte once mil leguas: impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa* (1875) dedicó un capítulo entero al budismo. Además de estas fuentes directas e indirectas, la imagen de India y del budismo en América Latina se ha construido paulatinamente con base en un conjunto amplio de textos e ideas digeridas o

---

idolatría encuentra un punto de apoyo en esas noticias un tanto caóticas llegadas de “Oriente”, donde aún perviven las “supersticiones de los bonzos”, es decir, el budismo como “doctrina nihilista”. *The Birth of Orientalism* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2010), 16-19, 31-33.

<sup>3</sup> Llama la atención el contraste de la recepción espiritual en Europa, positiva cuando se trata de doctrinas que, de alguna manera, coinciden con concepciones propias de las religiones mono-teístas, en contraste con la forma negativa en que se fue construyendo la visión decimonónica del budismo, tal como lo expone Rogel-Pol Droit: “Hemos olvidado por completo este viejo miedo, o eso parece. Y, sin embargo, en numerosas pero muy diferentes formas, hay rastros de él en la filosofía alemana —en Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros. Del mismo modo, ha marcado con fuerza a los filósofos franceses, desde Cousin hasta Renouvier, pasando por Taine o Renan. Lo que todos tienen en común es que, en mayor o menor medida, equiparan el nirvana con la aniquilación; consideran que el budismo es como un nihilismo al que hay que temer, o que es incluso más atractivo porque da miedo”. *The Cult of Nothingness. The philosophers and the Buddha* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), 5.

<sup>4</sup> En el marco de la teosofía, el budismo funciona como fuente y como representación de los objetivos de dicha sociedad, tal como los concibió Blavatsky. Por un lado, es la base de un conocimiento esotérico —un esoterismo transhimalayo, sobreviviente en el Tíbet—, que fue revelado a la propia Blavatsky; por el otro, debido a su naturaleza contestataria respecto al brahmanismo, es visto como un antecedente de reforma social, la misma que Europa espera de “Oriente” desde los primeros años del siglo XIX, ahora posible con la fusión de elementos del esoterismo occidental y el horizonte budista. Cf. Tim Rudbøg, “Early Debates in the Reception of Buddhism: Theosophy and Esoteric Buddhism”, en *Imagining the East: The Early Theosophical Society*, ed. por Tim Rudbøg y Erik Reenberg Sand (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 80-82.

resignificadas por la visión europea, para conformar lo que Hernán Taboada ha llamado “orientalismo periférico”: un discurso homogéneo y mediado sobre las culturas asiáticas, con pocos testimonios presenciales, y estos a menudo pasados por el filtro europeo.<sup>5</sup>

En el caso de México, este orientalismo periférico, que incluye el conocimiento somero del budismo, se adecuará a las dos vías: la de un incipiente rigor académico y la del testimonio de viaje a Asia. Dos figuras fundamentales encarnan lo que podríamos llamar el “contacto discursivo” y el “contacto presencial” con Asia en la primera mitad del siglo xx: José Juan Tablada, para el caso de Japón, y José Vasconcelos, para India. Este último buscó aportar una visión global del conocimiento que se tenía en la época sobre las manifestaciones espirituales de India, no sin ciertas omisiones metodológicas y tendencias interpretativas que impiden considerar sus *Estudios indostánicos* (1920) como una fuente de información confiable.<sup>6</sup>

Tras la labor de Vasconcelos, el interés por India parece entrar en un cierto *impasse* que se extenderá hasta 1950, cuando será revertido por el acercamiento —bibliográfico y presencial— de Octavio Paz. Sin embargo, este nuevo contacto surge en condiciones distintas a las del primer orientalismo hispanoamericano. No es solo que se acumulen las obras de Tablada, Vasconcelos y Paz como muestras de una mayor profundización en el budismo y en otras espiritualidades, sino que las condiciones de recepción de otras religiones, así como la información sociocultural sobre India y sus procesos de emancipación, eran muy distintos a finales de la década de

<sup>5</sup> Hernán Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920”, *Estudios de Asia y África* 33-2 (1999): 286-287.

<sup>6</sup> Laura Torres-Rodríguez reconoce que hay una propensión no necesariamente académica en el trabajo de Vasconcelos: “El gesto de escribir-aprender en el vacío está contenido en la escritura misma del libro: el escritor emprende complicados sistemas de clasificación de las corrientes filosóficas de la India en un manuscrito que salta de un tono mesiánico y místico, a otro personal e intimista y, por último, a uno escolar y esquemático del tema expuesto. Pero más allá de estas vicisitudes estilísticas, la experiencia de ‘aprender en el vacío’ sobre India le permite reflexionar abstractamente y desde fuera sobre el pasado y el futuro de México”. *Orientaciones transpacíficas* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019), 98. Esta postura es una clara muestra de su orientalismo, pues pone el conocimiento del *otro* al servicio de la exploración de la cultura propia por contraste, además de servir como justificación de una visión mesiánica, constatable en la tendencia a equiparar el Buda y Cristo, para favorecer la doctrina del segundo.



1950. Tales sucesos coinciden con el origen del movimiento *beat* en Estados Unidos y con el creciente descontento social que se expresará en la década siguiente. Como tendremos ocasión de corroborar, en esa época la juventud mexicana contaba con una nueva generación de poetas y narradores, que no fue ajena a estas circunstancias y se sumó a dichos movimientos a partir de sus condiciones, con mezclas particulares que conforman un segundo momento orientalista en el ámbito literario mexicano.

### **El budismo como patrimonio de India y su difusión en el norte global**

El momento histórico en el que surgió el budismo determinó sus planteamientos en oposición a la rigidez de la organización social brahmánica, cuyo sistema de castas, por definición estático, impedía el cambio social y reservaba la salvación trascendental a unos pocos. Hacia el siglo v a. e. c. aparece en el norte de India el Buda histórico, Siddhartha Gautama, quien difunde una doctrina más abierta socialmente, convirtiendo la salvación en un bien accesible a cualquier persona sin importar su origen y, por lo tanto, desligada de la casta más elevada, la de los brahmanes.

En este contexto, la doctrina budista se centra en la causa de la reencarnación, a saber, la creencia en un yo permanente que transita de una vida a otra a causa de sus acciones o karma.<sup>7</sup> La respuesta budista a este ciclo interminable de vida y muerte son las Cuatro Nobles Verdades: la existencia se define como sufrimiento; la causa del sufrimiento es el deseo erróneamente dirigido; el sufrimiento puede cesar; el sufrimiento cesa siguiendo el Noble Óctuple Sendero. Este pide deshacerse de la visión maniquea en la que el yo recibe exclusivamente experiencias buenas o malas; al contrario, cada suceso, pensamiento y sensación debe dimensionarse en su justa medida y en correlación con los demás. Por tanto, la meta del budismo es el cese del sufrimiento en el aquí y el ahora, lo que contrasta con la promesa de una vida eterna después de la muerte.

---

<sup>7</sup> Al respecto, Juan Arnau señala que la redefinición budista del concepto de karma como crítica a la noción de una esencia interior o *ātman* permitió afrontar el ciclo de reencarnaciones desde una perspectiva diferente, y así ampliar las posibilidades de liberación al ponerlas en manos del individuo. *Budismo esencial* (Madrid: Alianza, 2017), 19-21.

Únicamente el ejercicio de la meditación y la consideración ecuánime del cambio constante de las cosas puede sustraernos del *saṃsāra* o ciclo de reencarnaciones.

Como hemos dicho, algunas de estas concepciones básicas se integraron al horizonte cultural europeo por mediación de la teosofía, pero no fue el único camino por el que el budismo llegó a “Occidente”: además de los volúmenes históricos sobre la vida del Buda y la doctrina establecida en el canon pali, hay que tener en cuenta la difusión de otras vertientes del budismo, como el zen, que tuvo grandes promotores, entre ellos Daisetsu Teitaro Suzuki y Heinrich Dumoulin;<sup>8</sup> o el budismo *vajrayāna* en su variante tibetana, muy difundida actualmente a partir de los conflictos entre el Tíbet y China, que resultaron en el exilio del Dalai Lama en Dharamsala, al norte de India, y el posterior establecimiento de Casas Tíbet en Europa y América.

En este contexto, otro aliado del budismo que no puede obviarse son los estudios sobre la mística cristiana, que desde inicios del siglo xx y hasta nuestros días han tenido eco en otras espiritualidades, por ejemplo, el sufismo musulmán o la cábala judía. Desde una perspectiva ecuménica, al considerar la mística como una vía individual de contacto con Dios y, por lo tanto, fuera de la ortodoxia de cualquier institución, una vez más, los estudiosos europeos recorren el camino hacia “Oriente”, con la intención de establecer paralelismos entre lo que suele llamarse “experiencias cumbre” de la espiritualidad.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Al respecto pueden consultarse, de Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1973), y de Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origins and meanings* (Nueva York: Weatherhill, 1995).

<sup>9</sup> Thomas Merton, uno de los grandes pensadores sobre los vínculos que conectan las espiritualidades de Asia y Europa afirmaba: “Independientemente de lo que pensemos sobre la extensión de la vocación contemplativa (si pensamos que está o no ‘abierta a todos’), el hecho es que es algo ‘ordinario’, al menos *de derecho*, en todas las religiones superiores. Porque en todas partes, tanto en el cristianismo como en el budismo, el hinduismo y el islamismo, encontramos ejemplos de vida contemplativa, al menos en un sentido amplio. En todas partes encontramos al menos un esfuerzo natural por la unidad interior y la *comuni3n* intuitiva con el Absoluto. Y en todas partes encontramos expresiones de alg3n tipo de experiencia espiritual, a menudo natural, a veces sobrenatural”. *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (Nueva York: Harper Collins Publisher, 2003), 116.

## Contracultura: definiciones y exponentes del norte global

Ahora bien, para entender de qué forma se articula el budismo con la “contracultura”, sobre todo en el caso mexicano, es necesario considerar tanto los componentes del budismo en el marco de un contacto cada vez mayor con las culturas asiáticas que lo adoptaron, como su difusión en Europa y América. El concepto de “contracultura” es paradójico en sí mismo, pues toda manifestación material e intelectual de una sociedad o grupo humano puede catalogarse como cultura,<sup>10</sup> de ahí que aquellos elementos que son marginales, que manifiestan inconformidad o protesta, siguen siendo parte de esa cultura; la ponen en duda, pero existen en relación dialéctica con la tendencia hegemónica, la cual a su vez segrega lo que no coincide con su narrativa, objetivos y modos en busca de la producción material y la estabilidad social.

La tensión entre tendencia y marginalidad es uno de los motores más importantes de la contracultura, como reconocen Antonio Trejo Sánchez y Jorge Arzate Salgado, quienes refieren dos acepciones del término: “En la primera, la contracultura designa toda forma de oposición y conflicto con lo establecido. Es sinónimo de heterodoxia, antiestructura y herejía, es la materialización cultural del desencanto, la anomia y lo marginal en todo tiempo y lugar”.<sup>11</sup>

A partir de esta concepción general, es posible catalogar como contraculturales todo tipo de minorías que se enfrentan en condiciones desiguales a las grandes tendencias culturales, como puede ser el caso del romanticismo frente a la Ilustración o del propio budismo, como vimos, frente al brahmanismo. Trejo Sánchez y Arzate Salgado proponen una

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría ya señalaba que lo cultural, ligado a lo artístico, al ocio o al pensamiento, por estar alejado de la idea de productividad, no puede simplemente ser considerado cultura por oposición a lo útil como “objetivo” y “universal”. *Definición de la cultura* (México: UNAM, 2001), 21. Ambos campos de actividad, intelectual y práctica, conforman el complejo cultural, un marco en el que nos movemos, ora para reafirmarlo ora para criticarlo o intentar vivir en sus linderos.

<sup>11</sup> Antonio Trejo Sánchez y Jorge Arzate Salgado, “Tres historias de la contracultura juvenil en el Valle de Toluca”, en *Acta Académica. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009), 5.

segunda definición con base en la difundida por el académico y novelista estadounidense Theodore Roszak en *The Making of the Counter Culture*:

En su significado concreto, la contracultura es asociada a un momento histórico abanderado por un sector de la juventud de la Norteamérica de los sesenta, que se “interesa por la psicología de la alienación, el misticismo oriental, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias”, las cuatro premisas que repasa Roszak para aquella “estricta minoría de jóvenes y un puñado de sus mentores adultos” que se enfrentan con protestas, carnavales y actos simbólicos al monstruo de la tecnocracia.<sup>12</sup>

Este contexto de insatisfacción coincide con lo que Frédéric Lenoir considera el desgaste institucional de las religiones históricas en “Occidente”. En el libro *Las metamorfosis de Dios*, Lenoir plantea que la modernidad nunca se “desencantó” de la religión:

Los discursos recurrentes sobre el “final de la religión” o, por el contrario, sobre el “retorno de lo religioso” se inscriben en la propia lógica de exclusión entre modernidad y religión: o constatamos el declive de lo religioso y deducimos que es una señal de la victoria de la ciencia y de la razón modernas, u observamos un avance de lo religioso y deducimos el final de la modernidad, el fracaso de la Ilustración y el advenimiento de una era posmoderna.<sup>13</sup>

No obstante, ni la religión desaparece ni se ha superado la modernidad en el sentido de una gran era espiritual que la corrige. En realidad, las grandes religiones han experimentado un proceso de reacomodo en dos grados: la secularización y el laicismo. Ambos términos suelen ser intercambiables, pero Lenoir, muy consciente de los datos sociohistóricos del ámbito francés, afirma que la mera proclama nietzscheana de “la muerte de Dios” no bastaba para arrojar al cristianismo fuera de la órbita de la tendencia científica; al contrario, la teología cristiana fue recalibrada bajo

---

<sup>12</sup> Trejo Sánchez y Arzate Salgado, “Tres historias de la contracultura juvenil en el Valle de Toluca”, 6.

<sup>13</sup> Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental* (Madrid: Alianza, 2005), 12.

nuevas premisas que, en el caso de la anglosfera, se alinean con la prerrogativa del desarrollo económico y sus bondades, capaces de traer el paraíso a la tierra.<sup>14</sup>

En un momento de suma complejidad, como el que siguió al final de la Segunda Guerra Mundial, estos reacomodos coincidieron con la participación cultural de los países asiáticos en el escenario global. En ese sentido, no es extraño que *Orientalism*, de Said, se haya publicado después del periodo contracultural, cuando circuló mucha información sobre las diferentes culturas asiáticas, aunque no siempre se profundizó en ellas e incluso a menudo solo se difundieron los estereotipos más comunes sobre “Oriente”.<sup>15</sup>

De este modo, en la línea del orientalismo decimonónico y su búsqueda de una sabiduría “oriental” como eje rector de los estudios de cada cultura, resulta sintomático que el contacto con Asia haya convergido con la sed de renovación en la juventud del norte global y derivado en la diversificación de vías espirituales. Ello dio pie a la formación de un panorama amplio, a la vez más superficial y práctico, definido por lo que Lenoir llama “espiritualidad a la carta”, de la que forma parte el budismo:

El éxito del budismo en Occidente se debe en gran parte a esta temática de la realización personal esencial para la ultramodernidad. Desde un punto de vista laico, la búsqueda de una realización personal puede expresarse de muchas maneras; en la vida afectiva y familiar, en la organización de una estructura y en la calidad de vida, en un compromiso social y político, en una vida cultural, etc. En una perspectiva religiosa (en un marco secular), se manifestará también en diversas formas que van de la meditación oriental como técnica de conocimiento y realización personal a las numerosas terapias psicoespirituales de desarrollo personal.<sup>16</sup>

Así, prácticas hoy populares irrumpieron con renovados bríos y de manera masiva en el complejo escenario de la década de 1960:

---

<sup>14</sup> Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*, 30.

<sup>15</sup> Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Mondadori, 2008).

<sup>16</sup> Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*, 53.

La “contracultura” americana adquiere una orientación religiosa tomando de Oriente los valores espirituales de experiencia interior y realización personal (opuestos al éxito social de la cultura dominante), de relación con el cosmos (frente a la explotación de la naturaleza) o de comunión con el gurú (frente a la organización burocrática de las iglesias). Los jóvenes poetas de la Beat Generation (Ginsberg, Kerouac, etcétera) se inician en la meditación zen y son de los primeros occidentales en conocer al dalái-lama recién exiliado en la India.<sup>17</sup>

Como prueba de lo que afirma Lenoir tenemos la producción literaria de la época. El contexto de agotamiento de los grandes relatos del norte global se refleja en la literatura de mediados de la década de 1950, en la que destacan los *beatniks* con textos como *Memorias de una beatnik* (1979), de Diane di Prima, o las fundacionales *En el camino* (1957) y *Los vagabundos del dharma* (1958), de Jack Kerouac, quien expresa sin tapujos esta fusión de horizontes culturales, espirituales y políticos. Un elemento disruptivo de dicha fusión fue, sin duda, el consumo de drogas, pues, como apunta el escritor mexicano José Agustín:

Todos estuvieron de acuerdo también en consumir distintas drogas “para facilitar”, decía, muy serio, Allen Ginsberg, “el descubrimiento de una nueva forma de vivir que nos permitiera convertirnos en grandes escritores”. En un principio le tupieron a las anfetaminas (la vieja benzedrina con forma de corazón), pero también a la morfina, el opio, la mariguana y por supuesto a todo tipo de alcohol. Fueron pioneros de los alucinógenos, peyote en un principio, y por allí consolidaron su interés por el orientalismo y el misticismo.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Lenoir, 216.

<sup>18</sup> José Agustín, *La contracultura en México: la historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas* (México: Grijalbo, 1996), 22. Cabe notar el uso laxo que tanto Lenoir como Agustín hacen de términos altamente complejos, como orientalismo, esoterismo, o los aglutinantes “oriente” y “occidente”. Esto solo supone que el marco homogeneizador en el que funcionan estos términos está vigente en alguna medida tanto para creadores artísticos como para especialistas de otras ramas de estudio.

Basta recordar que tanto Kerouac como Allen Ginsberg, autor del célebre poema *Aullido* (1956), renovaron la escritura automática del vanguardista Tzara con la ayuda de psicotrópicos, y se cuenta que escribían sus textos sin parar y en medios tan poco convencionales como tiras de papel para impresión. En ocasiones, el camino de las drogas llevó a estos autores a un acercamiento a la institucionalidad: el caso de Ginsberg representa una de las muchas posibilidades de la búsqueda artística, al viajar a India, conocer al exiliado Dalai Lama y participar en la fundación de la Naropa University, en Colorado.

Pero no todos los *beatniks* llegaron a buen puerto con sus pretensiones budistas: Kerouac se mostró irritado frente a las críticas académicas a su novela, sobre todo aquellas que estaban dirigidas al estudio del budismo, en particular el zen.<sup>19</sup>

Entre el conocimiento incipiente, la práctica fuera de las normas convencionales y, como el propio Lenoir reconoce, los múltiples sentidos de la búsqueda espiritual, el budismo se adaptó y dialogó con un bagaje previo, aglomerado bajo el término “occidental”, y que ya en esa época incluía no solo las corrientes esotéricas decimonónicas sino también las tendencias del llamado New Age, un movimiento de sincretismo altamente acelerado

---

<sup>19</sup> Ellis Amburn relata en el libro *Subterranean Kerouac: The Hidden Life of Jack Kerouac* que Kerouac se entrevistó con el gran difusor del zen, D. T. Suzuki, quien no aprobaba sus concepciones sobre el budismo: “Kerouac pensó que tal vez el famoso intérprete de Zen, el Dr. D. T. Suzuki, podría ayudarle y visitó al venerable sabio el 15 de octubre de 1958 en Manhattan. Suzuki, un hombre pequeño, vivía en unas habitaciones forradas de libros con paneles de madera en la calle Noventa y Cuatro Oeste. Habiendo dispuesto cuidadosamente tres sillas para Jack y sus acompañantes, Suzuki se sentó detrás de una mesa, estudiándolos en silencio. Jack se dio cuenta de que las pestañas de Suzuki eran muy largas, lo que de alguna manera le hizo pensar en un dicho sobre el Dharma: que echaba raíces muy gradualmente, pero que nunca nos podíamos desprender de ellas. Suzuki pidió a sus invitados que hablaran con claridad, explicando que era parcialmente sordo. Casi gritando, Jack preguntó al Dr. Suzuki por qué Bodhidharma venía de Occidente. El Dr. Suzuki, enseguida se dio cuenta de que el problema de Kerouac era el alcohol, y le dijo que se pasara al té verde. Luego aconsejó a Jack y a sus amigos que ‘se sentaran aquí en silencio’, recordó Jack... y en unos minutos... volvió y sirvió un té verde ‘espeso y caldoso’ en frágiles cuencos maltrechos y astillados. Poco después, Suzuki les acompañó a la puerta, advirtiéndole a Jack que siguiera con el té verde. En la acera, Jack miró hacia atrás y vio a Suzuki de pie en la puerta. Hablando con el corazón, Jack dijo que quería mudarse y pasar el resto de sus días con él. ‘Alguna vez’, dijo Suzuki, levantando un dedo y riéndose”. Tomado de “D. T. Suzuki (1870-1966)”, *The Allen Ginsberg Project*, acceso el 18 de octubre de 2022, <https://allenginsberg.org/2011/10/d-t-suzuki-1870-1966/>.

y práctico, en el que las conexiones entre distintas fuentes son casi inmediatas, dirigidas por una postura intuitiva, muchas veces denostada.<sup>20</sup>

Ello es, probablemente, herencia de los movimientos esotéricos como los que inciden en la postura de los *beatniks*, con lecturas variadas que incluyen desde la teosofía de Blavatsky hasta el Cuarto Camino de Gurdjieff, de modo que se acudía de manera casi indistinta a la meditación, el yoga, al tarot y la astrología. Este sincretismo acelerado pasará a la órbita cultural mexicana, no sin ciertas modificaciones en relación con la herencia del budismo y sus distintas escuelas, además de producir mezclas particulares en lo que concierne al marco de la espiritualidad prehispánica y el estado de las creencias profesadas en México.

### **La contracultura en México: budismo y formas literarias**

Sin duda, la situación política, socioeconómica y cultural del mundo había cambiado entre la época de Vasconcelos y la de Paz. Sin embargo, a partir de las décadas de 1950 y 1960 el panorama se radicalizó: por un lado, la apertura a nuevas formas de experimentar la espiritualidad convergió con el desafío a la moral anquilosada de décadas pasadas, lo que supuso un enfrentamiento generacional entre la “chaviza” y la “momiza” (es decir, los jóvenes y los adultos); por el otro, en el ámbito intelectual, este conflicto no solo tuvo resonancias políticas o espirituales, sino que además produjo fuertes tensiones entre dos grupos.

El primero estaba constituido por figuras consolidadas, entre ellas Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis, para quienes la literatura de los jóvenes no aportaba nada sustancial a la literatura nacional; <sup>21</sup> el otro grupo, jóvenes

<sup>20</sup> Lenoir sitúa este movimiento en el contexto de insatisfacción con las religiones institucionales: “Hay al menos dos formas de entender el movimiento New Age que se extiende por todo el mundo desde hace unos cuarenta años. La primera, que predomina en la actualidad, identifica totalmente New Age y lo que hemos denominado religiosidad alternativa. Todas las prácticas espirituales (como las descritas al principio de este capítulo), todas las heterodoxias doctrinales que insisten en la dimensión ‘psi’, en la ‘realización del yo’ y la ‘vinculación con la naturaleza’ se consideran propias de la New Age, a menudo en una acepción peyorativa y sin perspectiva histórica.” *Las metamorfosis de Dios*, 216.

<sup>21</sup> Inke Gunía, estudioso de la literatura de la onda, remite a un libro específico que “afianzó” la idea de un grupo de la élite intelectual que supuestamente cooptaba todos los espacios de



interesados en la literatura *beat*, defendía las experiencias con las drogas y el rock, y veían con desconfianza, y en ocasiones de forma despectiva, a esos grandes autores. Casi todos los nuevos narradores fueron denostados bajo el nombre *literatura de la onda*, una tendencia juvenil que encarnaba los ideales de la contracultura y, por lo tanto, se enfrentaba directamente con el *establishment* literario; los poetas, en cambio, más integrados con sus colegas de mayor edad, no fueron atacados con tanta hostilidad.

Ya he citado a José Agustín, narrador mexicano de esta *literatura de la onda*, en coincidencia con los rasgos de la contracultura que había planteado Roszak. En *La contracultura en México: la historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, Agustín enumera once elementos ya presentes en otros contextos, pero, en su opinión, constitutivos del fenómeno contracultural mexicano: rechazo al sistema, rock, drogas, religiosidad, comunas, hedonismo, revolución sexual, individualismo, romanticismo (drogas como catalizadoras de revoluciones pacíficas), identificación con los oprimidos y lenguaje (argot y jergas urbanas).<sup>22</sup> También aporta sus propias definiciones de términos como “*beat*”, “*contracultura*” y sus derivados mexicanos: “*macizo*”, “*jipi*”, “*gandalla*”, etcétera. Uno de los pasajes más interesantes es la descripción de las dos vías que nutrieron el movimiento *hippie* en la década de 1960. La primera de ellas es la de los *pranksters*:

---

difusión artística: “En 1967 Luis Guillermo Piazza publicó su obra *La mafia*, la que —según los comentarios del hablante o de los hablantes— tiene la meta de ‘desmitificar’ aquella Cosa Nostra del campo artístico mexicano, permitiendo al lector examinar sus actividades y comportamientos desde la perspectiva de sus integrantes. No obstante estas pretensiones, la intención que se desprende del texto es otra, es decir, consolidar el mito de la llamada ‘mafia’ por medio de la autorreferencia. Es la composición collagística de fragmentos de declaraciones (ficticias y referenciables con la realidad extraliteraria fáctica) de diversos personajes destacados del arte mexicano contemporáneo, sacados de cartas, conversaciones, periódicos, textos literarios ficcionales, etc. La tapa y las páginas finales de la obra reproducen una serie de fotos que muestran a varios de los supuestos integrantes de la ‘mafia’: José Luis Cuevas, Carlos Fuentes, el mismo Piazza, Carlos Monsiváis, Juan García Ponce, José Emilio Pacheco y otros”. “¿Qué onda broder? Las condiciones de formación y el desenvolvimiento de una literatura de la contracultura juvenil en el México de los años sesenta y setenta”, *Revista de crítica literaria latinoamericana* núm. 54 (2004): 25. Probada o no la existencia de esa “mafia”, lo cierto es que tiempo después los supuestos miembros fueron despedidos de sus espacios de trabajo, ya sea en la universidad o en distintos periódicos de circulación nacional.

<sup>22</sup> Agustín, *La contracultura en México*, 133-135.

Los alucinógenos, como antes a los beats y a la Liga para el Descubrimiento Espiritual de Timothy Leary, los llevó a la experiencia religiosa y al interés por Cristo, Buda, Lao Tse, Confucio, el I Ching, los sufis, Jung, Wilhelm, Suzuki, Blavatsky, teosofía, astrología y otras esoterías. Pero los Pranksters combinaron todo esto con un intenso acelere rocanrolero, hedonista, tecnológico, lúdico y sensual. También se volvieron adictos a los mandalas, el incienso, la ropa y la parafernalia hindú. Eran los profetas del *aquí-y-ahora* y del *agarra-tu-propia-onda* [...] En Nueva York se instalaron en un departamento e hicieron una fiesta a la que asistieron los viejos héroes Allen Ginsberg y Jack Kerouac. Sin embargo, los neoyorquinos no les agarraron la onda, el autobús delirante los dejó fríos y ni siquiera los más locos se interesaron, así es que Kesey y su banda subieron de nuevo en Furthur y se dirigieron a la casona de Timothy Leary en Millbrook, al norte del estado de Nueva York.<sup>23</sup>

En oposición a esta propuesta vital y alocada, estaba el grupo de Timothy Leary, mucho más centrada en el desarrollo espiritual que en las drogas:

Don Timoteo era de pasiones religiosas y creía que el ácido podía ser vehículo de cambios espectaculares de la humanidad, por lo que se la pasaba enviando LSD, peyote, mescalina y semillas de la virgen por correo a todo el circuito macizo de Estados Unidos. Leary pensaba que urgía que todo mundo probara alucinógenos, por eso propuso la fórmula: “Turn on, tune in, drop out”, que más o menos significa “préndete, sintonízate y libérate”: toma LSD, capta lo que dice y abandona la escuela o el trabajo. Como en el caso de Kesey, la fama de Leary de gran jinete lisérgico y su inagotable huato de la nueva droga atrajeron numerosos seguidores que se apuntaron en la Liga para el Descubrimiento Espiritual. En realidad, todo el movimiento sicodélico de los sesenta surgió de los Pranksters de Kesey y del grupo de Leary.<sup>24</sup>

Una hipótesis de trabajo surge de estas distinciones, y es que es interesante pensar en los poetas *beat* mexicanos como herederos de los *hippies*,

---

<sup>23</sup> Agustín, 61-63.

<sup>24</sup> Agustín, 63.

es decir, con una actitud más espiritual y sosegada; y, por otro lado, están los escritores encasillados en la noción de *literatura de la onda*, que recurren a los referentes del budismo y otras espiritualidades con una intención más práctica, incluso ornamental, para escribir en torno al consumo de drogas y la vida alocada del rock, es decir, más apegados a la visión de los *pranksters*.

Una prueba inicial de esto es la constatación de las vías que siguieron los poetas relacionados con la contracultura: José Vicente Anaya comienza acercándose al consumo de peyote en su poemario *Híkuri (y otros poemas)*, de 1987, para luego indagar en la narrativas japonesa y china hacia la década de 1990; Alberto Blanco también acude a referentes del budismo zen en su poesía de los años contraculturales, pero será uno de los pocos escritores mexicanos que adapta un texto budista, el *Dhammapada*, en 1997. Vale decir que, entre los narradores, en primera instancia, no se detecta la intención de ahondar en alguna cultura asiática; más aún, como consecuencia de los ataques a esta forma de escritura, muchos de ellos acabaron muertos por los excesos o abandonaron *la onda* para dedicarse a otros temas.<sup>25</sup>

Para concretar este amplio contexto, que sigue en revisión, me centraré solo en uno de los poetas, aquel que, a decir de sus propios colegas, es quien mejor expresó el espíritu de la época, con esa vertiente más *hippie*, de búsquedas estéticas y espirituales, menos apegada a la fiesta continua, el rock y las drogas, y que, además, dedicó buena parte de su trabajo editorial al budismo: Sergio Mondragón (1935).

### Un parteaguas editorial para la poesía *beat*

Es casi imposible hablar de la labor de Mondragón como poeta sin considerar su papel como difusor cultural en México, y prueba de ello es la casi mítica revista *El Corno Emplumado*, publicación trimestral de poesía, fundada en 1962 por Margaret Randall, Harvey Wolin y el mismo Mondragón. El proyecto fue uno de los más relevantes de la segunda mitad del

---

<sup>25</sup> Cf. Gunía, “¿Qué onda broder?”, 25.

siglo xx debido a su proyección internacional, dada la naturaleza bilingüe de la revista, así como a la conformación de un grupo de representantes poetas de muchas naciones (en lo que respecta a la relación con India, llama la atención la presencia del poeta bengalí Malay Roy Choudhury).

*El Corno Emplumado* recibió textos muy variados, con poemas de cualquier signo y tema. Además, destaca por ser una de las pocas publicaciones periódicas, sino es que la única, que dio cabida a los poemas de los *beatniks* de manera sostenida. Aquí se publicaron textos de Philip Laman-tia o Allen Ginsberg, u otros cercanos en espíritu crítico, como Charles Bukowski, o en búsqueda espiritual, como Thomas Merton. A pesar de su calidad, la revista llegó a su fin tras la represión del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco. Como menciona Javier Pulido Luna:

En el número 28, fechado en octubre de 1968, los editores de *El corno emplumado* se pronunciaron en contra de la represión que había ordenado y ejecutado el gobierno para sofocar las manifestaciones estudiantiles; como respuesta, el gobierno retiró a la revista el subsidio que le destinaba y con el que se pagaba buena parte de la edición. De esto da cuenta la nota de los editores del número 29, de enero de 1969, en el que aparece publicada una breve carta de Octavio Paz y un poema, ambos en torno a los hechos de octubre de 1968.<sup>26</sup>

Tras estos acontecimientos, Margaret Randall y Sergio Mondragón fueron hostigados por el gobierno mexicano, lo que derivó en el exilio de ambos: ella en Cuba y él en Estados Unidos. El fin de la revista supuso un golpe severo a la difusión tanto de los movimientos contraculturales del norte global como a la experimentación poética con los elementos de juventud, rock y referencias a las distintas manifestaciones espirituales asiáticas en México. Como sea, la participación de Sergio Mondragón en la dirección de *El Corno* y la oportunidad que le brindó para publicar sus textos en el marco de la difusión de los *beatniks* fue uno de los elementos que permitieron considerarlo, con el paso del tiempo, como el *beatnik* mexicano por antonomasia.

---

<sup>26</sup> Javier Pulido Luna, "Antología de *El Corno Emplumado*", *Academia*, (2012), 6, acceso el 18 de octubre de 2022. [https://www.academia.edu/6374356/El\\_corno\\_emplumado](https://www.academia.edu/6374356/El_corno_emplumado).

## Mondragón y el segundo contacto literario con India

La obra de Sergio Mondragón es una de las más centradas en la exploración de las culturas asiáticas. Cabe dividirla en dos etapas: la primera, que inicia con la publicación en 1964 de su primer poemario, *Yo soy el otro*. Está abocada a la integración de ciertas ideas del budismo en su vertiente india y se extiende hasta 1969 con la publicación de *El aprendiz de brujo*. Esta etapa sesentera puede considerarse también como el “periodo *beatnik*” por la recurrencia en su poesía de los elementos fundamentales de la contracultura: los estados inducidos por las drogas, la música de jazz o rock, la expresión sin tabúes del erotismo y una frecuente referencia a las culturas asiáticas que, en el caso de los dos poemarios, se manifiesta con el uso de léxico en sánscrito, transcrito al español, en el cual se apoyó el poeta para expresar momentos de búsqueda espiritual.

La segunda etapa del orientalismo de Mondragón inició tras su refugio en Estados Unidos, y estuvo marcada por el acercamiento cultural y el desplazamiento físico hacia Japón. Por un lado, la referencia a cuestiones budistas continuó, pero ya no fue mediante el budismo “original” de India, sino entrando en contacto con el zen; asimismo, Mondragón tuvo la oportunidad de visitar Japón como corresponsal del periódico mexicano *Excélsior*, en busca de una entrevista con el nobel Yasunari Kawabata, que nunca se llevó a cabo, pues el gran novelista japonés ya tenía planeado su suicidio, acaecido días después de que Mondragón intentara concertar una cita con él. Esta visita a Japón arrojó un resultado espiritual, pues se cuenta que el poeta mexicano profundizó en el zen al sumarse como practicante en un templo.<sup>27</sup> A partir de estos datos, es posible apreciar no solo el interés de Mondragón por el budismo en general, sino la necesidad de entrar en contacto con las culturas que más lo han desarrollado.

Ahora bien, ¿cómo se desenvuelve esta travesía hacia las filosofías asiáticas entre drogas, música y erotismo? Como mencioné, la primera muestra de interés por India se encuentra en el libro *Yo soy el otro*, conformado por diez poemas. El que más llama la atención es el primero de ellos: “Kundalini”, formado por once estrofas, cada una de tres o cinco

---

<sup>27</sup> Cf. Agustín, *La contracultura en México*, 29.

versos. Presento aquí cinco de las once estrofas, las más sugerentes en términos de una búsqueda espiritual inspirada en India:

kundalini, serpiente enroscada en la columna de un templo  
derruida en el desván del sueño, rumorosa cabellera  
perdida en mis aljibes, tu agua dorada lame las barbas del  
macho cabrío que rumia doblado en las alcobas

kundalini, vellón de oro que descansas en el pecho de  
mi jardín, astilla de hueso humeante, dura madera de los  
bosques sobre el río, río de amianto que te precipitas  
amarillo por tu camino enjoyado

kundalini, maíz domesticado, corazón de las llamas,  
trípode de los dioses, ala crepitante que hilas sentada en  
tu elefante con tu ropaje de esbeltos mediodías.

[...]

kundalini, ojo que observas mi bermeja sombra, flor que  
despiertas en la superficie de las aguas, estanque sagrado,  
kundalini que hueles mi alcanfor en vetas de futuro, que  
consagras el aceite y el vinagre de mi inaudible pasado,  
kundalini que escuchas conmigo el sortilegio de este  
canto de sirenas en medio de la tormenta

[...]

kundalini, madre y doncella que aguardas ataviada con  
tu falda de soles en el muladar de mi esperanza:  
voy a besar mi piragua porque voy a tu encuentro.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> En Sergio Mondragón, *Poesía reunida (1965-2005)* (México: UNAM, 2006), 315-316. Todas las citas de los poemas de Mondragón provienen de esta edición.

La serpiente *kundalini* no es un motivo exclusivo del budismo, sino que se encuentra en otras vertientes religiosas de India. Es entendida como una metáfora, pero en tanto símbolo es realidad viva, pues describe la energía espiritual que recorre los *chakras* o centros de energía espiritual en el cuerpo, desde la base de la columna hasta la coronilla de la cabeza, donde se conecta con el infinito.<sup>29</sup> Es una noción central en ciertas corrientes de yoga, que llegan a Mondragón por vía de la contracultura y se integran a su expresión poética, no solo como indagación de los sentidos e imágenes que evoca, sino como puente con el horizonte cultural del poeta, con referencias al maíz, a un hueso humeante, e incluso con una alusión a la cultura griega en el “vellón de oro”, que recuerda al vellocino custodiado por el dragón de Cadmos.

Mondragón pone a prueba esta fusión de referencias culturales entre la herencia europea, elementos de la cultura mexicana y la imagen de la serpiente ascendente, no solo en este primer poema, sino en todo el poemario mediante formulaciones simbólicas en torno a la astrología, como en los poemas “Proceso” y “Luna”, o dotando de un cierto bagaje de búsqueda espiritual y expresión poética a la mayoría de los textos.

Cinco años después y apenas a un año de distancia de la masacre de Tlatelolco, se publicó *El aprendiz de brujo* (1969). El título de este libro alude al poema de Goethe, musicalizado por Paul Dukas y difundido de forma masiva por la película *Fantasia* (1940), de la casa Disney. Mondragón se sirve de estos precedentes para conformar un poemario extenso, de 44 poemas que evocan los tópicos de la contracultura: erotismo, principalmente en “Nuestros cuerpos una pista”, “Strip-tease por partida doble” o “Un plato de lata que relumbra”; experiencias con las drogas, como en “El loco poema” o “Valium 10”; o referencias a manifestaciones espirituales europeas y mexicanas, en los poemas “Tarot” y “Coatlicue”; también insiste en la protesta política con el poema que cierra el libro, titulado “Con esta fecha quedo separado (y unido)” y dedicado a la cancelación de *El Corno Emplumado*.

<sup>29</sup> La doctrina sobre *kuṇḍalinī* es de ascendencia tántrica. Al respecto véase André Padoux, “What do We Mean by Tantrism?”, en *The Roots of Tantra*, ed. por Katherine Harper y Robert Brown (Nueva York: State University of New York Press, 2002).

Como ya anticipé, la experimentación con todos estos elementos se integra en esta obra a una expresión más *beatnik* en su vertiente *hippie*, pues los poemas enunciados muestran un compromiso espiritual más sólido, al incluir por ejemplo, independientemente de su tema central, referencias a los *chakras*, el yoga o inclusive la mística cristiana, como sucede con una figura canónica como san Juan de la Cruz. Además de las menciones dispersas en el poemario, Mondragón concentra su interés en el budismo de una manera más clara en tres poemas consecutivos, que se encuentran hacia la mitad del libro.

El primero de ellos es “Padmasana”, dedicado a Octavio Paz. Este término designa la posición de flor de loto en la meditación. En mi opinión, este poema es uno de los que mejor nos permiten dimensionar el valor de las referencias al budismo y cómo se integran estas a la expresión poética de *El aprendiz de brujo*, en tanto que reformulan algunos lugares comunes de la meditación para encaminarla hacia lo que podría llamarse una “expectativa mística”:

Desligados del cuerpo  
 radiantes en la conciencia  
 con la visión del alma como a través de un río  
 con alas de cantárida y rumor de escarabajos  
 comprendiendo y sumando  
 conociendo el peso de las cosas  
 la ligereza del aire  
 las hebras del mar sobre la arena  
 la huella del macho en la vereda  
 la luciérnaga de incienso sobre el piso

desligados del cuerpo  
 entre follajes de viento y escalas de música  
 entre portones de niebla que se abren como un canto  
 y puentes sobre las rocas  
 y pasadizos secretos que nos hablan con sus manos  
 tatuadas de signos que respiran



Estos primeros versos evocan una fase inicial de la meditación, en la que es necesario enfocarse en las sensaciones cambiantes que vienen del exterior. Pero la expresión poética no es mero instructivo o instancia descriptiva, sino extensión del fenómeno desde una perspectiva particular, en la que el lenguaje puede extenderse para señalar aspectos imprevistos, analogías de una travesía interior que, en paradoja espiritual, apunta también hacia el mundo, hacia el *otro*:

desligados del cuerpo  
 juego imaginativo que busca una salida  
 antesala de espejos que se curvan y saltan  
 momentáneo dejar la silueta doblada  
 momentánea salida por la puerta de al lado  
 por el trasfondo  
 huir dentro del cráneo equilibrando los brazos  
 deslizarse furtivo con los ojos cerrados  
 salirse del día correr fuera del tiempo  
*remontar el río en la barca del otro*  
*ser por un momento lo que no somos*  
*lo que somos verdaderamente*  
*dejar que la ola nos devore un instante divino*  
*tocar con dedos vivos el espacio incandescente*

oh desligarse del cuerpo  
 contemplar el paisaje prohibido del sol  
 retornar al origen

esperanza de juncos que aguarda pacientemente  
 disciplina sagrada prevista y calculada

pacto    renunciamiento  
 oxígeno    vegetales

futuro brillante que nos llama por nuestro nombre  
desde este lado de la puerta.<sup>30</sup>

La insistencia en el abandono momentáneo del cuerpo remite al proceso de interiorización, en el que la geografía se asemeja al mundo exterior. Al mismo tiempo hace referencia a los espacios del espíritu, cuya raíz está en la percepción de las cosas, pero con un matiz más fino, una precisión que excede lo cotidiano y se enlaza sutilmente con una realidad trascendente (tal como expresaba Merton respecto de la comunión contemplativa). Desde la perspectiva budista, es posible interpretar los versos de Mondragón como una forma poética de expresar la delicadeza de la percepción en la Noble Óctuple Vía, que supone la valoración de lo que llega a los sentidos, el pensamiento y la formación del “yo” en su justa medida, de modo que la balanza no se incline a juzgar de forma positiva o negativa la experiencia del mundo, ni a relacionarla de manera exclusiva con una identidad tan pasajera como los fenómenos que percibe.

El segundo poema, “Ruptura de la disciplina”, es acaso el más *beat* del libro, en tanto que permite al lector interpretar el final de un momento de meditación para pasar a la recreación con música jazz y el consumo de alcohol, es decir, una escena que con seguridad se repetía entre los seguidores de la contracultura en esos años:

Enero y febrero marchan de la mano  
marzo los idus de marzo ya se acercan  
mientras, la cerveza espumea entre mis fauces  
el viento de mi tabaco me enseña una media con el ojo  
          cerrado  
me pregunto qué mecanismo inconsciente estoy  
          haciendo trabajar  
para ver en el rostro del Maestre una sonrisa aprobatoria  
y como de recuerdo  
mientras escribo este poema  
mientras oigo a Monk subir los escalones

<sup>30</sup> Mondragón, *Poesía reunida (1965-2005)*, 268-269. Mi énfasis.

mientras esta letanía de pianos y maderas  
 de músicas elásticas esta letanía  
 chasquea entre mis dedos  
 como jazz  
 como Nina la fotógrafa  
 como pieza de ajedrez movida sobre un tablero inmenso;  
 conmigo gira el cosmos;  
 conmigo van de la mano todos los seres innumerables  
 de aquella oración budista:  
 todas las pasiones, aunque inextinguibles, prometo  
 apagar

mientras, la cerveza se va glú glú por la garganta  
 mientras, yo me deslizo por la resbaladilla de mi  
 destino  
 de mi sitio en la rueda  
 de mi karma sagrado que no me atrevo a romper  
 que no me atrevo a romper.<sup>31</sup>

Es interesante notar que el primer poema muestra una cierta esperanza en la práctica de la meditación, que se rompe en este otro para volver al mundo cotidiano, con una confesión de humildad: a pesar de que se vislumbra la experiencia, no es fácil renunciar al mundo, a los apegos que constituyen el karma propio y nos atan a la rueda de la reencarnación. La repetición final es, por lo menos, dramática en ese sentido: *saṃsāra* en dos planos, confesional en el poema, y real en tanto que constata la dificultad de la empresa, sobre todo en el contexto contracultural, rodeado de placeres y compromisos políticos.

El tercer poema representa una cima en el proceso de acercamiento al despertar. El título es una pregunta: “¿Qué es?”, y se divide en dos partes: la primera sigue una trayectoria apofática, aproximación tradicional a la imposible descripción de Dios, lo trascendente o Absoluto.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mondragón, 270-271.

<sup>32</sup> En “La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad”, en *Umbrales de la mística*, ed. por Isabel Cabrera (México: UNAM, 2006), 38, una reflexión sobre los matices de la experiencia

No es la oculta ribera de los meses ni el desolado corazón  
 batiendo ni el silencioso rumor de blancas aguas,  
 no es la cabeza de piedra en la curva del río ni el pájaro  
 muerto ni el rumor de la hierba ni el canto del viento  
 entre las rocas

no es imagen ni sentimiento, no es el movedizo pensamiento,  
 no es motivación o cálculo ni razón ardiente ni  
 pez todavía vivo y palpitante entre la arena (no es pez  
 todavía vivo y palpitante entre la arena, pero acaso sea lo  
 que siente el pez todavía vivo y palpitante entre la arena)

no es de este mundo, no es poema ni escultura, no es mis  
 manos ni mis ojos, no es la huella de tu pie, no es el árbol  
 Arturo ni su significado lleno de belleza, no es la  
 belleza ni el horror, no es el deseo, ni siquiera es el amor,  
 ni los cuerpos, ni la palabra nunca pronunciada (no es la  
 palabra nunca pronunciada, pero acaso la palabra nunca  
 pronunciada haya tratado de nombrarlo).<sup>33</sup>

El recurso de la negación del espacio, del movimiento y de lo sensible permite evocar al menos dos autores reconocidos como místicos que han recurrido a este procedimiento, uno es Śāṅkara, de la escuela india *advaita-vedānta*, y el otro Meister Eckhart, místico renano del siglo XIII.<sup>34</sup>

---

monista dentro del hinduismo, Óscar Figueroa refiere el tránsito de una visión y terminología “positiva” en los Vedas y las *Upaniṣads*, precisamente hacia una perspectiva y vocabulario negativos, de la mano de Śāṅkara: “La liberación mística no sólo significa actualizar la identidad entre *Ātman* y *Brahman*, sino necesariamente realizar que el mundo no es, ni fue, ni será. La vía de la trascendencia confluye con la de la exclusión fenoménica. La liberación significa aquí abandonar decididamente, casi heroicamente, la vida de lo finito en aras de lo infinito; destruir la fantástica irrealidad del mundo para salvar la realidad del ser no-dual”. Esta forma apofática representa, por tanto, un estadio similar en distintas disciplinas, una especie de punto de fuga que hermana las minucias filosóficas de las “tendencias místicas”.

<sup>33</sup> Mondragón, *Poesía reunida (1965-2005)*, 272.

<sup>34</sup> Es un paso comparativo en el que han insistido estudiosos como Merton, Suzuki y, más recientemente, William Franke, quien apunta que: “No es demasiado difícil discernir un motivo de lo negativo que es universal en la mística occidental y que une a sufíes, cabalistas y místicos cristianos, todos los cuales tienen en común la herencia neoplatónica. Sin embargo,

Por supuesto, podríamos añadir el budismo a la lista, en particular los exponentes del zen, en tanto que la vacuidad se convierte en la base de la experiencia del mundo como no-sustancialidad de los fenómenos. Con este recurso apofático, de negación de lo fenoménico, la segunda parte del poema no es capaz de aportar una respuesta al título sino todo lo contrario: lo único que queda es desplegar una serie de preguntas que extienden el cuestionamiento y, si cabe, ahondan la duda sobre la capacidad del lenguaje para nombrar la realidad trascendente:

¿es tal vez fuego directo, quemadura real, frotadura intemporal,  
 respuesta instantánea, florecimiento repentino  
 no, coloratura inmediata, carne concreta, agonía sin  
 tiempo, rabia helada?

¿es quizá la única experiencia memorable, el solo calor  
 inolvidable, la única posible cercanía, la sola justificación  
 de la existencia, es el recuerdo ya olvidado y súbitamente  
 recordado? (o es el recuerdo del recuerdo y el  
 olvido del olvido, o el olvido del recuerdo en el  
 recuerdo del olvido?<sup>35</sup>

Un final apropiado, autorreflexivo una vez más, en el que el horizonte de la filosofía europea de tendencias místicas resuena en la propuesta liberadora del budismo, pues en sus momentos más determinantes comparten léxico, intención y marcados rasgos de infabilidad. Los poemas incluidos en *El aprendiz de brujo* no solo constituyen uno de los primeros

---

estas corrientes occidentales se unen y deberían unirse también a las corrientes orientales en su reconocimiento de la secundariedad e insuficiencia de todo lo que pueda decirse que es, empezando por el propio Ser. El misticismo apofático de tradiciones orientales como el taoísmo, el *advaita-vedānta* y el budismo, se eleva igualmente por encima de los efectos inevitablemente divisorios del discurso articulado y apunta hacia lo que los diferentes discursos presuponen en común, o están motivados, sin poder decirlo. Todos son impulsados desde algún lugar por debajo o antes de todo lo que pueden decir”. *Apophatic Paths from Europe to China* (Nueva York: State University of New York Press, 2018), 55. En el budismo, *sūnyatā*, la vacuidad en la interdependencia, es el concepto que apunta precisamente a la disolución del lenguaje. Mondragón se acercó a dicha noción en su ciclo de poemas japonistas.

<sup>35</sup> Mondragón, *Poesía reunida (1965-2005)*, 272.

acercamientos de Mondragón a India y el budismo, sino que sientan las bases de las líneas espirituales que habrá de desarrollar; años después encaminará su pasión por la cultura japonesa hacia la traducción, pero también se manifestará académicamente al participar en la *Revista de Estudios Budistas*, publicada entre 1991 y 1998. En cuanto a su poesía, recurrirá con menor intensidad a los temas *beatnik* para darle un mayor peso a los elementos de las espiritualidades asiáticas y prehispánicas, ya no en poemas individuales, sino como dos caras que definen su expresión artística.

### **Conclusiones: los múltiples caminos del orientalismo**

Como hemos podido observar, la década de 1960 supone un momento altamente complejo, en el que literatura, filosofía, música, drogas, sexo y religión circulan con mayor celeridad entre las juventudes a nivel global, resignificando los viejos estereotipos, reforzándolos o insertándolos en nuevos circuitos, sean estos superficiales y simples, o serios y críticos. Al respecto, considero que el orientalismo ha sido una de las manifestaciones culturales más obviadas por la crítica literaria en México, y las razones en torno a este cómodo silencio pueden hallarse de manera parcial en la forma en que las altas esferas de la intelectualidad lidiaron con el impulso de cambio de esta época, en un debate entre nacionalismo e internacionalismo propio del viejo paradigma cosmopolita que anima al orientalismo decimonónico.

Este acercamiento a la literatura de la contracultura mexicana en relación con ciertas manifestaciones espirituales de India es el primer resultado de una investigación que busca ahondar en las fuentes, obras y crítica que situó al budismo y a otras escuelas de pensamiento indio ya sea en un segundo plano dentro de la literatura mexicana o bien restringidas a la obra de figuras como Elsa Cross o el propio Mondragón. Todo está por decirse en el caso de la narrativa, en la que la presencia de las culturas asiáticas no ha sido abordada sistemáticamente, y queda por saber si cumple con el proceso de estereotipación del orientalismo superficial, o si logra articular sentidos más complejos y abre puertas análogas a las de la

incesante búsqueda de un “misticismo oriental” que, a la larga, lleva a un conocimiento cada vez mayor de las culturas asiáticas.

## Bibliografía

- Arnau, Juan. *Budismo esencial*. Madrid: Alianza, 2017.
- App, Urs. *The Birth of Orientalism*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Droit, Roger-Pol. *The Cult of Nothingness. The philosophers and the Buddha*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- Dumoulin, Heinrich. *Zen Enlightenment. Origins and Meanings*. Nueva York: Weatherhill, 1995.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: UNAM, 2001.
- Figuroa, Óscar. “La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad”. En *Umbrales de la mística*, editado por Isabel Cabrera, 25-46. México: UNAM, 2006.
- Franke, William. *Apophatic Paths from Europe to China*. Nueva York: State University of New York Press, 2018.
- Gunía, Inke. “¿Qué onda broder? Las condiciones de formación y el desenvolvimiento de una literatura de la contracultura juvenil en el México de los años sesenta y setenta”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* núm. 54 (2004): 19-31.
- José Agustín. *La contracultura en México: la historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*. México: Grijalbo, 1996.
- King, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “the Mystic East”*. Londres: Routledge, 1999.
- Lenoir, Frédéric. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005.
- Merton, Thomas. *The Inner Experience. Notes on Contemplation*. Nueva York: Harper Collins Publisher, 2003.
- Mondragón, Sergio. *Poesía reunida (1965-2005)*. México: UNAM, 2006.

- Padoux, André. "What Do We Mean by Tantrism?". En *The Roots of Tantra*, editado por Katherine Harper y Robert Brown, 17-24. Nueva York: State University of New York Press, 2002.
- Pulido Luna, Javier. "Antología de *El Corno Emplumado*". *Academia*. (2012). Acceso el 18 de octubre de 2022. [https://www.academia.edu/6374356/El\\_corno\\_emplumado](https://www.academia.edu/6374356/El_corno_emplumado).
- Rudbøg, Tim. "Early Debates in the Reception of Buddhism: Theosophy and Esoteric Buddhism". En *Imagining the East: The Early Theosophical Society*, editado por Tim Rudbøg y Erik Reenberg Sand, 75-96. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori, 2008.
- Suzuki, Daisetsu Teitaro. *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Taboada, Hernán. "Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920". *Estudios de Asia y África* 33, núm. 2 (1999): 285-305.
- Torres-Rodríguez, Laura. *Orientaciones transpacíficas. La modernidad mexicana y el espectro de Asia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- Trejo Sánchez, Antonio y Jorge Arzate Salgado. "Tres historias de la contracultura juvenil en el Valle de Toluca". En *Acta Académica. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, 1-18. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.





## 13. Por el camino de Galta: notas sobre la huella de *El mono gramático* en la poesía mexicana\*

Elsa Cross

### Introducción

*El mono gramático* de Octavio Paz (1914-1998) ha representado, en su momento y después, uno de los actos más deslumbrantes de las letras mexicanas. Paz concluyó el libro en el verano de 1970, en Cambridge, Reino Unido, adonde se refugió después de haber renunciado a su cargo como embajador de México en India, a raíz de la masacre de Tlatelolco, perpetrada dos años atrás por el gobierno mexicano contra estudiantes. La primera edición del libro apareció en París en 1972 —hace apenas dos años celebramos su primer medio siglo de vida— en traducción de Claude Esteban, dentro de la colección *Les Sentiers de la création*, que dirigían Albert Skira y Gaëtan Picon. El libro se publicó en español dos años después, en 1974, en la editorial Seix Barral, de Barcelona.

Previamente, en 1969, Paz había ya publicado en México, en la editorial Joaquín Mortiz, dos libros brillantes, surgidos en buena medida de su experiencia en India: por un lado, los poemas de *Ladera este*; por el otro, los ensayos de *Conjunciones y disyunciones*. En este sentido, *El mono gramático* acaso reconcentra lo que fue para Paz la experiencia en India desde un punto de vista singular: el del *impasse* al que pudo precipitarlo

---

\* Una primera versión, más concisa, de este trabajo apareció en la revista *Letras libres* en diciembre de 2022.

el cambio tan veloz y radical de su abandono del país, después de los seis años que vivió allí, tan importantes para él tanto en una esfera personal como creativa. Desde cierto ángulo, el texto se despliega como una especie de crisol en el que se funden un cúmulo de experiencias, memorias, percepciones, invenciones, recuentos. Disolución tal vez necesaria para dar paso a una recomposición, una nueva articulación que se manifiesta ya en *El mono gramático* y fue dando forma a su trabajo posterior. Y aunque se trata de un libro muy estudiado, me permito recordar aquí algunas ideas centrales.

A diez kilómetros de la ciudad de Jaipur, en la región de Rajasthán, al oeste de India, se encuentra Galta. Construido en un estrecho paso de montaña que recibe desde lo alto agua de una fuente, se trata de un gran complejo de palacios y templos, algunos en notable deterioro, alineados a lo largo de la hondonada. Desde principios del siglo XVI el lugar estuvo habitado por ascetas de la tradición de Ramanuja, importante figura religiosa del siglo XI. Hay monos por todas partes, razón por la que el sitio debe su fama.

La pregunta se impone: ¿sería distinto lo que produjo Paz si se hubiera tratado de cualquier otro lugar? Probablemente no, pues paisajes deslumbrantes, templos magníficos, *sadhus*, ruinas y monos hay por todas partes en India. Podría pensarse que cualquier sitio habría sido idóneo para detonar los torrentes de imágenes e ideas que bajan, como el agua de la montaña, a llenar uno tras otro los capítulos del libro, que alternan las referencias de ese camino de Galta con otras de Cambridge, donde el libro fue escrito.

Una segunda pregunta se impone: ¿si *El mono gramático* no hablara de Galta, cuatro poetas mexicanos que visitaron el lugar en años posteriores habrían ido allí? Probablemente no, pues es obvio que fueron siguiendo las huellas de Paz, y los cuatro escribieron textos breves sobre su propia experiencia de Galta, que son en sí pequeños homenajes al poeta y su recreación del sitio, que ellos evocan desde distintas ópticas. El propósito de estas páginas es precisamente explorar el perdurable impacto de la experiencia capturada por Paz en *El mono gramático* en la literatura mexicana. En particular, daré cuenta de esta influencia en los poetas mexicanos Francisco Hernández (1946), Myriam Moscona (1955),

Ernesto Lumbreras (1956) y Francisco Serrano (1949), quienes también visitaron Galta y a partir de este encuentro, en diálogo con el premio Nobel, recrearon una visión propia de India.

Pero antes de pasar a ellos, conviene recordar que los pasos de Paz por Galta, al igual que su propia escritura al recordarlos, tienen una indeterminación —o una libertad— total: no saben a dónde van, cuál es el fin del recorrido. Tal vez solo importa el recorrido mismo, que se anula a medida que transcurre, pues “el fin —dice Paz— es la refutación y la condenación del camino: al fin el camino se disuelve, el encuentro se disipa. Y el fin también se disipa”.<sup>1</sup> ¿Fin como final o como finalidad? La escritura se ejerce sobre todos los objetos que salen al paso, ya sea en Galta o en Cambridge. Es una escritura que trepa, se adhiere a cualquier cosa para seguir produciéndose, desde “un pensamiento en blanco”: “Galta no está aquí, me aguarda al final de esta frase. Me aguarda para desaparecer”.<sup>2</sup>

Y no escapa a Paz la posibilidad de la “superchería retórica”<sup>3</sup> y de las trampas del lenguaje mismo. Justamente por eso, sus constantes paradojas no se reducen a ser juegos inteligentes de palabras o artificios verbales. Utiliza el lenguaje con la misma agilidad, astucia y estrategias sorpresivas que en sus leyendas despliega Hánuman, el dios mono adorado en Galta. Evidentemente, el mono gramático es también el propio Paz. El lenguaje es el vehículo de la expresión, pero es también uno de los temas más reiterados, al igual que el de los signos. El libro es en sí mismo —como leemos en sus páginas— un paisaje de signos llenos de contraposiciones, paralelismos, paradojas.

Su apasionada reflexión sobre el lenguaje avanza incontenible, creando sombras y reflejos que van de la realidad a las palabras, y de estas, otra vez a los objetos —el nombre y la cosa—; van de la sensación a la percepción; van del surgimiento de cosas y palabras a su disolución, como en los grandes ciclos cosmogónicos indios; forman de pronto una conjunción inextricable de lenguaje, paisaje y erotismo; describen lugares, arboledas, páginas de manuscritos, pinturas, peregrinaciones. Un discurso salido de no se sabe qué profundidades del habla y de la mente se alterna con

<sup>1</sup> Octavio Paz, *El mono gramático* (Barcelona: Seix Barral, 1974), 12.

<sup>2</sup> Paz, *El mono gramático*, 19.

<sup>3</sup> Paz, 25.

descripciones muy puntuales y objetivas. La reflexión surge de un juego de espejos que puede aventurar alguna hipótesis, pero desemboca siempre en un torrente de imágenes poéticas. Y llega, por vía de la poesía, a la misma laboriosa conclusión de Kant, que habla de la imposibilidad de conocer la “cosa en sí”. Dice Paz: “Las cosas reposan en sí mismas, se asientan en su realidad y son injustificables. Así se ofrecen a los ojos, al tacto, al oído, al olfato —no al pensamiento”.<sup>4</sup>

En la época en que se escribió *El mono gramático*, los debates del post-estructuralismo, la semiótica y la semiología estaban en su apogeo. El libro podría ser objeto —sin duda lo ha sido ya— de un análisis bajo esas perspectivas. No obstante, es posible que, a cincuenta años de su publicación hayan envejecido más algunas de esas teorías que el propio libro de Paz. Como decía con gran belleza el texto de contraportada de su primera edición, esta es “una constelación de signos e imágenes, de presencias fonéticas y semánticas, que estallan con silencioso resplandor en el campo de batalla de la página en blanco”. Y aunque Paz por lo general estuvo atento a cualquier debate relevante, siempre he encontrado que la dinámica de su pensamiento se enraíza más en visiones y conceptos de filosofías asiáticas.

Cuando habla, por ejemplo, no solo de la naturaleza que “nos engendra y nos devora” y del constante surgimiento y disolución de todo, sino de que hay que “Aprender el arte de la inmovilidad en la agitación del torbellino”;<sup>5</sup> o de que “la forma del cambio es la fijeza”;<sup>6</sup> hace recordar muy directamente la *Bhagavad Gītā*, cuando el dios Krishna afirma, al hablar del yoga de la acción o *karmayoga*, que un sabio es “aquel que en la acción ve la inacción y la inacción en la acción”.<sup>7</sup> Esto no es un mero juego de palabras. Plantea la necesidad de experimentar en cada uno de los dos elementos la raíz del elemento contrario, para así poder trascender la dualidad.

La dinámica de contrarios que establece Paz está más cerca de esta noción que de la dialéctica de Hegel, como se ha querido ver. Paz precisa:

<sup>4</sup> Paz, 99.

<sup>5</sup> Paz, 15.

<sup>6</sup> Paz, 16.

<sup>7</sup> Fernando Tola, trad., *Bhagavad Gītā* (Barcelona: Seix Barral, 1970), 4.18.

“La sabiduría no está ni en la fijeza ni en el cambio sino en la dialéctica entre ellos.”<sup>8</sup> Y en su extraordinaria poética *El arco y la lira* (1956) —para mí la más importante del siglo xx— aludía ya en el título a “la armonía de tensiones opuestas” de la dialéctica de Heráclito, muy lejos del tercer elemento degenerativo de la síntesis hegeliana.<sup>9</sup> Pero, finalmente, Paz no estaba atado a ninguna filosofía ni teoría de crítica literaria, sino que ejerció siempre la inmensa libertad de la poesía misma.

Esto es quizá lo que atrajo a los cuatro poetas mexicanos ya mencionados, que por distintas razones y en diversos momentos viajaron a India y quisieron transitar, ellos también, por el camino de Galta. A continuación me referiré a ellos y a su trabajo, y a lo que cada uno escribió a partir de su experiencia en Galta.

### Francisco Hernández

Francisco Hernández es uno de los mejores poetas mexicanos vivos. Nació en el estado de Veracruz en 1946, ha recibido los principales premios literarios en México, y es autor de numerosos libros de poemas. Entre los más reconocidos están los que forman la trilogía *Moneda de tres caras* (1994), cuya constante es la locura, tal como se manifestó en Schumann, Hölderlin y el poeta austriaco Georg Trakl. Ha escrito también, con el heterónimo de Mardonio Sinta, coplas populares a la manera de las que cantan los jaraneros veracruzanos.<sup>10</sup> Las coplas fueron reunidas en el libro *¿Quién me quita lo cantado?* (2007). Hernández compuso una copla más en India, que antecede a sus referencias de Jaipur y Galta; tiene todo el sabor de las coplas tradicionales y hace uso, sin ningún pudor, de muchos lugares comunes sobre el país asiático. La palabra “mico”, que aquí usa Hernández, designa en el continente americano a varias especies de primates. Cito aquí la copla completa:

<sup>8</sup> Paz, *El mono gramático*, 16.

<sup>9</sup> Cf. Octavio Paz, *El arco y la lira* (México: Fondo de Cultura Económica, 1967).

<sup>10</sup> La jarana, una especie de guitarra pequeña, con ocho cuerdas, proviene de la guitarra barroca española del siglo xvi.

*Había que entonar* unas coplas con los jaraneros de Jaipur:

“La India tiene más colores  
en sus pobres que en sus ricos.  
Y ramilletes de flores  
en los culos de sus micos.

Contigo a la India llegué  
muy cansado y con flojera  
y enseguida te compré  
una preciosa pulsera.

Pasan un par de elefantes,  
rugen tigres de Bengala.  
Del cielo bajan turbantes  
donde el corazón se instala.”<sup>11</sup>

La copla fue incluida en el libro inédito “Imágenes de un viaje relámpago a la India”, escrito en 2008, que es donde también aparece la breve referencia a Galta, que aquí cito íntegra:

*Había que alejarse* de Jaipur 10 kilómetros para llegar a Galta con una emoción muy honda, gramática, poética. Ante la representación de Hanuman nos descalzamos. A cambio de monedas un sacerdote nos colocó pulseras de hilo y en nuestra frente marcó las tilaks, que simbólicamente denotan el conocimiento interno o tercer ojo. Algunos monos se acercaron y el hombre sonrió para tranquilizarnos. Uno de ellos subió a un poste de luz insertible y lo sacudió dando la voz de alarma. Cientos de macacos salieron de las ruinas, bajaron de los árboles y nos rodearon con chillidos tan amenazantes como sus colmillos. Por suerte, un Ahuyentador se hizo presente con una vara de bambú en la mano derecha y una nube de polvo en la izquierda. Las hembras se dispersaron con sus crías, pero los machos continuaron

---

<sup>11</sup> Francisco Hernández, “Imágenes de un viaje relámpago a la India” (inédito, 2008).

saltando, peleando y corriendo, con una cólera tan hirviente y encarnada como el atardecer.<sup>12</sup>

### Francisco Serrano

El segundo de los poetas que viajaron a Galta es Francisco Serrano, que nació en Ciudad de México en 1949. Además de escribir poesía, ha incurrido en el teatro y la literatura para niños. Ha hecho también numerosos libros en colaboración con pintores mexicanos muy destacados, y su poema dramático *La rosa de Ariadna* (1992) sirvió como libreto para la ópera homónima del músico italiano Gualtiero Dazzi. Siguió también otras huellas de Paz, al traducir el diario de viaje de Matsuo Bashō, de 1684, anterior al que Paz tradujo junto con Eikichi Hayashiya y tituló *Sendas de Oku* (1957).

El poema inédito de Francisco Serrano sobre Galta, titulado “Vislumbre”, recrea también a los omnipresentes monos. Estos son los primeros versos:

En Galta, bajo un cielo llameante,  
entre peñas rocosas  
y esbeltos edificios con arcadas  
(la sombra de Paz pasa entre dos cúpulas),  
un hatajo de monos juguetea  
junto al estanque al pie de la gran roca.  
Rijosos e irritables  
chillan, corren, se muerden, se zambullen.  
Recorren la terraza,  
trepan por las escalinatas  
se desparraman por la plazoleta.

Los monos prosiguen haciendo de las suyas durante las siguientes cinco estrofas, aunque en la cuarta aparece una niña, elemento inesperado

<sup>12</sup> Hernández, “Imágenes de un viaje relámpago a la India”.



que da al poema una vida singular, salvándolo de quedar reducido a narrar las tropelías de los macacos.

¡Atrás, atrás! Los monos se dispersan.  
 La niña, arriba, ríe.  
 Sus ojos son dos lagos  
 de sombra con destellos de plata.

Conforme la contemplo,  
 el santuario, los templos, las colinas,  
 la plazoleta al pie de la gran peña,  
 el trajín de los monos, el estanque,  
 parecen transfundidos en un cristal de roca:  
 vívida transparencia, esplendor suspendido.  
 Todo fulgura, quieto  
 e inerme bajo el sol, transfigurado  
 en la mirada de esa niña.<sup>13</sup>

### **Myriam Moscona**

Myriam Moscona, nacida también en Ciudad de México en 1955, ha escrito varios libros de poemas y ha recibido premios importantes en México y Estados Unidos, y entre otras becas, obtuvo una de la Fundación Guggenheim para escribir la novela *Tela se sevoya*, que tiene partes en ladino, es decir, la lengua judeoespañola de los sefaradíes; esa novela recibió el Premio Xavier Villaurrutia en 2012 y se publicó en México, España y Argentina.

A partir de un viaje a India que emprendió hace unos años, escribió en 2020 el ensayo “Portales de la India”, en alusión a cinco “puertas” de ese país. Una de esas puertas es precisamente Galta; las otras son Calcuta, Delhi, Jodhpur y Varanasi (o Benarés). En la “Puerta de Varanasi”, habla

<sup>13</sup> Francisco Serrano, “Vislumbre”, <https://www.francisco-serrano.com/visual/illustrated/vislumbre.pdf>.

de los estereogramas que muestran en apariencia una sola imagen, pero al ser observados con cuidado, revelan otra, oculta entre las luces, sombras o líneas de la primera. Al aplicar esta noción a la ciudad de Varanasi ella descubre otra ciudad detrás de la que se ofrece en una primera impresión a los viajeros.<sup>14</sup> Es una observación brillante. La idea del estereograma se puede aplicar a toda India. Es casi un lugar común decir que quienes viajan por ese país pueden salir corriendo o, por el contrario, enamorarse de él para siempre; dependerá sin duda de qué cara del estereograma vea cada quien, o en qué medida sea posible ver las dos. Cito aquí completa su “Puerta de Galta”:

*El Mono gramático* de Octavio Paz tiene en sus páginas centrales unas fotografías en blanco y negro, bastante precarias, donde pueden verse los restos de un templo descarapelado. Bajo esa guía llegamos al atardecer. A la entrada un indio guarda en una canasta de paja su serpiente (previamente desdentada). El hombre sopla un extraño instrumento de aliento y la serpiente esponjada y furiosa comienza a elevarse. Un sitio idéntico a las fotografías de mi edición, sólo que en éstas no aparecen los macacos, tal vez unos ochenta, que salen al encuentro esparcidos por las escalinatas del templo bañado con esa luz inclinada por el descenso del sol. El cuidador nos ha comprado bolsas de cacahuates que nos cobrará subrepticamente y de paso ayudará a alimentar a esa manada de micos que desciende por los pasamanos del templo con absoluto desparpajo. Algunos fornican, otros se despiojan, algunos más se masturban. Una madre amamanta a sus crías y nos mira y nos esquiva y vuelve a buscarnos. A la salida del templo veremos una escena similar. Ahora son dos mujeres en cuclillas que se espulgan la cabeza. Hablamos en Galta con unas francesas de trompa parada que se quejan de la India. Una de ellas, en especial, dice que eso rebasa su tolerancia. Días después la volveremos a encontrar a orillas del templo jainita de Ranakhpur (uno de los más fotografiados de la India por su trabajo de labrado delirante en columnas y paredes.) Parecía más reconciliada con sus propias impresiones.

Las imágenes alucinantes de esos monos de Galta se mezclan con las palabras del poeta. Los monjes no sólo viven con pobreza, son sucios, hay un

---

<sup>14</sup> Myriam Moscona, “Portales de la India”, *Inundación Castálida* 4, núm. 12, (2020): 55-56.

estanque lechoso por el que constantemente atraviesan. Los arcos del templo se repiten en esas aguas. En una orilla descubro un fresco dañado con el rostro de Hánuman, el mono gramático al que Paz dotó de distintas capas reflexivas y que ahora nos devuelve el paisaje, el olor extraño del lugar, los ramilletes de micos de nalgas rosadas, las lecturas que concentran el esplendor asqueroso y fascinante de Galta, idéntica a sí misma.<sup>15</sup>

### Ernesto Lumbreras

Finalmente, Ernesto Lumbreras, nacido en el estado de Jalisco en 1966, es igualmente autor de muchos libros de poemas y ensayos que han recibido premios importantes. Es un poeta muy destacado. Sobre su viaje a Galta, no se detiene en una primera impresión del lugar, sino que más bien crea un texto contemplativo en el que esas impresiones maduran para volverse un poema en prosa de la mejor escuela. Incluido en el libro *Tablas de restar*, de 2017, lo cito aquí completo:

#### Deletrear Galta

#### G

Para llegar a Galta habría que pensar en cualquier otra cosa, menos en Galta. Intuir en todo caso una remota posibilidad de estar allí, con el estanque reflejando —a mi espalda— un bosque difunto y la duda aristotélica de ser o no ser el grito de un ave carroñera o un destello más del mediodía que no acaba —malabarista pirómano y bonzo sensual— de prenderse fuego.

#### A

El antiguo camino de tierra ocre había mudado de piel. ¿Cómo recorrer el trayecto a la boca de la cañada bajo el sol caníbal de Rajastán, sin el polvo de guindillas —con sus fogatas meditabundas— en mi garganta? Ahora, el

<sup>15</sup> Moscona, “Portales de la India”, 52-53.

chapopote del asfalto marcaba en mis pies un permanente umbral de escorpiones. ¿Por qué diabólica manda o santísimo embrujo tuve que torcer el viaje hacia aquellas terrazas espectrales?

## L

Tal vez en la cabeza marmórea de vaca —incrustada en el vértice del cañón— encuentre las sinrazones de mi visita: manar de verbos inhóspitos, insomnio líquido de un enjambre de moscas. Varios meses después me veo en una fotografía, rodeado de una familia de monos. ¿Galta o Catemaco? Mi doble antípoda me señala el culo carmesí de los nerviosos y voraces cuadrúmanos. Mis ojos se demoran en sus ojos, rojos de tanta oración o de lluvia con grillos cayendo en esos templos de baldosas cubiertas de pétalos.

## T

Me gustaría jurar por Shiva o Tonantzin que estuve en Galta, alimentando con cacahuates a los sobrinos de Hanumán. Vuelvo a mirar la instantánea de los monos en el estanque —de aguas lamosas e iniciáticas— y no me encuentro allí. ¿Seré ahora la montaña de piedra viva que guarda a estas ruinas? ¿O la sombra del ave carroñera picoteando la duda existencial de un papel? Todo es posible ahora que desciendo, peldaño a peldaño, las terrazas de Galta y diviso, allá abajo, en el atrio de la plaza, a unos pocos turistas que se descalzan y encaminan —risueños, de puntillas, preparando sus cámaras— por los corredores donde los aguarda, hambriento y colérico, el dios del lugar.

## A

¿Buscaba la paz de la tolvanera al desviar mi camino de Jaipur? Peregrino sin caravana, tomé el abecedario del sitar y marché unos cuantos kilómetros desoyendo la turba de pavorreales salvajes —demonias lujuriosas del desierto— hasta llegar a la hondonada de templos color granate.

Freno mis cavilaciones y contemplo en mi muñeca derecha un hilo rojo y blanco, anudado por la trompa de Ganesha. ¿Prueba eso que estuve allí,

mascando y escupiendo *paan* con el garbo de un *maharaj*? Por supuesto que no. Ese delgado cordón, un día se romperá y con un poco de fortuna, llegado ese momento, mis sospechas cartesianas —sobre mi eterno mediodía en Galta— romperán sus espejos donde una y mil noches estuve, acompañado de mi fantasma, mientras mirábamos las aguas del Ganges arrastrar la balsa ardiente con mi cadáver florido.<sup>16</sup>

## Reflexión

Como este breve recorrido pone de manifiesto, el magnetismo de Paz y de sus palabras es notable. El poder de *El mono gramático* solo puede brotar de una gran fuerza interior, la misma que atrajo al sitio a estos otros poetas, sintiendo tal vez que Galta era una fuente de inspiración. Como apunté al principio, quizá Galta solo actuó para Paz como un detonador, quedando al mismo tiempo imantada por las palabras del poeta.

Lumbreras dice: “¿Por qué diabólica manda o santísimo embrujo tuve que torcer el viaje hacia aquellas terrazas espectrales?” Una “manda” en México es una promesa o un voto que hacen a Dios o a la virgen o a un santo, quienes emprenden una peregrinación. Esto no es muy distinto en India. Hay múltiples formas de religión popular que se asemejan enormemente en India y México, a pesar de las creencias tan distintas. Pero lo que deseo destacar con esto es que Lumbreras da a su viaje a Galta un carácter de peregrinación; de hecho, lo define de ese modo.

Sin duda, los templos, las ruinas, pero sobre todo los monos ejercen una fascinación sobre los cuatro poetas visitantes. Los monos es el elemento que más destacan casi todos ellos, que parecerían ver también un mismo rostro de Galta. No es el caso de Paz, para quien Galta no solo es el camino, los monos, los templos y palacios, sino un punto de convergencia de muchos niveles de realidad y de lenguaje, de muchos tiempos y espacios, signos y símbolos. Paz toca fondo constantemente en el transcurso del texto, un fondo del que no sabe a dónde va a emerger.

<sup>16</sup> Ernesto Lumbreras, “Deletrear Galta”, en *Tablas de restar* (México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2017), 1-5.

Y recordando aquí una sugerencia presente en el ensayo de Myriam Moscona, la del estereograma, y volviendo a los monos, parecería que Paz ve sobre todo un solo rostro de Hánuman, el del gramático, el sabio, el experto sin par de las escrituras. Hace también una mención fugaz de las hazañas de Hánuman, las mismas que lo revisten como gran héroe mítico. Sin embargo, parece ignorar la otra parte del estereograma: el carácter de Hánuman como *bhakta*, como devoto y sirviente de Rama, pues es la devoción la que lo impulsa a llevar a cabo todas las proezas y la que da sentido a todo su conocimiento. En India ese es, quizá, el rasgo más reconocible de Hánuman, el devoto. Al respecto, es revelador que en el “Hánuman Chalisa”, una popular plegaria dedicada a Hánuman y atribuida a Túlsidas, poeta indio del siglo xvi, solo una de las 43 estrofas que la componen, hace referencia a Hánuman como “depositario del conocimiento”<sup>17</sup>.

Y de aquí surge una última pregunta, bordeando terrenos ociosos e imposibles: ¿qué textos se habrían producido a partir del otro rostro, fundamental, de Hánuman, el rostro del *bhakta*? Es el rostro que daría la clave de los *sadhus* —que en el texto son presencias fantasmales— y de una India que está oculta detrás del pintoresquismo para turistas. Un rostro milenario que Paz no desconoció, pero en el que no quiso detenerse y, por evidente influencia suya, tampoco ninguno de los cuatro poetas aquí referidos, más allá de las diferencias que pueda haber entre sus apreciaciones de Galta. Si Paz lo hubiera hecho con la misma profundidad con que indagó en la faceta de Hánuman como mono gramático y erudito, tal vez no existiría siquiera su famoso libro homónimo, ni por lo tanto la respuesta literaria de Hernández, Moscona, Serrano y Lumbreras, pues lo único que podría hablar plenamente de esa experiencia sería el silencio.

## Bibliografía

Hernández, Francisco. “Imágenes de un viaje relámpago a la India”. Inédito, 2008.

<sup>17</sup> Túlsidas, “Hánuman Chalisa”, en *Hymns of Tulsidas*, trad. por Vadakaymadam Krishnier Subramanian (Delhi: DK Agencies, 2008).

- Lumbreras, Ernesto. "Deletrear Galta". En *Tablas de restar*, 1-5. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2017.
- Moscona, Myriam. "Portales de la India". *Inundación Castálida* 4, núm. 12 (2020): 51-57.
- Paz, Octavio. *El mono gramático*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Serrano, Francisco. "Vislumbre". <https://www.francisco-serrano.com/visual/illustrated/vislumbre.pdf>.
- Tola, Fernando, trad. *Bhagavad Gītā*. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Túlsidas. "Hánuman Chalisa". En *Hymns of Tulsidas*, traducido por Vadakaymadam Krishnier Subramanian, 170-190. Delhi: DK Agencies, 2008.

## Sobre los autores

### **Hernán G. H. Taboada**

Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es historiador por la Universidad de Buenos Aires, maestro en estudios de Medio Oriente por El Colegio de México y doctor en estudios latinoamericanos por la UNAM. Se ha interesado en estudios clásicos, historia y cultura del islam, relaciones entre el islam y América Latina, eurocentrismo e historia. Entre sus muchos libros figuran *Un orientalismo periférico: nuestra América y el Islam* (2012), *Extrañas presencias en Nuestra América* (2017) y *Discursos sobre la historia universal en la América criolla 1770-1850* (2021).

### **Óscar Figueroa**

Investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Completó estudios doctorales en filosofía por la UNAM y en literatura sánscrita por la Universidad de Chicago. Sus líneas de investigación comprenden la relación entre secularidad y vida religiosa en la India clásica, la historia cultural del yoga y los estudios sobre orientalismo. Es autor, entre otros, de los libros *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica* (2022), *Tantra*



*y sexo: antología de fuentes clásicas* (2021) y *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en India antigua* (2017).

### **Vibha Maurya**

Ha sido catedrática de estudios hispánicos en el Departamento de Estudios Germánicos y Romances de la Universidad de Delhi, donde ha enseñado lengua y literatura española y latinoamericana desde hace cuatro décadas. Tiene numerosos libros editados y traducciones de obras narrativas y poéticas de España y Latinoamérica. Su gran contribución es la primera traducción directa del español al hindi de *El Quijote*. En 2004 recibió la Medalla de Honor Presidencial del gobierno de Chile en conmemoración del centenario de natalicio de Pablo Neruda, y en 2010 fue nominada académica correspondiente en India de la Real Academia Española.

### **José Ricardo Chaves**

Doctor en literatura comparada por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y docente en la Facultad de Filosofía y Letras, ambos de la UNAM, con un trabajo enfocado en el estudio del romanticismo y el esoterismo en los siglos XIX y XX tanto en Europa como en Latinoamérica. Sobre tales temas ha publicado varios libros, entre ellos *México heterodoxo: diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX* (2013), *Gótico imaginal* (2019) e *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)* (2020).

### **Roberto E. García**

Doctor en estudios del sur de Asia por El Colegio de México, donde es profesor de estudios budistas. Traductor de sánscrito y pali, y estudioso de las tradiciones narrativas del budismo indio. Entre sus publicaciones destaca *Jātakas, Antes del Buddha. Relatos budistas de la India*, así como la coedición del volumen *La sonrisa del Buda: estudios de budismo*. Sus líneas de investigación incluyen las hagiografías budistas; la autoridad

religiosa y el poder político en la literatura budista; la metodología y la práctica de la traducción de lenguas budistas del sur de Asia, y la recepción e interpretación del budismo en México.

### **Lía Rodríguez de la Vega**

Licenciada en estudios orientales y doctora en relaciones internacionales por la Universidad de San Salvador, en Argentina. Hizo estudios postdoctorales en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, en Brasil, y en el departamento de Estudios Germánicos y Romances de la Universidad de Delhi, en India. Es directora de la licenciatura en estudios internacionales de la UNCAUS, en Argentina, vicedirectora del Comité de Asuntos Asiáticos del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales e integrante del Comité Asesor de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Asia y África. Autora de numerosas publicaciones sobre India y Asia del Sur.

### **Aarti Madan**

Doctora en estudios culturales y literarios latinoamericanos por la Universidad de Pittsburgh. Profesora de lengua y literatura hispánica en el Worcester Polytechnic Institute, donde es además codirectora del Programa de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Especialista en el siglo XIX latinoamericano, la ecocrítica y los estudios transpacíficos. Es autora del libro *Lines of Geography in Latin American Narrative: National Territory, National Literature* (2017). Uno más, sobre la huella de India en la cultura argentina, aparecerá próximamente con el título *Sensing the Subcontinent: India in the Argentinian Cultural Imaginary*.

### **Sonia Betancort**

Doctora en filología hispánica por la Universidad de Salamanca y profesora de literatura en la Universidad Camilo José Cela, en Madrid. Es especialista en la narrativa y la poesía hispanas contemporáneas, en el orientalismo, en la ecocrítica y en los estudios *transmedia*. Es autora del

libro *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de "Qué es el budismo"* (2018), galardonado con el Premio a la Excelencia en Investigación 2019 en su universidad. Además, ha publicado varios libros de poesía, entre ellos *La sonrisa de Audrey Hepburn* (2012).

### **Axel Gasquet**

Catedrático de literatura y civilización hispanoamericanas en la Universidad Clermont Auvernia e investigador del Centre National de la Recherche Scientifique, en Francia. Doctor en letras por la Universidad de París X-Nanterre. Cuenta con numerosas publicaciones sobre orientalismo argentino, entre las que destaca el libro *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950* (2015). Además, ha editado, entre otros, los volúmenes *Transnational Philippines: Cultural Encounters in Philippine Literature in Spanish* (2024) y *Les Orients désorientés, déconstruire l'orientalisme* (2010).

### **Elisa Silva**

Maestra en artes liberales por la Universidad de Pennsylvania y doctora en historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se desempeña como profesora en la Universidad del Desarrollo y en la Universidad Católica de Chile, donde dicta cursos sobre historia y cultura del sur de Asia. Sus principales líneas de investigación se relacionan con la historia contemporánea de India y sus imágenes y representaciones en Chile, temas sobre los que ha publicado varios artículos.

### **Minni Sawhney**

Profesora de estudios hispánicos en la University of Delhi. Ha realizado estancias de investigación tanto en El Colegio de México como en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es especialista en la obra de Carlos Fuentes, en la figura del extranjero en la literatura mexicana, en la huella de la cultura musulmana en la literatura española de la época de

oro, y en la presencia de India en la literatura latinoamericana. Al respecto, sus investigaciones sobre la relación de Octavio Paz con India han aparecido en varias publicaciones tanto mexicanas como extranjeras.

### **David Saldaña**

Maestro y doctor en letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de teoría literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la propia UNAM. Sus principales líneas de investigación son el orientalismo en la narrativa mexicana, así como la ironía y la metaficción en la narrativa latinoamericana, temas sobre los que ha publicado numerosos artículos, así como el libro *La permanencia del vacío: ficciones y símbolos japonistas en la narrativa mexicana contemporánea (1980-2015)* (2022).

### **Elsa Cross**

Doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es profesora de filosofía de la religión con un particular interés por las filosofías de India. Al respecto, recientemente ha publicado *La locura divina: poetas místicas de la India* (2019) y *Puerta del Este: ensayos sobre mito, arte y pensamiento de la India* (2019). Ha investigado además la influencia de las culturas asiáticas en la poesía mexicana, tema sobre el que publicó la antología *El Lejano Oriente en la poesía mexicana* (2023). De manera paralela cuenta con una destacada trayectoria como poeta, labor por la que ha obtenido innumerables reconocimientos internacionales, entre ellos el Premio Poestate (2015), el Premio Iberoamericano “Ramón López Velarde” (2019) y el Premio Internacional “Alfonso Reyes” (2023).

La primera edición de *India en Hispanoamérica: Historia y variaciones de un imaginario cultural*, coordinada por Óscar Figueroa y Lía Rodríguez de la Vega, editada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias y el Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en junio de 2024 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. El tiro consta de 500 ejemplares impresos en papel Holmen Book Cream de 55 g para interiores y cartulina sulfatada de 14 puntos para forros; tipo de impresión: digital; encuadernación rústica pegada. Para su composición se empleó la familia tipográfica Minion 3. Cuidado de la edición: Mario Alberto Islas Flores; lectura de originales y pruebas: Ada Villanueva Ramírez (Estudio Glifo); diagramación y formación: Rocío Solís Cuevas (Estudio Glifo). La coordinación editorial estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones y Comunicación de las Ciencias y las Humanidades del CRIM-UNAM.



Los últimos años han atestado un nutrido número de publicaciones sobre orientalismo en el mundo de habla hispana. En esa coyuntura, este volumen representa un hito al abonar a la comprensión del peso específico de India en el imaginario orientalista hispanoamericano desde una perspectiva crítica y multidisciplinaria. Su espectro temporal abarca tres siglos, desde las últimas décadas del periodo colonial hasta los primeros años del siglo **xxi**. Espacialmente, nos transporta a los epicentros al norte y al sur de la cultura hispanoamericana, en México y Argentina, sin restar importancia a casos en Guatemala, Costa Rica, Cuba y Chile. El libro da cuenta de una matriz común de representación y, al mismo tiempo, descubre matices, reservas y excepciones. Se centra en las imágenes que se desprenden de los archivos de círculos ilustrados, pero tiende hilos hacia otras formas de expresión. Vuelve la mirada a figuras y lapsos prácticamente inexplorados, sin olvidar referentes obligados como Paz o Borges. Su perfil multivocal incluye a historiadores, teóricos de la literatura e indólogos de tres continentes.

