

The background of the cover is a golden relief sculpture. On the right side, a large elephant is depicted in profile, facing left. To its left is a tall, slender tree with intricate carvings. The entire scene is set against a dark, almost black background, which makes the golden relief stand out. The style of the relief is reminiscent of ancient Indian art.

Octavio Paz

Vislumbres
de la India

Galaxia Gutenberg

OCTAVIO PAZ

Vislumbres de la India

Círculo de Lectores, S.A.

Sinopsis

Este libro es el reflejo de la huella cultural, artística, política y filosófica que la India dejó en Octavio Paz (embajador desde 1962 hasta 1968); una India vivida en cuanto experiencia personal, en los reveladores capítulos autobiográficos que abren y cierran el volumen; una India, por otro lado, examinada en su complejidad nacional, religiosa e histórica. El libro nos permite ampliar nuestro horizonte

mediante la presentación de una realidad tan distinta, nos incita a ahondar en la fértil discrepancia entre nuestra visión del mundo y las que ahí imperan, a trazar analogías o a perfilar contrastes que, al alterar nuestra rutina, pueden permitirnos ver en nuestro entorno fecundas posibilidades latentes.

Autor: Octavio Paz

©1995, Círculo de Lectores, S.A.

ISBN: 9788422655596

Generado con: QualityEbook v0.60

VISLUMBRES DE LA INDIA

OCTAVIO PAZ

**CÍRCULO DE LECTORES
1995**

LOS ANTÍPODAS DE IDA Y VUELTA

*... para no caer en los errores en que
estuvieron los antiguos
Philósophos, que creyeron no haber
Antípodas.*

Diccionario de Autoridades (*Padre
Alfonso de Ovalle*).

Bombay

En 1951 vivía en París. Ocupaba un

empleo modesto en la Embajada de México. Había llegado hacía seis años, en diciembre de 1945; la medianía de mi posición explica que no se me hubiese enviado, al cabo de dos o tres años, como es la costumbre diplomática, a un puesto en otra ciudad. Mis superiores se habían olvidado de mí y yo, en mi interior, se lo agradecía. Trataba de escribir y, sobre todo, exploraba esa ciudad, que es tal vez el ejemplo más hermoso del genio de nuestra civilización: sólida sin pesadez, grande sin gigantismo, atada a la tierra pero con voluntad de vuelo. Una ciudad en donde la medida rige con el mismo imperio, suave e inquebrantable, los excesos del

cuerpo y los de la cabeza. En sus momentos más afortunados —una plaza, una avenida, un conjunto de edificios— la tensión que la habita se resuelve en armonía. Placer para los ojos y para la mente. Exploración y reconocimiento: en mis paseos y caminatas descubría lugares y barrios desconocidos pero también reconocía otros, no vistos sino leídos en novelas y poemas. París era, para mí, una ciudad, más que inventada, reconstruida por la memoria y por la imaginación. Frecuentaba a unos pocos amigos y amigas, franceses y de otras partes, en sus casas y, sobre todo, en cafés y en bares. En París, como en otras ciudades latinas, se vive más en las

calles que en las casas. Me unían a mis amigos afinidades artísticas e intelectuales. Vivía inmerso en la vida literaria de aquellos días, mezclada a ruidosos debates filosóficos y políticos. Pero mi secreta idea fija era la poesía: escribirla, pensarla, vivirla. Agitado por muchos pensamientos, emociones y sentimientos contrarios, vivía tan intensamente cada momento que nunca se me ocurrió que aquel género de vida pudiera cambiar. El futuro, es decir: lo inesperado, se había esfumado casi totalmente.

Un día el embajador de México me llamó a su oficina y me mostró, sin decir palabra, un cable: se ordenaba mi

traslado. La noticia me conturbó. Y más, me dolió. Era natural que se me enviase a otro sitio pero era triste dejar París. La razón de mi traslado: el gobierno de México había establecido relaciones con el de la India, que acababa de conquistar su Independencia (1947) y se proponía abrir una misión en Delhi. Saber que se me destinaba a ese país, me consoló un poco: ritos, templos, ciudades cuyos nombres evocaban historias insólitas, multitudes abigarradas y multicolores, mujeres de movimientos de felino y ojos oscuros y centelleantes, santos, mendigos... Esa misma mañana me enteré también de que la persona nombrada como embajador

de la nueva misión era un hombre muy conocido e influyente: Emilio Portes Gil. En efecto, Portes Gil había sido presidente de México. El personal, además del embajador, estaría compuesto por un consejero, un segundo secretario (yo) y dos cancilleres.

¿Por qué me habían escogido a mí? Nadie me lo dijo y yo nunca pude saberlo. Sin embargo, no faltaron indiscretos que me dieron a entender que mi traslado obedecía a una sugerencia de Jaime Torres Bodet, entonces director general de la UNESCO, a Manuel Tello, ministro de Relaciones Exteriores. Parece que a Torres Bodet le molestaban algunas de mis actividades

literarias y que le había desplazado particularmente mi participación, con Albert Camus y María Casares, en un acto destinado a recordar la iniciación de la guerra de España (18 de julio de 1936), organizado por un grupo más o menos cercano a los anarquistas españoles. Aunque el gobierno de México no mantenía relaciones con el de Franco —al contrario, excepción única en la comunidad internacional, había un embajador mexicano acreditado ante el gobierno de la República Española en el exilio— a Torres Bodet le habían parecido «impropias» mi presencia en aquella reunión político-cultural y algunas de mis expresiones. Confieso

que jamás pude verificar la verdad de este asunto. Me dolería calumniar a Torres Bodet. Nos separaron algunas diferencias pero siempre lo estimé, como pude mostrarlo en el ensayo que dediqué a su memoria. Fue un mexicano eminente. Pero debo confesar también que el rumor no era implausible. Aparte de que nunca fui santo de la devoción del señor Tello, años después oí al mismo Torres Bodet hacer, en una comida, una curiosa confidencia. Se hablaba de los escritores en la diplomacia y él, tras recordar los casos de Reyes y de Gorostiza en México, los de Claudel y Saint-John Perse en Francia, añadió: pero debe evitarse a

toda costa que dos escritores coincidan en la misma embajada.

Me despedí de mis amigos. Henri Michaux me regaló una pequeña antología del poeta Kabir, Krishna Riboud un grabado de la diosa Durga y Kostas Papaioannou un ejemplar del Bhagavad Gita. Este libro fue mi guía espiritual en el mundo de la India. A la mitad de mis preparativos de viaje, recibí una carta de México con instrucciones del embajador: me daba cita en El Cairo para que desde ahí, con el resto del personal, abordásemos en Port-Said un barco polaco que nos llevaría a Bombay: el *Battery*. La noticia me extrañó: lo normal habría

sido usar el avión directo de París a Delhi. Sin embargo, me alegré: echaría un vistazo a El Cairo, a su museo y a las pirámides, atravesaría el Mar Rojo y visitaría Adén antes de llegar a Bombay. Ya en El Cairo el señor Portes Gil nos dijo que había cambiado de opinión y que él llegaría a Delhi por la vía aérea. En realidad, según me enteré después, quería visitar algunos lugares en Egipto antes de emprender el vuelo hacia Delhi. En mi caso era demasiado tarde para cambiar de planes: había que esperar algún tiempo para que la compañía naviera accediese a reembolsar mi pasaje y yo no tenía dinero disponible para pagar el billete del avión. Decidí

embarcarme en el *Battery*. Eran los últimos días del gobierno del rey Faruk, los disturbios eran frecuentes —poco después ocurrió el incendio del célebre hotel Shepherd— y la ruta entre El Cairo y Port-Said no era segura: la carretera había sido cortada varias veces. Viajé a Port-Said, en compañía de dos pasajeros más, en un automóvil que llevaba enarbolada la bandera polaca. Sea por esta circunstancia o por otra, el viaje transcurrió sin incidentes.

El *Battery* era un barco alemán dado a Polonia como compensación de guerra. La travesía fue placentera aunque la monotonía del paisaje al atravesar el Mar Rojo a veces oprime el

ánimo: a derecha e izquierda se extienden unas tierras áridas y apenas onduladas. El mar era grisáceo y quieto. Pensé: también puede ser aburrida la naturaleza. La llegada a Adén rompió la monotonía. Una carretera pintoresca rodeada de altos peñascos blancos lleva del puerto propiamente dicho a la ciudad. Recorrí encantado los bazares ruidosos, atendidos por levantinos, indios y chinos. Me interné por las calles y callejuelas de las inmediaciones. Una multitud abigarrada y colorida, mujeres veladas y de ojos profundos como el agua de un pozo, rostros anónimos de transeúntes parecidos a los que se encuentran en

todas las ciudades pero vestidos a la oriental, mendigos, gente atareada, grupos que reían y hablaban en voz alta y, entre todo aquel gentío, árabes silenciosos, de semblante noble y porte arrogante. Colgada de sus cinturas, la vaina vacía de un puñal o una daga. Eran gente del desierto y la desarmaban antes de entrar en la ciudad. Solamente en Afganistán he visto un pueblo con semejante garbo y señorío.

La vida en el *Battery* era animada. El pasaje era heterogéneo. El personaje más extraño era un maharajá de rostro monástico, rodeado de sirvientes solícitos; obligado por algún voto ritual, evitaba el contacto con los extraños y en

la cubierta su silla estaba rodeada por una cuerda, para impedir la cercanía de los otros pasajeros. También viajaba una vieja señora que había sido la esposa (o la amiga) del escultor Brancusi. Iba a la India invitada por un magnate admirador de su marido. Nos acompañaba asimismo un grupo de monjas, la mayoría polacas, que todos los días rezaban, a las cinco de la mañana, una misa que celebraban dos sacerdotes también polacos. Todas iban a Madrás, a un convento fundado por su orden. Aunque los comunistas habían tomado el poder en Polonia, las autoridades del barco cerraban los ojos ante las actividades de las religiosas. O quizá

esa tolerancia era parte de la política gubernamental en aquellos días. Me conmovió presenciar y oír la misa cantada por aquellas monjas y los dos sacerdotes la mañana de nuestro desembarco en Bombay. Frente a nosotros se alzaban las costas de un país inmenso y extraño, poblado por millones de infieles, unos que adoraban ídolos masculinos y femeninos de cuerpos poderosos, algunos con rasgos animales, y otros que rezaban al Dios sin rostro del islam. No me atreví a preguntarles si se daban cuenta de que su llegada a la India era un episodio tardío del gran fracaso del cristianismo en esas tierras... Una pareja que inmediatamente atrajo mi

atención fue la de una agraciada joven hindú y su marido, un muchacho norteamericano. Pronto trabamos conversación y al final del viaje ya éramos amigos. Ella era Shanta Rama Rau, conocida escritora y autora de dos notables adaptaciones, una para el teatro y otra para el cine, de *Passage to India*; él era Faubian Bowers, que había sido edecán del general MacArthur y autor de un libro sobre el teatro japonés (*Kabuki*).

Llegamos a Bombay una madrugada de noviembre de 1951. Recuerdo la intensidad de la luz, a pesar de lo temprano de la hora; recuerdo también mi impaciencia ante la lentitud con que

el barco atravesaba la quieta bahía. Una inmensa masa de mercurio líquido apenas ondulante; vagas colinas a lo lejos; bandadas de pájaros; un cielo pálido y jirones de nubes rosadas. A medida que avanzaba nuestro barco, crecía la excitación de los pasajeros. Poco a poco brotaban las arquitecturas blancas y azules de la ciudad, el chorro de humo de una chimenea, las manchas ocre y verdes de un jardín lejano. Apareció un arco de piedra, plantado en un muelle y rematado por cuatro torrecillas en forma de piña. Alguien cerca de mí y como yo acodado a la borda, exclamó con júbilo: *The Gateway of India!* Era un inglés, un

geólogo que iba a Calcuta. Lo había conocido dos días antes y me enteré de que era hermano del poeta W. H. Auden. Me explicó que el monumento era un arco, levantado en 1911 para recibir al rey Jorge II y a su esposa (Queen Mary). Me pareció una versión fantasiosa de los arcos romanos. Más tarde me enteré de que el estilo del arco se inspiraba en el que, en el siglo xvi, prevalecía en Gujarat, una provincia india. Atrás del monumento, flotando en el aire cálido, se veía la silueta del hotel Taj Mahal, enorme pastel, delirio de un Oriente finisecular, caído como una gigantesca pompa no de jabón sino de piedra en el regazo de Bombay. Me restregué los

ojos: ¿el hotel se acercaba o se alejaba? Al advertir mi sorpresa, el ingeniero Auden me contó que el aspecto del hotel se debía a un error: los constructores no habían sabido interpretar los planos que el arquitecto había enviado desde París y levantaron el edificio al revés, es decir, la fachada hacia la ciudad, dando la espalda al mar. El error me pareció un «acto fallido» que delataba una negación inconsciente de Europa y la voluntad de internarse para siempre en la India. Un gesto simbólico, algo así como la quema de las naves de Cortés. ¿Cuántos habríamos experimentado esta tentación?

Una vez en tierra, rodeados de una

multitud que vociferaba en inglés y en varias lenguas nativas, recorrimos unos cincuenta metros del sucio muelle y llegamos al destartalado edificio de la aduana. Era un enorme galerón. El calor era agobiante y el desorden indescriptible. No sin trabajos identifiqué mi pequeño equipaje y me sometí al engorroso interrogatorio del empleado aduanal. Creo que la India y México tienen los peores servicios aduanales del mundo. Al fin liberado, salí de la aduana y me encontré en la calle, en medio de la batahola de cargadores, guías y choferes. Encontré al fin un taxi, que me llevó en una carrera loca a mi hotel, el Taj Mahal. Si

este libro no fuese un ensayo sino unas memorias, le dedicaría varias páginas a ese hotel. Es real y es quimérico, es ostentoso y es cómodo, es cursi y es sublime. Es el sueño inglés de la India a principios de siglo, poblado por hombres oscuros, de bigotes puntiagudos y cimitarra al cinto, por mujeres de piel de ámbar, cejas y pelo negros como alas de cuervo, inmensos ojos de leona en celo. Sus arcos de complicados ornamentos, sus recovecos imprevistos, sus patios, terrazas y jardines nos encantan y nos marean. Es una arquitectura literaria, una novela por entregas. Sus pasillos son los corredores de un sueño fastuoso, siniestro e

inacabable. Escenario para un cuento sentimental y también para una crónica depravada. Pero el Taj Mahal ya no existe; más exactamente, ha sido modernizado y así lo han degradado como si fuese un motel para turistas del *Middle West*... Un servidor de turbante e inmaculada chaqueta blanca me llevó a mi habitación. Era pequeña pero agradable. Acomodé mis efectos en el ropero, me bañé rápidamente, y me puse una camisa blanca. Bajé corriendo la escalera y me lancé a la ciudad. Afuera me esperaba una realidad insólita:

oleadas de calor, vastos edificios grises y rojos como los de un Londres Victoriano crecidos entre las palmeras y

los banianos como una pesadilla
pertinaz, muros leprosos, anchas y
hermosas avenidas, grandes árboles
desconocidos, callejas malolientes,

torrentes de autos, ir y venir de
gente, vacas esqueléticas sin dueño,
mendigos, carros chirreantes tirados por
bueyes abúlicos, ríos de bicicletas,

algún sobreviviente del *British Raj*
de riguroso y raído traje blanco y
paraguas negro,

otra vez un mendigo, cuatro santones
semidesnudos pintarrajeados, manchas
rojizas de betel en el pavimento,
batallas a claxonazos entre un taxi y un
autobús polvoriento, más bicicletas,
otras vacas y otro santón semi-desnudo,

al cruzar una esquina, la aparición
de una muchacha como una flor que se
entreabre,

rachas de hedores, materias en
descomposición, hálitos de perfumes
frescos y puros,

puetecillos de vendedores de cocos
y rebanadas de pifias, vagos andrajosos
sin oficio ni beneficio, una banda de
adolescentes como un tropel de venados,

mujeres de *sanes* rojos, azules,
amarillos, colores delirantes, unos
solares y otros nocturnos, mujeres
morenas de ajorcas en los tobillos y
sandalias no para andar sobre el asfalto
ardiente sino sobre un prado,

jardines públicos agobiados por el

calor, monos en las comisas de los edificios, mierda y jazmines, niños vagabundos,

un baniano, imagen de la lluvia como el cactus es el emblema de la sequía, y adosada contra un muro una piedra embadurnada de pintura roja, a sus pies unas flores ajadas: la silueta del dios mono,

la risa de una jovencita esbelta como una vara de nardo, un leproso sentado bajo la estatua de un procer *parsi*, en la puerta de un tugurio, mirando con indiferencia a la gente, un anciano de rostro noble,

un eucalipto generoso en la desolación de un basurero, el enorme

cartel en un lote baldío con la foto de una estrella de cine: luna llena sobre la terraza del sultán,

más muros decrepitos, paredes encaladas y sobre ellas consignas políticas escritas en caracteres rojos y negros incomprensibles para mí,

rejas doradas y negras de una villa lujosa con una insolente inscripción: *Easy Money*, otras rejas aún más lujosas que dejaban ver un jardín exuberante, en la puerta una inscripción dorada sobre el mármol negro,

en el cielo, violentamente azul, en círculos o en zigzag, los vuelos de gavilanes y buitres, cuervos, cuervos, cuervos...

Al anochecer regresé al hotel, rendido. Cené en mi habitación pero mi curiosidad era más fuerte que mi fatiga y, después de otro baño, me lancé de nuevo a la ciudad. Encontré muchos bultos blancos tendidos en las aceras: hombres y mujeres que no tenían casa. Tomé un taxi y recorrí distritos desiertos y barrios populosos, calles animadas por la doble fiebre del vicio y del dinero. Vi monstruos y me cegaron relámpagos de belleza. Deambulé por callejuelas infames y me asomé a burdeles y tendejones: putas pintarrajeadas y gitones con collares de vidrio y faldas de colorines. Vagué por Malabar Hill y sus jardines serenos.

Caminé por una calle solitaria y, al final, una visión vertiginosa: allá abajo el mar negro golpeaba las rocas de la costa y las cubría de un manto hirviente de espuma. Tomé otro taxi y volví a las cercanías del hotel. Pero no entré; la noche me atraía y decidí dar otro paseo por la gran avenida que bordea a los muelles. Era una zona de calma. En el cielo ardían silenciosamente las estrellas. Me senté al pie de un gran árbol, estatua de la noche, e intenté hacer un resumen de lo que había visto, oído, olido y sentido: mareo, horror, estupor, asombro, alegría, entusiasmo, náuseas, invencible atracción. ¿Qué me atraía? Era difícil responder: *Human*

kind cannot bear much reality. Sí, el exceso de realidad se vuelve irrealidad pero esa irrealidad se había convertido para mí en un súbito balcón desde el que me asomaba, ¿hacia qué? Hacia lo que está más allá y que todavía no tiene nombre...

Mi repentina fascinación no me parece insólita: en aquel tiempo yo era un joven poeta bárbaro. Juventud, poesía y barbarie no son enemigas: en la mirada del bárbaro hay inocencia, en la del joven apetito de vida y en la del poeta hay asombro. Al día siguiente llamé a Santha y a Faubian. Me invitaron a tomar una copa en su casa. Vivían con los padres de Santha en una lujosa

mansión que, como todas las de Bombay, estaba rodeada por un jardín. Nos sentamos en la terraza, alrededor de una mesa con refrescos. Al poco tiempo llegó su padre. Un hombre elegante. Había sido el primer embajador de la India ante el gobierno de Washington y acababa de dejar su puesto. Al enterarse de mi nacionalidad, me preguntó con una risotada: «¿Y México es una de las barras o una de las estrellas?». Enrojecí y estuve a punto de contestar con una insolencia pero Shanta intervino y respondió con una sonrisa: «Perdona, Octavio. Los europeos no saben geografía pero mis compatriotas no saben historia». El señor Rama Rau se

excusó: «Era sólo una broma... Nosotros mismos, hasta hace poco, éramos una colonia». Pensé en mis compatriotas: también ellos decían sandeces semejantes cuando hablaban de la India. Santha y Faubian me preguntaron si ya había visitado algunos de los edificios y lugares famosos. Me recomendaron ir al museo y, sobre todo, visitar la isla de Elefanta.

Un día después volví al muelle y encontré pasaje en un barquito que hacía el servicio entre Bombay y Elefanta. Conmigo viajaban algunos turistas y unos pocos indios. El mar estaba en calma; atravesamos la bahía bajo un cielo sin nubes y en menos de una hora

llegamos al islote. Altas peñas blancas y una vegetación rica y violenta. Caminamos por un sendero gris y rojo que nos llevó a la boca de la cueva inmensa. Penetré en un mundo hecho de penumbra y súbitas claridades. Los juegos de la luz, la amplitud de los espacios y sus formas irregulares, las figuras talladas en los muros, todo, daba al lugar un carácter *sagrado*, en el sentido más hondo de la palabra. Entre las sombras, los relieves y las estatuas poderosas, muchas mutiladas por el celo fanático de los portugueses y los musulmanes, pero todas majestuosas, sólidas, hechas de una materia solar. Hermosura corpórea, vuelta piedra viva.

Divinidades de la tierra, encarnaciones sexuales del pensamiento más abstracto, dioses a un tiempo intelectuales y camales, terribles y pacíficos. Shiva sonríe desde un más allá en donde el tiempo es una nubecilla a la deriva y esa nube, de pronto, se convierte en un chorro de agua y el chorro de agua en una esbelta muchacha que es la primavera misma: la diosa Parvati. La pareja divina es la imagen de la felicidad que nuestra condición mortal nos ofrece sólo para, un instante después, disiparla. Ese mundo palpable, tangible y eterno no es para nosotros. Visión de una felicidad al mismo tiempo terrestre e inalcanzable. Así comenzó mi

iniciación en el arte de la India.

Delhi

Una semana después tomé el tren hacia Delhi. No llevaba conmigo una cámara fotográfica pero sí un guía seguro: *Murray's Handbook of India, Pakistan, Burma and Ceylon*, en la edición de 1949, comprada el día anterior en el *book-stall* del Taj Mahal. En la primera página tres líneas de Milton:

*India and the Golden Chersonese
And utmost Indian Isle Trapobane,
Dusk faces with white silken turbans
wreathed.*

Aquel viaje interminable, con sus estaciones llenas de gente y sus vendedores de golosinas y chucherías me hizo pensar no en las visiones de un poeta inglés del siglo xvii sino en los versos de un mexicano del siglo XX:

... Patria: tu casa todavía
es tan grande que el tren va por la vía
como aguinaldo de juguetería...

Imposible no recordar, ante aquel paisaje, a ratos desolado y siempre con esa monotonía que es uno de los atributos de la inmensidad, otro viaje de mi infancia, no menos largo, hecho con mi madre de la ciudad de México a San

Antonio, Texas. Fue durante el período final de la Revolución mexicana. Para protegernos de los guerrilleros que asaltaban los trenes, viajaba con nosotros una escolta militar. Mi madre veía con recelo a los oficiales: iba a reunirse con mi padre, desterrado político en los Estados Unidos y adversario de aquellos militares. Tenía la obsesión de los ahorcados, con la lengua de fuera y balanceándose colgados de los postes del telégrafo a lo largo de la vía. Los había visto varias veces, en otros viajes de México a Puebla. Al llegar a un lugar en donde había combatido, hacía poco, una partida de alzados con las tropas

federales, me cubrió la cara con un movimiento rápido de la mano mientras que con la otra bajaba la cortina de la ventanilla. Yo estaba adormecido y su movimiento me hizo abrir los ojos: entreví una sombra alargada, colgada de un poste. La visión fue muy rápida y antes de que me diese cuenta de lo que había visto, se desvaneció. Tendría entonces unos seis años y al recordar este incidente mientras veía la interminable llanura de la India, pensé en las matanzas de 1947 entre los hindúes y los musulmanes. Matanzas a la orilla de un ferrocarril, lo mismo en México que en la India... Desde el principio, todo lo que veía provocaba en

mí, sin que yo me lo propusiese, la aparición de imágenes olvidadas de México. La extrañeza de la India suscitaba en mi mente la otra extrañeza, la de mi propio país. Los versos de Milton y su exotismo se fundían con mi propio e íntimo exotismo de mexicano. Acababa de escribir *El laberinto de la soledad*, tentativa por responder a la pregunta que me hacía México; ahora la India dibujaba ante mí otra interrogación aún más vasta y enigmática.

Me instalé en Nueva Delhi en un hotel pequeño y agradable. Nueva Delhi es irreal, como lo son la arquitectura gótica levantada en Londres el siglo pasado o la Babilonia de Cecil B. de

Mille. Quiero decir: es un conjunto de imágenes más que de edificios. Su equivalente estético no está tanto en la arquitectura como en la novela: recorrer esa ciudad es pasearse por las páginas de una obra de Víctor Hugo, Walter Scott o Alexandre Dumas. La historia y la época son distintas pero el encanto es el mismo. Nueva Delhi no fue edificada lentamente, a través de los siglos y la inspiración de sucesivas generaciones, sino que, como Washington, fue planeada y construida en unos pocos años por un arquitecto: sir Edwin Lutyens. A pesar del eclecticismo del estilo —una visión pintoresca de la arquitectura europea clásica y de la

india— el conjunto no es sólo atractivo sino, con frecuencia, imponente. Las grandes moles marmóreas del antiguo palacio virreinal, hoy residencia del presidente de la república (Rashtrapati Bhawan) tienen grandeza. Sus jardines de estilo mogol son de un trazo perfecto y hacen pensar en un tablero de ajedrez en el que cada pieza fuese un grupo de árboles o una fuente. Hay otros edificios notables en el mismo estilo híbrido. El diseño de la ciudad es armonioso: anchas avenidas plantadas de hileras de árboles, plazas circulares y una multitud de jardines. Nueva Pelhi fue concebida como una ciudad-jardín. Por desgracia, en mi última visita, en 1985, me

sorprendió su deterioro. El excesivo crecimiento de la población, los autos, el humo que despiden y los nuevos distritos, casi todos contruidos con materiales baratos y en un estilo chabacano, han afeado a Nueva Delhi. Sin embargo, en ciertas secciones se han levantado algunas construcciones hermosas; por ejemplo, la Embajada de los Estados Unidos. También hay otra, más pequeña y menos conocida: la de Bélgica, imaginativa creación de Satish Gujrat, un notable pintor convertido en arquitecto y que se ha inspirado en la pesada arquitectura, no exenta de grandeza, de Tuglukabad (siglo xiv)¹.

Nueva Delhi es la última de una

serie de ciudades, edificadas en la misma área. La más antigua, de la que no quedan vestigios, se llamó Indrapashta, según se dice en el poema épico Mahabharata. Se supone que floreció mil quinientos años antes de Cristo. La ciudad que precedió a Nueva Delhi fue obra del emperador Shah Jahán, nieto de Akbar y al que le debemos el Taj Mahal, de fama universal. *Oíd Delhi*, como se llama ahora a la ciudad de Shah Jahán, aunque dañada por la plétora de habitantes y la pobreza, contiene edificios muy hermosos, por desgracia maltratados por el tiempo y la incuria. Sus calles y callejuelas hirvientes de vida popular evocan lo que podrían

haber sido las grandes ciudades del Oriente en los siglos xvii y xviii, tal como las describen los relatos de los viajeros europeos. El Fuerte Rojo, a la orilla del ancho río Jamuna, es poderoso como una fortaleza y gracioso como un palacio. En sus vastas salas, sus jardines y sus espejos de agua la soberana es la simetría. Casi todos los grandes monumentos de Delhi pertenecen al arte islámico: mezquitas, mausoleos, minarettes. Para ver al gran arte hindú hay que salir de Delhi. Pero yo no pude viajar mucho durante esta primera estancia en la India, que apenas duró unos meses. El implacable señor Tello volvió a cambiarme, en esta ocasión a

Tokio. Pero ésa es otra historia.

Es difícil encontrar una torre que reúna cualidades tan opuestas como la altura, la solidez y la esbelta elegancia del Kutb Minar (siglo xiii). El color rojizo de la piedra, contrastado con la transparencia del aire y el azul del cielo, le dan al monumento un dinamismo vertical, como un inmenso cohete que pretendiese perforar las alturas. Es una «torre de victoria», bien plantada en el suelo y que asciende, inflexible, prodigioso árbol pétreo. Parece que la construcción original fue obra de Prithvi Raj, el último rey hindú de Delhi. La torre era parte de un templo que albergaba también al famoso Pilar de

Hierro, que ostenta una inscripción del período gupta (siglo iv). No menos hermoso pero más sereno, como si la geometría hubiese decidido transformarse en agua corriente y columnatas de árboles, es el mausoleo del emperador Humayun. Como en los otros mausoleos musulmanes, nada en ese monumento recuerda a la muerte. El alma del difunto ha desaparecido, ida al transmundo, y su cuerpo se ha vuelto un montoncito de polvo. Todo se ha transformado en una construcción hecha de cubos, medias esferas y arcos: el universo reducido a sus elementos geométricos esenciales. Abolición del tiempo convertido en espacio y el

espacio en un conjunto de formas simultáneamente sólidas y ligeras, creadoras de otro espacio hecho, por decirlo así, de aire. Edificios que han durado siglos y que parecen un parpadeo de la fantasía. Un orden del que ha desaparecido, como en el poema de Baudelaire, «el vegetal irregular», salvo como estilización para decorar un muro. El mausoleo puede compararse a un poema compuesto no de palabras sino de árboles, estanques, avenidas de arena y flores: metros estrictos que se cruzan y entrecruzan en ángulos que son rimas previstas y, no obstante, sorprendentes.

En la arquitectura islámica nada es escultórico, exactamente lo contrario de

lo que ocurre en la hindú. Uno de los grandes atractivos de esos edificios es que están rodeados de jardines regidos por una geometría hecha de variaciones que se repiten regularmente. Combinación de prados y avenidas de arena bordeadas de árboles. Entre las avenidas de palmeras y los prados multicolores, inmensos estanques rectangulares que reflejan, según la hora y los cambios de la luz, diferentes aspectos de los edificios inmóviles y de las nubes viajeras. Juegos incansables, siempre distintos y siempre los mismos, de la luz y del tiempo. El agua cumple una doble y mágica función: reflejar al mundo y disiparlo. Vemos y, después de

ver, no nos queda sino un puñado de imágenes que se fugan. No hay nada aterrador en esas tumbas: nos dan la sensación de infinitud y pacifican al alma. La simplicidad y la armonía de sus formas satisfacen una de las necesidades más profundas de nuestro espíritu: el anhelo de orden, el amor a la proporción. Al mismo tiempo, exaltan a nuestra fantasía. Esos monumentos y esos jardines nos incitan a soñar y a volar. Son alfombras mágicas.

Nunca olvidaré una tarde en una mezquita minúscula, a la que penetré por casualidad. No había nadie. Los muros eran de mármol y ostentaban inscripciones del Corán. Arriba, el azul

de un cielo impasible y benévolo, sólo interrumpido, de vez en cuando, por una bandada verde de pericos. Pasé un largo rato sin hacer ni pensar en nada. Momento de beatitud, roto al fin por el pesado vuelo circular de los murciélagos. Sin decirlo, me decían que era hora de volver al mundo. Visión del infinito en el rectángulo azul de un cielo sin mácula. Años más tarde, en Herat, tuve una experiencia semejante. No en una mezquita sino en el balcón de un minarete en ruinas. Quise fijarla en un poema. Reproduzco las líneas finales porque, quizá, dicen mejor y más simplemente lo que yo ahora quiero decir al recordar esas experiencias:

No tuve la visión sin imágenes,
no vi girar las formas hasta
desvanecerse
en claridad inmóvil,
el ser ya sin substancia del sufí.
No bebí plenitud en el vacío...
Vi un cielo azul y todos los azules,
del blanco al verde
todo el abanico de los álamos,
y sobre el pino, más aire que pájaro,
el mirlo blanquinegro.
Vi al mundo reposar en sí mismo.
Vi las apariencias.
Y llamé a esa media hora:
Perfección de lo Finito.

A pesar de la brevedad de mi estancia, hice algunas amistades. Los indios son hospitalarios y cultivan la olvidada religión de la amistad. Muchas de esas relaciones duran todavía, salvo aquellas rotas por la muerte. Sería fastidioso mencionar a todos esos amigos y amigas pero debo hacer tres excepciones: J. Kripallani y su mujer, sobrina del poeta Tagore, me iniciaron en la moderna literatura en hindi y en bengalí. Creo que a ellos les debo —¿o fue a Henri Michaux? — el haber conocido a Lokenath Bhattacharya, autor de cuentos y textos en los que, en un estilo simple, logra evocar la realidad menos tangible: la ausencia. Narayan

Menon, notable musicólogo y amante de la poesía, me introdujo con tacto, paciencia y sabiduría en dos artes complejas y sutiles: la música y la danza; en fin, tuve la suerte de ayudar a un joven pintor de talento, Satish Gujrat, para que fuese a México becado. Invitado por mis amigos y bajo su dirección comencé a frecuentar los conciertos de música y de danza. Muchos de ellos en los hermosos jardines del Delhi de aquella época. Las dos artes me entreabrieron las puertas de las leyendas, los mitos y la poesía; al mismo tiempo me dieron una comprensión más cabal de la escultura que, a su vez, es la clave de la

arquitectura hindú. Se ha dicho que la arquitectura gótica es música petrificada; puede decirse que la arquitectura hindú es danza esculpida.

Pero en esta ocasión apenas si le di un vistazo al arte indio. Mi visita fue interrumpida cuando apenas comenzaba. Hice de nuevo mis maletas y tomé el primer avión disponible. Me esperaba una experiencia no menos fascinante: la del Japón.

Regreso

Once años más tarde, en 1962, regresé a Delhi como embajador de mi país. Permanecí un poco más de seis años.

Fue un período dichoso: pude leer, escribir varios libros de poesía y prosa, tener unos pocos amigos a los que me unían afinidades éticas, estéticas e intelectuales, recorrer ciudades desconocidas en el corazón de Asia, ser testigo de costumbres extrañas y contemplar monumentos y paisajes. Sobre todo, allá encontré a la que hoy es mi mujer, Marie José, y allá me casé con ella. Fue un segundo nacimiento. Juntos recorrimos varias veces el subcontinente. En mi primer viaje había tenido ocasión de visitar Birmania y Tailandia. En el segundo, Vietnam, Camboya y Nepal. Además, era embajador ante los gobiernos de

Afganistán y de Ceilán, de modo que pasamos largas temporadas en esos dos países. Cuando la situación internacional lo permitía, viajábamos en automóvil de Nueva Delhi a Kabul, a través de Pakistán. Así pudimos visitar varias veces a Lahore y a otras ciudades, sin excluir naturalmente las venerables ruinas de Taxila. Al atravesar el Indo, nos salían al encuentro grupos de álamos y de chopos, árboles mediterráneos que nosotros saludábamos al pasar con el gesto que hacemos al encontramos con unos amigos a los que no se ha visto desde hace mucho. En Peshawar se tiene el primer contacto con los pathanes, raza

guerrera y caballeresca. Más tarde, al internarse en Afganistán, aparecen nómadas como los khoji y, hacia la frontera con la antigua Unión Soviética, los usbekos. Peshawar fue una ciudad ilustre en la historia del budismo. Quedan en las inmediaciones varias estupas y otros restos arquitectónicos pero la religión ha desaparecido, suplantada por el islam. En cambio, en el museo descubrimos el arte de los kafires, impresionantes esculturas en madera de héroes a pie o a caballo. Los kafires son un pueblo indoeuropeo que resistió a todas las invasiones por más de tres mil años y que aparece en uno de los mejores cuentos de Kipling: *The*

*Man who could be King*². Volvimos a ver esculturas semejantes en el museo de Kabul, que contenía también admirables piezas del arte grecobudista. Uso el tiempo pasado porque no sé si la guerra que ha asolado a ese país no ha destruido también esos tesoros.

De Peshawar al Khyber Pass: las incontable invasiones de más de tres milenios pero, sobre los vagos recuerdos históricos, la realidad de la imaginación humana: Kipling, sus cuentos, sus novelas, sus poemas. Viejas tierras de Gandhara, donde han chocado ejércitos y religiones, ¿qué es lo que ha quedado de toda esa sangre derramada y de todas esas disputas filosóficas y

religiosas? Apenas un puñado de fragmentos, a veces admirables y otras curiosos: la cabeza de un bodisatva que podría ser un Apolo, un relieve arrancado a un santuario, una procesión de guerreros kushanes e indogriegos, algunos con los rostros desfigurados por el celo musulmán, un torso, una mano, pedazos adorables de cuerpos femeninos corroídos por los siglos. Si se interna uno más en el país, se puede ver, no lejos de Bamian, famosa por sus Budas gigantes, un montón de piedras de lo que fue la llamada Ciudad Roja, enteramente demolida por Gengis Khan. La visita a Balk (la antigua Bactria) es decepcionante: el tiempo, las guerras y

la incuria han destruido hasta las ruinas. Pero es hermoso transitar por ese país de gente noble, montañas peladas y pequeños valles feraces. Contemplar el Amu-Darya (el Oxus de Heródoto) y ver correr sus aguas poderosas calma al espíritu: el agua es más fuerte que la historia. O como dice el poeta chino: «el imperio se rompe, quedan montes y ríos». En aquellos días, la Misión Arqueológica Francesa había descubierto los restos de una *Aleandría sobre el Oxus*, una más entre las ciudades de ese nombre que fundó Alejandro a su paso por aquellas tierras.

También viajamos mucho por el sur de la India: Madrás, Mahabalipuram,

Madurai, Tanjore, Chidambaram. Muchos de estos nombres aparecen en mis poemas de esos años. Y el salto, los saltos, a Ceilán, que hoy llaman Sri Lanka. Allá visitamos Kandy, Anuradhapura y... ¿a qué seguir? Las enumeraciones son aburridas y ésta, además, no tiene mucho sentido. Pero a propósito de Ceilán debo contar una pequeña anécdota. En una de nuestras visitas, Marie José y yo pasamos una temporada en una casa que nos prestó un amigo de Colombo, construida en un promontorio frente al mar y desde la que se podía ver la fortaleza de Galle, fundada por los portugueses en el siglo xvi. La construcción actual, un poco

posterior, es holandesa. En las cercanías hay una ensenada sobre la que cae, azul y blanco, un chorro de agua potable que mana entre las rocas. Allí los barcos portugueses se detenían para proveerse de agua fresca. A un paso, separado apenas por una colina que atraviesa un sendero, hay un pequeño pueblo de pescadores y, medio escondido entre los cocoteros, un minúsculo templo budista, atendido por una docena de monjes, casi todos jóvenes y risueños. La arena de la playa es fina y dorada, las aguas azules y verdes, traslúcidas; en el fondo, pueden verse formaciones rosadas de corales. Un lugar paradisiaco y, en aquella época, solitario. Cuál no sería

mi sorpresa cuando, un año después, me enteré de que Pablo Neruda había vivido en ese lugar treinta años antes y de que, según le cuenta a un amigo en una carta, lo había encontrado abominable. El hombre es los hombres; cada uno de nosotros es distinto. Y sin embargo, todos somos idénticos.

He mencionado todos estos nombres como si fuesen talismanes que, al frotarlos, reviven imágenes, rostros, paisajes, momentos. También como certificados: son un testimonio de que mi educación india duró varios años y no fue meramente libresca. Aunque estuvo lejos de ser completa —temo haberme quedado en los rudimentos—

me ha marcado hondamente. Ha sido una educación sentimental, artística y espiritual. Su influencia puede verse en mis poemas, en mis escritos en prosa y en mi vida misma.

En esta segunda estancia tuvimos varios amigos. De nuevo no escribo un libro de memorias, y no puedo mencionarlos a todos. Sin embargo, por lo menos, tengo que recordar a J. Swaminatham, pintor y poeta, espíritu que unía la originalidad de la visión al rigor intelectual. Al inteligente Sham Lal, gran conocedor tanto del pensamiento moderno occidental como de la tradición filosófica de la India, especialmente de la budista. A Krishnan

Khannan, pintor de volúmenes sólidos y equilibrados. Al ensayista político Romesh Thapar, hombre de gran vitalidad y perspicacia intelectual, y a su mujer, Raj, no menos aguda y vivaz; a su hermana, la conocida historiadora Romila Thapar; a la novelista Ruth Jhalavala, conocida no sólo por sus inteligentes adaptaciones al cine de varias novelas de Forster sino por sus propias obras; a Kushwant Singh, inquieto periodista y autor de una historia de los sikhs en dos volúmenes; al pintor Husain, el más viejo y el más joven de los pintores indios, con un pie en la vanguardia y el otro en la tradición; a dos poetas notables, Agyeya

(S. Vatsyanan), patriarca de la poesía hindi, y a un joven que murió demasiado joven, Shrikant Verma. Una noche, exactamente el 16 de noviembre de 1985, durante nuestra última visita a la India, Sham Lal reunió a un grupo de amigos en su casa. Había leído *Renga*, un poema que, en 1969, habíamos escrito en París cuatro poetas (Charles Tomlinson, Jacques Roubaud, Edoardo Sanguineti y yo). Se le ocurrió que la experiencia podía repetirse, ahora con poetas de lengua hindi. Aceptamos y sobre la marcha distribuyó hojas de papel entre Agyeya, Verma y yo. Nuestro poema está compuesto, siguiendo la tradición de la poesía en urdu y en hindi,

por una estrofa de seis versos más dos finales a manera de conclusión. El primer verso fue escrito por mí, en español; el segundo y el tercero por Agyeya, en hindi; el cuarto y el quinto por Verma, también en hindi; y el sexto de nuevo por mí, en español. Los dos últimos versos, la coda, fueron escritos tres veces por los tres poetas, de modo que el poema tiene tres finales distintos. Lo publico ahora en recuerdo de Shrikant Verma, que murió en plena juventud:

Poema de la amistad

O. P. La amistad es un río y un

anillo.

A. El río fluye a través del anillo.

El anillo es una isla en el río.

*S.V. Dice el río: antes no hubo río,
después sólo río.*

*Antes y después: lo que borra la
amistad.*

*O. P. ¿Lo borra? El río fluye y el
anillo se forma.*

*A. La amistad borra al tiempo y así
nos libera.*

*Es un río que, al fluir, inventa sus
anillos.*

*S.V. En la arena del río se borran
nuestras huellas.*

*En la arena buscamos al río:
¿dónde te has ido?*

O. P. Vivimos entre olvido y memoria: este instante es una isla combatida por el tiempo incesante.

También tuvimos amigos músicos, como Chatur Lal, gran maestro de la *tabla* y que bebía más whisky que un escocés. Y los pintores: Gaytonde, cuyos paisajes abstractos, sin parecerse a la realidad, eran crepúsculos de Bombay; J. Kumar, hombre sonriente y artista de construcciones severas; Ambadas, que ahora vive en Noruega... Y a dos mujeres notables. Una: Pupul Jayakar, conocida y reconocida autora de varios y hermosos libros,

indispensables para todo aquel que desee conocer un aspecto de la tradición india: su fascinante arte popular. La otra es Usha Bhagat, gran conocedora de la música popular del norte. Imposible no recordar a un catalán hindú, a un tiempo teólogo y ave viajera en todos los climas, de Benarés a Santa Bárbara, California: Raimon Panikkar. Hombre de inteligencia eléctrica y con el que discutí muchas horas, no como podría suponerse sobre alguna doctrina de Santo Tomás o un pensamiento de Pascal, sino en tomo a algún punto controversial del Gita o de un sutra budista. Nunca he oído a nadie atacar con la furia dialéctica de Panikkar a la

herejía budista... desde la ortodoxia de Shankara. Otro conversador de razones afiladas: Nirad C. Chaudhuri. Un gnomo, un duendecillo que, apenas abre la boca, cautiva nuestra atención con sus ocurrencias, sus reflexiones agudas e impertinentes, sus opiniones arbitrarias, su cultura y sus sarcasmos, su valiente, descarada sinceridad. Chaudhuri es el autor de una obra maestra, *Autobiography of an Unknown Iridian*, y de varios libros de ensayos cáusticos y penetrantes sobre su país y sus compatriotas. Su último libro, *Thy Hand, Great Anarch! India, 1921-1952* (Londres, 1987), un volumen de más de novecientas páginas, es quizá demasiado

prolijo para un extranjero que no se interese demasiado en los detalles e intimidades de la política india, pero contiene páginas admirables y que iluminan con otra luz, más cruel pero más real, la historia moderna de la India. El capítulo final, «Credo ut Intelligam», es un testamento filosófico y moral que, simultáneamente, nos conmueve y nos hace pensar.

Conocí a Raja Rao, el novelista y ensayista, en 1961, en París, en casa del poeta Yves Bonnefoy, un poco antes de mi segundo viaje a la India. La noche de nuestro encuentro descubrimos que a los dos, aunque por razones distintas, nos interesaba la herejía cátara. A él, por ser

un espíritu filosófico y religioso; a mí, por la relación —a mi juicio muy tenue y meramente circunstancial— entre el catarismo y el amor cortés. Nos hicimos amigos y en cada uno de sus viajes a Delhi —era profesor en una universidad norteamericana— no dejaba de visitarme. Después, nos hemos visto en distintos sitios. La última vez fue en Austin, en un festival de poesía. Lo presenté con el poeta Czeslaw Milosz, también profundamente religioso y de temperamento filosófico. Simpatizaron inmediatamente y se embarcaron en largos y arduos diálogos. Al oírlos, recordé la anécdota: después de la batalla final que profetizan los libros

santos, entre los escombros y los cadáveres, avanzan dos hombres, los únicos sobrevivientes. Apenas se encuentran, comienzan a discutir. Uno es un hindú adepto del Vedanta; el otro, un cristiano, un tomista. Al ver al hindú, el cristiano repite: el mundo es un accidente; nació del *fiat lux* divino; fue creado y, como todo lo que tiene un principio, tendrá un fin: la salvación está más allá del tiempo. El otro responde: este mundo no tuvo principio ni tendrá fin; es necesario y autosuficiente; no lo alteran los cambios; es, ha sido y será siempre idéntico a sí mismo. No se sabe cómo terminó el diálogo. Mejor dicho: el diálogo

continúa...

Pues bien, a fines de 1963, recibí un telegrama de Bruselas en donde se me anunciaba que me habían otorgado el Premio Internacional de Poesía de Knokke le Zoute. En aquellos días aquel premio gozaba de prestigio. No era un premio popular; pocos conocían su existencia pero para esos pocos —los únicos que me interesaban de verdad— era, más que una distinción, una suerte de confirmación. Se lo habían concedido a Saint-John Perse, a Ungaretti y a Jorge Guillén. La noticia me conturbó. Desde mi adolescencia escribía poemas y había publicado varios libros pero la poesía había sido siempre, para mí, un

culto secreto, oficiado fuera del circuito público. Jamás había obtenido un premio y jamás lo había pedido. Los premios eran públicos; los poemas, secretos. Aceptar el premio, ¿no era romper el secreto, traicionarme? Estaba en estas congojas cuando se presentó Raja Rao. Le conté mi cuita. Me oyó, movió la cabeza y me dijo: yo no puedo darle un consejo pero conozco a alguien que podría dárselo. Si usted acepta mi sugerencia, mañana lo llevaré con esa persona. Acepté, sin preguntar nada más. Al día siguiente, temprano por la tarde, pasó por mí y me llevó a una modesta casa, en las afueras de Delhi. Era un *ashram*, un lugar de retiro y meditación.

La directora espiritual era una mujer muy conocida en ciertos círculos, la madre Ananda Mai.

El *ashram* era modesto, sobrio sin severidad y más parecido a un colegio que a un convento. Cruzamos un pequeño patio con dos prados mustios y dos arbolillos. Había una puerta abierta y por ella entramos en una salita. Encontramos a una docena de personas, las sillas distribuidas en semicírculo. Al fondo, en el centro, sentada en el suelo, una mujer de unos cincuenta años, morena, el pelo negro suelto, los ojos hondos y líquidos, los labios gruesos y bien dibujados, los hoyos de la nariz anchos, como hechos para respirar

profundamente, el cuerpo pleno y poderoso, las manos elocuentes. Vestía un *sari* de algodón azul oscuro. Nos recibió con una sonrisa —conocía a Rao desde hacía tiempo— y nos indicó con un gesto que tomásemos asiento. La conversación, interrumpida por nuestra llegada, continuó. Hablaba en hindi pero también en inglés cuando su interlocutor era un extranjero. Hablaba jugando con las naranjas de una cesta cercana. De pronto, me miró, sonrió y me lanzó una naranja, que yo atrapé al vuelo y guardé. Me di cuenta de que se trataba de un juego y de que ese juego encerraba cierto simbolismo. Tal vez quería decir que lo que llamamos *vida* es un juego y

nada más. Ananda comenzó a hablar en inglés y dijo: con frecuencia me preguntan quién soy. Y yo les contesto: soy una muñeca, la muñeca de cada uno de ustedes. Soy lo que ustedes quieren que sea. En realidad, no soy nadie. Una mujer como las otras. Pero la muñeca que ustedes llaman Ananda, la madre, es una hechura suya. Soy su juguete... Háganme la pregunta que deseen pero de antemano les digo que la respuesta no será mía sino de ustedes. Es como un juego que consiste en que cada uno se responde a sí mismo.

Hubo varias preguntas —había cuatro o cinco europeos y norteamericanos, entre ellos dos mujeres

— hasta que llegó mi turno. Antes de que pudiese hablar, Ananda me interrumpió: «Ya Raja Rao me contó su pequeño problema». «¿Y qué piensa usted?», le dije. Se echó a reír: «¡Qué vanidad! Sea humilde y acepte ese premio. Pero acéptelo sabiendo que vale poco o nada, como todos los premios. No aceptarlo es sobrevalorarlo, darle una importancia que tal vez no tiene. Sería un gesto presuntuoso. Falsa pureza, disfraz del orgullo... El verdadero desinterés es aceptarlo con una sonrisa, como recibió la naranja que le lancé. El premio no hace mejores a sus poemas ni a usted mismo. Pero no ofenda a los que se lo han concedido. Usted escribió esos

poemas sin ánimo de ganancia. Haga lo mismo ahora. Lo que cuenta no son los premios sino la forma en que se reciben. El desinterés es lo único que vale...». Una vieja señora alemana quiso intervenir pero Ananda la disuadió con estas palabras: «Por hoy hemos terminado...». Yo esperaba que, como sucede en otras congregaciones, la sesión terminase con el canto de algún himno. No fue así: sin mucha ceremonia dos ayudantes de Ananda nos invitaron a salir. Algunos se quedaron en el patio, esperando sin duda una entrevista privada. Raja Rao me tomó por el brazo y, al llegar a nuestro coche, me preguntó: «¿Está usted contento?». Repuse: «Sí, sí

lo estoy. No por el premio: por lo que oí...». Rao agregó: «No sé si se habrá fijado que Ananda se limitó a repetir la doctrina del Gita». No, no me había dado cuenta. Sólo años más tarde comprendí: dar y recibir son actos idénticos si se realizan con desinterés.

Las palabras de Ananda Mai me animaron a aceptar el premio. Al año siguiente, para recibirlo, viajé a Bélgica pero me detuve por unos días en París. Una mañana —azar, destino, afinidades electivas o como quiera llamarse a esos encuentros— me crucé con Marie José. Ella había dejado Delhi unos meses antes y yo ignoraba su paradero, como ella el mío. Nos vimos y, más tarde,

decidimos volver juntos a la India. Recuerdo que una noche, un poco antes de mi salida de París, le conté a André Bretón mi sorprendente encuentro y él me contestó citándome cuatro versos de un misterioso poema de Apollinaire (*La gitana*):

Sabiendo que nos condenamos
en el camino nos amamos;
lo que nos dijo la gitana
lo recordamos abrazados.³

Nosotros, Marie José y yo, no obedecimos al oráculo de una gitana y nuestro encuentro fue un reconocimiento. Ciertamente, vivir es una condena pero

asimismo es una elección, es determinismo y es libertad. En el encuentro de amor los dos polos se enlazan en un nudo enigmático y así, al abrazar a nuestra pareja, abrazamos a nuestro destino. Yo me buscaba a mí mismo y en esa búsqueda encontré a mi complemento contradictorio, a ese tú que se vuelve yo: las dos sílabas de la palabra *tuyo*... Pero no escribo unas memorias: estas páginas, aunque rozan la autobiografía, ^on una introducción a mis tentativas por responder a la pregunta que hace la India a todo aquel que la visita. Prosigo; mis obligaciones oficiales me llevaron también a tratar a varios políticos. Entre ellos recuerdo

sobre todo a Nehru. Fue en los últimos años de su vida. A pesar de su visible cansancio, me sorprendió siempre su elegancia: inmaculadamente vestido de blanco y una rosa en el ojal. No era difícil adivinar que sus dos grandes pasiones habían sido la política y las mujeres. Era un aristócrata y los años de lucha, las prisiones, las discusiones con sus compañeros y sus adversarios, su diario frotarse con las multitudes o con la turba diplomática, nada había abolido sus buenas maneras, su porte y su sonrisa. Al llamarlo aristócrata pienso, primero, en sus orígenes: un brahmán de Cachemira, hijo de un padre célebre y rico, Motilal Nehru; en seguida, en su

educación anglicana, que se convirtió en una segunda naturaleza. Nunca habló hindi sino urdu y el hindustani coloquial. Alguna vez, en 1931, Gandhi escribió lo siguiente sobre Nehru: «Es más inglés que indio en sus maneras de pensar y de vestir; con frecuencia se siente mejor entre ingleses que con sus compatriotas...». Nehru era un hombre de cultura occidental; ni en su pensamiento ni en sus palabras puede encontrarse una huella de simpatía o afinidad con la doble tradición religiosa india, la hindú y la musulmana. Le interesaba lo que hacían los artistas jóvenes: un buen día se presentó, para sorpresa nuestra, en la inauguración de

una exposición en una galería desconocida, organizada por un grupo de jóvenes iconoclastas, encabezados por J. Swaminathan y para la que yo había escrito un pequeño prefacio. Al final vivió días amargos: el conflicto con China. Toda su política internacional en esos años, como puede verse a través de los discursos de Menon (pienso que fue su genio malo), se dirigía a crear un frente antioccidental, una de cuyas alas era la Organización de los Países No-Alineados y la otra la del bloque socialista. ¿Se dio cuenta de su terrible error de cálculo...?

A Nehru lo traté poco. En cambio,

frecuenté a Indira, su hija, primero cuando, a la muerte de su padre, era ministra de Información; después, cuando ocupó el puesto de primera ministra. Indira me consultaba a veces sobre asuntos de cultura y política latinoamericanas. Era una mujer reservada aunque afable; sus preguntas y sus observaciones eran sucintas y sobre asuntos concretos, lo contrario de su padre. Durante muchos años fue su confidente, su brazo derecho y su consejera. Extraña alianza del amor filial y la pasión política que, más tarde, se transformó en una mezcla aún más explosiva: el amor maternal y los intereses políticos. Primero exaltó y

protegió a su hijo menor, Sanjay, al que preparó cuidadosamente para que la sucediese en el poder. Cuando Sanjay murió en un accidente de aviación, transfirió esos designios a su otro hijo, Rajiv, que a su muerte la sucedió. Indira pertenecía a una tradición democrática y moderna pero sus sentimientos profundos eran tradicionales: la familia. Aunque no era religiosa, estaba poseída por la pasión y la creencia de pertenecer a una estirpe predestinada (¡brahmanes de Cachemira!). No era una idea sino un sentimiento. Esta pasión nubló, al final, su claro entendimiento político y su realismo. Se había formado en las luchas internas y externas del Partido

del Congreso. Esta experiencia y su instinto —llevaba en la sangre la política— la hicieron vencer muchas veces a sus adversarios, veteranos del partido, hombres de prestigio como Morarji Desai, mayores que ella y reputados como grandes estrategas políticos. Pero su misma astucia la perdió: para vencer a sus enemigos en el Punjab, que eran miembros de su propio partido, alentó a los extremistas que, más tarde, la asesinarían.

En 1984, cerca de dieciséis años después de haber dejado la India, fui invitado a impartir en Delhi la conferencia anual en memoria de Jawaharlal Nehru. La invitación había

sido hecha por una sugerencia de Indira. Era una gran distinción que, además, nos daba la ocasión de regresar. Ese año había sido invitado también por la Japan Foundation. Decidí visitar primero el Japón, cumplir allá con mis compromisos, recorrer de nuevo ese país admirable y después viajar a Delhi. Estábamos en Kyoto mi mujer y yo cuando nos enteramos de que Indira había sido asesinada por dos de sus guardias personales, ambos sikhs. La noticia nos estremeció. A los pocos días, no sin dificultad, pude comunicarme con Delhi. Disturbios y matanzas habían sucedido al crimen; se decidió, como era natural, suspender la

conferencia pero los funcionarios indios insistieron en que, de todos modos, volviese por dos semanas a Delhi. Encontramos a un país desgarrado. Para los sikhs, el gobierno indio era un cómplice de las maquinaciones hindúes en su contra; para los hindúes, la pasión religiosa se mezclaba al nacionalismo: el sikhismo, como religión, está muy cerca del islam. Las escenas brutales de 1947 se habían repetido, aunque por menos tiempo y limitadas a Delhi y a otras plazas fuertes del hinduismo. El populacho volvió a hacer de las suyas, se asesinó a muchos sikhs (no sabría decir a cuántos) y sus negocios fueron saqueados. Algunos de mis amigos,

originarios de Punjab aunque no eran sikhs, culpaban a Indira: había sido la primera víctima de un conflicto provocado por ella misma. Creo que tenían razón: a mí me parece claro que Indira, movida por el demonio de la política, encendió el fuego que la quemó. Pero la verdad profunda era y es muy distinta; no puede reducirse a una cuestión de personas pues pertenece a la historia de ese país. Los indios lograron en el pasado crear una gran civilización; en cambio, no pudieron constituirse en una nación unificada ni crear un Estado nacional. Las fuerzas centrífugas de la India son viejas y poderosas; no han destrozado al país porque, sin

proponérselo, se neutralizan unas a otras.

El nuevo primer ministro, Rajiv Gandhi, renovó la invitación. Di la conferencia en 1985, sin imaginarme que también él, un poco después, sería asesinado. Pasaron algunos años y a fines de 1993 tropecé —ésa es la palabra— con las veinte páginas de mi conferencia. Las releí y me di cuenta de su insuficiencia. Decidí, primero, ampliarlas; después, insatisfecho, escribí todo de nuevo. El resultado fue este pequeño libro. No son memorias: es un ensayo que se propone, con unas cuantas notas rápidas, contestar a una pregunta que rebasa las anécdotas

personales: ¿cómo ve un escritor mexicano, a fines del siglo xx, la inmensa realidad de la India? Repito: no son memorias ni evocaciones; lo que viví y sentí durante los seis años que pasé en la India está en mi libro de poemas *Ladera este* y en un pequeño libro en prosa: *El mono gramático*. Ya lo he dicho en otra ocasión: un libro de poemas es una suerte de diario en el que el autor intenta fijar ciertos momentos excepcionales, hayan sido dichosos o desventurados. En este sentido, este libro no es sino una larga nota a pie de página de los poemas de *Ladera este* y *El mono gramático*. Es su contexto, no vital sino intelectual.

Me doy cuenta de las lagunas de este ensayo. No solamente son numerosas sino inmensas. Por ejemplo, apenas si hablo de la literatura y, sobre todo, de los dos grandes poemas épicos, el Mahabharata y el Ramayana. Y algo no menos grave: no me ocupo de los cuentos, las fábulas y los apólogos. La influencia del *Panchatantra* ha sido inmensa en los países árabes, en Persia y en Europa. Apenas si necesito recordar el libro de *Calila e Dimna*, traducido al español, al latín, al alemán, al francés y a otras lenguas. Varias de las fábulas de La Fontaine vienen del libro indio. Menos famosa pero, para mi gusto, más entretenida, es la colección

llamada *Cuentos del vampiro*. Tenemos la fortuna de contar con una moderna traducción elegante y nítida de Louis Renou (Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1963). Después, en 1979, apareció en la misma colección una notable traducción de Léon Verschaeve de una serie de relatos (*La Cité d'or*) extraídos del mismo libro a que pertenecen los cuentos del vampiro: *Océano donde desembocan los ríos de los cuentos*. También debo mencionar otro libro encantador: *Tales of Ancient India* (Chicago, 1950), traducción y selección de J.A.B. van Buitenen. En todos estos cuentos conviven, en mezcla sorprendente, dos géneros literarios

netamente separados entre nosotros: el cuento de hadas y la novela picaresca, el didactismo y el libertinaje. Es un rasgo que aparece también en el carácter del pueblo indio: el realismo descamado aliado a la fantasía delirante, la astucia refinada y la credulidad inocente. Parejas contradictorias y constantes en el alma india, como la sensualidad y el ascetismo, la avidez de bienes materiales y el culto al desinterés y la pobreza. Pero vuelvo a las lagunas de este libro: son muchas y van de la poesía, la filosofía y la historia a la arquitectura, la escultura y la pintura. El tema, por su inmensidad y por la variedad de asuntos que contiene, es

rebelde a la síntesis. Además, está más allá de mi saber tanto como de mis intenciones. Por esto creo que su título define su carácter: *Vislumbres de la India*. Vislumbrar: atisbar, columbrar, distinguir apenas, entrever. Vislumbres: indicios, realidades percibidas entre la luz y la sombra. Todo esto puede resumirse en una frase: este libro no es para los especialistas; no es hijo del saber sino del amor.

RELIGIONES, CASTAS, LENGUAS

Rama y Alá

LO primero que me sorprendió de la India, como a todos, fue su diversidad hecha de violentos contrastes: modernidad y arcaísmo, lujo y pobreza, sensualidad y ascetismo, incuria y eficacia, mansedumbre y violencia,

pluralidad de castas y de lenguas, dioses y ritos, costumbres e ideas, ríos y desiertos, llanuras y montañas, ciudades y pueblecillos, la vida rural y la industrial a distancia de siglos en el tiempo y juntas en el espacio. Pero la peculiaridad más notable y la que marca a la India no es de índole económica o política sino religiosa: la coexistencia del islam y el hinduismo. La presencia del monoteísmo más extremo y riguroso frente al politeísmo más rico y matizado es, más que una paradoja histórica, una herida profunda. Entre el islam y el hinduismo no sólo hay oposición sino incompatibilidad. En el primero, la teología es simple y estricta; en el

hinduismo, la variedad de sectas y doctrinas provoca mareo. Mínimo de ritos entre los musulmanes; proliferación de ceremonias entre los hindúes. El hinduismo es un conjunto de ceremonias complicadas y el islam es una fe simple y clara. El monoteísmo islámico afirma de modo categórico la preeminencia del uno: un solo Dios, una sola doctrina y una sola hermandad de creyentes. Ciertamente, el islamismo ha conocido y conoce divisiones pero no son tan profundas ni tan numerosas como las del hinduismo. Éste último no sólo acepta la pluralidad de dioses sino de doctrinas (*darsanas*), sectas y congregaciones de fieles. Algunas de estas hermandades de

creyentes —verdaderas religiones dentro de la gran religión pluralista que es el hinduismo— se acercan al monoteísmo cristiano, como la de los adeptos de Krishna; otras hacen pensar en el politeísmo original de los pueblos indoeuropeos: dioses guardianes del orden cósmico, dioses guerreros y dioses de la agricultura y del comercio. En un caso, un dios creador; en el otro, la rueda de las sucesivas eras cósmicas con su cortejo de dioses y humanidades.

Nada más distinto de los grandes libros religiosos, poéticos, históricos y jurídicos de los hindúes que los de los indios musulmanes; nada más opuesto también que sus estilos arquitectónicos,

artísticos y literarios. ¿Son dos civilizaciones frente a frente en un territorio o son dos religiones en el seno de una civilización? Es imposible responder a esta pregunta. El hinduismo se originó en la India y es íntima, filial, su relación con la religión védica, que fue la de las tribus arias que se internaron en el subcontinente en el segundo milenio antes de Cristo. En cambio, el islamismo es una religión que vino de fuera, ya formada y con una teología a la que nada podía agregarse. Vino, además, como la fe de los ejércitos extranjeros que, desde el siglo viii, irrumpieron en la India. Fue una religión impuesta. Pero fue algo más: el

islam muy pronto echó raíces en la India y se convirtió en la fe de millones desde hace cerca de mil años. Durante todos estos siglos de convivencia, las dos comunidades han preservado su identidad. No hubo fusión. Sin embargo, muchas cosas unen a los indios musulmanes y a los hindúes: costumbres semejantes, lenguas, el amor al terruño, la cocina, la música, el arte popular, el vestido y, para acortar una enumeración que se volvería interminable, la historia. Ahora bien, la historia que los une, también los separa. He hablado de convivencia; debo agregar que esa convivencia ha sido una larga rivalidad, hecha de sospechas, amenazas y luchas

sordas que se han transformado, con frecuencia, en encuentros sangrientos.

Las primeras incursiones de guerreros musulmanes ocurren en 712, en la provincia de Sind. Al principio se trataba de expediciones de pillaje; estas incursiones pronto se convirtieron en verdaderas invasiones de conquista. A la ocupación del Punjab sucedió la fundación del sultanato de Delhi (1206). El sultanato fue ocupado sucesivamente, hasta su desaparición en el siglo xvi, por varias dinastías, todas de origen turco. Los conquistadores y sus descendientes dejaron casi intacta la fábrica social, de modo que en los pueblos y villorrios la vida no cambió sensiblemente. En las

ciudades el gran cambio fue el desplazamiento de los antiguos grupos dirigentes —brahmanes, chatrias, comerciantes ricos— sobre los que fue superpuesta la nueva aristocracia turca. Fue un cambio religioso, político y económico, consecuencia de una victoria militar, que no afectó a las estructuras sociales básicas. Las conversiones al islam fueron numerosas. La política de los sultanes fue la de mantener el *statu quo*, ya que la mayoría de la población era hindú y la conversión por la espada, como pretendían los ortodoxos, habría provocado únicamente graves disturbios. Al mismo tiempo, los

sultanes y la nobleza «buscaron siempre conservar su posición predominante no sólo sobre los nativos que no eran musulmanes sino sobre los indios que habían adoptado la fe islámica e incluso sobre los turcos musulmanes que venían de regiones lejanas de la suya».4

El sultanato de Delhi, aunque desgarrado por luchas intestinas y rebeliones de nobles ambiciosos, fue el centro del mundo musulmán. Su apogeo coincidió con la general decadencia islámica y con la gran catástrofe que acabó con el califato: la conquista y el saqueo de Bagdad por las tropas de Gengis Khan (1258). Delhi se convirtió en el gran centro de atracción del mundo

islámico y muchos intelectuales y artistas encontraron refugio en la nueva capital. Sin embargo, y «a despecho de la eminencia cultural de Delhi, no puede decirse que el sultanato haya sido un período, en la esfera de la ciencia y la filosofía, comparable a los de Bagdad y Córdoba»⁵. En efecto, Delhi no tuvo ni un Averroes ni un Avicena. El gran período creador del islamismo había concluido. Ésta es una de las paradojas históricas de la India musulmana: su apogeo coincide con la decadencia de la civilización islámica. Hubo, sí, poetas de gran distinción, como Amir Khusrú, que escribió en persa y en hindi. También fue notable la contribución

musulmana en el campo de la historia, un género prácticamente ausente en la literatura hindú. No menos importante que la historia —y acaso más significativa desde el punto de vista de las relaciones entre la cultura hindú y la musulmana— fue la música. Es sabido que la música hindú influyó profundamente en la árabe y en la del Asia central. Por esto dije, más arriba, que entre las cosas que unían a las dos comunidades se encuentra el arte musical. Exactamente lo contrario de lo que ocurrió en la arquitectura y en la pintura. Compárese Ellora con el Taj Mahal o los frescos de Ajanta con las miniaturas mogoles. No estamos ante

estilos artísticos distintos sino ante dos visiones del mundo.

¿Y la conversión de los nativos? Ya indiqué que millones abrazaron la nueva fe. Casi todos los conversos pertenecían a las castas bajas. El fenómeno de la conversión se explica, como en el caso de México, por la combinación de varias circunstancias: la primera, de orden político y militar, fue la conquista; en seguida, el islam abría la posibilidad de liberarse de la cadena de los renacimientos sucesivos (la terrible ley kármica), una liberación que no sólo era religiosa sino social: el converso ingresaba en la fraternidad de los creyentes; la tercera, en fin, la acción de

los misioneros musulmanes. Los sufíes predicaron con celo —como los misioneros de Nueva España— en dos regiones que hoy están gobernadas por regímenes oficialmente islámicos: Pakistán y Bangladesh. En el misticismo sufi hay una vena panteísta que tiene ciertas afinidades con el hinduismo. Entre el siglo xiii y el xv, es decir, durante el sultanato de Delhi, tres órdenes de sufíes emigraron a India⁶. Sus miembros ejercieron una profunda influencia, tanto en los musulmanes como en los hindúes; a su vez, muchos entre ellos hicieron suyo el monismo panteísta de los místicos y poetas hindúes: todo es Dios y unirse al todo es

unirse a Dios. Una doctrina claramente herética para el pensamiento ortodoxo musulmán: entre Dios y sus criaturas hay un abismo infranqueable. La lucha entre la ortodoxia (*sharia*) y el misticismo sufí ha marcado hondamente la literatura religiosa del islam. Su caso no es único: una tensión análoga ha opuesto la Iglesia de Roma a los movimientos místicos del cristianismo occidental, de San Francisco de Asís a San Juan de la Cruz.

La tradición sufí, durante el sultanato de Delhi, es rica en figuras notables, como el famoso Nizam uddin, todavía venerado en un mausoleo de Delhi que conserva también los restos del poeta Amir Khusrú, que fue su amigo. Pero el

sufismo de ese período no traspasó los límites de la ortodoxia. El fin del sultanato es el de la fusión entre el misticismo hindú y el sufí. Entre los hindúes surge un movimiento de devoción popular hacia un dios personal. Esa deidad personal encarna para el creyente lo absoluto. Unirse a la deidad es alcanzar la liberación (*moksha*) o, al menos, gozar de la experiencia de lo divino. No es extraño que la devoción popular (*bhakti*) haya suscitado, en toda la India, poemas, cantos y danzas. En cambio, fue pobre en especulaciones filosóficas y teológicas, lo contrario de la tradición brahmánica. En la *bhakti* se llega a lo

divino no por la razón sino por el amor. Las tres deidades en que se concentraron esos cultos fueron Vishnú, Shiva y Devi, la Gran Diosa en sus diferentes manifestaciones. El culto a Vishnú, a la vez, adoptó dos formas: la devoción a Krishna o a Rama, ambos avatares del dios.

En estos movimientos en los que el panteísmo se funde al culto de un dios personal, no es imposible encontrar ciertas huellas del sufismo. La gran diferencia, a mi juicio, es que la *bhakti*, impregnada de afectividad y de amor a la deidad como en el sufismo, es un monoteísmo matizado o, más bien, relativo. Al unirse con Krishna o con la

Diosa, el devoto se une con una manifestación de lo absoluto, no con un Dios creador. Krishna no es un dios único, excluyente de otras divinidades, como Alá en el islam. Sin embargo, la afirmación de que el camino hacia Dios no son ni los ritos, eje del hinduismo, ni el conocimiento, fundamento de todos los *darsanas*, sino el amor, tiene una indudable semejanza con las doctrinas sufíes. El antecedente filosófico del sufismo, su origen, está en el pensamiento del español Ibn Arabi (1165-1240), que predicó la unión con Dios a través de sus creaciones. Las afinidades de Ibn Arabi con el neoplatonismo sólo son una vertiente de

su poderoso pensamiento. Hay también un exaltado erotismo, como lo expresa su libro de poemas: *El intérprete del deseo*. La unión de los opuestos, trátase de lógica o de experiencia mística, también tiene un aspecto camal y cósmico: la copulación entre el polo femenino y el masculino del universo. Poeta y filósofo, parece que Ibn Arabi experimentó una verdadera epifanía en la figura de una mujer persa, encontrada en La Meca y que le mostró el camino de la unión del amor humano con el divino. El amor abre los ojos al entendimiento, y el mundo de apariencias que es este mundo se transforma en un mundo de apariciones.

Todo lo que tocamos y vemos es divino. Esta síntesis entre el panteísmo y el monoteísmo, es decir, entre la creencia en la divinidad de la creación (el mundo) y la creencia en un Dios creador, fue el fundamento, siglos después, del pensamiento de grandes poetas místicos de la India, como Tukaram y Kabir.

Un hecho revelador: todos esos poetas místicos escribieron y cantaron en lenguas vernáculas, no en sánscrito, persa o árabe. Tukaram (1598-1649), poeta hindú en lengua marathi, no teme referirse al islam en términos como éste: «El primero entre los grandes nombres es el de Alá...». En seguida, afirma su

panteísmo: «Tú eres en el Uno... En (la visión del Uno) no hay ni yo ni tú...». La figura emblemática de estos movimientos es un poeta de casta inferior, un tejedor de Benarés, Kabir (1440-1518). Kabir era de origen musulmán. A diferencia de la mayoría de los otros poetas hindúes, profesó un deísmo estricto pero, sin duda para subrayar su tentativa de fusión de las dos religiones, llama a ese Dios único indistintamente con su nombre musulmán e hindú: Alá y Rama (Vishnú). Tagore tradujo los poemas de Kabir porque, con razón, veía en su poesía la fallida promesa de lo que la India pudo haber sido. Para un historiador moderno,

Kabir fue «un pionero de la poesía devota en hindi, usando la lengua vernácula para popularizar temas religiosos recogidos en las tradiciones hindúes y musulmanas»⁷. Es cierto pero fue algo más: un gran poeta. Su visión fue unitaria: «Si Dios está en la mezquita, ¿a quién pertenece entonces este mundo?... Si Rama está en la imagen que tú adoras, ¿quién entonces puede saber lo que afuera sucede?... Kabir es el hijo de Alá y de Rama. Es mi *guru*, es mi *pir*». *Guru* es el término hindú para designar al maestro espiritual; *pir* es el nombre sufi. Este poderoso movimiento de devoción popular no encontró eco ni entre los

filósofos y teólogos ni entre los políticos de las dos religiones. Así, no se transformó ni en una nueva religión ni en una política. En el movimiento *bhakti* estaba quizá el germen de la unión de las dos comunidades y del nacimiento de una nueva India.

El siglo xvi es el del gran cambio: Babur, descendiente por la línea paterna de Tamerlán y por la materna de Gengis Khan, un gran guerrero que fue también un gran organizador y un escritor notable, funda en 1526 el Imperio mogol. Fue la época del apogeo de la civilización islámica en la India, en los siglos xvi y xvii. La decadencia comienza a principios del xviii. Sin

embargo, aunque debilitado y desgarrado por disensiones intestinas, el imperio dura hasta el siglo xix, cuando lo substituye la dominación inglesa. La tendencia a la fragmentación —rasgo permanente de la historia de la India y al que tuvieron que enfrentarse continuamente los sultanes de Delhi— se acentuó durante el largo ocaso del Imperio mogol. Pero las luchas no fueron única y exclusivamente religiosas sino el resultado de las ambiciones de los príncipes y de las rivalidades nacionales. Las relaciones entre hindúes y musulmanes no dejaron de ser tensas pero hubo un momento de armonía bajo el reinado del gran emperador Akbar

(1556-1605), una figura que tiene para los indios el prestigio de un Ashoka para los budistas o el de un Carlomagno para los europeos.

La rama del islam que hasta el día de hoy prevalece en la India es la sunnita, que se considera a sí misma como la ortodoxa y a la que pertenece la mayoría de los musulmanes. El advenimiento de los mogoles al poder fue visto con cierta inquietud por los jefes religiosos (ulemas). No era fácil olvidar que las mujeres de Gengis Khan pertenecían a distintas religiones, prueba de su ecuanimidad ante todas las creencias; tampoco que Tamerlán había favorecido a la herejía chiíta. En el caso

de Akbar el recelo pronto se transformó en reprobación. Su casamiento con una princesa *rajput*⁸ y el nombramiento de dos príncipes de la misma casta como generales en sus ejércitos, escandalizó a los ortodoxos. Muchos de los «oficiales y funcionarios más fieles de Akbar fueron hindúes», dice Vincent Smith.⁹ Algunos de sus amigos íntimos también lo fueron. La entronización del príncipe Salim, que bajo el nombre de Jahangir ascendió al trono a la muerte de Akbar (lo había nombrado su heredero un poco antes de morir), fue posible gracias al apoyo del Rajá Man Singh y de otros príncipes *rajput*¹⁰. Otra acción de Akbar que fue un desafío no sólo a la

ortodoxia sino a la práctica seguida por todos los gobiernos islámicos fue la abolición del impuesto (*jizya*), que estaban obligados a pagar todos los que no fuesen mahometanos. La política de tolerancia se convirtió en política de conciliación.

En su juventud, Akbar se había interesado en la poesía persa, especialmente en la de Hafiz, muy influido por el panteísmo sufi, teñido de exaltado erotismo. Tal vez el sufismo lo llevó a interesarse en las otras religiones. Hizo traducir el Atharva Veda, el Ramayana y el Mahabharata; en su ciudad-palacio de Fatehpur Sikri — una de las obras maestras de la

arquitectura islámica— elevó una Sala de los Cultos, en la que se reunían teólogos y sacerdotes de diversas creencias: musulmanes sunnitas y chiítas, sufíes, *pandits* y doctores en las escrituras y filosofías de la India, adeptos de Zoroastro y, en fin, jesuítas de Goa. Desafió el descontento de muchos musulmanes influyentes y proclamó un decreto llamado *La Fe Divina*, en el que se le designaba como el árbitro de las disputas religiosas. Pero Akbar no intentó convertirse en el jefe de una nueva religión. Su ánimo era, más bien, ecléctico y conciliador, aunque estos propósitos estaban impregnados de un designio: imponer

sobre todos, hombres y creencias, la voluntad del soberano.

Los dividendos políticos de esta actitud fueron muy grandes y, en general, benéficos. Los hindúes, sobre todo los de las castas superiores, antes indiferentes si no hostiles, vieron con simpatía y gratitud al emperador. Al mismo tiempo, se ganó el respeto y la estimación de los teólogos, los brahmanes y, en general, los intelectuales. La opinión de los musulmanes fue, en su mayoría, adversa, aunque no se manifestó en actos violentos. El máximo y más decidido enemigo del eclecticismo de Akbar fue el jeque Ahmad Sirhindi.

Combatió sobre todo al panteísmo sufi, que era el punto de unión entre el misticismo hindú y el islámico. Su defensa de la ortodoxia tenía un aspecto teológico: su crítica al panteísmo de Ibn Arabi y sus seguidores; Dios no puede confundirse con sus hechuras y la contemplación de lo divino, ya que es inefable, si no quiere terminar en un nihilismo, debe volver a la realidad objetiva del mundo y de su creador, Alá. No hay unión con Dios; Alá está más allá siempre pero podemos y debemos amarlo. Y ese amor comienza por la obediencia a su ley. De paso: hay una indudable semejanza entre el misticismo de Ibn Arabi, la teología negativa de los

místicos cristianos y la vacuidad de Nagaijuna. En las tres corrientes la negación es el camino hacia lo absoluto.

La prédica del jeque Ahmad tenía también una vertiente práctica, política. La defensa de la ortodoxia era la defensa de la comunidad musulmana y de sus privilegios, especialmente los de los ulemas y los del trono, sus funcionarios y cortesanos. La obediencia al monarca es un aspecto central de la ley islámica. Lo mismo puede decirse de la historiografía, en la que no es fácil distinguir el relato más o menos objetivo de los hechos del panegírico al sultán o al emperador. Todo esto y el inmenso prestigio de Akbar como político,

militar y hombre esclarecido, explica quizá que la oposición musulmana no se haya manifestado en rebeliones violentas.

El emperador Jahangir, sucesor de Akbar, no siguió la política de conciliación de su padre pero tampoco cayó en el extremo contrario. Su reinado fue un período de tolerancia y de convivencia. Los hindúes de las castas superiores, como en los reinados anteriores, sea a través de alianzas militares o por su afluencia económica (mercaderes y terratenientes), ocuparon puestos de distinción. Pero no hubo nada comparable a la política de Akbar y tampoco un movimiento de fusión

popular de las dos religiones (*bhakti*). Jahangir dejó unas *Memorias* en persa que los entendidos elogian por la vivacidad de su estilo. Tuvo disposiciones estéticas y habilidad política pero no lo inspiró ningún gran designio. Amó el placer y dejó que el imperio fuese gobernado, como Francia bajo Luis XV por madame Pompadour, por su guapa e inteligente mujer Nur Jahán. Sucedió a Jahangir su hijo, Shah Jahán, que asumió el poder después de asesinar, según la tradición de la dinastía, a su hermano y a otros parientes sospechosos de aspirar al trono. Shah Jahán es famoso, con justicia, por las obras de arquitectura

que dejó en Agrá, Delhi y otros lugares. Fue un período de esplendor artístico. Sus últimos años fueron de pena y desolación. Primero la muerte de Mumtaz Mahal, a cuya memoria construyó el famoso mausoleo conocido como Taj Mahal, y después su indulgencia en el uso excesivo del opio, que debilitó su carácter y su energía, se unieron a las disputas de sus cuatro hijos. La querrela terminó en una guerra de sucesión en vida todavía de Shah Jahán. El vencedor, después de matar a sus tres hermanos y de confinar a su padre, como prisionero, en un palacio, ocupó el trono con el nombre de Aurangzeb.

La figura de uno de los príncipes inmolados, Dara Shikoh, merece una mención especial. Era el hijo mayor de Shah Jahán y el favorito de su padre, el destinado a sucederle. Pero no era un político ni un militar sino un intelectual. Por esto, como hombre de acción, fracasó: fue derrotado y perdió la vida. Educado en la tradición sufí, mostró el mismo interés de su abuelo Akbar por las otras religiones. El panteísmo de Ibn Arabi lo llevó al hinduismo y aunque nunca abandonó la fe islámica, sus obras lo revelan como un espíritu que buscaba un puente entre las dos religiones. Estaba seguro de que ese puente era la filosofía de los Upanishad, a la que

llamó la «más perfecta de las revelaciones divinas». Su antipatía hacia los ulemas y los *mullahs* (maestros en la doctrina y la ley islámicas), es la del místico y, asimismo, la del libre pensador ante todas las clerecías. Elogio del silencio y burla de la cháchara clerical:

En el Paraíso no hay *mullahs*
ni se oye el ruido de sus discusiones y
debates...

Dara Shikoh tradujo al persa, en 1657, con la ayuda de algún *pandit*, los Upanishad. Un orientalista y viajero francés, Anquetil du Perron, hizo una

versión al latín de la traducción de Dara. Esta versión, publicada en dos volúmenes en 1801 y 1802, fue la que leyó Schopenhauer. La influencia filosófica de esta traducción ha sido inmensa: por una parte, Nietzsche y, por otra, Emerson.

Dara fue ejecutado de manera ignominiosa —no hay otra palabra— después de haber sido condenado por herejía. El asesinato de Dara y sus hermanos, por más cruel que nos parezca, era parte de la tradición de la dinastía. La política religiosa de Aurangzeb, en cambio, constituía para la mayoría de sus súbditos una violación más grave: no afectaba a los individuos

de una familia sino al conjunto de pueblos que gobernaba. La ejecución de Dara Shikoh por el delito de herejía fue un signo del rumbo funesto que tomarían los acontecimientos. La cuestión religiosa, nunca ausente de los espíritus desde la instauración del sultanato en el siglo xiii, se convirtió en un asunto de vida o muerte. Sin llegar a la actitud ecléctica de Akbar, los emperadores mogoles habían aceptado desde el principio, como un hecho obvio, que gobernaban unos territorios inmensos habitados por una mayoría de idólatras y de infieles. Aurangzeb, fanático sunnita, se propuso un imposible: «gobernar a un vasto imperio compuesto por una

mayoría de hindúes conforme a los principios de un asceta musulmán». [11](#)

Aurangzeb era un hombre de inteligencia superior, voluntad inquebrantable y severidad moral, aunque no exenta de crueldad y duplicidad. Fue un político astuto y un militar de talento. Sus gustos eran simples y reprobaba con frecuencia el lujo y la ostentación de su padre Shah Jahán. El Taj Mahal le parecía un monumento de impiedad. Sin embargo, su largo reinado fue una sucesión de graves errores, guerras insensatas y fútiles victorias. Con él comenzó la decadencia del imperio.

Bajo Aurangzeb la división entre hindúes y musulmanes se volvió

infranqueable. El emperador volvió a imponer el odiado impuesto (*jizya*) a los no musulmanes; derribó templos y sobre sus cimientos levantó mezquitas; destruyó con saña los reinos musulmanes chiítas de Golconda y Bijapur; se enemistó con los *rajput*, antiguos aliados de sus abuelos; se enfrentó sin éxito a un nuevo poder hindú, los marathas, acaudillados por un jefe osado y brillante, visto por su pueblo y por la mayoría de los hindúes como un héroe: Sivaji. A la muerte de Sivaji y como la rebelión no se apagase con la desaparición de su jefe, Aurangzeb decidió encabezar personalmente a sus ejércitos. En el

Decán, en tierra enemiga, pasó guerreando los últimos años de su vida. Murió en 1707 a los ochenta y ocho años. Su reinado había durado medio siglo, de modo que pudo ver cómo sus victorias, su austeridad personal y sus inflexibles principios habían consumado la ruina de su imperio. ¿Quiénes hicieron más daño a la India, los disolutos Jahangir y Shah Jahán o el austero Aurangzeb?

Lo demás es bien conocido: las luchas intestinas entre los nuevos poderes (sikhs, marathas), la creciente debilidad del imperio —sombra de sí mismo— y la aparición de un nuevo protagonista, que no venía del Asia

central como los turcos y los mogoles, sino de más allá del mar: los británicos. Aunque los invasores eran también monoteístas, su ánimo no era la conversión de los infieles, fuesen mahometanos o hindúes, sino la dominación económica y política. Al principio, las actividades de The East India Company fueron esencialmente comerciales pero la economía es, como la religión, inseparable de la política y en poco tiempo la Compañía se convirtió en un poder militar y político.

Durante todo el período de la decadencia del imperio, es decir, desde los primeros años del siglo xviii hasta la mitad del xix, la coexistencia entre

hindúes y musulmanes perdió el carácter de oposición irreductible que había tenido bajo Aurangzeb, pero no hubo conciliación entre las dos creencias. Hubo, sí, pactos políticos y militares entre los jefes hindúes y los musulmanes, todos provisionales y dictados por las circunstancias; lo que no hubo fueron movimientos de reconciliación religiosa o cultural como el de Akbar o, en el otro extremo, los de un Kabir o un Tukaram. Sin embargo, aunque siguieron siendo entidades separadas y rivales, la tensión se aflojó. Me refiero sobre todo a la situación de los grandes señores, a los jefes de armas y, en general, a los miembros de las

castas altas. En cuanto a los pueblos y villorrios: siempre habían gozado de cierta autonomía, lo mismo para proseguir sus cultos tradicionales que en materia de autogobierno en la esfera local (*ipanchayat*). Sus verdaderos enemigos eran los terratenientes, los recaudadores de impuestos y las bandas de guerreros o de bandidos — distinguirlos no era fácil— que asolaban al país. La India vivió un siglo de anarquía y de luchas civiles. Entre los candidatos a substituir al fantasmal imperio de Delhi, había principados musulmanes como el de Oudh en el norte y el de Mysore en el sur, hindúes como el poderoso imperio maratha o los sikhs,

que no eran ni hindúes ni musulmanes. Además y sobre todo: The East Indian Company, que se había transformado en una gran potencia política, en las dos ramas de esta actividad: la diplomacia y la guerra.

La conquista de la India fue una descomunal hazaña histórica, que duró más de un siglo y en la que intervino una sucesión de personalidades extraordinarias. La primera de ellas fue Robert Clive. Los sucesores de Clive — pienso sobre todo en un Warren Hastings y en un lord Wellesley— se mostraron a la altura de su ejemplo y fueron a un tiempo sagaces diplomáticos y notables guerreros. La Compañía se convirtió

más y más en un instrumento de la política de expansión de la Gran Bretaña y se decidió que fuese dirigida por un gobernador general, nombrado por el gobierno inglés y responsable ante un ministro de Estado. Sin embargo, los ingleses decidieron respetar la institución imperial mogola, representada por el anciano Bahadur Shah II, gran amante de la poesía urdu. En mayo de 1857, estalló un motín en los cuarteles de Meerut, que albergaban un grueso contingente de tropas nativas (*cipayos*) al servicio de los ingleses. La rebelión se propagó rápidamente. Los principales actores fueron los *cipayos*, acaudillados por Nana Sahib y por

muchos príncipes y potentados musulmanes. También participaron algunos rajás (*rajput*), entre ellos una intrépida mujer, la *rani* de Jhansi, y los jefes marathas. Los rebeldes se apoderaron de Delhi y nombraron emperador del Hindustán al octogenario Bahadur Shah. La rebelión fue aplastada en menos de un año, a pesar de la inferioridad numérica de las tropas de los ingleses y sus aliados. Bahadur murió, unos pocos años después, desterrado, en Birmania. Se ha discutido mucho sobre las causas de la rebelión; fueron numerosas pero ninguna de carácter estrictamente religioso, aunque sí hay que subrayar que la participación

de los musulmanes fue preponderante¹². La causa de la rápida derrota de los alzados: la falta de unidad en los propósitos y en la acción. Unos, como el jefe maratha, querían el restablecimiento de su reino; otros, la restauración de Oudh y así sucesivamente.

Una vez restablecida la paz, el gobierno de Londres aceptó formalmente la responsabilidad de gobernar a la India, que se convirtió en un virreinato. El gobernador general fue nombrado virrey. La proclama de la reina Victoria (noviembre de 1858) garantizaba solemnemente la libertad religiosa y confirmaba el derecho de los indios a servir (participar) en el gobierno

virreinal. Lo segundo fue la semilla de la futura independencia de la India. Lo primero, abolía la fusión entre el Estado y la religión. Los más afectados por esta política de libertad religiosa fueron los musulmanes. Aparte de que se les veía con suspicacia por su activa participación en la rebelión, de un golpe se les desalojaba de su tradicional posición privilegiada en los Estados musulmanes. Varios autores musulmanes han acusado al gobierno virreinal de haber favorecido a los hindúes y así acentuar la separación entre las dos comunidades. El cargo no me parece enteramente justificado. La separación existía desde la fundación del sultanato

de Delhi en 1206. Con la excepción de Akbar, ninguno de los soberanos musulmanes, durante siete siglos, hizo un verdadero esfuerzo para convertir la coexistencia de las dos religiones en auténtica convivencia. Su religión se lo prohibía: al idólatra hay que convertirlo o exterminarlo. Tampoco la tolerancia, a pesar de lo que se ha dicho sobre la no-violencia, es una virtud hindú: para ellos todos somos —cristianos, mahometanos o ateos— intocables, criaturas impuras.

En cuanto al carácter o naturaleza histórica de los sucesos de 1857: es revelador que mientras los historiadores ingleses hablan de motín (*The Mutiny*),

los indios usen la palabra *revuelta* (*The Revolt*). No menos revelador es que ninguno de ellos use la palabra *revolución*. En efecto, no lo fue. Es útil comparar el motín (o más exactamente: los motines) de 1857 con la independencia de 1947. El primero fue la rebelión del viejo orden. No fue una revuelta nacional porque la idea de *nación* aún no había penetrado en la consciencia india. Se trata de un concepto moderno, importado por los ingleses. La revuelta de 1857 fue un intento fallido y desordenado por volver al estado de cosas anterior al dominio inglés; la Independencia de 1947 fue el triunfo de las ideas e instituciones

inglesas... sin los ingleses.

Ya indiqué que la libertad religiosa proclamada por los ingleses favorecía a los hindúes. En primer término, porque abolía los privilegios de los musulmanes y eximía a la población hindú de pagar un impuesto por el solo hecho de no pertenecer a la religión islámica. En seguida, porque para los hindúes, especialmente para las castas superiores —los brahmanes y los vaisas— era más fácil la convivencia con el monoteísmo cristiano que con el musulmán. Los misioneros británicos no tenían una relación específica, oficial, con el Estado como la tenían los ulemas y los *mullahs*. No creer en los

Evangelios no era un acto de rebelión contra el Estado. Además, el monoteísmo cristiano llegaba acompañado de una cultura secular que, a veces, era también su crítica: la ciencia, la filosofía política, la democracia. Todo esto lo presintió confusamente el novelista y patriota bengalí Bakim Chandra Chateijii, que veía en la victoria británica un acto providencial de Vishnú: al aniquilar al poder musulmán, preparaba la resurrección del hinduismo. La profecía de Chateijii sólo se cumplió en parte: no hubo resurrección del hinduismo pero sí división del antiguo imperio en dos naciones: India y Pakistán.

Me he extendido tal vez demasiado sobre la división entre el hinduismo y el islamismo. La verdad es que no había más remedio: el tema es crucial. Pero debo añadir que en la India existen otras comunidades religiosas que no pertenecen al islam ni al hinduismo. No me refiero a la minoría cristiana, sino a comunidades que viven entre ambas religiones, como los sikhs y, en el otro extremo, los jainitas. El sikhismo es un compromiso con la religión militante del islam; el jainismo, una herejía arcaica, como la del budismo. El jainismo es no-violento y sus relaciones con el hinduismo, a lo largo de dos milenios, lo han transformado en una variedad más

de la religión madre. Sería exagerado decir que el jainismo es una casta dentro del hinduismo pero no lo es decir que ya no es una heterodoxia. El caso de los sikhs, comunidad guerrera, es el opuesto. Durante muchos años, especialmente durante las terribles matanzas entre hindúes y musulmanes en el período que siguió a la independencia, los sikhs fueron aliados decididos del gobierno de la India; hoy una activa fracción de esa comunidad ha declarado la guerra a ese gobierno y a la mayoría hindú. Los sikhs son un ejemplo de cómo las diferencias religiosas se convierten insensiblemente en movimientos políticos separatistas. Por

último: las tribus y comunidades que viven al margen del hinduismo y que son objeto de una lenta absorción. La religión hindú es un conglomerado de creencias y de ritos; aunque carece de misioneros, son inmensos sus poderes de asimilación. No conoce la conversión, en el sentido cristiano y musulmán, pero practica con éxito la absorción. Como una inmensa boa metafísica, la religión hindú digiere lenta e implacablemente culturas, dioses, lenguas y creencias extrañas.

Matriz cósmica

La complejidad de la India no se agota

con la división entre el islam y el hinduismo y con la profusión de comunidades, religiones y sectas que viven entre las dos grandes religiones. Otro elemento que deja perplejo al observador es la institución de las castas. Es un fenómeno singular y en verdad único. Aunque tiene algunos parecidos en otros lugares y en otras épocas —por ejemplo, en la antigua Esparta— en ningún lado ha alcanzado tal complejidad ni semejante longevidad. Por lo que toca a la duración, bastará con decir que tiene más de dos mil años de existencia; en cuanto a la complejidad, me limito a señalar que hay más de tres mil castas,

cada una con características propias, sus rituales y sus divinidades, sus reglas de parentesco y sus tabúes sexuales y alimenticios. No menos complejos son los principios religiosos y éticos que las inspiran y las realidades étnicas, históricas y económicas a que responden. ¿Pero qué son realmente las castas y cuáles son los motivos que les dieron nacimiento? Confieso que ninguna de las definiciones y de las causas sociales, económicas e históricas que se aducen para explicar el fenómeno me satisface enteramente, aunque en muchas de ellas encuentro hipótesis originales y, sobre todo, datos y noticias. La explicación más coherente,

original y profunda es la de Louis Dumont¹³. Pero la paradójica ventaja de su teoría sobre las otras consiste en que no es una explicación causalista sino una descripción antropológica. Dumont no nos dice *por qué* hay castas en la India, sino *cómo* operan y en qué consiste el sistema social e ideológico en que se inscriben y al que deben sus características.

Para Dumont las castas son, ante todo, realidades sociales: familia, lengua, oficio, profesión, territorio; asimismo, son una ideología: una religión, una mitología, una ética, un sistema de parentesco y una dietética. Son un fenómeno que no es explicable

sino dentro y desde la visión hindú del mundo y de los hombres. Me parece que Dumont tiene razón; su teoría es impecable. Pero me inquieta su silencio sobre el origen de las castas. Sin una explicación que sea, por decirlo así, genética, toda teoría es incompleta. Con esta salvedad, haré una exposición sintética de las ideas de Dumont, con unos cuantos comentarios personales. Al final, volveré sobre el tema del origen de las castas.

Comenzaré por decir que la bibliografía sobre las castas es inmensa. El tema es, por sí mismo, ya que no una ciencia aparte, sí una especialidad de la sociología y la antropología. La ventaja

de Dumont es que toma en cuenta toda esa bibliografía. Subrayo que su gran erudición es crítica, quiero decir, es un punto de partida para exponer sus hipótesis, casi siempre originales y con frecuencia convincentes. Ante todo, para aclarar un poco nuestras ideas hay que precisar el sentido de la palabra sánscrita *vama*. No designa realmente a la casta, como se creyó durante mucho tiempo¹⁴. Es un término frecuente en la literatura de la India antigua y puede traducirse como color, para distinguir a los arios de los nativos. Pero también es categoría, estado, condición social, posición en un orden jerárquico. Los *vamas* son cuatro: los *brahmanes*

(sacerdotes), los *chatrias* (guerreros), los *vaisas* (mercaderes, hombres de negocios) y los *shudras* (campesinos, obreros, servidores). Dentro de las tres categorías superiores, dos están compuestas por individuos dos veces nacidos y de ahí su superioridad: los brahmanes y los chatrias. La división, piensa Dumézil, en su origen fue tripartita y corresponde a las tres funciones tradicionales de los indoeuropeos, tal como se ve en su mitología: dioses que rigen el orden cósmico, dioses guerreros y dioses que lo conservan o mantienen con su actividad. El cuarto *vama* fue añadido cuando los indoeuropeos penetraron en

la India, en el tercer milenario, y se encontraron con los pueblos nativos. Los cuatro *vamas* son categorías que figuran en las castas pero que no las constituyen.

El nombre hindú de las castas *esjati*, que significa «especie», como las especies animales y vegetales. O sea, para hablar como el diccionario, «grupo de seres vivos con características comunes». Las castas son entidades mucho más pequeñas que los *vamas*. Varios rasgos las definen. En primer término, el origen, la sangre: se nace en esta o aquella casta; en seguida, el territorio o zona en que viven; el oficio o profesión; el régimen de parentesco (el miembro X de la casta M puede

casarse con la mujer *Y* de la casta *O* pero no con una de la casta *A* o *Z*); la dieta, que va del vegetarianismo más estricto para ciertas castas de brahmanes a la posibilidad de comer carne de res para los intocables. Demos un segundo paso y tratemos de distinguir entre casta y clase.

Para un occidental moderno, el individuo es el elemento primordial. Una clase, una secta, una iglesia, un partido político e incluso una nación son conjuntos de individuos. Esto es lo que distingue, dice Tocqueville, a la sociedad democrática moderna de las sociedades aristocráticas del pasado, en las que se pertenecía a la nobleza, al

Estado llano, al campesinado y a este o aquel oficio, según la familia de que se procedía. La familia era la unidad básica. En la India la unidad es la casta. Ésa es la realidad primera y la última. Ahora bien, ¿qué es lo que distingue a una casta de la otra? En primer lugar, a diferencia de nuestras clases, el signo distintivo de la casta es una noción religiosa, no económica ni política. Esa noción, como todo o casi todo lo que pertenece al dominio de lo sagrado, se desdobra en lo puro y lo impuro. Las castas, como las clases, son elementos de un todo jerárquico. Aquí aparece la diferencia entre la concepción hindú y la de Occidente y lo que nos permite

distinguir entre clase y casta. Nuestra idea de jerarquía es muy distinta de la que es el fundamento de la casta. Para nosotros, la clase está asociada al poder y a la riqueza. El criterio que en Occidente rige a las jerarquías sociales es el de un orden que va del inferior al superior fundado en la dominación, ya sea política o económica. Las castas también son elementos del sistema jerárquico hindú pero el fundamento de ese orden no es el poder ni el dinero, sino una noción religiosa: la pureza y la impureza. No hay perfecta coincidencia, como en el caso de las clases, entre la casta y la situación material. El vaisa, el mercader, puede ser mucho más rico que

el chatria, el guerrero. De hecho casi siempre ha sido así: abundan las historias de guerreros que han tenido que obtener dinero de un mercader, ya sea por medio de préstamos o por la fuerza. Por su parte, es claro que el chatria posee la fuerza suprema, la de la espada; sin embargo, en la jerarquía de las castas, el brahmán es su superior. Ciertamente, ser miembro de una casta alta implica desahogo económico, mejor educación y otras ventajas materiales. Sin embargo, hay muchos brahmanes pobres, muy pobres, mientras que abundan los comerciantes y los empresarios que, sin pertenecer a las castas altas, son riquísimos. La nueva

clase media de Bombay y Delhi no está compuesta por brahmanes ni por chatrias. Al mismo tiempo, muchos de los líderes comunistas y extremistas, tanto en Bengala como en Kerala, son brahmanes. Nehru también era descendiente de una familia de brahmanes mientras que Mahatma Gandhi era un vaisa.

Además de su función religiosa, las castas son grupos gobernados por un consejo que cumple una función política de autogobierno. A la autonomía política para los asuntos interiores hay que agregar la función económica. Las castas son asociaciones de ayuda mutua. No sólo son sociedades cooperativas, como

las nuestras, sino grupos solidarios, verdaderas fraternidades. Cada individuo está seguro casi siempre de encontrar ayuda en los otros miembros de su casta. Por otra parte, los lazos entre los miembros de una casta no sólo son políticos y económicos sino consanguíneos. Las reglas de parentesco de cada casta son muy estrictas y complejas. Así, el sistema no sólo es una red de relaciones económicas y políticas sino de familias unidas por el matrimonio, los padres, los hijos, los primos, los sobrinos.

Todo este complejo nudo de relaciones gira en torno a otros dos ejes. El primero es el oficio, la profesión: hay

castas de joyeros, carpinteros, tejedores. Incluso hay castas de ladrones (*the criminal tribes* de la legislación británica). El otro eje es el territorio: cada casta está enraizada en un suelo determinado, sea en un pequeño poblado o en una gran urbe. El suelo, finalmente, implica la lengua. En este sentido, la realidad a un tiempo maleable e indestructible de la casta, esencialmente religiosa, tiende a fundirse con otras realidades políticas, económicas y lingüísticas. Las castas tienen intereses económicos y políticos pero, insisto, el fundamento del sistema es religioso: el nacimiento, el *karma*. Este tejido de relaciones religiosas, económicas,

políticas, territoriales, lingüísticas y de parentesco da a las castas una extraordinaria solidez. De otro modo sería inexplicable su supervivencia después de más de dos milenios.

La casta es lo contrario de nuestras clases y asociaciones, formadas por individuos. En ella la realidad primordial es la colectiva. No es un conglomerado de individuos sino un círculo de familias. Pero un círculo que encierra al individuo: se nace, se vive y se muere en una casta. Sólo hay una vía de salida de la casta, aparte de la muerte: la renuncia al mundo, la consagración a la vida religiosa del ermitaño y del contemplativo, que

recorre los caminos semidesnudo y sin más propiedad que un botecillo de latón para recoger las limosnas y los alimentos. Hay tal vez un millón de *sadhúes* que recorren los caminos, solos o en pequeños grupos, a veces cubiertos de cenizas y siempre pintados, en la frente o en el pecho, los emblemas de la secta u orden a que pertenecen, como el tridente de Shiva. Se les ve mucho en las peregrinaciones y en los lugares santos del hinduismo. Como en los casos de los monjes, sean cristianos o budistas, entre ellos hay picaros, lunáticos y también santos. Sea como sea, todos ellos han renunciado a su casta y, así, a su familia y a sus posesiones. En la India, como

ocurría en la Europa medieval, hay dos clases de mendigos: los necesitados, enfermos o estropeados, y los religiosos.

Renunciar a la casta es como salir del vientre materno, que nos calienta y defiende del exterior. La casta nos protege pero no es un vehículo de movilidad social. Esto es lo que la distingue radicalmente de todos los grupos y colectividades de las sociedades democráticas modernas (o de las semimodernas como las de América Latina). La casta no promueve a los individuos. Sin embargo, una casta puede variar de *status*. Por ejemplo, una casta de trabajadores pobres, favorecida

por esta o aquella circunstancia, aumenta sus ingresos y, a continuación, cambia de régimen alimenticio, de costumbres e incluso de nombre. La casta, como un todo, no este o aquel individuo, asciende en la escala social. Añado que se trata de casos excepcionales y que, como todas las excepciones, confirman la regla. Las castas no fueron inventadas para cambiar sino para perdurar. Y han perdurado. Es un modelo de organización social pensado para una sociedad estática. Los cambios sociales lo desnaturalizan. La casta es ahistórica; su función consiste en oponer a la historia y los cambios una realidad

inmutable. Las castas, naturalmente, cambian como todo en esta vida; pero cambian muy lentamente: una de sus características centrales es la resistencia al cambio.

La oposición entre historia y casta se convierte en enemistad mortal cuando la historia asume la forma del progreso y la modernidad. Al hablar de modernidad no me refiero solamente al liberalismo democrático y al socialismo, sino a su rival: el nacionalismo. Las castas constituyen una realidad indiferente a la idea de *nación*. El moderno nacionalismo hindú, según se verá más adelante, amenaza a la casta porque substituye la diferencia específica que

constituye a cada casta por una realidad ideológica que las engloba a todas. El nacionalismo erosiona las diferencias entre las castas, que son su razón de ser, como la democracia erosiona el concepto jerárquico que las sustenta. La modernidad, en sus dos direcciones, es incompatible con el sistema de castas. Así como cada individuo *es* su casta, cada casta *es* el sistema: la red de relaciones que, simultáneamente, las une y las distingue a unas de las otras. Lo que une a las castas y las constituye como un verdadero sistema solar en perpetuo y lento movimiento circular, es la relación de unas con otras. Esa relación es de alteridad: cada casta tiene

sus dioses, su territorio, su oficio, su lengua, sus reglas de parentesco y su dieta. Cada casta es única y distinta pero todas giran en torno del mismo principio inmutable: el origen, es decir, la pureza.

La fortaleza del sistema reside en la pluralidad de sus manifestaciones — cada casta es diferente— y en la fijeza del principio que las une como un sol a sus planetas. El sistema es un obstáculo a la modernización de la India, ese gran proyecto que se inició a fines del siglo pasado al contacto con las ideas inglesas. Un grupo de intelectuales bengalíes fundó, a fines del siglo pasado, un movimiento político religioso (Brahmo Samaj) que tenía por

objeto purificar al hinduismo y, en cierto modo, armonizarlo con el cristianismo moderno. Pero el sistema de castas está fundado en un principio central del hinduismo: el *karma*. Esta idea es el sustento religioso y metafísico del hinduismo y, asimismo, el fundamento de la institución de las castas. ¿Cómo destruir a las castas sin tocar al hinduismo?

El sistema ha resistido a dos tentativas de conversión, la mahometana y la cristiana. Desde la Independencia, hace ya cerca de medio siglo, resiste a la doble embestida del secularismo democrático y a la del nacionalismo hindú. También ha resistido a la

civilización moderna, de los ferrocarriles a las fábricas, que ignoran las distinciones de casta. Se dice que la existencia de las castas y su ideología estática es una de las causas de la pobreza y la miseria de millones de hindúes. Es verdad, pero no es toda la verdad: en otros países de África, Asia y América Latina en donde se desconoce esa institución, hay también miseria y terrible desigualdad. Entonces ¿no hay remedio? La respuesta debe matizarse. El sistema no es eterno. Nada humano lo es. Muy probablemente las castas que conoció el Buda en el siglo vi antes de Cristo no son las mismas de hoy. Pienso que en las ciudades la transformación de

las castas, hasta su eventual desaparición, será más rápida que en el campo. Pero son imprevisibles las formas que adoptará este lento proceso de mutación.

En Occidente, desde fines del siglo xviii, se ha sobrevalorado al cambio. En la India tradicional, como en las antiguas sociedades europeas, se ha valorado a la inmutabilidad. Para la tradición filosófica india, sea la budista o la hindú, la impermanencia es una de las marcas de la imperfección de los seres humanos y, en general, de todos los entes. Los mismos dioses están sujetos a la ley fatal del cambio. Uno de los valores de la casta, para la

mentalidad tradicional hindú, es precisamente su resistencia al cambio. El centro del sistema de castas, hay que repetirlo, es religioso: la noción de *pureza*. Ésta depende, a su vez, de la creencia en el *karma*: somos responsables de nuestras vidas pasadas. La casta es uno de los eslabones en la cadena de nacimientos y renacimientos en que consiste la existencia. Una cadena de la que forman parte todos los seres vivos. Los brahmanes y los chatrias son superiores porque han nacido, por lo menos, dos veces. Así han recorrido ya un trecho del penoso camino del renacer y el remorir.

Primacía de lo colectivo: el

individuo nace, vive y muere en su casta. Para nosotros esta condición es insoportable. El Occidente moderno ha exaltado, al lado del cambio, al individuo. Sin la acción y el esfuerzo del individuo, no habría cambios; asimismo, sin cambios, el individuo no podría desarrollarse; sería como una planta a la que le faltan el agua y el sol. Cambio e individuo se completan. El egotismo aparece en todas las épocas y en todas las sociedades. Con su habitual penetración, Tocqueville distingue entre el egotismo y el individualismo. El primero «nace del instinto ciego... es un vicio tan viejo como el mundo y pertenece a todas las sociedades». El

individualismo, por el contrario, nace con la democracia. El individualismo tiende a separar a cada persona y a su familia de la sociedad. En las sociedades individualistas, la esfera privada desplaza a la pública. Para el ateniense la mayor dignidad era la de ser ciudadano, una condición que le daba derecho a intervenir en los asuntos públicos. El ciudadano moderno defiende a su intimidad, trátase de sus convicciones religiosas o de sus intereses económicos, de su filosofía o de su propiedad. Para él lo que cuenta es él mismo y su pequeño círculo, no los intereses generales de la ciudad o la nación. En las sociedades aristocráticas,

continúa Tocqueville, todos ocupan posiciones fijas, «uno sobre el otro, con el resultado de que cada uno tiene arriba a un superior, cuya protección necesita, y abajo a otro que le pide cooperación. Así, en las sociedades aristocráticas del pasado, las personas estaban casi siempre estrechamente ligadas a algo que estaba fuera de su esfera propia y de ahí que estuviesen dispuestas a olvidarse de sí mismas».

Tocqueville no niega el egoísmo de las aristocracias y su escaso interés por el bien colectivo pero subraya su espontáneo sacrificio por otros hombres y por valores colectivos transmitidos por la tradición. Las sociedades

aristocráticas son heroicas; recordemos la fidelidad del vasallo por su señor, del guerrero por su fe. Estas actitudes han desaparecido casi completamente en el mundo moderno. En las sociedades democráticas, en las que el cambio es continuo, los lazos que atan al individuo con sus antepasados se desvanecen y aquellos que lo ligan con sus conciudadanos se relajan. La indiferencia (yo agregaría, la envidia) es uno de los grandes defectos de las sociedades democráticas. El individualismo más feroz —es extraño pero real— se asocia estrechamente con otra de las características de las democracias actuales: el igualitarismo.

Tocqueville concluye: «la democracia no sólo hace que cada hombre olvide a sus antepasados sino que subtrae a sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos: lo arroja para siempre en sí mismo y, al final, lo encierra enteramente en la soledad de su propia alma». Profecía que se ha cumplido cabalmente en nuestros días.

Las sociedades modernas me repelen por partida doble. Por una parte, han convertido a los hombres —una especie en la que cada individuo, según todas las filosofías y religiones, es un ser único— en una masa homogénea; los modernos parecen todos salidos de una fábrica y no de una matriz. Por otra, han

hecho un solitario de cada uno de esos seres. Las democracias capitalistas no han creado la igualdad sino la uniformidad y han substituido la fraternidad por la lucha permanente entre los individuos. Nos escandaliza el cinismo de los emperadores romanos que le daban al pueblo «pan y circo», pero ¿qué es lo que hacen hoy la televisión y los llamados «ministerios de cultura»? Se creía que a medida que se ampliase la esfera privada y el individuo tuviese más tiempo libre para sí, aumentaría el culto a las artes, la lectura y la meditación. Hoy nos damos cuenta de que el hombre no sabe qué hacer con su tiempo; se ha convertido en

el esclavo de diversiones en general estúpidas y las horas que no dedica al lucro, las consagra a un hedonismo fácil. No repruebo el culto al placer; lamento la vulgaridad general. Recuerdo los males del individualismo contemporáneo no para defender a la institución de las castas sino para atenuar un poco el hipócrita escándalo que provoca entre nuestros contemporáneos. Por lo demás, mi propósito no es justificar a las castas sino dar una idea de lo que son realmente. Por mi parte, si pudiese, de buen grado las cambiaría radicalmente. La existencia de los intocables me parece ignominiosa. Pero las castas

deberían desaparecer no para que sus víctimas se transformen en servidores del dios voraz del individualismo sino para que, entre ellas y nosotros, descubramos la fraternidad.

Dumont no nos explica cómo nació esta extraña institución. Hay muchas teorías pero exponerlas sería una tarea inmensa, fastidiosa y para la que no estoy preparado. Prefiero arriesgarme a presentar, de la manera más sucinta, un puñado de impresiones y opiniones. No es aventurado suponer que las castas nacieron como un resultado de las inmigraciones arias en el subcontinente, en el segundo milenio antes de Cristo. De ahí la división original tripartita de

los tres *vamas*: sacerdotes, guerreros y comerciantes (Dumézil). Ahora bien, la India es una inmensa caldera y aquel que cae en ella está condenado a permanecer para siempre. Desde hace más de dos milenios esas tierras han conocido un sinnúmero de inmigraciones e invasiones de los pueblos más diversos. La pluralidad de razas, lenguas y costumbres, a lo largo de tres milenios, así como la diversidad geográfica, convirtió a las tribus y grupos originales en embriones de la división por castas, sobre todo cuando se trataba de la convivencia de distintos grupos en un mismo territorio. Intervino la división del trabajo: hubo agricultores y

carpinteros, músicos y herreros, bailarinas en los templos y guerreros en el Palacio Real.

Al lado de los factores geográficos, políticos y económicos, la fuerza o influencia de cada grupo, la habilidad manual o intelectual, hay que tener en cuenta otro factor determinante: la religión. El hinduismo se extendió por todo el subcontinente. El proceso fue lento y sólo hasta ahora empieza a ser estudiado. Duró sin duda cientos de años, tal vez dos milenios. El brahmanismo se mezcló con los cultos nativos pero sin perder los rasgos distintivos que heredó de la religión védica. Así se formó el actual

hinduismo. Ya señalé que el hinduismo es una religión que no convierte a los individuos pero que absorbe a las comunidades y tribus, con sus dioses y sus ritos. Al extenderse el hinduismo, se extendió también —si es que no existía ya antes en muchos de esos pueblos— una idea que es el eje del brahmanismo, el budismo y otras religiones de los pueblos asiáticos: la metempsicosis, la transmigración de las almas a través de sucesivas existencias. Es una idea que se encuentra en el chamanismo primitivo. La casta nació de la combinación de todos estos factores etnográficos, geográficos, históricos y religiosos. Es un fenómeno social cuyo

fundamento es religioso, la pureza, a su vez fundada en la ley kármica: somos la consecuencia de nuestras vidas pasadas. Por esto, nuestros sufrimientos son, simultáneamente, reales e irreales: pagamos una deuda y así nos preparamos para una reencarnación más feliz.

A todo esto, debo agregar algo esencial: a diferencia de griegos, romanos y chinos, la India antigua no tuvo noción de *historia*. El tiempo es un sueño de Brahma. Es *maya*: una ilusión. Así, el origen y el modelo de las instituciones sociales no está en el pasado como entre los chinos y los griegos. La institución de las castas no

fue fundada por un héroe mítico como el Emperador Amarillo o por un legislador legendario como Licurgo. Nació sola, aunque por la voluntad divina, cósmica, del suelo y el subsuelo de la sociedad, como una planta. De nuevo: casta es *jati* y *jati* es especie. La casta es, por decirlo así, un producto natural. El modelo de la institución es el orden de la naturaleza, con sus distintas especies animales y vegetales. En mi ensayo sobre el pensamiento de Lévi-Strauss, relato cómo en el sur de la India, para explicarme las diferencias entre los elefantes y los tigres, mis interlocutores hindúes, unos lugareños, acudieron a un ejemplo que venía de la clasificación de

las castas por su régimen de parentesco y por su dieta: los tigres eran carnívoros y monógamos mientras que los elefantes eran vegetarianos y polígamos. La casta reproduce al orden natural: se inserta en la naturaleza y en sus movimientos, que son las reiteraciones de una ley inmutable. En el Bhagavad Gita, el dios Krishna le dice al héroe Aijuna: la casta es uno de los ejes de la rueda cósmica.

Babel

La institución de las castas, con ser central, no es lo único que desafía a la comprensión del viajero. No menos desconcertante es la pluralidad de

lenguas, unas indoeuropeas, otras dravidias, tibetanas y aborígenes. La Constitución de la India reconoce catorce lenguas pero el número es mucho mayor. Según el *Linguistic Survey of India* de 1927¹⁵, en ese año se hablaban 179 lenguas y 544 dialectos. Deja perplejo, además del número, la imbricación entre lengua, cultura, religión y características étnicas. La relación entre lengua y religión es particularmente íntima y tiene, como es natural, repercusiones políticas. El ejemplo más notable son las afinidades y las oposiciones, no pocas veces violentas, entre las tres lenguas del norte: el urdu, el hindi y el hindustani.

Estas relaciones se inscriben dentro de la gran división entre el islam y el hinduismo. Apenas si necesito recordar que el urdu es hoy la lengua oficial de Pakistán, mientras que el hindi es la de la India, al menos en teoría.

El urdu fue, en su origen, la lengua del «campamento», es decir, el idioma hablado por la gente en las afueras de los palacios de los príncipes musulmanes. Lengua de la plaza pública y del bazar. En los palacios se hablaba el persa, el árabe y tal vez algunos otros idiomas del Asia central. Babur, el primer emperador mogol, era originario de Fargana, una tierra célebre por la hermosura y la agilidad de sus caballos,

cantados en la poesía china. Babur escribió sus célebres *Memorias* en turco. Sin embargo, el persa fue la lengua de la corte y en ella escribió sus *Memorias* el emperador Jahangir, biznieto de Babur. El persa fue la lengua oficial de los gobiernos musulmanes desde la ocupación de Lahore por las tropas del sultán de Ghazni en el siglo xi hasta el siglo xix, en que fue substituido por el inglés. Pero la verdadera lengua de la gente, sin excluir a la élite intelectual y religiosa, fue el urdu, que muy pronto ocupó un lugar central. No podía ser de otro modo: era el idioma del país. Descendiente de una lengua vernácula que viene del sánscrito, es una

forma del hindi occidental hablado en la región de Delhi y con una fuerte proporción de vocablos persas y, en menor número, árabes y turcos. El urdu se extendió por todo el norte de la India, hasta lo que hoy es Pakistán. En un período temprano, fue ya una lengua literaria. El primer gran poeta que escribió en urdu fue Amir Khusrú. El último de esta sucesión de notables poetas es Ghalib, el poeta de Delhi. Protegido del último emperador mogol, a Ghalib le tocó ver y sufrir los horrores de la rebelión de 1857. Aparte de su poesía lírica y de una fallida historia de la dinastía timúrida (Babur era descendiente de Tamerlán), Ghalib es

autor de cartas vividas y pintorescas que nos dejan vislumbrar lo que fue Delhi en esos años y el temperamento, a un tiempo pasional, sarcástico y a ratos cínico de Ghalib.[16](#)

El hindustani fue y es la lengua popular del norte de la India. Como el urdu, la base del hindustani es el hindi, es decir, una lengua derivada del sánscrito, pero de suelta sintaxis y en la que abundan las expresiones inglesas, amén de las persas, árabes y de otras lenguas vernaculares del subcontinente. Una verdadera *lingua franca*. El hindustani, como el urdu y el hindi en sus distintas variedades, descende de un pracrito, es decir, de una de las

lenguas en que se diversificó el sánscrito, como las actuales lenguas romances que vienen del latín. En cuanto al hindi: lo forman una variedad de lenguas y dialectos que, poco a poco, se han ido unificando. En este proceso de unificación han participado decisivamente, primero, las comunidades religiosas hindúes y después, desde la Independencia, la acción oficial y la de muchos intelectuales indios. A diferencia del urdu y del hindi, el hindustani no posee una literatura escrita; en cambio, ha sido y es la lengua de la mayoría de los indios en el norte del país. Por tal razón, cuando se discutió en el Partido del

Congreso la cuestión de cuál podría ser la lengua nacional de la India, Gandhi se inclinó por el hindustani. Nehru también favoreció esta solución aunque siempre insistió, fiel a sus ideas de modernización de la India, en la función preponderante que debería tener el inglés como lengua administrativa y como instrumento de cultura científica y filosófica. Mantener vivo al inglés, pensaba, era tener abierta la puerta hacia Occidente.

El hindustani fue derrotado en el congreso por la presión de los grupos más nacionalistas, entre ellos la del célebre e influyente Subhas Chandra Bose, que un poco después moriría

combatiendo contra los ingleses al lado de los japoneses. La decisión de convertir al hindi en la lengua nacional de la futura nación, fue arrojar aceite al fuego de la disputa con los musulmanes. Para ellos la lengua tradicional y nacional había sido el urdu. Además, el urdu era hablado por más gente que el hindi. Sin embargo, unos pocos años más tarde, la Asamblea Constituyente aprobó la moción de hacer del hindi la lengua nacional. Decisión imprudente y que es imposible llevar a cabo: el hindi es una lengua extranjera en el sur de la India, en el Decán, en Bengala y, en fin, en la mayoría del país. Por fortuna, diversas disposiciones han aplazado el

cumplimiento de este mandato constitucional. De todos modos, la consecuencia inmediata fue el desplazamiento del urdu. En ciertos círculos, hablar en urdu es casi una herejía. Sin embargo, fue la única lengua india que habló con propiedad Nehru. Aunque desplazado, el urdu sigue siendo el idioma de ciertas regiones¹⁷.

La solución exactamente inversa se adoptó en Pakistán. Allá el urdu es la lengua nacional y hablar en hindi es una doble falta, contra la nación y contra la fe. En uno y otro caso la solución estuvo teñida de nacionalismo político e intolerancia religiosa. El hindi que se pretende imponer a la India presenta

otra desventaja: es un idioma del que se han suprimido muchas voces extranjeras, ya sean inglesas, persas o árabes; en su lugar, se han injertado neologismos que vienen del sánscrito. Algo así como si a los ingleses, un buen día, se les hubiese ocurrido limpiar al inglés de las impurezas extranjeras, especialmente de los vocablos de origen francés, con la peregrina idea de que eran reliquias de la conquista normanda. La verdad es que muy pocos comprenden cabalmente el hindi oficial, que se ha convertido en un dialecto culterano y burocrático. Para que el *High Hindi*, como llaman con retintín al idioma oficial, se transforme en una lengua viva, tendrá que

sumergirse en el habla popular y aceptar las voces ajenas, cualquiera que sea su origen. Las lenguas vivas son impuras, híbridas.

El mapa lingüístico muestra que el triunfo del hindi ha sido muy relativo. Aparte del hindi occidental y del oriental, en el norte y en el centro de la India hay otras lenguas indoeuropeas de gran importancia, como el panjabi y el rajastani. En otras partes se habla el bihari, el oryia, el marathi, el bengalí. Este último ha sido tradicionalmente un idioma de cultura y con una gran historia literaria. A través del bengalí y sus escritores y poetas, la cultura inglesa, en la segunda mitad del siglo xix, penetró

en la India. En el sur predominan las lenguas dravidias, también ricas en literatura: el tamil, el telagú, el kánada y otras. En el noreste y el noroeste hay distintas lenguas del grupo tibetano (en Ladakh y en Assam), para no hablar de las viejas lenguas aborígenes.

El problema lingüístico de la India es, asimismo, un problema político y cultural: ¿cómo pueden entenderse tantos millones de hombres y mujeres que hablan tantas y tan distintas lenguas? ¿Cómo educar a esa inmensa población sin una lengua común de cultura? Bajo el Imperio mogol la lengua oficial era el persa. Pero el persa nunca fue una lengua popular: en el norte se hablaba

urdu o distintas variedades del hindi, aunque la verdadera *lingua franca*, como he dicho, fue y es el hindustani. En el resto del país se hablaban (se hablan) las otras lenguas vernáculas. El Imperio inglés unió bajo su dominio, por primera vez en la historia de la India, a todos los pueblos. Algo que no consiguieron antes los imperios que lo antecedieron: el maurya, el gupta y el mogol. Ésta fue la gran obra histórica de los ingleses: dar un solo gobierno y una sola ley para todas las naciones indias. El inglés se convirtió no solamente en la lengua oficial sino en la lengua de comunicación entre las poblaciones de hablas distintas. Con la Independencia,

la cuestión lingüística reveló su terrible verdad contradictoria: ¿cuál es o puede ser la lengua nacional de la India? El congreso decidió que sería el hindi, un idioma que no habla ni hablará nunca la mayoría del país. Así, como una solución que se dijo transitoria pero que ya dura medio siglo, la verdadera lengua para gobernar a todos esos pueblos y para que se comprendan entre ellos, ha sido el inglés. Un inglés que, por ley natural histórica, más y más se convertirá en un anglo-indio. Volveré sobre esto más adelante. Por lo pronto, cierro este capítulo con una pregunta: ¿cómo puede convertirse ese conjunto de pueblos, religiones, castas y lenguas

en una verdadera nación? Trataré de contestar a esta pregunta en el próximo capítulo

UN PROYECTO DE NACIÓN

Festines y ayunos

LA India es un museo etnográfico e histórico. Pero es un museo vivo y en el que coinciden la modernidad más moderna con arcaísmos que han sobrevivido milenios. Por esto es una realidad que es más fácil enumerar y

describir que definir. Ante esta diversidad, es legítimo preguntarse: ¿la India es realmente una nación? La respuesta no es inequívoca. Por una parte, es un conglomerado de pueblos, culturas, lenguas y religiones diferentes; por la otra, es un territorio bajo el dominio de un Estado regido por una Constitución nacional. En este sentido, podría decirse que la India, como dijo alguna vez Jayaprakash Narayan, *is a nation in the making*. Ahora bien, una nación es ante todo una tierra y una sociedad unidas por una herencia — lengua, cultura, religión— pero asimismo por un proyecto nacional. Ya dije que la India, en primer término, es

una civilización, o más bien dos: la hindú y la islámica. Ambas son un conjunto de sociedades tradicionales, en las que la religión es el centro de la vida común. Una religión mezclada con los usos de cada grupo, la lengua y el patriotismo local. Estas sociedades, en sus dos ramas: la hindú y la musulmana, han experimentado y experimentan numerosos cambios, debidos a diversas influencias, entre ellas las de la técnica y la economía modernas. Sin embargo, siguen siendo fieles a sus tradiciones. Al mismo tiempo, frente a esas sociedades tradicionales tenemos un Estado moderno, que se proclama nacional y que es obedecido en todo el país, a

pesar de los numerosos y a veces violentos movimientos separatistas. Se trata de una enorme contradicción histórica. Comprenderla es comenzar a comprender un poco la realidad india.

El Estado no es una realidad aislada; aparte de existir por el consenso tácito de la mayoría de los indios, es la expresión de la voluntad de distintos grupos que, a pesar de las diferencias que los separan, coinciden en la idea central que inspira a lo que he llamado «el proyecto nacional»: hacer del conglomerado de pueblos que es la India una verdadera nación. Este proyecto nació en el siglo pasado en la élite intelectual de la India, principalmente en

Bengala, y fue el resultado de las ideas filosóficas y políticas importadas por los británicos. El imperialismo trajo consigo su propia negación: los Evangelios y la democracia, la crítica intelectual y el nacionalismo. Al lado de esta élite intelectual y política, protagonista histórica de la India desde fines del siglo pasado, hay que mencionar la aparición de una nueva clase de empresarios y de una clase media, que ya es afluente en las principales ciudades. Esta clase media sin mucha cultura y sin un gran sentido de las tradiciones es, como en todo el mundo, adoradora de la técnica y de los valores del individualismo,

especialmente en su versión norteamericana. Es una clase destinada a tener más y más influencia en la sociedad. Extraña situación: las clases medias, en la India y en el resto del planeta, desdeñan la vida pública, cultivan la esfera privada —el negocio, la familia, los placeres egoístas— y, no obstante, determinan más y más el curso de la historia. Son los hijos de la televisión.

En cuanto a las élites tradicionales, herederas del despertar intelectual y político de la primera mitad del siglo: están compuestas por intelectuales y políticos. Es la generación, en política, de Rajiv Gandhi y sus sucesores, lo

mismo en el gobierno que en la oposición. Entre ellos, a la inversa de sus padres y sus abuelos, la ideología tiene poco peso. Una excepción —y una excepción de primordial importancia: el nacionalismo hindú, en el que la ideología es determinante. Lo mismo puede decirse de las otras minorías disidentes en Punjab (sikhs), Assam y en Tamil Nadu. El pragmatismo de los actuales dirigentes del Partido del Congreso es, en sí mismo, positivo, pero el pragmatismo, por más realista que sea —mejor dicho: si en verdad es realista—, no debe abandonar nunca la doble herencia que dejaron los fundadores de la República: el secularismo y la

democracia. Sin ellos, el agresivo nacionalismo hindú (o más exactamente: hinduista) puede ganar la partida y destruir a la nación india. Entre los intelectuales hay muchos de gran distinción; la élite india, desde principios del siglo pasado, asimiló con inteligencia y originalidad la cultura y la ciencia de Occidente, en su versión inglesa. Tuvo y tiene matemáticos, físicos, biólogos e historiadores de primer orden, para no citar a grandes poetas como Tagore. Muchos de esos escritores escriben en inglés y son justamente estimados por sus novelas y libros de cuentos. Pienso, claro está, en Salman Rushdie pero también en

escritores menos ruidosos, como RK. Narayan. La preeminencia de la literatura india escrita en inglés —los casos de Chaudhuri y de Ved Mehta son otro ejemplo— no se debe únicamente a los méritos literarios de esas obras, aunque las de los autores que he citado los tienen en alto grado, sino a su accesibilidad.

Resumo: además de ser una civilización, la India es un Estado, heredero del *British Raj*; en seguida, es una gran democracia. En realidad, desde una perspectiva histórica y política, la India es una *Commonwealth*, una confederación o unión de pueblos y naciones, siempre en peligro de

fragmentación pero que, una vez pasada la tragedia de la división en 1947, ha resistido a las tendencias centrífugas. Así pues, la Constitución de la India se funda en una ficción: no es una realidad sino un proyecto. Pero esa ficción ha resistido a los sucesivos movimientos separatistas que la amenazan y los ha vencido. Es una ficción que posee una realidad histórica y política de insospechada vitalidad. Es el proyecto de una minoría que se ha mostrado capaz de enfrentarse con éxito a una tradición milenaria de luchas intestinas. Este hecho merece una reflexión.

La idea de *nación*, no su realidad, es relativamente moderna. Se dice con

frecuencia que los Estados Unidos son la primera nación moderna, la que inaugura la modernidad. Es cierto. Pero se olvida, también con frecuencia, que los Estados Unidos son el primer pueblo que de una manera consciente y deliberada se propuso ser una nación. Los mismos revolucionarios franceses, que usaron y abusaron de la palabra *nación*, siguieron en esto a los norteamericanos. El movimiento francés fue una verdadera revolución, es decir, fue el cambio de un régimen por otro. Pero la realidad histórica llamada Francia existía antes de la Revolución y siguió viviendo después de ella. En los Estados Unidos, antes de la

Independencia, no había, en sentido estricto, una nación. La llamada Revolución de Independencia norteamericana fue un nacimiento: una nueva nación brotó de la voluntad de los hombres. Los ingleses, los franceses, los alemanes, los italianos y los otros europeos, son hijos de sus respectivas tradiciones. Los norteamericanos inventaron su propia tradición. La piedra de fundación de los Estados Unidos no es el pasado sino, gran paradoja histórica, el futuro. Su Constitución no reconoce una realidad anterior; es un auténtico acto de fundación que consiste en el proyecto de hacer una nación. El ejemplo de los

Estados Unidos fue recogido por muchos pueblos, entre ellos los de América Latina. Aunque la idea de fundar una nación llegó a la India por la vía inglesa, su origen está en los Estados Unidos. El proyecto de nación de los indios se enfrenta a dificultades enormes apenas se le compara con el modelo norteamericano. En primer lugar, la existencia de un pasado milenario, rico en tradiciones y creaciones. En seguida, la heterogeneidad de ese pasado: religiones, lenguas, tradiciones diversas y, a veces, enemigas entre ellas. Me ocuparé primero de la segunda diferencia, es la más obvia, y después de la primera.

Los angloamericanos resolvieron el problema de la heterogeneidad con el *melting pot*: la fusión de todas las razas, lenguas y culturas en una sola, bajo el dominio de la misma ley y del mismo idioma, el inglés. El experimento fue afortunado durante el siglo xix y durante la primera mitad del xx. Hoy está en crisis, como todos sabemos. Pero es una crisis que no afecta a los cimientos: todas las minorías étnicas hablan en inglés (salvo un puñado de mexicanos), exigen ciertos derechos en nombre de la Constitución y todos son creyentes en la *American way of life* (aunque nadie sabe, a ciencia cierta, en qué consiste). En suma, no son movimientos

separatistas; al contrario, pretenden insertarse en la nación en igualdad de circunstancias a las de las minorías de origen europeo. Los indios, por su parte, resolvieron esta cuestión con la institución de las castas, que ha permitido la coexistencia de muchos pueblos y comunidades dentro de un orden jerárquico peculiar que ya describí. Es claro que el sistema de castas es un gran obstáculo para la modernización, meollo del proyecto de nación de los fundadores.

La otra gran diferencia entre los Estados Unidos y la India es su actitud frente al pasado. Ya indiqué que el fundamentó de los Estados Unidos no es

una tradición común, según ocurre con los otros pueblos, sino el proyecto de crear un futuro común. Para la India moderna, como para México, el proyecto nacional, el futuro por realizar, implica así mismo una crítica de su pasado. En los Estados Unidos, el pasado de cada uno de los grupos étnicos que componen a esa gran nación es un asunto particular; los Estados Unidos, en sí mismos, no tienen pasado. Nacieron con la modernidad, son la modernidad. En cambio, la modernización es la parte central del proyecto de nación de las élites indias. En este sentido, el parecido con México es notable: en los dos casos estamos

ante un proyecto polémico frente a la tradición propia: la modernización comienza por ser una crítica de nuestros pasados.

En México esa crítica fue emprendida sobre todo por los liberales del siglo xix, influidos por el pensamiento francés y el ejemplo de los Estados Unidos; en la India, por los primeros intelectuales modernos, sobre todo bengalíes, que en el siglo xix asimilaron la cultura inglesa. La crítica en ambos países fue y es ambigua: es una ruptura con ese pasado y es una tentativa por salvarlo. Lo mismo en México que en la India, siempre ha habido elocuentes e inteligentes

defensores de la cultura tradicional no europea. Es natural: es un pasado muy rico y, sobre todo, vivo todavía. Esto último es particularmente cierto en la India. En México la civilización prehispánica fue destruida y lo que queda son supervivencias; en la India la antigua civilización es una realidad que abarca y permea toda la vida social. La influencia del pasado ha sido determinante en la historia moderna de la India. Gandhi lo vio con claridad: fue un político y un hombre religioso; quiso cambiar a la India pero no en el sentido de la modernidad occidental. Su ideal era una versión idealizada de la civilización hindú. Así pues, el proyecto

de nación que es la India se enfrenta, por una parte, a realidades que parecen invencibles; por otra, entraña una contradicción íntima: considera al pasado como un obstáculo y, simultáneamente, lo exalta y quiere salvarlo.

Desde hace dos siglos México se debate ante el mismo dilema, aunque nuestro conflicto no puede compararse ni por su magnitud ni por su complejidad con el de la India. La Conquista y la Evangelización unieron a los distintos pueblos prehispánicos; hoy la inmensa mayoría de los mexicanos es católica y habla en español. Ciertamente, hay islotes de culturas prehispánicas pero ya

cristianizadas. La cuestión a la que se enfrenta México es cómo dar el salto a la modernidad sin haber pasado por las experiencias culturales y políticas de los siglos xviii y xix, que cambiaron radicalmente a los europeos y a los norteamericanos y que son el fundamento de la modernidad. En la India la cuestión es diferente, primero por la antigüedad y la heterogeneidad de ese pasado y, en seguida, por su enormidad: millones y millones de individuos con lenguas y tradiciones distintas. Sin embargo, esa diversidad recubre una profunda unidad: la de una civilización en la que se ha injertado otra, extraña, con la que ha convivido

cerca de un milenio sin que haya habido fusión entre ellas.

He mencionado ciertas semejanzas y diferencias entre la India y México. Aquí me atrevo a interrumpir el hilo de mi argumento con una digresión acerca de algunos de los rasgos que unen a los dos países y de otros que los separan. Pido perdón al lector por este circunloquio: después de todo, soy mexicano... Durante los años en que viví en la India advertí que entre los indios era muy viva la consciencia de sus diferencias con otros pueblos. Es una actitud que comparten los mexicanos. Una consciencia que no excluye, para los indios, sus diferencias con las

naciones del sudeste asiático y, para nosotros, con las naciones latinoamericanas. De ahí que no sea exagerado decir que el hecho de ser mexicano me ayudó a ver las diferencias de la India... desde mis diferencias de mexicano. No son las mismas, por supuesto, pero son un punto de vista; quiero decir, puedo comprender, hasta cierto punto, qué significa ser indio porque soy mexicano. Una comparación entre esas diferencias podría ayudarnos a comprendernos mejor a nosotros mismos y, tal vez, a comprender un poco la complejidad de la India.

Aparte de esta consciencia de nuestras diferencias, todo nos separa.

Sin embargo, hay unos cuantos y sorprendentes parecidos en los usos y las costumbres. Por ejemplo, el lugar destacado que tiene el chile en la cocina india y en la mexicana. En la geografía gastronómica universal las dos cocinas tienen un lugar único y que no es exagerado llamar excéntrico: son infracciones imaginativas y pasionales de los dos grandes cánones del gusto, la cocina china y la francesa. La palabra *chile* es de origen nahua; la planta es originaria de América. Así pues, se trata de una exportación mexicana. En la antigua cocina de la India, a juzgar por los textos literarios, me decía mi amigo Sham Lal, que ha estudiado un poco el

asunto, no aparece mención alguna del chile. ¿Cuándo llegó el chile —mejor dicho las distintas familias de chiles— a la India y se convirtió en el obligado condimento de sus *curries*? ¿Llegó por las Filipinas, por Cochin o por Goa? Otro producto probablemente originario de México es un fruto conocido en la India por su nombre español: *chico*. Entre nosotros su nombre completo es *chico-zapote*. En Cochin y en otras partes del sur lo llaman por su nombre mexicano levemente cambiado: *zapota*. En cambio, el mango es un producto —y una palabra: viene del tamil— originario de la India. Los mangos más estimados en México se llaman todavía

«mangos de Manila». En cuanto al *curry*: en Travancore y en otras partes del sur se designa a cierta clase de *curries* con un nombre, *mola*, que parece ser una leve corrupción de nuestro *mole*, como zapota lo es de zapote. Mole viene de *muli*, «salsa» en idioma nahua. Hay una indudable semejanza, debida al chile, entre el *curry* y el mole: la combinación de lo dulce y lo picante, el color rojizo de reflejos suntuosos y el ser el acompañamiento de una carne o de una legumbre. El mole se inventó en Puebla, en el siglo xvii, en un convento. ¿Es una ingeniosa versión mexicana del *curry*, o el *curry* es una adaptación hindú de una

salsa mexicana? Nuestra perplejidad aumenta apenas se recuerda que no hay una sino muchas clases de *curries* y de moles. Otra similitud culinaria: en lugar de pan, los indios comen una tortilla muy parecida a la nuestra, llamada *chapati*, aunque no está hecha de maíz molido sino de harina de trigo. El chapati hace las veces de cuchara, como la tortilla de maíz mexicana. ¡Una cuchara comestible!

Si pasamos de la cocina al vestido, se presenta inmediatamente a la mente la «china poblana», con su fastuoso atavío. En Nueva España se llamó «chinos» y «chinas» a los orientales que venían de Filipinas, Japón, China y la India. Se

sabe que durante esa época tuvimos un comercio muy activo con esas regiones. Se ha dicho que el vestido de la «china poblana» podría ser una adaptación de los trajes femeninos de Gujarat, que llegaron a México por Cochin y las Filipinas. No es descabellada esta suposición, aunque necesitamos más pruebas. La mención del mole y de la «china», ambos de Puebla, evoca a su vez la figura enigmática de Catarina de San Juan, a la que ha dedicado un curioso libro el historiador mexicano Francisco de la Maza. El título del libro es ya una ilustración de estas reflexiones: *Catarina de San Juan, princesa de la India y visionaria de*

Puebla (México, 1971). Catarina de San Juan fue una devota del siglo xvii, famosa por sus visiones, que relataba a sus confesores y guías espirituales, todos ellos jesuitas. Catarina fue seguida y venerada por muchos devotos, unos religiosos y otros laicos, impresionados por sus austeridades y por sus entrevistas con los seres celestiales. Estuvo a punto de ser beatificada aunque la Iglesia retrocedió a medio camino e incluso prohibió su culto. Está enterrada en Puebla, en la capilla del convento de Santa Clara, el mismo convento, extraña coincidencia, en donde se inventó, en el mismo siglo, el mole.

Catarina de San Juan era de origen

indio. Según sus biógrafos jesuítas, era nativa de Delhi. Pero las descripciones que hace Catarina de esa ciudad son de tal modo fantásticas que es imposible saber si realmente se trata de Delhi o de otra ciudad. Lo mismo digo de su linaje: afirmaba ser descendiente del Gran Mogol¹⁸. Catarina decía que el nombre de su madre era Borta y que el suyo mismo, antes de su bautismo, era Mirra. Borta no parece ser nombre indio y Mirra es nombre de origen grecolatino. Los testimonios que tenemos de Catarina de San Juan son doblemente inciertos, tanto por el celo indiscreto de sus panegiristas, como porque ella misma no pudo nunca hablar con corrección el

español ni aprendió a leerlo y escribirlo. Lo que sí es indudable es que Catarina fue secuestrada, cuando tendría unos ocho o diez años, en una incursión de piratas en la costa occidental de la India. Vivió en Cochin una temporada, ya como esclava. Después fue a dar a Manila, allí la vendieron y la transportaron a Acapulco. Llegó a Puebla en 1621. La había comprado una pareja de ricos y devotos poblanos sin hijos, con los que vivió hasta la muerte de ambos. Aunque formalmente era su esclava, Catarina fue la acompañante y el guía espiritual de la pareja. No es éste el lugar para contar su curiosa historia, su matrimonio «blanco» con un

chino (costumbre frecuente en la India), sus visiones religiosas, su fama y, después de su muerte, los esfuerzos de la Iglesia por borrar su memoria. Los dichos y los hechos de Catarina no revelan un conocimiento de la fe hindú. Tampoco de la islámica. Son devoción barroca del siglo xvii. Pero tal vez nos hace falta un estudio moderno y más completo sobre ella.

De la Maza era un excelente conocedor de nuestra historia colonial pero tenía apenas noticias de la cultura y las tradiciones de la India. En los relatos de sus visiones, Catarina menciona con frecuencia las visitas que hace Nuestro Señor Jesucristo a su

pobre habitación (vivió al final de sus días en un convento pero no se ordenó de monja). Menciona este hecho como si se tratara de las visitas de un enamorado. Es indudable que ella veía sus tratos con Jesús como una relación amorosa. No es rara esta confusión de sentimientos en la tradición católica, sobre todo en los siglos xvi y xvii. El ejemplo máximo de esta tendencia es la poesía de San Juan de la Cruz. Pero es imposible no recordar que una tradición semejante —y aun más poderosa y carnalmente más explícita— existe en la India, lo mismo entre los devotos de Krishna que entre los sufíes. Aunque las experiencias de Catarina de San Juan

son pedestres —sus confidencias se parecen a los diálogos de las muchachas con sus galanes— recuerdan inevitablemente los amores de Krishna con una mortal de baja clase, la vaquera Radha. Las descripciones de Catarina no son sensuales sino sentimentales y dulzonas. Entre las visiones que cuenta a su confesor está la visita de la Virgen María, que la reprende con un mohín por sus intimidades con el Señor. Al poco tiempo, Jesús se le aparece y la calma: no debe hacer caso de los celos de la Virgen. Esto no me parece católico y tampoco musulmán pero sí hindú: una diosa que padece de celos... Sea como sea, es significativo, mejor dicho:

emblemático, que Catarina de San Juan, la visionaria religiosa más notable del período virreinal, haya sido una hindú.

La comida, más que las especulaciones místicas, es una manera segura de acercarse a un pueblo y a su cultura. Ya señalé que muchos de los sabores de la cocina india son también de la mexicana. Sin embargo, hay una diferencia esencial, no en los sabores sino en la presentación: la cocina mexicana consiste en una sucesión de platillos. Se trata, probablemente, de una influencia española. En la cocina europea esta sucesión de platos obedece a un orden muy preciso. Es una cocina diacrónica, como ha dicho Lévi-Strauss,

en la que los guisos van uno tras otro, en una suerte de marcha interrumpida por breves pausas. Es una sucesión que evoca tanto al desfile militar como a la procesión religiosa. Asimismo a la *teoría*, en el sentido filosófico de la palabra. La cocina europea es una *demonstración*. La cocina mexicana obedece a la misma lógica, aunque no con el mismo rigor: es una cocina mestiza. En ella interviene otra estética: el contraste, por ejemplo, entre lo picante y lo dulce. Es un orden violado o puntuado por cierto exotismo. Diferencia radical: en la India los distintos guisos se juntan en un solo y gran plato. No sucesión ni desfile sino

aglutinación y superposición de substancias y de sabores: comida sincrónica. Fusión de los sabores, fusión de los tiempos.

Si nos detenemos por un instante en la historia de la India, encontramos que éste también es el rasgo que la distingue de las otras civilizaciones: más que sucesión de épocas, su historia ha sido superposición de pueblos, religiones, instituciones y lenguas. Si de la historia pasamos a la cultura, aparece el mismo fenómeno: no sólo pluralidad de doctrinas, dioses, ritos, cosmologías y sectas, sino aglutinación y yuxtaposición. En el vishnuismo no es difícil encontrar ecos y reminiscencias

shivaítas, budistas y jainitas; en el movimiento de intensa devoción a un dios (*bhakti*) también son claramente discernibles las huellas del sufismo. En el shivaísmo de Cachemira hay resonancias sufíes; por ejemplo en Lala, profetisa del siglo xiv. En los poemas que nos ha dejado, el yoga se une a la tradición de exaltado erotismo místico de los poetas sufíes:

Danza, Lala, vestida sólo de aire,
canta, Lala, cubierta sólo de cielo:
aire y cielo, ¿hay vestido más hermoso?

En el caso de la cocina india, asombra tanto la diversidad de los

sabores y su aglutinación en un plato, como el número y el rigor de los tabúes de orden ritual, desde la prohibición terminante de usar la mano izquierda hasta la regla de alimentarse sólo de leche y sus derivados. En un extremo, el festín; en el otro, el ayuno. El régimen alimenticio es un inmenso abanico de prohibiciones: para ciertas castas de brahmanes, generalmente las más altas, el tabú contra la carne se extiende al pescado y a los huevos; para otras, sólo se refiere a la carne de res. Frente a la succulencia de ciertos platos y la diversidad de las salsas, los frecuentes ayunos y la severidad de las dietas. Conocí a un prominente líder del Partido

del Congreso, compañero de Gandhi y de Nehru, hábil ministro de Finanzas, que se alimentaba únicamente de nueces, yogur y jugos de frutas. Como en el caso del ayuno, ciertas comidas tienen una coloración religiosa. Pienso en el festín tántrico, una comida ritual de ciertas sectas en las que se mezclan los alimentos y las sustancias, se come carne, se bebe alcohol o se ingieren drogas alucinógenas. La ceremonia termina con la copulación entre los participantes, hombres y mujeres. A veces, estas ceremonias se realizan en la noche, en las cercanías de los lugares de cremación de los muertos.

El equivalente de las prohibiciones

alimenticias son las reglas que rigen a cada casta en sus relaciones con las otras castas. En todas ellas, la separación es de rigor. Dualidad: el festín tántrico es parte central de un rito sexual y así es la exacta contrapartida de los ayunos y la castidad de los otros devotos. Son dos extremos de la vida religiosa hindú, como dos espejos frente a frente que se envían imágenes contrarias. En la esfera de la cultura, el equivalente de las prohibiciones alimenticias, sociales y religiosas se expresa en el amor a las clasificaciones y a las distinciones, tanto gramaticales como conceptuales. Uno de los más ciertos títulos de gloria de la

civilización hindú es la gramática de Panini; menos recordada aunque no menos notable es la obra de sus grandes lógicos, tanto de los hindúes como de los budistas. Al lado de este amor escrupuloso por las distinciones y las categorías, los relatos confusos de los Puranas.

En el ámbito de la sociedad la institución de las castas preservó la pluralidad de pueblos y culturas pero impuso en ellas un orden jerárquico fundado en una noción religiosa; lo mismo puede decirse de la moral social e individual, del lenguaje del pensamiento filosófico e incluso, como hemos visto, de la cocina. Por todo esto

puede decirse, sin gran exageración, que la civilización hindú (no la islámica) es el teatro de un diálogo entre el Uno y el Cero, el ser y la vacuidad, el Sí y el No. Dentro de cada sistema, del pensamiento a la cocina, brota la negación, la crítica. En sus formas más externas, la negación implica la ruptura total. El renunciante (*Samnyasin*), abandona su casta, su familia, sus propiedades y su ciudad para convertirse en un asceta vagabundo. El ayuno niega al festín, el silencio del místico a la palabra del poeta y del filósofo. El cero, la negación, asume en el budismo la forma de la vacuidad. En la filosofía, estrechamente asociada a la religión,

como nuestra escolástica medieval, las diferencias entre las seis escuelas tradicionales (*darsanas*) se concentraron en el debate que divide a la escuela *samkhya* del Vedanta. Para la primera el mundo se divide en una pluralidad de almas individuales y en una substancia única, origen y fin de todo lo existente, inmensa matriz del universo; para la filosofía vedantina el sujeto y el objeto, el alma individual y el alma del universo son dos aspectos de la misma realidad: triunfo del monismo más riguroso. En su primer período, el budismo postula un pluralismo radical, bastante cercano a la tendencia *samkhya*: no hay sujeto sino estados

transitorios y evanescentes. En su segundo período, con Nagaijuna y otros filósofos, el pluralismo budista se resuelve en una suerte de monismo paradójico y de signo opuesto al del Vedanta: no el Ser sino la Vacuidad.

La religión hindú es el resultado de una evolución milenaria. Su fuente doctrinal y canónica es la religión de los grupos arios que llegaron al subcontinente en el segundo milenio antes de Cristo y cuyas creencias fueron codificadas en los textos sagrados: los Cuatro Vedas, los Brahmana y los Upanishad. En el curso de los siglos esta religión experimentó grandes cambios. Entre ellos fue determinante la

influencia del yoga, una tendencia probablemente de origen preario. Asimismo, sufrió dos escisiones: la budista y la jainita. La primera se transformó en una religión universal; la segunda vive aún, asociada estrechamente al hinduismo. En el transcurso de los siglos la religión brahmánica produjo complejos sistemas filosóficos y, sobre todo, dos grandes poemas épicos, el Mahabharata y el Ramayana. El primero es un cosmos verbal que contiene uno de los textos más hermosos y profundos de la literatura universal: el Bhagavad Gita (el Canto del Señor). Además, el Mahabharata es una emocionante

historia épica que cuenta las luchas que dividen a una familia de príncipes.

La duración de la religión hindú, así como de la civilización que la ha creado, habría sido imposible sin la crítica y la exégesis de las seis grandes tendencias filosóficas; tampoco sin la gran negación budista. La crítica interior fortaleció y vitalizó a la religión de la India, que de otro modo habría degenerado en una masa informe de creencias, ritos y mitos. Frente a la amenaza de aglutinación, que fatalmente termina en caos o en petrificación, la India opuso el dique de la crítica, la exégesis, las distinciones lógicas y la negación. Pero el pensamiento hindú se

detuvo, víctima de una suerte de parálisis, hacia fines del siglo xiii. En esta época también se edifican los últimos grandes templos. La parálisis histórica coincide con otros dos grandes fenómenos: la extinción del budismo y la victoria del islam en Delhi y otros lugares. La versión de que el budismo desapareció víctima de la violencia islámica —los guerreros musulmanes arrasaron los conventos budistas y pasaron a cuchillo a los monjes— sólo es parcialmente cierta. La verdad es que ya siglos antes los peregrinos budistas chinos habían observado la general decadencia intelectual y moral de los monasterios. Lo más probable es que la

mayoría de los creyentes, al desaparecer los monasterios, hayan adoptado al hinduismo. Fue un regreso a la religión madre.

Frente al islam, el hinduismo se replegó sobre sí mismo. Carecía de algo que es fundamental en las pugnas entre religiones: una Iglesia y un Estado. Además, se había secado espiritualmente, transformado en una serie de ritos y supersticiones. Al cesar la crítica interna, las negaciones que habían hecho del brahmanismo una religión creadora, comenzó el gran letargo de la civilización hindú, un letargo que dura todavía. El islam, por su parte, llegó al subcontinente como

una religión ya hecha y dueña de una teología y una mística. Al islam le debe la India obras excelsas de arte, sobre todo en el dominio de la arquitectura y, en menor grado, de la pintura, pero no un pensamiento nuevo y original. Hubo que esperar varios siglos y la aparición del otro gran monoteísmo, el cristiano, para que comenzase el despertar de los hindúes y los musulmanes.

Singularidad de la historia india

Este largo rodeo gastronómico-filosófico me ha llevado al punto de partida. Pero para comprender con un

poco más de claridad la naturaleza de la contradicción entre el proyecto de nación que es la India y su historia, vale la pena señalar las singularidades de esta última. Es inevitable un nuevo rodeo. Uno de los temas recurrentes de la historia de la India es el choque de civilizaciones. De ahí que no me haya parecido impertinente comparar a veces esos choques con los que ha sufrido México. Una última advertencia, antes de comenzar estas reflexiones: siempre me ha maravillado la diversidad de culturas y civilizaciones; sin embargo, así como juzgo bárbara la creencia en la superioridad de una raza sobre las otras, también me parece una superstición

moderna medir a todas las culturas con el mismo rasero. Admiro profundamente la originalidad de la civilización mesoamericana y de la incaica pero me doy cuenta de que ninguna de las dos ha dado a los hombres creaciones comparables con los Upanishad, el Bhagavad Gita o el Sermón de Sarnath. Mis comparaciones, sea con la historia de Occidente o con la de México, no son valoraciones.

La antigüedad de la civilización india es enorme: mientras la civilización del valle del Indo florece entre 2500 y 1700 antes de Cristo, la cultura «madre» de Mesoamérica, la olmeca, se desarrolló entre 1000 antes de Cristo y

300 de nuestra Era. Otra diferencia aún más notable: las culturas mesoamericanas nacieron y crecieron en un aislamiento total hasta el siglo xvi; la India, en cambio, estuvo siempre en relación con los otros pueblos y culturas del Viejo Mundo, primero con Mesopotamia y, más tarde, con persas, griegos, kuchanes, romanos, chinos, afganos, mongoles. El pensamiento, las religiones y el arte de la India fueron adoptados por muchos pueblos asiáticos; a su vez, los indios absorbieron y transformaron ideas y creaciones de otras culturas. Los pueblos mexicanos no experimentaron nada semejante a la penetración del

budismo en Ceilán, China, Corea, Japón y el sudeste asiático o a la influencia de la escultura griega y romana sobre el arte de la India o a los mutuos préstamos entre el cristianismo, el budismo y el zoroastrismo. Las culturas mexicanas vivieron en una inmensa soledad histórica; jamás conocieron la experiencia cardinal y repetida de las sociedades del Viejo Mundo: la presencia del *otro*, la intrusión de civilizaciones extrañas, con sus dioses, sus técnicas y sus visiones del mundo y del transmundo.

Frente a la vertiginosa diversidad del Viejo Mundo, la homogeneidad de las culturas mexicanas es impresionante.

La imagen que presenta la historia mesoamericana, desde sus orígenes hasta el siglo xvi, a la llegada de los españoles, es la del círculo. Una y otra vez esos pueblos, durante dos milenios, comenzaron y recomenzaron, con las mismas ideas, creencias y técnicas, la misma historia. No la inmovilidad sino un girar en el que cada nueva etapa era, simultáneamente, fin y recomienzo. A Mesoamérica le faltó el contacto con gentes, ideas e instituciones extrañas. Mesoamérica se movía sin cambiar: perpetuo regreso al punto de partida. Todas las civilizaciones —sin excluir a las de China y Japón— han sido el resultado de cruces y choques con

culturas extrañas. Todas, menos las civilizaciones prehispánicas de América. Los antiguos mexicanos vieron a los españoles como seres sobrenaturales llegados de otro mundo porque no tenían categorías mentales para identificarlos. Carecieron de la experiencia y del concepto que designa a los hombres de otra civilización¹⁹.

El fundamento de la civilización hindú es indoeuropeo. La civilización que nació en el valle del Indo, más que un origen, es un antecedente. No desconozco, claro, que en Mohenjodaro y en Harappa aparecen prefiguraciones de la cultura y la religión de la India, como un proto-Shiva, el *lingam*, el culto

a la Gran Diosa y a los espíritus arbóreos. De todos modos, me parece que la civilización del Indo, de la que sabemos poquísimos, presenta más afinidades con la de Mesopotamia. Por otra parte, apenas si debo aclarar que, al hablar de indoeuropeos, no aludo a una raza sino a realidades y conceptos lingüísticos, culturales e históricos. Desde esta perspectiva, es indudable que los rasgos característicos de la civilización hindú son de origen indoeuropeo: los Vedas y las otras escrituras santas, la mitología, la lengua sagrada y literaria, los grandes poemas y, por último, algo decisivo: la organización social. Debo citar una vez

más a Georges Dumézil, que ha mostrado las relaciones entre la mitología india y las de los otros pueblos indoeuropeos (celtas, iraníes, germanos, romanos, griegos), el origen indoeuropeo del sistema de castas y, sobre todo, la preeminencia de la visión tripartita del mundo, presente lo mismo en los mitos que en las tres funciones y categorías sociales: sacerdotes, guerreros y artesanos.

Comunidad de orígenes lingüísticos y culturales no quiere decir identidad de evolución. El desarrollo de la civilización de la India puede verse como un caso de simetría inversa de la de Occidente²⁰. En la historia de la

India antigua no aparecen acontecimientos de significación y consecuencias parecidas a los de la difusión del helenismo y la dominación imperial de Roma. El helenismo unificó a las élites de los pueblos mediterráneos y de las antiguas civilizaciones del Cercano y Medio Oriente; Roma completó la obra de Alejandro y de sus sucesores transformando este universalismo cultural —filosofía y ciencia, artes y literatura— en una realidad política, económica y administrativa. La influencia fue recíproca: Roma unificó al mundo y las élites adoptaron la cultura y el pensamiento grecorromanos; los pueblos

sometidos a las instituciones políticas de Roma, a su vez, influyeron en sus dominadores a través de sus religiones y divinidades: Roma y Alejandría erigieron altares a Isis y Serapis, Atis y Cibeles, Astarté y Mitra. En la India, por el contrario, el proceso de unificación de los diversos pueblos y culturas del subcontinente no fue la obra de un Estado imperial y de una cultura predominantemente filosófica y literaria como la griega, sino de la expansión religiosa del hinduismo y el budismo. El Estado fue el protagonista central de la Antigüedad mediterránea: reyes, Césares, cónsules, generales, oradores, administradores; en la India los agentes

históricos fueron los reformadores religiosos y sus adeptos y discípulos, las corporaciones sacerdotales, las sectas y los monjes, casi siempre aliados al poder de una dinastía, una casta o un grupo como el de los mercaderes urbanos que protegió al budismo. En un caso, primacía de lo político; en el otro, de lo religioso.

El gran ausente de la India clásica fue un Estado universal. Este hecho ha marcado a la historia de la India hasta nuestro tiempo. Es el hecho central y el que ha decidido la historia del subcontinente. Los tres grandes imperios históricos, el maurya, el gupta y el mogol nunca dominaron a todo el

continente. La historia política de la India fue siempre la de monarquías rivales, en lucha permanente unas en contra de las otras. Sólo hasta el siglo xix, con el Imperio inglés, los pueblos de la India fueron gobernados por un poder central y con jurisdicción sobre todo el territorio y sus habitantes. El Estado actual, en ciertos aspectos fundamentales, tales como el de la soberanía sobre la integridad del territorio, la democracia, el régimen de partidos, la igualdad ante la ley, los derechos humanos, la libertad de creencias y otros más, es el heredero del *British Raj*. Algo semejante puede decirse de México, aunque la herencia

española no haya contenido los principios modernos que acabo de mencionar. Nosotros somos hijos de la Contrarreforma. En México la realidad tanto como la idea de ser una nación nacen ya en el siglo xvii, cien años después de la Conquista. Antes de la llegada de los conquistadores españoles, los pueblos de Mesoamérica, como los de la India, compartían una civilización con valores comunes, pero vivían en guerra permanente unos contra otros. La dominación española acabó con la guerra perpetua y unificó a las distintas naciones bajo un Estado universal. El actual Estado mexicano es el heredero del Estado español y no,

como se dice y se repite, del Estado azteca. Este último nunca logró dominar a las otras naciones. Por lo demás, no se lo propuso; para los aztecas la guerra tenía una función económica: el tributo de los vencidos, y una religiosa: el sacrificio.

En Europa la dominación de Roma preparó el otro gran acontecimiento que ha marcado a la historia de Occidente y que tampoco tiene un equivalente en la India: el triunfo del monoteísmo cristiano. A la caída del Imperio romano de Occidente, la Iglesia lo substituyó. De este modo se evitó un regreso a la barbarie y se preservaron los lazos con la Antigüedad grecorromana. Los

bárbaros se cristianizaron y, a su vez, el cristianismo recogió la herencia grecorromana. En el Imperio de Oriente, el cristianismo se identificó con el Estado bizantino; en el de Occidente el latín se convirtió en el lenguaje de la religión, la filosofía y la cultura. Así, el triunfo del monoteísmo cristiano cambió decisiva y radicalmente a las sociedades paganas pero sin romper enteramente con la antigua civilización. En la India no ocurrió nada parecido. La religión brahmánica original conoció cambios numerosos. Uno de ellos fue decisivo: el budismo. A su vez, el budismo atravesó por una fase de estancamiento que coincidió, primero, con un renacimiento

de la influencia brahmánica y, en seguida, con la aparición del islam en el subcontinente. El budismo desapareció de la India —pérdida inmensa— aunque fecundó a otros pueblos, entre ellos a China y, después, a Japón. Como ya dije, las relaciones entre el hinduismo y el islam no fueron fecundas: vivieron uno frente al otro en perpetua hostilidad. En Europa, primero los Padres de la Iglesia y después los grandes escolásticos medievales se alimentaron de los filósofos griegos. Virgilio guía a Dante en su viaje por el Infierno. En cambio, los teólogos musulmanes no vieron a los Vedas y a los Upanishad con la veneración con que San Agustín y Santo

Tomás de Aquino habían visto a Platón y a Aristóteles.

El monoteísmo llegó demasiado tarde a la India y en una de sus versiones más radicales y extremas: el islam. Me refiero, claro, al monoteísmo como religión. La idea de un principio único aparece lo mismo entre los filósofos griegos que entre los indios, como lo muestran, entre otros ejemplos, las especulaciones de un Plotino o de un Shankara. Pero una cosa es el deísmo filosófico y otro el monoteísmo en sus tres grandes manifestaciones históricas: la judía, la cristiana y la musulmana. No es necesario compartir la idea de Freud, que veía en el absolutismo teológico del

faraón Akhenatón (Amenofis IV) el origen del monoteísmo judío, para darse cuenta de la relación que naturalmente se establece entre la creencia en un solo Dios y un poder único. Ésta ha sido la gran fuerza del monoteísmo: su capacidad para convertirse en el alma de un Estado supranacional, como lo muestran los casos del Imperio bizantino y del califato. El monoteísmo ha sido el gran unificador de pueblos, lenguas, razas y culturas distintas. También ha sido el gran divisor de los hombres y la fuente de muchas y terribles intolerancias. El relativo fracaso del islam en la India —logró convertir a millones pero la mayoría siguió siendo

fiel a sus antiguas creencias y deidades — es una prueba de la doble faz del monoteísmo: cuando no une, separa de un tajo.

La India le debe al islam obras admirables en el dominio de la arquitectura, la pintura, la música y la jardinería, para no hablar de sus grandes logros históricos, como la creación del Imperio mogol. Sin embargo, la coexistencia del islam y el hinduismo ha sido, salvo en raros períodos, no una convivencia sino una rivalidad que se transforma una y otra vez en violencia sanguinaria. Ya me referí al ejemplo del monoteísmo cristiano que logró, al mismo tiempo, la unidad religiosa de

Europa y que tendió un puente hacia la antigua civilización grecorromana. Esto último fue posible porque tanto los Padres de la Iglesia como los doctores del período escolástico injertaron la filosofía griega en la doctrina cristiana. Sin Platón, Aristóteles, Séneca y los estoicos, los cristianos probablemente no habrían tenido filosofía. Así, desde los primeros siglos hasta nuestros días, la cultura grecorromana no ha dejado de fecundar a Occidente. En el islam la filosofía griega también tuvo una influencia profunda; los árabes transmitieron al Occidente medieval el pensamiento de Aristóteles y la medicina de Galeno; sin embargo, la

presencia del pensamiento griego en el islam se apagó sin cambiarlo fundamentalmente. Averroes fracasó mientras que Tomás de Aquino triunfó. De ahí tal vez que ni la civilización islámica ni la hindú hayan tenido nada comparable al Renacimiento. Ésta es la tercera singularidad de la civilización hindú, compartida con la islámica: ninguna de las dos tuvieron ni Reforma religiosa ni Renacimiento cultural, artístico y filosófico. Estos dos movimientos son el fundamento de la modernidad y sin ellos la expansión europea, comenzada por los portugueses y los españoles en el siglo xvi, se habría detenido. En el momento de su gran

expansión imperialista los europeos se encontraron frente a culturas petrificadas.

El ejemplo contrario y complementario es el de los pueblos americanos, que no pudieron resistir a los conquistadores europeos; sus culturas desaparecieron, a la inversa de lo que ocurrió con los hindúes, los musulmanes y los chinos ante los imperialismos europeos. El choque entre los españoles y los mesoamericanos fue un violento encuentro entre civilizaciones que se resolvió por la derrota de la mentalidad mágica y la cultura ritualista. La inferioridad científica, filosófica, técnica y política

de los mesoamericanos no explica enteramente a la Conquista. Hay un hecho de orden político-religioso que favoreció a los españoles: Mesoamérica era el campo de una perpetua batalla. La idea central de los mesoamericanos, de los mayas y zapotecas a los teotihuacanos y a los aztecas, era el carácter sagrado de la guerra. El mundo había sido creado por la guerra cósmica entre las divinidades astrales y por el sacrificio divino: la sangre de los dioses había hecho nacer al mundo. Las batallas entre los hombres eran repeticiones rituales y recurrentes de la guerra cósmica. Terminaban con el sacrificio de los guerreros vencidos en

lo alto de la pirámide. El sentido del sacrificio podría escapársenos si no reparamos en su doble función: por una parte, significaba alimentar a los dioses con el alimento divino, la sangre, y así colaborar a la perpetuación del orden cósmico; por la otra, entrañaba la divinización de la víctima. Ya señalé otro factor poco mencionado por los historiadores: la soledad histórica. El contacto con los europeos fue fatal para aquellas naciones porque su aislamiento, que las había preservado del mundo exterior, también las había desarmado ante toda influencia de fuera. En menos de un siglo todas las sociedades prehispánicas —salvo unos cuantos

islotes protegidos por la selva, el desierto o alguna otra barrera natural— fueron dominadas por los españoles. En algunas regiones las epidemias —otra consecuencia funesta del aislamiento— diezmaron a la población.

El choque de civilizaciones fue, como casi siempre ha ocurrido en la historia, el combate de dos visiones del mundo y del transmundo, es decir, de dos religiones. Como en la India, la lucha fue entre el politeísmo de los nativos y el monoteísmo de los invasores. Pero al revés de lo que ocurrió en la India, no hubo coexistencia sino derrota del antiguo politeísmo y conversión en masa al monoteísmo

cristiano. Esta conversión, como todas, fue voluntaria y forzada. Voluntaria porque la nueva religión ofrecía a los pueblos mesoamericanos una liberación de la terrible opresión de los antiguos cultos, fundados en dos instituciones sangrientas: la guerra perpetua y el sacrificio. Forzada porque el cristianismo fue una religión impuesta por los vencedores. No puedo ni debo extenderme sobre este asunto. No obstante, así sea de paso, debo mencionar una circunstancia que explica la conversión de los aborígenes mexicanos. No es una explicación total —ninguna explicación histórica lo es— pero sin ella el fenómeno se transforma

en un enigma insoluble. Ya dije que una creencia unía a todos esos pueblos: la guerra cósmica y el sacrificio. Los dioses combaten y se sacrifican entre ellos para crear al mundo (o más bien para recrearlo, ya que sus mitos hablan de creaciones anteriores). Así pues, la idea del sacrificio es el corazón, en sentido figurado y real, de las religiones mesoamericanas. La sangre, como la lluvia, es creadora. El cristianismo les ofreció una sublimación de sus creencias: el sacrificio de un Dios hecho hombre y que derrama su sangre para redimir al mundo. Esta idea había escandalizado a los griegos y a los romanos, como después, cuando la

conocieron, escandalizó a los hindúes y a los chinos: ¡un Dios víctima, un Dios ajusticiado! Sin embargo, esta idea fue el puente, para los antiguos mexicanos, entre su antigua religión y el cristianismo.

La literatura sobre la dominación de españoles y portugueses abunda en rasgos sombríos y en juicios severos; sin negar la verdad de muchas de esas descripciones y condenas, hay que decir que se trata de una visión unilateral. Muchas de esas denuncias fueron inspiradas por la envidia y las rivalidades imperialistas de franceses, ingleses y holandeses. No todo fue horror: sobre las ruinas del mundo

precolombino los españoles y los portugueses levantaron una construcción histórica grandiosa que, en sus grandes trazos, todavía está en pie. Unieron a muchos pueblos que hablaban lenguas diferentes, adoraban dioses distintos, guerreaban entre ellos o se desconocían. Los unieron a través de leyes e instituciones jurídicas y políticas pero, sobre todo, por la lengua, la cultura y la religión. Si las pérdidas fueron enormes, las ganancias han sido inmensas.

Para juzgar con equidad la obra de los españoles en México hay que subrayar que sin ellos —quiero decir: sin la religión católica y la cultura que implantaron en nuestro país— no

seríamos lo que somos. Seríamos, probablemente, un conjunto de pueblos divididos por creencias, lenguas y culturas distintas. El monoteísmo católico, a través de la dominación española, unió a los pueblos de México. Aquí debo subrayar una circunstancia que me parece esencial y sin la cual sería incompleta la explicación del tránsito, en México, del politeísmo al monoteísmo cristiano. La versión del cristianismo que se impuso en México fue la del catolicismo. He mencionado la recuperación de la filosofía griega que hicieron, primero, los Padres de la Iglesia y, después, los escolásticos medievales. No menos decisiva fue la

transformación de las antiguas divinidades paganas en santos y en diablos cristianos. Más de mil años después, el fenómeno se repitió en México. Una de las grandes creaciones del catolicismo mexicano fue la aparición de la Virgen de Guadalupe a un indio mexicano, precisamente en una colina en cuya cumbre, antes de la Conquista, se levantaba el santuario de una diosa prehispánica. Así, el catolicismo enraizó en México y, al mismo tiempo, transformó las antiguas divinidades en santos, vírgenes y demonios de la nueva religión. Nada semejante ocurrió en la India con el monoteísmo musulmán o con el

protestantismo cristiano. Ambos veían el culto a las imágenes, a los santos y a las vírgenes como una idolatría.

El catolicismo hispánico se mostró muchas veces intolerante pues estaba poseído por un espíritu de cruzada. Era una religión que se había formado durante siglos de lucha contra un monoteísmo no menos intransigente: el islam. Sin embargo, heredero de Roma, poseía una capacidad para asimilar cultos extraños de la que carecía el cristianismo protestante, mucho más rígido y estrecho. Los españoles y portugueses se proponían convertir a los infieles y no retrocedieron ante el uso de la coacción para lograr su propósito.

Fueron los últimos imperios premodernos. Los ingleses nunca mostraron demasiado interés en cristianizar a los pueblos sometidos a su imperio. Ahora bien, allí donde el Estado imperial se contenta con administrar a las naciones sometidas, como ocurrió con el imperialismo europeo en la Edad Moderna, una vez que esos pueblos recobran su independencia, resucitan las antiguas querellas tribales y religiosas. Los ingleses dejaron una herencia inapreciable en la India: unas instituciones jurídicas y políticas democráticas y una administración que los indios han tenido el talento de

mantener. Pero también dejaron intactas las antiguas divisiones religiosas, étnicas y culturales. Esas divisiones, desaparecido el poder inglés, no tardaron en transformarse en sangrientas luchas civiles. El resultado fue la tripartición actual: India, Pakistán y Bangladesh.

Gandhi: centro y extremo

El primer contacto de los indios con el monoteísmo cristiano moderno se realizó a través de los portugueses, que se establecieron en 1510 en Goa²¹. Lograron extenderse y convirtieron a algunos grupos, pero pronto tuvieron que

competir y luchar con otros poderes europeos —holandeses, franceses, ingleses— que buscaban bases y privilegios de orden comercial. La India estaba desgarrada por las luchas entre los distintos reinos, una situación de anarquía que se acentuó desde comienzos del siglo xviii, a la muerte de Aurangzeb. Los ingleses vencieron a todos sus rivales extranjeros y nativos en una pugna militar y diplomática que duró dos siglos. En 1868 se estableció en fin el virreinato de la India. La dominación británica se caracterizó por varios rasgos que es necesario destacar. En primer lugar, a diferencia de los conquistadores musulmanes o de los

españoles y portugueses, los ingleses carecían de espíritu de cruzada: no querían convertir sino dominar, lo mismo en la esfera económica que en la política. Se trata de un rasgo plenamente moderno. The East India Company se resistió durante mucho tiempo a intervenir o a mezclarse en los asuntos religiosos y políticos de los indios. Lo hizo después obligada por las circunstancias.

Subrayo otro rasgo distintivo: con el imperialismo inglés llegaron a la India, juntos pero no unidos, el cristianismo protestante y la modernidad. En la India no hubo una Iglesia nacional o estatal, como la anglicana en Inglaterra. Aunque

el gobierno inglés se consideraba cristiano, no hubo una religión de Estado ni el gobierno se proponía convertir a sus súbditos indios. La separación entre el poder temporal y las distintas Iglesias cristianas fue, desde el principio, un hecho aceptado por todos. El Estado inglés, a diferencia del español, no se propuso la conversión de los hindúes y los mahometanos. Además, los cristianos estaban divididos en varias sectas y no podían constituir un poder rival al del Estado, como ocurría en los dominios españoles. Tampoco había entre las Iglesias protestantes órdenes tan influyentes como la de los dominicos y, sobre todo, la de los jesuítas. La

cristianización de la India fue una empresa realizada por misioneros que pertenecían a distintas denominaciones. El género de monoteísmo que profesaban (y profesan) esas Iglesias, volvía imposible la asimilación del culto a las imágenes y a los ídolos que adoraban los hindúes. Tampoco eran posibles las combinaciones o transacciones de los jesuitas, que adoptaron el sistema de castas en el sur de la India y que en China declaraban que el culto a los antepasados no contenía nada herético. En suma, el cristianismo que importaron los ingleses era una versión moderna de esta religión: separación entre la Iglesia y el

Estado, abolición del culto a las imágenes, libertad de interpretación de las Escrituras y los otros principios de la Reforma. Una religión pobre en ritos y en ceremonias pero impregnada de rigorismo moral y sexual. Lo contrario, exactamente, de la religión popular hindú.

La modernidad comienza con la Reforma; uno de sus elementos constitutivos es la libertad de examen, es decir, la crítica. El cristianismo que llegó con los ingleses a la India fue un cristianismo moderno pues en su interior llevaba el gran elemento disolvente de todas las creencias: la libre interpretación de las Escrituras. Con el

cristianismo protestante llegó a la India el pensamiento moderno: la filosofía, la ciencia, la democracia política, el nacionalismo. El imperialismo introdujo en la India a la modernidad y, con ella, la crítica de su dominación. En México la crítica de los abusos de los españoles fue hecha por frailes como Bartolomé de Las Casas, cuyos argumentos estaban fundados en el cristianismo medieval y en la filosofía escolástica. Precisamente lo contrario de lo que ocurrió en la India: allá la adopción de la modernidad, por un puñado de intelectuales, implicaba la crítica de la dominación británica desde los principios mismos del sistema inglés.

Tanto por razones de orden comercial como político, los funcionarios de la Compañía empezaron a usar, en sus tratos con los nativos, la lengua oficial de la corte de Delhi, el persa. Muy pronto, los ingleses se interesaron en la civilización india y en 1784 el orientalista William Jones funda la *Asiatic Society* en Calcuta, que era entonces la capital de la India británica. A su vez, muchos indios aprendieron el inglés, casi todos por motivos de orden práctico pero también, algunos, por un auténtico interés intelectual en la cultura europea. Casi todos eran brahmanes de Bengala y con ellos comienza, en sentido estricto, la India moderna. Fue el

renacimiento del hinduismo pero de un hinduismo influido por la versión protestante del cristianismo y que sería el origen del movimiento político de Independencia.

La influencia inglesa se habría limitado a unas cuantas personalidades si no hubiese sido por la adopción del sistema inglés de enseñanza. Esta decisión fue adoptada en 1835 por recomendación de Macaulay, entonces un hombre de 34 años y que el año anterior había sido nombrado presidente de la Comisión de Instrucción Pública. Hay que decir que doce años antes, en una carta al gobernador general, Rammohun Roy, llamado el «padre de la

India moderna», pedía que se estableciesen en Bengala escuelas que enseñasen a los nativos el inglés en lugar del sánscrito o del persa: «ruego a Vuestra Excelencia que se sirva comparar el estado de la ciencia y la literatura en Europa antes de los tiempos de lord Bacon con los progresos en el saber hechos desde entonces... Adoptar el sistema sánscrito de educación — como lo proponían, entre otros, el orientalista William Jones— sería la mejor manera de mantener a este país en la obscuridad de la ignorancia...». Roy admiraba la tradición hindú y nunca se convirtió al cristianismo, de modo que su argumento no podía tacharse de

traición. En cuanto a Macaulay: fundó su decisión en su no oculto desdén por la tradición india, la musulmana y la hindú, así como en su culto exaltado a la cultura europea y, sobre todo, al idioma inglés. Lo veía, no sin razón, como la lengua universal del futuro. El desdén de Macaulay por las culturas orientales se debía a su ignorancia de esas grandes tradiciones, un raro error de perspectiva en un historiador de su distinción; sin embargo, básicamente, tenía razón: ni los hindúes ni los musulmanes habían producido, desde el siglo xiii, un cuerpo de conocimientos y de obras literarias y artísticas comparable a los de los europeos. Eran dos civilizaciones

petrificadas espiritualmente aunque en perpetua convulsión en los dominios de la política y la guerra.

La proposición de Macaulay triunfó. Su idea era abrir el mundo de la cultura moderna a los indios. Entre sus argumentos citaba el precedente de Rusia: «en menos de ciento veinte años esa nación, bárbara como nuestros antepasados antes de las Cruzadas, se ha levantado del abismo de ignorancia en que estaba sumida y ha tomado su lugar entre las naciones civilizadas... Las lenguas de Europa occidental civilizaron a Rusia. No dudo que harán por los hindúes lo que han hecho por los tártaros...». Macaulay admitía que era

imposible extender el sistema inglés de enseñanza a toda la población. Aquí aparece otra diferencia con la dominación hispana en América: la imposición del español sobre los aborígenes americanos tenía un doble propósito, uno político-administrativo y otro religioso. En ambos casos no aparece la intención de Macaulay y de la administración inglesa. Macaulay precisaba que era «imposible, con nuestros recursos limitados, educar a la mayoría de la población. Por ahora, debemos preocuparnos por formar una clase de personas que se conviertan en intérpretes entre nosotros y los millones que gobernamos. Una clase de sangre y

color indios pero inglesa en sus gustos, su moral, sus opiniones y su intelecto». A esa clase, añadía, le correspondería en el futuro extender, poco a poco, los conocimientos modernos en la gran masa de la población.

La reforma educativa de 1835 tuvo consecuencias decisivas en la formación de la India moderna que todavía siguen influyendo en la vida de ese país. En primer lugar, como lo deseaba Macaulay, se creó esa clase intelectual de indios anglicistas, primero en Bengala y después en los principales centros del subcontinente, como Bombay, Delhi y Madrás. Pero muy pronto esa clase se sirvió de las ideas

inglesas y europeas para reinterpretar su propia tradición y así sembrar las semillas del movimiento de Independencia. Otra consecuencia fue la de proveer a las naciones indias con un lenguaje común. Hoy todavía, como he señalado, el inglés sigue siendo la lengua de comunicación entre las diversas comunidades lingüísticas. Al mismo tiempo, la reforma unió y desunió. El persa fue desplazado como idioma oficial y la comunidad musulmana se sintió también desplazada. Los musulmanes se encerraron en sus tradiciones y esto los colocó en una situación desventajosa frente a los hindúes. Más tarde, imitaron con celo a

sus rivales y se adiestraron en las nuevas maneras de hablar y pensar. Pero la brecha entre las dos comunidades se había hecho más ancha y profunda. La participación en la cultura inglesa, bien común, no unió a los hindúes y a los musulmanes sino que los separó aún más. ¿Por qué? Probablemente porque la interpretación de la cultura moderna que hicieron ambas comunidades no implicó el abandono de sus respectivas religiones. Hubo que esperar dos generaciones para que apareciesen figuras realmente seculares y agnósticas, como Nehru. Los intelectuales indios vieron en la cultura moderna europea no tanto un pensamiento crítico universal

como un medio para purificar sus tradiciones, desfiguradas por siglos de ignorancia, inmovilidad intelectual y supersticiones milenarias²².

El movimiento político fue precedido por una reforma religiosa del hinduismo, en la que fue determinante la influencia del cristianismo inglés. El padre de la reforma, Rammohun Roy, se propuso restaurar en su pureza original al hinduismo. Influidado por las ideas de la Iglesia unitaria, no le fue difícil encontrar en las escrituras del brahmanismo una prueba de que la verdadera religión hindú, desfigurada por siglos de superstición, era un monoteísmo no menos riguroso que el de

los cristianos. No buscó lo que distingue al pensamiento indio del occidental sino aquello en que podrían parecerse. Estoy seguro de que nunca se dio cuenta de que era autor de una piadosa superchería. La misma confusión se advierte en los reformadores que lo sucedieron. El célebre Sri Ramakrishna predicó la vuelta a la religión tradicional; era un devoto de la Gran Diosa y la contempló con frecuencia en sus visiones; también «vio a Dios en sus diversas manifestaciones: Krishna, Cristo y Mahoma» (*sic*). Su discípulo, Swam Vivekananda, en un discurso pronunciado en 1899, se lamenta de la debilidad de los hindúes, que aceptan

con inconsciencia las costumbres occidentales, y los incita a que vuelvan a sus antiguos ritos y creencias; sin distinción de castas los hindúes deben abrazarse «como verdaderos hermanos». Aparte de su sabor evangélico, esta exhortación contiene una triple herejía: el abrazo provoca la contaminación entre los miembros de castas distintas, la hermandad entre los hombres niega la ley kármica y postula la existencia de un Dios creador. Para defender al hinduismo de las críticas de los misioneros, los reformadores lo cristianizaron. Su religión secreta fue el cristianismo: sin saberlo ni quererlo habían hecho suyos sus valores.

El redescubrimiento del hinduismo a través de estos brahmanes e intelectuales anglófilos, más allá del rigor y la exactitud de su interpretación de los Vedas y las otras escrituras, llevó a los hindúes a descubrir que, en efecto, eran los herederos de una gran civilización. Al mismo tiempo, muchos europeos descontentos espiritualmente, hijos desdichados de la modernidad, encontraban en las doctrinas orientales una desconocida fuente de sabiduría. La Sociedad Teosófica, muy influyente en esos años, hizo suyas la doctrina hindú de la metempsicosis y la ley kármica. Annie Besant, célebre en la historia del socialismo «fabiano», se adhirió a la

Sociedad y la presidió hasta su muerte en 1933. A principios de siglo se instaló en la India, participó en la lucha por la Independencia, sufrió prisión y en 1917 fue elegida presidenta del Consejo Nacional Indio²³. Fue el quinto —y el último— británico que ocupó ese puesto.

Las tendencias nacionalistas se alimentaron de las ideas de los reformadores religiosos. Y no sólo de sus ideas sino de sus sentimientos y pasiones. Hinduismo y nacionalismo fueron sinónimos. Algo semejante ocurrió entre los musulmanes. Una corriente paralela se propuso limpiar al islam de supersticiones y adherencias

ajenas. En realidad se trataba de barnizarlo de cristianismo. También para los musulmanes la política se volvió indistinguible de la religión (si alguna vez el islam ha hecho esta distinción). Así, no es extraño que los musulmanes viesen con desconfianza las actividades del Congreso Nacional Indio. Desde el principio las diferencias entre ellos y los hindúes se tiñeron de pasión e intolerancia religiosa. La lucha por la Independencia muchas veces fue lucha contra la religión enemiga. El Congreso Nacional Indio se reunió por primera vez en 1885 y en su fundación participó de manera decisiva Allan O. Hume, un escocés de tendencias más

bien moderadas. El Congreso era una suerte de «leal oposición» a la administración virreinal y sólo más tarde, por obra de Gandhi, cambió de métodos y metas. Los musulmanes tuvieron apenas participación en estas actividades.

Poco después de su fundación el Congreso se dividió en moderados y en extremistas. Los primeros eran admiradores sinceros del sistema democrático inglés, eran gradualistas porque sabían que las instituciones cambian más lentamente que las leyes: la democracia inglesa había sido el resultado de la evolución de la sociedad desde el siglo xvi. Pero la democracia

inglesa era una cosa en Inglaterra y otra en la India; los moderados cerraban muchas veces los ojos ante los abusos de muchos miembros de la colonia inglesa, imbuidos de la idea de su superioridad frente a los nativos. Además, en sus relaciones con el gobierno virreinal, eran con frecuencia demasiado cautos. Sin embargo, fueron ellos los que conquistaron los derechos a la libertad de expresión y de asociación que, un poco más tarde, aprovecharían los extremistas. Los moderados pertenecían a los grupos más afluentes de la sociedad, se interesaban mucho en las reformas de largo alcance, sobre todo en la esfera de la economía y

de las relaciones sociales. En este sentido fueron los precursores de la India moderna y contemporánea. Otra herencia todavía válida: su perspectiva era secular, laica y, aunque muchos entre ellos eran creyentes, siempre separaron con cuidado los asuntos de este mundo de los del transmundo. Por último, lo más valioso: fueron demócratas. Pero todas estas actitudes, en sí mismas loables, los apartaban de los grupos populares, movidos por pasiones religiosas.

Los extremistas, en cambio, se ganaron muy pronto a las masas. Las razones: su intransigencia frente al poder extranjero, sus demandas de

justicia social, su exaltado nacionalismo no sólo frente a las autoridades inglesas sino ante las otras minorías étnicas y religiosas, especialmente la musulmana. A la violencia verbal, los extremistas unían la de la acción: manifestaciones ruidosas, motines e incluso, en varios casos, el atentado terrorista. Varios de sus líderes sufrieron prisión y esto los convirtió en héroes populares. La eficacia de la táctica de los extremistas se debió, fundamentalmente, a la unión de dos pasiones populares: la religión y el nacionalismo. Los hindúes eran profundamente religiosos pero su religiosidad se volvió más activa, agresiva y violenta, por la inyección de

la nueva pasión, hasta entonces desconocida en la India y en Asia: el nacionalismo. La ideología nacionalista es una invención moderna europea y su mezcla con las religiones tradicionales ha sido y es explosiva. El nacionalismo hinduista de los extremistas del Congreso, como R. G. Tilak (1856-1920), fue la semilla de la ideología del actual Bharatiya Janata Party (BJP), que hoy amenaza con su doctrina de un nacionalismo hindú no sólo a la democracia sino a la integridad de la India²⁴.

La lucha de los extremistas no estaba dirigida únicamente en contra de los ingleses. Tilak era oriundo de

Maharashtra, centro de la lucha desde el siglo xvii en contra de los mogoles. A Tilak se le ocurrió celebrar en la región maratha dos festivales, uno en honor del dios Ganesha y el otro en memoria de Sivaji, el héroe maratha que había combatido contra Aurangzeb. Reavivación del combate tradicional contra el islam: la fecha del festival consagrado a Ganesha, el dios elefante, coincidía con una fiesta religiosa islámica. La unión entre la política y la religión, el nacionalismo y el hinduismo, no podía ser más completa. Sin embargo, en la actitud de Tilak y de los otros extremistas había una contradicción, que es la misma a la que

hoy se enfrentan (aunque no lo dicen) los hinduistas del BJP y de los otros grupos ultraderechistas: la idea de *nación* es incompatible con la institución de las castas. El nacionalismo hindú, fundado en la religión, hace de todos los grupos sociales un todo más o menos homogéneo: una nación. Las castas desaparecen o se convierten en realidades subsidiarias y dependientes de la realidad de realidades: la nación hindú. Ahora bien, el fundamento de este nacionalismo es religioso y la existencia de las castas es una de las consecuencias del principio central del hinduismo: la ley kármica. Ni los extremistas de ayer ni los nacionalistas

de hoy se han planteado siquiera esta contradicción. Pero que no se la hayan planteado no quiere decir que no exista. Su significado es claro: el nacionalismo hindú como los otros llamados «fundamentalismos político-religiosos» —por ejemplo: los islámicos en el Cercano Oriente y en el norte de África — son versiones reaccionarias de una ideología moderna. La gran falla de los nazis fue que no pudieron invocar a un Odín o a un Thor como los hinduistas alistan en sus filas a Rama y los musulmanes a Mahoma.

La división entre moderados y extremistas paralizó al Congreso. Ninguno de los dos grupos habría

logrado llevar a buen término el movimiento de Independencia. En ese momento, en 1920, Mohandas K. Gandhi se convierte en la figura central. Ese año también, como un signo del tiempo nuevo, muere Tilak. La acción de Gandhi, espiritual y política —términos indisolubles en su caso—, no sólo resolvió una situación que parecía sin salida sino que la superó. Lo religioso y lo político se unieron en su figura, como entre los extremistas, pero el punto de unión fue otro, contrario: la no-violencia y la amistad con las otras comunidades religiosas, especialmente con los musulmanes. A la inversa del nacionalismo de los extremistas, en

Gandhi la política no absorbía a la religión; más bien la religión humanizaba a la política. Esa religión gandhiana no era la ortodoxa, sino una versión reformista pero que las masas aceptaban porque se apoyaba en su conducta, que era la del asceta venerado por la tradición. Gandhi logró lo que no habían conseguido los moderados: enraizar en el pueblo; al mismo tiempo, mostró a los extremistas que la tolerancia y la no-violencia no estaban reñidas con la intransigencia y la eficacia. Para las masas, Gandhi encarnó una figura venerada por todos los hindúes: el asceta que renuncia al mundo; para las mentes políticas y

prácticas, en cambio, era el hombre de acción, capaz de hablar con las multitudes y con las autoridades, hábil en la negociación e incorruptible en los principios.

La fusión entre lo religioso y lo político, el ascetismo y el sentido pragmático, sólo es un aspecto de la sorprendente concordancia de los contrarios que hace de Gandhi una figura única. Fue un hindú tradicional pero también fue un occidental. En su pensamiento político y en su religión, las dos caras inseparables de su personalidad, la influencia de Occidente fue profunda y es claramente perceptible. Su acción política no se

fundó en ninguna tradición hindú sino en el pacifismo de Lev Tolstói; sus ideales de reforma social están más cerca de Kropotkin que del código de Manú; en su idea de la resistencia pasiva es visible la huella de la «desobediencia civil» de Thoreau. Su familia era vishnuita y él mismo era un ferviente devoto de Vishnú. Sin embargo, leyó el Bhagavad Gita en la traducción al inglés de sir Edwin Arnold. En Gandhi se funde la tradición jainita de la no-violencia (*iahimsá*) con el activismo de un Tolstói y de un Thoreau, que no vaciló en ir a la cárcel antes que pagar, en 1847, el impuesto para la guerra de los Estados Unidos en contra de México.

La no-violencia tiene un doble fundamento: uno, político y ético, que es occidental; otro, religioso, que es jainita. Subrayo que el jainismo, aunque de hecho integrado a la tradición hindú, siempre ha sido visto por los ortodoxos como una tendencia que no cabe en el pluralismo del hinduismo.

La cosmología jainita afirma la solidaridad entre todos los seres vivos; ejercer la violencia sobre uno de ellos, por insignificante que sea, es pecar contra el cosmos entero. Recuerdo mi estupor cuando vi a un grupo de monjes jainitas —prodigiosos mnemotécnicos, por otra parte— con la boca cubierta por un lienzo para no matar algún

insecto con su aliento. Eran probablemente jainitas los «filósofos gimnosofistas» (es decir: desnudos) que asombraron a Alejandro y a su séquito con la sutileza de sus razonamientos y el rigor de sus austeridades. También son jainitas muchos y prósperos joyeros y comerciantes. A despecho de su prédica de la no-violencia, dice A.L. Basham, «la ética jainita tiene con frecuencia un carácter glacial pues su altruismo está inspirado por un egoísmo superior».²⁵ En Gandhi es perceptible también, ya que no la frialdad, el pragmatismo jainita. Su genio consistió en transformar a la no-violencia de moral religiosa personal en cruzada colectiva que

encendió a millones de almas. Aunque el Partido del Congreso fue, desde sus orígenes, un movimiento secular, estuvo sujeto, en sus dos ramas, a varias influencias religiosas, todas ellas hindúes. Ésta fue su gran falla: jamás pudo atraer a un número suficiente de musulmanes. También en esto, aunque no lo haya logrado, Gandhi fue una excepción: tendió la mano a los musulmanes y a los sikhs. La religión no estorbó al político pragmático y realista; la política, a su vez, no lo manchó ni enturbió su fe.

Su doctrina era contradictoria: era nacionalista y creía en la democracia pero, al mismo tiempo, odiaba a la

técnica, a la industria y a la civilización occidentales, a las que consideraba una «enfermedad». Sus invenciones eran, en sí mismas, dañinas. «No siento enemistad hacia los ingleses; la siento frente a su civilización» (*Hind Swaraj*, *Indian Home rule*, 1909). Veía en el ferrocarril y en el telégrafo inventos funestos... pero los usaba. Su utopía social era una idealización de la antigua civilización hindú que no tenía más realidad que la del hombre natural de Rousseau. Su prédica tenía un doble y contradictorio objetivo: liberar al pueblo indio de la dominación británica y regresar a una sociedad, fuera del tiempo, dedicada a la agricultura,

enemiga del lucro, pacífica y creyente en su religión tradicional. Una Arcadia poblada no por pastores enamorados sino por ascetas amantes de sus dioses, todos ellos manifestaciones o encarnaciones de la Verdad. Nunca quiso o pudo explicar a sus oyentes y lectores cuál era esa verdad que inspiraba a sus actos y a sus palabras. Pero no hay que buscar en él coherencia filosófica o siquiera lógica. No fue Sócrates y el secreto de la inmensa influencia que ejerció sobre su pueblo no está en sus razones sino en la unión del acto y de la palabra al servicio de un propósito desinteresado. No quiso ni el poder ni la gloria: buscó servir a los

otros, especialmente a los desvalidos. Lo probó con su vida y con su muerte.

En un siglo impío como el nuestro, la figura de Gandhi tiene algo de milagrosa: en él se fundieron lo más opuesto, la acción y la pasividad, la política —que es la forma más descamada del apetito de poder— al servicio de una religión del desinterés. Contradicción viviente: siempre afirmó su fe en la religión tradicional y, no obstante, nada más alejado del hinduismo ortodoxo que la fraternización entre las castas, la amistad con los musulmanes y la doctrina de la no-violencia. No es fácil estar de acuerdo —yo no lo estoy— con

muchas de las ideas políticas y filosóficas de Gandhi; comprendo y comparto su horror ante muchos aspectos de la civilización tecnológica contemporánea, pero los remedios que nos propone son, unos, quiméricos y, otros, nocivos. La pobreza no es un remedio contra la injusticia ni contra el hartazgo. Pero no debemos juzgarlo; a los santos no se les juzga: se les venera.

El asesinato de Gandhi no puede verse únicamente como un crimen político; su asesino y el grupo que inspiró su acción no lo veían como un adversario político sino como un hereje. Para los nacionalistas hindúes, herederos del odio que profesaba Tilak

al islam, las herejías de Gandhi, que no cesaban de denunciar —por ejemplo, su interpretación blasfema de la doctrina del Gita, que no condena a la violencia sino que la exalta como el *dharma* del guerrero—, habían culminado en una abominación: no sólo había sido incapaz de evitar la separación de Pakistán sino que había iniciado una huelga de hambre, pidiendo que cesasen las matanzas y que las turbas hindúes desalojasen las mezquitas que habían invadido en Delhi y en otros lugares. En efecto, en 1938 Gandhi había declarado: «Mi hinduismo no es sectario. Incluye todo lo mejor, a mi juicio, del islam, el cristianismo, el budismo y el

zoroastrismo... Toda mi vida he trabajado por la causa de la unidad entre hindúes y musulmanes. Ha sido la pasión de mi primera juventud. Entre mis mejores y más nobles amigos hay algunos que son musulmanes...».

El asesino de Gandhi, un tal N.V. Godse, había sido un colaborador íntimo y un lugarteniente de V.D. Savarkar, un brahmán oriundo de Maharashtra, como Tilak. Ardiente nacionalista, desde joven se distinguió por la violencia de sus ideas y sus acciones. Vivió en Londres entre 1906 y 1910, en apariencia como estudiante de derecho pero en realidad dedicado a actividades terroristas. Allá tuvo una polémica con

Gandhi, en 1909. Perseguido por la policía británica, intentó refugiarse en Francia pero sin éxito. Condenado en 1911 a prisión perpetua en el penal de las islas Andaman, obtuvo en 1927 la libertad condicional pero con la prohibición de participar en política. Sin embargo, desde 1937 reanudó en público su actividad política, al frente del partido Hindú Mahasabha (Gran Asamblea de los Hindúes). Al cabo de siete años tuvo que renunciar a la presidencia por razones de salud. Aunque intelectualmente responsable del asesinato de Gandhi, cometido por uno de sus discípulos, jamás se pudo probar su participación en el crimen y tuvo que

ser liberado por falta de pruebas.

Las ideas de Savarkar han sido la fuente teórica de todos los movimientos nacionalistas hindúes y hoy son el meollo de la doctrina del influyente Bharatiya Janata Party. Un libro de Savarkar, que se ha convertido en un clásico de los nacionalistas hindúes, compendia sus ideas: *Hindutva*. Es difícil traducir esta palabra; como hispanidad, negritud o mexicanidad, quiere decir algo así como «hinduidad»: aquello que es característico y esencial del ser hindú. Para Savarkar «ser hindú significa ser una persona que ve esta tierra, del río Indo hasta el Océano, como su patria pero también como su

Tierra Santa»[26](#). Savarkar mezcla dos conceptos distintos: uno territorial y otro religioso. Sin embargo, su visión del hinduismo, según él y sus seguidores, es más cultural que religiosa. Por ejemplo, «aboga por la remoción de las barreras que separan a las castas, el libre acceso de los intocables a los templos ortodoxos y la reconversión de hindúes que han abrazado otras religiones, como el islam o el cristianismo»[27](#). En esto, el hinduismo nacionalista puede parecerse al de Gandhi, ya que implica una reforma, así sea muy limitada, de la religión. La diferencia, esencial, consiste en que el hinduismo de Gandhi es inclusivo y comprende a otras

religiones y maneras de pensar, mientras que el de Savarkar es exclusivo: para ser hindú no basta con haber nacido en la India sino ser parte de la cultura hindú. La imagen que tienen los nacionalistas de la cultura de la India es la de una cultura mutilada, en la que no figuran Akbar o el poeta Amir Khusrú ni tampoco monumentos como el Fuerte Rojo en Delhi o el Taj Mahal en Agrá. ¿Y los sikhs y los grandes filósofos budistas? La India, como cultura y como historia, es más grande que el hinduismo y comprende varias tradiciones, unas nativas, como el budismo, que han emigrado a otros países, y otras extranjeras que han enraizado en esa

tierra, como el islam. Así, el nacionalismo hindú vive en permanente contradicción: su idea de la cultura hindú es religiosa; su visión de la religión hindú implica su transformación en un credo político. La conversión de la cultura en religión termina por la conversión de la religión en política.

Como todos los nacionalismos, el hinduista es una religión política. O sea: una corrupción política de la religión. En la tradición islámica esta confusión es frecuente e incluso constituye uno de los rasgos, negativos, de la historia de la civilización árabe. Los tres grandes monoteísmos —el judaico, el cristiano y el islámico— se prestan con mayor

facilidad a este género de mezclas: un solo Dios, una sola ley y un solo señor. A despecho de su pluralismo y su sincretismo, el nacionalismo hindú ha caído en una suerte de caricatura del monoteísmo pues substituye su politeísmo original por la adoración de un dios ideológico: la nación. Hay más de un parecido entre el nacionalismo hindú y el musulmán. El fundamento de este último es religioso y está en el Corán. Así pues, la crítica del nacionalismo musulmán, lo mismo en Pakistán que en los otros países y comunidades islámicas, debe comenzar por una crítica de la *sharia* (la ortodoxia sunnita), para distinguir lo que

es vivo y permanente en ella y lo que es circunstancial (los aspectos propiamente políticos).²⁸ Se trata de una empresa gigantesca y que los intelectuales hindúes y musulmanes deben intentar en circunstancias históricas particularmente desventajosas, no solamente por el renacimiento de los fanatismos religiosos y nacionalistas en todo el mundo sino por la ausencia de una tradición crítica moderna en esas culturas. Ni el islam ni el hinduismo tuvieron un Renacimiento como el europeo y por esto tampoco tuvieron una Ilustración.

Nosotros, los hispanos, podemos vislumbrar un poco lo que significa la

ausencia de una tradición crítica porque nuestras dificultades para modernizarnos se derivan, en buena parte, de la debilidad del pensamiento hispano en el siglo xviii. Subrayo que la ausencia de un pensamiento crítico moderno no implica la ausencia de una gran literatura. El caso de la América Latina contemporánea es un ejemplo; otro, el de Rabindranath Tagore. No fue un pensador, fue un gran artista. Su obra y su persona fueron un puente entre la India y el mundo. Admirado por los mejores en Europa, como W. B. Yeats y André Gide, en los países hispánicos tuvo fervientes y numerosos lectores. Visitó Buenos Aires y fue amigo de

Victoria Ocampo, a la que dedicó un libro de poemas. Un gran poeta, Juan Ramón Jiménez, en colaboración con su mujer, Zenobia Camprubí, tradujo gran parte de su obra. Esas traducciones influyeron en muchos poetas jóvenes de aquellos años, entre ellos Pablo Neruda. En uno de sus primeros libros, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, es audible el eco, en ciertos momentos, de la voz de Tagore. Aunque nunca tuvo actividades realmente políticas, el poeta fue un apasionado defensor de la independencia de la India y de sus valores. (Su padre, Debendranath Tagore, fue una de las figuras centrales

del renacimiento, en Bengala, de la cultura hindú.) Entre Gandhi y Tagore surgieron ciertas dificultades por algunas críticas del poeta a la política gandhiana, como la condenación *in toto* de la civilización occidental o la quema de ropa y productos extranjeros (prefiero, decía Tagore, dar esos vestidos a los que andan desnudos). Estas diferencias no enturbiaron la mutua admiración que se profesaron. Pero es útil recordarlas: en general los poetas han mostrado, a pesar de tener fama de lo contrario, buen sentido, algo que no se puede decir de los santos. El diálogo entre el poeta y el santo es difícil porque el primero, antes de

hablar, debe oír á los otros, quiero decir, al lenguaje, que es de todos y de nadie; en cambio, el santo habla con Dios o consigo mismo, dos formas del silencio.

Nacionalismo, secularismo, democracia

El Partido del Congreso siempre fue plural, incluso en su fase más combativa. Al lado de una persona religiosa como Gandhi, había agnósticos como Nehru y nacionalistas como Subhas Chandra Bose. Este último fue muy popular, como antes lo había sido Tilak. Se inspiró en el hinduismo

tradicional pero, como los extremistas de la generación anterior, le inyectó un ingrediente explosivo: el nacionalismo. Bose representó el ala más agresiva y combatiente del Partido del Congreso; su virulencia lo acercó al fascismo y durante la guerra combatió al lado de los japoneses. Murió en Taiwan, en un accidente de aviación. Aunque excluido del panteón oficial de la república, su memoria es venerada por muchos; en las ferias y otros lugares de reunión popular, su foto se ve en los puestos en donde se venden chucherías e imágenes de las estrellas de cine y de dioses como Vishnú, Krishna, Shiva, Kali o Hanuman, el dios mono.

Ninguno de estos revolucionarios tuvo una relación directa con los movimientos socialistas internacionales. La excepción fue M. N. Roy, otro brahmán de Bengala. Su verdadero nombre era Narendranat Bhattacharya (1887-1954). Aunque poco conocido en México, una época de su vida está asociada a la historia política de nuestro país. Muy joven se alistó en el nacionalismo extremista; perseguido por la policía británica, se refugió en los Estados Unidos, en Chicago; después, a la entrada de ese país en la guerra, encontró asilo, como tantos otros pacifistas y socialistas norteamericanos, en México. Eran los años de la

Revolución mexicana y Roy no tardó en asociarse con los grupos más radicales. Su participación fue decisiva en la fundación del Partido Comunista de México. Impresionado por su talento y sus actividades, Lenin lo invitó, a través de Mijaíl Borodín, agente comunista en México, a colaborar en la Tercera Internacional. Viajó a Moscú con un pasaporte oficial expedido por el gobierno del presidente Carranza y protegido por los cónsules de nuestro país en diversos países. Trabajó como agente de la Internacional Comunista en el Asia central y en China. Rompió con el Komintern en 1929 y unos años después con el marxismo. Regresó a la

India, luchó por la Independencia y sufrió una prolongada prisión. Durante la segunda guerra, comprendiendo la amenaza que representaban el nazismo y el imperialismo japonés, se declaró partidario de la colaboración con Inglaterra y las otras naciones democráticas, a la inversa de Gandhi y de Nehru, que declararon la no-cooperación. Convencido del fracaso del sistema totalitario fundado por Lenin y los bolcheviques en 1917, ideó una respuesta revolucionaria a la crisis del socialismo: «el humanismo radical». La respuesta era insuficiente pero eran legítimos los motivos que la inspiraban. La vida y la obra de Roy son un ejemplo

del destino del intelectual revolucionario en el siglo [xx²⁹](#).

Ante la figura de Jawaharlal Nehru, que se proclamó socialista pero que fue dirigente de un movimiento nacionalista como el Partido del Congreso, es legítimo preguntarse: ¿cuál fue su verdadera ideología? Fue socialista, si se piensa en sus primeras actividades políticas, en sus esfuerzos por inclinar el Partido del Congreso hacia la izquierda, en sus diferencias con Gandhi y con Sardar V. Patel y en sus declaraciones y pronunciamientos públicos. Sin embargo, a pesar del intenso interés con que siguió siempre el desarrollo de la política internacional,

su acción se desplegó en la India y tuvo como objetivo central la independencia de la tutela británica. Al principio, su racionalismo y su socialismo lo enfrentaron a Gandhi, a pesar de la admiración que sentía hacia el hombre que había logrado movilizar a millones en una cruzada pacífica. Pero le inquietaba que los objetivos políticos se aliasen al ánimo religioso. Sin embargo, reconoció que ese camino era el eficaz y se convirtió en colaborador del Mahatma. Finalmente, gracias a su inteligencia y a su influencia entre los militantes, se volvió su lugarteniente, sin perder su independencia intelectual y política.

Ya en el poder, su socialismo no lo llevó a adoptar medidas realmente revolucionarias en materia social (la socialización de la propiedad); en cambio, emprendió una vigorosa política de intervención económica del Estado. Alguna vez dijo: nuestro propósito no es la expropiación del capital sino su control social. Esta política, por lo demás, contó con el apoyo de los grandes capitalistas indios, tanto por su nacionalismo (los protegía de la competencia exterior) como porque estaba dirigido a crear una estructura económica que ellos, por sí solos, no hubiesen podido construir. Algo semejante ocurrió en México

durante el período postrevolucionario. El estatismo de Nehru fue necesario en su momento, como el mexicano; después, continuado por sus sucesores, tuvo los resultados que ese tipo de política ha tenido en todo el mundo: marasmo económico por la ausencia de competidores, crecimiento desmesurado de una burocracia inspirada casi siempre no por la lógica económica sino por los intereses políticos, patrimonialismo y, en fin, corrupción. Los beneficiarios directos del estatismo económico no son los trabajadores sino los burócratas.

La política internacional de Nehru tuvo una iniciación brillante pero pronto

se reveló unilateral y quimérica. Su gran proyecto, la constitución de un bloque de naciones no-alineadas, sirvió más bien a los intereses de la Unión Soviética que a los de la paz. Aparte de que sus aliados principales no eran realmente demócratas —Tito, Nasser, Sukar— no el gobierno de Nehru se embarcó en una imprudente e ingenua política de amistad con el régimen de Mao. No pudo o no quiso ver el cisma que dividió a las potencias comunistas y su ceguera lo llevó a convertirse en víctima de ese cisma. La humillante invasión china de la frontera noroccidental de la India, la llamada línea McMahon, fue en realidad un aviso

beligerante de Pekín dirigido a Moscú... a través de Nueva Delhi. Durante años había confiado en la amistad de los chinos y ahora veía cómo éstos se aliaban a Pakistán. Ante el clamor público, Nehru tuvo que deshacerse de Krishna Menon, su vocero en las Naciones Unidas y en otros foros, al que había nombrado ministro de la Defensa. Menon era un hombre arrogante e inteligente pero, como sucede con muchos ensoberbecidos, no era dueño de sus ideas: estaba poseído por ellas. Nehru nunca pudo reponerse del gran fracaso de su política internacional. Esa pena ensombreció sus últimos años.

Las relaciones con Pakistán han sido

siempre agrias, lo mismo durante el gobierno de Nehru que bajo los de sus sucesores. La querella por Cachemira no ha cesado de envenenar los ánimos. La mayoría de la población es musulmana: hubo un momento en que se entrevió una solución intermedia: conceder a Cachemira cierta autonomía política y económica bajo el gobierno del jeque Abdullah, antiguo amigo de Nehru y adversario del régimen paquistaní. Pero Nehru se negó a acceder a esta demanda e incluso encarceló a Abdullah. Decisión injusta e impolítica. Tal vez temía que esa concesión animase a otras regiones a pedir lo mismo. La escisión es la amenaza permanente de la India.

Y aquí debo referirme brevemente a la primera y más grave, la de Pakistán, que le costó la vida no sólo a Gandhi sino a centenares de miles de hindúes y musulmanes³⁰. Según Percival Spear la falta es imputable tanto al gobierno virreinal como a la intransigencia de Nehru, apoyado por Gandhi. Al estallar la guerra, la India se convertía automáticamente, como parte del Imperio británico, en nación beligerante. A mayor abundamiento, cuando el conflicto estalló muchos indios elegidos en comicios legítimos participaban en el gobierno. La mayoría pertenecía al Partido del Congreso, que había ganado de manera inequívoca y con gran margen

las elecciones. Era un paso importante hacia la Independencia. Pero las autoridades virreinales no tuvieron el tacto de consultar a la población ni a los dirigentes del Congreso. Por su parte, los líderes del Congreso exigieron una declaración formal y solemne por la cual la Gran Bretaña se comprometía a dar la Independencia a la India como un Estado más de la Commonwealth. La respuesta de Londres fue vaga. Nehru y su grupo consideraron que se trataba de una artimaña. Gandhi vaciló por un instante pero al fin se inclinó por la posición de Nehru y así el Congreso se decidió por la política de no-cooperación, aunque Gandhi la suavizó

en la práctica. No era bastante y era demasiado tarde. La ruptura se había consumado y muchos líderes del Congreso fueron a parar en la cárcel. Por su parte, la Liga Musulmana, bajo la dirección del hábil y competente Mohammed Alí Jinnah, aprovechó la ocasión para crecer y, con la benevolencia del gobierno virreinal, extender su influencia entre los musulmanes. Así se preparó la división.

Al llegar el momento de las negociaciones, en 1947, Jinnah se mostró inflexible y exigió la creación de una nación independiente, Pakistán (la tierra de los puros). Estallaron motines en todo el país, sobre todo en el norte, y

comenzaron las matanzas entre hindúes y musulmanes que sólo se detuvieron con el asesinato de Gandhi, en enero de 1948. La división era inevitable. Pero todos estos incidentes, unos terribles y otros hijos de la torpeza y la intransigencia, constituyen la causa eficiente, como decían los escolásticos, de la división. Las causas profundas son más antiguas y se confunden con la historia misma de la India desde el siglo xiii. En alguna ocasión Nehru comparó la India a un palimpsesto, en el que «uno debajo del otro, están inscritos muchos hechos, ideas y sueños, sin que ninguno de ellos cubra completamente a los que están abajo». Así es: las *masacres* de

1947 no recubren sino que hacen más visible la trágica historia de las relaciones entre hindúes y musulmanes.

Lo mismo entre los precursores de fines de siglo en Bengala que entre los dirigentes del Congreso, aparece cierta ambigüedad, para llamarla de alguna manera, entre sus ideas democráticas y su profundo hinduismo. Su nacionalismo político es a veces indistinguible de su fervor religioso, aunque no haya adoptado las formas aberrantes del hinduismo de Savarkar y sus seguidores. Nehru es la gran excepción. Su tentativa de modernización de la India, en parte realizada, correspondía a lo que él era realmente. No fue, como sus antecesores

y sus compañeros, un alma dividida por dos tradiciones sino una mente y una sensibilidad desgarrada por el enigma casi siempre trágico de la historia. Sus vacilaciones obedecieron a la complejidad de las circunstancias, no a la influencia de valores e ideas irreconciliables. Amó a la India con un amor lúcido y por esto, sin compartirlas, comprendió y aceptó sus contradicciones. Su amor por la civilización de Occidente, en su vertiente racionalista y socialista, no estaba teñido de superstición beata y de ahí que haya podido ver a los europeos como sus pares. Su misma política antioccidental fue el producto de sus

años de estudiante en Harrow y en Cambridge: allí aprendió a odiar no a los ingleses sino al imperialismo.

Como muchos de su generación — entre ellos algunos de los mejores— no comprendió, o se negó a comprender, el verdadero significado político y moral del totalitarismo comunista. Fue un grave error y lo pagó al final de sus días. Pero también hay que decir que Nehru, en el siglo de Hitler, Stalin y Mao, fue un político civilizado. Figura contradictoria, como su época misma: aristócrata, fue socialista; demócrata, ejerció una suerte de dictadura pacífica; agnóstico, gobernó una masa de creyentes; hombre de ideas morales, no

retrocedió a veces a ser parte de combinaciones y compromisos no siempre limpios. Pero todos sus errores pesan poco frente a los aspectos positivos de su obra. Fue el heredero de Gandhi, no su discípulo ni su continuador. Al contrario, movió a la India en una dirección opuesta a la que predicaba el Mahatma: la modernidad. Fue el fundador de la república y su legado puede compendiarse en tres palabras: nacionalismo, secularismo y democracia.

La India moderna es inexplicable sin la influencia de la cultura inglesa, como Nehru sin sus años de formación en Cambridge. Ante todo, el nacionalismo.

Como sentimiento y realidad histórica es tan antiguo como los hombres: no hay sociedad que no se haya sentido unida por una tierra, unas costumbres y una lengua; como idea, es una invención moderna de los europeos. Así pues, es una ideología tanto como un sentimiento y, como todos los sentimientos, puede ser altruista o destructor. También grotesco. En pueblos como la India y México, que han sido colonias y sufren dolencias psíquicas, el nacionalismo a veces es agresivo y mortífero, otras cómico. He leído y oído decir a periodistas mexicanos e incluso a una historiadora, que los sacrificios humanos entre los aztecas y otras

naciones mesoamericanas eran una patraña, una calumnia inventada por los españoles para justificar la Conquista. En la India un profesor descubre que el *lingam* es un signo astronómico que la ignorancia popular, engañada por los europeos, ha transformado en símbolo fálico. Hace años, en un popular y respetado periódico de Delhi, leí que un famoso político, miembro del Congreso y antiguo ministro, creía en la astrología «porque era una ciencia». No me sorprendió: en esos días varios antropólogos mexicanos interpretaban unos relieves de la pirámide de Xochicalco con representaciones de signos calendáricos mayas, zapotecas y

nahuas como la conmemoración de una «reunión científica de astrónomos». La astrología convertida en astronomía.

Ni los indios ni los mexicanos reniegan de su pasado: lo recubren y lo repintan. Es un proceso no enteramente consciente y de ahí su eficacia: nos pone al abrigo de la crítica. Es una vacuna psicológica. En un folleto de turismo las esculturas eróticas de los templos de Konarak y Khajuraho se describen como una suerte de propaganda destinada a estimular las uniones matrimoniales en una época en que la boga del ascetismo amenazaba con despoblar al país. En el tantrismo, el coito prolongado y sin emisión de semen es un rito para

alcanzar la iluminación; un intérprete moderno nos explica que no es un rito sino un método de *birth control*. Nehru diserta en el Parlamento acerca de la necesidad de asimilar la ciencia y la técnica modernas; un diputado lo interpela para recordarle que en el período védico los hindúes se servían de aparatos para explorar el espacio exterior. Y concluía: «cito un hecho histórico aceptado por la ciencia, puesto que los Puranas (libros sagrados) lo relatan». La ciencia goza de un prestigio religioso; es natural que se crea en la religión como una ciencia. Hace años, paseando con un amigo extranjero recién llegado a México, le mostré una de

nuestras avenidas más hermosas, el Paseo de la Reforma. Me miró con asombro y me dijo: «Pero si México es un país católico...». Tuve que explicarle que para nosotros la palabra *Reforma* no alude a la revolución religiosa de Lutero y Calvino que cambió al mundo sino a unas leyes dictadas por el presidente Juárez el siglo pasado. ¿Y cómo decirle que la expresión *cultura de Occidente* no designa, en la Escuela Nacional de Antropología de México, a la civilización del Oeste europeo sino a una cultura prehispánica, más bien primitiva, localizada en el noroeste de México?

Todo esto sería divertido si no fuese

también aterrador. El nacionalismo no es un dios jovial: es Moloch empapado en sangre. En general, los excesos del nacionalismo se originan por el culto que profesan sus creyentes a la homogeneidad: una sola fe y una sola lengua para todos. Un *slogan* comercial popular expresa muy bien este anhelo: *¡Como México no hay dos!* Pero en la India conviven varios nacionalismos y todos combaten entre ellos. Uno, el nacionalismo hindú, quiere dominar a los otros y someterlos a su ley, como Aurangzeb, sólo que al revés, hace más de tres siglos. Otro, en Cachemira, quiere unirse a un Estado hostil, Pakistán. Ignora así la experiencia de

Bangladesh: la religión puede unir a los pueblos si, además, éstos comparten una lengua, una tradición y una historia común. No es el caso de Cachemira. Otros, como los sikhs y los tamiles, son separatistas. Por su parte, los musulmanes pretenden substraerse a varios preceptos legales cuando están en contradicción con los mandamientos de la *sharia*. Una musulmana divorciada pidió la pensión que concede la ley india; la Corte de Justicia dictaminó en su favor pero Rajiv Gandhi, temeroso de enajenarse el voto de los musulmanes, desobedeció el mandato legal. Se violó así un principio fundamental del derecho moderno en todas las democracias: la

igualdad ante la ley, sin distinción de sexo, raza o religión.

¿Cómo se puede hacer frente a todas estas tendencias que amenazan con un regreso al siglo xviii, el siglo de la anarquía india y de las guerras incesantes? La respuesta está en el secularismo. Principió en 1868 con la proclama de la reina Victoria que garantizaba la libertad de creencias. Fue perfeccionado por los dirigentes del Congreso, consagrado por la Constitución y encamado en la figura de Nehru. Los principios son pocos y claros: no hay religión de Estado, separación entre el poder temporal y el religioso, igualdad ante la ley, libertad

de creencias, respeto por las minorías y por los derechos de los individuos. El secularismo no sólo es un principio jurídico abstracto: es una política concreta, sometida a la diaria prueba de la realidad. En el caso de la India, esa realidad es endiabladamente confusa. La Constitución otorga al gobierno central vastos poderes para hacer frente a las tendencias separatistas pero el uso de esos poderes puede conducir a abusos que, generalmente, resultan contraproducentes. Éste fue el caso de Indira Gandhi. El secularismo implica imparcialidad; sin embargo, por sí sola, la imparcialidad puede confundirse con la impotencia. El verdadero secularismo

requiere tacto: combinar la tolerancia con la fuerza. Así pues, el ejercicio del secularismo depende de dos condiciones. La primera es la división de poderes, de modo que el judicial pueda impedir los abusos del ejecutivo o las decisiones muchas veces partidistas del legislativo. El poder judicial es el encargado del respeto a la ley —*the rule of law*— sin el cual no hay orden social. La segunda condición es la *prudencia* del gobernante. Ésta era la virtud cardinal del político para Aristóteles. En la Edad Media se llamaba «prudente» al buen rey. Sin prudencia, cruelmente ausente en las democracias modernas, lo mismo entre

los dirigentes que entre las masas, es imposible el buen gobierno.

Una política que sea, a un tiempo, secular y realista, debe tener en cuenta, en dosis variables, según las circunstancias, tanto al ejemplo de la modernidad occidental como a los valores de la tradición. Por esto he mencionado las dos condiciones que exige un secularismo eficaz: una, moderna, es la división de poderes, la herencia democrática inglesa; otra, inmemorial y que pertenece tanto a la tradición europea como a la hindú, es la *prudencia*. En el pensamiento tradicional hindú, la figura del rey, el guerrero y hombre de acción, es

inseparable de la del brahmán, que representa la sabiduría y en sus expresiones más altas, el dominio de las pasiones. El rey prudente es aquel que domina sus pasiones. Jean-Alphonse Bernard observa con perspicacia que «el problema político de la India, ahora como antes, no consiste en el conflicto irremediable entre tradición y modernidad, autoridad y democracia, sino en la polarización excesiva del poder en la cúspide»³¹. En efecto, esto es lo que ocurrió en el régimen de Indira Gandhi y también, en circunstancias diferentes, en el de Nehru. Pero para comprender más cabalmente el conflicto, hay que tener en cuenta la

tendencia tradicional al separatismo y a la fragmentación. Ésta es la realidad a la que tuvieron que enfrentarse lo mismo el Imperio maurya y el gupta que el mogol y el británico. Es una historia de dos mil años de luchas entre los separatismos y el centralismo.

La pugna entre la autoridad central y los poderes locales sólo puede resolverse por la fusión entre la modernidad (democracia y división de poderes) y el centralismo tradicional. Salvo en figuras excepcionales como las de Ashoka y Akbar, la realidad política tradicional en la India ha sido la del poder despótico. La originalidad del proyecto de nación que es la India

moderna consiste, precisamente, en el propósito de evitar el peligro del despotismo con el único remedio conocido: la democracia. Ciertamente, la democracia también puede ser tiránica y la dictadura de la mayoría no es menos odiosa que la de una persona o un grupo. De ahí la necesidad de la división de poderes y del sistema de controles. Pero las mejores leyes del mundo se convierten en letra muerta si el gobernante es un déspota, un hombre que domina a los demás porque es incapaz de dominarse a sí mismo. Repito: una política secular realista combina la modernidad democrática con la vieja y tradicional virtud de la prudencia.

Un vistazo a la historia moderna de la India y de la América Latina ayudará a comprender un poco la diferencia de la evolución política de ambas regiones. Cuando se piensa en el Imperio español de América, sorprende la vastedad del territorio y el número y la diversidad de pueblos que comprendía. La inmensidad de las distancias, la heterogeneidad de las poblaciones y la lentitud y dificultad de las comunicaciones, no impidieron ni un gobierno en general pacífico ni la armonía entre las distintas regiones. A principios del siglo xix los reinos y las provincias que componían el imperio se alzaron en contra de la dominación de Madrid. A diferencia de lo que ocurrió

en la India, la lucha se convirtió en una larga guerra. De ahí que, una vez consumada la Independencia, haya aparecido un gremio, el militar, con ambiciones políticas y decidido a imponer sus ideas por la fuerza. Las guerras de Independencia fueron semilleros de caudillos. Con ellos comenzó esa enfermedad endémica de nuestras sociedades, el militarismo, y sus secuelas: golpes de Estado, alzamientos, guerras civiles. Al liberarnos de la dominación española, la Independencia no nos abrió las puertas de la modernidad sino las del pasado. Regresaron los caudillos, terrible y triple herencia de árabes, españoles e

indios americanos: el jeque, el mandamás, el cacique. En cambio, la India conquistó la independencia no a través de una lucha armada sino por medio de un largo proceso democrático. Así se evitó la aparición de los caudillos, esos mesías con entorchados y esos Césares revolucionarios que han proliferado en tantos países de Asia, África y América Latina.

Ya he señalado que una de las características de la historia de la India ha sido la ausencia de un Estado universal que uniese a todos los distintos pueblos de lenguas y culturas diferentes. El Imperio británico, como el español en América, fue el agente de la

unificación. Pero ahí termina el parecido. El legado inglés no fue religioso ni artístico sino jurídico y político. En ese legado el secularismo ocupa un lugar central. Por ejemplo: el tránsito de la India hacia la Independencia hubiera sido imposible sin el concurso de dos instituciones seculares, creadas por los ingleses pero formadas por indios: el Ejército y el Civil Service. En la América Latina el ejército ha sido el actor principal de los desórdenes civiles; en la India, el defensor del orden y la Constitución. En cuanto a la burocracia: todavía no hemos logrado crear un servicio civil comparable a los de Europa y Japón.

Entre secularismo y democracia hay una correspondencia íntima. Un Estado democrático no secular no es realmente democrático; un Estado secular no democrático es una tiranía. Secularismo y democracia son los dos aspectos complementarios de la herencia de Nehru. Uno y otra han sufrido deterioros graves desde su muerte pero han resistido a la doble embestida de la corrupción política y de los nacionalismos y regionalismos. Con frecuencia oigo decir que en un país como la India, que se enfrenta a problemas sociales y demográficos inmensos, lo esencial no es la democracia sino atender a la economía y

a las necesidades populares. Nadie puede negar —y menos que nadie un mexicano: nuestro país padece males semejantes— que la pobreza alcanza en la India dimensiones a un tiempo conmovedoras e indignantes. Pero este argumento cierra los ojos ante los progresos también inmensos en muchos dominios, como la agricultura y ciertas ramas de la industria. Aunque la crítica a la democracia se ha amortiguado, debido al hundimiento de las naciones totalitarias «socialistas», vale la pena, todavía, hacerle frente. En primer término, la democracia no es un obstáculo para la modernización y el desarrollo económico y social; al

contrario, quizá sea una de sus condiciones. Allí donde los gobiernos acudieron a métodos coercitivos para impulsar la economía, tras de iniciales y engañosos avances, los resultados fueron desastrosos. Además, privados de derechos básicos como el de libre asociación y el de huelga, los trabajadores no comparten sino una porción mínima del producto nacional. Por supuesto, la democracia no es una panacea que cure todas las dolencias y que imponga de manera automática la justicia social. No es un método para acelerar el progreso económico; es un medio para evitar que ese progreso se realice a expensas de la mayoría. No es

la espuela de la producción sino un instrumento para introducir un poco de justicia en nuestro terrible mundo.

Entre las causas del retraso social y económico de la India, también del de México, está la explosión demográfica. Tal vez es la más importante. En el caso de México he tratado este asunto en varios escritos y no voy a repetir ahora lo que he dicho en otras ocasiones. Además, mis reflexiones no se refieren a este tema, abundantemente tratado por muchos autores, sino a la paradoja del Estado indio —moderno, secular y democrático— frente a sociedades en buena parte todavía tradicionales. A lo largo de estas páginas me he ocupado de

los aspectos políticos e ideológicos de esta cuestión pero debo mencionar, así sea de paso, otro factor también determinante. Aparte de la existencia de una administración central, una ley común y una democracia política que abarca a todo el país, hay una red nacional de intereses, actividades e intercambios económicos y comerciales. Esta red no es menos sólida que la política. En su lucha en contra de los separatismos, especialmente frente a la amenaza que hoy representa la resurrección del hinduismo militante, los intereses económicos nacionales son los aliados del secularismo del Estado. También lo es la herencia cultural, que

es plural pues comprende lo mismo al budista Ashoka que al musulmán Akbar, a Tagore el poeta y a Gandhi, el de la camisa blanca de algodón manchada de sangre.

Asistimos hoy, al final del siglo, a la resurrección de pasiones, creencias, ideas y realidades étnicas y psíquicas que parecían enterradas. El regreso de la pasión religiosa y del fervor nacionalista esconde un significado ambiguo: ¿es la vuelta de los demonios y los fantasmas que la razón había exorcizado o es la revelación de verdades y realidades profundas, ignoradas por nuestras orgullosas construcciones intelectuales? No es fácil

responder a esta pregunta. Lo que sí puede decirse es que la resurrección de los nacionalismos y los «fundamentalismos» (¿por qué no llamarlos con su verdadero nombre: fanatismos?) se ha convertido en una amenaza a la paz internacional y a la integridad de las naciones. Para la India esta amenaza es permanente, diaria. Ya señalé que el remedio es doble: secularismo y democracia. La tarea es particularmente difícil porque, como he indicado, requiere un delicado balance entre el federalismo y el centralismo. Por fortuna, el fanatismo hinduista es fuerte en el norte, en Maharashtra y en otras regiones del centro, no en el sur.

Creo que la heterogeneidad podría jugar en favor del secularismo en contra de las pretensiones hegemónicas del hinduismo.

Por supuesto, es imposible prever el giro de los acontecimientos en el futuro. En la esfera de la política y la historia, como quizá en todo, actúa siempre ese poder desconocido que los antiguos llamaban Fortuna. Sin olvidar esto, debo añadir que, lo mismo en el campo de la psicología que en el de la política, el método más seguro para resolver los conflictos —aunque sea también el más lento— es el diálogo. Al hablar con nuestro adversario, lo convertimos en nuestro interlocutor. Ésta es la esencia

de la democracia. Su preservación entraña la conservación del proyecto de los fundadores de la India moderna: un Estado que englobe, sin suprimirla, la diversidad de pueblos y religiones. Es una tarea que exige realismo e imaginación. Asimismo, cierta virtud. Toda gran creación histórica, ley terrible, se edifica sobre un sacrificio. En el caso de la democracia india, sobre la sangre de un justo, Mahatma Gandhi; también sobre la de Indira, su hijo Rajiv y la de incontables víctimas inocentes. Todos ellos murieron para que un día los hindúes, los musulmanes, los sikhs y los otros puedan conversar en paz.

LO LLENO Y LO VACÍO

La apsaray la yakshi

La apsara y la yakshi son, en la mitología hindú, criaturas femeninas como nuestras dríadas y hamadriadas. Las apsaras —«moviéndose en el agua»— son las «hijas del placer», según el Ramayana, y forman el

«tesoro común de los dioses». Las yakshis, más terrestres, están asociadas al culto a los árboles, son lascivas y figuran con frecuencia en la escultura budista.

A pesar de que me he extendido más de lo que preveía, sólo he tocado unos cuantos temas históricos y políticos. No tuve más remedio que hacerlo: son asuntos que a todos nos atañen. Sin embargo, hubiera preferido escribir sobre lo que amo y siento: la India no entró en mí por la cabeza sino por los ojos, los oídos y los otros sentidos. Hablé de mi desembarco en Bombay una

mañana de hace cuarenta años: todavía respiro el aire húmedo, veo y oigo a la multitud en las calles, recuerdo los colores brillantes de los *saríes*, el rumor de las voces, mi deslumbramiento ante la Trimurti de Elefanta. También me referí de paso a la cocina; a ella le debo una primera y pequeña intuición que me enseñó más sobre la India que un tratado: entreví que su secreto no consiste en ser una mezcla de sabores sino una graduación hecha de oposiciones y conjunciones a un tiempo violentas y sutiles. No sucesión, como en Occidente, sino conjunción. Es una lógica que rige a casi todas las creaciones indias. La música fue otra

iniciación, más larga y más noble; confieso que en ese arte, como en tantas otras cosas, sigo siendo un novicio. Lo digo con cierta pena, a despecho de que durante años fue mi constante compañía. La escuché en noches memorables de concierto en los jardines de Delhi, confundida con el rumor del viento en los follajes; otras veces, la oí deslizarse en mi cuarto, como un río sinuoso, alternativamente obscuro y centelleante. *Ragas* que son soliloquios y meditaciones, melodías pasionales que trazan círculos y triángulos en un espacio mental, geometría de sonidos que transforman una habitación en una fuente, en un surtidor o en un remanso.

Lo que aprendí en la música —además del placer de recorrer esas galerías de ecos y esos jardines de árboles transparentes, en donde los sonidos piensan y los pensamientos danzan— fue algo que también encontré en la poesía y en el pensamiento: la tensión entre la unidad y la vacuidad, el continuo ir y venir entre ambas.

La escultura fue mi primera revelación y la más duradera. No pienso únicamente en las obras de las altas épocas —ya referí la impresión que me causaron las esculturas de la isla de Elefanta— sino también en los prodigios mínimos que son los objetos populares, hechos de barro, metal o madera,

sonoros como pájaros, formas fantásticas nacidas de las manos de un artesano anónimo. La gran escultura india es naturalista como la griega y la romana y así se sitúa en un universo estético opuesto al de la escultura del antiguo México, amante de las abstracciones terribles. Pero en el arte popular la sensibilidad india y la mexicana convergen: fantasía, humor, colores violentos y formas bizarras. El mundo de lo sagrado cotidiano y de la poesía diaria. El amor a los objetos que participan de las funciones del talismán, el utensilio y el juguete es una vertiente de la sensibilidad india; la otra es la afición a las nomenclaturas y las

enumeraciones, trátase de formas, sabores y sensaciones o de conceptos y figuras gramaticales. La lógica, la gramática, la estética y la erótica coinciden en la predilección por los catálogos y las clasificaciones. Los tratados de erótica son diccionarios de posturas, caricias y sensaciones.

Al mismo tiempo, la pasión por la unidad. No es una casualidad que el pensamiento indio haya descubierto el cero; tampoco que lo haya visto, simultáneamente, como un concepto matemático y una realidad metafísica³². Para Shankara el Uno es el límite de lo pensable; para Nagaijuna, la vacuidad. Entre el Uno y el cero, combate

incesante y abrazo instantáneo, se despliega la historia del pensamiento indio. La gran pregunta sobre la realidad del mundo —¿qué es, cómo es? — abarca también a la cuestión del origen: ¿qué había al comienzo, hubo un comienzo? En uno de los himnos más hermosos del Rig Veda, llamado a veces Himno de la Creación (10.129), el poeta intenta imaginarse cómo fue el principio del principio y se pregunta:

No había nada, ni siquiera la nada,
no había aire, ni, más allá, cielo.
¿Qué cubría al cosmos, dónde estaba?
¿Quién lo regía? ¿Había sólo agua y
abismo?

No había muerte ni inmortalidad,
no se encendía ni apagaba la antorcha
del día y la noche.

El Uno respiraba sin aire, se sostenía sin
apoyo.

Sólo había el Uno y no había nadie³³.

En la estrofa que sigue el deseo
desciende, se entierra en el Uno, como
una semilla, lo despierta y el mundo
nace. Pero la pregunta de las dos
primeras estrofas —¿qué hubo *antes!* —
no es contestada. (Tampoco la física
moderna la contesta.) Primera y
turbadora confesión de ignorancia: ese
antes que designa al estado primordial
es un antes de todos los antes. Sin

embargo, el himno insinúa, anticipándose así a Plotino, que el Uno está antes del ser y del no-ser, antes de la dualidad. Y el poeta comenta: «los sabios, que han buscado en sus almas a la sabiduría, saben que son hermanos lo que es y lo que no es». Todo lo que puede decirse sobre el ser y el no-ser está en esa línea enigmática y sublime.

El monismo idealista levanta sus grandes construcciones de conceptos por eliminación y sucesivas negaciones. El absoluto, el principio en cuyo seno se disuelven todas las contradicciones (*brahman*) «no es esto ni esto ni esto». Ningún predicado le conviene, todos lo limitan. Con el mismo método se ha

edificado el gran templo de Ellora, que no es sino una montaña tallada; también los santuarios de Ajanta, Karli y otros sitios son excavaciones en las rocas inmensas. Doble y grandioso designio: esculpir montañas, construir edificios de razones sobre un reflejo en el abismo. Hay una absoluta correspondencia entre el pensamiento hindú, su arquitectura y su escultura. El budismo no ha sido menos osado. Su dialéctica es una vertiginosa sucesión de conceptos, uno tras otro destrozados por la navaja de la lógica hasta que, de pronto, nos enfrentamos al cero: *shunyata*, indecible irrealidad real de la vacuidad. Todas estas especulaciones tienen un

equivalente —más exactamente: una traducción sensible, corpórea— en la escultura y en la pintura. Nunca he visto presencias más plenamente terrestres que las figuras de donantes (*dampati*) de la fachada del santuario budista de Karli. Son la tierra y el agua, lo más antiguo y lo más joven, convertidos en cuerpos de hombres y mujeres. Los elementos terrestres y celestes no en trance de cólera o de alegría —ambos peligrosos para los mortales— sino en un instante de sensualidad pacífica. Un instante largo como un siglo. Al ver esas parejas desnudas, sensuales sin crueldad, comprendí el significado de la palabra *benevolencia*. Esos gigantes

sonrientes son encarnaciones de la sílaba *Sí*, enorme y camal aceptación de la vida. Un *Sí* grande como el oleaje y las montañas. Sin embargo, gran paradoja, esas esculturas custodian el templo de la vacuidad, el altar del cero, el santuario del *No*.

En la antología de poesía sánscrita de Vidyakara, traducida hace algún tiempo al inglés por el profesor Daniel H. Ingalls, la gran mayoría de los poemas son eróticos³⁴. No es extraño que el autor de la selección haya sido un monje budista. Tanto en los santuarios budistas como en los de jainitas e hindúes abundan las figuras eróticas. Algunos templos, como los de Konarak

y Khajuraho, pueden verse como manuales de posiciones sexuales. Kamasutras esculpidos. La unión entre erotismo y religión, aunque menos intensa y explícita que en la India, es también un rasgo de la literatura hispánica de los siglos xvi y xvii: la religiosidad más ferviente y severa mezclada a un exaltado sensualismo. Apenas si necesito recordar el ardiente erotismo de la poesía de San Juan de la Cruz o la prosa de Santa Teresa, en las que muchas veces es difícil distinguir entre la experiencia espiritual y la sensación física. ¿Y cómo olvidar que Lope de Vega y Góngora fueron sacerdotes, y monja Juana Inés de la

Cruz? Entre los poemas de la antología de Vidyakara aparecen muchos atribuidos a Dharmakirti. Al leer ese nombre me froté los ojos: ¿sería posible que el autor de esos poemas eróticos fuera el severo lógico budista? El profesor Ingalls disipó mis dudas: casi seguramente son una y la misma persona el poeta apasionado, sensual e irónico y el filósofo de mente afilada y razones estrictas.

Cito el caso de Dharmakirti porque me parece un ejemplo, entre muchos, de esta desconcertante unión entre pensamiento y sensualidad, abstracción y deleite de los sentidos. El filósofo Dharmakirti reduce al absurdo todos los

razonamientos; el poeta Dharmakirti, ante un cuerpo de mujer, reduce al absurdo su dialéctica. Dharmakirti vivió a fines del siglo vii. Nació en Trimalaya, en el sur de la India, y probablemente estudió en el célebre monasterio de Nalanda. Dejó siete tratados de lógica, varios comentarios sobre los sutras y un puñado de poemas eróticos. Dharmakirti negó la autoridad de las escrituras budistas (no la del Buda) y sostuvo que el hombre percibe a la realidad pero que esa percepción es instantánea e inefable; con los restos de esas percepciones la mente construye entidades fantasmales que llamamos pasado y futuro, yo y tú. Entre sus

poemas hay uno en el que prueba la verdad de la doctrina budista (nada ha sido creado) a través de una muchacha y de su cuerpo. A partir de las traducciones de Ingalls y de John Brough (*Poems from the Sanskrit*, 1968), me atreví a componer este poema en castellano:

Prueba

*Su piel es azafrán al sol tostado,
son de gacela los sedientos ojos.*

*—Ese Dios que la hizo, ¿cómo pudo
dejar que lo dejara? ¿Estaba
ciego?*

—*No es hechura de ciego este prodigio:*

Es mujer y es sinuosa enredadera.

*La doctrina del Buda así se prueba:
nada en este universo fue creado.*

El poema de Dharmakirti podría figurar en la *Antología palatina*; posee la perfección y la economía de un epigrama de Meleagro o de Filodemo. Es a un tiempo sensual, intelectual e irónico: cambia un guiño de inteligencia con el lector. Muchos de los poemas de la antología de Vidyakara tienen un extraño pero indudable parecido con la poesía alejandrina y con sus

continuadores romanos, como Catulo. También con la escultura helenística: curvas y músculos, caderas opulentas y senos firmes, vastas espaldas masculinas, muslos y brazos de mujer aptos para cerrarse sobre otro cuerpo: viñas y enredaderas enroscadas en una columna o en un torso viril. Cuerpos hechos para los ejercicios fogosos del amor, poesía muy moderna por su elogio sin tapujos del placer físico.

La otra cara de la medalla: poesía amanerada y que acaba por cansarnos como nos cansan los banquetes repetidos.

¿Qué le falta? Me atrevo a decirlo: silencio, reticencia. La gran poesía

sánscrita comparte con la griega y con la latina la elocuencia, la nobleza y la sensualidad de las formas, la violencia y sublimidad de las pasiones, en fin, la plenitud del gran arte pero, como sus hermanas, no sabe callar. Ignora el secreto de los chinos y los japoneses: la insinuación, la alusión oblicua. Su valor supremo es la belleza, la corporal y la espiritual, entendidas ambas como armonía entre las partes. Sin embargo, confieso que mis reservas son fútiles: leer esos poemas es una experiencia de claridad. Su lenguaje puede ser complicado, nunca confuso; sus ideas son limitadas pero nítidas y bien dibujadas; sus formas, armoniosas y

precisas. Es una poesía que ignora lo que está más allá de los ojos y la razón, todos esos infinitos y transfinitos que nos rodean, descubiertos por el hombre moderno. En cambio, nos recuerda que ver es pensar y así reconcilia a las dos facultades más altas del hombre, la vista y el entendimiento.

A pesar de que uno de los temas preferidos de los poetas de la tradición sánscrita es el placer físico, la atracción pasional entre hombres y mujeres, sus poemas son, con frecuencia, más ingeniosos que apasionados. Cuatro versos del poeta Bhavakadevi son un buen ejemplo. El poeta elogia unos senos femeninos con una imagen política

y guerrera. Los pechos de su amada son
dos monarcas hermanos, iguales en
nobleza,
en la misma eminencia se miran, lado a
lado,
soberanos de vastas provincias que han
ganado,
en guerras fronterizas, desafiante
dureza...

La unión de lo erótico y lo marcial
—«a batallas de amor campos de
plumas», dijo Góngora— es tan antigua
como la poesía. Apollinaire habría
sonreído ante la imagen de
Bhavakadevi, él que comparó dos

pechos a dos obuses:

Deux fusants

Rose éclatement

Comme denx seins que l'on dégrafe

Tendent leur bouts insolemment...

La inclinación de los hindúes por las clasificaciones, los catálogos y las taxonomías, aparece también en la poesía sánscrita. Cada parte del cuerpo femenino se describe a través de imágenes y expresiones convencionales; su incansable repetición obligaba a los poetas, que escribían para una minoría de conocedores, a buscar agudezas y juegos verbales más y más complicados.

Cito, casi al azar, algunas de esas metáforas y comparaciones: el rostro de la mujer amada es la luna y sus diferentes cambios; su aliento, la brisa de primavera; sus ojos, dos peces; su cuello, una torre, una columna, un tallo; sus cejas, dos arcos, dos serpientes; su gracia al andar podía ser elefantina o el viento apacible que pasa entre los follajes; sus pechos, grandes ánforas pletóricas o dos colinas apenas separadas por un estrecho desfiladero; su talle, el de la avispa, un árbol tierno o la gacela; sus nalgas, poderosas esferas capaces de sostener el cuerpo del universo; el pubis, una colina boscosa y negra... Muchas de estas

imágenes aparecen también en la poesía occidental, aunque no con la misma y obsesiva frecuencia. Otras, apenas si son mencionadas por nuestros poetas. Al hablar de la manera en que los poetas pintaban la transformación de la adolescente en mujer, Daniel Ingalls dice: «el talle se afina, aparecen los tres pliegues del vientre» (considerados como uno de los cánones de la belleza femenina), «las caderas y los pechos crecen y el *romaváli* se insinúa». Ingalls explica: «el *romavali* es la línea vertical del vello que nace unas pocas pulgadas abajo del ombligo. Visible sólo en una mujer de piel clara y pelo muy negro, era visto como una marca de belleza».

Agrego que también indicaba el tránsito entre la adolescencia y la juventud, el signo de la madurez sexual de la mujer:

Hacia arriba, apenas una línea,
asciende y brilla el *romavali*,
asta de la bandera que ha plantado
el amor en su nueva ciudadela³⁵.

A estos cuatro versos responden, unas páginas después, estos cinco de un poeta anónimo:

El *romavali*, tallo firme, sostiene,
altas, dos Iotas: sus senos apretados,
casa de dos abejas: sus pezones
oscuros.

Todas estas flores delatan al tesoro
bajo el monte del pubis escondido.

La belleza de ciertos poemas de la poesía clásica (*Kavya*) me hace pensar también en poetas renacentistas como Tasso. Triunfo del verso de perfecta factura hecho de una línea melodiosa, resuelta en escultura y movimiento. Pero en los poemas sánscritos no aparece un sentimiento frecuente en la poesía de Tasso y otros poetas de esa época: la melancolía. En los poemas indios, en cambio, figura una nota rara en los nuestros: la molicie, ese momento en que la forma, sin perder su elegancia, parece vacilar, presa de un placer

extremo, hasta que desfallece en una deliciosa caída. El poema se vuelve un cuerpo desnudo, recamado de joyas y que yace vencido. La molicie es un efluvio que resplandece y desintegra. También es un agente de metamorfosis: el cuerpo masculino, desfalleciente por el exceso de placer, se retuerce como el de una muchacha y, a su vez, el cuerpo femenino, aguijoneado e incluso encabritado por el deseo, salta sobre su pareja como un tigre. La transposición añade ambigüedad al combate erótico: Krishna parece a veces una doncella y la grácil Parvati se convierte, en un abrir y cerrar de ojos, en la terrible Durga. En una famosa colección de poemas

atribuidos a Bilhana (¿siglo xi?) pueden leerse estos versos:

Arriba y abajo

Todavía hoy recuerdo sus aretes de oro,
círculos de fulgores, rozando sus
mejillas
—¡era tanto su ardor al cambiar
posiciones! —
mientras que su meneo, rítmico en el
comienzo,
al galope después, en perlas convertía
las gotas de sudor que su piel
constelaban³⁶.

Nada más lejano a estos juegos

equívocos que la pintura de un Giulio Romano, para citar a un pintor enamorado también de la plenitud corporal. La ambigüedad de los juegos amorosos que describen Kalidasa, Amaru y otros poetas no son realmente perversiones, en el sentido que da Freud a esta expresión: juegos pregenitales. También, a diferencia de los clásicos grecorromanos, el homosexualismo apenas si aparece en esta tradición poética. Tampoco hay noción del pecado ni consciencia de transgresión de las normas. Ésta es la gran diferencia con la erótica occidental, que es un conjunto de infracciones y violaciones. Bataille afirmaba que el erotismo esencialmente

es transgresión. El arte erótico hindú lo desmiente; el erotismo no es un código sino un abanico. Al desplegarse, replegarse y volver a desplegarse, el abanico muestra todas las gamas del placer. Pero no es un arte ni una poesía que conozca el sadismo. Ciertamente, el rasguño tiene una función emblemática en la erótica y la poética de la India. El *Kamasutra* enumera las distintas marcas corporales en el juego amoroso — rasguños, mordidas — y las codifica escrupulosamente. Para darse cuenta de la diferencia entre la literatura erótica moderna de Occidente y la hindú, basta con comparar, por ejemplo, un texto de Bataille con estos versos de Kishitisa,

notables por su refinamiento verbal y sensual:

¿Cuándo veré de nuevo, firmes, plenos,
tus muslos
que en defensa se cierran el uno contra
el otro
para después abrirse, al deseo
obedientes,
y al caer de las sedas súbito revelarme,
como sello de lacre sobre un tesoro
oculto,
húmeda todavía, la marca de mis uñas?

La morbidez ha sido vista siempre, en Occidente, como un vicio, ya sea moral o estético. Los antiguos retóricos

prevenían a los poetas y a los oradores en contra del peligro del estilo demasiado recargado y ornamental, que llamaban *asiático*. La crítica parece justa, al menos si se piensa en ciertos textos indios como el *Gita Govinda*, el famoso poema de Jayadeva (siglo xiii). Lo he leído varias veces en distintas versiones inglesas y francesas: el resultado invariablemente ha sido, después del deslumbramiento inicial, fatiga y empalago. No es sólo la morbidez sino el excesivo formalismo estético: un poema de amor (los amores adúlteros y sagrados de Radha con el dios Krishna) regido por un arte hecho de rigurosas prescripciones. La pasión

convertida en ballet. Me doy cuenta de que la severidad de mi juicio no depende de la perfección del poema, que es indiscutible, sino del género a que pertenece. Me parece tan lejos de la sensibilidad moderna como las novelas pastoriles de los siglos xvi y xvii. (Cervantes se burló de ellas pero escribió una.) *Gita Govinda* es un poema lírico y dramático en el que se cuenta una historia erótica y religiosa (los amores del dios Krishna con la vaquera Radha) a través de un recitativo seguido, en cada caso, por una canción compuesta de varias estrofas. Acompañan a las canciones distintas melodías (*ragas*). Unión de la música

con la poesía lírica y dramática. No es extraño que el poema —y su numerosa descendencia— hayan a su vez suscitado un género pictórico: las miniaturas, algunas admirables, que ilustran los amores del dios con la linda vaquera.

La estructura del poema es extraordinariamente compleja, no sólo por la constante relación entre música y palabra, sino por la diversidad de metros empleados por Jayadeva así como por el frecuente recurso a las aliteraciones, rimas y metáforas, como en la poesía clásica sánscrita. Hay más de un eco de Kalidasa, dicen los conocedores, en Jayadeva. Al mismo tiempo en el *Gita Govinda* aparece un

elemento popular, nuevo en la tradición de la poesía clásica, escrita para una minoría. A este elemento le debe el poema su extraordinaria popularidad y las numerosas imitaciones que lo siguieron. El género recuerda, por su perfección formal, al madrigal poético italiano y hace pensar en los poemas de Tasso puestos en música por Monteverdi. Pero el madrigal es corto y puramente lírico, mientras que el extenso poema de Jayadeva colinda con el teatro y con la narración. Es un drama lírico. En el muy sugestivo estudio que precede a su excelente traducción del *Gita Govinda*, Barbara Stoler Miller dice que las canciones, con su compleja

estructura rítmica, «crean una superficie sensual de ornamentaciones verbales que sugiere la comparación con las superficies esculpidas de los templos de Bhubaneswar y Khajuraho»³⁷. La observación es justa: la poesía sánscrita, a un tiempo sensible y palpable, evoca la plasticidad de la escultura. Como los cuerpos y las formas de las estatuas y los relieves, las palabras se miran y se tocan.

El poema de Jayadeva es el último gran poema de la tradición sánscrita. Al mismo tiempo, es el comienzo de otra tradición en las lenguas vernáculas. A partir del siglo xiv surgen, en distintas partes del norte de la India y en Bengala,

varios poetas que también cantan los amores del dios con la vaquera y en los que se une una intensa devoción religiosa a una no menos intensa sensualidad, reforzada por la música y los grabados. Entre estos poetas, todos más espontáneos y directos que Jayadeva, hay algunos de gran mérito, como Vidyapati, Chandi Das, Mira Bai (una princesa y poetisa), Sur Das. A Jayadeva lo admiramos pero algunos de estos poetas logran lo que él no consigue: encantarnos y conmovernos. Pienso especialmente en Vidyapati y en Chandi Das. Nosotros, en español, tenemos la fortuna de contar con una traducción de las canciones de

Vidyapati, hecha del inglés, por el poeta mexicano Gabriel Zaid. Una pequeña obra admirable en la que se funden la espontaneidad y la gracia con un rigor verbal que logra hacerse invisible.

Los sucesores de Jayadeva en lenguas vernáculas, señala W. G. Archer, no lo siguen servilmente. Por una parte, su tema no es únicamente la temporal separación de Krishna y Radha, sino toda la historia de sus amores; por la otra, «sometieron cada incidente de la relación entre ambos a un análisis deleitado». No es difícil comprender la razón del deleite de los poetas en analizar esos episodios ni el del público que los escuchaba: en esos

amores, como tal vez en todos, aparecía un elemento pasional y subversivo: Radha era casada y de condición humilde (guardaba el ganado del pueblo), Krishna era un príncipe y asimismo un dios. Subversión del orden social y ruptura, por el amor, de la distancia que separa a los seres humanos de los dioses. Muchos de esos episodios provocaban la risa de los auditores, como ver que Krishna, para colarse en la casa de Radha, se disfraza de vendedor de flores o de médico. Otros son más equívocos: hay un momento en que Krishna se viste con la ropa de Radha y ésta con la de su divino amante. En otro episodio, Krishna sorprende en

el río a Radha. Visión inolvidable de lo que es el despertar del deseo: ese momento en que Radha descubre, con pánico y alegría, las dos puntas erectas de sus senos bajo la tela de su camisa. Doble sorpresa: Krishna sorprende en el baño a Radha sorprendida al descubrir su propio cuerpo.

Castidad y longevidad

La erótica hindú es muy antigua y, como puede verse en el *Kamasutra* y en otros textos, posee características que la distingue tanto de la árabe y la china como de la europea. He dedicado un pequeño libro a estos temas y no vale la

pena volver ahora sobre ellos³⁸. El otro polo de la licencia sexual es la castidad. Con insuperable concisión dice el poeta Bhartrihari (¿siglo vii?):

¿Para qué toda esa hueca palabrería?
Sólo dos mundos valen la devoción de
un hombre:
la juventud de una mujer de pechos
generosos,
inflamada por el vino del ardiente
deseo,
o la selva del anacoreta....³⁹

El deseo del placer sexual o el deseo de liberación de la cadena de las transmigraciones a que nos invita el

ermitaño en la selva o en la caverna de una montaña. En este dominio también aparece una divergencia entre la tradición hindú y la occidental. Las diferencias entre el ascetismo hindú y el cristiano no son menos sino más acusadas que las eróticas. La palabra clave del erotismo occidental —me refiero al moderno, del siglo xviii a nuestros días— es violación. Es una afirmación de orden moral y psicológico; la del hindú es placer. Asimismo, en el ascetismo cristiano el concepto central es redención; en el de la India, liberación. Estos dos términos encierran ideas opuestas sobre el mundo y el transmundo, sobre el cuerpo y el

alma. Ambos apuntan hacia lo que se ha convenido en llamar el «bien supremo» pero ahí cesa el parecido: redención y liberación son caminos que parten del mismo punto —la condición desdichada del hombre— pero que se dirigen a metas opuestas. Para comprender un poco en qué consiste esta divergencia hay que comenzar por definir el lugar que tiene la abstinencia sexual en la tradición ética y religiosa de Occidente y en la de la India. Se trata de la misma práctica pero sus fundamentos religiosos y filosóficos, su sentido y sus finalidades son distintos para el hindú y para el cristiano.

Los orígenes del culto cristiano a la

castidad no están en la Biblia ni en los Evangelios sino en la filosofía griega, particularmente en el platonismo. Ni en el Génesis ni en los otros libros del Antiguo Testamento se condena al cuerpo o a la naturaleza. Se condena al adulterio, al incesto, al onanismo (coito interrumpido), a la homosexualidad y a formas del comercio sexual juzgadas aberrantes e incluso blasfemas para la ética religiosa hebrea. Se trata, en general, de prácticas orgiásticas, derivadas con frecuencia de los cultos de fertilidad. De ahí que fuesen consideradas por el pensamiento judío como recaídas en el politeísmo. Eran vistas como desviaciones religiosas,

como regresos a la vieja idolatría. En los Evangelios tampoco hay condenación del cuerpo ni del sexo. En cambio, en la tradición filosófica griega, adoptada por los Padres de la Iglesia y por la escolástica medieval, la reprobación del cuerpo es explícita. Es una consecuencia natural de la concepción del ser humano como un compuesto de cuerpo y de alma, uno perecedero y sujeto a la corrupción, la otra inmortal. La idea de un alma distinta al cuerpo no es, según parece, oriunda de Grecia; vino de fuera y no figura, por ejemplo, en Homero. Aparece en algunos presocráticos, como Pitágoras y Empédocles; más tarde,

Platón la recoge, la refina y la formula de una manera magistral y definitiva en algunos pasajes inolvidables del *Fedón* y del *Fedro*. Todavía en el *Banquete* la contemplación del cuerpo hermoso es un peldaño en la escala hacia la visión del bien supremo: la forma, el arquetipo, la idea. En el *Fedón*, el alma, presa en su cuerpo mortal, recuerda su vida anterior entre las otras almas inmortales; en las *Leyes* el cuerpo es condenado. Con menos rigorismo que su maestro, Aristóteles pensó siempre que la felicidad máxima a que podía aspirar el sabio era contemplar, desasido de las pasiones corporales, el movimiento de los astros, imagen del orden del

universo. Más o menos mitigada, ésta fue la actitud de los estoicos, los epicúreos y aun los escépticos: para unos y otros el dominio del cuerpo y sus pasiones era la vía de la verdadera felicidad. Plotino y sus discípulos extremaron el rigorismo platónico.

El cristianismo es la religión de la encamación de Dios en un hombre y la de la resurrección de los cuerpos. Una doctrina igualmente escandalosa para los gnósticos y los neoplatónicos. La fe cristiana, nos avisa San Agustín, no es maniquea. Sin embargo, los teólogos y la Iglesia terminaron por hacer suya la condenación del cuerpo. Incluso algunos filósofos cristianos, como Orígenes,

exageraron la reprobación platónica. No es difícil entender por qué la Iglesia adoptó, aunque no enteramente y con ciertas decisivas restricciones, la idea negativa del cuerpo. Desde el principio —o sea: desde San Pablo— el interlocutor del cristianismo no fue el politeísmo pagano sino la filosofía griega, que había pensado en un principio único y que había elaborado una metafísica y una ética incomparablemente más ricas que las del monoteísmo judío. Los Padres de la Iglesia y sus sucesores se enfrentaron a un reto colosal: ¿cómo explicar y cómo *pensar* a un Dios único y creador, al mismo tiempo persona y principio

impersonal, sin recurrir a los términos y conceptos de la filosofía griega? O dicho de otro modo: ¿cómo aplicar al Dios del cristianismo los predicados y los atributos del Motor Inmóvil de Aristóteles o del Uno de Plotino? Había que trazar un puente que uniera al Ser de la filosofía con el Dios de los Evangelios. Fue una tarea de siglos y que sólo mucho más tarde pudo llevar a buen término Santo Tomás de Aquino. Lo mismo sucedió con la ética de los estoicos y con la necesaria distinción entre al alma inmortal y el cuerpo mortal. Sin esa distinción no hubiera sido posible encontrar un fundamento filosófico a la concepción cristiana de la

persona humana ni a la redención de Cristo. ¿A quién redime Cristo? Al hombre, una criatura cuya alma inmortal ha sido dañada por el pecado original. Pero el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. De ahí que la victoria del platonismo haya sido parcial. La doctrina de la resurrección de los cuerpos no condena a la carne: la transfigura y, literalmente, la salva, le da la inmortalidad.

El cristianismo probablemente no habría adoptado la visión pesimista de Platón de no ser por dos ideas que, aunque no aparecen en la tradición grecorromana, son el verdadero fundamento de la actitud cristiana frente

al cuerpo: la creencia en un Dios único, creador del universo, y la noción del *pecado original*. Estas dos ideas son la columna vertebral del judaísmo y del cristianismo, así como el punto de unión entre ambos. En el relato del Génesis, Dios hace al hombre del lodo primordial y a su compañera de una de sus costillas. Creación material como la del escultor con la piedra o la madera. Adán está hecho de arcilla y Eva es «hueso de sus huesos y carne de su carne», como dice la hermosa traducción de Cipriano de Valera. El primer mandamiento divino es «creced y multiplicaos». Lejos de condenar al cuerpo, Jehová exalta los poderes

genésicos. Adán y Eva no son como las almas descritas por Platón en el *Timeo*, que descienden del Empíreo, atraviesan los cielos, reciben los influjos fastos y nefastos de los planetas y encaman en un cuerpo sujeto a la enfermedad, el accidente, las pasiones y la muerte. No, Adán y Eva son tierra hecha carne y animada por el soplo divino. Su pecado no fue la unión sexual —ése era su deber cósmico: multiplicarse— sino la desobediencia.

En el Edén hay dos árboles, el de la vida y el del conocimiento. El fruto del primero es comida de inmortalidad y mientras Adán y Eva vivan en el Jardín del Señor no conocerán a la muerte. En

cuanto al otro árbol, que es el de la Ciencia del Bien y del Mal: Dios prohíbe expresamente a la pareja comer su fruto. Extraña prohibición pues ese fruto es el del saber supremo y aquel que lo coma será como Dios. Esto es, al menos, lo que le dice la serpiente a Eva. Las interpretaciones de este controvertido pasaje (Génesis III) son variadas: ¿la serpiente engañó a Eva?; si la engañó, ¿por qué Dios llama al árbol fatal de la Ciencia del Bien y del Mal? En fin, cualquiera que sea nuestra interpretación, la pareja come el fruto y es expulsada del Edén. Su falta es la desobediencia. Pero la raíz de esa falta es algo infinitamente más grave: haberse

preferido a ellos mismos. Su pecado es no amar a Dios, su creador, sino quererse a sí mismos y querer ser dioses. Los hombres son libres como los ángeles y, como ellos, hacen mal uso de su libertad: quieren divinizarse. Imitan a Satanás y sus huestes. Dentro de esta concepción, se inserta la condenación del amor al cuerpo. Pero el cristianismo no condena al cuerpo sino a los excesos del amor al cuerpo. Amar exclusivamente a un cuerpo es una de las formas en las que el hombre se ama a sí mismo y se olvida de Dios y de sus semejantes. La condenación platónica del cuerpo no hizo sino reforzar la noción de *pecado original*: la culpable

preferencia de la criatura por ella misma. El verdadero ídolo del hombre es el hombre mismo.

Desde la perspectiva del pensamiento hindú el relato del Génesis es insensato. Aparte de distintas incoherencias, como el carácter equívoco del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, hay una idea difícilmente aceptable para la tradición hindú: la noción de un *Dios creador*. La pregunta acerca del origen del mundo y de los hombres aparece en el Rig Veda, pero la respuesta, como se ha visto, es otra pregunta. En general, los libros sagrados dicen que el universo es el resultado de la operación de leyes

misteriosas e impersonales. En algunos textos se afirma «que el tiempo (Kala) o el deseo (Kama)», una especie de voluntad cósmica como la de Schopenhauer, «es la fuerza que mueve los cambios del universo». Una estrofa de un himno del Atharva Veda (19.53) dice: «Kala, el tiempo, creó al señor de las criaturas, Prajapati», el demiurgo creador⁴⁰. Desde la época védica el pensamiento religioso concibió un principio único, que los Upanishad llaman *brahman* (el ser del cosmos) y que es idéntico a *atman* (el ser del hombre). Sin embargo, nunca infirieron de este principio la existencia de un dios creador del mundo y de los hombres. Lo

divino, no el divino, es la fuerza creadora y la matriz del cosmos. Lo divino se manifiesta en la pluralidad de dioses. La idea de un pecado original, consecuencia de la primer desobediencia, en la que se manifestó el culpable amor del hombre hacia sí mismo y su indiferencia frente al Otro y a los otros, es incomprensible para la tradición india. El universo no fue creado y ahí en donde no hay Señor no hay ni mandamiento ni desobediencia.

Las divinidades indias poseen, como las de los griegos y romanos, una fuerte sexualidad. Entre sus poderes está un inmenso poder genésico que los lleva a acoplarse con todo género de seres

vivos y a producir sin cesar nuevos individuos y especies. La actividad del universo es vista a veces como una inmensa cópula divina. Las historias de la mitología son las historias de los acoplamientos y las batallas de los dioses, las diosas y su progenie heroica. El dios de la Biblia es un dios neutro, a la inversa de Zeus y de Vishnú, de Venus y de Aditi, siempre en busca de una pareja. En una tradición de diosas y dioses en continuo celo, es imposible condenar al amor sexual, salvo si, como ocurrió en Grecia, la filosofía hace previamente una crítica de los dioses y de la mitología. Pero la India no tuvo un Jenófanes. Al contrario, la filosofía

dependió siempre de la religión: fue una exégesis, no una crítica. Y cuando rompió con la religión, fue para crear otra religión: el budismo. Entre las fuerzas creadoras del universo, los textos señalan una y otra vez al deseo sexual. En el Atharva Veda se lee: «Kama (el Deseo) fue el primero en nacer; ni los dioses ni los antepasados muertos y los vivos lo igualaron: es superior a todos y más poderoso...» (9.2). Y en otro himno: «El Deseo se levantó en el comienzo y fue la primera semilla del pensamiento...» (A.V. 19.52). Condenar al cuerpo y a la sexualidad humana en una tradición como la hindú habría sido condenar a

los dioses y a las diosas, agentes de la poderosa sexualidad cósmica. Así pues, la castidad y el ascetismo hindú tienen otro origen.

El placer sexual es, en sí mismo, valioso. Para los hindúes es uno de los cuatro fines del hombre. Aparte de ser una fuerza cósmica, uno de los agentes del movimiento universal, el deseo (Kama) es también un dios, semejante al Eros de los griegos. Kama es un dios porque el deseo, en su forma más pura y activa, es energía sagrada: mueve a la naturaleza entera y a los hombres. En esta visión de la sexualidad como energía cósmica y del cuerpo como reserva de energía creadora reside una

de las causas, probablemente la más antigua, de la abstinencia sexual. El cuerpo, como la naturaleza entera, es vida que produce vida: la semilla fecunda a la tierra y el semen al vientre de la mujer. El cuerpo humano no sólo atesora vida: transforma su energía en pensamiento y el pensamiento en poder. La castidad comenzó por ser una práctica dirigida a atesorar vida y energía vital. Fue una receta de longevidad y, para algunos, de inmortalidad. Esta idea es uno de los fundamentos de la filosofía yoga y del tantrismo. Es también parte central del taoísmo chino⁴¹. La vida es energía, poder físico y psíquico; el sexo es poder

y poder fecundante que se multiplica; el cuerpo es una fuente de sexualidad y, por lo tanto, de energía. Retener el semen (*bidu*), guardarlo y transformarlo en energía psíquica, es apropiarse de grandes poderes naturales y sobrenaturales (*siddhi*). Lo mismo sucede con el flujo sexual femenino (*rajas*). Un texto tántrico dice: «el *bidu* es Shiva y las *rajas* son la Shakti (la pareja del dios), el semen es la luna y las *rajas* el sol...». Por esto, aunque el placer (*kama*) es uno de los fines del hombre, el sabio lo descarta y escoge la vía de la abstinencia y de la meditación solitaria. El placer es deseable pero finito; no nos salva de la muerte ni nos

libera de las sucesivas reencarnaciones. La castidad nos da poder para la gran batalla: romper la cadena de las transmigraciones.

Crítica de la liberación

Según la ética tradicional, son cuatro los fines de la vida humana: *artha*, *kama*, *dharma* y *moksha* (o *mukti*). El primero se refiere a la vida práctica, al mundo de las ganancias y de las pérdidas, los éxitos y los fracasos; el segundo, dominio del placer y la vida sexual, no está regido por el interés sino por el deseo; el tercero comprende a la vida superior: el deber, la moral y los

principios que norman la conducta de cada uno frente a su familia, su casta y la sociedad; el cuarto consiste en la liberación de las cadenas de la existencia. *Moksha* es romper el círculo de las transmigraciones infinitas y su monótono estribillo:

*Birth and copulation and death
That's all, that's all, that's all, that's
all,
Birth and copulation and death.*[42](#)

Los cuatro fines son legítimos pero en la escala de los valores el placer es superior al negocio, el deber al placer y la liberación a los otros tres. Aquel que

busca la liberación no ve en su cuerpo un obstáculo sino un instrumento. Las prácticas ascéticas, aun las más severas, son una doma progresiva del cuerpo. El yogui no busca separar a su alma de su cuerpo, como el místico platónico: quiere convertirlo en un arma de liberación. Más exactamente: en un trampolín del salto mortal que lo lleve a lo incondicionado. El ascetismo, en todas sus manifestaciones, colinda en un extremo con la erótica y, en el otro, con el atletismo. La idea de *liberación* es común a las tres grandes religiones nacidas en la India y las tres descendientes de la religión védica: el hinduismo, el budismo y el jainismo.

Moksha es la respuesta heroica a la condición desdichada del hombre y a las causas que la originan. Como el cristiano, el hindú parte de la consciencia de nuestra desdicha pero la explicación de sus causas es distinta. Pueden resumirse en dos términos: *samara* y *karma*. Estas dos palabras ocupan en el pensamiento religioso indio el mismo lugar que en el cristiano la creación del hombre y el pecado original. Tríada cristiana: creación, pecado original, redención; tríada india: *samsara, karma, moksha*.

La vida moral está regida por el *dharma* de cada uno, según su casta y sus características personales. No es

fácil definir a la palabra *dharma*: es virtud, lo mismo en el sentido grecorromano de la palabra que en el moderno pero también es ley moral, conducta recta y código divino. Para los budistas, el *dharma* es la doctrina misma y así abarca una materia demasiado vasta, pues comprende no sólo a las distintas formas del budismo (hinayana, mahayana y tantra son las principales divisiones), sino a los textos canónicos en varios idiomas: pali, sánscrito, chino, tibetano, etcétera. Sin embargo el término no es inexacto porque hay un núcleo de creencias comunes a todas las sectas y que son la esencia del budismo⁴³. Así pues,

dharma es doctrina, ideal de vida, código ético, rectitud en los actos y en los pensamientos. En su expresión más alta y pura, según lo explica Krishna a Arjuna en el Bhagavad Gita, es el acto que realizamos porque es nuestro deber y sin buscar provecho alguno. Es en cierto modo una versión del «imperativo categórico kantiano». Pero el cumplimiento del *dharma* no puede darnos la verdadera felicidad, que consiste en la liberación de los lazos que nos atan a una existencia que desemboca en la muerte y en un inevitable renacer para remorir de nuevo. El *dharma* no detiene al girar de la rueda de las transmigraciones.

La creencia en la transmigración es uno de los supuestos básicos del pensamiento religioso indio y es común al hinduismo, al budismo y al jainismo. No es un concepto estrictamente racional: es un artículo de fe. No obstante, es considerado como una evidencia que nadie pone en duda. *Samsara* abarca a todos los seres vivos, de las larvas a los dioses. ¿Qué mueve a la rueda de las transmigraciones? Un texto de las escrituras budistas dice: «Cada ser está encadenado a *samsara* y a cada uno su *karma* lo lleva más allá». Es decir, su *karma* lo lleva a renacer⁴⁴. *Karma* significa acto, pero también y sobre todo implica las consecuencias de

nuestros actos. Somos hijos no de nuestros padres sino de aquel y aquellos que fuimos en vidas pasadas. Los hindúes hablan de «ley kármica» y los budistas de «cadena de las causas». La idea es clara: cada acto, como todo en este mundo, tiene una causa, necesariamente anterior en el tiempo. Así, *karma* es el efecto de cada acto en aquel que lo realiza, sea en esta vida, en la pasada o en la venidera. Esta creencia también es común a las tres religiones. Es una de las cuatro verdades santas del budismo. En el Sermón de Samath el Buda «echó a andar la rueda de la ley», es decir, enunció la doctrina y la resumió en cuatro verdades. La primera

es la verdad del dolor y la desdicha humana (*duhkka*): «nacer es dolor, envejecer es dolor, la enfermedad es dolor, morir es dolor...». La segunda verdad: «El origen del dolor es el deseo, que lleva a renacer y se deleita en el placer y la pasión, busca prolongar la vida y ansia el poder...». La tercera verdad: «la extinción del dolor por la extinción del deseo...». La cuarta verdad es la manera de detener la rueda de *samsara* por la extinción del deseo a través del óctuple camino que lleva a la liberación y al *nirvana*.

Liberación no es salvación, en el sentido cristiano. No hay alma o persona que salvar: el liberado se libera de la

ilusión del yo, su ser es el Ser. La liberación no consiste en renacer en el reino de los cielos sino en destruir la doble fatalidad que nos ata a este mundo y a su insensato girar: *moksha* nos libera del peso del *karma* que hace mover la rueda de *samsara*. La liberación se alcanza en esta existencia (*Izvan-mukti*: liberado en vida) o en la otra. El liberado rompe con el existir en el tiempo y penetra en lo incondicionado. Así, conoce la inmortalidad aunque no conoce la duración: *moksha* extingue la diferencia entre ayer, hoy y mañana, entre aquí y allá. El liberado vive en un eterno presente y habita un sitio que es todas partes y ninguna. Para él siempre

es ahora y es aquí. Todo comienza por un acto libre: la renuncia al mundo; a esta decisión negativa debe suceder una acción positiva, diaria y tenaz. Empresa paradójica pues es una actividad destinada a conquistar un estado de no-actividad. En busca de la quietud, se obliga al cuerpo a violar las leyes fisiológicas y al espíritu a lo imposible: pensar sin pensamientos. Continua interpenetración entre lo mental y lo corporal, entre sentirse tocado por el pensamiento y pensado por el tacto o la vista, movimiento inmóvil de una meditación solitaria que sin cesar desteje aquello mismo que teje, hasta alcanzar un estado de beatitud

indescriptible: *ananda*.

Moksha es una gnosis y una praxis. Por lo primero, es un conocer. No en el sentido moderno de saber, reducido generalmente a una información sobre esto o aquello, sino en el más antiguo de *realizar* la verdad, o sea: hacerla real y efectiva, vivirla y confundirse con ella. Por esto, *moksha* es un autoconocimiento. Para conocerse a sí mismo, el sujeto practica la introspección y la crítica eliminando lo superfluo: el *karma* y sus adherencias, aficiones, repugnancias, nostalgias, afectos, ego, consciencia personal. Así descubre que es otro su verdadero ser. Ese ser tiene, según las escuelas y las

religiones, distintos nombres: *atman*, *sat*, *purusha*. También vacuidad. No es ni un yo ni un tú ni un él. No es nombre ni pronombre. No tiene peso, tamaño, edad, sabor: es, solamente es... Como praxis, *moksha* es un ascetismo, íntimamente ligado al yoga y a sus disciplinas. El yoga impregna a todas las religiones y filosofías de la India antigua. Es probable que sea anterior a la llegada de las tribus arias en el subcontinente y que sea una elaboración extraordinariamente compleja y sutil de rituales y creencias chamánicas prehistóricas. La finalidad del yoga es el control del cuerpo y de la consciencia. Su práctica, por lo tanto, es inseparable

de la noción de *poder* (*siddhi*) y está saturada de resabios mágicos. De nuevo: arcaísmo y sutileza, gnosis y praxis, *moksha* es un estado paradójico a un tiempo negativo y positivo. Negativo porque es una liberación de los lazos que nos atan al mundo y al tiempo; positivo porque lo incondicionado es la beatitud. Shankara dice: «*moksha* es eterno pues no experimenta cambio alguno... es omnipresente como el aire libre de alteraciones, autosuficiente y no está compuesto de partes: es uno... es *brahman* (el Ser)».

La liberación es obra de solitarios y el goce de la beatitud también es solitario. En ninguno de los grandes

textos indios que tratan este tema aparecen los otros. Ésta es una de las grandes diferencias con el cristianismo y también, aunque en menor grado, con la filosofía griega. Los antiguos indios se interesaron en la ciencia y el arte de la política, como lo muestra el pensamiento de Kautilya, pero su preocupación se centraba en el poder, cómo adquirirlo y cómo conservarlo. La idea de una sociedad justa no forma parte de la tradición filosófica hindú. Se dirá que la concepción del *dharma* suple esta omisión. No me lo parece: el *dharma* es una ética, no una política. La diferencia con el ideal cristiano es aún mayor y más radical: salvarse, para el

cris­tiano, es entrar en el reino de los cielos. Un reino es una entidad colectiva y el cielo es una sociedad perfecta de bienaventurados y santos. Lo contrario del solitario liberado hindú. Los textos hindúes, con una excepción a la que más adelante me referiré, tampoco exaltan la acción ciudadana, al contrario de griegos, romanos y chinos. El pensamiento de Confucio es esencialmente político. Platón y Aristóteles escribieron libros de política y ambos veían en la acción de los ciudadanos una de las vías más altas de la virtud y de la sabiduría. No creían, por supuesto, que la política fuese el camino hacia la sabiduría; pensaban,

más bien, que el descenso de la sabiduría a la ciudad y su transformación en acción era la esencia de la política. En el caso del cristianismo la política está impregnada de religiosidad y puede resumirse en una palabra: *caridad*. El pensamiento cristiano, desde el principio, en su diálogo con el Imperio romano y, más tarde, en la Edad Media, con el orden temporal, concibió y creó sistemas políticos que el hinduismo y el budismo ignoraron. La diferencia con China es aún más radical. De ahí la indignación de muchos letrados chinos ante la difusión del budismo en su país.

Es claro que hay oposición entre la

vida contemplativa del religioso o del filósofo y la vida activa del político. Sin embargo, en nuestra tradición filosófica —sea la de la Antigüedad, la cristiana o la moderna— se han buscado siempre puentes entre la acción y la contemplación. Lo mismo sucedió en China... Dicho todo esto, hay que agregar que, al final de las *Eneadas*, al hablar de la contemplación del Uno, la más alta, Plotino dice que «el bienaventurado se libera de las cosas de acá abajo y emprende el vuelo, solitario, hacia el Solitario» (*Eneadas*, 9.11). El Solitario, al contemplar al Uno, descubre que es él mismo: el que contempla se ve en lo contemplado. En

esto estriba la gran diferencia del cristianismo con las filosofías paganas. Para estas últimas, en el diálogo entre el hombre y lo absoluto no hay lugar para los otros hombres. Pero ¿es realmente un diálogo? El Ser de la filosofía griega es autosuficiente: oye a los hombres pero no les responde; es contemplado por ellos pero no los mira. Ni el Uno ni las Formas eternas ni el Motor Inmóvil son figuras de redención. La Antigüedad no conoció ni un Salvador ni un Redentor. Conocer y ver al Ser, para el griego y el romano, era la felicidad suprema: experiencia sublime pero sin *correspondencia*. Lo mismo sucede (con una excepción) en la tradición de la

India: *brahman*, *sat* y las otras entidades se dejan amar sin reciprocidad. ¿Y el Buda? No es un dios que encarna para salvar a los hombres; es un hombre que renuncia a ser dios para enseñar a los hombres el camino hacia la liberación solitaria.

El carácter insolidario de la liberación tiene, naturalmente, algunas excepciones. No demasiadas. Ya mencioné a Krishna. Volveré a él dentro de un momento: ahora debo referirme brevemente a los bodisatvas. El budismo primitivo (hinayana) veneró la figura del *ahrat*, un sabio o santo (para la tradición es lo mismo) que alcanza el *nirvana*, o sea la iluminación. Está libre

de la cadena del *karma*: es un incondicionado. El *ahrat* es un solitario. El budismo mahayana concibió a los bodisatvas, seres que han renunciado transitoriamente al estado bienaventurado de Budas para ayudar a las criaturas vivas en su lenta peregrinación hacia la iluminación. Los bodisatvas no son dioses ni tampoco, en un sentido estricto, hombres, aunque lo fueron en vidas pasadas. Son entidades cuya naturaleza es la vacuidad. O sea: no-entidades. Su realidad es paradójica e indecible. Son liberados que han renunciado al *nirvana*, pero que, sin embargo, gozan de la clarividencia de aquel que lo ha alcanzado. Los

bodisatvas reúnen dos virtudes que el budista Conze llama, con cierta razón, contradictorias: la sabiduría (*prajna*) y la compasión (*ikaruna*). Por lo primero, son Budas pero su infinita compasión los ha hecho aplazar el despertar definitivo. Señalo que se alcanza el estado de bodisatvas por el camino de la sabiduría solitaria. A su vez, la sabiduría abre las puertas de la compasión. La sabiduría es el origen de la compasión, no a la inversa. El budismo no exalta a los «pobres de espíritu». Para alcanzar el *nirvana* no bastan las obras buenas; además hay que conquistar el conocimiento. Lo que cuenta es la experiencia de la verdad, el

estar en la verdad. Como la liberación hindú, la iluminación budista es una experiencia solitaria. Ciertamente, los bodisatvas son figuras de salvación, criaturas que, como nuestros santos, siempre están dispuestas a ayudar a los simples mortales. Sin embargo, aunque sus beneficios son innumerables, todos ellos son de orden espiritual. Los bodisatvas no conocen la verdadera y humilde caridad: nos dan el pan y el agua del conocimiento, no el pan y el agua reales que sacian el hambre y la sed.

Moksha es un ideal religioso y filosófico. Libera al individuo heroico que escoge ese camino áspero, hecho de

austeridades, pero ignora un aspecto de la libertad. Para nosotros, la libertad tiene una dimensión política. Nos preguntamos siempre cuál es la naturaleza de nuestra relación con la divinidad o con el medio que nos rodea, sea el biológico o el social: ¿somos libres de veras o nuestra libertad es condicional? ¿Es una gracia divina o es un acto en el que se revela el misterio de la persona humana? Estas preguntas y otras del mismo género nos llevan a situar nuestra libertad en el mundo. No es un ideal para salir del mundo sino para hacerlo habitable. Al contrario de la liberación hindú, que tiene por ideal lo incondicionado, mi libertad tiene un

límite: la libertad de los otros. De otro modo mi libertad se transformaría en despotismo.

Por los supuestos mismos de su tradición y de su historia, los indios no podían concebir a la libertad como un ideal político e insertarlo en la fábrica de la sociedad. No sólo es incompatible con la institución de las castas; les faltaba, además, el fundamento de una tradición verdaderamente crítica. En su forma más genuina y rigurosa, la crítica sólo puede desplegarse en una sociedad que concibe a la libertad como un bien común de todos los ciudadanos. Entre la crítica a los dioses y el derecho a votar y escoger a sus gobernantes, la relación

es muy clara desde la época de la democracia ateniense. Porque tuvieron democracia, los griegos tuvieron tragedia, comedia y filosofía libre. En China también hubo crítica política, a veces encarnizada, pero nunca se discutieron los fundamentos de la sociedad como en Grecia. Sólo en dos épocas de profunda crisis social, el debate filosófico y político se refirió a los primeros principios: en el período de los Reinos Combatientes y en el siglo iii, en el que imperó la filosofía de la acción /no-acción de los taoístas. En general, la crítica se limitó a elogiar o a censurar los actos de los ministros del Hijo del Cielo; los mandarines no

pusieron en tela de juicio a las instituciones: fueron defensores del orden social que, para ellos, era el reflejo del orden del cielo. Para Marx la crítica del cielo era el comienzo de la crítica de este mundo. No se equivocaba. Hay que añadir que ambas críticas son inseparables en la democracia.

Moksha significa libertad absoluta e incondicionada. El liberado posee un poder ilimitado sobre sí mismo y sobre la realidad que lo rodea: ha conquistado un estado sobrehumano. Vive más allá de la pasión y la compasión, el bien y el mal. Es impasible e indiferente como los elementos naturales. La India ha

venerado siempre al *samnyasin*, al renunciante que escoge la vida del ascetismo y de la meditación. Pero el *samnyasin* no es un redentor ni quiere salvar al mundo: sabe que el mundo está condenado de antemano. El mundo es *maya* y es *duhkka*: ilusión y miseria. Es tiempo, dominio de lo impermanente. Así pues, si el mundo no tiene remedio y nadie puede salvar al prójimo, la liberación es una empresa de solitarios. El liberado no es Cristo ni Prometeo. No obstante, como ya señalé más arriba, hay una excepción: la doctrina que Krishna expone en el Bhagavad Gita al guerrero Arjuna. Los orígenes de Krishna son oscuros. Es un avatar de

Vishnú (el octavo) pero antes fue un dios tribal no ario. Quizá fue un héroe cultural en la India arcaica. Tiene cierto parecido con Hércules por sus proezas pero también con Eros por sus amores. Es una deidad celeste: es azul y negro como el firmamento⁴⁵. El Bhagavad Gita es un poema religioso y filosófico insertado en el gran poema épico Mahabharata y que asume la forma de un diálogo entre el héroe Arjuna y el dios Krishna, que aparece como el cochero de su carro de guerra.

Antes de comenzar la batalla, Arjuna vacila, corroído por remordimientos anticipados: su *dharma* de príncipe guerrero lo lleva a combatir y, además,

su causa es justa; pero los enemigos a que se enfrenta son de su sangre: sus primos. Matarlos sería un crimen inextinguible en contra de las leyes de la casta. Krishna lo disuade con estas palabras estremecedoras: «Lloras por aquellos que no debes llorar. El sabio no llora ni por los vivos ni por los muertos». En seguida, le expone la doctrina tradicional sobre la irrealidad del mundo. No es un juego quimérico sino la naturaleza misma (*prakriti*) la que lleva al hombre a la acción. Aquel que cree que en la batalla va a matar y aquel que cree que va a morir, los dos, son unos ignorantes. El ser ni nace ni muere, el ser es indestructible y

permanente: ¿cómo puede matar o cómo puede morir? Pero si tú crees que, en efecto, tu adversario puede morir, no te aflijas: morir es inevitable. Todos los seres nacen, mueren y vuelven a nacer pero el ser que habita en cada cuerpo es inmortal e inmutable. Arjuna replica, perplejo: «Tú dices que el yoga del conocimiento (la vía solitaria de la meditación que nos lleva a la liberación) es superior a la acción. Ahora, me dices que la acción es ilusoria. Entonces, ¿por qué me empujas a cometer unos hechos terribles?». El dios responde: «hay una doble vía: el yoga del conocimiento y el yoga de la acción (*karmayoga*)». El hombre no se

libera únicamente por la mera renuncia. La acción también libera. En seguida lo instruye en su doctrina.

Hasta ahora Krishna se ha limitado a afirmar que la acción es inevitable: nacer y vivir es hacer y obrar. Pero ¿cómo puede ser legítima la acción, cómo puede ser camino de liberación? Krishna es una manifestación de Vishnú, el dios supremo que crea al mundo, lo preserva y lo destruye. Krishna continúa: nada en los tres mundos me queda por cumplir o por alcanzar; sin embargo, participo en la acción... Los mundos serían destruidos si yo no cumpliese mi parte. Así como el ignorante obra por apego al acto (y a sí

mismo), el sabio obra sin apego (como yo) y con el solo fin de ayudar al mundo. ¿Filantropía? No enteramente: Krishna habla aquí en su aspecto de dios que conserva al mundo. Pero una cosa es conservarlo, evitar que caiga en el caos y el desorden, y otra cambiarlo, redimirlo: Krishna no se propone la redención sino la preservación del orden universal. Su propósito es revelar a Aijuna la vía para impedir que un acto, por más meritorio que sea, como combatir por los suyos y en defensa de la justicia, tenga consecuencias y produzca un *karma*. Krishna prosigue: aunque estamos encadenados por nuestros actos y sus

consecuencias, hay ciertas acciones que nos liberan, aquellas que ejecutamos con absoluto desprendimiento. Krishna exhorta al héroe a cumplir su deber de guerrero, aunque cause innumerables dolores y muertes, a condición de que la acción sea acometida y llevada a cabo de modo desinteresado. La doctrina de Krishna es la de la acción /no-acción, quiero decir, la del acto que no encadena al que lo ejecuta.

Es imposible no conmoverse ante la doctrina de Krishna. Pero me pregunto: ¿quién puede realizar un acto así? ¿Cómo y dónde? El héroe del Bhagavad Gita es doblemente heroico: es un guerrero y es un santo, un hombre de

acción y un filósofo quietista. Pues la acción que predica Krishna sólo puede cumplirse por una operación espiritual semejante a la liberación del asceta solitario: por una ruptura total de todos los lazos que nos unen al mundo y por la destrucción del yo y de la ilusión del tiempo. Imaginemos ese momento: Arjuna ve a Arjuna combatiendo y sabe que él es y no es ese Arjuna; el verdadero Arjuna no es el que combate ni el que se ve combatir sino el otro, que no tiene nombre y que sólo es. En ese mismo instante, el futuro se desvanece y el tiempo se disipa: Arjuna ya está libre de Arjuna. ¿Quién realiza el acto y cuándo? Todo sucede en un eterno ahora,

sin antecedentes ni consecuentes, sin ayer ni mañana. La acción sin acción es idéntica a la liberación y por esto Krishna postula, frente al yoga del conocimiento, el yoga de la acción. El acto ejecutado por Arjuna, ¿es un acto o se ha disipado también, con el héroe y con sus víctimas?

La doctrina de Krishna es sublime y profunda. Me atrevo, sin embargo, a exponer tímidamente tres observaciones. La primera: entre la liberación solitaria y la acción que fatalmente engendra *karma*, Krishna no propone realmente una nueva solución sino que traza un puente: hay acciones que, si son realizadas con verdadero

desprendimiento, equivalen al acto del asceta que se desprende de sus sensaciones y de sus pensamientos para saltar a lo incondicionado. En uno y otro caso hay ruptura con el mundo, muerte del yo y renacimiento en una región en donde ya no hay noche ni día. ¿Reconciliación entre la quietud y la acción? Más bien, transformación de la acción en una suerte de vertiginosa quietud. La segunda observación: aunque la acción no encadena al héroe, afecta a los otros, a todos los hombres que van a perecer bajo sus flechas y su espada. Algunos son sus maestros, como Drona, otros sus parientes, como Bishma, su tío. ¿Y las viudas, los hijos,

los padres, los hermanos, los amigos? El desinterés sobrehumano que predica Krishna tiene otra cara: la indiferencia frente al sufrimiento ajeno. No es fácil —la angustia de Arjuna lo prueba— cerrar los ojos ante las consecuencias de la horrible matanza. Me parece más clara la respuesta de Tomás de Aquino: matar es un pecado pero hay guerras justas. La tercera observación es una continuación de la segunda: el desprendimiento de Arjuna es un acto íntimo, una renuncia a sí mismo y a sus apetitos, un acto de heroísmo espiritual y que, sin embargo, no revela amor al prójimo. Arjuna no salva a nadie, excepto a sí mismo. ¿Exagero? No lo

creo: lo menos que se puede decir es que Krishna predica un desinterés sin filantropía. Le enseña a Arjuna cómo escapar del *karma* y cómo salvarse a sí mismo, no cómo salvar a los otros.

Termino estas reflexiones: no es posible definir a la civilización de la India —sin excluir a los musulmanes, que poseen también una hermosa tradición mística— solamente, como es costumbre en Occidente, por su versión religiosa y ascética. Gandhi fue un verdadero hindú y un santo pero ni la santidad ni la castidad definen a la India. La *apsara* y la *yakshi* equilibran la balanza: la hermosura física también posee una irradiación que, a su manera,

es magnetismo espiritual. El pueblo indio no es resignado ni ascético. Con frecuencia ha sido violento y la sensualidad es un rasgo prominente en su arte y en sus costumbres. Pasividad y ascetismo son una cara de la medalla. Pasividad también se llama amor activo por las ideas; ascetismo es asimismo erotismo y, muchas veces, violencia: Krishna, Shiva, Durga, son dioses enamorados y combativos. El genio indio es amor por la abstracción más alta y, simultáneamente, pasión por la imagen concreta. A veces es rico; otras prolijo. Nos fascina y nos cansa. Ha creado el arte más lúcido y el más instintivo. Es abstracto y naturalista,

sexual e intelectual, pedante y sublime. Todo junto. Vive entre los extremos, abraza los extremos, plantado en la tierra e imantado por un más allá invisible. Por una parte: repetición de formas, superposición de conceptos, sincretismo. Por la otra: sed de totalidad y unidad. Opulencia y desnudez. Y en sus momentos más altos: encamación de una totalidad que es plenitud y vacuidad, transfiguración del cuerpo en una forma que, sin dejar de ser corporal y sensible, es espiritual.

Los artilugios del tiempo

Cada civilización es una visión del

tiempo. Instituciones, obras de arte, técnicas, filosofías, todo lo que hacemos o soñamos, es un tejido de tiempo. Idea y sentimiento del transcurrir, el tiempo no es mera sucesión; para todos los pueblos es un proceso que posee una dirección o apunta hacia un fin. El tiempo tiene un sentido. Mejor dicho: el tiempo es el sentido del existir, inclusive si afirmamos que éste carece de sentido. Las opuestas actitudes de hindúes y cristianos ante la condición humana —*karma* y pecado original, *moksha* y redención— se inscriben en distintas visiones del tiempo. Las dos actitudes son manifestaciones y consecuencias del suceder temporal; no

solamente pasan en el tiempo y están hechas de tiempo, sino que son el efecto de un hecho que determina al tiempo y a su dirección. Ese hecho, en el caso del cristianismo, ocurrió antes de que comenzase el tiempo: la falta de Adán y Eva se cometió en un lugar hasta entonces inmune al cambio: el Paraíso. La historia del género humano comienza con la expulsión del Edén y nuestra caída en la historia. En el caso del hinduismo (y del budismo) la causa no es anterior sino inherente al tiempo mismo. Para el cristianismo, el tiempo es hijo de la falta original y por esto su visión del tiempo es negativa, aunque no enteramente: los hombres, por el

sacrificio de Cristo, y gracias al ejercicio de su libertad, que es un don de Dios, pueden salvarse. El tiempo no sólo es condenación; es también una prueba. Para el hindú el tiempo, en sí mismo, es malo. Mejor dicho, por ser impermanente y cambiante, es ilusorio. Es tiempo, es *maya*: una mentira en apariencia placentera pero que no es sino sufrimiento, error y, al final, muerte que nos condena a renacer en la horrible ficción de otra vida igualmente dolorosa y quimérica.

Para los cristianos y los judíos, también para los musulmanes, sólo hubo una creación. «La cosmografía clásica —dice Louis Renau— imagina un huevo

de Brahma de donde brotan las series de creaciones sucesivas»[46](#). No una creación sino muchas. Renau agrega: «La duración del universo, desde los comienzos hasta su disolución, es un día de Brahma; una infinidad de nacimientos lo han precedido y otras disoluciones lo seguirán». El universo dura lo que dura el sueño de Brahma; al despertar, el universo se desvanece pero vuelve a nacer apenas la divinidad se echa a dormir de nuevo. Brahma está condenado a soñar al mundo y nosotros a ser su sueño. Conocemos la duración de estos sueños recurrentes: 2.190 millones de años terrestres. En otras versiones la duración de esos sueños es

de 4.320 millones de años. Cada ciclo (*kalpa*) está compuesto por eras (*yugas*). Hay cuatro en cada *kalpa* y nosotros vivimos en la cuarta era, la final, de este ciclo: *Kaliyuga*. Es la era del error, la confusión de castas y la degradación del orden cósmico y social. Su fin se aproxima y perecerá por la doble acción del fuego y del agua. Después de un período de letargo cósmico, el universo recomenzará otro ciclo. Así pues, el tiempo se acaba, tiene un fin: pero renace y vuelve a recorrer el mismo círculo: es un [sinfin](#)⁴⁷. En el budismo y el jainismo hay ciclos y cifras semejantes. Contrasta la enormidad de estos ciclos con la

duración que los cristianos atribuían al mundo: unos pocos miles de años. En la cosmología hindú, incluyendo a la budista y a la jainita, también hay, como en Giordano Bruno y en las hipótesis de muchos científicos modernos, pluralidad de mundos habitados por criaturas inteligentes. En cada uno de esos mundos hay otros Budas y otros Mahaviras⁴⁸. Los textos budistas nos dicen, incluso, que un Buda futuro enseñará a los hombres olvidadizos la vía recta hacia el *nirvana*. Conocemos su nombre: Maitreya.

La idea de sucesivas creaciones cósmicas y la concomitante de edades o eras del mundo aparecen en muchos

pueblos. Fue una creencia de los indios americanos; los antiguos mexicanos decían que el número de las creaciones, que ellos llamaban *soles*, eran cinco. La última, la quinta, era la actual: sol del movimiento. Estas creencias también figuran en otros pueblos del Oriente, el Asia Menor y el Mediterráneo. La compartieron varios filósofos: Pitágoras, Empédocles, Platón, los estoicos. Otra semejanza entre hindúes y grecorromanos: el mundo sublunar es imperfecto y defectuoso porque cambia sin cesar. El cambio delata una carencia; el ser incompleto, el hombre, aspira a la plenitud del ser, siempre idéntico a sí mismo. El cambio, la incesante mutación

que son el tiempo y el mundo, aspira a la identidad inmutable del ser. Para los griegos y los hindúes el movimiento era difícilmente comprensible, salvo como tentativa por alcanzar la inmutabilidad del ser, que está más allá del tiempo. De ahí que Heráclito conciba al mundo no como progresión hecha de la lucha de los contrarios —según supone la moderna interpretación, errónea a mi juicio—, sino como un ritmo compuesto por sucesivas rupturas seguidas de reconciliaciones: la unidad se divide en dos mitades que se odian, se aman y terminan por reunirse para volver a separarse y así hasta el fin de los siglos. No las «afinidades electivas» sino

regidas por una fatalidad: cada afirmación engendra su negación que, a su vez, se niega en otra afirmación. Heráclito ignoró al progreso; también Platón y Aristóteles. Por esto los dos últimos ven en el círculo a la imagen de la perfección: el punto de su comienzo es también el de su fin. El círculo está hecho a semejanza de la moción eterna de los cuerpos celestes. El movimiento tiene sed de inmovilidad, el tiempo de inmutabilidad.

La complejidad de la cosmogonía hindú y la enorme duración de sus ciclos se parecen a la lógica que rige a las pesadillas. Al final, esas cosmogonías se disuelven; abrimos los ojos y nos

damos cuenta de que hemos vivido entre fantasmas. El sueño de Brahma, lo que llamamos realidad, es una quimera, una pesadilla. Despertar es descubrir la irrealidad de este mundo. El carácter negativo del tiempo no proviene de ser la consecuencia de un pecado original sino al contrario: el pecado o falta original del hombre es ser un hijo del tiempo. El mal está en el tiempo. ¿Por qué es malo el tiempo? Por ser impermanente, ilusorio, irreal. El tiempo carece de substancia: es sueño, es mentira, *maya*. Esta palabra se traduce en general por «ilusión». Pero hay que agregar que la ilusión que es el mundo es una creación divina. Un Upanishad

dice: «Debes saber que la Naturaleza (*prakriti*) es ilusión (*maya*) y que el Señor es el ilusionista (*mayírí*)». En el Bhagavad Gita, para explicar a Arjuna sus nacimientos, Krishna dice: «Aunque no tuve nacimiento y mi ser es inmortal... encamé un ser mortal (en este mundo) a través de mi poder (*maya*)». Aquí *maya* es poder. Pero, agrega Krishna en otro pasaje, «aquellos que buscan refugio en mí traspasan ese poder divino (*maya*)». Así, *maya* es ilusión e igualmente poder creador de apariencias. La realidad real, la única, no es una creación ni una apariencia: es el ser inmutable e increado. Es la vacuidad para el budista. *Maya* es

tiempo pero no en el sentido occidental, que lo ve como un proceso dinámico, sino como vana repetición de una falsa realidad, una apariencia. Todo lo que cambia adolece de irrealidad; lo real es lo que permanece: el ser absoluto (*brahman*). El hombre es impermanente como el cosmos pero en su fondo está el ser (*atmari*), idéntico al ser universal. Ambos están más allá del tiempo, fuera del acontecer. El ser no piensa, ni siente, ni cambia: es. Por su parte, el budismo negó al ser y vio al ego como un conjunto de elementos insubstanciales que la meditación debe disgregar y después disolver. Hinduismo y budismo son una crítica radical del tiempo.

Para el hinduismo el tiempo no tiene sentido o, más bien, no tiene otro que el de extinguirse en el pleno ser, como le dice Krishna a Arjuna. Esta concepción del tiempo explica la ausencia de consciencia histórica entre los hindúes. La India ha tenido grandes poetas, filósofos, arquitectos, pintores pero, hasta la Edad Moderna, ningún historiador. Entre los distintos medios de los hindúes para negar al tiempo, hay dos particularmente impresionantes: la negación metafísica y la social. La primera impidió el nacimiento de ese género literario, científico y filosófico que llamamos historia; la segunda, la institución de las castas, inmovilizó a la

sociedad.

El contraste con los musulmanes es notable. También con los chinos, para los que la perfección está en el pasado. Confucio dice: «No invento, transmito. Creo en la Antigüedad y la amo». La civilización es un orden que no es diferente al orden natural y cósmico: es un ritmo. La barbarie es la transgresión de las reglas de la naturaleza, la confusión del principio celeste con el terrestre, la mezcla de los cinco elementos y los cuatro puntos del horizonte: ruptura del ritmo cósmico. La barbarie no está antes de la historia, sino fuera de ella. El alba de la civilización, la mítica edad feliz del

Emperador Amarillo, es también su mediodía, su momento más alto. El apogeo está en el amanecer; el comienzo es la perfección y por esto es el arquetipo por excelencia. La Antigüedad es perfecta porque es el estado de armonía entre el mundo natural y el social. De ahí la importancia de los cinco libros clásicos. Son la fuente del saber político y el fundamento del arte de gobernar; la política es una parte de la teoría de la correspondencia universal; la música, la poesía, la danza, los ritos son política porque son ritmo; la imitación de los antiguos es la vía del sabio y del gobernante virtuoso. La heterodoxia taoísta no creía en los

clásicos ni en la civilización y la virtud, en la acepción que daban a estas palabras Confucio y sus discípulos, pero coincidió con ellos en ver a la naturaleza como un modelo: la sabiduría es acorde con el ritmo natural, saber no es conocimiento sino afinación del alma. El sentido del tiempo está en el pasado, la Antigüedad es el sol que ilumina nuestras obras, juzga nuestros actos, guía nuestros pasos.

Entre los musulmanes la historia es más bien crónica, no meditación sobre el tiempo. No obstante, Ibn Khaldun divide a las sociedades humanas en dos grupos: culturas primitivas y civilizaciones. Las primeras, nómadas o

sedentarias, no conocen propiamente la historia: atadas a la tierra o errantes en el desierto, viven siempre en el mismo tiempo. Las civilizaciones nacen, alcanzan un apogeo, declinan y desaparecen: sobre sus piedras vuelven a triscar las cabras. Las civilizaciones son organismos individuales, cada uno con sus características propias, pero todos sujetos a la ley del nacimiento y la muerte. Contienen, sin embargo, un elemento intemporal: la religión. La verdadera perfección no está en el tiempo sino en las religiones, sobre todo en la última, el islam, que es la revelación definitiva.

El tiempo cristiano no es cíclico

sino rectilíneo. Tuvo un principio: Adán, Eva y la caída; un punto intermedio: la Redención y el sacrificio de Cristo; un período final: el nuestro. El tiempo cristiano rompe el ritmo circular del paganismo. Para Platón y Aristóteles el movimiento perfecto es el circular; a imagen de las revoluciones de los cuerpos celestes, es racional y eterno. El movimiento rectilíneo es accidental y finito; es contingente: no se mueve por sí mismo sino gracias a la impulsión de un agente exterior. El cristianismo invierte los términos: el tiempo rectilíneo, el humano, es el que cuenta porque es el de nuestra salvación o condenación. No es un movimiento eterno ni indefinido;

tiene un fin, en el doble sentido de la palabra: término y finalidad. Por lo primero, es definitivo; por lo segundo, posee un sentido; y por ambas cosas es un tiempo decisivo. El cristianismo introduce la decisión, la libertad: su tiempo significa redención o perdición. Su valor no reside en el pasado, aunque la caída sea la causa del tiempo y de la historia, sino en el presente: ahora mismo me salvo o me condeno. Este ahora está referido a un futuro también definido: la hora final, sea la de nuestra muerte individual o la del Juicio Universal. El cristianismo coincide con las otras religiones en concebir la perfección en un más allá del tiempo

pero ese más allá no está ni en el pasado ni fuera del tiempo sino en un futuro preciso, definido: el fin del tiempo. Ese fin es el comienzo de algo que ya no es tiempo, algo que no podemos nombrar aunque a veces lo llamamos eternidad.

La idea moderna del tiempo se funda en la del cristianismo. También para nosotros el tiempo es sucesión lineal, historia —no sagrada sino profana. La conversión del tiempo religioso en tiempo profano tuvo como inmediata consecuencia transformarlo: cesó de ser finito y definido para ser infinito e indefinido. El tiempo moderno es un permanente más allá, un futuro siempre inalcanzable e irrealizable. Ese futuro es

indefinible puesto que no tiene fin ni finalidad: su esencia consiste en ser un futuro intocable. A medida que el futuro se aleja, el pasado se aleja: también es intocable. Sin embargo, podemos explorarlo y calcular con cierta precisión la antigüedad de la especie humana y aun la de la tierra y del sistema solar. En cambio, el futuro es y será incalculable. Tal vez lograremos saber de dónde venimos; no es fácil que sepamos hacia dónde vamos. Disparado hacia adelante, flecha en línea recta, nuestro tiempo no tiene más sentido que el de ser un perpetuo movimiento, cada vez más cerca —cada vez más lejos— de la futura perfección. La idea que nos

espolea es maravillosa e insensata: el futuro es progreso.

La expansión europea trastornó el ritmo de las sociedades orientales; quebró la *forma* del tiempo y el *sentido* de la sucesión. Fue algo más que una invasión. Esos pueblos habían sufrido ya otras dominaciones y sabían lo que es el yugo del extraño pero la presencia europea les pareció una *disonancia*. Ciertos espíritus trataron de adivinar un propósito detrás de esa agitación frenética y de esa voluntad tendida hacia un futuro indefinido. Al descubrir en qué consistía esa idea, se escandalizaron: pensar que el tiempo es progreso sin fin, más que una paradoja mística, les

pareció una aberración. A la turbación se mezcló el asombro: por irracional que fuese esa concepción, ¿cómo no ver que, gracias a ella, los europeos obraban prodigios? La reprobación con que vieron las élites hindúes y musulmanas el materialismo de los europeos se transformó rápidamente en admiración. Reconocieron que, si no eran más sabios que ellos, los ingleses eran más poderosos. Su saber no conducía ni a la contemplación de la divinidad ni a la liberación; su ciencia era acción: la naturaleza les obedecía y en sus ciudades el poder de los fuertes y los ricos pesaba menos. Era la vieja magia, ahora al alcance de todo aquel

que conociese la fórmula del encantamiento.

La ciencia y la técnica, el poder del hombre sobre el mundo material y la libertad que nos da ese poder: éste es el secreto de la fascinación que el Occidente ejerció sobre las élites del Viejo Oriente. Fue un verdadero vértigo: el tiempo pesó menos, los hombres no eran esclavos ni de las revoluciones de los astros ni de la ley kármica. La hora podía asumir la forma que nuestra voluntad y nuestro saber le impusiesen. El mundo se volvió maleable. La aparición del tiempo moderno resultó en una inversión de los valores tradicionales, lo mismo en Europa que

en Asia: ruptura del tiempo circular pagano, destrucción del absoluto intemporal hindú, descrédito del pasado chino, fin de la eternidad cristiana. Dispersión y multiplicación de la perfección: su casa es el futuro y el futuro está en todas partes y en ninguna, al alcance de la mano y siempre más allá. El progreso dejó de ser una idea y se convirtió en una fe. Cambió al mundo y a las almas. No nos redime de nuestra contingencia; la exalta como una aventura que sin cesar recomienza: el hombre ya no es la criatura del tiempo sino su hacedor.

Trampas del tiempo: en el momento en que la idolatría del cambio, la

creencia en el progreso como una ley histórica y la preeminencia del futuro triunfan en todo el mundo, esas ideas han comenzado a desmoronarse. Dos guerras mundiales y la instauración de tiranías totalitarias han hecho tambalearse a nuestra fe en el progreso; la civilización tecnológica ha demostrado que posee inmensos poderes de destrucción, lo mismo del ambiente natural que en el mundo de la cultura y del espíritu. Ríos envenenados, bosques transformados en desiertos, ciudades contaminadas, almas deshabitadas. La civilización de la abundancia es también la de las hambrunas en África y en otros sitios. La derrota del nazismo y la del comunismo

totalitario han dejado intactos y al descubierto todos los males de las sociedades democráticas liberales, dominadas por el demonio del lucro. La famosa frase de Marx acerca de la religión como el opio del pueblo, puede aplicarse ahora, con mayor razón, a la televisión, que acabará por anestesiar al género humano, sumido en una beatitud idiota. El futuro ha dejado de ser una promesa radiante y se ha vuelto una interrogación sombría.

Para Gandhi, las civilizaciones iban y venían; lo único que quedaba en pie era el *dharma*: la verdad del humilde sin más espada que la no-violencia. En cierto modo, no le faltaba razón: la

historia es la gran constructora de ruinas. Él oponía a las invenciones dañinas de Occidente, su fe en una sociedad compuesta por pequeñas aldeas de agricultores y artesanos. La historia misma, en su forma más ciega y brutal, lo ha desmentido: la explosión demográfica ha hecho añicos el sueño de las aldeas felices. Cada aldea es un hoyo de miseria y desdicha. No insistiré en lo que todos sabemos, aunque la mayoría no de un modo muy claro: nuestra idea del tiempo se ha resquebrajado y sus milagrosas invenciones nos queman las manos y la mente. Tal vez el remedio esté en colocar en el centro de la tríada

temporal, entre el pasado que se aleja y el futuro al que nunca llegaremos, al presente. A la realidad concreta de cada día. Creo que la reforma de nuestra civilización deberá comenzar con una reflexión sobre el tiempo. Hay que fundar una nueva política enraizada en el presente. Pero éste es otro tema y que he tratado en otros libros... Estas páginas comenzaron con una tentativa por responder la interrogación que me hizo la India. Ahora terminan con una pregunta que nos engloba a todos: ¿en qué tiempo vivimos?

Despedida

El último año de mi estancia en la India coincidió con las grandes revueltas juveniles. Las seguí, desde lejos, con asombro y con esperanza. No comprendía claramente cuál era el significado de esos movimientos; diré en mi abono que sus protagonistas tampoco lo sabían. Lo que sí sabíamos todos es que era una rebelión contra los valores e ideas de la sociedad moderna. Aquella agitación no estaba inspirada por los comunistas sino por un ánimo libertario y por esto mismo, a pesar de su confusión, era saludable. La rebelión estudiantil de París, en 1968, fue la más inspirada y la que más me impresionó. Los dichos y los actos de aquellos

jóvenes me parecían la herencia de algunos grandes poetas modernos a un tiempo rebeldes y profetas: un William Blake, un Victor Hugo, un Walt Whitman. Mientras cavilaba sobre estos temas, el verano de 1968 se nos echó encima. El calor excesivo nos obligó, a Marie José y a mí, a buscar un retiro temporal en un pequeño pueblo en las estribaciones de los Himalayas, un antiguo lugar de veraneo de los ingleses: Kasauli. Nos instalamos en un hotelito, el único del pueblo, todavía regentado por dos viejas señoras inglesas, sobrevivientes del *British Raj*. Llevé conmigo un excelente aparato de radio que me permitía oír diariamente las

noticias y comentarios de la BBC de Londres.

Nos paseábamos por los alrededores de Kasauli pero ni las vistas de aquellas montañas inmensas y, abajo, las llanuras de la India, ni los jardines encantadores donde abundaban los prados de hortensias —jardinería inglesa al pie de montes sublimes— lograban apartarnos de los sucesos de París. Durante esas semanas sentí que mis esperanzas juveniles renacían: si los obreros y los estudiantes se unían, asistiríamos a la primera y verdadera revolución socialista. Tal vez Marx no se había equivocado: la revolución estallaría en un país avanzado, con un proletariado

maduro y educado en las tradiciones democráticas. Esa revolución se extendería a todo el mundo desarrollado, acabaría con el capitalismo y también con los regímenes totalitarios que habían usurpado el nombre del socialismo en Rusia, China, Cuba y otros países. Y una novedad no prevista por Marx: esa revolución sería asimismo el comienzo de una profunda mutación en las consciencias. La poesía, heredera de las grandes tradiciones espirituales de Occidente, entraba en acción. Era la realización, al fin, de los sueños de los románticos del xix y de los surrealistas del xx. A mí nunca me habían conquistado enteramente la

poética y la estética del surrealismo. Practiqué en muy raras ocasiones la «escritura automática»; siempre creí —y lo sigo creyendo— que en la poesía se combinan, de manera inextricable, la inspiración y el cálculo. Lo que me atrajo del surrealismo, sobre todo, fue la unión entre la poesía y la acción. Esto era, para mí, la esencia o sentido de la palabra *revolución*. André Bretón había muerto apenas hacía dos años, precisamente en el momento en que esas ideas, que él había encarnado de manera admirable y ejemplar, comenzaban a cobrar cuerpo y realidad histórica.

Los acontecimientos pronto me desengañaron. Asistíamos, sí, a una

suerte de temblor, no en la tierra: en las conciencias. La explicación del fenómeno no estaba con el marxismo sino, quizá, en la historia de las religiones, en el subsuelo psíquico de la civilización de Occidente. Una civilización enferma; las agitaciones juveniles eran como esas fiebres pasajeras pero que delatan males más profundos. Regresamos a Delhi y allí me esperaba otra noticia: en la ciudad de México había estallado otra revuelta estudiantil. Se trataba, en buena parte, de un eco de las que habían ocurrido antes en los Estados Unidos, en Alemania y en Francia. La rebelión se limitaba a la ciudad de México y era un

movimiento de jóvenes de la clase media más o menos afluentes. No era un movimiento proletario ni logró atraer a los trabajadores. Pero ponía en aprietos al gobierno, dedicado en esos días a la preparación de las Olimpiadas, que deberían celebrarse en México unos meses después. Lo que ocurría en México, además, tenía ciertas características propias y no era un simple reflejo de los sucesos que habían sacudido a otros países. En el movimiento mexicano faltaban la crítica moral, social y sexual a la sociedad burguesa, el anarquismo orgiástico y poético, por decirlo así, de los rebeldes parisinos, expresado en frases eléctricas

como *Prohibido prohibir* o *La playa está bajo los adoquines*, expresiones que recordaban los manifiestos y declaraciones de los surrealistas cuarenta años antes. En cambio, en las demandas de los muchachos mexicanos aparecían varios asuntos concretos y, entre ellos, uno que era y sigue siendo el corazón de las polémicas políticas en México: la democracia.

La demanda de una reforma democrática del régimen correspondía a un anhelo general de la población, especialmente de sectores cada vez más numerosos de la clase media. El país estaba cansado de la dominación de cerca de medio siglo del partido oficial

(Partido Revolucionario Institucional), que había sobrevivido a las necesidades históricas y políticas de su nacimiento en 1929. Ciertamente, el propósito real de los dirigentes estudiantiles era de índole revolucionaria: veían en la democracia sólo un punto de apoyo para saltar a la etapa siguiente, la revolucionaria, que instauraría el socialismo. En esto, su ideología era radicalmente diferente a la de los rebeldes de París. Los mexicanos eran jóvenes magnetizados por el ejemplo de Che Guevara. Un ejemplo, diré de paso, a un tiempo suicida e inservible: la historia había tomado ya un rumbo distinto al escogido por el revolucionario argentino. Pero la

conjunción de la revuelta estudiantil y la palabra *democracia* hizo inmensamente populares, en la ciudad de México, a los estudiantes.

En esos días recibí una comunicación del secretario de Relaciones Exteriores de México, Antonio Carrillo Flores, hombre afable, inteligente y sensible. Me pedía que le informara acerca de las medidas que había tomado el gobierno de la India ante situaciones semejantes a la de México. Era una nota dirigida a todos nuestros embajadores. En mi respuesta, aparte de proporcionar los informes que se me habían pedido, añadía a título personal un largo comentario. Lo

esencial de mi argumentación aparece, ampliado, en un pequeño libro que publiqué un poco después: *Postdata* (1969).

Justificaba la actitud de los estudiantes en lo que se refería a su demanda de una reforma democrática y, sobre todo, sugería que no se usase la fuerza y que se buscara una solución política al conflicto. Carrillo Flores me contestó con un telegrama: agradecía mi respuesta, había leído con suma atención mis comentarios y se los había mostrado al presidente de la República, que se había manifestado igualmente interesado. Dormí tranquilo por diez o doce días hasta que, la mañana del 3 de

octubre, me enteré de la represión sangrienta del día anterior. Decidí que no podía continuar representando a un gobierno que había obrado de una manera tan abiertamente opuesta a mi manera de pensar. Escribí a Carrillo Flores para comunicarle mi decisión y visité al ministro de Negocios Extranjeros de la India con el mismo propósito.

La reacción del gobierno indio fue extremadamente discreta y amable. Indira Gandhi, que ya era primera ministra, no podía despedirme oficialmente pero nos invitó, a Marie José y a mí, a una cena íntima, en su casa, con Rajiv, su mujer, Sonia, y

algunos amigos comunes. Los escritores y artistas organizaron una suerte de homenaje-despedida en The International House. Hubo artículos y entrevistas en la prensa. El corresponsal de *Le Monde*, Jean Wetz, buen amigo, publicó en su diario un extenso comentario sobre el caso. Unos días después, tomamos el tren hacia Bombay, en donde embarcaríamos en el *Victoria*, un barco que hacía el servicio entre el Oriente y el Mediterráneo. El viaje de Delhi a Bombay fue emocionante, no sólo porque me recordaba el que había hecho unos veinte años antes, sino porque en algunas estaciones grupos de jóvenes estudiantes abordaban nuestro

vagón, para ofrecemos las tradicionales guirnaldas de flores. En Bombay nos instalamos en el Taj Mahal y visitamos algunos amigos. El último domingo lo pasamos en la isla de Elefanta. Había sido mi primera experiencia del arte de la India; también había sido la primera de Marie José, años después de la mía y antes de conocernos. Los turistas eran numerosos y esto malogró al principio nuestra visita. Pero la belleza del lugar acabó por vencer a todas las distracciones e intrusiones. El azul del mar y del cielo; la bahía redonda y sus litorales, unos blancos, otros verdes, ocres, violetas; la isla caída en el agua como una piedra inmensa; la cueva y, en

la penumbra, las estatuas, imágenes de seres que son de este mundo y de otro que nosotros sólo podemos entrever... Revivió lo que habíamos sentido años antes. Pero iluminado por otra luz más grave: sabíamos que veíamos todo aquello por última vez. Era como alejamos de nosotros mismos: el tiempo abría sus puertas, ¿qué nos esperaba? Esa noche, de regreso al hotel, a manera de despedida y de invocación, escribí estas líneas:

*Shiva y Parvati:
los adoramos
no como a dioses,
como imágenes*

de la divinidad de los hombres.

Ustedes son lo que el hombre hace

y no es,

lo que el hombre ha de ser

cuando pague la condena del

quehacer.

Shiva:

tus cuatro brazos son cuatro ríos,

cuatro surtidores.

Todo tu ser es una fuente

y en ella se baña la linda Parvati,

en ella se mece como una barca

graciosa.

El mar palpita bajo el sol:

son los gruesos labios de Shiva que

sonríe;

el mar es una larga llamarada:

*son los pasos de Parvati sobre las
aguas.*

Shiva y Parvati:

la mujer que es mi mujer

y yo,

nada les pedimos,

nada que sea del otro mundo,

sólo

la luz sobre el mar,

*la luz descalza sobre el mar y la
tierra dormidos.*

México, a 20 de diciembre de 1994

Esta primera edición de
Vislumbres de la India
De Octavio Paz
contiene 27 ilustraciones en color
y 9 en blanco y negro,
reproducidas en cuatricromía.

Edición al cuidado de Nicanor Vélez.

Diseño: Norbert Denkel.

Producción: Susanne Werthwein.

Fotocomposición:

punt groe & associats, s.a.

Impresión y encuadernación:

Printer industria gráfica, s.a.

Se terminó de imprimir
el 23 de abril de 1995.

Círculo de Lectores, S.A.
Valencia, 344, 08009 Barcelona
1357959048642

Licencia editorial para Círculo de
Lectores

por cortesía del autor.

Está prohibida la venta de este libro a
personas que no pertenezcan a Círculo
de Lectores.

© Octavio Paz, 1995.

© Círculo de Lectores, por lo que
respecta a las
características de la presente edición,
1995.

Procedencia de las ilustraciones:

Norbert Denkel (sobrecubierta:

Penitencia de Arjuna,

siglo vii, Mahabalipuram). Archivo del
autor

(contracubierta: El lecho de los amantes,
siglo xvii.

Museo Británico, Londres).

Para el resto véase el índice y créditos
de ilustraciones.

Depósito legal: B. 10753-1995

Barcelona, 1995. Impreso en España.

ISBN 84-226-5559-4

N.º 28076

Notas

¹ Sus ruinas, grandiosas y severas, pueden verse en las cercanías de Nueva Delhi. <<

² Hoy la región que habita ese pueblo, en las montañas del Hindukush, se llama Nuristán (Tierra de la Luz). Fue convertido, a sangre y fuego, en 1895, a la religión del Profeta. *Kafir* significa «infiel», de modo que el nombre que los musulmanes daban a esta región, *Kafiristán*, significa «Tierra de infieles». Los kafires son indoeuropeos y, hasta que fueron vencidos por los afganos, profesaron el politeísmo, con un panteón de divinidades semejante al de los griegos, romanos, celtas y germanos. Un detalle curioso: el uso de la silla, inhabitual en los pueblos asiáticos. <<

³ Traducción mía. <<

4 Véase S.M. Ikram, *Muslim Civilisation in India*, Columbia University Press, Nueva York, 1964. <<

⁵ S. M. Ikram, *op. cit.* [<<](#)

⁶ Véase Peter Hardy, *Islam in Medieval India*, en *Sources of Indian Tradition*, Columbia University Press, Nueva York, 1966. <<

⁷ V. Raghavan, *The Way of Devotion*,
en *Sources of Iridian Tradition*,
Columbia University Press, Nueva York,
1960. <<

8 Casta guerrera descendiente probablemente de los hunos heftalitas, que invadieron la India a fines del siglo v y formaron la aristocracia de Rajasthán. <<

⁹ *History of India*, revisado por H. G. Rawlinson, Oxford University Press, 1951. <<

¹⁰ Vincent A. Smith, *op. cit.* [<<](#)

¹¹ Vincent Smith, *op. cit.* [<<](#)

¹² El motín comenzó con el rumor de que un nuevo tipo de rifle, distribuido entre los *cipayos*, había sido engrasado con grasa de vaca, pecado abominable para los hindúes, o de cerdo, alimento impuro para los musulmanes. <<

hierarchicus, Paris, N. R. F., 1966. <<

14 Los portugueses fueron los primeros en usar, en el siglo xvi y ante la compleja realidad social hindú, la palabra *casta* en el sentido de *linaje*. <<

15 Esta publicación es la más completa y confiable sobre este asunto. No puede decirse lo mismo de los censos hechos después de la Independencia. <<

¹⁶ Mirza Asadullah Kaham Ghalib (1797-1869). Véase el libro de Ralph Russelid y Khursidul Islam: *Ghalib Life and Letters*, Londres, 1969. <<

¹⁷ En 1961 lo hablaban 24 millones de personas. <<

18 En aquella época Aurangzeb, ferviente musulmán, ocupaba el trono de Delhi. <<

19 Véanse mis ensayos «Asia y América», 1965, en *Las peras del olmo*, México, 1966; «El arte de México», en *In/mediaciones*, Barcelona, 1978; «El águila, el jaguar y la Virgen», introducción al catálogo de la exposición de arte mexicano presentada en 1990 por el Museo Metropolitano de Nueva York. Todos estos ensayos se han incluido en el volumen VII —*Los privilegios de la vista II*— de las Obras Completas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993. <<

20 He explorado esta simetría contradictoria en los estilos artísticos y en las actitudes religiosas ante el cuerpo en *Conjunciones y disyunciones* (1969), libro incluido en el volumen X —*Ideas y costumbres II*— de las Obras Completas, Círculo de Lectores, 1995.

<<

²¹ Dejo de lado la leyenda de las dos visitas de Santo Tomás a la India (durante la segunda, dice la tradición, fue sacrificado en Mylapore, en el año 68). En cambio, es seguro que desde el siglo i se fundaron en Malabar comunidades cristianas que pertenecen a la Iglesia siria y que aún sobreviven. Pero la versión del cristianismo que los indios conocieron en el siglo xvi era y es muy distinta. Véase: Romila Thapar, *History of India*, 1, Londres, 1966. <<

22 Véase, sobre este tema y otros conexos que trato en seguida, la antología de textos de los reformadores y sus sucesores, precedidos por útiles notas de introducción, de Stephen N. Hay en la sección *Modern India and Pakistan*, en *Sources of Iridian Tradition*, Columbia University Press, Nueva York, 1960. <<

²³ Annie Besant creía que en una de sus previas existencias había sido un hindú. También había sido Hipatia y Giordano Bruno. <<

²⁴ El BJP es un partido nacionalista que se propone convertir a la India en una nación hindú. Es el partido mayoritario de la oposición en el Parlamento (1994). A las instigaciones de sus elementos más exaltados se debe la demolición de una mezquita en la pequeña ciudad de Ayodhya en el estado de Uttar Pradesh, en el norte de la India, supuesto lugar de nacimiento del dios Rama (un avatar de Vishnú). Según los nacionalistas, el emperador Babur, hacia 1528, había echado abajo un templo consagrado al lugar de nacimiento de Rama y sobre los escombros había construido una mezquita. El 6 de diciembre de 1992, una multitud de

fanáticos —trescientos mil— convocados por los partidos y grupos de extrema derecha, destruyó la mezquita y levantó, en un cerrar de ojos, una suerte de templo dedicado a Rama. Las consecuencias fueron una serie de motines, sobre todo en Bombay, en las que perecieron más de mil quinientas personas, musulmanes en su mayoría. <<

25 The Wonder that was India,
Londres, 1954. <<

²⁶ Sobre el movimiento nacionalista contemporáneo, véase el agudo ensayo de Ashutosh Varshney: «Battling the Past, Forging a Future? Ayodhya and Beyond», en *India Briefings*, colección de estudios y artículos publicados por The Asia Society en 1993 y editado por Philip Oldenburg. <<

²⁷ Stephen N. Hay, *op. cit.* [<<](#)

28 Véanse las penetrantes reflexiones de Akeel Bilgrami: «What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity», en *Critical Inquiry*, verano de 1992, University of Chicago Press. <<

²⁹ Después de su muerte, se publicó un libro: *M.N. Roy's Memoirs*, Bombay, Allied Publishers, Private Ltd., 1964. Gran parte de la primera sección del libro está dedicada a sus años en México, que fueron los de su iniciación revolucionaria. El relato de las intrigas y complicidades entre el gobierno de Carranza y la Embajada de Alemania, en plena guerra, corrobora lo que ya se sabía: los esfuerzos de los alemanes por utilizar a México como una base en contra de los Estados Unidos y la actitud más bien favorable a esta idea del gobierno de Carranza. Por desgracia, es muy difícil identificar a los protagonistas mexicanos del relato: casi

ninguno de los nombres citados por Roy es de personas conocidas. ¿Fallas de la memoria de Roy? ¿O ignorancia de los editores? Digo esto porque, aparte de los nombres, las descripciones que hace Roy de la ciudad de México y de la vida en esos años son vividas y veraces. <<

³⁰ No se conocen con exactitud las cifras pero la más probable es la de medio millón de muertos. Véase: Percival Spear, *A History of India*, 2, Nueva York, Penguin Books, 1984. <<

³¹ Jean-Alphonse Bemard, *L'Inde, le pouvoir et la puissance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1985. <<

³² El México precolombino también conoció el cero pero su descubrimiento tuvo consecuencias distintas: figura en la numeración, no en la filosofía religiosa.

<<

³³ Traduzco de la versión inglesa de A. J. Basham: *The Wonder that was India*, 1954. Véase también *Le Véda*, textos reunidos y presentados por Jean Varenne, 1967. <<

³⁴ Editada por D. D. Kosambi y V. V.

Gokhala: *The Subhasitaratnakosa*, recopilada por Vidyakara, Harvard Oriental Series, vol. 42, Cambridge, Mass., 1957. Traducida por Daniel H. Ingalls: *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*, Harvard Oriental Series, vol. 44, Cambridge, Mass., 1965. <<

³⁵ Ladahacandra, en la antología de poesía sánscrita de Daniel H. Ingalls. <<

36 *Poèmes d'un Voleur d'Amour*,

traducción del sánscrito al francés por
Amina Okeda, Gallimard, Connaissance
de l'Orient, 1988. <<

³⁷ *Love Song of the Dark Lord*
(*Jayadeva's Gita Govinda*), edición y
traducción de Barbara Stoler Miller,
Columbia University Press, Nueva York,
1977. <<

Véase *Conjunciones y disyunciones*, 1969, incluido en el volumen X —*Ideas y costumbres II*— de las Obras Completas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995. <<

³⁹ Bhartrihari, *Poems*, traducción de Barbara Stoler Miller, Columbia University Press, Nueva York, 1967. [<<](#)

40 Cf. *Franklin Edgerton, The Beginnings of Iridian Philosophy (Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanishad and Mahabharata), Londres, 1965.*[<<](#)

⁴¹ Cf. *Conjunciones y disyunciones*, 1969, incluido en el volumen X —*Ideas y costumbres II*— de las Obras Completas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995. <<

⁴² *T. S. Eliot, Sweeney Agonistes.* <<

43 Para muchas escuelas budistas, especialmente para la tendencia madhyamika, los *dharmas* son asimismo los constituyentes últimos de la realidad.

<<

⁴⁴ Samyuttanikaya I, 38, en *Buddhist Texts*, edición de E. Conze, I.B. Homer, D. Snellgrove and Arthur Waley, Londres, 1954. <<

⁴⁵ Debemos a un joven investigador mexicano, Benjamín Preciado, un valioso estudio de mitología comparada: *The Krishna Cycle in the Puranas*, Delhi, 1984. <<

⁴⁶ *Louis Renau*, La Civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanscrits, *Paris*, 1950. <<

47 Véase Luis González Reiman, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, El Colegio de México, 1988. <<

48 Mahavira: el fundador del jainismo.<<