La sombra del baniano

Posted on 1 de enero de 2011 by Enrique Luque

El libro de Doniger es un buen antídoto frente a muchas simplificaciones sobre India, su historia y su cultura. Revelador de la enorme dificultad de la tarea que la autora tiene entre manos son estas palabras a punto de concluir su obra: «Si ha leído hasta aquí, querido lector […], habrá aprendido un cosa importante. Puede usar fácilmente la historia para argüir a favor de casi cualquier postura en la India contemporánea: que los hindúes han sido vegetarianos y que no lo han sido; que hindúes y musulmanes se han llevado bien o que no; que han cuestionado el *sati* (la tradición que obligaba a la viuda superviviente a acompañar a su difunto marido en la pira funeraria) y que no lo han hecho; que han renunciado al mundo material o que lo han abrazado; que han oprimido a las mujeres y a las castas inferiores y que han luchado por su igualdad». Para afrontar esta complicada tarea, Doniger invita al lector a una doble mirada. La metáfora utilizada es la de qué vemos cuando contemplamos la luna; o qué ven las gentes de culturas diferentes, ya que no se trata de posiciones variadas según latitudes o hemisferios. Unos (los indios, japoneses o aztecas) dicen ver una liebre o un conejo, mientras otros (europeos, por ejemplo) perciben un rostro humano o cualquier otro animal. Como en el caso de las imágenes utilizadas en los experimentos de percepción, es difícil ver alternativamente una cosa u otra. Sin embargo, la autora nos incita precisamente a contemplar, por ejemplo, el tan traído y llevado *sati* como una bárbara costumbre que rechazan hoy millones de hindúes, pero también como el comportamiento esperado en una viuda de alta posición, esto es, como la consideraron millones de hindúes de otras épocas y aún lo hacen hoy en día no pocos de ellos. Habituémonos, pues, a saber ver la liebre y el hombre –tal vez la mujer– en la faz de la luna.

Porque si algo destaca Doniger como seña de identidad de estos pueblos es, precisamente, la ambivalencia, la ambigüedad, cuando no la contradicción más palmaria. Lo que un himno sagrado establece con rotundidad, otro texto posterior lo matiza o refuta. Del *Rig Veda* mismo, que consagra para siempre la autoridad brahmánica, destacan los exégetas versos que ridiculizan a los brahmanes. Budismo y jainismo suponen impugnaciones heréticas –si cabe el término en una religión sin canon– de la autoridad védica; pero un filósofo hinduista del siglo VIII de nuestra era, Kum?rila Bhat.t.a, atacaba a uno y otro sosteniendo que sus doctrinas ya estaban contenidas *in nuce* en los VedasBrian K. Smith, «Exorcising the Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion», *History of Religions*, vol. 27, núm. 1 (agosto de 1987), pp. 32-55.. Por otra parte, Doniger insiste en que hay que hablar no de uno, sino de muchos y diversos hinduismos, y los parecidos entre los hinduismos de

diversas épocas son mucho menores que los que existen entre el hinduismo de un determinado tiempo histórico y los movimientos disidentes o enfrentados coetáneos.

A lo largo de la historia india se entrecruzan, además, corrientes generales y fenómenos localistas, cultura elitista y sacerdotal con versiones o interpretaciones vernáculas. Además, cada palabra en sánscrito significa «una cosa, su opuesta, el nombre de un dios y una postura sexual», apunta con ironía Doniger. También en la India contemporánea se enfrentan o se compaginan lo que el sociólogo M. N. Srinivas denominara *sanscritización* (vegetarianismo, yoga, peregrinaciones a santuarios, etc.) de las clases medias emergentes, combinada con la *occidentalización* (que se reserva para bodas o cumpleaños)«An Interview with M. N. Srinivas», *Current Anthropology*, vol. 41, núm. 4 (agosto-octubre de 2000), pp. 629 y ss.. La capacidad de asimilación, en el imaginario al menos, de este mosaico de culturas queda fuera de toda duda: los elementos aparentemente excluidos (sean mujeres, parias, gentes tribales o animales impuros) desempeñan, como contrapartida, un enorme papel simbólico en el hinduismo. También son palmarias sus contradicciones. Por ejemplo, la *no violencia* (*ahimsa*), dirigida originariamente sólo a los animales, adquiere pleno sentido en un contexto cultural y social donde la violencia lo impregna todo: contradicciones presentes en muchas otras culturas antiguas o contemporáneas –como también lo son las tensiones y la síntesis entre religión y política–, pero expresadas de manera especialmente virulenta en la cultura índica.

De ese enrevesado universo (donde la más extrema diversidad parece siempre contrapesada por una obsesiva tendencia a encerrar en categorías casi inmutables lo inevitablemente cambiante)Como pone de relieve el excelente libro de Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Nueva York, Oxford University Press, 1994., Doniger afirma haber escrito no la historia, sino una historia. Como filóloga, que no historiadora, está muy atenta a lo que las palabras significan para quienes hicieron esa historia. Así, nos dice, el vocablo sánscrito para historia es *itihasa*, cuya traducción podría asemejarse a lo que el positivista Von Ranke quiso que fuera la historia: «Lo que ocurrió realmente». Salvo que el prefijo iti- remite más bien a la subjetividad del narrador: «Lo que alguien *dice* que ocurrió». La de Doniger es una historia, hay que advertirlo, sobre el hinduismo donde otros personajes y otras historias importantes actúan de acompañantes o de cooperantes necesarios del pasado y del presente: budistas, jainistas o musulmanes.

El libro sigue un orden cronológico que abarca, en lo sustancial, desde mediados del segundo milenio antes de nuestra era a la actualidad. Pueden diferenciarse, con todo, dos partes en la obra. La primera, bastante más amplia, en la que el análisis de los textos básicos del hinduismo y de sus precedentes védicos tiene como telón de fondo acontecimientos

históricos y cambiantes estructuras sociopolíticas y económicas. El resto del libro traza las vicisitudes del hinduismo a través de las ocupaciones y campañas militares en la península índica (helenos, hunos, árabes o británicos) hasta el momento presente. Sin duda, la parte más interesante y más original es la primera. También en ella pueden diferenciarse dos partes. Una, dedicada a la exposición y exégesis de los textos védicos (desde el *Rig Veda* a los *Upanishads*) y la otra a los textos propiamente hindúes y a las transformaciones del hinduismo hasta finales del primer milenio de la era presente. Esta última diferenciación no es arbitraria, sino que se sustenta en la propia tradición y verbalización de los hindúes. Los *Vedas* se consideran *shruti* («lo que es oído»), revelación divina, no escrita y atemporal. El resto de textos y poemas o escritos es smriti («lo que es recordado»): tradición literaria, atribuida a hombres y, por tanto, falible y modificable. Ni que decir tiene que la primera tradición terminó recogiéndose en textos escritos y que la segunda trató de identificarse con aquélla, anulando así toda diferencia entre ambasBrian K. Smith, en el artículo citado, recoge todo un conjunto de estrategias al respecto..

Tres son los himnos y textos *shruti* que Doniger analiza: el *Rig Veda*, los *Bráhmanas* y los *Upanishads*. Todos ellos, y especialmente el primero, responden a ese carácter de oralidad y memorización que los convierte en dominio exclusivo de los brahmanes. Es decir, fuera por completo del alcance de incrédulos e infieles, mujeres y parias. En el *Rig Veda*, el ritual se acomoda –dice Doniger– al de un pueblo de cuatreros que roba vacas y que todavía come carne de vacuno, pero deja el caballo para los dioses. Es precisamente en el eufemismo empleado en la muerte del equino (shanti, pacificación: que el animal no sufra ni sangre) donde se detecta el ulterior desasosiego ante el sufrimiento animal; es decir, los prolegómenos de la no violencia –ritual todavía– en un entorno de palmaria violencia. El sacrificio se concibe como nexo de unión entre lo visible (humanos) y lo invisible, con consecuencias en ambos planos. El *Rig Veda* refleja, además, una tensión creadora que se prolongará en el hinduismo: la tensión entre monismo (todos los seres vivos participan de una misma sustancia universal denominada *brahman*), de un lado, y multiplicidad y politeísmo, de otro.

Los *Bráhmanas* y los *Upanishads* se enmarcan en realidades sociales y económicas de mayor complejidad. Si los primeros Vedas parecen responder a una sociedad de caudillos guerreros y vida ganadera y trashumante (real o idealizada), estos últimos coinciden con una creciente urbanización, un desarrollo agrícola y la emergencia de centralización política. En el plano político, todo ello va unido a un reforzamiento de la realeza, del ejército y de los sistemas recaudatorios para sostener edificios extravagantes y rituales costosos. Pero, en el plano simbólico, esto acarrea también un importante incremento del poder sacerdotal. Y, en suma, una tensión entre las dos clases o *varnas* superiores (*kshatriyas* –reyes, guerreros– y

brahmanes). Los rituales los muestran como simbólicamente complementarios: el rey blande el látigo con el que golpea a los caballos del carruaje (elemento central del rito védico); el capellán regio mantiene las riendas. En realidad, tanto realeza como sacerdocio reflejan en los Vedas tardíos mayor sofisticación que en el *Rig Veda*, y con una clara dedicación de los brahmanes al control del conocimiento, algo que intenta definirlos ahora más que sus orígenes sociales. De ahí el florecimiento de la gramática –derivado de la preocupación por el exacto significado de los mantras rituales– que trajo, a su vez, a la larga el desarrollo de otros saberes.

Hay diferencias en los himnos y textos védicos que Doniger resalta y conecta con esas transformaciones sociales a las que se ha aludido. La autora subraya la evolución, pero también algunas quiebras entre ellas. El *Rig Veda*, por su parte, es vitalista; la muerte, como el sueño, revela el caos frente al orden que representan la vida y la jerarquía social. El fuego mantiene la vida, no la destruye. La transmigración apenas se insinúa. Son los Vedas más tardíos los que desarrollan lo que se consideran hoy ideas centrales tanto del hinduismo como del jainismo y del budismo. *Bráhmanas* y *Upanishads* están en la antesala inmediata del primero, pero se hallan más cercanos, en el tiempo y en el estilo, de los segundos. Son los *Upanishads* los que desarrollan la idea de karma (acción, moralmente buena o mala, con consecuencias para el futuro del alma)Sobre la conexión entre este término y las raíces de nuestros vocablos *corazón* y *creencia*, véase Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, vol. 1, pp. 174 y ss., de alma individual, de transmigración y de panteísmo (o, más exactamente, de panenteísmo). Pero, aparte de estos temas estrictamente teológicos, los *Vedanta* (Vedas tardíos) acusan la huella de los ataques a la clase sacerdotal y constituyen un intento de retorno a la vida campesina. Se trata de una clase a la que tampoco pertenecen los iniciadores de jainismo y budismo, sino a la de los *kshatriyas*, guerreros y reyes. Los *Upanishads*, contemporáneos de esos movimientos, ponen también el acento –frente a los Vedas anteriores, que lo hacían en el rito sacrificial– en el conocimiento y en la renunciación.

No dedica Doniger muchas páginas a clases y castas, pero sí delinea cómo el marco clasificatorio se fragua en la época védica. La clasificación más conocida de cuatro términos o *varnas* («colores»), más la categoría residual de *intocables*, va mostrando sus diferentes perfiles. Si el lector quiere saber cómo repercute o se relaciona con la estratificación social, deberá buscar en otras fuentesMuy concretamente, en el libro ya mencionado de Brian K. Smith, *Classifying the Universe*. Smith, muy a contracorriente, recalca que la *varna* supone ante todo y sobre todo un sistema categórico de enormes y amplísimas posibilidades epistemológicas que abarcan lo visible, lo invisible, lo natural, lo social y lo sobrenatural. Sólo entendido de ese modo, insiste, podrán apreciarse realmente sus aplicaciones sociales.

Smith estudia también en su obra las complicadas relaciones entre un sistema casi inmutable de *varnas* –védico y atemporal– y otro dinámico de castas, o *jatis*, propiamente hindú. El primero implica separación y complementariedad de las clases; el segundo, interrelación inestable de clases teóricamente excluyentes que producen miles de castas y, a su vez, reproducen el modelo de separación de las *varnas*. Pero sin olvidar, como pone de relieve el antropólogo Stanley J. Tambiah, que quienes establecían contrastes radicales entre contaminación y pureza se aseguraban, para ellos y sus seguidores, «los privilegios que establecieron la dominación de los puros sobre los impuros». Véase «From Varna to Caste Through Mixed Unions», en Jack Goody, *The Charater of Kinship*, Londres, Cambridge University Press, 1973, pp. 191 y ss.. Doniger sí recoge esas cabriolas del pensamiento hindú tal como se manifiesta en las *shastras* (algo así como libros de casuística hinduistas que tienden a reparar el deteriorado edificio védico, acomodándolo a una multiplicidad de circunstancias). A los tres grandes objetivos o finalidades de la vida (placer, poder y justicia o rectitud: *kama*, *artha* y *dharma*), que corresponden a etapas del ciclo vital, se suma un cuarto: *moksha*, identificado con la renuncia de los movimientos disidentes, esto es, liberación de la rueda del nacer, vivir y morir. Porque, como señala Doniger de pasada, en las culturas de la península indostánica, a diferencia de las occidentales, el miedo no es tanto a morir como a renacer, padecer de nuevo y volver a morir.

Mahabharata y *Ramayana*, por otra parte, los dos grandes poemas del mundo hindú, tienen elementos en común. Surgen en épocas donde la competencia religiosa por el patronazgo regio se hace especialmente aguda con el jainismo y el budismo. Nacidos oralmente, son transcritos por brahmanes y reescritos para preservarlos de plagas y rigores climáticos. Fueron compuestos por bardos, tal vez en los intervalos de los combates y representados primero en los campamentos y más tarde en escenarios aldeanos. El héroe del segundo, el príncipe Rama, es avatar o encarnación de Vishnú, quien reina en paz y prosperidad como contrapunto de una época real de parricidios y usurpaciones. Tanto esta figura como Krishna (el avatar de Vishnú en *Mahabharata*), exaltando el papel humano como centro de sabiduría y poder, suponen aceptar los retos humanistas que representan esas sectas alejadas de los Vedas y de sus intérpretes brahmanes. Al tiempo, el panteón védico se ve reemplazado por estas figuras, ahora centrales, de Shiva y Vishnú. Con todo, el *Mahabharata* refleja también el miedo brahmánico a que su *varna* sea exterminada por los *kshatriyas* y sustituida por ellos. Por lo que toca al tema de la violencia, cabe sintetizar que frente al triunfalismo del *Ramayana*, el *Mahabharata* no se decide sin más por la violencia, sino que mantiene la tensión del dilema. Como resalta Doniger, incluso la no violencia puede ser violenta en India: reprimirse para no matar animales o controlar y suprimir las propias adicciones. En suma, violencia contra uno mismo.

Según la autora, a lo largo de la historia del hinduismo y de sus precedentes védicos se han desarrollado tres grandes etapas. Las denomina la *triple alianza*. La primera es la védica, donde el combate entre dioses y antidioses (asuras) tiene su paralelo en el que se desarrolla entre hombres y demonios inferiores u ogros que acosan a los seres humanos. La segunda alianza la inicia el *Mahabharata* y se continúa en los *Puranas* (compendios medievales de mito e historia), donde el sacrificio externo se complementa o incluso se sustituye por el fuego interno de la ascesis y la meditación. Por último, está la tercera alianza, la que llega hasta nuestros días, que es la que constituye la devoción y relación personal con alguna figura divina (*bhakti*). Esta última viene a restaurar el concepto védico de la dependencia humana respecto a los dioses, constituidos en esta etapa en protectores tanto de antidioses devotos como de seres humanos que los toman como protectores. Sin embargo, esta alianza supone también la transformación del hinduismo respecto a sus precedentes. De la inexistencia de templos (ya que los rituales se celebraban a gran escala a la intemperie –*melas*– o se confinaban al ámbito hogareño –*pujas*–), se pasa en el primer milenio de nuestra era a la proliferación de los mismos. La influencia del budismo en las *stupas* y la de éste y el jainismo en cuanto a la veneración a figuras *iluminadas* es patente en este orden de cosas.

Algo parecido ocurre en el caso del tantra. Incidentalmente, Doniger alerta contra la fácil identificación de éste con cuestiones exclusivamente sexuales«Parece como si algunas personas consideraran que todo lo que tiene que ver con el sexo en India, e incluso no sólo en India, como tántrico; […] el tantra es a menudo, pero en absoluto siempre, sobre sexo, pero el sexo ciertamente no tiene que ver habitualmente con el tantra».. Aparte de esto, el tantrismo –que conoce versiones tanto transgresoras como conservadoras– comienza como movimiento anti o no brahmánico para terminar siendo objeto de apropiación de ciertas élites brahmánicas. Éstas transmutan el ritual tántrico en un cuerpo de rituales y técnicas de meditación. Siendo, como fue originariamente, una burla de imágenes y rituales hindúes, acaba por darse la vuelta y convertirse en uno de los aspectos más apreciados del imaginario brahmánico. Más aún, el hinduismo que, a diferencia de otros movimientos religiosos indios, no se caracterizó originalmente por su proselitismo, se hace proselitista en algunas expresiones radicales de la devoción a templos y divinidades.

El resto del libro de Doniger responde a una concepción historiográfica mucho más convencional. Desfilan por él invasiones, comerciales o guerreras, dinastías, colonización europea, etc. Algo, en suma, que uno puede encontrar en cualquier otro libro de carácter histórico sobre India. Sí hay que destacar cómo la presencia musulmana (pacífica o no, de árabes o de mongoles) dejó un sello indeleble en la cultura de la península indostánica. Con fases de conversiones, forzadas o no, y otras donde éstas fueron casi irrelevantes; con casos

de profanación de templos y otros donde el objetivo fue el control de los mismos en tanto que centros económicos y políticos. El resultado de todo ello fue un claro sincretismo, mucho más sociocultural que estrictamente religioso. No siempre positivo: por ejemplo, los musulmanes terminaron adoptando las castas y los hindúes el harén. Pero, indudablemente, con un saldo favorable para éstos y negativo para los budistas (extendidos por el resto de Asia, pero en claro declive en India ya desde comienzos de nuestra era). De signo muy diferente es el denominado *Raj Británico*, esto es, la presencia y dominio del país europeo en la península. Como en las tres alianzas del hinduismo, Doniger ve en la dominación británica tres oleadas. Suponen grados progresivos de penetración y dominio sobre India: exaltación orientalista de las tradiciones indias en Europa; penetración, sin miramientos y con graves consecuencias, de los misioneros cristianos; y, por último, el famoso estallido conocido como motín y rebelión de los cipayos, de 1857-1858, marca el inicio de la tercera. Etapas que, como en un palimpsesto, conviven entre sí: orientalismo, intentos de europeizar y cristianizar y desdeñoso paternalismo imperialista. O, por echar mano de otra metáfora del gusto de la autora, la historia india es como el baniano (*ficus benghalensis*), el árbol casi bosque donde uno nunca tiene claro cuáles son troncos principales, ramas secundarias o raíces aéreas. No puede sorprender, por tanto, que los hindúes traten de proyectar un presente altamente conflictivo a un pasado idealizado, que en realidad fue tan conflictivo y violento como el presente, pero sin duda diferente. Entre otras cosas, porque lo que ha caracterizado al hinduismo es ser ante todo una *ortopraxis* y no una *ortodoxia*. Sin embargo, como escribe Doniger al final de su obra, la infinita inventiva de esta gran civilización corre hoy el riesgo de «establecer un papado en India, metiendo de contrabando en el hinduismo una idea cristiana de ortodoxia».

El libro de Arthur L. Basham es muy diferente del de Doniger. Publicado originariamente en 1954, conoce ahora su versión española. La obra constituye una muy asequible y completa introducción a la historia y cultura indias. Realmente, no hay aspecto –desde la religión, la política o el derecho hasta el arte y la arquitectura, pasando por las ciencias o la literatura– que no encuentre hueco en el libro de Basham. A diferencia de Doniger, que persigue las vueltas y revueltas de ideas y hechos en la historia india, esta otra obra recuerda, en cambio, a aquellas viejas etnografías donde todo lo humano tenía acomodo, salvo su inherente temporalidad. Por supuesto, se habla de períodos e incluso, cuando es posible, se incluyen fechas exactas o aproximadas. Pero el autor opta decididamente, en aras tal vez de la claridad sistemática, por minimizar las transformaciones y cambios en cada uno de los apartados en que divide su obra. Responde ésta, además, desde su propio título inglés (*The Wonder that Was India*) a una combinación de actitudes muy propias de la mirada occidental sobre las realidades indias. Son las que Amartya Sen ha denominado *exoticista*, *señorial* y *museística*Sen las llama en *inglés exoticist, magisterial y curatorial*. Véase «Indian Traditions

& the Western Imagination», *Daedalus*, vol. 134, núm. 4 (2005), pp. 168 y ss.. Vienen a corresponder, en términos aproximados, a esas tres oleadas de la presencia británica en India a las que se refiere Doniger: deslumbramiento europeo ante lo indio, condescendencia desdeñosa del dominador e interés minucioso por esas sorprendentes realidades. Unidas o separadas, esas actitudes impregnan las páginas del libro de Basham. Precisamente por esas diferencias entre estos dos libros sobre India, el de Basham, con su carácter casi enciclopédico, puede servir como un buen complemento a la lectura del de Doniger. Concretamente, en aspectos en los que la filóloga pasa como de puntillas. Por ejemplo, la detallada exposición que hace Basham del ingenio político y militar de emperadores y consejeros de la vieja India; o de las intrincadas relaciones entre *varna* y *jati*. Eso sí, ninguno de los dos (mucho menos Basham que Doniger) se ven libres de ese tópico, generado en el siglo XIX, que busca orígenes remotísimos de viejas instituciones védicas o hindúes en inciertas e improbables invasiones arias de la IndiaTópico persistente si los hay, como ponía de relieve Edmund Leach en un interesante y provocador artículo que concluía así: «Las invasiones arias no ocurrieron en absoluto. Por supuesto, nadie se lo va a creer». Véase «Aryan Invasions Over Four Millennia», en Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 226 y ss..

De India escribió E. M. Forster que «nada es identificable; el simple hecho de hacer una pregunta provoca su desaparición o su fusión con alguna otra cosa» (*Pasaje a la India*). Por eso es de agradecer a Basham y a Doniger el enorme esfuerzo de hacer algo más comprensible un mundo tan huidizo y tan complejo.

Autor: Arthur Basham

Autor-2: Wendy Doniger

Edicion: Pre-Textos, Valencia

Edicion-2: The Penguin Press, Nueva York

Paginas: 804 pp. 38 €

Titulo: EL PRODIGIO QUE FUE INDIA

Titulo-2: THE HINDUS. AN ALTERNATIVE HISTORY