

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

La recepción del Rāmāyaṇa en español: tres variantes de representación (1860-1880)

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/8x64b17s>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 11(2)

ISSN

2154-1353

Author

Figueroa, Oscar

Publication Date

2024-07-18

DOI

10.5070/T429619

Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

La recepción del *Rāmāyaṇa* en español: tres variantes de representación (1860-1880)¹

ÓSCAR FIGUEROA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuando nombramos la Península Indostánica decimos el país del *Ramayana*
Carmen Eulate, *Antología de poetas orientales*, 15

Resumen

El *Rāmāyaṇa* fue una de las primeras obras de la literatura clásica de India que llamó la atención del orientalismo europeo. Durante la segunda mitad del siglo XIX, este interés alcanzó también a los círculos intelectuales hispanos, como dan cuenta traducciones indirectas, reseñas, notas periodísticas y otros documentos publicados de manera casi simultánea en España, Argentina y México. Este trabajo reúne y estudia por primera vez esos materiales y reconstruye el proceso de recepción del *Rāmāyaṇa* en el mundo de habla hispana durante los años 1860-1880, identificando tres variantes de representación asociadas con tres figuras: en España, Manuel de la Revilla, cuyo acercamiento al *Rāmāyaṇa* se adhiere a la interpretación racial en boga en países como Alemania, Francia e Italia; en Argentina, Lucio Vicente López, quien da muestras de un sutil distanciamiento respecto a dicha interpretación; en México, José González de la Torre, quien da un paso más allá y ofrece una lectura abiertamente nacionalista del *Rāmāyaṇa*. Juntos, estos testimonios ponen de manifiesto un episodio fundamental, pero a la fecha ignorado, del orientalismo hispanohablante por el que India adquirió una función simbólica bien delineada.

Palabras clave: orientalismo, *Rāmāyaṇa*, India en el mundo hispanohablante, Manuel de la Revilla, Lucio Vicente López, José González de la Torre

Introducción

Los estudios sobre la representación orientalista europea de India han dedicado buena parte de sus esfuerzos al período comprendido entre las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XX, con el siglo XIX como aquel en el que la fascinación por la antigua tradición literaria e intelectual de India alcanzó un crescendo, plasmado en un alud de testimonios, principalmente en Inglaterra, Alemania, Francia e Italia.² Como veremos, este furor fue propiciado, en buena medida, por el redescubrimiento de India en sus textos.

En contraste, nuestro conocimiento de la historia de las representaciones de India durante el mismo período en el horizonte hispanohablante, en particular en el panorama hispanoamericano, es

aún limitado, lo que podría sugerir ausencia o escasez de testimonios. Este artículo responde a esta laguna y, con ese fin, centra su interés en la recepción y representación del *Rāmāyaṇa* —la célebre historia sobre las heroicas andanzas del príncipe Rāma y la princesa Sītā— en el mundo de habla hispana. Comenzando con el siglo XIX, el *Rāmāyaṇa* fue una de las obras de la literatura clásica de India que abonó la fascinación orientalista europea por India. Esta tendencia alcanzó a los círculos intelectuales hispanos durante la segunda mitad del siglo, como dan cuenta traducciones indirectas de fragmentos, reseñas, notas periodísticas y otros documentos publicados de manera casi simultánea en España, Argentina y México. Este trabajo reúne y estudia por primera vez estos materiales y reconstruye el proceso de recepción del *Rāmāyaṇa* en la cultura letrada hispanohablante durante las décadas 1860-1880. Como se verá, la investigación arroja tres variantes de representación, epitomizadas por la lectura del *Rāmāyaṇa* de tres figuras: en España, Manuel de la Revilla (1846-1881), cuyo acercamiento a la obra se adhiere a la interpretación racial en boga en países como Alemania, Francia e Italia; en Argentina, Lucio Vicente López (1848-1894), quien da muestras de un sutil distanciamiento respecto a dicha interpretación; en México, José González de la Torre, quien da un paso más allá y ensaya una apropiación abiertamente nacionalista del *Rāmāyaṇa*.

Tomados en su conjunto, estos testimonios ponen de manifiesto un episodio fundamental, aunque poco conocido, del orientalismo hispanohablante. Su importancia es múltiple. En primer lugar, porque en torno a la historia de Rāma el interés por India en nuestra lengua contó por primera vez con una base textual; en segundo lugar, porque fue en torno a dicha historia que el interés por India dentro de la tradición letrada hispanohablante adquirió una función simbólica bien delineada, con un tono distintivamente afirmativo y cosmopolita, sentando un precedente para la indomanía modernista de principios del siglo XX. En tercer lugar, porque este interés, lejos de ser homogéneo, presenta matices y diferencias que nos permiten identificar, en un período germinal, actitudes y variantes del orientalismo hispanohablante en función del lugar de enunciación.

Así pues, en lo que sigue resumiré primero el importante papel del *Rāmāyaṇa* para el orientalismo europeo durante la primera mitad del siglo XIX, explicitando los motivos que, asociados con la obra, condicionaron su recepción en español durante la segunda mitad del siglo. Después de esto, investigo sucesivamente la recepción del texto en las culturas letradas española, argentina y mexicana, prestando particular atención a la interpretación de los autores mencionados, notando en cada caso similitudes y diferencias, y reflexionando en el significado de estas tres variantes de representación.

Antecedentes: el *Rāmāyaṇa* y el redescubrimiento romántico de India

A lo largo de casi dos milenios, desde la incursión militar de Alejandro Magno en la región del Indo a finales del siglo IV a.e.c., India ocupó un importante sitio en el imaginario orientalista europeo prácticamente sin un fundamento textual. Lo hizo, en cambio, con base en evocaciones etnográficas, en especial respecto a la extraordinaria templanza ascética de sus “sabios desnudos” o gimnosofistas (Halbfass 29-62). Formulada, entre otros, por el geógrafo Megástenes (siglo III a.e.c.), esta imagen fue reciclada con pocas variaciones a lo largo del período helenístico, el imperio romano, la Edad Media y el Renacimiento; incluso la creciente presencia de misioneros y comerciantes en India durante los siglos XVI-XVII, si bien produjo una cantidad inédita de información sobre la manera de vivir y las creencias de los indios, no trajo un cambio profundo; antes bien, debido a la ausencia de referentes textuales y traducciones,³ en varios casos sirvió para reafirmar el estereotipo. Así pues, aun cuando las cartas e informes de misioneros y mercaderes dieron cuenta por primera vez de títulos de obras indias, resúmenes de sus doctrinas y avances en el conocimiento de lenguas como el sánscrito y el tamil,⁴ los receptores europeos de la época, por igual renacentistas, enciclopedistas e ilustrados, en general reciclaron la antigua fascinación por la templanza ascética de los indios.

Fue hasta los inicios del imperio británico en India, en el último cuarto del siglo XVIII, que las primeras traducciones de textos indios revolucionaron este antiguo imaginario, produciendo un verdadero redescubrimiento de India. Si bien entre esas primeras traducciones se encuentra la versión inglesa de la *Bhagavadgītā*, publicada en 1785 por Charles Wilkins, en realidad el libro pasó desapercibido en Europa (Brockington 102), sobre todo en comparación con el furor que desató la obra que realmente catalizó el redescubrimiento de India: *Śakuntalā*, la célebre pieza teatral de Kālidāsa (siglo V), traducida al inglés en 1789 por William Jones.⁵ A lo largo de los siglos, India había alimentado la imaginación europea en función de su sabiduría ascética; ahora lo hacía en función de su sabiduría poética y literaria, idea condensada en el prefacio de Jones cuando llama a Kālidāsa “el Shakespeare de la India” (ix). Esta aparente anomalía respecto a la expectativa hoy estándar —que una obra literaria y no una religiosa como la *Bhagavadgītā* haya revolucionado el imaginario orientalista europeo en torno a India— se explica en función de lo que el receptor europeo deseaba encontrar en India precisamente a finales del siglo XVIII. Y el principal receptor europeo de la época fue el Romanticismo. Las inquietudes estéticas, espirituales y políticas del Romanticismo, así como el descubrimiento de los lazos lingüísticos entre el sánscrito, el griego y el latín, prepararon el terreno para este nuevo exotismo sobre la base del anterior, haciendo resurgir la milenaria espiritualidad india, pero revestida de grandeza

lingüística, mítica y poética. Con *Śakuntalā*, India obtenía un sitio de honor en el ideal romántico de *Weltliteratur* y, como tal, era portadora de un mensaje universal de gran densidad poética y armonía idílica con el cosmos, legitimando así, desde el profundo “Oriente”, la agenda contra el antropocentrismo, el racionalismo y el cientificismo ilustrados (McGetchin 70-72). Más aún, elevada al estatus de cultura “clásica”, India se erigía no solo como una fuente de vitalidad y creatividad; al ser anterior a las culturas grecolatina y judeocristiana, era una fuente incluso superior. De este modo, en las siguientes cuatro décadas *Śakuntalā* tuvo varias reimpressiones y nuevas traducciones, causando sensación en los círculos románticos europeos, en especial en Alemania (Figueira 11-12).

El furor aceleró la identificación de nuevas obras e impulsó el estudio del sánscrito como vehículo para penetrar sin intermediarios en las maravillas que India le tenía deparada a la humanidad. Fue en este contexto que el *Rāmāyaṇa* sánscrito, atribuido al mítico poeta Vālmīki, se convirtió en la segunda gran obra literaria en la que el Romanticismo creyó ver reflejados sus ideales. Ya en su introducción a *Śakuntalā*, el traductor William Jones había sembrado el interés en el *Rāmāyaṇa* al definirlo como el poema fundacional de India en el que Kālidāsa halló inspiración:

El primer verso sánscrito alguna vez escuchado por los mortales fue proferido en una irrupción de sentimiento por el gran Valmiki, quien floreció en la edad de plata del mundo, y fue el autor de un poema épico sobre la lucha de un contemporáneo suyo llamado Rama, rey de Ayodhya. (vii-viii)⁶

No es del todo erróneo el juicio aquí expresado. En efecto, desde una época temprana la propia cultura india definió y transmitió la obra como el “poema primordial” (*ādikāvya*), el poema que fundó el arte literario y, por lo tanto, su autor Vālmīki fue elevado al estatus de “primer poeta” (*ādikavi*) (Figueroa 19-32). A esa identidad subyace, como ha mostrado David Shulman, una apuesta por la creación imaginativa como vehículo para exorcizar cualquier amenaza contra el orden ortodoxo, reafirmar los valores canónicos e instaurar un mundo en el que podemos hallar sentido, todo ello encarnado en una lucha simbólica entre el bien y el mal (Shulman 10).

Los rasgos asociados con la obra en el contexto tradicional indio fueron reinterpretados por el Romanticismo en clave universal, es decir, según la supuesta compatibilidad del *Rāmāyaṇa* con el mensaje de los monumentos literarios de la humanidad, un mensaje del que Europa era ahora portavoz y, como tal, estaba llamada a continuar a través de una misión civilizatoria. La antigüedad del texto y el hecho de que esté escrito en una lengua afín a las lenguas europeas exacerbaban esta red de asociaciones. No es necesario detenernos en los detalles. Para nuestros fines aquí basta identificar los principales motivos e imágenes. Para ello, podemos echar un vistazo a la primera traducción europea

completa y directa del sánscrito, publicada en cinco volúmenes entre 1847 y 1858, consumando la fascinación acumulada en los años previos. Se trata de la traducción italiana de Gaspare Gorresio,⁷ de la que tenemos certeza que circuló en el mundo de habla hispana, incluida Hispanoamérica.

Los motivos: racialismo, panteísmo y colonialismo

Gorresio abre el primer volumen de la edición del texto sánscrito, publicado en 1843, defendiendo la grandeza del *Rāmāyaṇa* por ocupar un sitio en la historia de la literatura antigua solamente comparable con el de la poesía homérica: “Hay en el sánscrito de Valmiki, como en el griego de Homero, determinación, vigor, ardor, y al mismo tiempo, simplicidad, candor, espontaneidad” (vol. 1, xvii). Debido a sus altos vuelos poéticos, el *Rāmāyaṇa* ahonda el entusiasmo romántico por India, ampliando el interés por *Śakuntalā* a una nueva obra, más fundacional y antigua. El tono elogioso se intensifica en el prefacio del primer volumen de la traducción al italiano, publicado en 1847. Ahí Gorresio introduce una novedad de gran calado para el proceso de recepción de la obra. Por influencia del evolucionismo darwinista y su creciente aplicación racial, Gorresio recoge la tendencia del Romanticismo tardío, sobre todo en Alemania, a vincular superioridad poética con superioridad racial. En esa lectura, el espíritu de un pueblo o nación se plasma en su lengua y literatura (aquí el elemento romántico), de modo que entre más lograda es esa literatura, más noble el pueblo que la produjo y con mayor derecho, por lo tanto, para guiar la aventura civilizatoria (aquí el giro evolucionista-racial, con el mito ario en el horizonte como fatal corolario). En relación con la propia historia de India, Gorresio da así un paso más allá al asumir que el *Rāmāyaṇa* es la expresión poética del devenir histórico del auténtico pueblo indio, situado al norte y hablante de la lengua refinada, el sánscrito, en oposición a las tribus del sur, barbáricas e inferiores: “La gran gesta celebrada por el poema es la guerra exterminadora que Rāma, descendiente de una antigua estirpe que reinaba en Ayodhyā, emprende contra los fieros habitantes bárbaros de la costa meridional de la India y la isla de Ceylán” (vol. 1, ii).

El *Rāmāyaṇa* captura simbólicamente este conflicto histórico-social como una lucha entre el bien y el mal:

Tal es, pues, reducida a su máxima simplicidad, la idea fundamental del Ramayana: la guerra de dos razas enemigas, antitéticas en origen, grado de civilización y creencias, una guerra que el genio simbólico de Oriente intenta representar aquí y allá como la lucha profunda e incesante de dos principios opuestos, el principio del bien y el del mal. (iv)

En torno a esta noble misión, la obra reúne numerosos elementos de la tradición antigua india, trátase de mitos, doctrinas filosóficas y recursos poéticos, que le imprimen al relato una grandeza sin paralelo y, en última instancia, lo convierten en la expresión más noble de toda una cultura (v). Gorresio fija entonces el período de composición del *Rāmāyaṇa* en el siglo XIII a. C., un error muy extendido de la época, pero útil para situar la obra antes de Homero, evocar entonces su superioridad y, a través del lazo mítico-lingüístico entre Europa e India, vindicar la nobleza de la propia civilización europea y su misión en el mundo moderno. Desde la perspectiva romántica, la superioridad del *Rāmāyaṇa* es tangible en su tendencia a trascender el paradigma antropocéntrico greco-ilustrado y sustentar, en cambio, en un designio divino la misión civilizatoria de Rāma y, por extensión, de la cultura aria, antes en India, hoy en Europa. De este hecho fundamental se desprende uno de los motivos más influyentes de la representación romántica del *Rāmāyaṇa* e India: el panteísmo. Dice Gorresio:

En general, la poesía del Ramayana es más profunda, más íntima, más grande, y al mismo tiempo derrocha plenitud y exuberancia: es la poesía del infinito. La de Homero es más animada, más viva, más audaz, pero atemperada por una sobriedad necesaria. En Homero, la individualidad del hombre resalta mejor y con mayor energía ... En el Ramayana, a menudo el hombre no se destaca demasiado, por así decirlo, del fondo de la naturaleza; su individualidad parece a veces unida y casi vinculada a la naturaleza; sus actuar, su energía, no siempre sobresalen con un relieve suficiente y bien definido, por efecto tal vez de las doctrinas panteístas, cuya huella en la poesía de Valmiki es profunda ... En suma, el Ramayana y las epopeyas homéricas son monumentos maravillosos del espíritu humano, conforme al genio de dos pueblos diferentes, el segundo más armónico en sus proporciones, más perfecto desde una perspectiva artística, el primero más vasto, más grande...; el uno inspirado principalmente en el genio guerrero, el otro informado por el genio hierático. (vii-viii)

Alimentado por el lazo lingüístico entre el sánscrito y las lenguas europeas, el ideal romántico de un universalismo literario zanjó el camino para postular ideales más ambiciosos con base en el *Rāmāyaṇa*. Al margen de la geografía, la obra inspiraba pertenencia a una tradición común que hundía sus raíces en “Oriente” muchos siglos antes de Cristo, una tradición embarcada además en una aventura que servía de lección para el presente bajo el mismo llamado: la lucha del bien, encarnado por el pueblo superior al norte (la propia Europa), sobre el mal, encarnado por los pueblos inferiores

del sur. Como sabemos, en el siglo XIX esa aventura adquirió la forma del colonialismo, del que el *Rāmāyaṇa* servía como instrumento legitimador.

El *Rāmāyaṇa* en España: inicio tardío y reiteración

¿Cuál es la historia de la recepción del *Rāmāyaṇa* en el mundo de habla hispana? ¿Siguió un cauce similar al de los epicentros orientalistas europeos: Inglaterra, Alemania, Francia e Italia? Es un hecho, para empezar, que el mundo de habla hispana participó de manera tardía en el descubrimiento romántico de la India literaria. Como dijimos, dicho descubrimiento se produjo en torno al drama *Śakuntalā* de Kālidāsa, entre la última década del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. En español, las primeras referencias a *Śakuntalā* son de la segunda mitad del siglo XIX y carecen de la intensidad y frecuencia que puso a Kālidāsa en el centro de la fascinación romántica por India en países como Inglaterra y Alemania.⁸ No puede decirse lo mismo respecto al segundo gran momento del redescubrimiento europeo de India, centrado en el *Rāmāyaṇa*. En efecto, fue sobre la base textual del poema de Vālmiki que India obtuvo un perfil simbólico bien delineado en el mundo de habla hispana.

Así pues, con los antecedentes sobre todo franceses e italianos a cuestas, la India literaria hace su entrada en España a través de la traducción de un episodio del *Rāmāyaṇa* publicado en 1861 en Granada con el largo título *Ensayo de una traducción literal de los episodios indios, “La muerte de Jachnadatta” y “La elección de esposo de Draupadi”*.⁹ Debemos la publicación al arabista y lexicógrafo Leopoldo de Eguílaz Yanguas (1829-1906), quien asegura haber estudiado sánscrito de manera autodidacta, interés que parece haberlo acompañado de años atrás, como se infiere de la alusión a las tertulias auspiciadas por la escritora granadina Dolores Arráez de Lledó, en las que él compartía los avances de su traducción (6-7).¹⁰ Al decidir traducir “La muerte de Yajñadatta”, célebre episodio en el primer libro del *Rāmāyaṇa* (cantos 2.57-58 en la edición crítica), Eguílaz delata la influencia de A.-L. Chézy, también arabista de formación y quien, como mencioné (n. 6), publicó en 1814 una traducción francesa del mismo episodio, la cual tuvo un éxito inmediato pese a haber circulado de mano en mano.¹¹ Eguílaz reconoce, de hecho, haberse beneficiado del análisis gramatical de Chézy; sin embargo, su verdadera preferencia está con la versión italiana de Gorresio, a la que atribuye el mayor mérito. Más aún, se identifica con el “linaje de estudios” representado por figuras como Jones, Williams y Schlegel, y define el fruto de este esfuerzo como “el primero que sobre la India ve la luz pública en nuestra patria” (6).

En medio de esta inusual aspiración de rigor filológico,¹² que auguraba mejores días para el estudio de India en español, se asoman, sin embargo, algunos de los elementos románticos enunciados previamente, en especial el estatus superior de la literatura india y la asociación con el panteísmo. Así, Eguílaz concibe el *Rāmāyaṇa* como la gran formulación épica “del panteísmo indio, en cuyo parangón la *Ilíada* y la *Odisea* parecen como dos gotas en la inmensidad de los mares” (3). Como parte del elogio, repite incluso la opinión de Gorresio: la poesía del *Rāmāyaṇa* es la “más profunda, más íntima, más grande, más exuberante, es la poesía de lo infinito” (4).

Con esta identidad fijada en el imaginario cultural español, el *Rāmāyaṇa* comienza a aparecer en los diarios de la época con escaso interés por comprenderlo en sus propios términos; lo que importa es más bien su espíritu universal, su compromiso con los más altos valores de la humanidad. Por ejemplo, un artículo anónimo publicado el 16 de octubre de 1864 en el diario madrileño *El museo universal* con el título “El Ramayana, o grande epopeya de los indios”, después de recordar que la obra se compuso un milenio “antes de la venida de Jesucristo” y “500 años antes de Homero”, exalta la trama como “la composición más célebre en Oriente, y al mismo tiempo la más capaz de excitar el interés de los hombres que pertenecen a otra civilización” (330). El alcance universal del *Rāmāyaṇa* descansa en la construcción de sus protagonistas como modelos de virtud y superación ante la adversidad: “Los personajes del Ramayana son esos tipos de verdadera grandeza y de virtud pura que producen en el lector una sensación de íntimo placer y de admiración suave y deliciosa” (330). A diferencia de la literatura griega, que se decanta por “la avaricia, el orgullo feroz, el abandono a los placeres sensuales”, el *Rāmāyaṇa* ensalza “esa fuerza interior que empleamos sobre nosotros mismos y con la cual sujetamos nuestros sentidos, el odio y el deseo” (330). La superioridad de India sobre Grecia es, pues, palmaria. En efecto, añade la nota, “aun entre los griegos, a los que debemos considerar como los maestros perpetuos y los modelos absolutos de la forma artística y literaria, no se hallan jamás ideas semejantes” (330). El fundamento último de esta superioridad es, una vez más, la señera visión panteísta de los indios: “Un soplo divino parece animar el poema entero y llevarle hasta el último extremo de la sublimidad moral” (330).

Pero entre las notas, adaptaciones y traducciones indirectas de fragmentos que se publican en la España de la época, sin duda la más reveladora es la extensa reseña, con una selección de versos traducidos probablemente a partir de Gorresio, del escritor y crítico literario Manuel de la Revilla (1846-1881), publicada en varias entregas a lo largo de 1872 en la *Revista de España*.¹³ Su relevancia radica en el hecho de que reproduce la perspectiva racial civilizatoria. Así pues, De la Revilla lee el

poema como la expresión simbólica de un hecho histórico que interpela a la humanidad entera, en especial a la humanidad “cultura”. Ese suceso histórico no es sino el “triunfo de la civilización fecunda y progresiva de nuestra ilustre raza sobre las tribus bárbaras que ocupaban el Indostán” (213). Los afanes de pertenencia, desde España, a la misión civilizatoria universal permiten así una identificación con la cultura del norte de India, y esta identificación sirve a su vez como mecanismo de legitimación para continuar la misión en el presente, empresa que en las páginas siguientes se torna más categórica a través de alusiones al mito ario y la aseveración de que el propósito último de la raza superior es colonizar como medio indispensable para civilizar a las razas inferiores. Y el *Rāmāyaṇa* da cuenta precisamente de esta “expedición colonizadora” (214, 217). La justificación en el panteísmo indio tampoco falta. La incomparable tesitura literaria que India logró imprimirle a la misión civilizatoria se debe a su visión panteísta, entendida así por De la Revilla:

No conoció la India la radical distinción entre el Creador y las criaturas, entre lo infinito y lo finito ... Para el indio, una Sustancia única llena el universo, y las individualidades de todas las especies no son otra cosa que formas y modalidades percederas, que incesantemente brotan del insondable seno del Ser, e incesantemente tornan a él a confundirse. (293)

De este modo, el *Rāmāyaṇa* combina varias dimensiones interconectadas: historia, raza, nación, literatura, religión, etc., configurando con ellas una “manifestación poética, sintética y orgánica de toda una civilización ... la epopeya de la civilización india”. Y esa civilización es también la española, “fuente y origen de la nuestra” como insiste De la Revilla (290, 315).

A través de la historia de Rāma y Sītā la fascinación europea por la India literaria alcanzó madurez, pero en esa misma medida se hicieron también más hondas sus implicaciones raciales, apreciación a la que se sumó España vindicando su pertenencia al proyecto civilizatorio europeo frente a la barbarie. Esta reiteración nos ofrece un ineludible parámetro para el estudio de la recepción del *Rāmāyaṇa* en español más allá de Europa, es decir, en el continente americano. El asunto puede plantearse con las siguientes interrogantes: ¿cómo y cuándo fue acogida en Hispanoamérica la fascinación por el *Rāmāyaṇa*? ¿Imagino Hispanoamérica una relación distinta con el poema de Vālmīki y, por ende, con India, considerando que la búsqueda de identidad en las naciones hispanoamericanas nació como respuesta a una experiencia contraria, a saber, la de haber sido pueblos colonizados, es decir, pueblos “bárbaros”? Intentaré responder a esta pregunta estudiando la recepción de la obra en los dos epicentros culturales de Hispanoamérica, Argentina y México.

El *Rāmāyaṇa* en Argentina: extrañeza, adhesión al canon y distanciamiento

Como adelanté, también en Hispanoamérica el *Rāmāyaṇa* fue la obra que dio por primera vez un fundamento textual al incipiente simbolismo gestado en torno a India. Debemos uno de los primeros testimonios al escritor, periodista y político argentino Lucio Vicente López (1848-1894), quien en 1869 publica una reseña de la obra en la *Revista de Buenos Aires* usando como base tanto la versión italiana de Gorresio, de la que además traduce algunos versos, como la francesa de Fauche.¹⁴ En *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia*, Axel Gasquet ha estudiado la importancia de esta publicación en el contexto del orientalismo argentino de la segunda mitad del siglo XIX, con su distintiva combinación de elementos románticos e ilustrados más con un interés en el porvenir que buscando defender un pasado glorioso (71-76). No es, por lo tanto, necesario detenernos en ello. A la luz de lo expuesto en las páginas anteriores, intentaré ahondar, en cambio, en las razones para que el *Rāmāyaṇa* formara parte de ese proyecto y de qué manera hubo de hacerlo considerando el carácter periférico del receptor y la conciencia, así sea de manera fugaz o implícita, de que “desde América no se podía tener la misma visión sobre el Oriente que desde Europa” (Gasquet 67). ¿De qué modo el *Rāmāyaṇa* se convirtió en Hispanoamérica en la primera fuente textual que dio cuerpo y un peso específico al imaginario cultural forjado alrededor de la remota India?

De entrada, López hace suyo el patrón europeo de admiración por el *Rāmāyaṇa* constituido, como vimos, por dos fases sucesivas: similitud y superioridad. Por un lado, la reseña celebra a Vālmīki como “el místico cantor de la literatura sánscrita, como Homero de la literatura griega”; por el otro, este paralelo presupone una jerarquía a favor de Vālmīki por razones cronológicas, pues el *Rāmāyaṇa* proviene de “tiempos remotos”, es decir, anteriores a Homero (parte 1, 182, 185). Y ante una obra así de antigua y, en consecuencia, así de profunda, el esfuerzo de comprensión se reduce, reconoce López, a meras “impresiones”, con mayor razón considerando que nuestro espíritu es “hijo ... de otras ideas, de otras costumbres, sin familiaridad alguna con el carácter de la obra” (parte 1, 182). De manera implícita, estas líneas definen al lector argentino (e hispanoamericano) interesado en el *Rāmāyaṇa* como descendiente de la cultura europea, identidad criolla de la que a su vez depende la exotización de la obra. Sin embargo, en este caso la experiencia de extrañeza ante la alteridad “oriental” posee un inusual cariz de extravío. López habla de sentirse como sumergido en un sueño o viviendo una alucinación mientras pasa las páginas de la obra:

La memoria se rinde, la atención se ofusca, y los héroes que forjó la imaginación del poeta pasan por nuestros ojos como los fantasmas de un sueño extraño misterioso,

indescriptible ... Tenemos por necesidad al palparla en la mente, que descubrir en ella más bien que la simple descripción de acontecimiento y escenas, un fin mucho mayor, más profundo, la intención filosófica, la filosofía extraña cuyo aspecto y cuya masa causa pavor y arrastra al espíritu a una alucinación completa haciéndole vagar en un mundo de ideas que le es enteramente desconocido e incomprensible. (Parte 1, 182-183)

Indirectamente, el tono hiperbólico subraya la posición periférica del receptor, identificado con Europa, pero situado en América, desde donde “Oriente” resulta aún más remoto. Al mismo tiempo, la experiencia exacerbada de otredad vuelve apremiante la necesidad de un asidero, produciendo un movimiento contrario, de adhesión acrecentada a los referentes canónicos europeos: los clásicos grecolatinos, la Biblia, Dante, Milton, entre otros, desfilan en la reseña ofreciendo pautas para la interpretación bajo el espíritu universalista promovido por el Romanticismo. El *Rāmāyaṇa* es expresión, afirma López, de la gran “poesía universal” no sólo por sus atributos formales sino en razón de su mensaje: el triunfo del bien sobre el mal, plasmado desde la perspectiva única del panteísmo, el ingrediente que redondea la superioridad de la antigua poesía india (parte 1, 182). A diferencia del antropocentrismo de la literatura europea, el *Rāmāyaṇa* “vaga desde Dios y desde lo infinito hasta el último átomo animado de la materia” (parte 1, 183). Al respecto, López repite, sin mencionar la fuente, las exaltadas palabras de Gorresio, reproducidas en España por Leopoldo de Eguílaz: la poesía del *Rāmāyaṇa* es la “poesía del infinito, “más profunda, más vasta, más íntima que la poesía de Homero”, precisamente por estar moldeada por un designio divino en el que se fragua el destino de la humanidad a través de una dialéctica de autonegación —el mal, representado como fuerzas demoníacas que deben ser vencidas— y afirmación final —el bien restaurado, representado por los heroicos protagonistas del poema—:

Como Dios no ha de luchar consigo mismo, y como sin luchar no hay acción ni hay drama, el panteísmo al caer en la historia tiene que crear la negación de Dios para luchar con ellos: crea el principio del mal y con el principio del mal crea sus adeptos: los hombres que no son hombres, y que destituidos del genio de la divinidad universal son monstruos, demonios herejes: bestias de abominación con apariencias humanas dadas por la falacia del principio del mal. He ahí su acción y su sentido histórico. (Parte 1, 190-91)

Respecto a este “sentido histórico”, López reitera sin más la interpretación europea, es decir, asume que el *Rāmāyaṇa* da cuenta de la lucha entre dos sociedades disímiles tanto por su geografía como por su evolución material e intelectual, conflicto que además conceptualiza con las categorías “civilizado” y “bárbaro”, con toda su carga racial:

Las razas bárbaras contra las cuales Rama llevaba la guerra, eran distintas en origen, en civilización y en culto a las indianas-sanscritas ... El objeto principal del poema es la guerra terrible y sangrienta que tuvo lugar entre esas dos razas enemigas contrarias en creencias y en costumbres. (Parte 1, 183-84).

En esta lectura, civilizar es, pues, un designio panteísta, el medio por el que Dios afirma su potestad sobre la historia humana. En consecuencia, la lucha en India entre la sociedad aria del norte y “los bárbaros y fieros habitantes de la costa meridional” (parte 1, 183) presupone la idea de pueblo elegido con una misión civilizatoria para la humanidad: “El Ramayana es una de esas obras gigantescas que reconcentran en sus profundos pliegues todas las maneras de pensar, todas las preocupaciones, todos los dogmas, todas las fantasías de una gran raza en los momentos en que se forma su nacionalidad” (parte 1, 190).

Sobre el fundamento del pacto neocolonial por el que América deposita su destino en Europa, estas palabras proyectan un matiz particular en relación con la naciente nación argentina: el anhelo de participar de la verdad que el panteísmo del *Rāmāyaṇa* revela a la humanidad para estar así del lado correcto de la historia, es decir, según se desprende de la propia lectura del texto, del lado de Dios, el bien y el progreso. A la vez, sin embargo, el mismo tono de anhelo revela una discrepancia. Después de todo, ¿con qué argumentos lingüísticos, literarios o culturales podría legitimar Hispanoamérica el lazo que la Europa de la época, incluida España, afirmaba tener con India? La discrepancia apunta, pues, a las condiciones nuclear y marginal de Europa y Latinoamérica, respectivamente, respecto al ideal civilizatorio.

En la reseña, esta discrepancia se vislumbra en la ausencia de una defensa abierta, con base en el *Rāmāyaṇa*, de ese ideal como un hecho y no como un anhelo. No hay en toda la reseña, por ejemplo, proclamas como las del citado Manuel de la Revilla, en el sentido de que el *Rāmāyaṇa* encarna los ideales “*de nuestra ilustre raza sobre las tribus bárbaras*”.¹⁵ Esta diferencia delata una conciencia local, fundada en circunstancias distintas, y en esa medida evoca una representación orientalista de India investida de un matiz único. Al respecto pueden señalarse dos ejemplos.

López insinúa ese sutil distanciamiento al inicio de la reseña, cuando reconoce cuán excéntrico resulta estudiar el *Rāmāyaṇa* especialmente en América, debido a sus turbulentas circunstancias sociales y políticas:

En medio de las agitaciones políticas y sociales de nuestra vida americana, en medio de la completa indiferencia con que miramos el desarrollo de la ciencia y de la erudición europea, parecerá extraño tal vez que nuestro espíritu se haya detenido por el espacio de algunos meses consecutivos en el estudio de un libro desconocido totalmente para la América latina, que hasta cierto punto puede decirse también que es nuevo en los centros literarios de la Europa civilizada. (Parte 1, 181).

El estatus civilizado es un hecho en Europa, no así en América, donde representa más bien un fin deseado o una meta a alcanzar al otro lado del rezago y la inestabilidad. En ese sentido, indirectamente, estar situado en la periferia de Occidente significa estar en tránsito entre lo bárbaro y lo civilizado. Para el europeo la grandeza de la antigua India evoca un retorno a los orígenes arios y, en esa medida, justifica la misión civilizatoria universal. En cambio, para el hispanoamericano representa la posibilidad de un porvenir promisorio, para lo cual es necesario conquistar la barbarie propia. Esto explica la ausencia en toda la reseña de una retórica sobre el origen y las raíces.

Algo similar transmite López hacia el final de la reseña, cuando asume la historicidad de Ayodhyā, la capital del reino de Rāma, como ejemplo de una sociedad civilizada y progresista, condición necesaria para que el genio poético pueda surgir y prosperar (parte 2, 361). Hay aquí de nuevo la proyección de un anhelo a la luz de circunstancias propias, pero con una resonancia única puesto que el ejemplo, aunque validado por Europa, lo aporta una cultura “oriental”, percibida como “superior”. A la par de la adhesión al canon se abre así la posibilidad de un imaginario distinto. Casi al mismo tiempo, dicha posibilidad emergía con más fuerza en México.

El *Rāmāyaṇa* en México: nacionalismo e insinuaciones de emancipación

Al igual que en España y Argentina, fue también en las décadas de 1860 y 1870 que, a través del *Rāmāyaṇa*, India obtiene un perfil simbólico bien definido en el México independiente, sentando las bases para futuras apropiaciones. Ya en 1869, en un artículo publicado en la revista literaria *El renacimiento*, el a la postre reputado intelectual Justo Sierra ensalza la creación poética como la primera expresión civilizatoria y, en ese contexto, traza un recorrido que comienza en “Oriente”, donde la poesía cumple una función cosmogónica. En India, añade Sierra, ese momento primordial está capturado en el *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, quien canta “los altos hechos de los hombres” (12). En 1872,

en un editorial del diario *El siglo diez y nueve* a propósito también de la creación poética como expresión de la evolución humana, otro insigne intelectual mexicano, Ignacio Manuel Altamirano, define el *Rāmāyaṇa* como la obra “que dio origen a la armonía poética” (21 de abril de 1872). Alusiones de este tipo se repiten en los diarios nacionales de la época.

En este contexto, sin duda la figura más importante fue José González de la Torre, del que sabemos muy poco a pesar de su fecunda presencia como articulista cultural, traductor y poeta en los diarios del país entre las décadas de 1840 y 1870.¹⁶ De dichas publicaciones se desprende que era descendiente de españoles, que consideraba compatibles el patriotismo y la hermandad con España, y que traducía a los clásicos franceses. En particular, por una nota anónima de 1862 publicada en *El siglo diez y nueve* sabemos que era profesor en la Academia San Carlos, la escuela de arte más importante de la capital mexicana (25 de febrero de 1862). Para nuestros fines aquí, sin embargo, el dato más valioso proviene del catálogo de “Poetas y escritores modernos mexicanos”, publicado en 1878 por Juan de Dios Peza, quien ofrece la siguiente semblanza:

Correcto en la forma y siempre cuidadoso de la pureza del lenguaje, ha publicado versos y artículos, que le hacen digno de ocupar un puesto entre los hombres de letras. Conoce bien algunos idiomas, estudio para el cual tiene gran facilidad, y ha hecho últimamente un detenido estudio sobre el Ramayana, poema indio de Valmiki. El Sr. González de la Torre, gusta más de hablar que de escribir, y en la actualidad da semanariamente conversaciones públicas, que según hemos sabido, son interesantes. (197-98)

González de la Torre es así retratado como un difusor “especializado” del *Rāmāyaṇa*, vocación que no es cuestionada ni ridiculizada, sino que parece cumplir una expectativa cultural de la época. Al respecto, como se desprende de varias notas en los diarios nacionales, su labor dando “conversaciones públicas” también tuvo como tema el *Rāmāyaṇa*. Por ejemplo, a finales de 1877 el periódico *El monitor republicano* publicó la siguiente invitación:

Mañana habla el Sr. González de la Torre en Minería sobre el magnífico poema indio El Ramayana, que se dice escrito por el poeta indio Valmiki hace treinta y tres siglos ... La concurrencia del domingo pasado era en su mayor parte de lo más escogido de nuestra sociedad, habiendo llamado nuestra atención que a la par que asistían personas que han ocupado u ocupan elevados puestos del Estado, y aun algún alto dignatario del clero, concurrían también varios individuos de la clase pobre, lo cual nos ha causado una particular satisfacción. (8 de diciembre de 1877)¹⁷

El éxito de estas conferencias fue paralelo a la publicación de dos pequeños libros en los que González de la Torre traduce algunos versos del *Rāmāyaṇa* a partir del francés. Se trata, por un lado, de *Canto del poeta Valmiki*, publicado en 1889, aunque firmado en 1876, y *Cinco cantos del Ramayana*, publicado en 1881 (firmado en 1880).¹⁸ Junto con los versos incluidos por Lucio López en su reseña, estas traducciones serían las primeras de su tipo en Hispanoamérica confirmando la centralidad del *Rāmāyaṇa* para la construcción de un imaginario cultural en torno a India.

Al igual que en el caso de López, también con González de la Torre esa construcción se desarrolló según las circunstancias del país y, en esa medida, refleja inquietudes únicas en medio de la adhesión al discurso orientalista europeo. Respecto a dicho discurso vimos apenas el sutil distanciamiento evocado por López. En el caso mexicano, ese distanciamiento adquiere un tono más ambicioso, presente, de entrada, en el repetido llamado de González de la Torre a ver en la historia de Vālmīki una incomparable fuente de inspiración para los artistas nacionales. Así lo confirman las invitaciones a sus conferencias al dirigir las primariamente a “todos los artistas, literatos, actores, pintores, escultores y músicos, quienes seguramente tendrán un inspirador en el poeta” (11 de julio de 1876); asimismo, sus traducciones al estar dedicadas “a los hijos de la Academia de Bellas Artes, con objeto de que saquen del Ramayana inspiraciones o sea asuntos que no están aún tocados por otros artistas” (1881, 3). Igualmente, en una nota de 1876 publicada el 13 de enero de 1876 en el diario *El eco de ambos mundos*, González de la Torre afirma que la difusión en México de los clásicos de la literatura india, entre ellos el *Rāmāyaṇa*, reviste la mayor importancia en tanto “foco de inspiración inagotable para nuestros artistas”, cuyas almas se verán así engrandecidas.

Este reiterado deseo de apropiación posee un inédito aire modernista. El *Rāmāyaṇa* es percibido ya no únicamente como el máximo testimonio de la grandeza literaria del antiguo pueblo indio, sino como un medio para estimular la creatividad en el aquí y el ahora; inspira admiración y además invita a la apropiación convirtiéndose en punto de encuentro de cosmopolitismo y nacionalismo. Al respecto, es particularmente revelador un artículo que González de la Torre publicó en julio de 1875 en tres partes en el periódico *El eco de ambos mundos*, con el título “El poema sánscrito de Valmiki, titulado Ramayana”.

Como en todos los documentos que hemos revisado hasta aquí, en el artículo desfilan los motivos que entretejen la fascinación romántica por la obra: su antigüedad, su superioridad sobre lo griego, el panteísmo, su noble mensaje para la humanidad. Todas estas cualidades son abrazadas por el mexicano como un signo de adhesión al “espíritu de cosmopolitismo” que en los últimos tiempos “ha invadido al mundo”, haciéndonos mirar ya no a Europa sino a Asia (primera parte, 2). En el

horizonte nacional, este planteamiento posee una resonancia especial, pues insinúa la expectativa implícita de que este cosmopolitismo “descentrado” o “ampliado a Oriente” eche raíces en el país y sirva entonces, a través de una relación horizontal con India, como fuente de inspiración. González de la Torre anuncia así que en las siguientes entregas de su artículo “dará una idea de la fuerza y poder del altísimo poeta de la India”, y con ese fin traducirá del francés algunos versos del segundo canto (primera parte, 2).¹⁹ En la segunda parte del artículo, tras lamentarse la falta de una versión española de la obra, se dice convencido de que el *Rāmāyaṇa* dará “nuevo vigor a nuestra naciente literatura y acaso un día”, derramada su “poderosa fuerza ... sobre nuestras almas, ... haga que México produzca obras de un mérito tan superior. Así lo deseamos impulsados por ese amor que se llama el amor de la patria” (segunda parte, 2).²⁰

Con esta reveladora declaración, González de la Torre da un paso más allá respecto a sus contemporáneos en España y Argentina. Al igual que en la reseña de Lucio López, el vínculo romántico entre la grandeza literaria y la grandeza de un pueblo es enunciado no como una forma de exaltar los orígenes sino como medio para imaginar un futuro promisorio, proyección condicionada por las circunstancias del país, en los márgenes del modelo europeo. En este caso llama la atención, sin embargo, la ausencia de alusiones al discurso racial y a la dicotomía civilización-barbarie, que, como vimos, es un aspecto central de la recepción del *Rāmāyaṇa* en Europa, España incluida, y luego también en Argentina. Dicha ausencia le da al anhelo de que México halle inspiración en India un aire más abiertamente patriótico, a través de una relación horizontal con la propia cultura de India. Si los indios, que no son europeos, alcanzaron tal grandeza, entonces tal vez nosotros también podemos lograrlo, parece sugerir González de la Torre.

Esta implicación cobra mayor fuerza en un poema en honor a Vālmīki que el mexicano publicó en 1877 en la *Revista mensual mexicana*. Los versos, un hito en el contexto hispanoamericano por su aire modernista, ponen de manifiesto la estrecha relación de González de la Torre con el *Rāmāyaṇa*. De hecho, los versos poetizan su propia relación con la obra, materializando así el papel de India como fuente de inspiración nacionalista, precisamente lo que él preconizaba entre los artistas de su época:

Yo arrebatado,
a los cielos me juzgo trasportado
leyendo el Ramayana ...
¡Oh Valmiki! Valmiki mi maestro,
mi adoración, mi delicioso encanto:
tu pensamiento diestro

me lleva a la virtud, me da el contento,
 cual si oyera feliz tu propio acento. (199)

La fascinación por Vālmīki es extensiva a los protagonistas de la obra, en los que el mexicano encuentra motivos tradicionales indios que él universaliza con el fin de hacerlos suyos: en Sītā, la “belleza soberana, su casta fe, su cándida ternura”; en Rāma, “la idealidad”, “el deber que encarna en este mundo”. Así pues, profundamente agradecido con Vālmīki, el “vate más alto e inspirado”, González de la Torre se pregunta por el sitio adonde debe enviar su elogio, a lo que él mismo responde que su morada no puede ser sino el Empíreo mismo, desde donde el legendario autor del *Rāmāyaṇa*,

en su noble misterio
 hoy alumbra la América dichosa,
 cuando antes con su luz pura y radiosa
 solo de Asia alumbraba el hemisferio. (200)

Estos versos materializan el deseo de abreviar de la sabiduría poética de India sin la mediación, al menos explícita, del canon europeo. El *Rāmāyaṇa* iluminó antes el continente asiático; hoy lo hace en América. El silencio respecto a Europa fortalece el mensaje patriótico: México ocupa ahora ese espacio de recepción en un intercambio horizontal con India. A través del *Rāmāyaṇa*, México participa del cosmopolitismo europeo orientalista, pero India forma además parte de la cultura nacional *al margen de Europa*, al menos como posibilidad. Completo nuestro recorrido por la recepción del poema de Vālmīki en España, Argentina y México, es momento de esbozar algunas conclusiones.

Conclusiones

El *Rāmāyaṇa* desempeñó un papel capital, solo precedido por el drama *Śakuntalā*, para el descubrimiento europeo de la India literaria durante las primeras décadas del siglo XIX. En particular, por influencia del Romanticismo, este inusitado interés en el *Rāmāyaṇa* consolidó la centralidad de India en el imaginario orientalista europeo. En unos cuantos años, en torno a la recepción romántica de la historia de Rāma convergieron el proyecto de un universalismo literario, la incipiente teoría evolucionista, el discurso racial y la empresa colonialista. En tanto pueblo “civilizado”, superior a las tradiciones grecolatina y judeocristiana por su antigüedad y profundidad, pues preserva la visión unitaria del cosmos degradada por el racionalismo, India posee un mensaje para la humanidad de reivindicación cultural frente a la barbarie.

Con este complejo bagaje, la fascinación por el *Rāmāyaṇa* llega al mundo de habla hispana de manera tardía, durante la segunda mitad del siglo XIX. A diferencia de los cuatro grandes centros orientalistas europeos —Inglaterra, Alemania, Francia e Italia—, en el mundo hispano, sobre todo en Hispanoamérica, la novedad tiene un peso particular, por haber contribuido a poner a India en el horizonte intelectual y literario de la época. El interés se produjo de manera casi simultánea en España, Argentina y México, en todos los casos replicando la idea de que India era una cultura digna de la más alta admiración y un modelo a seguir. Esta reiteración se expresó, sin embargo, de manera heterogénea y con diferentes implicaciones en función del espacio de recepción y representación, tal como se desprende de los tres casos estudiados, todos ellos entusiastas del *Rāmāyaṇa* y primeros difusores de la obra en español: Manuel de la Revilla, Lucio Vicente López y José González de la Torre. Como he mostrado, la ruta trazada por estas tres lecturas indica un gradual alejamiento respecto a la interpretación europea hegemónica, con su característico acento racial y de afirmación de los orígenes, abriendo en esa medida nuevas posibilidades de representación. Así pues, mientras que la lectura del *Rāmāyaṇa* lleva a Manuel de la Revilla a identificar España con la gran misión civilizatoria europea con base en las raíces compartidas entre Europa y la India aria, las lecturas hispanoamericanas de Lucio Vicente López y José González de la Torre contienen, debido a su emplazamiento en los márgenes del “mundo civilizado”, elementos de distanciamiento y matización que confirman el carácter reversible del discurso orientalista, en el sentido de que lo que se dice del otro dice siempre algo de uno mismo.

Sin embargo, como también mostré, entre las dos representaciones hispanoamericanas del *Rāmāyaṇa* hay a su vez diferencias. En Argentina, la reiteración de las categorías civilización-barbarie carece del trasfondo colonialista europeo, con su distintiva justificación en la condición de pueblo elegido, y se centra en cambio en un futuro promisorio en el que la conquista de lo bárbarico es necesariamente autorreferencial. Esto introduce un distanciamiento sutil respecto al ideal dominante, pero sin llegar a establecer una relación horizontal con India al margen de Europa. En México, por su parte, los motivos raciales civilizatorios pierden su presencia explícita y, en esa medida, la fascinación por el *Rāmāyaṇa*, sin dejar de inspirar cosmopolitismo, permite una abierta afirmación patriótica sobre la base de una potencial relación horizontal con India, sin mediación explícita de Europa.

Hay en esta última variante resonancias que anticipan el espíritu del orientalismo modernista hispanoamericano de principios del siglo XX. Al respecto parece sensato afirmar que la fascinación decimonónica por el *Rāmāyaṇa*, al menos en el caso mexicano, contribuyó a delinear una imagen

afirmativa de India que es anterior a la indomanía modernista, sirviéndole entonces de base. Esta posible continuidad no está exenta, sin embargo, de discontinuidad. La manera más simple de notarlo es el paradójico desdibujamiento del *Rāmāyaṇa* en los círculos literarios y culturales hispanos de la primera mitad del siglo XX. El asunto rebasa, por supuesto, el propósito de este artículo y amerita un tratamiento por separado. Basta decir aquí que, mientras que el atractivo de India durante el siglo XIX fue predominantemente imaginativo-literario, encarnado precisamente en el *Rāmāyaṇa*, con el inicio del siglo XX observamos un desplazamiento hacia intereses más bien filosófico-religiosos, encarnados en textos como la *Bhagavad Gītā*, en tradiciones como el budismo y el *vedānta*, y en la práctica del yoga, influencias por lo general pasadas por el matiz de la teosofía y el proselitismo neohinduista. El cambio de paradigma no es menor y, desde luego, refleja las profundas transformaciones que el mundo experimentó en las primeras décadas del siglo XX —dos guerras mundiales, el derrumbe del ideal de progreso, la crítica a las teorías racial y positivista, el despunte de los nacionalismos revolucionarios, la búsqueda de nuevas formas de cosmopolitismo, etc.—, cambios que en Hispanoamérica alimentaron la ambiciosa agenda estética y vital del movimiento modernista.

Pero incluso en este caso la relevancia del episodio aquí estudiado no puede obviarse, pues si bien el interés en el *Rāmāyaṇa* se desdibuja, no así el interés en India, una continuidad facilitada por el sitio que India misma se había ganado en el imaginario cultural hispano gracias, paradójicamente, al *Rāmāyaṇa*. Sirva, pues, esta reflexión de segundo orden para señalar la necesidad de ampliar esta investigación sumando nuevos testimonios.

Notas

¹ Este artículo es fruto del proyecto internacional de investigación PAPIIT IN401322, “India en el imaginario cultural hispanoamericano: historia y representaciones”, desarrollado entre 2022 y 2024 desde la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco el generoso apoyo que recibí del personal de las bibliotecas Nacional de España (Madrid) y Nettie Lee Benson (Austin) para consultar algunos de los documentos citados; también, las valiosas observaciones de los dos revisores anónimos.

² La bibliografía es muy amplia para referirla aquí. Menciono unos cuantos títulos generales: R. Schwab, *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*; R. Inden, *Imagining India*; W. Halbfass, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*; D. T. McGetchin, *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*.

³ Una excepción son las fábulas del *Pañcatantra*, que llegan a Europa durante la Edad Media a partir de versiones en persa y árabe. Sin embargo, se trata de un fenómeno distinto, mediado por apropiaciones culturales que hicieron caer en el olvido el origen indio de las historias.

⁴ Entre muchos otros trabajos, véase C. Vielle, “Bhagavadgītā à Copacabana S.I.: littérature dévotionnelle traduite de la langue indienne au XVIIe siècle”, y S. Murr, “Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières”.

⁵ *Sacantalá or the Fatal Ring: An Indian Drama by Cálidás*. El libro se publicó primero en Calcuta y un año después en Londres.

⁶ En todos los casos, las traducciones de fuentes distintas al español son más.

⁷ *Ramayana, poema sanscrito di Valmiki: traduzione italiana con note dal testo della scuola gaudiana*. Entre 1843 y 1850, Gorresio publicó además el texto original sánscrito. Hubo, desde luego, varios esfuerzos fragmentarios de traducción previos, entre ellos los de F. Schlegel y F. Bopp en alemán, así como el muy exitoso de A.-L. Chézy en francés (Brockington 103, 110-113). Una segunda traducción completa, del sánscrito al francés a cargo de Hyppolyte Fauche, apareció entre 1854-1858 con un impacto similar a la de Gorresio, incluida su difusión en Hispanoamérica.

⁸ Al respecto pueden citarse los testimonios, en España, de Francisco García Ayuso, quien tradujo *Śakuntalā* hasta 1875, y en México, del escritor Vicente Riva Palacio, quien, en su libro de 1882 *Los Ceros*, incluyó una reseña y tradujo algunos versos a partir del francés.

⁹ El segundo fragmento traducido pertenece a la otra gran narrativa india, el *Mahābhārata*.

¹⁰ Refiere en particular una tertulia de 1857.

¹¹ Véase n. 5. El libro se titula *Yadjnadatta badha, ou La mort d'Yadjnadatta*. Sobre su impacto y sus múltiples reimpresiones y adaptaciones, véase K. Karttunen, “The Rāmāyaṇa in the 19th Century European Literature and Scholarship”, pp. 121-122.

¹² La traducción está incluso acompañada del texto sánscrito en devanagari, que Eguílaz tomó del libro de A. Loiseleur-Deslongchamps, *Yadjnadattabadha, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode du Ramayana*.

¹³ Incluida después en *Obras de D. Manuel de la Revilla*. En lo que sigue se reproduce esta versión.

¹⁴ Al parecer el interés por India le venía de familia, específicamente de su padre, el novelista e historiador Vicente Fidel López, quien se refiere positivamente a la tierra del Ganges en su “Memoria sobre los resultados jenerales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad”, publicado en 1845 durante su exilio en Chile. Con la ayuda del joven francés Gaston Maspero, a la postre un reconocido orientalista, el propio Vicente Fidel López escribió además el libro *Les races aryennes du Pérou* (1871), en el que compara las lenguas quechua y sánscrita. Agradezco al reconocido especialista Hernán G. H. Taboada estas observaciones.

¹⁵ Véase antes, p. 12. Mi énfasis.

¹⁶ No he podido identificar sus fechas de nacimiento y muerte. Publicaba artículos, poemas y traducciones en reconocidos diarios como *La ilustración mexicana*, *El siglo diez y nueve*, *El eco de ambos mundos*, *La independencia* y *El pájaro verde*. Al parecer sus contribuciones más tempranas datan de 1849 en *El álbum mexicano* (Arias et al. 52).

¹⁷ Véase también la invitación publicada por el propio González de la Torre en 1876 en *El eco de ambos mundos* con el título “Un discurso sobre el poeta indio Valmiki, autor del poema titulado Ramayana”.

¹⁸ *Cinco cantos del Ramayana* contiene los cantos 99-103 del sexto libro de la obra; la traducción corresponde a las pp. 319-348 en el vol. 9 de la primera edición de la versión de H. Fauche. Por su parte, *Canto del poeta Vamiki* contiene un himno titulado “Hiranyagarbha”. Puedo confirmar aquí que la atribución es errónea, pues dicho himno no forma parte del

Ramayana. El himno y la falsa atribución provienen del libro *Les fils de Dieu*, publicado en 1873 por el excéntrico orientalista francés Louis Jacolliot (48-53).

¹⁹ La traducción se basa en la versión de H. Fauche (vol. 1, pp. 18-21).

²⁰ “Por fortuna”, añade González de la Torre como consuelo, circulan “varios ejemplares en México”, lo que confirma la presencia de la obra en México y el interés de la época por ella.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel. "Editorial." *El siglo diez y nueve*, 21 de abril de 1872.
- Arias, Alicia, et al. "El álbum mexicano: índices." *Anales de literatura hispanoamericana* vol. 26, n° 2, 1997, pp. 39-93.
- "Boletín del monitor." *El monitor republicano*, 8 de diciembre de 1877.
- Brockington, John. "Translating the Sanskrit Epics." *Indologica Taurinensia* n° 28, 2002, pp. 97-126.
http://www.asiainstitutetorino.it/indologica_vol_30_21.html
- Chézy, Antoine-Léonard. *Yadjnadatta badha, ou La mort d'Yadjnadatta*. Paris, sin datos de edición, 1814.
- Dios Peza, Juan de. "Poetas y escritores modernos mexicanos." *El anuario mexicano. Recopilación de los acontecimientos más notables en la política, la literatura y el comercio del año de 1877*. Tipografía Literaria, tomo 1, 1878, pp. 147-239.
- Eguílaz Yanguas, Leopoldo de. *Ensayo de una traducción literal de los episodios indios, "La muerte de Jachnadatta" y "La elección de esposo de Draupadi"*. Imprenta y Librería de D. José María Zamora, 1861.
- García Ayuso, Francisco (trad.). *Sakúntala, drama del poeta indio Kalidasa*. Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1875.
- Eulate, Carmen. *Antología de poetas orientales*. Cervantes, 1921.
- Fauche, Hyppolyte (trad.). *Râmâyana, poème sanscrit de Valmiki*. Librairie A. Frank, 9 vols., 1854-1858.
- Figueira, Dorothy. *Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth Century Europe*. SUNY Press, 1991.
- Figueroa, Óscar. *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Gasquet, Axel. *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- González de la Torre, José. *Cinco cantos del Ramayana*. Imprenta I. Cumplido, 1881.
- . *Canto del poeta Valmiki*. Imprenta I. Cumplido, 1889.
- . "A Valmiki." *Revista mensual mexicana*, tomo 1, 1877, pp. 199-20.
- . "El poema sánscrito de Valmiki titulado Ramayana." *El eco de ambos mundos*, 27, 28 y 29 de julio de 1875.
- . "Una súplica al señor Balcarcel." *El eco de ambos mundos*, 13 de enero de 1876.
- . "Un discurso sobre el poeta indio Valmiki, autor del poema titulado Ramayana." *El eco de ambos mundos*, 11 de julio de 1876.
- Gorresio, Gaspare (ed.). *Ramayana, poema indiano di Valmici: testo sanscrito secondo i codici manuscritti della scuola gaudiana*. Stamperia reale, 5 vols., 1843-50.
- Gorresio, Gaspare (trad.). *Ramayana, poema sanscrito di Valmici: traduzione italiana con note dal testo della scuola gaudiana*. Stamperia reale, 5 vols., 1847-58.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Inden, Ronald. *Imagining India*. Basil Blackwell, 1990.
- Jaccoliot, Louis. *Les fils de Dieu*. Albert Lacroix Editeurs, 1873.
- Jones, William (trad.). *Sacotalá or the Fatal Ring: An Indian Drama by Cálidás*. Edwards, 1790.
- Karttunen, Klaus. "The Rāmāyaṇa in the 19th Century European Literature and Scholarship." *Indian Epic Values: Rāmāyaṇa and Its Impact*. Editado por G. Pollet. Peeters, 1995, pp. 115-26.
- "La Academia Nacional de San Carlos." *El siglo diez y nueve*, 25 de febrero de 1862.
- Loiseleur-Deslongchamps, August. *Yadjnadattabadha, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode du Ramayana*. Dondey-Dupré, 1829.

- López, Fidel Vicente. “Memoria sobre los resultados jenerales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad.” *Anales de la Universidad de Chile*, 21 de mayo de 1845, pp. 305-350.
- López, Fidel Vicente. *Les races aryennes du Pérou. Leur langue, leur religion, leur histoire*. Librairie A. Franck, 1871.
- López, Lucio Vicente. “El Ramayana (poema sánscrito de Valmiki).” *Revista de Buenos Aires, Historia Americana, Literatura y Derecho*, año VII, n° 78, octubre de 1869, pp. 181-94, y año VII, n° 79, noviembre de 1869, pp. 357-64.
- McGetchin, Douglas. *Indology, Indomania, and Orientalism. Ancient India’s Rebirth in Modern Germany*. Fairleigh Dickinson University Press, 2009.
- Murr, Sylvia. “Les conditions d’émergence du discours sur l’Inde au Siècle des Lumières.” *Inde et littératures*. Edited by M-C. Porcher. EHESS, 1983, pp. 233-84.
- Revilla, Manuel de la. “Literatura sánscrita: el Ramayana.” *Obras de D. Manuel de la Revilla*, Ateneo Científico, Literario y Artístico, 1883, pp. 211-316.
- “El Ramayana, o grande epopeya de los indios.” *El museo universal*, 16 de octubre de 1864, pp. 330-331.
- Riva Palacio, Vicente. *Los Ceros: galería de contemporáneos*, Editor Francisco Díaz de León, 1882.
- Schwab, Raymond. *Oriental Renaissance: Europe’s Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. Columbia University Press, 1984.
- Shulman, David. “Towards a Historical Poetics of the Sanskrit Epics.” *International Folklore Review* n° 8, 1991, pp. 9-17.
- Sierra, Justo. “Los poetas.” *El Renacimiento*, tomo 2, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1869, p. 12.
- Vālmīki. *The Vālmiki Rāmāyaṇa: Critical Edition*. Editado por G. H. Bhatt y U. P. Shah. Oriental Research Institute, 1960-1975.
- Vielle, Christophe. “Bhagavadgītā à Copacabana S.I.: littérature dévotionnelle traduite de la langue indienne au XVIe siècle.” *Les Études classiques* n° 88, 2020, pp. 451-464.
<http://hdl.handle.net/2078.1/240972>