

La *Bhagavad Gita* según San Madero

JOSÉ RICARDO CHAVES

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
jrchavesp@aol.com

RESUMEN: A partir del contexto de la creciente recepción que tuvo la *Bhagavad Gita* en el siglo XIX en Europa, se revisa en este ensayo la particular lectura que realizó Francisco I. Madero de dicho texto hindú desde una perspectiva espiritista, algo muy acorde con el auge que vivían por entonces corrientes neoreligiosas como el espiritismo y la teosofía y en las que él tuvo una participación importante (sobre todo en la primera). Esto coincidió también con el interés “orientalista” que mostraban algunos artistas e intelectuales, como José Vasconcelos en el caso de México, conocedor de los comentarios de Madero.

ABSTRACT: Having as context the large and varied *Bhagavad Gita's* reception in the 19th century, this essay develops the particular reading that Francisco I. Madero did of this hindu text, from a spiritualist point of view, something according to the boom of the neoreligious trends like Spiritualism and Theosophy at the turn of the century. This situation happens at the same time that some artists and intellectuals take an interest in the Orient and specially the philosophies of India, like José Vasconcelos in Mexico, reader of the Madero's commentaries.

PALABRAS CLAVE: Francisco I. Madero, espiritismo, orientalismo, *Bhagavad Gita*.
KEYWORDS: Francisco I. Madero, Spiritualism, Orientalism, *Bhagavad Gita*.

ESPLENDOR DE UN LIBRO

Desde su primera traducción del sánscrito al inglés, la *Bhagavad Gita* o Canto del Señor, como se le ha traducido a veces, cautivó a Occidente con su mezcla de religión, filosofía y literatura. Uno de sus primeros admiradores, Humboldt, la comparó por su hondura y belleza con los poemas de Lucrecio, Parménides o Empédocles, y el poeta T. S. Eliot con *La Divina Comedia* de Dante. La *Gita* forma parte de una épica mayor, el *Mahabharata*, siendo apenas una breve parte en extensión pero no en fuerza. Su autoría es atribuida a Vyasa, en tanto compilador del *Mahabharata*, y su origen se ubica incierto entre los siglos V y II antes de nuestra era. Dicha primera traducción fue hecha al inglés en 1785 por Charles Wilkins (1750-1836), bajo los auspicios de la Socie-

dad Asiática de Bengala, de gran reputación, misma que fue aumentada por la exitosa traducción de Wilkins, la que apenas dos años después fue traducida al francés. No hubo en Francia una traducción directa del sánscrito sino hasta 1832.

Otras primeras traducciones del *Gita* a lenguas europeas fueron al alemán en 1823, nada menos que por A.W. Schlegel; al español más bien tardíamente: en 1896, ya en pleno fin de siglo teosófico y modernista. Su efecto fue visto así por el sabio Raymond Schwab en su magna obra *La Renaissance Orientale*:

L'arrivé de la *Gita* en Europe, il faut se représenter ce choc: nul texte plus irrésistiblement que celui-là, par sa profondeur métaphysique, par le prestige aussi de son envelope poétique, ne pouvait rompre un dure tradition de race supérieure: "On fut très étonné, écrit Lanjuinais, de trouver, dans ces fragments d'un très ancien poème épique de l'Inde, avec le système de la métempsycoce, une brillante théorie de l'existence de Dieu et de l'immortalité de la âme, tout le sublime de la doctrine des stoïciens, l'amour pur que égara Fénelon, et un panthéisme tout spirituel, enfin la vision de tout en Dieu soutenu pour le P. Malebranche". Ailleurs il retrouve dans l'Inde l'illumination, Spinoza et Berkeley (173-174).

Aquellas primeras traducciones del *Bhagavad Gita* surgieron al tiempo que crecía el romanticismo como movimiento literario y cultural, a cuya vertiente orientalista contribuyó de manera notable a lo largo del siglo XIX. En Inglaterra, autores como Blake¹ y Carlyle fueron sus lectores, y este incluso regaló un ejemplar de la traducción de Wilkins al escritor norteamericano Emerson, que quedó cautivado por el texto y cuyo entusiasmo transmitió a Thoreau y a Walt Whitman y, así, a todo el movimiento trascendentalista. En 1885, justo a los 100 años de la traducción de Wilkins, el poeta victoriano Edwin Arnold, por entonces ya muy famoso debido a su poema *The Light of Asia*, sobre la vida de Buda, publica su traducción del *Gita* con el título de *The Celestial Song*. Esta también exitosa versión al inglés sería alabada años después por el propio Mahatma Gandhi, cuando en Inglaterra se reconecte con su propia tradición religiosa por intermedio de unos teósofos que le regalaron

¹ Para una interesante exposición sobre una posible influencia del *Bhagavad Gita* en Blake, dado el contexto religioso antinomista de la traducción de Wilkins, afín a Blake, véase Weir: 88-104.

un ejemplar de la traducción de Arnold. En su autobiografía, Gandhi dice: “He leído casi todas las traducciones inglesas (del *Gita*) y pienso que la de Arnold es la mejor. Ha sido fiel al texto y casi no se nota que es una traducción” (citado por Swami Tathagatananda).

En el siglo XX, Yeats, Huxley, Isherwood y Eliot son autores que continuaron el gusto desde la lengua inglesa por ese texto hindú. En lengua alemana, los dos hermanos Schlegel fueron sus admiradores, tanto que aprendieron sánscrito, si bien la traducción quedó a cargo de August Wilhelm, no de Friedrich. El naturalista Humboldt y los filósofos Schelling y Hegel lo leyeron. Curiosamente no había encontrado referencias directas en el más orientalista de los filósofos germánicos, en Schopenhauer, hasta que me encontré con una antología de sus *Notas sobre Oriente*, hecha por Gurisatti, de 2011, en la que, además de sus propias referencias, se da la lista de libros de la biblioteca orientalista de Schopenhauer donde figura la traducción de Schlegel.

En el mundo de habla hispana el *Bhagavad Gita* arribará más bien tardíamente en el fin de siglo teosófico y modernista. En España es traducido en 1896 por el teósofo José Roviralta Borrell, con tan buena mano literaria que se volvió un relativo éxito ahí y en la América hispana, como lo muestra el que la versión comentada por Madero sea la de Roviralta Borrell, pudiendo también haber trabajado con la versión de otro traductor teósofo (Federico Climent Terrer), de 1908. Madero pudo leerlo también en inglés y en francés, pero necesitaba de una versión en español para efectos de publicación y comentario. Sin embargo, esta otra traducción circulante de Climent Terrer estaba hecha sobre la traducción del sánscrito al inglés de la teósofa Annie Besant, quien representaba su competencia ideológica en tanto Madero se definía como espiritista militante, no como teósofo, como veremos luego.²

² Hasta donde he averiguado, las primeras traducciones directas del *Gita* del sánscrito al español se dieron ya en la segunda mitad del siglo XX, impulsadas sobre todo por el interés del neorientalismo hippie y New Age, aunque de producción académica: dos publicadas en Venezuela, la primera de 1958, de S. Marcovich, y otra de Fernando Tola de 1977, y dos de publicación española: la de Ilárraz de 1970 y la de Rodríguez y Villar de 1978. La oferta de traducciones ha seguido aumentando, ya no solo de procedencia literaria o académica, sino como proselitismo religioso directo, como en el caso de las traducciones del *Gita* de los adeptos del movimiento de Hare Krishna, algo más bien relativamente nuevo en Occidente, pues el conocimiento de la *Bhagavad Gita* desde fines del siglo XVIII había

Desde los tiempos de Madame Blavatsky, la *Bhagavad Gita* había sido muy bien recibida en el ámbito teosófico, al grado de ser altamente recomendada y estudiada.³ Otros teósofos de los primeros días se unieron al entusiasmo “bhagavaguitano” y escribieron sobre el texto, tales los casos de colegas de Blavatsky como el erudito hindú Subba Rao y el irlandés-norteamericano Judge, cuyo libro sobre el *Bhagavad Gita* pudo ser conocido por Madero, dado el común ambiente espírita y teosófico, y sobre todo, por un cierto paralelismo en las formas del comentario, aunque, claro, desarrollado mejor por Judge, ambos igualmente inconclusos: Madero solo pudo comentar doce capítulos de dieciocho y Judge apenas cinco.⁴ En México, entre sus primeros lectores, además de Madero, lo fueron modernistas como Amado Nervo, quien escribió poemas con sus referencias directas (por ejemplo, el apartado nueve de “La conquista”), o ateneístas como José Vasconcelos, con su libro *Estudios indostánicos* (1920), donde nos cuenta que:

El gusto por estos estudios, tan poco cultivados entre nosotros de manera ordenada, nació en nuestras juntas inolvidables de hace unos ocho años, cuando nos reuníamos Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y yo, en nuestro México, para discurrir sobre todos los asuntos que afectan directamente al espíritu. Ninguna enseñanza nos dejaba satisfechos, y ninguna de las grandes cuestiones fundamentales dejó de interesarnos vivamente. Disgustados de nuestro medio y decepcionados de Europa, que atravesaba por ese período de corrupción materialista que precedió a la guerra, nos deleitábamos algunas veces con las páginas indostánicas, que leíamos con mezcla de asombro y de curiosidad confusa (88).

funcionado más bien sobre líneas de ecumenismo y no tuvo nunca un celo misionero, de conversión religiosa, sino sobre todo un sentido “espiritual” y cultural.

³ En la Escuela Esotérica fundada por Blavatsky pocos años antes de morir, dentro de la Sociedad Teosófica pero diferenciada, el estudiante tenía una trilogía obligatoria para estudio e inspiración constituida por el *Bhagavad Gita*, *Luz en el Sendero*, de Mabel Collins, y *La voz del silencio*, de la propia Blavatsky. A su muerte, y con el arribo del proyecto neoteosófico de Besant y Leadbeater, se agregó como texto cuasiobligatorio *A los pies del Maestro*, del primer Krishnamurti.

⁴ El libro de Judge sobre el *Bhagavad Gita* fue traducido en 1926 por Federico Clement Terrer, el mismo que en 1908 había traducido al español el *Gita* según Annie Besant. De haber conocido el trabajo de Judge, Madero tuvo que haberlo leído en inglés.

Vasconcelos elogió en su libro el trabajo de comentario hecho por Madero, publicado por entregas entre 1912 y 1913, e interrumpido por su asesinato, e incluso lo reprodujo parcialmente: “Quiero cerrar mi capítulo con un comentario que es quizás el primero que se escribió en México, del *Bhagavad Gita*; un comentario que procede del extraordinario y nobilísimo espíritu, que entre nosotros fue apóstol, pensador y presidente mártir, y que conocimos con el nombre terrestre de Francisco I. Madero” (158). Tras la reproducción de muchos de sus comentarios, Vasconcelos acaba diciendo: “Impresionante resulta imaginar los pensamientos de Madero cuando llegó a encontrarse en los campos mexicanos en la situación de Arjuna, dispuesto a combatir un ejército de enemigos que no odiaba, pero que era su deber destruir. Venció a esos enemigos, el Arjuna de México, en la noble lid de la fuerza, y después perdonóles con tierno espíritu cristiano, mas para ser víctima de Judas, en la más negra y cruel de las traiciones” (162).

Por su parte, la misma revista espiritista *Helios*, en la que se publicaban dichos comentarios de manera anónima (su autoría era un secreto a voces), puso una nota final a aquellos comentarios inconclusos y develó la identidad del autor (para quien todavía la desconociera):

Hasta el capítulo XII del *Bhagavad Gita*, publicado en nuestro número anterior, llevaba escritos sus comentarios *un adepto*, cuando llegó la muerte a arrebatarle en trágica forma de este planeta. Sabido es que bajo el pseudónimo de *un adepto* se ocultaba modestamente la personalidad de nuestro muy ilustre hermano de ideas señor don Francisco I. Madero [...] nuestro hermano de inolvidable memoria, apóstol y mártir, honra y gloria de su patria de la humanidad (Madero: 298).

Es raro que Vasconcelos, que buscaba rigor intelectual y reflexión en tales estudios, “cultivarlos de manera ordenada” —según afirmó—, elogie el trabajo de Madero sobre el *Bhagavad Gita*, que tiene otra dirección, más ética y religiosa, en especial por su enfoque espírita y, pese a todo, también algo teosófico, modos de pensar de los que Vasconcelos abominaba, según aclara en una larga nota de su libro en que lanza rayos y centellas contra Blavatsky, aunque reconoce cierto valor a Annie Besant (la llama “alma noble y poderosa”), aparte de que alguna vez hasta se burló de la pose teosófica de Gabriela Mistral. Una de dos: o el trabajo exegético de Madero, pese a sus bases espiritistas y teosóficas, es

tan bueno que el exigente Vasconcelos lo admite en su propio libro; o bien, su admiración ética y política por Madero lo ciega ante las posibles fallas de la interpretación maderista.

EL CONTEXTO ESPÍRITA DE MADERO

En el contacto de Madero con el espiritismo fueron decisivos la influencia de su padre y el viaje a Francia para estudios en 1891, donde consolidó lazos con el espiritismo francés propuesto por Allan Kardec, y hasta visitó su tumba en devota peregrinación en el cementerio de Père Lachaise, tumba que, hasta la actualidad, sigue siendo la más cuidada en aquel jardín de tumbas, siempre atendida y llena de flores. El espiritismo de entonces se presentaba como una “religión científica”, “es hijo del positivismo moderno y debe su advenimiento a la observación metódica de fenómenos que en épocas anteriores fueron declarados sobrenaturales” (Madero: 49). Aparecía asociado en parte con adelantos tecnológicos como la electricidad y la fotografía, llegando incluso a crearse todo un cuerpo de “fotografía espírita”, hoy reconocido en la historia fotográfica. Otros rasgos del espiritismo de entonces fueron su defensa del individualismo metafísico (vigente por ejemplo en su defensa del yo y su rechazo del supuesto panteísmo teosófico con sus aires disolventes de la individualidad en un opiáceo nirvana), y ser un nuevo campo social con una alta participación femenina, con lo que, de paso, desde ahí se promovió cierto feminismo político y otras reformas, y de sus filas hasta salió la primera mujer que se lanzó como candidata a la presidencia de los Estados Unidos, Victoria Woodhull,⁵ en 1872.

Madero no se limitó a militar pasivamente en el espiritismo sino que escribió mucho al respecto, aunque buena parte de estos escritos se hayan hecho con seudónimos como “Arjuna”, “Bhima” (ambos personajes del *Bhagavad Gita*) o, como en el caso de sus comentarios al *Gita* en la revista espiritista *Helios*, como “un adepto”. Parte de la escritura de Madero fue como médium, pero hay otra que es solo suya, como críti-

⁵ Cf. el interesante y riguroso libro de Barbara Goldsmith, *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism and the Scandalous Victoria Woodhull* (1999). En general, la relación entre teosofía, espiritismo y feminismo, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, ha sido bien estudiada en varios libros, destacándose el de Dixon (2001).

co, como expositor, y que tiene que ver con un querer divulgar la buena nueva del espiritismo, con el mejor juicio crítico a su entender. Además de espiritista fue “espiritólogo”, cronista erudito y comentarista de su campo. En 1900 organizó el Centro de Estudios Psicológicos de San Pedro, Coahuila, en donde había sesiones espiritistas y también experimentos con electricidad y fotografía. Sus primeros artículos comenzaron a publicarse en 1904 en *La Cruz Astral*, con el seudónimo de Arjuna, el príncipe dubitativo al que el auriga divino, Krishna, finalmente convencerá de iniciar la gran batalla sin importar mucho la suerte de los cuerpos porque las almas seguirán en su transmigración. Madero participó en los dos congresos nacionales de espiritismo en 1906 y en 1908 y de alguna forma se volvió mecenas de la actividad espírita, pues, entre otras cosas, donó la imprenta para la revista *El Siglo Espírita*, editada de 1906 a 1911. Tanto esta revista como *Helios* forman parte de otra etapa del espiritismo mexicano, ya algo consolidado por entonces, con medio siglo de actuar en el país. En la primera etapa la actividad editorial estuvo comandada por Refugio I. González desde la revista *La Ilustración Espírita*.

Llama la atención la coexistencia de la actividad política de Madero con la acción espírita. Él es consciente de ello y de su posible impacto negativo entre cierto público, por lo que usa seudónimos. Dadas las circunstancias políticas adversas, para él la política “constituye el espiritismo puesto en práctica”, siempre que se haga de una manera justa y desprendida, salvífica, cumpliendo el deber por la acción misma, no buscando sus resultados, según lo enseña la *Bhagavad Gita*.⁶ Aparte de artículos y correspondencia, en 1911 Madero publicó su *Manual espírita* bajo el seudónimo de Bhima, siguiendo el modelo kardeciano de divulgación, apenas tres años después de *La sucesión presidencial* (de

⁶ Esta idea de un cumplimiento impoluto del deber, sin atender a sus frutos, también fascinó a otro lector de la *Bhagavad Gita*, el nazi Heinrich Himmler quien, en confesiones a su masajista Felix Kersten (suerte de Schindler que, por medio de su influencia terapéutica sobre el jefe nazi, logró salvar de la muerte a muchos condenados del régimen, y cuyas memorias se publicaron en 1947, con diversas ediciones desde entonces), afirmó que siempre llevaba con él una copia del *Gita* para aliviar la culpa que tenía por implementar la llamada “solución final”, identificándose, igual que Madero, con Arjuna, en su cumplimiento del deber sin apego a la acción. Ambas lecturas son ejemplos de lo que es leer un texto antiguo descontextualizadamente, a la luz de ideologías contemporáneas, de signo contrapuesto en el nazismo de uno y el espiritismo democrático del otro, sin tomar en cuenta el contexto cultural, religioso y lingüístico.

1908), siendo de alguna manera textos complementarios, uno desde la metafísica, otro desde la política, en la medida en que propugnaban el mejoramiento individual y social, el progreso, la democracia. En sus últimos dos años de vida publicó en *Helios* sus comentarios al *Gita*, que no son ajenos a estas preocupaciones políticas.

En dichos comentarios, Madero no puede evitar proyectarlas, volviéndolas metáforas filosóficas de un proyecto de liberación personal y colectiva. Los ejemplos con que ilustra las enseñanzas religiosas corresponden a su momento político. He aquí dos de ellos:

el hombre que por defender a su patria o a la sociedad va a la guerra, puede dar muerte a numerosos adversarios sin que esto constituya una mancha para él; “como la hoja de loto sale inmaculada del seno de las aguas”, así el guerrero saldrá inmaculado y glorioso después de la batalla a donde fue en cumplimiento de su deber (216).

Otro ejemplo:

una persona considera que la evolución de un pueblo es detenida por la opresión o la tiranía; su deber es luchar contra esos obstáculos, estando decidida de antemano al sacrificio si es necesario. Obrando así, sabe, por una parte, que cumple con su deber, y además tiene la convicción de que su sacrificio no será estéril, pues ni es cierto que haya hombres indispensables y únicos capaces para desempeñar una misión de esa naturaleza, ni tampoco lo es que pueda perderse algún esfuerzo en bien de la humanidad (226-227).

La gran batalla que debe acontecer en el *Bhagavad Gita*, una vez que Krishna convenza a Arjuna de que retome las armas, ya que su desaliento hacia la guerra es fruto de su ignorancia metafísica, esa es la misma batalla del pacífico Madero contra el viejo régimen, solo que su coche de guerra no tiene como conductor al dios Krishna, sino a algunos fantasmas locales no mucho más ilustrados que los vivos que los invocan. En sus ejemplos Madero desarrolla el tópico de la batalla sangrienta, en la que el héroe debe combatir sin esperar mayor recompensa que el deber cumplido. En el laberinto de la acción, Madero usa al *Bhagavad Gita* como brújula ética y filosófica para guiar sus pasos, como un gran espejo que le sirve para proyectar su situación personal y encontrar un sentido espiritual a su práctica política.

Al principio de sus comentarios, menciona la idea de que el hombre honrado, al caer bajo los golpes de los malvados, debe ser como el sán-

dalo, que perfuma el hacha que lo derriba. Estas palabras solo cobran sentido, más allá de sus buenas intenciones, si pasamos del nivel político y tomamos en cuenta sobre todo su trasfondo religioso espiritista. Sus comentarios buscan que el lector se introduzca en el yoga, en la unión con lo divino, en la santidad (de hecho traduce yogui como santo). En este sentido, Madero fue un santo llevado a la batalla, hasta tuvo su martirio, y su nombre aporta siempre un componente ético notable en el proceso de la Revolución. Se convirtió así en el santo patrón de la democracia mexicana.

LA POLÉMICA ESPÍRITA CONTRA LOS TEÓSOFOS

Aparte de la batalla política de Madero por la democracia, y de la batalla literaria y filosófica representada en el *Bhagavad Gita*, estaba la batalla doctrinal entre teósofos y espiritistas en el medio ocultista finisecular, en el que Madero participaba. La teosofía había surgido a mediados de los años setenta en Nueva York, bajo la tutela teórica de Blavatsky, cuando los espiritistas llevaban ya más de dos décadas de trabajo. Si bien al principio se valió de su infraestructura y vocabulario, muy pronto Blavatsky desarrolló su propia doctrina, la teosofía, mucho más ambiciosa intelectualmente que la presentada por Kardec, y renegó de la parafernalia espírita, a la que consideró equivocada. Los fenómenos paranormales de las sesiones espiritistas, cuando eran verdaderos, tenían como fuente no a los muertos, que ya no podían comunicarse con los vivos, sino apenas sus restos psíquicos, o bien eran producidos por otro tipo de seres denominados elementales, suerte de bufones astrales que asumían la forma de los difuntos. Esto, claro, encolerizó a los espíritas, que mantenían el dogma de la comunicación con los difuntos, y llevó a una suerte de competencia y batalla verbal entre unos y otros. Estos y otros desacuerdos de mayor alcance intelectual (por ejemplo, las bases orientalistas de la teosofía por oposición al cristianismo de los espíritas) que se discutían en Londres y Nueva York, también se reprodujeron en las ciudades adonde llegaban dichas doctrinas, y México no fue la excepción.

Para la época de Madero, el conflicto fraternal entre espiritistas y teósofos está que arde, como bien lo prueba el folleto polémico de 1907 titulado *Estudio sobre espiritismo y teosofía*, escrito por Rogelio Fernán-

dez Güell, otro sobresaliente autor espírita, amigo cercano de Madero, y director de *Helios* cuando la publicación de sus comentarios al texto hindú. Madero asume esta diferencia entre unos y otros, en contra de los teósofos, vistos como panteístas y antiindividualistas, y desde esta óptica va leyendo el *Bhagavad Gita* para asentar su postura antiteosófica. En sus propias palabras:

Queremos demostrar que el *Bhagavad Gita*, que puede considerarse como la fuente más pura de las doctrinas teosóficas, budistas y en general de las doctrinas filosóficas de la India, no solamente no encierra en sus enseñanzas nada que haga creer en la doctrina del panteísmo, de la absorción de todos los seres en la Divinidad y de la creencia de que somos dioses, sino que se desprende precisamente la doctrina contraria y es que, aunque todos los seres provienen de una partícula de la Divinidad, no por eso son la Divinidad misma, no por eso son dioses, y sobre todo, que jamás perderán su individualidad (257).

Sobre este asunto de la pérdida o continuación de la individualidad en su encuentro con lo divino, insiste más adelante Madero: “Y esto lo consideramos de grandísima importancia, porque precisamente ha sido el único punto de divergencia entre la teosofía, tal como la entienden algunos autores, y el moderno espiritismo, y consideramos muy importante definir claramente este punto” (258). Por supuesto que ese no era el único punto de divergencia entre los dos grupos, pero sí uno clave, que una y otra vez es retomado por Madero en sus comentarios. Acertadamente, niega la interpretación de la palabra nirvana como extinción o aniquilamiento, como ocurría con muchos de los orientalistas e intelectuales de la época, pero equivocadamente adscribe a los teósofos a ese tipo de interpretación aniquilacionista. La visión cristiana del espiritismo de Madero lo lleva a defender la noción de alma y su continuidad tras el encuentro con lo divino. También los teósofos sostienen dicha continuidad, pero sobre otras bases filosóficas, demasiado especiosas para la comprensión espírita.

Pero Madero no solo rompe lanzas contra los teósofos sino también contra “las prácticas supersticiosas”, sin mencionar su nombre exacto, pero que el lector intuye en buena parte católicas, y que él no nombra para no generar más reacciones negativas en su contra. Dice: “Como se ve, son grandiosas las concepciones que encierra el *Bhagavad Gita* y está

muy lejos de recomendar esas prácticas supersticiosas tan en boga en la mayoría de las religiones, aun de las que actualmente prevalecen entre los pueblos civilizados y según las cuales se da más importancia a determinadas prácticas religiosas que al cumplimiento del deber” (292). Nótese que esta postura contra la superstición que hace Madero se ubica en el campo de la ilustración y la ciencia, que es, a su entender, el propio de la religión científica representada por el espiritismo, discurso seguido en su lectura del *Gita*: “En sus luminosas páginas verán que muchos de los descubrimientos de que se enorgullece nuestra divina edad estaban ya consignados en las obras de los poetas y filósofos de la India, tales como la teoría evolucionista de Lamark [sic] y Darwin, y como la doctrina de la persistencia e indestructibilidad de la materia y de la fuerza” (163). Resulta curioso cómo en su cruzada antipanteísta, Madero recurre a un texto asiático que parece afirmar lo opuesto pero que, bien leído por él, resulta casi cristiano (de aquí sus menciones a las semejanzas entre Krishna y Cristo, empezando por las fonéticas del nombre). En esto y otras cosas, Madero parece no darse cuenta de la ingenuidad filológica e histórica en que se mueve. Se trata, pues, de una bien intencionada descontextualización del texto abordado y su recontextualización a la luz de polémicas contemporáneas. El texto exótico se anula en su especificidad cultural y se relee y explica desde una plataforma occidental.

Parejo a su rechazo a “prácticas supersticiosas”, estaba el apoyo de Madero a la ciencia, sobre todo al concepto de evolución proveniente de la biología de Darwin, extendido ahora al campo de las almas, que también se encontraban sometidas a dicho concepto, en un largo proceso de reencarnaciones en diversos cuerpos y mundos hasta su liberación final, de la que se discutía si significaba la absorción en un todo sagrado como una gota en el mar o una continuidad sin forma ni límites, inconcebible desde donde estamos. Afirma que “la Divinidad ha decretado la ley de evolución de la humanidad” y que esta “se realizará forzosamente por ser ley divina” (286). Habla de cómo la evolución se da siguiendo un “Plan Divino”, lo que introduce un componente teleológico, esto es, de dirección y sentido implícito en el mundo y en la forma en que se van dando los eventos cotidianos.

Lejos está Madero de representar una “degradación” del espiritismo, como concluye José Mariano Leyva en su, por otra parte, valioso libro, *El ocaso de los espíritus*, cuando dice que

El espiritismo filosófico cedió ante el político y este se encargó de popularizar a base de superficialidades, llegando a un punto en el que el sustento real estaba completamente perdido. Tal vez sin quererlo, Francisco I. Madero tuvo mucho que ver en este proceso de degradación. Como figura pública y polémica, el revolucionario se encargó de dotarle al espiritismo un sentido utilitario que poco tenía que ver con los preceptos originales (220).

No hay tal viraje de un espiritismo filosófico a uno político, pues desde el principio había una agenda política implícita en él, solo que, para implementarla, se requería de una infraestructura como la acumulada en medio siglo. Para los tiempos de Madero, lejos de degradación, hay florecimiento, ya hay una institucionalidad espírita consolidada, en la que él mismo participa, hay congresos nacionales e internacionales, diversas publicaciones no solo en la capital sino también en provincia. El vínculo entre espiritismo y política no fue propio solo de Madero, sino que se repitió en diversos países, pues por su modernidad religiosa no dogmática, propició modificaciones para otro tipo de reformas: educativas, feministas, de defensa de los animales, etc. Piénsese por ejemplo en J.J. Tablada cuando funda en Cuernavaca una sociedad protectora de animales. El estudio de las relaciones entre modernismo ocultista (espiritismo y teosofía sobre todo) y reformas sociales es un ámbito todavía poco abordado en el mundo hispanoamericano, ya por prejuicios religiosos, ya por antipatías laicas, aunque esto ha comenzado a cambiar, como se aprecia en el trabajo de Marta Elena Casaús (2005) para América Central (sobre todo Guatemala, El Salvador y Costa Rica).

Los comentarios de Madero al *Bhagavad Gita* son un ejemplo de ese orientalismo teosófico y espiritista de fin de siglo, que se mostraba literariamente en el modernismo de entonces y contra el que reaccionó Vasconcelos, intentando poner un poco de orden en la incipiente casa indostánica, superar el diletantismo teosófico y modernista y asumir un rigor intelectual en tales materias, tal como lo intentó en sus ya mencionados *Estudios indostánicos* de 1920, y que no le funcionó mucho a la hora de aplicarlo al trabajo de su admirado Madero. La lectura espiritista que Madero hizo del *Gita* supone una cierta perspectiva excéntrica, no académica ni literaria, de esa etapa modernista de la recepción orientalista en México, buena en su propio campo, influyente en el medio social y cultural, aunque insuficiente para una mejor comprensión de tan importante texto hindú.

BIBLIOGRAFÍA

- CASAÚS, MARTA ELENA y TERESA GARCÍA GIRÁLDEZ. *Las redes intelectuales centro-americanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F & G Editores, 2005.
- CHAVES, JOSÉ RICARDO. “Espiritismo y literatura en México”, en *Literatura Mexicana*, vol. XVI, núm. 2 (2005): 51-60, Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- DIXON, JOY. *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, Maryland, 2001.
- El Bhagavad Gita. Canto del Señor*. Traducción de J. Roviralta Borrell. México: Diana, 1972.
- FERNÁNDEZ GÜELL, ROGELIO. *Estudio sobre Espiritismo y Teosofía*. México: Imprenta de Arturo García Cubas, 1907.
- GOLDSMITH, BARBARA. *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism and the Scandalous Victoria Woodhull*. New York: Harper Perennial, 1999.
- JUDGE, WILLIAM Q. *Bhagavad-Gita. Combined with his Essays on the Gita*. California: Theosophical University Press, 1978.
- LEYVA, JOSÉ MARIANO. *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Cal y Arena, 2005.
- MADERO, FRANCISCO IGNACIO. *Obras completas VII. Escritos sobre espiritismo. Doctrina Espírita 1901-1913*. Prólogo de Yolia Tortolero. México: Clío, 2000.
- SCHWAB, RAYMOND. *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot, 1950.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Notas sobre Oriente*. Edición y estudio a cargo de Giovanni Gurisatti. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- SWAMI TATHAGATANANDA. “How Vedanta Came to the West”, 2005, <<http://mail.aol.com/32761-111/aol-1/es-us/mail>>.
- VASCONCELOS, JOSÉ. *Estudios Indostánicos*. Madrid: Saturnino Calleja (Biblioteca Calleja. Primera Serie), 1920. / México: México Moderno (Biblioteca de Autores Mexicanos), 1920. / 3ª edición: México: Botas, 1938. / “Estudios indostánicos”. En: *Obras completas I*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1959.
- WEIR, DAVID. *Brahma in the West. William Blake and the Oriental Renaissance*. New York: State University of New York Press, 2003.

FECHA DE RECEPCIÓN: 07/04/11

FECHA DE ACEPTACIÓN: 15/05/11