

El *Rāmāyaṇa* en México: el despertar y ocaso de una fascinación (1870-1940)*

The *Rāmāyaṇa* in Mexico: the Awakening and Decline of a Fascination (1870-1940)

ÓSCAR FIGUEROA

Universidad Nacional Autónoma de México

figueroa@crim.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0001-6819-5519>

RESUMEN: El *Rāmāyaṇa* fue una de las primeras obras de la literatura clásica de India que llamó la atención del orientalismo europeo. En la década de 1870, este interés alcanzó a los círculos culturales mexicanos, como dan cuenta traducciones, notas periodísticas, expresiones artísticas y otros testimonios. Este artículo examina esos testimonios, en especial los del intelectual José González de la Torre, y con base en ellos reconstruye la recepción, divulgación y representación del *Rāmāyaṇa* en México en las últimas décadas del siglo XIX. La investigación devela un episodio fundamental del orientalismo mexicano, pues fue a través del *Rāmāyaṇa* que India adquirió un perfil simbólico bien delineado en el imaginario cultural nacional. En torno a dicho simbolismo convergieron anhelos cosmopolitas, pero asimismo un ímpetu patriótico. Sin embargo, con el debut del siglo XX se produjo un súbito ocaso, sugerente de un cambio de paradigma, también esbozado en el artículo.

PALABRAS CLAVE:

Rāmāyaṇa;
orientalismo hispanoamericano;
México e India;
José González de la Torre.

ABSTRACT: The *Rāmāyaṇa* was among the first texts of classical Indian literature that caught the interest of European orientalism. In the 1870's this interest reached

* Este artículo es fruto del proyecto de investigación PAPIIT IN401322, "India en el imaginario cultural hispanoamericano: historia y representaciones". Agradezco el generoso apoyo que recibí del personal de las bibliotecas Nacional de México (México), Nacional de España (Madrid) y Nettie Lee Benson (Austin) para localizar y consultar varios de los documentos citados. En particular, agradezco la beca otorgada a principios de 2023 por el Programa de Estancias de Consulta en la Biblioteca Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas.

the Mexican cultural milieu, as can be inferred from translations, newspaper articles, artistic manifestations and other testimonia. This contribution examines such testimonia, especially those by the intellectual José González de la Torre, in order to uncover the reception, dissemination and representation of the *Rāmāyaṇa* in Mexico in the last decades of the 19th century. The study discloses an important chapter of Mexican orientalism, as it was through the *Rāmāyaṇa* that India obtained a well-defined symbolic identity in the country's cultural imaginary. Around this symbolism converged cosmopolitan aspirations, but also a patriotic impetus. However, in the first decades of the 20th century there occurred a sudden decline, suggesting a change of status, also outlined in the paper.

KEYWORDS:

Rāmāyaṇa;

Hispano-American Orientalism;

Mexico and India;

José González de la Torre.

Recepción: 22 de octubre de 2023

Aceptación: 6 de marzo de 2024

Introducción

Aun cuando los estudios sobre orientalismo en el contexto particular hispanoamericano no sólo han proliferado en las últimas décadas, sino que acumulan resultados notables por su madurez teórica y proyección a futuro, es igualmente cierto que persisten los rezagos y las lagunas. Es necesaria, por ejemplo, una mayor especificidad regional que contrarreste la tendencia a prestar mayor atención a los intercambios reales y simbólicos con ciertas culturas asiáticas, obviando otras. Como ha notado Alexandra Ortiz-Wallner, los

entrelazamientos entre Oriente y Occidente parecieran haber focalizado y privilegiado desde su conformación discursiva, y para el caso particular de las literaturas latinoamericanas, los intercambios —concretos e imaginarios— con tan solo determinados espacios (los del así llamado Lejano Oriente, China y Japón especialmente, y el mundo árabe) configurándose así otros espacios que podríamos caracterizar como periféricos dentro de la muy amplia y diversa relacionalidad mundial Occidente-Oriente (295).

Entre las culturas a las que los estudiosos del orientalismo hispanoamericano han prestado menor atención se encuentra India. En efecto: “En todas estas nuevas lecturas llama la atención el enfoque dominante en las

relaciones de Latinoamérica con el mundo árabe (en especial, Palestina y Egipto) y las culturas musulmanas, así como con el Lejano Oriente (China, Japón) [...], mientras que el subcontinente indio y sus culturas rara vez figuran” (Klengel y Ortiz-Wallner: 15).

Los avances al respecto, como cabría esperar, se han concentrado en la primera mitad del siglo xx, cuando los testimonios se multiplican bajo la estela de influencia del movimiento modernista. A partir de esa influencia, la norma ha sido presentar los encuentros con India en clave afirmativa, como una fascinación plasmada artística, literaria o intelectualmente a través de diferentes grados de apropiación de motivos indios, a menudo con una implicación vital o personal. En esa línea, las referencias textuales dominantes han sido la espiritualidad de la *Bhagavad Gītā* y el *vedānta*, las enseñanzas budistas, y la práctica del yoga y la meditación, a menudo vistas a través de los influyentes filtros del neohinduismo y la teosofía. Dotados de una asombrosa vigencia, tales intereses han proyectado la idea de que la representación modernista de India fue la primera y más importante, desalentando la identificación y el estudio de otras representaciones, en especial aquellas gestadas con antelación.

Al respecto sabemos que al menos hasta finales del período colonial e inicios del período independiente, si bien India obtiene por primera vez una identidad propia, diferenciada del resto de “Oriente”, en especial de China, en realidad carece aún de una función simbólica bien definida en Hispanoamérica. Como ha señalado Hernán Taboada con base en una revisión inédita de un amplio número de testimonios latinoamericanos producidos entre 1770 y 1830: “[Hasta este período] las dimensiones más profundas de las culturas de India permanecían borrosas. Hubo sí un descubrimiento de India, pero por el momento las referencias criollas fueron escasas, superficiales y en gran parte anacrónicas [...] Como frontera entre el Islam y una religión que escapaba a las categorías conocidas, India no había adquirido una función simbólica clara” (42).

No la había adquirido sobre todo si se compara este tímido perfil con la indomanía modernista de principios del siglo xx. Así pues, el contraste entre estos dos momentos dirige nuestra atención al siglo xix como el período decisivo en la formación de una “idea de India” y, por extensión, como el antecedente inmediato de la fascinación en los primeros años del

siglo xx. Paradójicamente, nuestro conocimiento de las representaciones decimonónicas de India en Hispanoamérica es muy limitado. Debemos al propio Hernán Taboada un primer esbozo de ruta investigativa, si bien circunscrito a las primeras décadas del siglo:

Fue sólo en los años posteriores a la Independencia cuando se empezaron a esparcir los resultados de los estudios europeos: en la prensa mexicana se reprodujeron extractos de fábulas sánscritas, el manual de historia universal que en 1831 publicó en México el cubano José María de Heredia daba amplio espacio a India, su filosofía y literatura, y el curso de literatura universal que en 1829 dictó Andrés Bello en Chile comprendía un apartado sobre la antigüedad védica. Eran las bases sobre las cuales los jóvenes de la Asociación de Mayo en Argentina pudieron en 1837 edificar sus elucubraciones sobre la filosofía de la historia universal, en la cual India ocupaba el lugar de la más antigua sede de sabiduría. Es ya otro capítulo de la historia de la recepción de India en nuestros países (42-43).

Este artículo responde a esta laguna investigando el decisivo, pero poco estudiado papel que tuvo el *Rāmāyaṇa* para que India adquiriera un perfil simbólico bien definido en el México de la segunda mitad del siglo xix. Para ello se reúnen y examinan un amplio número de testimonios entre traducciones, artículos periodísticos, libros y expresiones artísticas. Como se verá, la recepción y difusión en México del *Rāmāyaṇa*, una de las obras fundamentales de la literatura clásica de India, atribuida al legendario poeta Vālmīki, reviste una importancia múltiple. En primer lugar porque en torno a dicha obra el interés por India en el país contó por primera vez con una base textual; en segundo lugar porque el *Rāmāyaṇa* le imprimió a ese interés un tono distintivamente afirmativo y cosmopolita, y en tercer lugar porque este episodio orientalista, al sentar un precedente, nos permite comprender mejor la indomanía de principios del siglo xx en el seno del movimiento modernista. Al respecto, veremos que la continuidad entre uno y otro momento es paradójica, pues si bien el interés por India se intensifica con el modernismo, no obstante el interés por el *Rāmāyaṇa* se desdibuja. Esto sugiere un cambio de paradigma, esbozado también en el artículo.

Así pues, en lo que sigue resumiré primero el importante papel del *Rāmāyaṇa* para el orientalismo europeo, explicitando los motivos que se

asociaron con dicha obra e impactaron en su recepción en México. A continuación, el artículo recoge y analiza los testimonios mexicanos de las décadas 1870-1890, con especial énfasis en el gran difusor del poema de Vālmiki, el escritor José González de la Torre. Luego se adentra en las primeras cuatro décadas del siglo xx dando cuenta del ocaso de esta fascinación, tal como lo ilustran los casos de Amado Nervo y José Vasconcelos. A la luz de este paradójico cambio de estatus, a manera de conclusión, el artículo reflexiona en la trascendencia de este episodio del orientalismo mexicano inspirado en India.

Antecedentes: la recepción del *Rāmāyaṇa* en Europa

El inicio del período colonial en India, durante la segunda mitad del siglo xviii, trajo un importante cambio en la representación de dicha cultura. Ello se debió, en buena medida, a la difusión de ideas e imágenes con base, por primera vez, en fuentes textuales y ya no únicamente en evocaciones etnográficas, como había ocurrido hasta entonces a través de múltiples reiteraciones, sobre todo, de la extraordinaria templanza ascética de los indios (Halbfass: 29-62). El factor decisivo en este giro fue el descubrimiento de la India literaria, en un primer momento a través de *Śakuntalā*, la célebre pieza teatral del poeta indio Kālidāsa (aprox. siglo v). En el lapso de unas cuantas décadas, comenzando en 1789, la fecha de la traducción inglesa de William Jones,¹ *Śakuntalā* reavivó la fascinación europea por India ahora no sólo en función de su grandeza ascética o espiritual sino asimismo de su grandeza literaria y poética, interés alimentado además por el descubrimiento del lazo lingüístico entre el sánscrito y las lenguas europeas, entre ellas, en primera instancia, el griego clásico y el latín. El embeleso se vio reflejado en un sinfín de reimpresiones y traducciones, así como en comentarios, reseñas y reflexiones (Figueira: 11-12). Tal furor no puede explicarse sin tener en cuenta al principal receptor europeo: el movimiento romántico (Halbfass: 130-151). En efecto, a través de *Śakuntalā*,

¹ *Sacotalá or the Fatal Ring: An Indian Drama by Kālidās*. El libro apareció primero en Calcuta y un año después en Londres.

el Romanticismo imaginó a una India 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. India se ganaba así, por derecho propio, un sitio de honor en el ideal romántico de *Weltliteratur* (McGetchin: 70-72).

Este entusiasmo aceleró la identificación de nuevas joyas literarias indias. En ese contexto, la segunda gran obra que cautivó la imaginación romántica europea fue precisamente el *Rāmāyaṇa*. Tal como había ocurrido con *Śakuntalā*, durante las primeras décadas del siglo XIX el Romanticismo europeo creyó ver reflejados sus ideales, con implicaciones incluso más profundas, en el poema de Vālmīki. A ello contribuyó la percepción que la propia cultura india se había formado del *Rāmāyaṇa* desde una época temprana: como el “poema primordial” (*ādikāvya*), calificativo derivado de su estatus como vehículo para afirmar los valores canónicos, todo ello encarnado en una lucha simbólica entre el bien y el mal con el aval, además, de un dios en la tierra: el propio Rāma, el protagonista de la historia (Figueroa 2022: 19-32).

En el horizonte europeo, de nuevo sobre todo en el seno del movimiento romántico, pero ahora también por influencia de las incipientes doctrinas evolucionista y racial, estos rasgos fueron reinterpretados en clave universal, como un mensaje para toda la humanidad y en términos de una misión civilizatoria. No podemos entrar aquí en los detalles. Para nuestros fines basta identificar las imágenes que, en este contexto, fueron asociadas con el *Rāmāyaṇa*, pues ello nos permitirá apreciar el carácter de su recepción en México. Al respecto es ilustrativo el testimonio del italiano Gaspare Gorresio, autor de la primera traducción directa de la obra completa, logro que consumó la fascinación acumulada en los años previos.

En el primer volumen de los cinco que comprende la traducción, publicado en 1847, Gorresio incluyó un prefacio en el que desfilan las principales ideas de la época en torno al *Rāmāyaṇa*.² De entrada, Gorresio

² Una segunda traducción completa, del sánscrito al francés a cargo de Hyppolyte Fauche, apareció entre 1854 y 1858, con planteamientos y un impacto similares.

reproduce la fascinación romántica por India en función de su grandeza poética, encarnada precisamente por el poema de Vālmīki, una obra incluso superior a los grandes monumentos literarios europeos, comenzando con Homero y el resto de la literatura clásica grecolatina. La superioridad tiene fundamentos cronológicos, por ser el *Rāmāyaṇa* anterior a Homero, un error generalizado de la época, y temáticos, por desplegar con mayor profundidad las grandes inquietudes humanas (Gorresio: I, i-v).³ Esa profundidad está concentrada en el motivo más reiterado de la lectura romántica de la obra, a saber, 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; su 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 (I, vii-viii).

La tendencia de la época a vincular superioridad poética con superioridad racial, una lectura desarrollada por el Romanticismo tardío, sobre todo en Alemania, le imprimió a la exaltación panteísta un aliento incluso mayor. De acuerdo con esa lectura, la grandeza de un pueblo está plasmada en su lengua y su literatura, de modo que entre más lograda es esa literatura, más noble el pueblo que la produjo. En esa línea, Gorresio reproduce la extendida idea de que el *Rāmāyaṇa* es la expresión poética del devenir histórico del pueblo indio original, situado al norte, en oposición a las tribus del sur, por definición barbáricas: “La gran gesta celebrada por el poema es la guerra exterminadora que Rāma, descendiente de una anti-

³ Todas las traducciones del italiano son mías.

gua estirpe que reinaba en Ayodhyā, emprende contra los fieros habitantes bárbaros de la costa meridional de la India y la isla de Ceylán" (I, ii).

Este conflicto histórico-social es representado simbólicamente como la lucha entre el bien y el mal, y tiene como corolario un mensaje civilizatorio para el presente, vindicando así la nobleza de la propia civilización europea y su misión en el mundo moderno: "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" (I, iv).

En suma, alimentado por el lazo lingüístico entre el sánscrito y las lenguas europeas, el ideal romántico de un universalismo literario zanjó el camino para legitimar los ideales de progreso y conquista colonial. El *Rāmāyaṇa* 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.

Antes de pasar a México, cabe observar que los círculos intelectuales españoles, aunque tardíamente, se sumaron a la fascinación y, en ese contexto, reprodujeron los motivos apenas señalados. Éstos se asoman, por ejemplo, en el primer ejercicio de traducción de un episodio del *Rāmāyaṇa* en nuestra lengua, publicado en 1861 por Leopoldo de Eguílaz Yanguas, quien no dudó en definir la obra como la cúspide "del panteísmo indio, en cuyo parangón la *Ilíada* y la *Odisea* parecen como dos gotas en la inmensidad de los mares", repitiendo incluso los elogios de Gorresio en el sentido de que la poesía del *Rāmāyaṇa* es "la poesía de lo infinito" (3-6). Más revelador aún es el caso del escritor Manuel de la Revilla, quien en 1872 publicó en la *Revista de España* una extensa reseña sobre el *Rāmāyaṇa*, al que concebía como la manifestación poética del "triunfo de la civilización fecunda y progresiva de nuestra ilustre raza sobre las tribus bárbaras que ocupaban el Indostán" (213). Con todos estos antecedentes a cuestas, pasemos a México.

El *Rāmāyaṇa* en México: primeras noticias

El *Rāmāyaṇa* empieza a ser mencionado en los diarios mexicanos al menos desde finales de la década de 1860. Si bien las alusiones son en su mayoría tangenciales en el contexto de notas sobre otros temas, sin un interés específico en la obra ni calificativos que indiquen una estima particular;⁴ en el otro extremo es posible rastrear testimonios que sugieren una gradual conciencia de su importancia entre la élite cultural mexicana. En 1869, por ejemplo, en un artículo sobre el genio poético publicado en la revista literaria *El Renacimiento*, Justo Sierra, por entonces un joven de escasos 20 años, reproduce el ideario romántico al ensalzar la poesía como la primera expresión civilizatoria de la humanidad. En ese contexto, traza un recorrido que comienza en el antiguo “Oriente”, donde la poesía cumplía una verdadera función cosmogónica y teogónica, siendo India el mejor ejemplo de ello a través de su “poeta primordial”, el poeta Vālmīki, cuyos versos dieron forma a la historia del *Rāmāyaṇa* con el fin de cantar “los altos hechos de los hombres, muy luego divinizados en su imaginación” (12).

Sierra dedica su artículo a otro insigne miembro de la élite intelectual mexicana de la época, Ignacio Manuel Altamirano, y fue Altamirano quien el 21 de abril de 1872, a propósito también de la creación poética como expresión de la evolución humana, publicó un editorial para el diario *El Siglo Diez y Nueve* en el que define al *Rāmāyaṇa* como “el poema indio” por antonomasia. Como tal, posee toda la autoridad para convencernos de que la indignación es lo “que dio origen a la armonía poética” (1). Altamirano tiene aquí en mente la célebre escena al inicio de la obra en la que se poetiza el origen mismo del verso (*śloka*) a partir de la profunda indignación y tristeza (*śoka*) que Vālmīki experimenta al presenciar el injusto asesinato de una grulla mientras hacía el amor, lo que establece el tono del poema entero.⁵ La alusión está también presente en el artículo de Justo Sierra, pero Altamirano la abraza con una inédita carga nacionalista en el contexto de las constantes luchas intestinas del país. Tal como ense-

⁴ Véase, por ejemplo, “Algunos recuerdos de la antigüedad cristiana en Oriente”, artículo publicado en *La Constitución Social* el 23 de abril de 1868, o “Potpurri”, publicado en 1870 por Eleutheros, el seudónimo de Santiago Sierra, en la revista literaria *El Libre Pensador*, pp. 197-199.

⁵ Véase *Rāmāyaṇa* 1.2, traducido en Figueroa 2022: 190-193.

ñan las grandes obras literarias de la humanidad, entre ellas el *Rāmāyaṇa*, la literatura mexicana no está llamada a “entretener los ocios de las damas o empapar con el agua de rosa de la lisonja a los magnates; sino instruir al pueblo y hacer amar sus libertades y odiar a sus opresores [...] Este amor a la libertad y este odio implacable a la tiranía y a la traición, es lo que saborean las inspiradas odas de Prieto, las aceradas sátiras de Ramírez, los bellísimos artículos de Zarco” (1).

La arenga prefigura el componente central del proceso de recepción y representación del *Rāmāyaṇa* en México. Dicho componente alcanzará madurez en las publicaciones de José González de la Torre. Antes de pasar a este personaje cardinal, concluyamos este recuento preliminar con un artículo anónimo publicado el 17 de octubre de 1874, también en *El Siglo Diez y Nueve*, que confirma la reputación que comenzaba a adquirir el *Rāmāyaṇa* en los círculos letrados mexicanos de la época. El artículo reproduce un discurso que días antes fuera pronunciado durante una velada literaria con motivo de la muerte del escritor francés Jules Michelet. El repaso elogioso de las virtudes de Michelet comprende no sólo un conocimiento profundo de la literatura y el pensamiento occidentales, sino asimismo, como ingrediente esencial, de la sabiduría “oriental”. En el caso específico de India, conocer el *Rāmāyaṇa* es el requisito mínimo para alcanzar la máxima estatura cultural y literaria: “El *Ramayana*, el *Zend-Avesta*, el *Prometeo* de Esquilo, he ahí todos los cultos humanitarios que comprendía Michelet, porque en todos veía el derecho del hombre a ser perfecto, a realizar las prescripciones divinas latentes en todo cuanto nos rodea” (“Michelet”: 3).

Alusiones similares se repiten en otros documentos de la época. De todos esos testimonios, sin embargo y como adelanté, los más notables son sin duda los de José González de la Torre, el gran divulgador de la obra en la capital del país durante las décadas de 1870 y 1880.

José González de la Torre: la fascinación adquiere madurez

Pese a una fecunda presencia como articulista cultural, traductor y poeta en numerosos diarios del país entre las décadas de 1840 y 1870, en rea-

lidad sabemos muy poco de la vida de este intelectual mexicano.⁶ Desconocemos, de entrada, sus fechas de nacimiento y muerte. De algunas de sus publicaciones se desprende que era descendiente de españoles, que consideraba compatibles el patriotismo y la hermandad con España, que dominaba el inglés y el francés, lenguas de las que traducía sobre todo poesía, y que era un apasionado del teatro de Juan Ruiz de Alarcón. En particular, por una nota anónima publicada el 25 de febrero de 1862 en *El Siglo Diez y Nueve*, sabemos que era profesor en la Academia de San Carlos, la escuela de arte más importante de la capital mexicana. Según la nota, González de la Torre habría improvisado un emotivo discurso en defensa de la enseñanza de las artes durante una ceremonia de premiación ante el presidente Benito Juárez, intervención por la que el diario lo califica como “un amateur distinguido e inteligente, que profesa el culto del arte y que anhela las glorias de nuestra patria” (“La Academia”: 4). Más adelante volveré a estos atributos a propósito de su visión del *Rāmāyaṇa*. Por ahora, el dato más valioso para nuestros fines aquí proviene del catálogo de escritores 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 (197-198).

El testimonio retrata a González de la Torre como un intelectual experto en el *Rāmāyaṇa*, vocación que no es cuestionada ni ridiculizada, sino que más bien cumple una expectativa cultural, confirmando el sitio que la obra se había ganado para entonces entre la intelectualidad mexicana. Al

⁶ Entre los diarios de la época en los que aparecían regularmente sus contribuciones se encuentran *La Ilustración Mexicana*, *El Siglo Diez y Nueve*, *El Eco de Ambos Mundos*, *La Independencia* y *El Pájaro Verde*. Al parecer sus primeras publicaciones, entre ellas una traducción de Byron, datan de 1849 en *El Álbum Mexicano* (Arias et al.: 52).

respecto, como se desprende de varias otras publicaciones en los diarios nacionales, su labor dando “conversaciones públicas” semanales también tuvo como tema el poema de Vālmīki. Por ejemplo, el 11 de julio de 1876 González de la Torre publicó en *El Eco de Ambos Mundos* una invitación a la “función literaria” que tendría lugar dos días después al mediodía en la Academia de San Carlos, consistente en “Un discurso sobre el poeta indio Valmiki, autor del poema titulado Ramayana” (1876a: 3).⁷ La breve invitación reitera los motivos hasta aquí revisados en el contexto europeo: Vālmīki como el gran poeta “oriental”, superior incluso a Homero; la identidad del *Rāmāyaṇa* como un poema de una profundidad sin paralelo, lo que justifica plenamente catalogarlo como uno de los clásicos de la literatura universal, logro que finalmente se difunde en el país. “La excelencia de Valmiki”, afirma González de la Torre, “como superior al mismo Homero, es hoy reconocida por muchos grandes literatos europeos: el público juzgará de la verdad de esta aserción de que participamos” (3).

El diario *El Monitor Republicano* registra una invitación anónima similar el 8 de diciembre de 1877, es decir, un año y medio después, lapso de tiempo en el que al parecer las conferencias sobre el *Rāmāyaṇa* se habían convertido en todo un acontecimiento cultural en la capital mexicana, llegando al importante Palacio de Minería, adonde concurría una nutrida y variopinta audiencia:

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 (“Boletín”: 1).

Este sintomático éxito tuvo como corolario 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*

⁷ La invitación se publicó el mismo día también en el diario *Revista Universal*.

Valmiki, publicado en 1889, aunque firmado en 1876, y de *Cinco cantos del Ramayana*, publicado en 1881. Este par de traducciones, publicadas ambas por la reputada imprenta de Ignacio Cumplido, fueron las primeras de su tipo en México (y posiblemente en Hispanoamérica), abonando a la centralidad del *Rāmāyaṇa* para la consolidación en el país de una primera idea de India. En cuanto a *Canto del poeta Valmiki*, sin embargo, puedo confirmar que la atribución es errónea, muy a pesar de la declaración de González de la Torre en el sentido de que dicho “canto”, titulado “Hiranyagarbha”, lo “escribió Valmiki en sánscrito”, y él lo encontró traducido al francés, idioma del que “hemos hecho nuestra versión” (1889: 16). González de la Torre tomó los versos, y con ellos la falsa atribución, del libro *Les fils de Dieu*, publicado en 1873 por el excéntrico orientalista francés Louis Jacolliot (48-53). Podría ser éste el indicio de otra faceta de González de la Torre, pues Jacolliot fue una figura influyente para el movimiento espírita y fue en ese contexto que sus obras circularon en México, algunas de ellas incluso traducidas al español.⁸ ¿Estuvo González de la Torre vinculado al espiritismo, como tantos otros intelectuales mexicanos de la época, y fue ése el verdadero trasfondo de su interés por India y el *Rāmāyaṇa*? Responder tales interrogantes requiere una investigación más amplia; como sea, quede aquí constancia de la posibilidad.

Por el contrario, *Cinco cantos del Ramayana*, el otro librito de González de la Torre, es, en efecto, una traducción del poema de Vālmīki. Son los cantos 99-103 del sexto libro de la obra, en los que se narra el rescate de la heroína *Sītā*, incluida la famosa escena de la “prueba de fuego”. Hecha a partir de la primera edición de la versión francesa de H. Fauche (vol. 9, 319-348), la traducción está precedida por una sinopsis de la obra en tres apretadas páginas que ponen de manifiesto el conocimiento preciso que González de la Torre tenía de la trama.

En suma, la consistente labor de González de la Torre como difusor de la obra evidencia una fase de maduración de la presencia del *Rāmāyaṇa*

⁸ En particular, su controversial libro *La Bible dans l'Inde. Vie de Jezeus Christna*, de 1869, apareció traducida al español unos cuantos años después simultáneamente en Barcelona, México y Buenos Aires. Nótese asimismo que Refugio González, el pionero del espiritismo en México, cita con respeto a Jacolliot en su libro *Cartas diabólicas*, de 1888 (6, 51, 68, 79).

y de la India literaria en el imaginario letrado mexicano. Como cabría esperar, dicha presencia hubo necesariamente de desplegarse según las circunstancias del país y, en esa medida, refleja inquietudes y matices únicos en medio de una previsible reiteración de elementos inherentes al discurso orientalista europeo. Al respecto, en sintonía con la citada postura de Ignacio Manuel Altamirano, repetidamente González de la Torre expresa el anhelo nacionalista de participar en la teodicea augurada por el *Rāmāyaṇa*. Lo hace, sin embargo, con una determinación y un alcance mucho mayores, al grado incluso de evocar un distanciamiento respecto a Europa y, en esa medida, insinuar una relación más horizontal con India. Veamos de qué modo con base en más testimonios.

El *Rāmāyaṇa* entre el cosmopolitismo y el patriotismo⁹

Esta suma de implicaciones se vislumbra en el repetido llamado de González de la Torre para ver en el *Rāmāyaṇa* una incomparable fuente de inspiración para la comunidad artística nacional. De ello dan cuenta las invitaciones a sus conferencias al dirigirlas primariamente a “todos los artistas, literatos, actores, pintores, escultores y músicos, quienes seguramente tendrán un inspirador en el poeta [Vālmiki]”; de hecho, en este contexto, González de la Torre identifica a Vālmiki no sólo como el primer poeta sino como la gran Musa, singular inversión de género justificada por la “exquisita dulzura y sensibilidad” que ponen al autor del *Rāmāyaṇa* del lado del “bello sexo” (1876a: 3). De ello dan cuenta asimismo sus *Cinco cantos del Ramayana* al dedicarlos “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). En el mismo sentido, en una nota publicada el 13 de enero de 1876 en *El Eco de Ambos Mundos*, después de repetir el elogio romántico por India en tanto cuna de la civilización, González de la Torre suplica a Blas Balcárcel, por entonces ministro de Fomento a las órdenes del presidente Lerdo de Tejada,

⁹ Esta sección retoma y amplía algunas de las ideas vertidas previamente en mi artículo “La recepción del *Rāmāyaṇa* en español: tres variantes de representación (1860-1870)”.

que adquiriera los clásicos de la literatura india con el fin de que su mensaje esté disponible en las bibliotecas públicas del país y no sólo entre los lectores privados, pues su difusión reviste la mayor importancia, no nada más porque ello significa estar a la vanguardia en un sentido cosmopolita sino, más importante aún, porque la nueva ciencia, “el indianismo”, con el *Rāmāyaṇa* como texto de cabecera, será un “foco de inspiración inagotable para nuestros artistas”, sirviendo “para engrandecer las almas” mexicanas (1876b: 2).

De este modo, el espíritu cosmopolita que irradia el *Rāmāyaṇa* desemboca una y otra vez en un interés nacionalista, al que González de la Torre atribuye la mayor importancia. Este reiterado deseo de apropiación patriótica posee un inédito aire modernista. El mexicano percibe el *Rāmāyaṇa* ya no únicamente como el máximo testimonio de la grandeza literaria y espiritual 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 reveladora una breve reseña que González de la Torre publicó en tres partes el 27, 28 y 29 de julio de 1875 en *El Eco de Ambos Mundos*, y que posiblemente sea el “detenido estudio sobre el *Ramayana*” mencionado en la semblanza antes citada de Juan de Dios Peza.

En la reseña desfilan, una vez más, los motivos que dieron forma a la fascinación romántica por la obra: la antigüedad de Vālmīki, quien “vivió trescientos años antes de Homero”; su superioridad sobre los clásicos grecolatinos, cuya canónica fama había dependido hasta ahora de un desconocimiento de la grandeza oriental, en especial la de India; el panteísmo como núcleo de esa grandeza; el mensaje universal del poema, a saber, “el amor a la justicia”, encarnado en la personalidad de Rāma y expresado en toda clase de “altos pensamientos” que, proferidos en la forma de máximas universales por un poeta tan antiguo y renombrado, adquieren el mayor peso. Emocionado, el mexicano abraza todos estos atributos como señal de vanguardismo: como adhesión al “espíritu de cosmopolitismo” que en los últimos tiempos “ha invadido al mundo”, haciéndonos mirar ya no únicamente a Europa sino también y con mayor apremio a las culturas “orientales” (1875: primera parte, 2).

En el horizonte nacional, este planteamiento resuena con la expectativa implícita de que este novedoso cosmopolitismo en el que India no sólo tiene cabida sino que además ocupa el sitio de honor, eche raíces en el país y sirva entonces como fuente directa 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 (1875: primera parte, 2).¹⁰ La segunda parte del artículo abre con un lamento por la falta de una versión en español de la obra; “por fortuna”, añade González de la Torre como consuelo, circulan “varios ejemplares en México”, lo que una vez más confirma la extendida presencia de la obra en México y el interés por ella. Tras esto, 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” (1875: segunda parte, 2).

Con esta reveladora declaración, González de la Torre redondea el carácter único de la representación del *Rāmāyaṇa* e India en el México decimonónico. De entrada, el vínculo romántico entre grandeza literaria y la grandeza del pueblo que produce esa literatura es enunciado no como una forma de exaltar los orígenes o un pasado glorioso, sino necesariamente como medio para imaginar un futuro promisorio, proyección condicionada por las circunstancias del país, en la periferia de la empresa civilizatoria europea. Al respecto es sintomática 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, incluida España. Esta ausencia le da al anhelo de que México se inspire en India un aire más abiertamente nacionalista, sin la mediación, al menos implícitamente, europea.

Esta implicación cobra mayor realce en un poema en honor a Vālmīki que González de la Torre publicó dos años después, en 1877, en la *Revista Mensual Mexicana*. Los versos, todo un hito en el horizonte hispanoame-

¹⁰ La traducción se basa en la versión de Fauche (vol. 1, 18-21). Menciona asimismo la de Gorresio.

ricano por su aire modernista, ponen de manifiesto la estrecha relación del mexicano con el *Rāmāyaṇa*, al extremo de poetizar su relación misma con la obra, materializando así el papel de India como fuente de inspiración patriótica, 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 (1877: 119).¹¹

La fascinación por el legendario autor del poema, “genio sobrehumano que alumbras a la tierra”, es extensiva a los tres personajes principales de la obra, en los que González de la Torre 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 Lakṣmaṇa, el cariño del hermano y la lealtad del amigo; en Rāma, “la idealidad”, “el deber que encarna en este mundo”. Así, profundamente agradecido con el “vate más alto e inspirado”, el mexicano se pregunta por el sitio adonde debe enviar su exaltado elogio, a lo que él mismo responde que la morada de alguien así sólo puede ser el Empíreo, desde donde Vālmīki

en su noble misterio
hoy alumbra la América dichosa,
cuando antes con su luz pura y radiosa
solo de Asia alumbraba el hemisferio (120).

Estos versos materializan el deseo de abreviar de la sabiduría poética de India sin la mediación, al menos explícita, de Europa. El *Rāmāyaṇa* iluminó

¹¹ El poema fue escrito, leemos en una nota final, “antes de leer donde Valmiki santifica el adulterio”, es decir, el episodio donde Rāma duda de la integridad de Sītā y la somete a una “prueba de fuego” (120), y que él mismo tradujo en *Cinco cantos del Ramayana*.

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*, la joven nación participa del cosmopolitismo europeo orientalista, pero India forma parte además de la cultura nacional en un potencial intercambio directo.

La fascinación materializada en yeso

La fascinación mexicana por el *Rāmāyaṇa* mantuvo su vigencia a lo largo de la década de 1880. Un buen ejemplo son las repetidas alusiones de Vicente Riva Palacio, otro insigne miembro de la élite intelectual nacional, notablemente en su popular libro *Los Ceros. Galería de contemporáneos*, publicado en 1882 (8-9, 86-88, etc.). El número y hondura de sus observaciones ameritaron, de hecho, un estudio aparte (Figueroa 2025). Baste aquí la alusión como testimonio de que el robusto simbolismo alcanzado por India gracias al *Rāmāyaṇa* durante la década de 1870 continuó durante la de 1880.

En el mismo sentido resulta muy elocuente un singular suceso en el que vale la pena hacer un paréntesis. Se trata de la creación, entre 1883 y 1884, de una estatua de yeso de Vālmīki con el fin de decorar, junto con las de otros quince grandes sabios, la primera sede de la Biblioteca Nacional en el antiguo Templo de San Agustín, en el centro de la capital mexicana. El proyecto convocó a reconocidos artistas, entre ellos Juan Islas, Gabriel Guerra, Miguel E. Schultz, Primitivo Miranda y Epitacio Calvo, quienes trabajaron a marchas forzadas durante meses para tener listas las figuras de Vālmīki, Confucio, Isaías, Homero, Platón, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, san Pablo, Orígenes, Dante, Alarcón, Copérnico, Descartes, Cuvier y Humboldt, cada una ocupando en ese orden un alto pedestal debajo de los arcos de la nave central. La inauguración de la biblioteca tuvo lugar el 2 abril de 1884 con la presencia del presidente porfirista Manuel González Flores, así como de la crema y nata de los círculos políticos, académicos y artísticos del país.¹²

¹² Los diarios dan cuenta de la concurrida y selecta audiencia, así como del programa del evento, el cual incluyó, además de los obligados discursos políticos, la inter-

En los registros hemerográficos de finales de siglo pueden hallarse notas que mencionan el elenco escultórico del edificio. Al respecto, llama la atención que ni la presencia de India, a través de Vālmīki, ni la posición del poeta encabezando al resto de los sabios, sean puestas en duda o merezcan algún comentario crítico.¹³ Hay aquí un testimonio indirecto de normalidad en función de una expectativa cultural satisfecha. Incluso una nota satírica publicada en *El Diario del Hogar* el 29 de junio de 1882, aun cuando hace escarnio de las estatuas por diferentes razones, en el caso de Vālmīki, “el primero de los poetas de la India, el que compuso el Ramayana”, se limita a señalar dos defectos, debidos más bien al escultor: por un lado, el excesivo tamaño de pies y manos a la luz de la estatura promedio de los indios; por el otro, el manto que lo envuelve, considerando que el poeta “pertenece a la época védica, cuando el traje corto era el usual” (Frías: 2).¹⁴ La deferencia hacia Vālmīki resalta aún más por contraste con las duras palabras que recibe el siguiente sabio “oriental” en la secuencia, Confucio: “esa superchería histórica a quien se han perdonado sus crímenes y su fanatismo porque ha mezclado algunas máximas de moral a su filosofía estacionaria y a la legislación enervante que impuso a la China” (2). La crítica se nutre del extendido estereotipo positivista que asociaba a China y en general a las culturas asiáticas con despotismo, y del que no obstante India es dispensada, sin duda por la buena reputación de Vālmīki y el *Rāmāyaṇa*.

Al respecto es iluminadora la crónica publicada en 1904 por José María Vigil, el primer director de la Biblioteca, pues en ella se documenta la lógica seguida para elegir a los sabios que serían immortalizados. De entrada, leemos, las figuras elegidas buscaban proyectar el anhelo de la joven nación mexicana de formar parte de la gran cultura universal, la ex-

pretación de piezas musicales y declamación de poesía por parte de Guillermo Prieto, entre otros. Véanse las notas anónimas publicadas en *El Siglo Diez y Nueve*, el 2 de abril de 1884, y *El Nacional*, el 9 de abril de 1884.

¹³ Véanse, por ejemplo, las notas anónimas “Historia y descripción de la Ciudad de México”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 5 de agosto de 1890, y “Los americanistas en la Biblioteca”, en *El Demócrata*, 22 de octubre de 1895.

¹⁴ La nota está firmada por “Safir”, seudónimo del editor Hilarión Frías y Soto, quien identifica a Juan Islas como el escultor de Vālmīki: “La estatua es buena, como lo que hace Juan Islas” (2).

presión más acabada del progreso humano. En ese sentido, las esculturas buscaban evocar la feliz comunión de cosmopolitismo y nacionalismo:

Considerando desde luego que una Biblioteca del carácter de la Nacional es un establecimiento eminentemente cosmopolita, puesto que en él hallan cabida todas las obras que la inteligencia ha producido en todos los tiempos, pueblos y civilizaciones, había que escoger entre los hombres que han hecho a la humanidad el precioso legado de sus trabajos intelectuales, aquellos que han influido de un modo sensible en el progreso universal, personificando, por decirlo así, los puntos más culminantes de su desenvolvimiento histórico (Vigil: 5).

Decidir qué figuras encarnarían esta visión no fue una tarea “tan fácil [...] sobre todo, cuando había que circunscribirse a un número bien limitado de personajes”. Vigil explica entonces que se usaron como criterio las “cuatro fuentes capitales” de la sabiduría universal: “la poética, la filosófica, la teológica y la científica”, buscando además una representación en razón de época (antiguos y modernos) y geografía (europeos y “orientales”). De acuerdo con estas premisas, el primer gran sabio no podía ser otro sino Vālmīki:

Cronológica y geográficamente, hay que tomar como punto de partida ese Oriente misterioso, cuna de la civilización que al través de los siglos, y cual si fuese siguiendo el curso del astro del día, ha ido avanzando hacia el Occidente. Dirigida la atención en ese sentido, aparece entonces Valmiky, que en su poema del *Ramayana* nos ha dejado un monumento precioso de la altura a que había llegado la literatura sánscrita en época muy anterior a nuestra era (5).

Posterior por algunos años a las publicaciones de González de la Torre, la estatua de Vālmīki materializó, real y simbólicamente, la fascinación que la cultura letrada mexicana sintió por el *Rāmāyaṇa* a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, una fascinación que no fue ni pasajera ni insignificante y que, en esa medida, le garantizó a India un sitio de honor en el imaginario orientalista nacional. Ese imaginario, como hemos visto, reunía aspiraciones cosmopolitas de ascendencia romántica y un creciente ímpetu nacionalista, ambas articuladas en torno al ideal de sabiduría poética como la expresión más alta de lo humano. Asegurado tal reconocimiento, cabría augurar nuevas y más vigorosas apropiaciones de

la cultura de India en las décadas siguientes. Así fue, sobre todo en el seno del movimiento modernista. Paradójicamente, sin embargo, con esa apropiación se desdibujó también la fascinación por el *Rāmāyaṇa*. Bosquejar esta paradoja es nuestro siguiente y último objetivo. Al respecto, los casos de dos autores que contribuyeron notablemente a la expansión modernista del interés por India en México, Amado Nervo y José Vasconcelos, son iluminadores como primer indicio de una investigación que exige un desarrollo más amplio.

Un ocaso paradójico: el giro modernista

Podemos identificar a Amado Nervo como el primer escritor mexicano que expresamente acogió y adaptó motivos indios a su proyecto estético y literario, uno de los rasgos del orientalismo modernista. A pesar de ello y a pesar además de su simpatía por ideas panteístas, aspecto esencial de la interpretación romántica del *Rāmāyaṇa*, en los numerosos libros que Nervo publicó y que dan fe de su prolífica trayectoria literaria y ensayística a lo largo de un cuarto de siglo, el poema de Vālmīki es mencionado una sola vez. Se trata de un verso del poema “Canto de amor”, incluido en *Serenidad* (1914). Ahí Nervo compara a la mujer amada con el “numen” o musa que vivifica y que tiene en el *Rāmāyaṇa* el mejor ejemplo:

Eres, oh gracia infinita,
voz de vida y de batalla
que dice a la yema: ¡estalla!
y al corazón: ¡resucita!
Eres el numen que grita
con inflexión soberana:
el numen del *Ramayana*,
robusto como un atleta,
en el ánfora discreta
de una rima becqueriana (1914: 123).

La imagen reitera el estatus del poema de Vālmīki como la expresión más acabada del genio literario universal. Al respecto, nótese que si bien *Serenidad* se publica en 1914, en una nota a pie de página Nervo aclara

que “Canto de amor” es una creación temprana, de 1897, lo que sitúa su solitaria alusión al *Rāmāyaṇa* en un período más cercano al entusiasmo decimonónico por la obra. Ello confirmaría la identidad de la obra como principal referente de la literatura de India todavía en los últimos años del siglo xix. En contraste, el período en el que proliferan las referencias indias de Nervo, pero nunca más del *Rāmāyaṇa*, corresponde al prematuro final de su vida, en obras posteriores a 1910, notablemente en *El estanque de los lotos*, publicada en 1919, el mismo año de su muerte (Martínez: 293-300). En suma, el interés dominante de Nervo por India, en el que el poema de Vālmīki dejó de tener cabida, se gestó y consolidó ya en el siglo xx. La pregunta se impone: ¿qué India fue la que sedujo al mexicano en ese período tardío? Las alusiones textuales nos dan una idea: el nirvana budista, la doctrina sobre el karma y la transmigración de las almas, insinuaciones de corte vedántico, etc., todo ello descubierto a través del pujante movimiento teosófico o pasado por el filtro neohinduista de figuras como Swami Vivekananda (Chaves: 204-205, 213-221).

Algo similar puede apreciarse en el otro gran difusor mexicano de la cultura de India en las primeras décadas del siglo xx: el educador e intelectual José Vasconcelos. De hecho, su caso es aún más revelador considerando el estudio sin precedentes que emprendió de la cultura de India a partir de numerosas fuentes, entre ellas fuentes académicas. El gran fruto de ese empeño fueron sus *Estudios indostánicos*, publicados en 1920. En el libro, sin embargo, el *Rāmāyaṇa* es mencionado apenas tres veces sin mayor relevancia y casi de manera tangencial. Al pasar lista a la rica producción intelectual de India, Vasconcelos se refiere a la obra como uno de “los grandes poemas” indios, compuesto en el “período post-védico”, al que también pertenecen “los dramas de Kalidasa, las fábulas de animales y romances populares”. En esta misma secuencia, al hablar del corpus de los *Purāṇas*, menciona que sus contenidos son una “mezcla de citas del *Mahabharata* y el *Ramayana*”. Por último, al hablar de las encarnaciones de Viṣṇu y en general del culto a este dios, se limita a decir que el séptimo avatar es “Rama-Chandra, el héroe del poema del *Ramayana*” (1957-1961 [1920]: vol. 3, 116, 119 y 125-126). Eso es todo, como si hubiera desaparecido la memoria de lo que fue el poema de Vālmīki para la conciencia orientalista europea y mexicana decimonónica. De hecho,

aunque Vasconcelos identifica la naturaleza poética de la obra, esa misma identidad parece relegarla a una posición secundaria, al lado de “dramas, fábulas y romances”, y no a la par de las tradiciones indias por las que su admiración es evidente. Al igual que en Nervo, esas tradiciones son sobre todo filosófico-religiosas. Abrazadas por Vasconcelos como ingredientes indispensables para construir una gran síntesis de sabiduría universal, la doctrina budista, la filosofía del *vedānta* y la disciplina yóguica son la verdadera materia de sus “estudios indostánicos” (Figueroa 2023: 100-104).

La situación en otros libros vasconcelistas donde India tiene alguna presencia es aún más desoladora. El *Rāmāyaṇa* brilla por su ausencia tanto en *El monismo estético*, la primera de sus obras con referencias a India, de 1918, como en las dos historias de la filosofía con secciones dedicadas a dicha tradición, *Historia del pensamiento filosófico*, de 1937, y *Manual de filosofía*, de 1940. La única excepción son las *Lecturas clásicas para niños*, que Vasconcelos encomendó y publicó en 1924 como parte de su ambicioso proyecto educativo, buscando divulgar entre los niños del país las obras maestras de la literatura universal. Una apretada adaptación de la trama del *Rāmāyaṇa* aparece ahí al lado de cinco poemas védicos, del relato de la *Kaṭha Upaniṣad*, de una adaptación de la leyenda del Buda y de tres fábulas del *Pañcatantra* (1924: 5-57). El perfil didáctico-literario de los textos elegidos y, sobre todo, de la adaptación hecha por Vasconcelos y sus colaboradores, delimita la identidad del *Rāmāyaṇa* como un producto ejemplar de la imaginación india para regocijo de la mente infantil.

No es un caso aislado. Al parecer Vasconcelos sigue una tendencia de la época. En efecto, a partir de la década del veinte empiezan a circular en español versiones del *Rāmāyaṇa*, que si bien presentan vestigios de la admiración romántica por su grandeza poética universal, reducen sus virtudes a relato maravilloso “infantil”. Al respecto cabe mencionar la popular adaptación para niños de la portorriqueña Carmen Eulate, publicada originalmente en 1929 en Barcelona. Más revelador aún es el testimonio del escritor español Alejandro Casona, al incluir un episodio del *Rāmāyaṇa* en su popular libro infantil *Flor de leyendas*, publicado por primera vez en 1933, asociando explícitamente las leyendas de India con la fase primaria del desarrollo de la imaginación infantil de acuerdo con “la ley biogenética”. En particular, afirma Casona, las historias del *Rāmāyaṇa* encarnan esa

India “maravillosa” que “corresponde al primer interés estético del niño, de fantasía sin freno de realidades analizadas, inerte y contemplativa, vagamente esperanzada en lo imposible” (7-9). La primigenia sabiduría poética de India es ahora sinónimo de un estadio inacabado, inmaduro, que debe trascenderse. A este incipiente proceso de racionalización, que es paralelo al ocaso de la fascinación, seguirán en los años siguientes dudas sobre la antigüedad de la obra, sobre la historicidad de Vālmīki, etcétera.¹⁵

A la luz de esta tendencia, el desinterés de Vasconcelos por el *Rāmāyaṇa* en los textos que dan fe de su interés por India desde una perspectiva filosófica, pero la presencia de la obra en una colección infantil, sintetizan con elocuencia la transformación del orientalismo mexicano inspirado en India durante las primeras décadas del siglo xx. Vālmīki no es más la Musa en la que los artistas nacionales hallarían la inspiración emancipadora que llevaría a la patria, por medio también de la creación literaria, a las más altas cumbres de la cultura universal. Hay vestigios de ese antiguo ideal, pero la fascinación se ha desplazado a la India filosófico-religiosa, todo ello, sin duda, como respuesta a nuevas circunstancias. Es momento, pues, de volver a las palabras en la introducción y ofrecer una reflexión concluyente.

Conclusiones

Como hemos visto, aunque de manera tardía, la fascinación del orientalismo europeo por el *Rāmāyaṇa* y, a través suyo, por la India literaria, se hizo presente en el México decimonono a partir de la década de 1860, atrayendo la atención de las élites intelectuales y contribuyendo así a la consolidación de un primer imaginario simbólico en torno a India, el cual había sido hasta entonces más bien discreto. El mítico poema de Vālmīki le aportó una base textual a la curiosidad letrada mexicana por la cultura de India, así como un perfil distintivo en sintonía con la orientación y las motivaciones europeas, en especial las proyectadas por el movimiento

¹⁵ Refiero sólo dos casos: los prólogos en la adaptación *El destierro de Rama* (México, 1944), así como en la primera traducción completa de la obra, a partir de la versión francesa de Alfred Roussel, *El Ramayana de Valmiki* (Barcelona, 1952).

romántico. De este modo, el propio Vālmīki fue acogido en México como adalid de un nuevo cosmopolitismo fundado en los grandes monumentos literarios de la humanidad y en el que, gracias a India, el exótico “Oriente” ocupaba por primera vez un sitio de honor por su antigüedad y por su hondura panteísta, sirviendo entonces como inspiración y modelo.

Sin embargo, como también vimos, este proceso de apropiación y representación contiene rasgos únicos a la luz de las circunstancias nacionales. Así pues, mientras que la lectura romántica en países como Alemania, Francia, Italia o España acabó asociando, por influencia de las florecientes doctrinas evolucionista y racial, el mensaje del *Rāmāyaṇa* con la misión civilizatoria europea sobre el fundamento de las supuestas raíces compartidas entre Europa y la India aria, la recepción mexicana, debido a su emplazamiento en la periferia del “Occidente civilizado”, desarrolló elementos de distanciamiento y matización, lo que confirma el carácter reversible del discurso orientalista, en el sentido de que lo que se dice del otro dice siempre algo de uno mismo. Insinuados por Ignacio Manuel Altamirano, madurados a lo largo de la década de 1870 por el gran difusor del poema, José González de la Torre, y materializados en yeso durante la siguiente década en el proyecto escultórico de la Biblioteca Nacional, dichos elementos indican un alejamiento respecto a la interpretación hegemónica que es paralelo a una sui generis apropiación patriótica. No hay, en los testimonios revisados, referencias explícitas al discurso racial civilizatorio, con su tendencia a legitimar el porvenir a partir de unos orígenes comunes y un grandioso pasado compartido, amenazado no obstante por nuevas formas de barbarie. El enfoque, en cambio, está en el futuro y se expresa primariamente en la forma de un anhelo. La cultura letrada mexicana abrazó el *Rāmāyaṇa* como un instrumento de vindicación patriótica de carácter eminentemente autorreferencial, es decir, respecto al destino soñado para la cultura nacional y para el país en general. En este punto, la mediación explícita de Europa por momentos parece quedar relegada, lo que insinuaría, así sea de manera tangencial o fugaz, una relación horizontal con India.

Hay en todo ello, dijimos, resonancias que anticipan el talante del orientalismo modernista y, en ese sentido, este importante episodio demonónico arroja luz sobre la indomanía mexicana de principios del siglo

xx. En efecto, la fascinación por el *Rāmāyaṇa* configuró una primera imagen afirmativa, incluso exaltada de India, anterior al furor modernista, sentando entonces un precedente que habría facilitado ese mismo furor. La continuidad es, sin embargo, paradójica, pues si bien el interés por India se intensifica con el modernismo, no obstante el interés por el *Rāmāyaṇa* y su mensaje de una espiritualidad poética se desdibujan, tal como hemos visto a través de los casos sintomáticos de Amado Nervo y José Vasconcelos, dos de los más grandes admiradores mexicanos de India en las primeras décadas del siglo xx.

¿Qué nos dice esta paradójica discontinuidad? Nos dice, de entrada, que las circunstancias habían cambiado y asimismo, por lo tanto, los intereses del receptor letrado mexicano. Una primera guerra mundial y la inminencia de nuevas conflagraciones, el derrumbe del imperialismo colonial, el desencanto respecto al ideal de progreso y las promesas del positivismo, la crítica a la teoría racial, el despunte de los nacionalismos revolucionarios y la búsqueda de nuevas formas de cosmopolitismo, entre otros sucesos mundiales acontecidos con el debut del siglo xx, alimentaron en México y el resto del continente la ambiciosa agenda estética y vital del movimiento modernista con un enfoque en “Oriente” *necesariamente distinto*. Al respecto, a partir de nuestro estudio aquí, podemos decir que mientras el atractivo que India ejerció durante la segunda mitad del siglo xix fue sobre todo de índole imaginativo-literaria, el desdibujamiento de ese interés en los inicios del nuevo siglo coincide, como atisbamos, con una proliferación de inquietudes de índole más bien filosófico-religiosa. Prevalecen las agendas universalista y nacionalista, y sus entrecruces, pero el impulso de apropiación es más ambicioso y posee un inédito apremio vital inspirado en las doctrinas budista y vedántica, en fuentes como la *Bhagavad Gītā* y en disciplinas como el yoga y la meditación, todo ello además desde novedosos horizontes de interpretación, tanto religiosos —el esoterismo teosófico, el neohinduismo, la primera generación de maestros indios haciendo proselitismo en Occidente, etc.—, como políticos —el movimiento indio anticolonialista, los primeros encuentros directos con intelectuales indios, casi todos afines a la lucha por la independencia, etcétera.

A la luz de todas estas inquietudes y tendencias, la antigua sabiduría poética de India, encarnada por el *Rāmāyaṇa*, debió lucir demasiado an-

clada al pasado y muy dependiente de la visión europea. Incapaz, en esa medida, de ofrecer respuestas a las nuevas inquietudes, de la fascinación que el siglo XIX le profesó a Vālmiki sólo quedaron vestigios, por ejemplo, a través de la literatura infantil como testimonio del poder de la imaginación “oriental” para engendrar mundos mágicos. De este modo, las mismas cualidades que en su momento le ganaron admiración por influencia del Romanticismo, relegaron la obra a una posición secundaria. Desde luego, cabría matizar y señalar que el interés por una India literaria ciertamente pervivió, pero trasladado al presente a través de autores vivos y con una agenda literaria, política y educativa a la altura de los nuevos tiempos como Rabindranath Tagore. El tema rebasa el alcance de nuestra reflexión aquí y apunta, más bien, a la necesidad de ampliarla. En todo caso, a la luz de las páginas anteriores, esa ampliación no puede obviar la relevancia del episodio del orientalismo mexicano que aquí nos ha ocupado por su contribución para poner a India en el radar de la cultura letrada del país, facilitando así futuras apropiaciones incluso si, paradójicamente, el propio *Rāmāyaṇa* perdió presencia.

Bibliografía

- “La Academia Nacional de San Carlos”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 6ª época, t. 3, núm. 107 (25 de febrero de 1862): 3-4.
- ALTAMIRANO, IGNACIO MANUEL. “Editorial: cartas sentimentales”, en *El Siglo Diez y Nueve*, 7ª época, t. 54, núm. 9 966 (21 de abril de 1872): 1.
- “Los americanistas en la Biblioteca”, en *El Demócrata*, t. 3, núm. 309 (22 de octubre de 1895): 4.
- ARIAS, ALICIA ET AL. “El Álbum Mexicano. Índices”, en *Anales de Literatura Hispano-americana*, 26-2 (1997): 39-93.
- “BOLETÍN DEL MONITOR”, en *El Monitor Republicano*, 5ª época, núm. 293 (8 de diciembre de 1877): 1.
- CASONA, ALEJANDRO. *Flor de leyendas: lecturas literarias para niños*. Madrid: Espasa Calpe, 1933.
- CHAMPOURCIN, ERNESTINA (trad.). *El destierro de Rama*. México: Centauro, 1944.
- CHAVES, JOSÉ RICARDO. *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Bonilla Artigas Editores, 2013.
- EGUÍLAZ YANGUAS, LEOPOLDO DE. *Ensayo de una traducción literal de los episodios indios, “La muerte de Jachnadatta” y “La elección de esposo de Draupadi”*. Granada: Imprenta y Librería de D. José María Zamora, 1861.

- EULATE, CARMEN. *El Ramayana de Valmiki*. Barcelona: Araluce, 1929.
- FAUCHE, HYPPOLYTE (trad.). *Rāmāyana, poème sanscrit de Valmiki*. París: A. Frank, 9 vols., 1854-1858.
- FIGUEIRA, DOROTHY. *Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth Century Europe*. Albany: SUNY Press, 1991.
- FIGUEROA, ÓSCAR. *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- FIGUEROA, ÓSCAR. "Un orientalismo dentro de otro: la India en la 'sabiduría sintética' de José Vasconcelos", en *Hispanic Review*, 91-1 (2023): 93-113.
- FIGUEROA, ÓSCAR. "La recepción del *Rāmāyaṇa* en español: tres variantes de representación (1860-1870)", en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 11-2 (2024): 1-23.
- FIGUEROA, ÓSCAR. "India en la obra de Vicente Riva Palacio: una afición de largo aliento en el contexto del México decimonónico", en *Siglo Diecinueve*, 31 (2025). En prensa.
- FRÍAS Y SOTO, HILARIÓN [seudónimo: Safir]. "En torno del hogar", en *El Diario del Hogar*, t. I, núm. 220 (29 de junio de 1882): 1-3.
- GONZÁLEZ, REFUGIO (SEUDÓNIMO CABRIÓN). *Cartas diabólicas*. México: Imprenta el Combate, 1888.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. "El poema sánscrito de Valmiki titulado *Ramayana*", en *El Eco de Ambos Mundos*, año sexto, núms. 783, 784 y 785 (27, 28 y 29 de julio de 1875): 2, 2, 2.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. "Un discurso sobre el poeta indio Valmiki, autor del poema titulado *Ramayana*", en *El Eco de Ambos Mundos*, año séptimo, núm. 1072 (11 de julio de 1876a): 3.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. "Una súplica al señor Balcarcel", en *El Eco de Ambos Mundos*, año séptimo, núm. 924 (13 de enero de 1876b): 1-2.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. "A Valmiki", en *Revista Mensual Mexicana*, t. I (1877): 199-120.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. *Cinco cantos del Ramayana*. Morelia: Imprenta I. Cumplido, 1881.
- GONZÁLEZ DE LA TORRE, JOSÉ. *Canto del poeta Valmiki*. Morelia: Imprenta I. Cumplido, 1889.
- GORRESIO, GASPARE (trad.). *Ramayana, poema sanscrito di Valmici: traduzione italiana con note dal testo della scuola gaudiana*. París: Stamperia reale, 5 vols., 1847-1858.
- HALBFASS, WILHELM. *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- "Historia y descripción de la Ciudad de México", en *El Siglo Diez y Nueve*, 9ª época, t. 98, núm. 15 755 (5 de agosto de 1890): 2.
- "Inauguración", en *El Siglo Diez y Nueve*, 9ª época, t. 85, núm. 13 782 (2 de abril de 1884): 3.
- JACOLLIOT, LOUIS. *Les fils de Dieu*. París: Albert Lacroix Editeurs, 1873.
- JACOLLIOT, LOUIS. *La Biblia en la India: vida de Jezeus Christna*. 2 vols., Barcelona / México / Buenos Aires: Granada Editores / Mauggi Hermanos / Maucci Hermanos e Hijos, s.f.

- JONES, WILLIAM (trad.). *Saontalá or the Fatal Ring: An Indian Drama by Cálidás*. Calcuta: Joseph Cooper, 1789.
- KLENGEL, SUSANNE y ORTIZ-WALLNER, ALEXANDRA (eds.). *Sur-South: Poetics and Politics of Thinking Latin America-India*. Madrid/Frankfurt: Biblioteca Iberoamericana, 2016.
- LUACES, JUAN DE (trad.). *El Ramayana de Valmiki*, 2 vols. Barcelona: José Janés Editor, 1952.
- MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA. "Querer sin querer: libertad, voluntad y sincretismo religioso en *El estanque de los lotos*, de Amado Nervo", *Siglo Diecinueve*, 17 (2011): 288-303.
- MCGETCHIN, DOUGLAS. *Indology, Indomania, and Orientalism. Ancient India's Re-birth in Modern Germany*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2009.
- "Michelet", en *El Siglo Diez y Nueve*, 8ª época, t. 66, núm. 10 844 (17 de octubre de 1874): 1-3.
- NERVO, AMADO. *Serenidad*. Madrid: Renacimiento, 1914.
- NERVO, AMADO. *El estanque de los lotos*. Buenos Aires: Jesús Menéndez Librero, 1919.
- ORTIZ-WALLNER, ALEXANDRA. "Globalización, mercado y crítica poscolonial: reflexiones sobre entrelazamientos literarios entre América Latina e India", en G. Muller y D. Gras (eds.). *América Latina y la literatura mundial*. Frankfurt: Vervuert, 2015. 295-304.
- PEZA, JUAN DE DIOS. "Poetas y escritores modernos mexicanos", en *El Anuario Mexicano. Recopilación de los acontecimientos más notables en la política, la literatura y el comercio del año de 1877*. México: Tipografía Literaria, t. 1 (1878): 147-239.
- REVILLA, MANUEL DE LA. "Literatura sánscrita: el *Ramayana*", en *Obras de D. Manuel de la Revilla*. Madrid: Ateneo Científico, Literario y Artístico, 1883. 211-316.
- RIVA PALACIO, VICENTE [seudónimo: Cero], *Los Ceros. Galería de contemporáneos*. México: Imprenta de F. Díaz de León, 1882.
- "La semana en la pluma", en *El Nacional*, t. 5, núm. 68 (9 de abril de 1884): 1.
- SIERRA, JUSTO, "Los poetas", en *El Renacimiento*, tomo 2. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White (1869): 12-13.
- SIERRA, SANTIAGO [seudónimo: Eleutheros], "Potpurri", en *El Libre Pensador*. México: Imprenta de José Batiza (1870): 193-199.
- TABOADA, HERNÁN. "El descubrimiento criollo de India (1770-1830)", en Ó. Figueroa y L. Rodríguez de la Vega (eds.). *India en Hispanoamérica: historia y variaciones de un imaginario cultural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2024. 21-52.
- VASCONCELOS, JOSÉ. *El monismo estético*, en *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 4. 9-92.
- VASCONCELOS, JOSÉ. *Estudios indostánicos*, en *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 3, pp. 87-361.
- VASCONCELOS, JOSÉ (ed.). *Lecturas clásicas para niños*. México: Secretaría de Educación Pública, 1924.

VASCONCELOS, JOSÉ. *Manual de filosofía*, en *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 4, pp. 955-1302.

VASCONCELOS, JOSÉ. *Historia del pensamiento filosófico*, en *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 4, pp. 93-473.

VIGIL, JOSÉ MARÍA. "Inauguración de la Biblioteca Nacional de México", en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, año 1, núm. 1 (31 de julio de 1904): 2-7.

ÓSCAR FIGUEROA

Es investigador titular en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Completó estudios doctorales en filosofía por la UNAM y en literatura sánscrita por la Universidad de Chicago. Sus líneas de investigación comprenden la relación entre secularidad y vida religiosa en la India clásica, la historia cultural del yoga y los estudios sobre orientalismo, en especial las representaciones de la cultura de India en el mundo de habla hispana, temas sobre los que ha publicado extensamente. Es autor, entre otros, de *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica* (2022) y *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en India antigua* (2017), y editor de los volúmenes colectivos *India en Hispanoamérica: historia y variaciones de un imaginario cultural* (2024, con Lía Rodríguez) e *Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes* (2019, con Wendy Phillips y Laura Carballido).