

LA BÚSQUEDA DEL TULSIDAS LEGENDARIO

PHILIP LUTGENDORF
Universidad de Iowa

*Venero a Tulsidas, el Guía, cuya sabiduría
se encuentra en todos los corazones*

Verso citado por Rupkala de
Ayodhya; fines del siglo XIX

El surgimiento de las biografías de Tulsidas

CUANDO A FINALES DE LA DÉCADA DE 1870, F.S. Growse escribió la introducción a su traducción al inglés del poema épico *Ramcaritmanas*, se quejaba de la falta de fuentes primarias auténticas que permitieran reconstruir la vida de su autor.¹ La fuente más antigua que conocía era el *Bhaktamal* de Nabhadadas —que pudo haber sido compuesto en 1624, al año de la muerte de Tulsi—² pero éste sólo contenía una estrofa de seis líneas donde se afirmaba que Tulsi era en realidad Valmiki, vuelto a nacer a fin de llevar a cabo “la redención de las almas en esta perversa Kali Yuga”, volviendo a relatar los *lilas* de Ram.³

La otra fuente más antigua conocida por Growse era el famoso *tika* o “comentario” de Priyadas sobre el *Bhaktamal*, titulado *Bhaktiras-bodhini*, compuesto unos nueve años más tarde, en 1712. Al igual que muchos otros *tika* dentro de la tradición bhakti, esta obra (que en las ediciones modernas

¹ F.S. Growse (traductor), *The Ramayana of Tulasidas*, Allahabad, 1880; reeditado en Delhi, Motilal Banarsidas, 1978, pp. xlii-xlix.

² Sobre la fecha del *Bhaktamal*, véase R.D. Gupta, “Priya Dasa, Author of the Bhaktiras bodhini,” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 32, parte 1, 1969, Londres, School of Oriental and African Studies, pp. 57-70. Otros académicos calculan que la fecha del *Bhaktamal* va desde 1538 hasta 1639.

³ Presento una ligera variante de la traducción de Growse, *op. cit.*, p. xlii.

siempre se edita junto con el *Bhaktamal*), lejos de ser una simple glosa del texto *mul*, constituye una extensión al triple y una elaboración de éste. En el caso de Tulsidas la obra de Priyadas añade once estrofas adicionales, que cuentan un total de siete historias, cada una de las cuales está enfocada sobre un milagro o una experiencia espiritual atribuida al poeta.⁴ Aquí no nos interesan los detalles de estas historias; los versos son sucintos y en ocasiones enigmáticos y, lo mismo que el *Bhaktamal*, probablemente estaban destinados a la exposición oral por parte de un *kathavacak* entrenado, que podía ampliar y aclarar ingeniosamente lo que Growse llamaba “las alusiones desarticuladas y poco explícitas del texto”.⁵ A juzgar por la persistencia con la que reaparecen estas historias en colecciones hagiográficas posteriores, parecería que constituyen el núcleo de la biografía legendaria del poeta, tal como fue conocida hasta la parte final del siglo XIX.

Aproximadamente en la misma época en que Growse estaba realizando su traducción del *Manas*, un académico en hindi, Mahesdatt Sukla, estaba escribiendo una antología histórica de la poesía hindi, *Bhasa kavya sangrah* (1875), en la que citaba siete estrofas supuestamente tomadas de una biografía muy larga de Tulsidas titulada *Gosaim carit*, atribuida a un tal “Dasanidas”.⁶ Esta obra era aparentemente desconocida para Growse, lo mismo que para la mayor parte de los académicos indios de la época. Según Sukla, sin embargo, “Dasanidas” era sólo el *chap* o nombre de pluma de un tal Benimadhavdas, un discípulo íntimo de Tulsidas, más joven que él, quien murió en 1642. Sin embargo, no proporcionaba ninguna información respecto de la fuente de sus aseveraciones o de sus versos.

Al cabo de algunos años del escrito de Sukla, se citó de nuevo el nombre de Benimadhavdas, esta vez en la famosa

⁴ *Bhaktamal, kavitta*, 508-518.

⁵ Growse, *op. cit.*, p. xlii. En otra parte, Growse menciona que el texto exige un “hierofante experimentado para su traducción.” F.S. Growse, *Mathura, A District Memoir*, 3a. edición, 1883; reeditado, Bombay, 1978, p. 192.

⁶ La información que tengo sobre las primeras referencias de las diversas biografías y su descubrimiento provienen en gran medida del estudio de Kisorilal Gupta, *Gosaim carita*, Varanasi, Vani Vitan Prakasan, 1964, especialmente, pp. 1-21.

antología *Sivsingh-saroj*, de Sivsing Sengar; la información proporcionada era en gran medida la misma dada por Sukla, con la excepción de que ahora era 1598 la fecha que se consideraba como la del nacimiento del discípulo; el verso que se citaba como un ejemplo del *Gosaim carit* era uno de los siete citados antes por Sukla. Sengar se abstiene también de identificar la fuente de su información.

El *Sivsingh-saroj* fue una obra influyente y convenció al mundo literario hindi de que un compañero íntimo de uno de sus poetas más renombrados había escrito una biografía detallada de éste durante su vida o a los pocos años de su muerte.

Naturalmente, esto despertó la curiosidad general por leer este testimonio de primera mano, pero todos los esfuerzos por encontrar el manuscrito resultaron infructuosos. El *Gosaim carit*, si existió alguna vez, parecía haber desaparecido.

Entre los admiradores de Tulsidas se encontraba sir George Grierson, quien aparentemente estaba enterado de las aseveraciones de Sukla y de Sengar, porque en su esbozo de la vida del autor del *Manas*, escrito en 1888 en *The Modern Vernacular Literature of Hindustan*,⁷ también mencionó la existencia de un testimonio de primera mano de la vida de Tulsi, titulado el *Gosaim carit*, y escrito por un tal Benimadhavdas. Grierson señalaba tanto su inmenso anhelo por obtener un manuscrito de esa obra, a fin de escribir con mayor autoridad sobre la vida del poeta, como su desilusión por haber estado tan lejos de lograrlo. Escribió que, ante la ausencia del *Gosaim carit*, se había visto forzado a confiar en la única otra fuente antigua que conocía, el *Bhaktamal* y su comentario.

Un año después, Grierson ayudó en la producción de una edición "crítica" del *Manas*, basada supuestamente en el examen de unos 126 manuscritos y publicada por Khadg Vilas Press, de Bankipur, Bihar. Esta edición incluía una traducción al hindi del esbozo de la vida de Tulsi hecho por Grierson, que mencionamos antes, así como su lamento por el inencontrable *Gosaim carit*. Ramdin Singh se hacía eco de esta pena en su prefacio a la edición, expresando la esperanza

⁷ Calcuta, Royal Asiatic Society of Bengal, 1888.

de que se encontrara pronto la obra “perdida”, a fin de que las ediciones futuras pudieran ofrecer una biografía más completa del ilustre autor de la época.

El *Manas* de 1889 de la editorial Khadg Vilas contenía sin embargo, además del breve esbozo de Grierson, una extensa biografía en verso de Tulsidas, que había sido suministrada a los editores por un tal Baijnathdas Kurmi, un famoso *Ramayani* del distrito Barabanki,⁸ que se suponía la había reunido de tradiciones orales. No se identificaba a ningún autor, aunque los *chap* “Das” y “Dasanidas” aparecían periódicamente en los versos. Ante la ausencia del elusivo relato de Benimadhavdas, los editores decidieron incluir esa biografía para satisfacer la sed de los lectores por detalles acerca de la vida del poeta, pero no le atribuían ni una época ni autoridad especial. Esta biografía en verso volvía a contar —en forma mucho más amplia y con mayor detalle— muchas de las mismas historias que habían aparecido antes en el comentario de Priyadas, pero también incluía buena cantidad de nuevos relatos.

Otros escritos posteriores sobre Tulsidas seguían refiriéndose a Benimadhavdas y a su para entonces bien atestiguada aunque inencontrable biografía, y hacían demandas de un manuscrito del trabajo. Sin embargo, el próximo paso importante en la búsqueda de una biografía auténtica de Tulsidas se produjo en 1926, cuando el *Informe* sobre la búsqueda de manuscritos en hindi, realizado por el Nagari Pracarini Sabha de Benares, anunció el descubrimiento de un manuscrito titulado *Mul Gosaim carit*, en una aldea del distrito de Gaya, en Bihar. Se señalaba que el texto había sido copiado en 1791 pero, para el entusiasmo de los investigadores, tenía un colofón que identificaba a su autor como Benimadhavdas, y daba como fecha original de su composición el año de 1630, o sea, sólo siete años después de la fecha tradicionalmente aceptada

⁸ Baijnath Das Kurmi (c. 1833-1885) fue el autor de un influyente comentario sobre el *Manas* (1884), donde hizo una aproximación a la épica particularmente desde el punto de vista de la poética y de la teoría estética. Véase citado en Anjanindan Saran, “*Manasa ke pracina tikakara*”, en *Kalyana: Manasanka*, Gorakhpur, U.P., Gita Press, 1938, p. 913 y en Bhagvati Prasad Singh, *Rama bhakti men rasika sampradaya*, Balrampur, U.P., Avadh Sahitya Mandir, 1957, pp. 476-478.

como la de la muerte de Tulsidas. Sin embargo, la obra comenzaba con una breve introducción en la cual el autor explicaba que los devotos le habían pedido producir un *sanksep*, o versión condensada (presumiblemente de un trabajo anterior más largo) apta para la recitación diaria. Esto, junto con el título, llevó a los investigadores de Sabha a la conclusión de que éste era un sumario (*mul*: “raíz” o “esencia”) del aún elusivo *Gosaim carit*.

El *Mul Gosaim carit* fue uno de los descubrimientos más publicitados de la investigación de 1926 y se publicó íntegro en la revista del Sabha titulada *Nagaripracarini patrika*; al año siguiente apareció un estudio largo sobre el *Mul* en la misma revista.

Se señalaba que el texto, si era auténtico, introduciría “cambios revolucionarios” en la biografía aceptada tradicionalmente y aunque los académicos debatían aspectos sutiles de su lenguaje y cronología, los devotos lo adoptaron rápidamente como una obra inspiradora. La influyente Gita Press de Gorakhpur publicó una edición popular en 1934, a la que siguió una segunda edición en 1937. En 1938, la *Manasank* (“Edición especial del *Manas*”), largo tiempo esperada, de la popular revista religiosa *Kalyan*, ofreció una nueva edición anotada de la épica completa, utilizando el *Mul Gosaim carit* como la fuente principal de su detallada biografía en prosa de Tulsidas.

Sin embargo, a pesar del entusiasmo con que se recibió la biografía recién encontrada, muchos académicos prominentes expresaron sus reservas respecto de la autenticidad de ésta. La razón es que la cronología del *Mul* estaba en contradicción con las fechas generalmente aceptadas de la vida de Tulsi; por ejemplo, daba como fecha de nacimiento del poeta Samvat 1554 (1497), según la cual éste habría tenido 77 años en el momento de la composición del *Manas* (empezado en 1574 y considerado generalmente como una de sus primeras obras), y una improbable edad de 126 años para la época de su muerte. Otras críticas se enfocaban sobre el lenguaje del texto, que algunos encontraban marcado por huellas de *Kbari boli*, un dialecto que probablemente Benimadhavdas no podía haber empleado; otras críticas se referían a una extraña

abundancia de detalles específicos en el texto: nombres de numerosas personas y lugares y, lo más sorprendente de todo, fechas ligadas a prácticamente cualquier incidente, todo lo cual resultaba muy poco característico de la escritura hagiográfica conocida del siglo XVII.⁹

En medio del furor que se produjo alrededor del descubrimiento del *Mul*, la aparición de otro manuscrito biográfico pasó relativamente inadvertida, probablemente porque no se le atribuía ninguna fecha muy anterior. El informe de la investigación de 1923 había detallado el hallazgo de un texto titulado *Tulsi carit*, y en 1926 —el mismo año en el que se encontró el *Mul*— se informó acerca de dos manuscritos más de esta obra; éstos no ofrecían, sin embargo, ninguna fecha de composición y el más antiguo de los tres tenía una fecha de copia de 1862. El autor de esta obra utilizó los *chap* “Das” y “Dasanidas”, y en un solo verso “Bhavanidas”. No pretendía ser contemporáneo de Tulsi y de hecho incluía un linaje *guru-parampara*, que indicaba que era discípulo de Ramprasad Bindukacarya, un influyente *mahant* de Ayodhya, quien vivió de c. 1703 a 1804.¹⁰ Si esto fuera así, se podría suponer que la obra había sido escrita en la segunda mitad del siglo XVIII o cerca de un siglo y medio después de la muerte de Tulsi. Su contenido consistía principalmente en historias milagrosas similares a las contadas por Priya Das, pero presentadas en mayor número y con detalle. Tras el descubrimiento sensacional del *Mul*, este *Tulsi carit* tuvo poco impacto tanto sobre los académicos en hindi como sobre el público en general, y habrían de pasar cerca de cuarenta años antes de que apareciera un estudio serio sobre él.¹¹ De hecho, éste fue el texto que citaría Mahesdatt Sukla en 1875.

⁹ El doctor Pitambardatt Barathval presentó argumentos a favor y en contra del *Mul*, en su artículo “*Mula Gosaim carita ki pramanikata*” (“Autenticidad del *Mul Gosaim carit*”), incluido en su antología *Yoga pravaha*. Stidhar Pathak ofreció una crítica adicional del texto en un artículo en *Nagaripracarini patrika*, vol. 8, núm. 1, p. 84. Estas críticas han sido reunidas por Kisorilal Gupta, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁰ Ramprasad Bindukacarya fue un influyente expositivo de la aproximación *rasik* o estético/erótica al Ram bhakti; fue considerado por algunos como una reencarnación de Tulsidas, que nació para revelar los secretos *rasik-sadhana* escondidos en el *Manas*. Véase Singh, *Rasika sampradaya*, en especial pp. 414-416.

¹¹ Gupta, *op. cit.* (1964).

identificándolo como el *Gosaim carit* y atribuyéndoselo a Benimadhavdas, y que Grierson y Ramdin Singh obtuvieron posteriormente de Baijnath Das Kurmi e incluyeron en su edición del *Manas* de 1869.

El estudio sobre esta obra, realizado por Kisorilal Gupta en 1964, pretendía solucionar el misterio de Benimadhavdas, probando que el texto Dasanidas/Bhavanidas, aparentemente de fines del siglo XVIII, era la fuente de toda la leyenda, y que el *Mul* mismo era una fabricación de fines del XIX o principios del XX, maquinado para satisfacer la ardiente curiosidad de los académicos y devotos en torno al *Manas*. Aunque el argumento era impresionante, tuvo poco impacto sobre el público general. Además, para la época en que apareció, el campo del academicismo en torno a Tulsidas había sido sacudido por la publicación de otro testimonio de primera mano que se consideraba incluso anterior, el *Gautam-candrika*, que fue publicado por primera vez en una edición de 1955 del *Nagaripracarini:patrika*.¹² Dicho testimonio fue presentado por Visvanathprasad Misra, un renombrado académico experto en el *Manas* que para ese momento estaba implicado en la publicación de una edición crítica de la época, para el All-India Kashiraj Trust, y quien proclamaba haber obtenido el texto bajo la forma de unas notas desordenadas que habían sido transcritas muchos años antes por Chaudhari Chunni Singh, un experto literario de Ramnager, a partir de un manuscrito hecho pedazos que luego desapareció. Las supuestas notas representaban fragmentos de una historia de familia escrita por Krshnadatt Misra de Benares, cuyo padre, un tal "Bhagvan Brahman" había sido amigo íntimo de Tulsidas, y estaban enfocadas sobre la relación del autor con el gran poeta. El texto señalaba que había sido escrito en 1624, durante el año posterior a la muerte de Tulsi, y afirmaba que su autor "había visto con sus propios ojos" los acontecimientos que describía.

La publicación de este texto, una copia de tercera mano de un manuscrito amarillento y en mal estado, en apariencia

¹² Visvanath Prasad Mista, "Gautama-candrika men Tulasidas ka vrttanta", en *Nagaripracarini:patrika*, vol. 60, núm. 1, Benares, Nagaripracarini Sabha, pp. 1-22. Le agradezco a Kali C. Bahl por haberme proporcionado una copia de este artículo.

falsificado en algunas partes, sin coherencia cronológica, y presentado por Misra sin justificaciones y con muy poco análisis, podría haber suscitado un profundo escepticismo entre los estudiosos de la literatura, si no hubiera sido por el gran prestigio de que gozaba entre ellos su compilador —quien estaba evidentemente convencido de la autenticidad de la obra— y porque el texto, lejos de presentar los problemas observados en el *Mul*, parecía tener un cierto nivel de verosimilitud: estaba relativamente libre de milagros, escrito en un dialecto arcaico convincente y señalaba que Tulsi había vivido hasta los 80 años. Por otra parte, si bien carecía del exceso de nombres y fechas que había en el *Mul*, contenía gran cantidad de detalles asombrosamente gratuitos del tipo que bien podrían haber sido señalados por un testigo.

En todo caso, a pesar de las serias críticas al *Mul Gosaim carit* y la total ausencia de algún manuscrito del *Guatam-candrika*, ha habido pocos académicos en hindi inclinados a rechazar estos textos en su totalidad, mientras que el público piadoso —como ya señalamos— les ha brindado una cálida acogida. Ante la ausencia de cualquier otra fuente detallada, los trabajos más recientes sobre la vida del poeta han abrevado libremente en ambos textos, aunque si se trata de trabajos académicos, bien podrían los autores darle validez a sus referencias con una nota que mencionara que trabajan con textos controvertidos, cuya autenticidad no se ha establecido de manera concluyente.

Para resumir, he aquí un esquema de los materiales biográficos en términos de la cronología de su descubrimiento y de su supuesta composición:

<i>Fecha de descubrimiento</i>	<i>Título</i>	<i>Autor</i>	<i>Fecha de composición</i>
(premoderno)	<i>Bhaktamal</i>	Nabhadas	c. 1624
(premoderno)	<i>Bhaktiras-bodhini</i>	Priyadas	1712
1889,	<i>Tulsi carit</i> o	Dasanidas o	c. 1770?
1923,	<i>Gosaim carit</i>	Bhavanidas	
1926			
1926	<i>Mul Gosaim carit</i>	Benimadhavdas	1630
1955	<i>Gautam-candrika</i>	Krshnadatt Misra	1624

En lo que respecta a la extensión relativa de los textos, ya señalé que los materiales hagiográficos que conocían los académicos a finales del siglo XIX se limitaban a un puñado de estrofas concisas. En contraste con esto, las biografías que se descubrieron posteriormente son sustanciosas y detalladas: el *Mul Gosaim carit* consiste en aproximadamente 750 líneas y los fragmentos del *Guatam-candrika* contribuyen con aproximadamente otras 420 estrofas. El más sustancioso de todos es el *Tulsi carit/Gosaim carit*, que tiene unas 3 750 líneas, casi un cuarto de la extensión del *Ramcaritmanas*. En lo que respecta a la cronología, si excluimos las dos hagiografías bhakta, observaremos un movimiento continuo de retroceso en las supuestas fechas de composición, de manera que el relato publicado más recientemente se proclama tan antiguo como el *Bhaktamal*.

Contextos histórico y cultural

El propósito de este trabajo no es el de realizar ningún juicio acerca de la autenticidad de los textos antes mencionados. Aunque uno podría sentirse inclinado, en particular respecto del *Mul Gosaim carit*, a citar el proverbio hindi que dice *Kuch dal mem kala hai* ("Hay algo negro en el *dal*. . ."), es notable que académicos de renombre como Mataprasad Gupta y Pitambardatt Barathval, a pesar de sus serias reservas,¹³ no hayan estado dispuestos a rechazarlo como un total engaño. Sin embargo, tal como señalaré más adelante, esta relucancia puede reflejar en parte las exigencias del "proceso biográfico" emergente dentro de la tradición de Tulsidas; pues si bien esos académicos se han ceñido estrechamente a los detalles lingüísticos e históricos de los textos, no han intentado (aunque tal vez eso sería lo más apropiado para un observador fuera de la tradición) examinar el patrón más am-

¹³ Barathval, por ejemplo, sostenía que el texto contenía una frase que parecía ser la traducción de una locución inglesa que no entró al hindi sino hasta el siglo XIX; *Yoga-pravaha*, pp. 314-315, citado en Gupta, *op. cit.*, p. 5.

plio de la biografía en desarrollo respecto del medio social y cultural en el que surgieron los textos.

Son precisamente ese patrón y ese proceso los que quisiera considerar en la siguiente parte de este trabajo y para ese propósito resulta irrelevante el problema de la autenticidad de los textos. Pues incluso si se acepta que tanto el *Mul* como el *Gautam* son escritos auténticos del primer tercio del siglo XVII, habría que concluir que éstos fueron esencialmente documentos privados, que ni eran ampliamente conocidos ni circulaban con libertad antes de su “descubrimiento” unos tres siglos después. Así, parecen no haber tenido impacto sobre la leyenda en desarrollo de Tulsi, como sí se refleja en la obra de Priyadas de 1712, que sirvió como base para la imagen popular del poeta a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Si es cierto que existían tales relatos detallados de testigos directos, debemos concluir que durante este periodo el grueso de la creciente audiencia del poeta o no estaba consciente de ellos o no los consideraba de interés. Sin embargo tal como trataré de demostrar, en la última parte del siglo XIX se había desarrollado la necesidad de una biografía “auténtica” de Tulsidas, y si no era posible descubrir ese texto, alguien muy bien podría haberse sentido inspirado para crear alguno.

Nabhadas, por supuesto, fue realmente contemporáneo de Tulsi y es probable que lo haya conocido,¹⁴ pero aparentemente esto no lo hizo más proclive a añadirle detalles personales a su breve elegía titulada el *Bhaktamal*. Lo que parece haber sido importante para Nabha no fue *quién* era Tulsi, sino *qué* representaba: una manera nueva y autorizada de volver a decir el *Ramayana*, cuya fama —incluso antes de 1624— había viajado del valle oriental del Ganges hasta las colinas Aravalli en Rajasthan, donde se dice que estaba asentado Nabha. En su cuidado por no presentar detalles personales (una tendencia igualmente obvia en el tratamiento que hace el *Bhaktamal* de otros devotos prominentes), Nabhadas, quien también fue un bhakta de Ram, parece haber puesto en evidencia una actitud que no era muy distinta de la del

¹⁴ Así proclama Priyadas en *Bhaktiras-bodhini, kavitta*, 517.

mismo Tulsi; pues a pesar de la presencia de una voz narrativa clara y con frecuencia reflexiva, las obras del poeta de Benares, caracterizadas por un sentimiento devocional general de *dainya* (de humildad y autoeliminación), ofrecen sólo las pistas más escuetas de los detalles de una historia personal.

Aunque conocemos relativamente poco acerca de qué acogida tuvo el *Manas* y cómo se difundió durante los primeros dos siglos después de su composición, podemos suponer que su configuración explícita como una "escritura" vernácula autorizada constituyó un problema para la élite religiosa. Unas pocas referencias presentes en los últimos escritos de Tulsi apuntan hacia la oposición al poeta por parte de los brahmanes de Benares,¹⁵ y seguramente Nabha se estaba refiriendo al problema de la legitimidad cuando proclamó a Tulsi como una reencarnación de Valmiki. El hecho de que Nabha conociera la obra plantea la rapidez con la cual se extendió la fama del *Manas* —aun cuando no había ni imprentas ni medios de comunicación— y es razonable considerar que los sadhus itinerantes vaishnava fueron de los primeros en adoptar y propagar la épica. Los patrocinadores iniciales incluían probablemente a gente de la clase media urbana y a pequeños propietarios rurales; un número significativo de los manuscritos iniciales de la épica se encuentran en escritura kaithi, la taquigrafía de las castas mercantil y escriba, y tampoco es extraño encontrar versiones en escritura persa.¹⁶ Un gran porcentaje de la audiencia era, indudablemente, iletrado y se ponía en contacto con el texto a través de representaciones de *katha*, durante las cuales los sadhus y otros estudiosos tradicionales cantaban los versos y luego los explicaban; incluso en tiempos comparativamente recientes, tales intérpretes han sido en general menospreciados por los pandit que

¹⁵ Véase *Vinaya patrika*, 8:3, donde el poeta se queja a Siva de que los "sirvientes" de Dios en Benares han estado atormentándolo; también la irónica "obediencia" a las "filas de sinvergüenzas" en la sección invocatoria del *Balkand* en el *Manas* (1:4:1-1:5:2), que aparentemente fue escrito luego de que había sido compuesto el cuerpo del poema, y que podría haber sido pensado como una respuesta a los críticos de Tulsi.

¹⁶ Esta información me la suministró C.N. Singh (entrevista del 14 de febrero de 1984), quien había examinado gran cantidad de los manuscritos iniciales en el curso de su trabajo para la edición de la épica del All-India Kashiraj Trust (1962).

se especializan en los textos sánscritos, que son menos accesibles para las masas.

En la segunda mitad del siglo XVIII, sin embargo, el modelo de patronazgo del *Manas* empezó a cambiar. Al erosionarse con rapidez la autoridad centralizada mogola, el valle oriental del Ganges presencié el surgimiento de gran cantidad de principados independientes, de nuevo bajo gobernantes indios. Los supuestos maharajas de estados como Benares, Rewa, Dumrao y Tikamgarh al principio solían ser simplemente intermediarios entre los pequeños terratenientes, campesinos y regímenes sucesores de los mogoles, como los nawabs de Oudh. Pero gobernantes ambiciosos como Chatrasal de Bundelkhand (1729) y Balvant Singh de Benares (1740-1770) intentaron afirmar cada vez más su independencia con respecto a sus gobernantes a través del método tradicional de retener los ingresos,¹⁷ y también cultivando explícitamente una ideología hindú y un sistema de símbolos para remplazar los remanentes del *ethos* mogol. Para legitimar su gobierno y aumentar su autoridad, se orientaron hacia un antiguo ideal de realeza/devocionalismo, que se cristalizó en torno a la persona de Ram y al tema de *Ramraj*, que aparece brillantemente presentado en el libro final del *Manas*. A finales del siglo XVIII, muchas cortes hindúes de la región se habían transformado en centros de patronazgo y enseñanza del *Manas*, y con frecuencia tenían estrechos nexos con poderosos *sampradayas* de sadhus en Ayodhya y Citrakut. De esa manera se desarrolló una nueva élite que, lejos de cuestionar la legitimidad de una escritura en lo vernáculo, la apoyaban con entusiasmo y trataban de derivar su propia legitimidad de ella. No es de sorprender que la perspectiva del patronazgo real tuviera como efecto despertar un mayor interés por la épica entre los brahmanes, quienes empezaron a exigir cada vez más el privilegio de interpretar con autoridad sus versos.

Los nuevos expositores y comentaristas se conocían como ramayanis, manasis y vyasas, y aportaron las herramientas y

¹⁷ Respecto del ascenso al poder de los gobernantes de Benares, véase Bernard Cohn, "Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region," en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, núm. 3, julio-septiembre de 1962.

métodos de la exégesis de textos sánscrita a la interpretación de la épica. En las cortes se coleccionaban y copiaban con asiduidad los manuscritos del *Manas*, y reyes como Udit Narayan Singh de Benares (1796-1835) y Visvanath Singh de Rewa (1789-1854) encargaron la redacción de comentarios. Los gobernantes de Benares fueron particularmente generosos en su patronazgo de las exégesis orales y escritas, y a comienzos del siglo XIX también promovieron un elaborado ciclo de treinta días de dramas Ramlila, destinados a comunicar las enseñanzas de la épica a la audiencia más amplia posible. A mediados del siglo habían logrado transformar esa ciudad, que alguna vez había injuriado a Tulsi, en un prominente centro de enseñanza y representación del *Manas*, al punto que el reinado de Isvariprasad Narayan Singh (1835-1889), hijo de Udit Narayan, habría de conocerse como “la edad dorada del *Manas*.”¹⁸

Un aspecto que tiene especial importancia para nuestro tema es que los escritos de numerosos ramayanis del siglo XIX presentan una obsesión por la autenticidad y la pureza textual, que se refleja en su preocupación por obtener los manuscritos más tempranos posibles de la épica y por expurgarlos de todos los *ksepak* o “interpolaciones” que podrían haber añadido los devotos de siglos posteriores.

Mahant Ramcarandas de Ayodhya —el autor del primer *tika* completo en hindi sobre el *Manas*, una obra de siete volúmenes titulada *Ramanand-lahari* (c. 1805)— proclamaba que tenía frente a él un manuscrito de la propia mano de Tulsi y, si bien esto nunca se comprobó, tal manuscrito *pramanik* (auténtico o autógrafo) siguió siendo el santo grial de los estudiosos del *Manas* a lo largo del siglo XIX y principios del XX. La preocupación por la autenticidad del texto aparecería así como un desarrollo indígena anterior a la influencia de los estudios indológicos británicos,¹⁹ pero que habría de ser for-

¹⁸ Sambhu Narayan Caube, “Ramacaritamanasa,” en Ramcandra Sukla (ed.), *Tulasi grantbhavali*, vol. 3, Benares, Nagaripracarini Sabha, 1976, pp. 121-122.

¹⁹ Obsérvese que ya en 1846/1847 el Maharaja Isvariprasad Narayan Singh de Benares inició un proyecto para compilar una “edición crítica” de la épica, basada en quince manuscritos antiguos, cuyas variantes de lectura se consignarían en grandes hojas cuadrículadas. El proyecto, si bien nunca se completó, testimonia la sofisticación de los estudios sobre el *Manas* a mediados del siglo XIX. Visvanath Ptesad Misra (ed.), *op. cit.*, pp. 5-6 de la introducción del editor.

talecido por el ejemplo prestigioso de académicos coloniales como Grierson y Growse, cuya patente admiración por el *Manas* fue una fuente de orgullo para los académicos tradicionales.²⁰ Estos últimos hicieron énfasis en la importancia de las fuentes escritas y en los datos verificables históricamente.

El desarrollo del estudio académico en torno al *Manas* durante este periodo fue paralelo y estuvo relacionado con otro proceso importante de profundas ramificaciones culturales: el advenimiento de la imprenta. Los británicos fueron los primeros en introducir tipos móviles en la escritura del norte de la India, imprimiendo libros para uso de los estudiantes de la Universidad de Fort William en Calcuta, pero los indios adoptaron rápidamente la innovación y durante las primeras décadas del siglo XIX las imprentas en lenguas vernáculas empezaron a publicar numerosos libros populares, entre los cuales tuvo particular importancia el *Manas*.²¹ La primera versión impresa de la épica parece haber aparecido en Calcuta cerca de 1810; a partir de entonces, un número creciente de ediciones tanto en litografía como en tipos revelan la expansión hacia el oeste de las publicaciones, y en especial el dramático incremento de las publicaciones en hindí, que comenzó en Benares a mediados de siglo.²² Para la década de 1860 y 1870, prácticamente cualquier centro urbano de tamaño mediano en el norte estaba representado al menos por una o dos ediciones. Aquí resultan de especial interés las series de ediciones en escritura gurumukhi, que empezaron a aparecer en Delhi y Lahore después de 1870; las versiones con traducción al bengalí que se imprimieron en Calcuta en la década de 1880, y las ediciones en gujarati y marathi aparecidas en

²⁰ La alabanza que hizo Grierson de la épica ha sido citada exhaustivamente por los ramayanis y otros estudiosos tradicionales; por ejemplo, Sitaramsaran Bhagvanprasad Rupkala hace un gran alarde de ésta (bajo el atrevido encabezado de "Sir George Grierson on Tulasi Dasa: . . .") en el artículo sobre Tulsidas de su edición estándar del *Bhaktamal*, Benares, 1910, p. 759.

²¹ Mis datos sobre las primeras versiones impresas, aunque todavía muy lejos de estar completos, revelan más de cien ediciones aparecidas antes de 1890.

²² Respecto de la historia temprana de la imprenta en el norte de India, véase Ronald Stuart McGregor, *Hindi Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974, vol. VIII, fascículo 2 de *A History of Indian Literature*, especialmente pp. 70-74.

Bombay a comienzos de la década de 1890. Con toda claridad, la audiencia del *Manas* fue creciendo durante la última parte del siglo y se fue extendiendo mucho más allá de la tierra madre tradicional de la épica y de su dialecto avadhi.

Esta tendencia también se reflejó en el tamaño creciente de los textos. Mientras que las ediciones publicadas antes de 1870 tenían un promedio de 400 a 500 páginas y ofrecían sólo el texto mismo del *Manas*, las publicadas en las décadas sucesivas tenían entre 900 y 1 000 páginas e incluían *tikas* en prosa con glosas línea por línea de los versos, así como varios tipos de material antes o después del texto: glosarios de palabras arcaicas y poco familiares, instrucciones rituales, *mahatmyas* y explicaciones de alusiones mitológicas —todo ello destinado a servir a los intereses de una audiencia alfabetada, pero heterogénea a nivel cultural y geográfico, cada vez con mayores expectativas de que las ediciones le suministraran un marco interpretativo con el cual comprender mejor el texto.

Es digno de señalar que la disponibilidad de ediciones relativamente poco costosas, editadas en forma masiva, permitió a los hindúes piadosos de la clase media la oportunidad de participar en los *path* o recitaciones rituales del texto; una práctica meritoria y eficaz que anteriormente había sido del dominio de los especialistas del ritual. Las ediciones populares empezaron a ser anotadas según los esquemas regulares de recitación de nueve y treinta días (*navah-parayan* y *mas-parayan*) e incluían instrucciones para los rituales acompañantes, así como *phal-srutis* que detallaban las recompensas espirituales y materiales que podían esperarse. Por último, debemos señalar que a fines del siglo XIX un apéndice estándar que aparecía cada vez con mayor frecuencia era una biografía en verso o en prosa del autor de la épica, tal como el largo *carit* incluido en la edición de Khadg Vilas Press de 1889.

Otro proceso contemporáneo e igualmente relacionado, que debe considerarse como telón de fondo de la expansión de la literatura biográfica de Tulsidas, fue el surgimiento de lo que habría de conocerse como el movimiento *Sanatan Dharm*: la autoidentificación de hindúes socialmente conservadores y con influencia Vaishnava que compartían una

“fe inmemorial” (o, como a veces prefiero expresarlo, una “religión de la vieja época”). Hubo un fuerte elemento reaccionario en la postura *sanatani* y de ahí una tendencia a la autodefinición en términos ampliamente negativos: esto es, como personas que *no* eran arias o brahmánicas, cristianas u occidentalizadas y que *no* propiciaban el matrimonio de las viudas, la iniciación de los intocables, el abandono de la adoración de las imágenes, etc.; sin embargo, una de las identificaciones más positivas a las que podían apuntar los supuestos *sanatani* era la fe en el *Manas*, la más accesible de las escrituras y el texto por excelencia: una obra *bhakti* que aún predicaba la reverencia hacia las vacas y los brahmanes, proclamaba estar en concordancia con un “veda” confortablemente indefinido, ofrecía una síntesis de vaishnavismo y shivaísmo y que en las mentes de muchos devotos representaba al mismo tiempo un igualitarismo devocional ferviente, el mantenimiento del *statu quo* social e incluso un cierto tipo de activismo político, en la medida en que desafiaba el *ethos* colonial británico con su visión idealizada de un estado hindú armonioso y poderoso.²³ Los líderes *sanatani* —cuyo pensamiento tendía a estar teñido cada vez más de una sensibilidad antibritánica y antimusulmana— llegaron a ver la composición de la épica vernácula como una respuesta inspirada frente a la Kali Yuga, caracterizada por la dominación “extranjera” de la India, y percibían a su autor no tanto como un humilde asceta cantor, sino como un preceptor en cruzada, “Nuestro Guru-Gosvami, Tulsidas-ji-Maharaj”, el cual había rescatado sin ayuda alguna el antiguo dharma *varnasrama*, impidiendo que éste fuera devorado por un abismo oscuro de creencias e innovaciones extranjeras, al destilar la esencia del Veda, de los purana y del *dharmā sastra* en un manual muy conciso.²⁴

²³ Cf. la observación de Norvin Hein de que “(*Ramraj*) fue una de las pocas ideas políticas indígenas provista de vitalidad que quedó en la mente inmensamente apolítica de los campesinos indios de los tiempos antiguos”. *Miracle Plays of Mathura*, New Haven, Yale University Press, 1972, p. 100. Un trabajo reciente que no ha sido publicado, de Sandria Freitag, “The Emergence of Communalism: Expressing ‘Hindu’ and ‘Muslim’ Community Identities in U.P., 1911-1913”, ha explorado el uso de símbolos explícitamente políticos en la representación de obras de Ramlila durante la primera parte de este siglo.

²⁴ Para una expresión típica de este punto de vista, véase el artículo de Thakur

Los historiadores de la religión han observado que uno de los factores que impulsan el desarrollo de las biografías sagradas es de naturaleza sectaria: se trata de la fusión de una comunidad de creyentes, que consideran a la figura en cuestión un fundador o alguien ejemplar. En el caso de Tulsidas, durante mucho tiempo se había considerado un hecho particularmente asombroso que éste no hubiera establecido una secta. Tal como escribió Growse en 1880, en referencia a los numerosos maestros bhakti y a la influencia extensa y única de Tulsi:

Sólo Tulasi Dasa —aunque el más famoso de todos ellos— no tiene discípulos que reciban su nombre de él. Hay Vallabhacharis y Radha Vallabhis y Maluk Dasis y Pran Nathis, y así sucesivamente en una cadena interminable, pero no hay Tulasi Dasis. Sin embargo, virtualmente todo el hinduismo vaishnava ha caído bajo su influencia; pues los principios que él expuso han permeado cada una de las sectas, e implícita o explícitamente, forman ahora el núcleo de la fe popular, tal como predominó en toda la Presidencia de Bengal, desde Hardwar hasta Calcuta.²⁵

Sin embargo, a comienzos del siglo XX, gracias a la combinación de los factores esbozados antes, la dimensión explícita de la influencia de Tulsi, en contraste con la implícita, se hizo cada vez más evidente, y si bien aún no se veía al poeta como al fundador literal de una secta, se le veía como el único guía y el más influyente de la corriente principal de una tradición con conciencia propia. Bajo estas circunstancias (a lo que habría que añadir la influencia de la perspectiva de orientación histórica de la indología británica), se produjo un interés creciente por los detalles de su vida personal y de su práctica espiritual y también frustración por la ausencia de fuentes tempranas auténticas que suministraran esa información.

Las hagiografías que surgieron entre 1889 y 1955 —cualesquiera que sean las circunstancias de su composición— por

Prasad Dvivedi, "Sri Ramanagara ki Sri Ramalila men devatva va, lila saksat bhagavatsvatupa", en *Vidya mandira patrika*, vol. 10, núm. 10, 1976, Ramnagar, U.P., All-India Kashiraj Trust, especialmente pp. 49-50. Le agradezco a Linda Hess haberme proporcionado una copia de este artículo.

²⁵ Growse, *op. cit.*, p. lix.

sus descubrimientos y su propagación representaron respuestas exitosas a las necesidades de la tradición *sanatani* en proceso de fusión; además, sus temas tienen frecuentemente relevancia directa para las preocupaciones de los devotos durante este periodo. Como aquí no es posible analizar en detalle estos textos, prefiero esbozar algunos de sus temas implícitos.

Relación entre la vida y las obras

Se considera que la poesía de Tulsi —al igual que la de muchos otros cantores bhakti— refleja el apuntalamiento de la experiencia religiosa personal y contiene alusiones a acontecimientos de la vida de su autor. Mientras que las anécdotas de Priyadas no contienen referencias a las obras del poeta,²⁶ las biografías “posteriores” suministran relatos amplios que destacan muchas alusiones presentes en la poesía o explican las circunstancias de la composición de ciertas obras: así, el *Mul* proporciona un largo relato de la infancia infeliz de Tulsi, que refleja pero a su vez amplía enormemente algunas pocas referencias concisas en el *Kavitavali*; tanto el *Mul* como el *Gautam* describen un peregrinaje a Mansarovar, lo que plantea el origen de la alegoría del “lago”, que proporciona la estructura básica del *Manas*. Ambos textos ofrecen también la descripción de una plaga en Benares (de la que se sabe que ocurrió cerca de 1615) a la que también se alude en el *Kavitavali*: el *Mul* contiene la plegaria de Tulsi para alejar la epidemia y también explica la composición del *Vinaya patrika*, una antología de poemas líricos que se consideraban tradicionalmente una “petición” que Tulsi hace como querellante en la corte de Ram, junto con una historia en la que el poeta, amenazado por la Kali Yuga personificada que está ofendida por la popularidad del *Manas*, pide la ayuda de Hanuman y recibe el consejo de componer una petición al Señor.

²⁶ Existe una posible excepción: la segunda historia de Priyadas incluye un mensaje que le transmite un fantasma a Tulsidas en el que le dice que Hanuman viene todos los días disfrazado a escucharlo, porque el “*Ramayana-katha* es néctar para sus oídos (*kavitta*, 509); esta frase podría referirse a la propia representación de Tulsi de su *Manas*.

Afirmación de una tradición interpretativa

Aunque se consideraba que Tulsi se había abstenido de formar una secta o de designar a su sucesor espiritual, los ramayanis y los *tikakar* posteriores estaban interesados en demostrar que pertenecían a una *parampara* o tradición interpretativa que se podía rastrear hasta el poeta mismo. El *Mul* plantea que Tulsi tuvo numerosos discípulos (Benimadhavdas, era, por supuesto, uno de ellos), y describe el proceso temprano de transmisión del *Manas* a través de la representación, *katha* hecha por el propio autor ante una serie de *śrota* (escuchas) de valía, cada uno de los cuales sale entonces a exponer la épica a otros. Las figuras identificadas son con frecuencia las mismas que aparecen en los linajes *parampara* de eminentes ramayanis del siglo XIX. El *Gautam* explica cómo Tulsi adquirió el título de "Gosaim" (*Gosvami*), normalmente aplicado al líder de una secta, a través de su lucha militante contra las fuerzas de Kali Yuga.

Esbozo de un canon

En los siglos posteriores a la muerte de Tulsi, se atribuyeron al poeta numerosas obras. Algunas veces esa atribución que se le hacía de ciertos textos se aceptaba unánimemente mientras que otras se disputaba. Los ramayanis consideraban inspirado el corpus total del poeta, que fue objeto de un estudio intenso y adquirió un cierto tipo de estatus canónico. Al exponer el *Manas*, muchos siguieron la práctica de extraer las *praman* o "pruebas" de sus argumentos exclusivamente de los propios escritos del poeta. Se sentía la aguda necesidad de atribuir a Tulsi varias obras, y tanto el *Mul* como el *Gautam* proporcionaban lo que no tenían el *Bhaktamal* y su comentario: una lista anotada de los escritos del poeta, junto con detalles concernientes a su composición y transmisión iniciales.

Orígenes de las prácticas populares

Como ya indicamos, la práctica de la recitación ceremonial

del *Manas*, impulsada por el advenimiento de la imprenta, fue promovida explícitamente por instituciones *sanatani* como la Gita Press.²⁷ El *Mul* afirma que la práctica de una recitación de nueve días fue iniciada por el mismo Tulsidas, quien la usó para cambiar milagrosamente el sexo de una niña, cuyos padres la habían casado engañosamente con alguien del mismo sexo.²⁸

De igual manera, el *Gautam* contiene una larga descripción de la puesta en escena por parte de Tulsi del primer Ram-lila, sustentando así la pretensión de muchos benarenses de que esta tradición de representaciones —que estaba surgiendo con fuerza durante el siglo XIX— la empezó en la ciudad el propio gran poeta.

Relación con contemporáneos famosos

La larga duración de la vida de Tulsi —durante el apogeo cultural del imperio mogol— cubrió una época de gran fermento religioso y de mucha creatividad; sin embargo, Priyadas menciona sólo dos encuentros de Tulsi con contemporáneos famosos: una reunión con Mabhadas en Vrindavan, y otra con un “rey de Delhi” del que no se menciona el nombre (¿Jahangir?). No obstante, las tres hagiografías más largas proporcionan abundantes encuentros de ese tipo. El *Mul*, en particular, es casi como un “¿Quién es quién?”, de los bhaktas del siglo XVI, y hace que Tulsi se encuentre, entre otros, con Surdas (quien le presenta una copia del *Sursagar* y cae a sus pies), Kesavdas, Damodar, Bansidhar, Madhusudan Sarasvati, Nabhdadas, Nand Das, Gokulnath, Dev Murari, Malukdas, Hari Das, Bhisam Singh y Gopinath, el hijo de Hitharivams. Algunos de los relatos implican desafíos o pruebas

²⁷ Es notable que la primera edición *mulqutka* (de bolsillo) de Gita Press del *Manas* fuera realizada específicamente para una recitación *parayan* “All-India” de la épica durante las observancias de las *nav-ratra* (“nueve noches”) Caitra de 1939, una representación que había sido anunciada y promovida durante meses en las páginas de *Kalyan*. Véase el prefacio a Hanuman Prasad Poddar (ed.), *Sri Ramacarita-manasa: mulamajhali sāija*, Gorakhpur, U.P., Gita Press, 1942, pp. 3-4.

²⁸ La historia tiene un cercano paralelismo a la que se encuentra en el relato del *Mahabharata* de Sikhandi/Sikhandini, *Udyoga parva*, 5:60:189-193.

de la grandeza espiritual del poeta; como cabría esperarse, Tulsi invariablemente sale victorioso de tales confrontaciones. El texto afirma así el estatus propio de la rama de Tulsi dentro del Ram bhakti en relación con otras tradiciones devocionales contemporáneas, en particular las orientadas hacia Krishna.

Legitimación de una escritura vernácula

Las hagiografías afirmaban lo que había sido aceptado *de facto* por los devotos: que el *Manas* no sólo era un poema bhakti inspirador, sino una obra inspirada que poseía la más elevada autoridad como escritura y representaba la culminación y la expresión renovada de la tradición védica y puránica. Tal legitimación no era un tema nuevo (como señalé, ya se observa en la corta estrofa de Nabhadás), pero era particularmente importante para los adeptos *sanatani*, que idealizaban la tradición sánscrita aun cuando su práctica personal estuviera más orientada hacia los textos vernáculos, así como para muchos especialistas religiosos cuyo estatus y manera de ganarse la vida estaban ligados a la recitación ritual y a la exposición del *Manas*. La reafirmación de una legitimidad ortodoxa se hizo especialmente necesaria a fines del siglo XIX, cuando los movimientos reformistas radicales también comenzaron a hacer planteamientos sobre la base de la tradición sánscrita, asumiendo, por así decirlo, una postura "soy más sánscrito que tú". Así, los adeptos del Arya Samaj de Swami Dayanand pudieron desafiar a los *sanatani* con el argumento de que éstos realmente sabían poco de lo que enseñaba realmente el "Veda". Las tres hagiografías más largas eran una apología del *Manas* y afirmaban su poder; el *Mul* mostraba su triunfo sobre una oposición brahmánica inicial mediante un cierto tipo de ventaja sánscrita (a través de la historia ahora famosa de un juicio del libro en el santuario interior del templo Vishvanath, como resultado del cual Shiva puso su *imprimatur* en la obra) y también citaba la *śloka* de un renombrado pandit en alabanza al poema. Tales historias ayudaban a asegurar a los devotos que esa narración amada por ellos también era capaz de aportar las cualidades más elevadas de los

bienes espirituales y ofrecían a los especialistas en el ritual la justificación para trabajar con un texto que no había sido compuesto en *deva-bhasa*. También resulta significativo que las biografías hicieran énfasis en una supuesta condición brahmánica de Tulsi, asignándole padres con nombre y un gotra, y especificando los estudios sánscritos que había requerido con un eminente maestro védico.

Para concluir, he planteado que por gran variedad de razones sociales y culturales, en la última parte del siglo XIX surgió la necesidad de una biografía escrita autorizada de Tulsidas. Con esto no quiero decir que no existiera ya un cuerpo de leyendas sobre el poeta transmitido oralmente, sino que este saber y su forma de presentación no bastaban ya para una biografía literaria antigua y auténtica, que idealmente tenía que ser obra de un contemporáneo y testigo. Las biografías que surgieron a raíz de esto, en particular el popular *Mul Gosaim carit*, satisficieron las expectativas del público y ayudaron a proporcionar un marco coherente a un cuerpo literario y de práctica mediante la narración de sus orígenes y los detalles de una vida ejemplar, al mismo tiempo que contribuyeron a completar el contorno desvaído de una figura que se estaba convirtiendo cada vez más en el preceptor religioso y ético de la amplia corriente principal de los hindúes del norte de India.

Traducción del inglés:
MARIELA ÁLVAREZ