observación final, información sobre armenios y moros en el tráfico sevillano... Aconsejo a los interesados en datos duros y en un nuevo panorama del sistema-mundo que acudan al libro, porque estoy convencido de que es un libro importante, útil mucho más allá del territorio que abarca y útil para quienes busquemos trazar una historia no eurocéntrica de América.

HERNÁN G. H. TABOADA
Universidad Nacional Autónoma de México

DAVID GORDON WHITE, *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2014, 273 pp.

En formato de libro de bolsillo, *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography* es una manera de mostrar la historia de un título paradigmático de la filosofía y la religión hindú. En primera instancia, hablar de la “biografía” de un texto puede resultar sin duda extraño, pero justamente eso es lo que ofrece el libro de David G. White. En otras palabras: la finalidad de este libro no es examinar los contenidos de la legendaria obra del autor indio Patanjali, sino rastrear y reflexionar en torno de los devenires del texto, desde su concepción hasta su recepción en la época contemporánea. El volumen forma parte de la interesante serie preparada por la prensa de la Universidad de Princeton denominada *Lives of Great Religious Books*, la cual ha publicado ya una docena de títulos.

Ya antes David White había colaborado con esta casa editorial, específicamente en la serie *Princeton Readings in Religion*, en la cual editó los volúmenes *Tantra in Practice* (2000) y *Yoga in Practice* (2011), ambas lecturas fundamentales para los especialistas. Aunque más reconocido en el ámbito de los estudios de *hatha-yoga*, alquimia y tantra, White emprende esta labor con seriedad y erudición innegables. A lo largo de trece capítulos nos ofrece la vida y el alcance del *Yoga Sutra*. El autor comienza por situarnos en el contexto moderno ante una incógnita: ¿cómo se relaciona la cultura de las posturas de yoga con la celebridad del *Yoga Sutra* de Patanjali? De allí, hace un

repasso al ambiente en que el texto pudo haberse compuesto, a su vigencia durante el medioevo indio y sus posteriores adaptaciones (y adopciones) por especialistas y autores occidentales, pero también por figuras religiosas indias modernas. El hilo conductor es sobre todo quiénes y cómo han leído e interpretado el *Yoga Sutra*.

Uno de los puntos nodales acerca de la obra de Patanjali es que, contrario a lo que casi todo mundo piensa, su autoridad y fama no siempre fueron obvias pues padeció la desatención durante siglos, hasta que un orientalista inglés dio con él a comienzos del siglo XIX (p. 16; *passim*). A partir de evidencias textuales, White sostiene que el periodo climático de la fama de Patanjali y de su *Yoga Sutra* fue entre los siglos X-XI, cuando se escribieron dos de los comentarios más reputados: el de Vachaspati Mishra y el del Rey Bhoja (p. 44); de hecho, el título mismo de la obra de Patanjali constituye un tema de debate, pues es muy probable que originalmente fuera *Yoga Shastra* (pp. 226-229). A primera vista, la premisa produce sorpresa y suspicacia, pero White se encarga de contar esta historia con sumo cuidado.

Desde que se compuso, el *Yoga Sutra* ha sido interpretado en particular por tres grupos: a) los comentaristas indios clásicos, b) los especialistas modernos, y c) los miembros de la subcultura contemporánea del yoga. Los personajes que tradicionalmente se conocen como “yoguis”, curiosamente, no han demostrado demasiado interés en comentar el *Yoga Sutra* (pp. 4-5). Resulta revelador que la perspectiva tradicional según la cual el texto de Patanjali se suscribe fielmente a la filosofía *samkhya* podría estar errada. Parece ser que dicha identificación deriva más del comentario más reputado sobre el *Yoga Sutra* que de la obra misma, donde el vocabulario típicamente *samkhya* es virtualmente inexistente (p. 11).

White también llama la atención sobre el hecho de que casi todos los maestros contemporáneos de yoga que en principio se suscriben al sistema de Patanjali, en realidad acusan una mirada sumamente sesgada, pues limitan su interpretación del yoga de Patanjali a 31 estrofas del total de 195 que componen el *Yoga Sutra*; a saber, las que describen la práctica de ocho partes (*ashtanga yoga*). Significativamente, los propios comentaristas

sánscritos ejecutan también una exégesis parcial, pues justamente esas 31 estrofas son sobre las que menos glosas redactaron (pp. 33-34). Ni qué decir que estas “partes” o “miembros” —relativas al control de la respiración, las posturas, la meditación, etc.— constituyen una buena parte de lo que actualmente concebimos como “esencia del yoga”. Claramente los exegetas, a lo largo de los siglos, han presentado facetas contrastantes del yoga de Patanjali, ora con acentos más monistas, ora más inclinados al dualismo. Como demuestra White, a partir del siglo XII la fama del texto y el autor decreció, aun cuando hubo algunos comentarios importantes en los siguientes siglos.

En el tercer capítulo se llega al momento del “redescubrimiento” del *Yoga Sutra*, que fue más accidental que deliberado. Durante el siglo XVIII, la presencia de la Compañía Británica de las Indias Orientales poco a poco comenzó a adquirir mayor control e influencia de la que había tenido o ambicionado en un principio. Al verse al mando de una extensión inmensa en el subcontinente indio, los británicos decidieron que la mejor forma de administrar la justicia era recurriendo a códigos legales ad hoc: la ley islámica para los musulmanes y los códigos hindúes para los hindúes; sin embargo, no tenían claro cuáles eran exactamente las fuentes hindúes a las que debían recurrir. Empezaron, pues, a apoyarse en letrados bengalíes y, más tarde, aprendieron la lengua sánscrita para poder, ellos mismos, traducir los textos relevantes, en particular a través de la Sociedad Asiática, fundada en 1784 (no en 1794, como erróneamente apunta White [p. 59]).

Uno de los miembros más activos de la Sociedad, Henry Thomas Colebrooke, comenzó a recopilar manuscritos y emprender estudios sobre ellos. Así, en 1823 publicó un importante trabajo acerca de las filosofías *samkhya* y *yoga* y, de esta manera, hizo resucitar al texto de Patanjali (p. 60). Si bien el sistema de Patanjali era, para Colebrooke, más “místico y fanático” (p. 63), su estudio inauguró la fase moderna de la exégesis del *Yoga Sutra*. A finales del siglo XIX e inicios del XX, de hecho, los orientalistas se dieron a la tarea de hallar *pandits* capaces de dilucidar el contenido del *Yoga Sutra*, pero tuvieron muchos problemas para encontrar a dichos especialistas indios (pp. 73-74), un hecho que refleja también la comparativamente

escasa existencia de manuscritos relacionados con el sistema de Patanjali (pp. 76-80).

El trabajo de Colebrooke también detonó el interés por abordar las filosofías de India en otras regiones, como Alemania. Allí, tanto los simpatizantes del romanticismo y el orientalismo alemán (Max Müller y los hermanos Schlegel) como sus detractores (en particular, Hegel) recurrieron a la obra de Colebrooke (cap. 4). En parte por el “hallazgo” de Colebrooke y en parte por la reputación de la *Bhagavad Gita*, comenzó la carrera del yoga en el mundo contemporáneo de manera vertiginosa. En esta carrera participaron los orientalistas ya no sólo británicos, sino también de otras nacionalidades. Como se mencionó, los indólogos alemanes fueron importantes, pero de manera rápida, casi simultánea, se sucedieron varios exegetas a lo largo del siglo XIX: Rajendralal Mitra (cap. 5), la Sociedad Teosófica (cap. 6) o Swami Vivekananda (cap. 7), por ejemplo. Como señala White, después de Colebrooke hubo una variada gama de filósofos, místicos y reformistas que hicieron uso del *Yoga Sutra* en función de sus propios intereses (p. 172).

La vida del yoga en el siglo XX contó con la participación importante de personajes como Paramahansa Yogananda, un indio que desde Estados Unidos de América redireccionó la tradición yóguica, y Swami Sivananda, quien propulsó un centro de yoga a los pies de los Himalaya (cap. 11). Ellos epitomizan la interpretación desde la práctica y no desde la erudición académica. Si bien varios de los autores de fines del XIX e inicios del XX hablaban más de raja yoga (Vivekananda) o de kriya yoga (P. Yogananda), sus incursiones motivaron, aunque sea por vía indirecta, el interés por el yoga en general y también por el tantra.

Una vez más, los autores indios tendieron a ignorar el *Yoga Sutra* y fue un autor europeo quien retomó la tarea de estudiar y discernir diversas facetas de las tradiciones de yoga. Mircea Eliade, a partir de trabajo de campo y de consideraciones psicoanalíticas, habló de un “yoga clásico”, del cual destacaba su valor soteriológico. A partir del trabajo ecléctico de Eliade, Jung, James H. Woods, Shri Purohit Swami o Krishnamacharya —el maestro del recién fallecido B. K. S. Iyengar— (cap. 12), significativamente el imaginario e idealización del yoga alcanzó también la esfera literaria, en particular en poetas como W. B.

Yeats o T. S. Eliot, quien de hecho estudió sánscrito en Harvard (pp. 190-95). Vale la pena mencionar que ambos literatos eran simpatizantes de la Sociedad Teosófica. Para un poco después de la mitad del siglo xx, el auge irrefrenable fue impulsado por la simpatía abierta hacia el yoga y hacia la figura de *maharishi Mahesh Yogi* por The Beatles.

Muchos nombres están involucrados en la “vida” del *Yoga Sutra* y del yoga a lo largo de la historia, pero sobre todo en los últimos 200 a 250 años. David White ha rastreado con rigor los eslabones posibles y, como resultado, nos ofrece un panorama muy completo de la larga —y discontinua— historia del *Yoga Sutra*. Si por un lado resulta fascinante escrutar en las apropiaciones, reinventiones y lecturas de comentaristas indios y de otras nacionalidades (en o fuera de la academia), no menos interesante resultan las discusiones en torno de la identidad de Patanjali y la procedencia de su *Yoga Sutra* (cap. 13). Se trata de una trayectoria muy sui géneris para un libro “clásico” que, pese a las intermitencias, forma una parte importante de la cultura global contemporánea.

Una peculiaridad del libro de White es que la bibliografía y las referencias bibliográficas no figuran en el volumen impreso, sino que deben consultarse en el portal de la Princeton University Press (press.princeton.edu/titles/10193.html). El libro únicamente proporciona notas y comentarios generales para acompañar cada capítulo, pero el autor o el editor decidió que las fuentes de ideas particulares, por alguna razón, estarían casi literalmente al margen del libro (en éste, de hecho, existen llamadas a esas referencias en los márgenes de varias páginas). El asunto se complica porque las referencias o notas vienen en un documento PDF, pero es necesario abrir un segundo archivo para consultar la bibliografía. No estoy seguro de que el experimento me convenza: resulta algo engorroso tener que abrir un explorador de Internet y dos ventanas para consultar las referencias y las obras, con lo cual la idea de libro de bolsillo deja de tener sentido.

Como sea, la organización capitular, los contenidos y la manera como White aborda el tema son muy atinados. El estilo del autor, además, agiliza la lectura y, pese a la terminología inevitable, la lectura no resulta tediosa ni abstrusa. Ciertamente,

el volumen contribuye a profundizar nuestro conocimiento acerca de un texto fundamental para comprender y repensar la relevancia y las vicisitudes de las tradiciones del yoga a lo largo de la historia. Un mérito especial es el interés que el autor otorga a la relación exegética entre indios y occidentales, al tiempo que evita suscribirse a alguna forma de perennialismo. El libro posee muchas posibilidades de convertirse en una referencia obligada tanto para los especialistas en tradiciones y religiones indias, como para aquellos que simpatizan con la cultura del yoga y la practican fuera de la academia.

ADRIÁN MUÑOZ
El Colegio de México