

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v61i1.e2441>

Escrituras del Raj: el vaivén indológico entre el romanticismo y el orientalismo

Writings of the Raj: The Indological Back-and-Forth between Romanticism and Orientalism

ADRIÁN MUÑOZ

<https://orcid.org/0000-0002-0344-9917>

*El Colegio de México,
Centro de Estudios de Asia y África
(Ciudad de México, México)
amunoz@colmex.mx*

Recepción: 15 de agosto de 2018 ❖ Aceptación: 9 de diciembre de 2024
Publicación: 20 de octubre de 2025

Resumen: Desde el trabajo de Raymond Schwab y pasando por la obra de Edward Said, numerosos especialistas han llamado la atención sobre la especial relación que prevaleció entre el orientalismo y el proyecto imperial. El presente artículo se propone reevaluar esta dinámica, con énfasis particular en las complejas configuraciones epistémicas que conformaron la labor orientalista británica a partir del siglo XVIII y su nexos con el romanticismo. A través de una revisión de algunos autores británicos, se pretende reexaminar las percepciones, las recepciones y las utilidades del conocimiento sobre India en el imaginario romántico, para después discutir las implicaciones civilizatorias del proyecto imperial. Así, se pretende identificar las diferentes maneras de acercarse a India por parte de los autores británicos —en torno al periodo romántico e inmediatamente después—, quienes de ninguna manera compartieron un mismo prejuicio.

Palabras clave: orientalismo; romanticismo inglés; literatura inglesa; Sociedad Asiática; Compañía Británica de las Indias Orientales

Abstract: Since the seminal work of both Raymond Schwab and Edward Said, several scholars have noted the important relationship that took place between Orientalism and Imperialism. This paper seeks to redress these dynamics by especially focusing on the complex, epistemic shapings that framed the British orientalist project since the 18th century and its interplay with English Romanticism. By revisiting the literary work of some British authors, the aim is to reexamine the various perceptions, receptions, and adaptations of Indian lore in the Romantic imagery; finally, I will briefly discuss some of the civilizational implications of the imperialist project. Thus, the article will identify the different approaches toward India by British authors (around and in the aftermath of English Romanticism), showing that they were far from sharing a common prejudice.

Keywords: orientalism; English romanticism; English literature; Asiatic Society; East India Company



Introducción

Para finales del siglo XVIII, Gran Bretaña tenía más que consolidado su dominio en la península índica. La Compañía Británica de las Indias Orientales llevaba casi doscientos años de operaciones desde su fundación en 1600; el comercio había florecido de manera importante y desde 1757 la Compañía había ejercido el dominio político y económico de manera directa en el sur de Asia, lo que dio comienzo a lo que a veces se conoce como el Company Raj (Régimen de la Compañía), preludio del periodo colonial. El gobierno de la Compañía habría de funcionar hasta 1858, cuando la Corona decidió asumir directamente la administración de India tras las revueltas de 1857. Así nació el Raj británico (British Raj) propiamente dicho, cuyo reinado duraría hasta 1947, año de la independencia de India y Pakistán.

Uno de los objetivos de este ensayo es evaluar las diversas maneras en que distintos artículos culturales indios penetraron en el imaginario británico, sobre todo a través de la literatura. Me interesa en particular centrarme en los siglos XVIII y XIX, aunque ya desde antes es posible hallar menciones significativas a aspectos, imágenes o ideas evocadoras de India. En otras palabras, este ensayo trata de reevaluar la dinámica entre el orientalismo y el proyecto imperial, con particular énfasis en las complejas configuraciones epistémicas que conformaron la labor orientalista británica a partir del siglo XVIII y su relación con el romanticismo. El proyecto supone dos tipos de reflexión. En orden no prioritario, sino enunciados de lo más general a lo más particular, son: *a)* ponderar sobre los incipientes ecos orientalistas o exotistas en la producción mitográfica británica durante el romanticismo, y *b)* escrutar las posibles influencias o improntas retóricas en los poetas ingleses (este tipo de reflexiones permitiría, a la postre, interpretar comparativamente los textos y las culturas indios con la obra de un autor específico para lograr una mayor profundidad interpretativa, pero ello rebasa las posibilidades de este ensayo).

Para llevar a cabo el análisis, la generación de poetas románticos resulta sumamente ilustrativa. Uno de los autores que en particular me interesa es William Blake, quien antecede y colinda con el movimiento romántico, pero las interacciones están presentes en la mayoría de los poetas románticos. Como indiqué, el presente artículo ofrece solamente algunas anotaciones preliminares, con miras a una posterior profundización en el tema.

De entrada, vale la pena señalar que el orientalismo romántico europeo se puede entender como una suerte de fenómeno “transdiscursivo” (Saglia 2005, 470) que elaboraba y combinaba diversas disciplinas: artes y letras, historia y geografía, política y economía. Al mismo tiempo, el romanticismo, más que una “escuela” más o menos homogénea, constituía en realidad un gran complejo de respuestas varias que, sobre todo cuando el motivo “Oriente” se incorporó a la poesía, se tradujo en una especie de exotismo antimoderno, como lo expone Saree Makdisi (1998, 7-8). Como apunta Saglia (2005, 469), a veces la fascinación europea con las culturas orientales no estaba necesariamente vinculada con un interés colonialista (o específicamente imperialista), sino

que iba de la mano con nuevas maneras de entender el mundo, maneras que, en parte, respondían al desarrollo del capitalismo. En una línea afín —si bien reconoce las contribuciones de Edward Said—, en su estudio sobre lord Byron, Shelley y De Quincey, Nigel Leask (2004, 2) destaca los beneficios de enfocarse en las ansiedades y las inestabilidades, más que en las totalidades, del discurso romántico en torno a Oriente. De acuerdo con él, las presiones externas e internas que determinaron las representaciones románticas de Oriente, pero que a la vez las debilitaron, solían ser más variadas de lo que Said supuso (Byron o Shelley, por ejemplo, evidenciaron una oposición constante al imperialismo británico en general, a diferencia de Robert Southey o Thomas de Quincey; sin embargo, las simpatías políticas de Byron y Shelley no necesariamente eran compatibles entre sí).

Una postura que a menudo anima las discusiones en torno a la colonia literaria y el proyecto imperial es que la estética coadyuva a los procesos de administración y control colonial (Schwarz 2000). La opinión de algunos estudiosos es, pues, que los autores británicos, en particular de los siglos XVIII y XIX, de manera consciente o inconsciente, apuntalaron la agenda imperialista, y esto incluye también dialécticas de modernización, o de construcción de modernidades, que, casi inevitablemente, se valen de un objeto o sujeto en posición inferior para afianzar este edificio epistemológico. Saree Makdisi (1998, 16) señala que el romanticismo y la cultura de la otredad que supuso la exploración de Oriente se oponían al surgimiento de los procesos de modernización que estaban teniendo lugar en Europa (y Occidente). En otras palabras, para entender mejor el fenómeno romántico, es necesario hacerlo en relación con el imperialismo y el capitalismo modernos, y viceversa; de hecho, cada uno de estos discursos (romanticismo, imperialismo, capitalismo) forma parte, para Makdisi (XI-X), de una “revolución cultural” que podemos llamar *modernización*. De qué maneras sucedió esto y qué lecciones podemos aprender de ello acerca de la relación entre Occidente y Oriente son dos motivaciones que impulsan este texto.

El conocimiento británico (literario) sobre India

Antes de emprender un estudio más propiamente literario y enfocado, es menester hacer un breve recuento de la acumulación de conocimiento en torno al sur de Asia en tierras británicas. Evidentemente, este conocimiento se produjo gracias a intereses comerciales en primer lugar, pero ello no impidió que eventualmente se insertara en la producción artística, que no es sino una manera de manifestar las posiciones y las actitudes psicológicas y epistemológicas de una época.

Ahora bien, el comercio de textiles, té, especias y opio no fue lo único que la Corona extrajo del subcontinente asiático. Si bien el propósito de ejercer un control directo sobre la economía y una administración eficiente del territorio motivaba fuertemente a la Compañía, algunos funcionarios británicos también se dedicaron a realizar diversas clases de estudios y a producir monografías

eruditas a fin de difundir en Inglaterra el conocimiento sobre la historia, los usos, las costumbres y las creencias de los indios. Las motivaciones parecen ambiguas, como se explorará más adelante: si, por un lado, sin duda había un interés de carácter administrativo (conocer los usos de los nativos para regularlos mejor), por otro lado, también parece haber habido un interés auténtico por explorar aspectos culturales del subcontinente. Asimismo, la imaginería orientalista —y aquí *orientalista* se refiere sobre todo al proyecto encabezado por sir William Jones— dejó una fuerte impronta en escritores y artistas de sensibilidad “romántica”, de manera más acentuada en el periodo de 1770 a 1790. Ello bien puede explicar que ya en tiempos de William Blake (1757-1827), los estudios “orientalistas” estuvieran en boga; naturalmente, hubiese sido más bien difícil que él o los literatos posteriores se hubieran sustraído a toda esta producción académica, de la misma manera que los autores de hoy en día no pueden aislarse de la cultura digital y mediática contemporánea.

Poco a poco, el imaginario británico comenzó a poblarse con imágenes del Indostán. Un ejemplo es el tigre, un motivo decorativo bastante popular que adornaba gran número de textiles en la época (Ackroyd 1999, 147), pero que muy poca gente en Europa había visto en persona. No es necesario recordar que este animal ocupa un lugar destacado en la obra de Blake; el caso más significativo, por supuesto, es el célebre poema “The Tyger”, incluido en el poemario *Cantos de experiencia* (*Songs of Experience*). Un segundo ejemplo es el baniano, o higuera, un árbol del género del ficus oriundo de India y Sri Lanka. Este árbol comenzó a imprimirse en la colectividad europea, particularmente inglesa, a través de la literatura. Ya incluso antes del esplendor de la Compañía, John Milton, a mediados del siglo XVII, había mencionado en el libro IX de su afamado *El paraíso perdido* (*Paradise Lost*)¹ que justamente había sido el baniano el árbol que Adán y Eva utilizaron para cubrir sus partes pudendas (Milton 1996); y lo situó en Malabar (actual estado sureño de Kerala) o el Decán (la meseta que se extiende en el centro-sur del subcontinente) (cf. Rajan 1999, 3).

Un tercer ejemplo es la flor de loto, motivo ahora mundialmente reconocido como símbolo de la espiritualidad budista, jaina e hinduista. El loto figura de manera prominente en *El libro de Thel* (*The Book of Thel*) y otros poemas de Blake (1988). En el corto poema “La azucena” (“The Lilly”), por ejemplo, el lirio o azucena evoca el simbolismo del loto, asociado con la pureza:

... la azucena blanca disfruta del amor
sin que espina o amenaza mancillen su esplendor.

En *El libro de Thel*, la mención del loto es explícita y conserva el mismo simbolismo manejado en el poema anterior:

¹ En el anexo se proporcionan las citas originales de los pasajes y los poemas citados o aludidos a lo largo de este ensayo. Todas las traducciones de citas son mías, salvo que se indique lo contrario.

¡Oh, vida de nuestra fuente! ¿Por qué se extingue el lirio acuático?
 ¿Por qué se extinguen los niños del manantial
 que sólo nacen para sonreír y caer?

Desde luego, existe una diferencia crucial: la flor del primer poema permanece inmune al acoso y la corrupción, mientras que la del segundo decae; ambas, sin embargo, están asociadas a la belleza y la pureza.

Quizá una de las primeras apariciones significativas de artículos o imaginaria de India en la literatura inglesa fue *La tragedia de Aurang-Zebe* (*Aurang-Zebe: A Tragedy*), una pieza dramática compuesta por John Dryden en 1675. La trama de la obra se basa en las relaciones del emperador mogol Aurangzeb (1618-1707), su hermano Murat Baksh y su padre Shah Jahan, el autor intelectual del inmortal Taj Mahal. La acción se sitúa en el año 1660, apenas unos quince años antes de la publicación de la tragedia. En efecto, la pieza de Dryden es de una actualidad impresionante, pues es coetánea del emperador mogol: Aurangzeb ascendió al trono en 1658 y lo mantuvo hasta su muerte en 1707. Ros Ballaster (2005, 275-276, 280) sugiere que Dryden bien pudo haberse basado en una crónica del embajador inglés, sir Thomas Roe, quien encontró en las pugnas familiares y cortesanas por el ascenso al trono motivos dignos de un drama, así como en las descripciones realizadas por François Bernier, el famoso viajero francés. En todo caso, la obra de Dryden se inserta en un género dramático que recurrió frecuentemente a personajes “orientales”, por ejemplo: *Tamerlán, el Grande* (*Tamburlaine the Great*), de Christopher Marlowe (ca. 1587),² o *Antonio y Cleopatra* (ca. 1606), de William Shakespeare.

La lectura que hace Balachandra Rajan (1999, 8) sugiere que, puesto que el Aurangzeb del drama de Dryden constituye una figura más bien ficticia (aunque inspirada en un personaje real), ello le permite al autor convertirlo en un símbolo del monarca inglés ideal y, mediante sus nupcias con Indamora, en el sello de los dos territorios, con Inglaterra llevando el mando. Hay inexactitudes históricas y sociales importantes, no obstante. De hecho, en más de una ocasión Dryden confiere elementos de la religiosidad hindú a Aurangzeb y otros personajes que, en su mayoría, eran musulmanes (Ballaster 2005, 277). Con todo, no hay que perder de vista que en esa época aún no había un Raj británico propiamente, sino más bien actividades mercantiles realizadas por la Compañía Británica de las Indias Orientales. Aun así, a todas luces hay ya en Dryden una tentativa de leer simbólicamente a India como una alegoría no sólo del “exotismo oriental” feminizado, sino también de proyectar contextos “occidentales”.

Lo que resulta significativo es que en la Inglaterra del siglo XVII se contara ya con un conocimiento considerable sobre India, aun si era parcial. Este cono-

² Lisa Hopkins y Bindu Malieckal, en capítulos independientes, abordaron la dialéctica entre la Inglaterra de la modernidad temprana y los discursos orientalistas (en Johanyak y Lim 2010). Hopkins se preocupa en general de la representación sexista del Oriente que hace el dramaturgo inglés, mientras que Malieckal analiza la obra *Tamerlán* en función del crecimiento económico de la Inglaterra isabelina y la admiración inglesa ante la opulencia de la India mogola.

cimiento, además, estaba actualizado, lo que da fe de las relaciones comerciales y diplomáticas entre gobernantes en distintas partes del mundo. En este caso, la Corona británica al menos había sostenido ya cierta correspondencia con el trono mogol en India. El aura de exotismo, producto de la lejanía geográfica y cultural, permitió a Dryden ensamblar su pieza dramática al utilizar la figura de un gobernante indio para conferir un estatus paradigmático y aun arquetípico. El Aurangzeb de Dryden, pues, compartía con el Edipo helénico el poder encarnar características humanas más o menos universales, pero también —y de modo relevante— representaba la figura del “déspota oriental”, fundamental para el futuro proyecto imperialista. Lo importante es resaltar que, al menos para un porcentaje del público británico, India ya evocaba imágenes concretas en la mente europea del siglo XVII: tierra lejana, misteriosa, imperial, pomposa e intrigante.

El intercambio literal y también literario entre India e Inglaterra constituye un motivo poético poderoso que siguió inspirando narrativas y romances: desde *The Curse of Kehama* (1810; La maldición de Kehama) de Robert Southey, pasando por las “Eastern Tales” (1813-1816), o “narraciones orientales”, de lord Byron, y *Lalla-Rookh* (1817) de Thomas Moore, hasta casos más recientes. La inquietud en torno a simetrías, simpatía y exotismos ha generado incontables productos literarios en los que convergen los mundos europeos y asiáticos, que reescriben y releen los encuentros culturales y las proyecciones simbólicas. Un caso más reciente y relevante es *La encantadora de Florencia* (*The Enchantress of Florence*, 2008), de Salman Rushdie, donde un viajero florentino llega a la corte de Akbar para realizar una narración semifantástica y semihistórica. El contexto de este encuentro es el otorgamiento del decreto real por parte de la reina Isabel (Elizabeth) I, a fin de comerciar especias, algodón, índigo y otros artículos en las Indias Orientales. Desde luego, esta novela fue escrita por un autor indio, pero en lengua inglesa, y no en India, sino en Estados Unidos.

Orientalismo e indología romántica

Sin duda, se puede realizar un inventario detallado de obras en las que figura India (cf. Drew 1987), pero más que señalar casos específicos donde India o Asia sean motivos o actores de la literatura europea o inglesa, me parece que lo más significativo se refiere al espíritu de los tiempos. Es decir, si hubo un orientalismo o una indología “romántica”, no fue tanto porque los autores románticos invocaran India, sino porque había una sensibilidad extendida que influía en unos y en otros. En consecuencia, las producciones de ambos, indios e ingleses, se interpelaban mutuamente.

En 1784 se fundó la Sociedad Asiática en Calcuta, entonces capital *de facto* de la autoridad inglesa. Sus funciones estaban destinadas a emprender investigaciones serias sobre diversas facetas de la cultura de Asia en general y de India en particular, lo que suponía el estudio de las lenguas sánscrita, persa, urdu, hindustaní, bengalí y otras. Cuatro años más tarde se comenzó a publicar *Asiatick Researches*, revista académica que reunía las aportaciones de varios orientalistas

que trabajaban temas no sólo de India o el hinduismo, sino también de China, Persia o el Oriente Medio. El edificio todavía opera y su biblioteca alberga una cantidad importante de libros, volúmenes y publicaciones especializadas.

Su fundador, sir William Jones (1746-1794), fue un reputado filólogo y el primero en sugerir de manera convincente (o al menos amplia y popular)³ que lenguas como el griego, el latín, el sánscrito y el persa poseían raíces comunes. Fue así como surgió la noción de la familia lingüística denominada *indoeuropea*, crucial para la lingüística moderna. Como homenaje por el fallecimiento de Jones, William Hayley —famoso mecenas de la época y poeta aspirante— compuso y publicó una elegía de considerable extensión. Significativamente, él mismo fue patrono de Blake durante su estadía en la aldea costera de Felpham (1800-1803), en West Sussex. Allí, Blake ideó su *Milton. Poema en dos libros* (*Milton. A Poem in Two Books*), inspirado por el autor de *El paraíso perdido*, obra antes mencionada.

Para la fundación de la Sociedad Asiática, Jones contó con la colaboración de Charles Wilkins (1749-1836), un impresor inglés que había llegado a India para trabajar con la Compañía de las Indias Orientales. La administración británica había requerido sus servicios para empezar a publicar textos indios en las lenguas y los alfabetos originales. El brillante impresor pronto aprendió persa y bengalí y, más tarde, en la ciudad de Varanasi, sánscrito. Así, Wilkins habría de diseñar los primeros tipos para imprimir el alfabeto conocido como *devanāgarī*, que se convirtió en el estándar para la publicación de textos en lengua sánscrita. Wilkins contó con el incesante apoyo de Warren Hastings, el primer gobernador en jefe de Bengala. En varios sentidos, éste fue el inicio propiamente dicho de la indología producida en lengua inglesa y la consolidación del orientalismo europeo.

Wilkins es relevante porque fue la primera persona que tradujo la *Bhagavad-gītā* a una lengua europea moderna. Su traducción apareció en 1785 y contó con numerosas reediciones; además, la publicación incluyó una carta que Warren Hastings (gobernador de Bengala) envió a Nathaniel Smith, quien había sido oficial naval, director de la Compañía y miembro del Parlamento británico. Smith, por lo general, siempre mostró su apoyo a Hastings, y la traducción de Wilkins también incluye la respuesta de Smith a Hastings. Las cartas, las notas y aun las estrategias de traducción de ese proyecto son de gran utilidad para situar las concepciones, las posturas y los intereses británicos en torno a las literaturas y las religiones de India. Un tema que causa cierta ansiedad es hasta qué grado estos orientalistas apoyaban de manera decidida los intereses imperialistas británicos, sobre todo porque —aun sirviendo a la Compañía— no necesariamente ostentaban un descarado sentimiento de superioridad (Lorenzen 1977, 187-88). Más de uno señaló esto durante y después del apogeo de la Sociedad Asiática.

Tim Fulford y Peter Kitson han discutido con más detalle la relación y los desplazamientos entre el colonialismo y el imperialismo. Apuntan que en el

³ Para una discusión pormenorizada de los principales teóricos y la evolución de este tema, véase Lorenzen 2022, 241-253. Un estudio más largo sobre el orientalismo de Jones se puede consultar en Kaul 1995.

periodo romántico se vislumbra “una naturaleza transicional del proyecto colonial de la época” (Fulford y Kitson 2005, 3). Sugieren que William Wordsworth presagiaba el imperialismo cultural que habría de acaecer (4), pero no creo que en este autor se pueda hallar verdaderamente tal intención. Tampoco en Blake, Coleridge, Shelley o Keats; quizá sí algo en Byron y con más énfasis en Moore y Southey. Lo crucial es que no debemos considerar ni todo el siglo ni el periodo romántico como una sola pieza. Hay diversas afinidades estéticas que los unen, pero no comparten precisamente ideologías políticas: tanto Blake como Shelley eran sumamente críticos de la Corona, del abuso de poder y de la esclavitud; incluso de la falta de autonomía de las colonias en Norteamérica (al menos en el caso de Blake, entre cuyas amistades estaba ni más ni menos que Thomas Paine).

En la carta que escribió en apoyo a la traducción de Wilkins, Warren Hastings expresaba que, en principio, el texto de la *Gītā* difería del sentimiento y el criterio de los europeos y de las naciones cristianas, pero que ello no cancelaba la validez y la legitimidad del sistema social que reflejaba el texto hindú. Tal modelo —apuntaba Hastings— pertenecía a una añeja civilización que acaso antecedía a las primeras civilizaciones en Europa, y ahora podrían considerarse parte de una misma comunidad (Wilkins 1871, 7). Para Hastings, la “Geeta” era una obra de gran originalidad y sublime composición, y no sólo eso, sino que —de acuerdo con él— presentaba una teología sumamente afín al cristianismo (11). Esto puede resultar en extremo significativo si se considera que Blake —por citar un ejemplo— leyó la traducción de Wilkins, que incluía ésta y otras cartas a modo de preludio. Si un texto como la *Bhagavadgītā* podía compararse con el cristianismo, ¿por qué Blake no habría de ver su propio mundo mitopoético como una extensión de la fe cristiana, por más *sui generis* que pudiera aparecer a ojos críticos o ajenos?

Desde luego, la justificación para publicar un texto como éste tenía que responder a la agenda colonialista. En consecuencia, Hastings defendía el estudio de la lengua y la cultura del Indostán para la completa formación de los servidores públicos en dicha tierra, sobre todo porque “la acumulación de conocimiento, y en particular el que se logra mediante la comunicación social con la gente a la que dominamos, basada en los derechos de la conquista, es útil para el Estado” (Wilkins 1871, 14). Aunque aquí hay un aparente dejo de superioridad colonial, unas líneas después Hastings deja claro que el dominio británico en India habrá de llegar a su fin en algún momento. Además, reitera su aprecio por el mérito literario de la *Gītā* y compara el estilo, a través de la prosa de Wilkins, con las traducciones francesas entonces admiradas de Homero y —ni más ni menos— con los libros I y VI de *Paraíso Perdido* de Milton (11). De manera similar, Jones escribió, a propósito de su traducción de *Śakuntalā* de Kālidāsa (publicado como *Sacotalá; or The Fatal Ring* en 1789), que la obra sánscrita era sublime, que había sido producida por un genio de gran invención y que confiaba en que el conocimiento de esta obra ensancharía los horizontes poéticos de Europa (Marshall 2006, 48). La justificación de Hastings o la de Jones, pues, se contraponen a la justificación administrativa de James Mill (a quien se discutirá en la siguiente sección).

El afán por emprender estudios comparativos suscitó la idea de que diversas expresiones culturales, lingüísticas y religiosas podían tener una base u origen en común. Por supuesto, ello en parte derivaba del establecimiento filológico del parentesco entre el sánscrito, el persa, el griego y el latín, tema sobre el cual Jones dictó una famosa conferencia en 1786, en el marco del aniversario de la Sociedad Asiática. La concepción de una lengua madre, el protoindoeuropeo, que, si bien era hipotética, servía para explicar el origen y el parentesco de una gran familia de lenguas, al mismo tiempo, daba pie a los intentos de aplicar el mismo modelo a otros ámbitos. Al parecer, este parentesco sugería para muchos la posibilidad de identificar más puntos de encuentro y conexiones entre diversas culturas. En su prefacio a la *Gītā*, Wilkins consideraba que los brahmanes contemporáneos, afines a las enseñanzas de Krishna en el texto, eran teológicamente unitarios, aunque también se dejaban contaminar por los prejuicios vulgares que conminaban a realizar sacrificios y rituales védicos (Wilkins 1871, 24). (Aquí existe una prefiguración de la reforma religiosa que ensayaría el Brahmo Samaj a mediados del siglo XIX.)

Raj Kumar Kaul (1995, 6) señala: “La perspectiva del Oriente como el opuesto polar del Occidente que Said adjudica a los orientalistas debería remplazarse por la doctrina del uniformitarianismo que estaba en boga en el siglo XVIII”. En *El matrimonio del cielo y el infierno* (*The Marriage of Heaven and Hell*, 1790-1793), Blake sostiene una conversación con los profetas bíblicos. Ezequiel, en un punto, refiere: “La filosofía del Oriente enseñó los primeros principios de la percepción humana; algunas naciones sostuvieron un principio como el origen y otras naciones, otro” (Blake 1988, 39). En esencia, las bases primigenias y legítimas de la percepción humana —la verdadera vía de salvación para Blake— son compartidas por distintos sistemas filosóficos y teológicos. Puesto de otro modo: de un mismo tronco —la percepción inmaculada primordial— se desprenden diversas ramas en apariencia distintas, pero emparentadas, de manera análoga a como sucede en lo lingüístico con la familia indoeuropea. Una idea similar es la que llevó a Warren Hastings a trazar una similitud entre el cristianismo y el hinduismo según la *Bhagavadgītā*.⁴

Indología antirromántica

Para este tema, resulta fundamental aquilatar la postura antagonista que adoptó James Mill en su *Historia de la India británica* (*The History of British India*, 1806-1817), el voluminoso, pretencioso y casi pedante libro enciclopédico que

⁴ Rebasa las posibilidades de este ensayo, pero este tipo de noción filosófica parece compatible con la empresa que, unos cien años después, habría de realizar la Sociedad Teosófica. Krämer y Strube (2020) reúnen diferentes estudios perspicaces de los alcances y la trayectoria de la Sociedad, así como de las reinterpretaciones que los teósofos hicieron de las tradiciones esotéricas y las tradiciones asiáticas; pero Rudbørg y Sand (2020) dedicaron un volumen de manera más exclusiva a este último aspecto.

escribió durante cerca de una década. Allí, el autor abiertamente condena los procedimientos y las simpatías de Jones y sus colaboradores. Es claro para Mill que la labor que habían emprendido los estudiosos afiliados a la Sociedad Asiática no rendía los frutos más óptimos —y utilitarios— para la Corona. De aquí se desprende que la producción de conocimiento de la Sociedad no era suficientemente práctica, por un lado, pero también que su metodología debía ser “mejorada”, pues era imperfecta y estaba viciada. Aquí lo más curioso e interesante son los términos con que Mill condena los procedimientos de personas como Jones o Wilkins. El prefacio de esa obra es sumamente interesante y esclarecedor en este sentido. Para comenzar, James Mill expresa que su historia tiene el objetivo de “criticar” y de “juzgar” (Mill 1826 1: v). Un poco más adelante, expone parte de su justificación: “se puede afirmar, como principio no sujeto a discusión, que la buena administración de cualquier porción de los asuntos de cualquier comunidad casi siempre es proporcional al grado de conocimiento concerniente a dicha comunidad” (vii). La finalidad de emprender tan ambicioso proyecto poseía motivaciones claramente imperialistas y utilitarias. Para Mill, el suyo es un trabajo inspirado en su responsabilidad de servir a la Corona, no para alabar, estimar o valorar aspectos de la cultura dominada.

Se ha convertido en un lugar común citar la manera desdeñosa como Mill desestima el valor de aprender lenguas asiáticas o incluso visitar las regiones sobre las que se escribe. En una de sus más famosas aseveraciones, dice que con un año encerrado en Inglaterra se obtiene mucha más y mejor información sobre India que consagrandone una vida entera en el país asiático (Mill 1826 1: xii). Nótese que no todos los autores que escribían sobre India radicados en Gran Bretaña o el resto de Europa compartían tal actitud. Un ejemplo destacado es Thomas Maurice, una especie de “orientalista doméstico” que jamás viajó a Asia y que, sin embargo, también compartía el entusiasmo y la simpatía por los temas orientales, si bien estaba interesado en hallar pruebas que validaran las narrativas bíblicas (Dodson 2011, 56-57). Otro caso es el del eminente indólogo H. H. Wilson, el primer profesor de sánscrito en la Universidad de Oxford, que condenaba la percepción desdeñosa de Mill y la catalogaba de “maligna” (Jha 2005, 17-18).

La manera como Mill desprecia el conocimiento de las lenguas tiene el claro objetivo de atacar a los indólogos relacionados con la Sociedad Asiática: ellos pasaban muchos años en India, aprendían diversas lenguas asiáticas, traducían textos, escribían monografías y, en algunos casos, también interactuaban con indios de distintos ámbitos y de diversas maneras. Los “filólogos” o “anticuarios”, como Mill los identificaba, pecaban de simpatía excesiva y, en consecuencia, su objetividad se veía comprometida. De hecho, Mill criticó las valoraciones positivas que Jones hizo de los méritos literarios de la poesía de, por ejemplo, Kālidāsa (Mill 1826, 2: 53).

El ataque de Mill a este grupo de estudiosos resulta interesante no sólo porque él pretendía convertir la labor académica en un producto mucho más utilitario, sino por los supuestos que subyacen a su crítica. Las cualidades que Mill estima que debe poseer un buen investigador son: la combinación, la discriminación, la clasificación, el juicio, la comparación, la deliberación, la inferencia y la

deducción, “en resumen: filosofar (*philosophizing in short*)” (Mill 1826 1: XII). De acuerdo con él, estas facultades no se podían adquirir en India, razón por la cual los “anticuarios” no estaban verdaderamente capacitados. Pero resulta dudoso que el argumento de Mill sea en realidad eficiente; a fin de cuentas, casi todos (si no todos) los estudiosos que colaboraron con la Sociedad se habían formado en Inglaterra o en otros lugares de Europa. Además, ¿de verdad Mill pensaría que resultaba inútil estudiar griego y latín para el ejercicio filosófico? En realidad —y he aquí lo que considero más crucial—, más que por carecer de dichas cualidades, Mill los atacaba por ser víctimas de la “poderosa influencia de las emociones (*powerful influence of affections*)” (XV). Aquí hay que entender que dicha influencia supone *afectación*, un impedimento epistemológico.⁵

Un buen juez —el investigador— no debería dejarse influir por emociones: antes bien, debería ser absolutamente imparcial. Así, James Mill opinaba que éste no era el caso de aquellos estudiosos. Lo que subyace, en realidad, no es sino la vieja oposición del ideal objetivo y racional de la Ilustración contra un enfoque más subjetivo y “emotivo”, por así decirlo. Hay un atisbo de fobia hacia una escritura “sentimental” o “sentimentalista”, a la usanza de la que habían inaugurado en Inglaterra los autores de la llamada “era de la sensibilidad” (ca. 1750-1798). En otras palabras: al dejarse *afectar*, al perder el don de la neutralidad y al involucrarse con sus objetos de estudio, los orientalistas se convertían en *románticos*. Y fue justamente el trabajo de estos orientalistas *románticos* lo que, de diversas maneras, *afectó* a muchos autores británicos de mediados del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, independientemente de su apoyo o no a la aún poco clara agenda imperialista de Inglaterra. Como señala Ronald Inden (1986, 409): “Las emociones, las actitudes y los valores son, con toda seguridad, parte importante del discurso orientalista, pero no coinciden con la estructura de las ideas que constituye al orientalismo ni con la relación de dominación implicada en dicha estructura”.

Eventualmente, la corriente más positivista y utilitaria encarnada por James Mill desplazaría la labor orientalista de la primera generación para luego adquirir hegemonía y convertirse en la perspectiva dominante en la Compañía (Inden 1986, 417). Curiosamente, eso parece prefigurar el aparente desinterés del público británico, en general durante la era victoriana (la época posromántica, digamos) por el conocimiento sobre India y, en consecuencia, por el trabajo de los indólogos (Marshall 2006). La actitud fue remplazada por la de Grant, que representa una fase que se podría denominar “imperialismo maduro” (cf. Lorenzen 1977).

Pese a los deseos de William Jones y otros, el entusiasmo por India no causó una honda ni duradera impronta en el público por mucho tiempo; de hecho, durante la primera mitad del siglo XIX, el conocimiento general era superfluo e intermitente (Marshall 2006, 49). Posiblemente, el interés más acentuado fue el de los literatos y los artistas, con todas las complejas formas de apropiarse

⁵ Entre los sinónimos para “emociones”, por ejemplo, encontramos “trastornos”, “conmociones”, “turbaciones”.

del imaginario oriental. Para algunos poetas románticos como lord Byron y Shelley, el pasado de India y el de Irlanda (a través de los celtas) convergían, y eso los dotaba de características similares (Rajan 1999, 6). La premisa estaba en sintonía con las opiniones de los llamados “anticuarios” (particularmente Bryant, Stuckeley y Davies), quienes creían en relaciones arcaicas entre druidas, pitagóricos, zoroástricos y brahmanes, entre otros (cf. Blake 1997, 215 n. 368).

En un sentido más amplio, como señala Inden (1986, 433), la visión romántica (no sólo de los poetas, sino de los estudiosos posteriores afines) suele erigirse como una voz crítica de los valores y las instituciones de Occidente —concebidos particularmente desde una postura positivista y cientificista—, si bien ello no implica que se consideraran los valores o las instituciones de Oriente como sustitutos óptimos. Shelley, por ejemplo, aunque se oponía a la brutalidad y el autoritarismo ingleses, no necesariamente idealizaba el brahmanismo o el islam (Leask 2004, 72-73). Aquí vale la pena subrayar la gradual pérdida de interés en temas “indológicos” entre el público inglés, lo que resulta significativo porque, de hecho, el inicio formal del British Raj casi coincidió con el declive del romanticismo inglés. Para 1858 ya habían fallecido Blake y los grandes románticos: Wordsworth, Coleridge, Keats, Byron, así como los autores más realmente “orientalistas”: Southey y Moore.

Los autores activos en la segunda mitad del siglo XIX ya no eran románticos, sino victorianos. En otras palabras, si bien el romanticismo tuvo un papel importante en la construcción orientalista de India, fue la ética victoriana la que apuntaló el proyecto imperialista. Hubo sin duda algunas continuidades, pero resulta notoria la casi exacta coincidencia del cambio generacional literario con el ascenso del dominio británico en el sur de Asia. Los poetas importantes de esta siguiente fase (Hopkins, Tennyson, Browning) prácticamente ya no recurrieron a imaginería orientalista, sino a temas cristianos o medievales, y sin duda la imaginería cristiana iba de la mano con el ideal civilizatorio de las naciones imperialistas. Una excepción notable es Oscar Wilde. En *El retrato de Dorian Gray* (1890) —una suerte de oda decadentista a la modernidad— figuran numerosos motivos orientales, pero no como temas literarios, sino como artículos de consumo y ornamento, claro reflejo de que los objetos asiáticos se habían convertido completamente en artículos de lujo y signo de refinamiento en Londres.

Ahora bien, el proyecto colonial no colindaba, por fuerza, con el proyecto imperialista, aunque es difícil separarlos. Las empresas colonialistas realmente comenzaron antes de los intentos decididos de expandir el imperio y, desde luego, se valieron de los caminos ya pavimentados tanto por los orientalistas como por los utilitarios. Aunque “romántico”, el espíritu orientalista no dejaba de poseer tintes coloniales, sobre todo si se entiende esto como una manera de dominar (política y epistemológicamente) un territorio distinto al propio. En el caso tanto de los orientalistas como de varios autores románticos en Inglaterra, su interés en Asia, y particularmente en India, produjo una tentativa de apropiarse de un capital cultural y simbólico que tuvo al menos dos consecuencias: a) se inyectó a la poesía romántica con una dosis profunda de símbolos y motivos que,

en parte, alimentaron su proyecto creativo, y *b*) una vez hecha la asimilación (a través de canales poéticos o cristianizantes), el Otro colonial (y excolonial) recibió dicho capital de manera reciclada, por no decir anglicanizada. Tal es el caso, por ejemplo, de las interpretaciones modernas de los Vedas, la filosofía advaita o el yoga realizadas por personalidades como Aurobindo, Vivekananda o el propio Gandhi. Este último, por supuesto, habrá de ser un fenómeno de particular interés en los estudios culturales dedicados a épocas más recientes.

Orientalismo y el Otro; algunas reflexiones

En vez de tratar de justificar un conjunto de construcciones que se han desarrollado en el tiempo, intentaré realizar un enfoque distinto. En un inicio, es posible que el primer lenguaje o discurso que se empleó para definir a las civilizaciones de Asia estuviese desprovisto de “malicia” manifiesta, pues es comprensible que alguien utilice los términos que le son familiares para entender la amplia gama de experiencias nuevas con que se enfrenta a lo largo de su vida. El dilema surge posteriormente. Una vez que ha transcurrido un periodo y que se ha podido mirar con mayor profundidad, el lenguaje de representaciones estará influido por otro tipo de factores, como la ideología y los intereses político-económicos. En palabras de James Clifford: “cada versión del ‘otro’, donde sea que se halle, es también una construcción de ‘sí’” (en Goldman 1997, 147). Ciertamente, la manera en que una cultura representa una cultura ajena comienza como un proceso de traducción y termina por imponer un significado, pero, al mismo tiempo, dice algo acerca de uno mismo. Supone, por esto, un ejercicio de auto-representación.

Una vez que los británicos y otros europeos hubieron emprendido los estudios sobre Asia, una amalgama de categorías se consolidó y se propagó. Estas categorías funcionaron en el ámbito de oposición o antinomismo, la primera de las cuales presenta a Oriente *versus* Occidente. Una larga lista de connotaciones se asignó a esta categoría principal; *grosso modo*, son, respectivamente: femenino/masculino, espiritual/materialista, débil/fuerte, tradicionalista/moderno, etc. En paralelo, un conjunto de valores intrínsecamente occidentales o intrínsecamente orientales también tomó forma, y este esquema mental fortaleció la divergencia entre ambas culturas y sociedades. Por lo tanto, se asume que nociones como democracia, libertad, autonomía y racionalidad son “valores occidentales”, mientras que la disciplina, el orden, la intolerancia y la religiosidad se toman por “valores orientales”. Sin embargo, estas categorías no implican que el encuentro de Europa con Asia se haya dado siempre en términos antagónicos. Thomas Trautmann exploró a fondo el entusiasmo inicial de los británicos por India, que ya señalé, y sugiere que implicaba que había tanto diferencias como semejanzas entre ambas culturas, pero que entonces surgió una determinación por exagerar las primeras en detrimento de las segundas. Por qué sucedió esto es lo relevante, dice Trautmann (1997, 63), pues siempre “existe una opción interpretativa y debemos advertir la dirección y buscar las causas de esas opciones”.

Delimitar lo que estas categorías pretenden significar resulta en extremo complicado, porque ni “Occidente” se refiere a toda región situada al poniente, ni sucede lo mismo con “Oriente”. Antes bien, en este ámbito, al hablar de Occidente nos referimos particularmente a una pequeña fracción de Europa, mientras que “Oriente” a veces abarca desde el mundo árabe (que incluye el norte de África) hasta China y más allá (es decir, las Américas). Desde luego, Edward Said es uno de los principales autores que han escrito al respecto, aunque no ha estado exento de críticas.⁶

Tomamos, sin embargo, estas nociones como fijas, poseedoras de un significado concreto y verdadero, como valores universales, y nuestra interacción con el globo responde a estos valores: la mística, el erotismo, el exotismo, etc. La corriente denominada “orientalismo”, por supuesto, a veces cedió a esta tentación conceptual y, en muchos casos, se ha visto imbuida de motivaciones imperialistas. Hay que recordar, no obstante, que, en sentido académico, el orientalismo —como dice Said (2002, 21)— constituye un estilo de pensamiento que se basa en una distinción de carácter ontológico y epistemológico, un punto que merece un poco más de dilucidación. Por desgracia, Said soslaya muchas facetas y datos que brindan un panorama más amplio del fenómeno, en parte porque contradicen su configuración reduccionista de un orientalismo inicuo.

El a veces denominado “Renacimiento oriental” y las obras de Jones giran en torno de dos ejes básicos: “un universo heroico de expansión imaginativa encantada con los prospectos de nuevas posibilidades, y el igualmente heroico pero indisciplinado mundo de codificación legal, ambos apuntalados por una retórica de fidelidad a unos supuestos originales” (Majeed 1992, 58). Y ambos ejes tuvieron influencia tanto en las tensiones como en la fusión emergente de los roles del visionario, así como en el del especialista (significativamente, recordemos, Jones, jurista de profesión, confería igual dedicación a traducir el *Śakuntalā* —obra poética— y el *Manusmṛiti* —texto de relevancia legal—). El primero de los roles señalados (el del visionario) está asociado al espíritu del romanticismo y, por ello, se habla de un “orientalismo romántico” o, en términos de Trautmann, de una indomanía británica que, eventualmente, daría paso a la indofobia (cf. Trautman 1997).

La actitud indomaniaca tendía a encontrar en la cultura india un caudal sublime de sabiduría y belleza del cual intentaba apropiarse, pero también con el que buscaba nutrir sus producciones estéticas. Gracias a sus esfuerzos

⁶ Por desgracia, no es posible dedicar espacio en este ensayo a este tema: exigiría una larga discusión aparte. Un análisis detallado sobre Edward Said se encuentra en Rajan 1999, 14-16, 28. El autor cuestiona el determinismo inherente en la argumentación de Said en su *Orientalismo*. Saree Makdisi (2003, 210-211) también se refiere a un orientalismo casi monolítico de Said y más bien reitera que se desarrollaron al menos dos posturas románticas: una “cuasisimpática” y otra “hostil”, ninguna de las cuales necesariamente equivale a posiciones a favor o en contra del imperialismo *per se*. Otra crítica muy puntual es la de Kaul (1995, 1-27), quien particular y atinadamente señala que Said comete el error de adjudicar los vicios del orientalismo del siglo XIX a los orientalistas del XVIII.

por incorporar la historia y la cultura de la India antigua a los programas de estudio de instituciones educativas, Wilkins, Jones, Müller y Hastings llegaron a ser considerados como los salvadores y restauradores de la añeja tradición india. Alrededor de 1802, W. B. Martin, en consonancia con estos sentimientos, expresó:

Nosotros [los ingleses] hemos de arrojar luz sobre varias formas de gobierno en sus instituciones, civiles y religiosas; los talentos, que hasta hace poco han permanecido apaciguados bajo el desánimo de la negligencia y que ahora son apremiados hacia el esfuerzo, habrán de ser alentados para presentar ante el mundo sus prominentes sucesos y sus personajes distinguidos, con un esplendor superior (en Kopf 1969, 97).

Una curiosa forma de idilio tuvo lugar. El antiguo conocimiento de India apeló fuertemente a algunos europeos, es decir, a los primeros orientalistas, quienes quedaron cautivos. Anhelaban acercar la cultura india a sus congéneres y continuar aprendiendo de allí. Hubo incluso algunas personas, como Robert Southey, que intentaron revigorizar la literatura europea al alimentarla con motivos culturales y mitológicos de los mundos no europeos. Podría decirse que la sensación de armonía entre el hombre y la naturaleza que se asomaba en varias de las obras que traducían los primeros orientalistas británicos apeló fuertemente a la sensibilidad romántica (Kaul 1995, 90). En general, se trataba de las actitudes que Mill criticó severamente en su obra.

Al mismo tiempo, sin embargo, la relación romántica entre Gran Bretaña e India también influyó en la manera como los británicos consideraban que debían gobernar el país asiático. Los vínculos entre indios y británicos adoptaron un extraño hálito de lazos afectivos que podían involucrar solidaridad, apego, lealtades o amistad. Al final, el significado de amor hacia los indios, tal como lo entendieron los ingleses, era el de un “paternalismo sin arrogancia” (Trautmann 1997, 16). Resulta difícil discernir entre ambos conceptos y en la posibilidad de que el uno no implique el otro.

Si reconocemos la agencia de diversos sujetos en la dinámica de la construcción de modernidades y la vida colonial, hay que admitir que “La escena colonial se puede comprender mejor como un espacio anglo-indio que causó impacto en ambos lados” (Schwarz 2000, 586). La dialéctica del Uno con el Otro, pues, supone una constante dinámica de autodefinición. No sólo los conceptos binarios y maniqueos del imperialismo son construcciones, o ideas que se construyen de manera continua, también los emisores, artífices y receptores de dichos constructos cambian:

nos identificamos con el ‘nosotros’, lo otro y lo exótico que nos son útiles para confirmar una identidad. Esto no impide que, con frecuencia, la insatisfacción con la identidad propia requiera la alteridad para alterar la personalidad: de aquí puede legitimarse una cleptomanía de los mundos de Otros. Habito el terreno exótico pensando que servirá como terapia para resolver el vacío psicológico que provoca nuestra cultura (Weisz 2007, 47).

El Uno necesita del Otro, pero el Otro (que desde su perspectiva no es “otro”, sino “uno”) no puede prescindir del Uno. La agencia es bidireccional y, después de todo, inevitable.

Consideraciones finales

En última instancia, el primer orientalismo británico —el que estuvo vinculado a la Sociedad Asiática— es concomitante con el romanticismo. Ambos se nutrían de una sensibilidad y unas pautas estéticas e intelectuales afines. Puesto de otro modo: de un mismo tronco —la percepción inmaculada primordial, un tópico apreciado por los románticos— se desprendían diversas ramas en apariencia distintas, pero emparentadas, de manera análoga a lo que sucede en el plano lingüístico con la familia indoeuropea. Un punto de partida como éste llevó a Warren Hastings a trazar una similitud entre el cristianismo y el hinduismo, según se puede ver en la *Bhagavadgītā*.

Pero, de forma paralela a la corriente que abrazó la relación romántica con India, había otra postura conformada por quienes rechazaban y despreciaban cualquier valor intrínseco de la cultura india. La *History of British India* de James Mill fue quizá la obra temprana más relevante en desplegar representaciones francamente negativas de la civilización india en general. Por ejemplo, Mill criticaba la lengua sánscrita por la profusión de sinónimos, pues él concebía que la mejor virtud del lenguaje debiera cifrarse en conservar una sola palabra por objeto; el sánscrito, desde esta óptica, se prestaba irremediablemente al equívoco. Mill sentía una necesidad de moverse hacia un “mundo de objetos concretos y medibles” (Majeed 1992, 164, *passim*); por lo tanto, consideraba que la imaginación y la literatura imaginativa o creativa representaban obstáculos para alcanzar la perfección en la historia de la humanidad. Su sentido de superioridad es innegable y, por necesidad, las de India habrían de figurar como formas de vida inferior.

Se debe tener en cuenta que la postura de Mill posee fuertes raíces utilitarias. De allí que considerara que el fluir improductivo de las pasiones y la imaginación no podía poseer fines prácticos, puesto que la imaginación constituía “las distorsiones de la facultad que previene a los hombres de elaborar valoraciones precisas de diversos asuntos” (en Majeed 1992, 165). De hecho, Mill opinaba que uno de los peldaños hacia la perfección humana iba de la mano con la producción de composiciones en prosa; la poesía, después de todo, no era sino el “lenguaje de las pasiones”, y remataba: “no importa en qué medida se cultive la poesía; por necesidad, ello siempre será en detrimento de alguna rama de estudio útil (165)”. Para Mill, el progreso humano suponía sentir en primer lugar y luego especular; el proceso civilizatorio suponía perfeccionar el arte del razonamiento. Las emociones y las pasiones son, pues, para el rústico, lo que la razón es al civilizado. Y los precursores de Mill —Jones y compañía— pecaban de “emocionales” y “subjetivos”.

A medida que el romanticismo perdió vigor en Inglaterra, el orientalismo también mutó. La simpatía y la curiosidad dieron paso al pragmatismo más

palpable, y la empresa orientalista se plegó con mayor claridad a los intereses imperialistas. Es fácil advertir el contraste entre la perspectiva de James Mill y el acercamiento de William Jones. No sólo sentía Jones una franca simpatía por su objeto de estudio, sino que él mismo se dedicaba a la creación poética. En buena medida, sus inclinaciones poéticas son constituyentes de su labor orientalista, de la misma manera que la postura posromántica de Mill es inherente a una ética protoutilitarista. Donde allá hay simpatía, aquí existe un franco desprecio y prejuicio por todo lo que tiene que ver con India, incluidos quienes la estudian.

Desde la historia de las ideas, resulta muy enriquecedor vislumbrar distintas fases y caras de la labor orientalista. El proyecto imperialista que más tarde habría de remplazar a los primeros orientalistas es posterior al momento climático del romanticismo inglés y, por lo tanto, está amparado por una ideología civilizatoria más enciclopedista y menos “sentimentalista”. Aquí lo sugestivo es reconocer que, si bien contrapuestas, ambas posturas conforman rostros coexistentes de la modernidad. ❖

Referencias

- ACKROYD, Peter. (1995) 1999. *Blake*. Londres: Vintage.
- BALLASTER, Rosalind. 2005. *Fabulous Orient: Fictions of the East in England, 1662-1785*. Oxford: Oxford University Press.
- BLAKE, William. 1988. *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Editado por David V. Erdman. Nueva York: Anchor Books.
- BLAKE, William. 1997. *Jerusalén, la emanación del gigante Albión*. Traducido por Xavier Campos Vilanova. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.
- DODSON, Michael S. 2011. “Thomas Maurice and Domestic Orientalism, c. 1790-1820”. En *Knowing India. Colonial and Modern Constructions of the Past*, editado por Cynthia Talbot, 55-81. Delhi: Yoda Press.
- DREW, John, 1987. *India and the Romantic Imagination*. Delhi: Oxford University Press.
- FULFORD, Timothy y Peter J. Kitson, eds. (1998) 2005. *Romanticism and Colonialism. Writing and Empire, 1780-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, H. 1997. “Images of the Other: Asia in Nineteenth-Century Western Thought —Hegel, Marx, and Weber”. En *Asia in Western and World History*, editado por Ainslie T. Embree y Carol Gluck, 146-171. Armonk: E. M. Sharpe.
- INDEN, Ronald. 1986. “Orientalist Constructions of India”. *Modern Asian Studies* 20 (3): 401-446. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00007800>
- JHA, Dwijendra Narayan. 2005. *Early India. A Concise History*. Nueva Delhi: Manohar.
- JOHANYAK, Debra y Walter S. H. Lim, eds. 2010. *The English Renaissance, Orientalism and the Idea of Asia*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- KAUL, Raj Kumar. 1995. *Studies in William Jones: An Interpreter of Oriental Literature*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- KOPF, David. 1969. *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Berkeley: University of California Press.
- KRÄMER, Hans Martin y Julian Strube, eds. 2020. *Theosophy across Boundaries. Trans-cultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement*. Albany: State University of New York Press.

- LEASK, Nigel. (1992) 2004. *British Romantic Writers and the East. Anxieties of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LORENZEN, David N. 1977. "El imperialismo y la historiografía de la India Antigua". *Estudios de Asia y África* 12 (2): 186-207. <https://doi.org/10.24201/ea.v12i2.e350>
- LORENZEN, David N. 2022. *Hindúes, misioneros y orientalistas. Una antología*. México: El Colegio de México.
- MAJEED, Javed. 1992. *Ungoverned Imaginings. James Mill's The History of British India and Orientalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MAKDISI, Saree. 1998. *Romantic Imperialism. Universal Empire and Culture of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAKDISI, Saree. 2003. *William Blake and the Impossible History of the 1790s*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARSHALL, P. J. 2006. "British-Indian Connections, c. 1780 to c. 1830: The Empire of the Officials". En *Romantic Representations of British India*, editado por Michael J. Franklin, 45-64. Londres: Routledge.
- MILL, James. (1817) 1826. *The History of British India*. Vols. 1 y 2. Londres: Baldwin, Cradock, and Joy. <http://oll.libertyfund.org/titles/mill-the-history-of-british-india-6-vols-1826>
- MILTON, John. 1996. *Paradise Lost*. Londres: Penguin.
- RAJAN, Balachandra. 1999. *Under Western Eyes. India from Milton to Macaulay*. Durham: Duke University Press.
- RUDBØRG, Tim y Erik Reenberg Sand, eds. 2020. *Imagining the East. The Early Theosophical Society*. Nueva York: Oxford University Press.
- SAGLIA, D. 2005. "Orientalism". En *A Companion to European Romanticism*, editado por M. Ferber, 467-485. Malden: Blackwell.
- SAID, Edward. (1978) 2002. *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- SCHWARZ, Henry. 2000. "Aesthetic Imperialism: Literature and the Conquest of India". *Modern Language Quarterly* 61 (4): 563-586. <https://doi.org/10.1215/00267929-61-4-563>
- TRAUTMANN, Thomas R. 1997. *Aryans and British India*. Berkeley: University of California Press.
- WEISZ, Gabriel. 2007. *Tinta del exotismo. Literatura de la otredad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILKINS, Charles, trad. (1785) 1871. *The Bhagvat-Geeta; or Dialogues of Kreesbna and Arjoon in Eighteen Lectures with Notes*. Chicago: Religio-Philosophical Publishing House.

Adrián Muñoz es profesor-investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, donde fungió como coordinador académico del programa de maestría (2015-2018) y como coordinador editorial y director de la revista *Estudios de Asia y África* (2018-2022). Se ha especializado en movimientos y tradiciones religiosas del Sur de Asia, con especial énfasis en la historia, la hagiografía y la literatura de las tradiciones yóguicas, particularmente de la era premoderna a la actualidad, temas sobre los que ha publicado varios libros y artículos. Entre sus múltiples publicaciones destacan la *Historia mínima del yoga* (El Colegio de México, 2019) y *Gorakṣaśataka y Yogabīja: dos textos seminales de baṭhayoga* (Kairós, 2024).