

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

EL SÁNSCRITO

Lengua, historia y filosofía

Herder

Pierre-Sylvain Filliozat

El sánscrito

Traducción de
Óscar Figueroa
Wendy J. Phillips Rodríguez

Herder

Título original: Le sanskrit
Traducción: Óscar Figueroa y Wendy J. Phillips Rodríguez
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

© 2010, *Presses Universitaires de France/Humensis, París*
© 2018, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-4079-3
1.ª edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

PRÓLOGO: LA CIENCIA SAGRADA

NOTA DE LOS TRADUCTORES

INTRODUCCIÓN

LA LENGUA SÁNCRITA

Historia

Estructura

REPRESENTACIONES DEL SÁNCRITO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

El sánscrito y las otras lenguas

El lugar del sánscrito en el mundo y la sociedad

El sánscrito y la palabra trascendente

LOS USUARIOS DEL SÁNCRITO

El sánscrito como lengua cotidiana

El especialista del sánscrito o *pandit*

LOS USOS DEL SÁNCRITO

Lengua hablada

Lengua franca

Lengua científica y técnica

Lengua literaria

Lengua religiosa

Lengua de fuentes religiosas

El concepto de *mantra*

LA EXPANSIÓN DEL SÁNCRITO

Dentro de la India

Fuera de la India

CONCLUSIÓN

NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS SÁNCRITAS

BIBLIOGRAFÍA

La situación del sánscrito en nuestro país es, cuanto menos, paradójica. Disponemos de algunos especialistas de primer nivel internacional y del magnífico diccionario de Óscar Pujol, que nada tiene que envidiar a los diccionarios editados en Japón o Alemania, y que la editorial Herder publica ahora en castellano. Sin embargo, a nivel institucional, no existen estudios avanzados de sánscrito y ni siquiera las agencias de acreditación reconocen la indología como disciplina (cuando la sinología, por citar un ejemplo, ya lo está). El esfuerzo individual, como suele suceder en estos casos, supera ampliamente la pasividad de las instituciones. Quienes han querido estudiar seriamente la lengua han tenido que hacerlo en el extranjero. En mi caso, tuve la suerte de estudiar con un *pandit* tradicional en El Colegio de México, brahmán de Delhi y premio nacional de poesía sánscrita, que había estudiado en París con Jean Filliozat. Rasik Vihari Joshi no solo me instruyó en el idioma sino que me enseñó a amarlo. Es, pues, una doble satisfacción presentar la monografía de Pierre Sylvain Filliozat, no solo por ser hijo del maestro de mi maestro, sino porque ha sido traducida por dos sanscritistas mexicanos, Óscar Figueroa y Wendy J. Phillips, que mantienen viva en nuestro idioma la investigación de esta fascinante tradición literaria.

La historia del sánscrito es antigua y sagrada. El libro de Filliozat la recoge de un modo riguroso y ameno, con la precisión y el cuidado que merece. Cumple a la perfección su propósito: introducirnos, a través de la lengua, en el universo de formas y significados de la civilización de la India. Interesará no solo a lingüistas, sino también a todos aquellos atraídos por las humanidades y la cultura en general, así como a los especialistas en lenguajes de programación: la gramática de Pāṇini se parece más a un programa informático que a una gramática al estilo europeo.

Desde una época muy temprana y guiados por sus legendarios gramáticos, Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali, los eruditos indios reflexionaron sobre la naturaleza y posibilidades del lenguaje. Probablemente se trata de la tradición lingüística más antigua que ha conocido la historia, pues aunque el védico y el sánscrito clásico puedan distinguirse, resultan ser evoluciones de una misma lengua. A su abrigo fue «escuchada» la palabra sagrada que recogen los Vedas y que forman el corazón de las Escrituras sagradas del hinduismo. Además de su longevidad, otra de las marcas excepcionales del sánscrito ha sido su estabilidad y vocación científica. Todas las ciencias de la antigüedad india fueron redactadas en sánscrito, destacando entre ellas la astronomía y la medicina.

El sánscrito representa además la naturaleza divina del habla. La palabra tiene la virtud de habitar dos mundos, el físico y el mental. Es sonido y es representación, es forma y significado. Patañjali se planteó seriamente la cuestión y ante esa doble naturaleza, optó por una tercera vía que llamó *sphoṭa*. La palabra no era ni el sonido físico ni la representación mental, sino el lugar donde confluían lo manifiesto y aquello que se manifiesta, es decir, la fuente de toda realidad. De ahí que su naturaleza no pudiera reducirse ni a materia ni a espíritu. La idea fascinó, ya en la época clásica, a un filósofo del lenguaje llamado Bharṭṛhari. Sin conocer a ningún cabalista, Bharṭṛhari concedió a la palabra un estatus superior al *brahman* o principio absoluto. Hizo de ella la realidad fundamental, colocándola por encima de la conciencia pura. La palabra era la realidad primera. «De ella emana la manifestación universal en forma de significado». La vieja querrela ente el sonido y el sentido, entre la forma y el significado, se resuelve aquí de un modo artístico en favor del primero. Paul Valéry suscribiría esta elección: la forma permanece fiel a sí misma, mientras que el significado cambia con los tiempos. Por supuesto, no todas las tradiciones admitirán esta supremacía; para el Sāṃkhya, el Vedānta o el Tantra, la palabra seguirá siendo una realidad secundaria respecto a la conciencia, pero el ejemplo ilustra el grado de sofisticación que alcanzó la especulación de los *pandits* en torno al lenguaje.

Desde la perspectiva tradicional, el sánscrito es eterno como el Veda y sus sonidos poseen un valor salvífico. Son el vehículo que permite el contacto con la divinidad. La literatura védica es la herencia inmemorial de aquello que en su día fue «escuchado» (*śruti*), un valioso tesoro donde no es posible la innovación. Sabemos que pasó mucho tiempo hasta que el sánscrito se convirtió en una lengua escrita. Si exceptuamos los pictogramas encontrados en el Valle del Indo (tercer milenio antes de nuestra era), los registros más antiguos de escritura, en *kharoṣṭhī* y *brāhmī*, se remontan a la época de Aśoka. La escritura *brāhmī* puede considerarse la madre de los alfabetos indios que se usan en nuestros días. Si aceptamos la antigüedad del corpus védico, esta aparición tardía de la escritura y la ausencia de menciones a ella en una tradición filológica tan desarrollada sugieren que los textos se transmitieron oralmente durante siglos (la producción de manuscritos en hojas de palma o corteza de abedul es ya un fenómeno medieval y el papel solo se utilizará con la llegada de los mogoles). Volvemos a la idea de Bharṭṛhari: aunque los significados cambien, la forma ha de preservarse, y para ello los *pandits* desarrollaron sofisticados métodos de memorización, control y recitación, sobre los que Filiozat ofrece un apasionante informe. La Palabra existe siempre de antemano, fue creada por los dioses, la tarea del hombre es recibirla en toda su dignidad. «Que esa

Palabra complaciente, dadora de savia y vitalidad, venga a nosotros», dice el *Rgveda*. Honrarla supone escucharla de boca del maestro, no a través de libros o manuscritos. El vehículo que la trasmite ha de estar vivo. Los tiempos han cambiado, pero esperamos que este libro pueda transmitir algo de aquella vitalidad de una lengua que soñó con unificar la ciencia y lo sagrado.

Juan Arnau
Xàbia, 31 de Agosto 2017

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Esta traducción se realizó a partir de la tercera y a la fecha última edición, revisada, de *Le sanskrit*. Cabe hacer algunas aclaraciones. A lo largo del libro se usa la voz «hinduista» para designar a un practicante del hinduismo o para calificar algo por su vínculo con esta tradición religiosa; en cambio, la voz «indio» se usa como gentilicio de la India en general, sin presuponer necesariamente una connotación religiosa. Por otra parte, se optó por restituir el término indio que subyace al francés *lettré*, muy usado por Filliozat; entonces, en vez de traducir con algún equivalente inexacto como «hombre de letras», «erudito» o «intelectual», se prefirió usar *pandit*, forma simplificada de los términos *pandit* y *pandita* (en hindi y sánscrito respectivamente), con la confianza de que su significado pleno se esclarecerá a lo largo del libro, en especial en el capítulo tercero. Las palabras *vaiṣṇava* y *śaiva* califican los diversos cultos (o a sus adeptos, literatura, prácticas, etc.) centrados en los dioses Viṣṇu y Śiva respectivamente. El plural de todos los términos sánscritos fue castellanizado; no así los géneros, que son los originales (por ejemplo, la *Bhagavadgītā*, el *vyākaraṇa*, etc.). En cuanto a la «Nota sobre la pronunciación de las palabras sánscritas», al final del libro, esta fue modificada de modo que resultara útil para el hablante del español.

Ambos estamos en deuda con Juan Arnau por la presentación que acompaña al texto, así como por sus generosas diligencias para que esta obra llegue hoy al público hispanohablante. Por último, queremos expresar nuestro agradecimiento a Raimund Herder por la confianza y a Laia Villegas por el impecable cuidado editorial.

Óscar Figueroa
Wendy J. Phillips Rodríguez

Pocas lenguas han tenido un destino tan excepcional como el sánscrito. Es excepcional, en primer lugar, por su longevidad. Solo el chino puede rivalizarle en este aspecto, pues, si bien no posee antiguos monumentos literarios tan importantes como los Vedas, sin duda goza de una mayor vitalidad hoy en día. El sánscrito es asimismo excepcional por la estabilidad de su forma a lo largo de la historia, a diferencia del chino, que ha evolucionado considerablemente con el paso del tiempo. Por último, y este tal vez sea su rasgo más original, el sánscrito ha sido sacralizado en un grado mucho mayor que cualquier otra lengua. Toda descripción del sánscrito está obligada a subrayar e intentar explicar estas tres características: longevidad, estabilidad, sacralidad. Estos no son rasgos naturales del lenguaje; más bien se producen por efecto de la acción de los usuarios de la lengua. ¿Quiénes fueron esos usuarios y qué uso le dieron a su lengua? Solo después de analizar interrogantes como estas pueden ofrecerse explicaciones sobre la naturaleza y la originalidad del sánscrito.

Desde una época muy antigua los hablantes del sánscrito reflexionaron sobre su lengua. Toda lengua es un saber y un estado de conciencia individual. Describir ese estado de conciencia, es decir, lo que el hablante sabe sobre su lengua, es de suma importancia. En el caso del sánscrito tenemos la fortuna de contar con bastante información al respecto. *Pandits*¹ indios con una aguda conciencia lingüística tuvieron el cuidado de articular una representación de su lengua. Tal representación es una parte integral de la lengua en tanto que forma parte del saber lingüístico conciente de sus hablantes.

El enfoque histórico y comparatista de las lenguas es, como sabemos, una revolución del siglo XIX principalmente. Dicho enfoque es casi nulo en la India antigua. Aunque es posible detectar algunos vestigios durante el periodo medieval, su desarrollo sobrevino con la época moderna. Sin embargo, nunca ha sido un elemento decisivo en la conciencia lingüística del *pandit* sánscrito. La gramática histórica y comparada puede revelar estructuras del sánscrito de las que jamás estuvieron conscientes aun los más perspicaces entre sus hablantes y especialistas. Conviene, por lo tanto, presentar el sánscrito desde dos puntos de vista: desde la perspectiva de lo que el hablante sabe sobre su lengua y desde la perspectiva de lo que ignora sobre ella, esto es, en un sentido muy amplio, desde la perspectiva de la historia de la lengua y su relación con otras lenguas, extranjeras y desconocidas para dicho hablante.

Una lengua es un sistema bien ordenado que funciona por sí mismo. El hablante que carece de una conciencia lingüística especializada hablará bien su lengua de manera espontánea, a partir tan solo del conocimiento que sobre ella heredó. El hablante «culto» se comporta de un modo distinto; no se deja llevar en la misma medida por el sistema de su lengua, sino que, a través de la representación que él mismo se hace de esta, puede encauzar su uso en múltiples direcciones, adaptarla a nuevos fines de manera deliberada. Por último, puede además ceñirla al sistema que él le atribuye e impedir que evolucione espontáneamente. Es un hecho que el *pandit* sánscrito influyó profundamente sobre su lengua. El sánscrito fue preservado y, al mismo tiempo, reconfigurado más que cualquier otra lengua. Es importante entender las razones de este tercer aspecto. En un principio, el sánscrito evolucionó espontáneamente; luego vino un largo periodo de gestación de la conciencia lingüística. Posteriormente, en la era común, los efectos de esta conciencia repercutieron sobre la lengua y dieron pie a lo que suele conocerse como su «estandarización». Más adelante veremos cuál es el significado más profundo de la palabra «sánscrito» y por qué este nombre se acuñó hasta la era común, en relación con su forma evolucionada, cuyo modelo condicionaron las opiniones de los gramáticos. Por extensión y en retrospectiva, usamos el mismo nombre para su forma arcaica: la lengua de los Vedas. Cuando sea necesario precisar, distinguiremos estas dos formas llamando «sánscrito védico» o «védico» a la forma antigua, y «sánscrito clásico» a la forma posterior al gramático Patañjali.

¹ En el original *lettrés*. Al respecto cfr. «Nota del traductor» en las primeras páginas del libro. (N. de los T.)

HISTORIA

La lengua de los Vedas

El sánscrito pertenece a la rama índica de la gran familia de las lenguas indoeuropeas. Se llama «indo-ario» al conjunto de lenguas de origen indoeuropeo que se sabe existieron en el territorio de la India a lo largo de la historia. Cabe distinguir tres épocas. En primer lugar, el «indo-ario antiguo» o la lengua de los Vedas, que ha sobrevivido hasta nuestros días gracias al sánscrito clásico. En segundo lugar, el «indo-ario medio» (abreviado, «indio medio»), que agrupa lenguas derivadas de formas antiguas; textos literarios y otros documentos indican su presencia desde los últimos siglos a. e. c. hasta el siglo X (por ejemplo, el pāli de las escrituras budistas, el ardhamaṅadhī de las escrituras jainistas, los prácritos literarios y epigráficos, etc.). Por último, el «indo-ario moderno» o «neo-indio», que agrupa las diferentes lenguas, con un sinnúmero de variantes y una diversificación ininterrumpida en todo el subcontinente, que hoy conforman las grandes lenguas vivas de la mayoría de los estados actuales de la India. El término «indo-ario» suele además contrastarse con el de «dravídico», nombre que se da a la otra gran familia de lenguas del subcontinente, conformada principalmente por el tamil, el canarés, el telugu, etc., de los estados sureños de la península. La idea con mayor difusión y aceptación desde el siglo XIX es que el dravídico es un grupo de lenguas originarias de la India y que el indo-ario vino del exterior. Sin embargo, no existe ningún documento indio que indique que históricamente, incluida la época más antigua, los usuarios de lenguas indo-arias hayan estado concientes de un origen extranjero para sus lenguas.

La designación «lengua védica» para el indo-ario antiguo se debe a que los documentos a través de los cuales este nos es conocido corresponden al corpus textual que recibe el nombre genérico de Veda. La tradición india clasifica estos textos según varios estratos: cuatro *Samhitā* o colecciones en verso de himnos religiosos (*R̥gveda*), cantos (*Sāmaveda*), fórmulas litúrgicas (*Yajurveda*) y oraciones con diversos fines (*Atharvaveda*); *Brāhmaṇa* o comentarios en prosa a los textos anteriores; *Āraṇyaka* y *Upaniṣad* o comentarios en prosa de carácter más especulativo; *Sūtra* o manuales técnicos relacionados con rituales, costumbres, etc. Además, la tradición reconoce en teoría un amplio número de escuelas: 21 para el *R̥gveda*, 100 para el *Yajurveda*, 1 000 para el *Sāmaveda*, nueve para el *Atharvaveda*. Una escuela se define por la recensión de

una colección (*saṃhitā*), así como por el grupo de textos que de ella dependen, es decir, un *Brāhmaṇa*, un *Āraṇyaka*, una *Upaniṣad* y un *Sūtra*. Por consiguiente, ambas clasificaciones se entrecruzan. En la mente del *pandit* indio todos estos textos pertenecen a una misma época y tienen un mismo origen geográfico.

En la interpretación de la crítica moderna, estas clasificaciones reflejan distintos estratos cronológicos y zonas geográficas. Ello ha suscitado un sinfín de hipótesis, y tras 150 años de investigación, difícilmente puede ofrecerse una tabla cronológica y un mapa confiables y exactos de los textos y del desarrollo de las escuelas. A manera de secuencia cronológica, los especialistas proponen la clasificación tradicional en una versión más refinada: 1) El *Ṛgveda* es la colección más antigua; empero, se trata en sí misma de una antología de fragmentos de diversas épocas y orígenes; de esos fragmentos se considera que los libros III, IV y V conforman el núcleo más antiguo. Además se cree que la colección sufrió modificaciones durante su conformación. 2) Las partes versificadas de las otras *Samhitās*. 3) Las porciones en prosa de las *Samhitās*, en particular las del *Yajurveda*. 4) Las porciones en prosa de los *Brāhmaṇas*, los *Āraṇyakas* y las *Upaniṣads* más antiguas. 5) Los *Sūtras*. En cuanto a la zona geográfica, el *Ṛgveda* da testimonio de la cuenca de los siete ríos: el Indo y sus cinco tributarios en el Punjab, así como el Sarasvatī. Este territorio fue el corazón de la cultura védica. Sus límites al este y al oeste se extendían respectivamente hasta la región occidental de la planicie gangética y hasta la porción oriental de Afganistán. Con el surgimiento de nuevas escuelas este territorio se expandió paulatinamente hacia el oriente.

Todavía más difícil es establecer una cronología absoluta. Por sí mismos, los textos no nos ofrecen ninguna pista. Dependemos, por lo tanto, de datos externos, y estos solo pueden sernos útiles en la medida en que su nexa con la India sea evidente y seguro, y no hipotético. Nos referimos a dos documentos de Asia menor pertenecientes al siglo XIV a. e. c. Escritos en lengua hurrita, los textos tratan sobre una élite de guerreros en carruajes llamados *mariyanni*, asociados con el reino de Mitanni. En el nombre podemos reconocer la palabra védica *márya* seguida del artículo hurrita. En védico, la palabra se usa sobre todo en el sentido de «hombre joven» y no en el sentido más preciso de «guerrero en carruaje». Sin embargo, esta acepción no está ausente en ciertos contextos, por ejemplo, en una invocación a las deidades conocidas como Marut: «Tienen por carruajes los relámpagos, armados con lanzas, los Marut, *máryas* celestiales...» (*Ṛgveda*, 3.54.13: *vidyúdrathā marúta ṛṣṭimánto divó máryā...*); también, al inicio de una descripción de estos mismos dioses: «¿Quiénes son esos ataviados adalides, todos de la misma cepa, *máryas* de Rudra sobre hermosos corceles?» (*Ṛgveda* 7.56.1: *ká īm vyàktā*

nārah śanīlā rudrāsya mārṃyā ādhā svásvāḥ). Por otra parte, se ha descubierto un tratado de hipología, escrito en hitita y conocido por el nombre de su autor, *Kikkuli*, en el que se describe el entrenamiento que reciben los caballos durante sus primeros 180 días de vida. Se ha establecido que este texto es una traducción de un texto hurrita hoy perdido, que su fecha es posterior a la caída del reino de Mittani a finales del siglo XIV a. e. c., tras los ataques del rey hitita Suppiluliuma, y, por último, que los términos técnicos ahí plasmados sufrieron dos transposiciones, la primera de su lengua original al hurrita, y la segunda del hurrita al hitita. Es sencillo identificar el védico como la lengua original. A fin de indicar el número de vueltas prescritas para el adiestramiento, el texto emplea cinco términos compuestos formados con el nombre de un numeral (1, 3, 5, 7, 9), más la palabra *vartanna*: *aika-vartanna*, «una vuelta», etc. Los nombres de los números védicos son fácilmente reconocibles (en indoeuropeo, solo el védico agrega el sufijo *-ka* al número «uno»), y si bien no hay documentos que prueben una reconstrucción directa de *vartaná*, los hay en cambio tanto de su raíz como del derivado *-vrt*, usado al final de compuestos formados con numerales en el sentido de «tantas veces». Por último, un tratado entre el rey hitita Suppiluliuma y el rey de Mittani Mattiwaza contiene una lista de los dioses invocados por los signatarios. Al final de esta figuran, del lado de Mittani, los nombres *Mitra Uruwana Indar Nasattiyana*, es decir, los nombres de dioses védicos bien conocidos: Mitra, *Varuṇa*, Indra y los gemelos *Nāsatya*. Los dos primeros aparecen seguidos del sufijo hurrita *śil*, que significa «ellos dos». Lo que tenemos es, pues, una traducción literal al hurrita del compuesto védico *mitrā-varuṇa*, en la que ambas palabras preservan tanto la desinencia para la forma dual como el acento.

La documentación histórica no ofrece ninguna explicación sobre la presencia en Mittani de especialistas en guerra sobre carruajes, que fueran versados en lengua y religión védica. Sin embargo, el historiador de las lenguas no puede pasar por alto un dato importante: tenemos aquí un uso fechado de una muestra de lengua védica. Si bien se trata de un indicio muy aislado como para establecer un vínculo con textos específicos y extraer conclusiones sobre la fecha de estos últimos, el mismo prueba al menos la existencia de la lengua védica hacia la mitad del segundo milenio a.e.c.

Respecto a cuándo llegó a su fin la formación del corpus védico, se cree que esto ocurrió en el mismo periodo en que surgió el budismo, que al parecer tuvo conocimiento de algunas *Upaniṣads* tardías. Si bien las fechas del Buda son también motivo de debate, se cree que habría vivido hacia el siglo V a. e. c. Si esto es así, entonces el védico sería una lengua con una presencia a lo largo de un milenio y a lo ancho del inmenso territorio de la planicie Indo-gangética. Esto significa que no se le puede tomar como una lengua

homogénea. Antes bien, deben determinarse, por un lado, sus variantes dialectales, y por el otro, su evolución a través del tiempo. Hay otro factor a considerar. Lo que conocemos son solo las producciones literarias de poetas y especialistas en la praxis religiosa. Cabe preguntarse entonces si la población en su conjunto hablaba la misma lengua. Es probable que el védico de los textos fuese distinto de los dialectos populares. No contamos con ningún documento sobre estos últimos. Más adelante veremos la manera como los *pandits* han preservado sus textos y mantenido viva su lengua. A partir de la situación actual, puede inferirse que el védico de los textos debió existir inmerso en un entorno lingüístico popular que sin duda le influyó.

En suma, en un principio el védico fue un indo-ario antiguo especializado en una forma particular de poesía religiosa; esta lengua se desarrolló a lo largo de un milenio, propagándose por todo el norte del subcontinente, en medio de múltiples lenguas indo-arias populares que evolucionaban más rápidamente que él.

No contamos con documentos sobre estas últimas sino a partir del siglo III a.e.c., gracias a las inscripciones del emperador *Aśoka*. En su conjunto, estas lenguas se conocen como «indio medio». Hay entre ellas diferencias notables de una frontera a la otra del inmenso imperio. Sería demasiado simplista asumir que se trata de derivaciones en línea directa del védico. Antes bien, son el resultado de la evolución de las viejas lenguas populares contemporáneas al védico, el cual se diferenciaba de ellas por su carácter literario especializado y su resistencia al cambio.

La fonética del védico es muy distinta de la del avéstico en tanto que preserva mucho más los sonidos indo-europeos, así como por la ausencia de innovaciones iránicas. Así pues, mantiene la oposición entre sordas y sonoras, entre aspiradas y no aspiradas, e ignora prácticamente la tendencia a usar sonidos espirantes, tan común en Irán. La mayor innovación del védico es la adopción de oclusivas cerebrales en oposición a las dentales. Se ha atribuido este fenómeno a una influencia del dravídico, ampliamente caracterizado por tal oposición. Sin embargo, se ha podido demostrar que la retroflexión comenzó en el indo-iranio. Otro rasgo importante del védico es la preservación del acento. En general, existen tres tonos de índole musical: el tono alto (*udātta*), el bajo (*anudātta*) y el modulado (*svarita*), que permite el paso del primero al segundo. En una palabra polisílaba hay solo un tono alto, seguido necesariamente de un tono modulado, mientras que el resto de las sílabas se pronuncian en tono bajo. Adicionalmente, para aquellas palabras que se pronuncian conforme a un único tono, puede haber un tono muy bajo y un tono distinto a los demás, llamado «átono». En suma, cinco notas posibles. El tono alto determina el acento de la palabra. Este consiste, sin embargo, en una elevación

de la voz y no en un énfasis. El tono puede servir para diferenciar dos palabras de otro modo idénticas en su forma, y en consecuencia desempeña una función importante. Por ejemplo, *bráhma*n con tono alto en la primera sílaba (aquí indicado por la tilde) es neutro y se refiere a la fórmula recitada en el transcurso de un ritual, la palabra eficaz del sacerdote, el poder de esa palabra, del sacrificio, etc.; por su parte, *brahmán* con el tono alto en la última sílaba es masculino y el nombre del oficiante del sacrificio. El tono tiene además un valor morfológico y sintáctico importante, pues indica subordinación. Así, en una oración, por lo general el verbo personal no se acentúa.

En el ámbito de la morfología, entre las características originales de la lengua védica más notorias se encuentran algunas desinencias nominales, el uso del subjuntivo y de un injuntivo intermedio entre el subjuntivo y el indicativo, así como un número extraordinario de terminaciones para el infinitivo. Las formas verbales son de una enorme riqueza. La raíz *-kr* («hacer») posee alrededor de 160 formas distintas en védico (contra las 30 del avéstico). Existen por lo menos 16 formas de infinitivo, y un sinfín de modos y tiempos que se distinguen por finos matices: hay tres tiempos pasados, etc. La oración subordinada, basada principalmente en el uso del pronombre relativo, está representada abundantemente. Hay además un uso muy extendido de partículas con una función fundamental en la oración. El prefijo verbal es una partícula que califica el sentido de la raíz verbal, pero sin estar necesariamente unido al verbo: puede estar separado de este por varias palabras, cuyo orden, por regla general, es de una libertad absoluta.

Evolución y preservación del sánscrito védico: la recitación de los Vedas

Ya los primeros himnos védicos dan fe de un alto grado de conciencia lingüística entre sus autores. Esto es evidente, por ejemplo, en los juegos con la etimología de las palabras. Más tarde, si bien la lengua parece haber evolucionado relativamente poco, el conocimiento de sus estructuras experimentó un considerable desarrollo. Conservadurismo y conciencia lingüística parecen ir a la par. Probablemente esto solo logró acentuar la distancia entre la lengua «popular» del no especialista, susceptible siempre a una evolución espontánea, y la lengua del experto en religión. Así las cosas y con el fin de trazar la evolución del védico, resulta importante describir las medidas de conservación que marcaron su destino, determinar su situación frente a otras lenguas y averiguar la influencia, diversa y cambiante, que sobre él ejercieron estas últimas, cuya evolución fue sin duda mucho más rápida.

En ausencia de escritura, el primer acto de conservadurismo es la organización de la

transmisión de los textos védicos. Estos comenzaron a transmitirse de manera oral de maestro a discípulo, de boca a oído, basando por lo tanto la calidad de la transmisión en la memoria humana. Los Vedas, literalmente «sabiduría», también llamados *śruti*, literalmente «audición», son concebidos como un evento memorístico, como información auditiva, no como un libro o una Escritura. La recitación es el factor determinante en la preservación. A lo largo de los años se han codificado once modalidades de recitación. Al menos tres son muy antiguas. Se parte, pues, de la idea de que un mismo texto puede ser presentado de varias formas. Cada una se aprende de manera independiente de las otras. Una vez que el recitador consigue memorizar las once, una después de la otra, puede compararlas, conocer el patrón que rige a cada una, ver si en efecto hay conformidad entre ellas y, si es el caso, detectar cualquier error memorístico, cualquier alteración, producto de algún extravío durante la recitación, y corregir la falta. De este modo logra preservarse la integridad del texto. Son, pues, tres formas básicas y ocho derivadas.

La primera presentación consiste en recitar la estrofa de manera continua (*saṃhitā*), sin hacer ninguna pausa entre las palabras, a excepción de la cesura a la mitad de la estrofa. Esta es la forma más natural, pues reproduce la del lenguaje ordinario, donde la oración es la secuencia más compacta posible. En védico, esto supone aplicar modificaciones fonéticas en el punto de confluencia de dos palabras. La sílaba final de casi todas las palabras recibe un tratamiento fonético distinto dependiendo de si es seguida por una pausa o por otra palabra. Una vocal final se funde con una vocal inicial del mismo sonido, mientras que una consonante final se asimila a la consonante inicial de la siguiente palabra, etc.

La segunda presentación consiste en recitar el mismo texto haciendo una pausa después de cada palabra (*pada*). En varios casos, esto supone modificar la última sílaba. Se trata además de un gran apoyo para la comprensión correcta del texto. En ocasiones surgen ambigüedades, diferentes opciones de dividir una misma secuencia de palabras. El análisis por palabras ayuda a comprender el sentido. Por ejemplo, la secuencia *su-stutā etu* («Honrada como es debido, que se marche») se transforma en *súṣṭutaitu* al pronunciarla de manera continua; por su parte, la secuencia *su-stutā ā etu* («Honrada como es debido, que venga») se transforma en *súṣṭutaitu*. Se trata de una invocación a la diosa Palabra. El sentido deseado es, desde luego, el segundo. Sin embargo, al pronunciar ambas secuencias de manera continua la diferencia entre ellas es mínima, apenas un acento sobre la *i* en la segunda. El sentido de «venir» se desprende del prefijo *ā*, que aquí modifica el significado del verbo *etu*, «ir». Dicho prefijo desaparece en la

enunciación continua. Solo su acento subsiste. La recitación palabra por palabra hace más notoria su presencia. Con este ejemplo puede apreciarse la importancia del análisis por palabras a los ojos del practicante, quien basa el éxito de sus ritos en la recitación de plegarias, cree en la eficacia de la palabra y sabe que tal eficacia descansa en la exactitud de su pronunciación y comprensión. La fragilidad, en védico, de los límites de la palabra, el hecho de que esta lengua no trate del mismo modo los límites entre palabras y aquellos entre morfemas (entre tema nominal o verbal y sufijos que comienzan con vocal), y el hecho de que no sea del todo sencillo delimitar estos dos ámbitos, todo ello vuelve muy delicada la tarea de dividir un secuencia continua en palabras individuales. Tal sería el logro del gramático *Śākalya*, cuyas fechas desconocemos, pero de quien puede decirse que es anterior a *Pāṇini* y el lingüista más antiguo en la historia de esta disciplina cuya obra nos ha llegado. Al separar las palabras del *Ṛgveda*, *Śākalya* realizó un verdadero trabajo de lingüista. Su análisis presupone un profuso conocimiento de fonética y morfología.

La tercera presentación consiste en reunir cada palabra del texto con la palabra siguiente haciendo una pausa después de cada par así formado. Esto conlleva la aplicación sucesiva de dos tratamientos fonéticos a la sílaba final de cada palabra: uno antes de cada pausa y otro antes de la sílaba inicial de la palabra siguiente. Mientras que en el ejemplo anterior desaparece una palabra monovocálica (el prefijo *ā*) debido a la contracción de las vocales al interior de la secuencia, esta recitación la pone de manifiesto en un grupo de tres palabras independientes. La fijación de esta recitación, llamada «por pasos» (*krama-pāṭha*), se debe a un gramático de nombre *Bābhravya* y posee una antigüedad similar a la de las dos anteriores. Con el uso de la partícula *iti* como indicador para las pausas y algunas otras reglas que norman el caso de los compuestos, etc., estas tres recitaciones aportan información muy avanzada sobre la forma del texto, así como elementos útiles para su buen entendimiento. De ahí que se les conozca como recitaciones «base» (*prakṛti*).

Ocho recitaciones adicionales (*aṣṭa-vikṛti*) se desprenden del material aportado por las tres primeras. No ofrecen información nueva, pero pueden servir, por comparación, para detectar y corregir errores. Cada una conlleva una regla para organizar palabras individuales o pares de palabras. Por ejemplo, la recitación «en trenzas» (*jaṭā-pāṭha*) consiste en enunciar el primer par, repetirlo en el orden inverso, retomararlo en el orden normal y hacer una pausa, esto es: ab ba ab. La recitación «densa» (*ghana-pāṭha*) toma el primer par, lo invierte, toma el grupo de las tres primeras palabras, las invierte, las retoma en el orden dado y hace una pausa: ab ba abc cba abc, etc.

Entonces, a partir de la estrofa *R̥gveda* 8.100.11 en

en *saṃhitā*: *devīm vācam ajanayanta devās tām
viśvārūpāḥ paśávo vadanti, sá no mandréṣam
úrjam dúhānā dhenúḥ vág asmán úpa sūṣṭutaitu*

(«Los dioses engendraron a la diosa Palabra; toda clase de criaturas la hablan. Que esa Palabra, complaciente, vaca dadora de vitalidad y savia, honrada como es debido, venga a nosotros»), se obtiene:

Pada: devīm | vācam | ajanayanta | devāḥ | tām |
viśvārūpāḥ | paśávaḥ | vadanti
sá | naḥ | mandrá | iṣam | úrjam | dúhānā | dhenúḥ | vāk
| asmān | úpa | sū-stutā | ā etu ||

Krama: devīm vācam | vācam ajanayanta | ajanayanta
devāḥ | devās tām | tām viśvārūpāḥ | viśvārūpāḥ
paśávaḥ | viśvārūpā iti viśva-rūpāḥ | paśávo vadanti
| vadantīti vadanti | ... úpa sūṣṭutā | sūṣṭutaitu
(grupo de tres palabras) | sūṣṭutēti sū-stutā | aítu
| etv ity etu |

Jaṭā: devīm vācam vācam devīm devīm vācam | vācam
ajanayantājanayanta vācam vācam ajanayanta |
ajanayanta devā devā ajanayantājanayanta devāḥ
| devās tām tām devā devās tām | tām viśvārūpā
viśvārūpās tām tām viśvārūpāḥ | viśvārūpāḥ
paśávaḥ paśávo viśvārūpā viśvārūpāḥ paśávaḥ |
viśvārūpāḥ iti viśvá-rūpāḥ | paśávo vadanti va-
danti paśávaḥ paśávo vadanti | vadantīti vadanti
| ...úpa sūṣṭutā sūṣṭutópā sūṣṭutā | sūṣṭutāitv
etv ā sūṣṭutā sūṣṭutaitu (grupo de tres palabras) |
sūṣṭutēti sū-stutā | aítu | etv ity etu |

Ghana: devīm vācam vācam devīm devīm vācam
ajanayantājanayanta vācam devīm devīm vācam
ajanayanta | vācam ajanayantājanayanta vācam
vācam ajanayanta devā devā ajanayanta vācam
vācam ajanayanta devāḥ | ...

Tan solo el texto del *R̥gveda* contiene 10 462 estrofas y 153 826 palabras. Se necesitan dos años para aprender la recitación continua (*saṃhitā*) a través del oído únicamente; para aprender las 11 recitaciones una docena de años. El niño debe iniciar el aprendizaje a una edad muy temprana, entre los seis y los ocho años, cuando su memoria tiene una mayor capacidad para asimilar el material. Luego, la recitación se convierte en profesión. El primer deber del recitador es la enseñanza, asegurando de este modo su transmisión. Por otra parte, se le atribuye un valor religioso. La recitación es una forma de ritual que se ejecuta ya sea en casa o bien en los templos, en ocasiones especiales y con distintos fines, y cuya naturaleza ha variado de una región a otra y a lo largo de la historia. La mayoría de las veces, algún devoto patrocina el ritual. Se trata de un ritual vivo incluso hoy en día, y de una profesión que aún se practica. Si bien se sabe con certeza que las tres primeras recitaciones son bastante antiguas, es probable que las otras ocho no lo

sean tanto. Se desconoce en qué época surgieron. Una cosa es cierta: el éxito de la transmisión oral de los textos védicos a lo largo de más de cuatro milenios, incluso antes de la aparición de la escritura, la cual no es muy antigua en la India. Hoy en día, a pesar de contar con el recurso de la escritura, existen recitadores capaces de prescindir por completo de ella. Por lo que sabemos, solo las dos primeras recitaciones, la continua y por palabras, fueron puestas por escrito en el pasado e impresas en el siglo XIX (en la edición *princeps* del *Ṛgveda* a cargo de Max Müller). Las otras recitaciones jamás han sido confiadas a la escritura, con excepción de algunas selecciones breves (por ejemplo, el apéndice en la edición reciente de Sātvalekar).¹ El primer programa que permite su generación automática en una computadora se creó en 1991. En general, estas recitaciones se practican para el *Ṛgveda* y la *Taittirīya-saṃhitā* del *Yajurveda*. Hay además recitadores del *Yajurveda* blanco y del *Atharvaveda*, pero son mucho más escasos. El *Sāmaveda* no se sujeta a estas recitaciones, pues es cantado. Texto y melodía se memorizan de oídas. Existen además varios métodos de canto que en su conjunto requieren un largo aprendizaje. La tradición sigue viva en algunas regiones de la India (Tamilnāḍu, Kerala, etc.). Este es, sin duda, el único caso en el mundo de transmisión de música desde la antigüedad más temprana. Es posible que a lo largo de la historia se hayan producido modificaciones regionales, pero hay buenas razones para pensar que el aspecto innovador es inferior al de preservación.

Pāṇini, Kātyāyana, Patañjali

Una vez que la recitación fue codificada a fin de preservar y usar ritualmente los textos, observamos una marcada tendencia hacia la codificación del uso de la lengua como tal. El objetivo expreso es preservar la lengua, apoyar el aprendizaje, la interpretación y la comprensión correctos. Esta codificación se divide en cuatro disciplinas dedicadas al estudio de la palabra: fonética (*śikṣā*), gramática (*vyākaraṇa*), léxico (*nighaṇṭu*) y métrica (*chandas*). Junto con el estudio de los astros (*jyotis*) y el de los rituales (*kalpa*), conforman lo que se conoce como las seis disciplinas ancilares del Veda, es decir, de la «sabiduría». De estas, la más importante es la gramática. Y entre las gramáticas, la más notable es la de Pāṇini. No existe un consenso respecto a las fechas exactas de Pāṇini, pero puede ubicarse en un rango de tiempo de dos o tres siglos alrededor del año 500 a.e.c.

Pāṇini compuso un formulario llamado *sūtra* (el nombre vale asimismo para cada fórmula individual) que sirve para formar palabras y oraciones a partir de ciertos

elementos mínimos. Se titula *Vyākaraṇasūtra*, «Formulario para la construcción [de palabras]», o *Aṣṭādhyāyī*, «Las ocho lecciones», pues está dividido en ocho partes, cada una subdividida en cuatro secciones. Consta, por un lado, de listas de material elemental, y por el otro, de un plan para combinar esos elementos básicos: fonemas, raíces verbales, grupos de palabras que comparten algún rasgo gramatical, morfemas (sufijos) con cierto sentido y que vienen necesariamente después de las raíces o de los temas nominales, incrementos que si bien no tienen un valor semántico desempeñan una función fonética o morfológica, diversos sustitutos fonéticos, etc. El plan está conformado por reglas operativas y convenciones necesarias para la aplicación de tales reglas. Está concebido como un verdadero metalenguaje, perfectamente adaptado a su fin y en busca de la máxima concisión, lo cual lo hace fácil de memorizar y lo convierte en el primer caso de sistematización de una enseñanza técnica en la historia universal de las ciencias. Tanto por su carácter práctico como por su forma, no puede comparársele con una gramática sistemática al estilo de las gramáticas europeas. Es asombrosa, en cambio, su semejanza con un programa informático. Su valor puede juzgarse por su desempeño: desde hace 2'500 años es el manual práctico de sánscrito más utilizado. A lo largo de la historia se han compuesto otros manuales; se han fundado nueve escuelas de gramática. Algunas han tenido un franco éxito, pero ninguna al nivel de la que fundó Pāṇini, y en cualquier caso difieren muy poco del modelo paniniano.

Pāṇini no le da un nombre propio a la lengua cuya construcción describe. Emplea dos términos: *bhāṣā*, «lengua hablada», y *chandas*, «[texto en] verso». La lengua que describe es, por lo tanto, la lengua que hablaba. A este saber hay que añadir, sin embargo, los textos védicos que debió haber memorizado, tal vez, para ser más precisos, el *Yajurveda* de la escuela Kāṭha. Ahora bien, Pāṇini había observado que estos textos presentaban algunas diferencias en relación con el uso cotidiano de la lengua, dando cuenta de este modo de lo que los historiadores de la lengua llaman «arcaísmos», los cuales hizo objeto de reglas específicas. La representación que Pāṇini hace de su lengua no es histórica sino más bien estructuralista. De sus padres recibió la lengua hablada y de su maestro los textos védicos. Ambas fuentes constituyen su saber. Su formulario revela el modo en que recurre a sus conocimientos en la práctica, convirtiéndose así en un invaluable documento sobre la conciencia cultural de un indio educado de la antigüedad.

A través de este documento Pāṇini se presenta como un practicante de la religión védica, alguien con un gran conocimiento literario, y dotado de un genio científico incontestable, factores que le permitieron alcanzar una aguda conciencia lingüística. Quizá un milenio lo separa de la época de los poetas del *Rgveda*. El análisis de su obra

puede darnos una idea del grado y las modalidades de evolución de la lengua védica. Para un periodo de tiempo tan largo puede decirse que la evolución es mínima. La fonética sigue siendo la misma; se observa únicamente la desaparición de la semivocal retrofleja *ɭ*, reemplazada por la oclusiva sonora *ḍ*. Hay una mayor sistematización de las reglas de eufonía (*sandhi*), pero no innovación. En cuanto a la morfología, se abandonan algunas duplicaciones, variantes formales de morfemas, sufijos de infinitivo, desinencias, etc., es decir, todo aquello cuyo uso es redundante. Hay también una reducción en el número de formas verbales; la pérdida más notable es la del subjuntivo y el injuntivo. En cambio, hay un enriquecimiento importante de la derivación y sobre todo de la composición. La innovación principal es el aumento en la cantidad de elementos básicos tales como raíces y morfemas. En suma, lo que observamos es que, en el saber de Pāṇini, el védico aún existe en la práctica en medio de nuevo material. Llama la atención la supervivencia del tono. Pāṇini hablaba una lengua que todavía incluía los tonos del védico más antiguo. Su descripción de los tipos de tono no solo es para las formas védicas, sino además para todas las formas de su lengua hablada. Sabemos que más tarde el tono caería en el olvido. Por otra parte, Pāṇini aún conocía los matices de sentido que en védico distinguen a los diferentes tiempos del pasado, el futuro, etc., (el perfecto para el pasado del que el hablante no fue testigo presencial, el imperfecto para el pasado que no tuvo lugar el mismo día, etc.), matices que tiempos después cayeron en desuso. Asimismo, observa que el prefijo verbal normalmente se une al verbo y con ello reconoce la tesis védica. En suma, Pāṇini representa un periodo intermedio entre el védico y el sánscrito clásico.

Con frecuencia se afirma que su lengua era artificial, y hay quienes han puesto en duda su realidad y negado su estatus como lengua viva. Recordemos que la conciencia lingüística de un individuo implica cierta sistematización, no se diga en el caso de Pāṇini, quien tuvo un interés profundo por la codificación. Sin embargo, es innegable que Pāṇini hablaba la lengua que describe, como se desprende de los distintos usos idiomáticos que enseña. Así, junto a las reglas que sirven para la creación de nuevos usos, hay varias formas acabadas —presentadas como ya hechas (*nipātana*)—, formas que se resisten al análisis, excepciones a las reglas comunes, formaciones petrificadas, únicas en su género y que no pueden servir de modelo para nuevas formaciones. Esta sección de su *Aṣṭādhyāyī* nos permite entrever un aspecto particularmente vivo de su lengua. Los usos idiomáticos son pruebas del uso cotidiano de la lengua, no creaciones de gramáticos.

Es muy difícil determinar la región de uso del sánscrito de Pāṇini. Una tradición, de la que tenemos noticia un milenio después de él, lo sitúa en Śalātura (al norte de Attock,

hoy Paquistán). Cabe notar, sin embargo, que Pāṇini menciona detalles dialectales muy puntuales de la región oriental del Punjab. Por ejemplo, al norte del río Vipās (hoy Beas), un estanque recibe el nombre de su fundador con un sufijo *a* y el tono en la primera sílaba, mientras que al sur del mismo río, lo recibe con el mismo sufijo pero con el tono en la última sílaba. El hecho de que tuviera un conocimiento profundo de tan minuciosas divergencias dialectales nos hace pensar que pertenecía a esta región. Por otra parte, menciona fenómenos gramaticales de regiones igualmente alejadas de esa zona, desde Cachemira hasta la porción oriental de la cuenca del Ganges. En consecuencia, al leer su descripción pareciera que su lengua se hablaba casi en la totalidad del inmenso territorio de la planicie indo-gangética. Ahora bien, como dijimos antes, hay razones suficientes para pensar que esta no fue la única lengua hablada en ese territorio. Aunque no poseemos al respecto documentos que daten de la época de Pāṇini, sabemos de la existencia de lenguas populares indo-arias vigentes durante ese periodo e incluso mucho antes. Las lenguas que nos son conocidas por las inscripciones de Aśoka (siglo III a.e.c.) no se derivan de la de Pāṇini, sino de formas más arcaicas de indo-ario antiguo. La lengua de Pāṇini coexistió con algunas de estas últimas, recibiendo su influencia. Por ejemplo, se ha demostrado la existencia en védico antiguo, en algunas formas verbales, de la raíz *-nṛt* («danzar»), así como del derivado primario *nṛti*. Por su parte, el indo-ario medio se caracteriza por no preservar la vocal *r*, sustituyéndola la mayoría de las veces con una *a*; además, tiende a acentuar el fenómeno indio de retroflexión de las dentales. Lo natural sería entonces que la raíz *-nṛt* hubiese pasado a la forma *-naṭ*, la cual hallamos más tarde en el pāli *naṭa*, «danzante», y en prácrito más evolucionado con la extensión de la retroflexión y la sonorización: *ṇaḍa*, etc. Ahora bien, en su lista de raíces verbales, Pāṇini incluye *-nṛt* en el sentido de «danzar» y dos raíces *-naṭ*, una con el significado de «danzar», la otra de «temblar». En la raíz *-naṭ* para «danzar» reconocemos el indo-ario medio derivado de la antigua raíz *-nṛt*. En cuanto al segundo significado, hay en dravídico una raíz *-naḍu*, «temblar», presente en tamil en formas derivadas como *naṭuṅku*, «temblar», *naṭalai*, «temblor», y en canarés en formas como *naḍugu*, «temblar», *naḍa*, «temblando», etc., todas ellas empleadas en textos antiguos como el *Cilappadikāram*, en tamil, o el *Pampa-bhārata*, en canarés, etc. Lo más probable entonces es que la lengua de Pāṇini haya hecho un doble préstamo: *-naṭ*, «danzar», del indio medio, y *-naṭ*, «temblar», del dravídico. De este modo, más que simplemente tomar prestada una palabra, la lengua de Pāṇini se apropia de raíces de uso extranjero, tratándolas como propias, añadiéndoles sus sufijos y reglas morfo-fonémicas, aplicándoles sufijos y conjugación, tal como lo hace con la raíz *-nṛt* que heredó del

védico. Tanto el indio medio como el dravídico reaparecen así sanscritizados. La lengua de Pāṇini es, por lo tanto, la suma de una herencia védica y de una transposición del indo-ario medio y el dravídico sobre ese molde.

Fue así como se perpetuó el védico conservando su estructura, perdiendo relativamente muy poco material y coexistiendo con el indio medio, incluso con el dravídico, a los cuales asimiló. Esta situación observable en el caso de Pāṇini es la del sánscrito de cualquier época. La coexistencia de varias lenguas es un fenómeno conspicuo de la vida lingüística de la India. El estudio de la sociedad india revela una coexistencia semejante de varios estratos sociales. Pāṇini representa a una clase de especialistas eruditos en religión. Su lengua es más la lengua de su clase que la lengua de una región. Y si su lengua se diseminó por un territorio tan amplio, esto se debe sin duda a que la clase a la que pertenecía había extendido considerablemente su influencia, religión y profesión. Esa clase vivía en simbiosis con los otros estamentos de la sociedad, donde sea que la religión védica gozara de aceptación. De modo paralelo, la lengua hablada por esa clase conseguía adaptarse donde sea que fuera usada, sin cambiar sus estructuras y asimilando nuevo material. Tal vez los otros estamentos no la usaban demasiado, pero ciertamente no les era incomprendible. En cuanto a sus hablantes, a quienes podemos imaginar mejor por el ejemplo de Pāṇini, lo más probable es que conocieran las lenguas vernáculas, las comprendieran, pero no las usaran. El sánscrito debe ser considerado como su primera lengua.

Después de Pāṇini es más sencillo seguir la historia lingüística de la India, pues contamos con un gran número de documentos diversos. En la esfera del sánscrito poseemos las obras de dos nuevos gramáticos que continúan el trabajo de su predecesor. Kātyāyana escribió un apéndice al *Vyākaraṇasūtra*, llamado *Vyākaraṇavārttika*. Se le llama *vārttika* a una exposición que añade alguna enseñanza al *sūtra*, a veces lo critica y corrige, o bien lo interpreta, exponiendo su alcance y modos de aplicación. Luego, Patañjali escribió un comentario sobre el *sūtra* y su apéndice, titulado *Vyākaraṇabhāṣya*. El *bhāṣya* es un «discurso» sobre ambos, *sūtra* y *vārttika*. De manera deliberada toma la forma de un diálogo entre varios maestros que examinan las fórmulas, discuten su utilidad en materia de formación de palabras y oraciones, proponen nuevas interpretaciones en busca de nuevos campos de aplicación, y, si es el caso, se pronuncian respecto a la inutilidad de algunas enseñanzas o de sus apéndices. Este comentario suele conocerse como *Vyākaraṇa-mahā-bhāṣya*, literalmente, «El gran comentario sobre la formación [de palabras]». El calificativo «gran» expresa su imponente extensión, así como su alta calidad intelectual. Se trata de una cumbre en la historia del pensamiento

indio.

En relación con Pāṇini, la parte más novedosa en Kātyāyana y, en especial, en Patañjali, tiene que ver con su arte de la interpretación textual. A partir de una conciencia muy profunda sobre los procedimientos naturales que intervienen en la comprensión del lenguaje, ambos emplean racionalmente tales procedimientos como herramienta para la creación de sentido a partir de un texto. Pāṇini había logrado una primera formalización de la expresión lingüística al utilizar y explotar al máximo las posibilidades naturales de expresión. Sus sucesores lograron formalizar la comprensión de la lengua. Un ejemplo de este procedimiento interpretativo puede inferirse del carácter aparentemente superfluo de una oración. El punto de partida es el principio natural de ausencia de redundancia en la expresión. Primero, el autor de una frase tiene el deseo de expresar una idea. Para cada elemento de su idea emplea únicamente una forma significativa correspondiente. El surgimiento de cada una de estas formas obedece al deseo del hablante de expresar sentido. Una vez que el sentido es expresado, se agotan las posibilidades para el surgimiento de nuevas formas. Este proceso explica que no haya redundancia en la capacidad expresiva del habla. Se asume, entonces, que el autor de los *sūtras*, fórmulas definidas por su rigor y concisión, sigue este principio hasta sus últimas consecuencias. Si en una oración el intérprete encuentra una forma cuya superfluidad pueda probarse, debe concluir que dicha formación es defectuosa o bien perseverar en su tarea interpretativa hasta hallar la información que pueda derivarse legítimamente de la oración en cuestión. La actitud de Patañjali respecto al formulario de Pāṇini es la de una infatigable perseverancia en el esfuerzo por comprender. Su premisa es que la enseñanza de Pāṇini es perfecta y, por lo tanto, a él corresponde comprenderla.

Veamos un ejemplo de interpretación patañjaliana. El sánscrito posee un perfecto perifrástico en el que una forma fija en *-ām* es seguida de la forma personal de perfecto de un verbo auxiliar: *īhām cakre*, literalmente «él hizo un esfuerzo» (raíz *-īh*, morfema *ām*, raíz *-kr* con reduplicación en *ca* y la desinencia *e* de tercera persona del singular de perfecto). Pāṇini construye esta forma del siguiente modo. Primero, el hablante desea expresar el sentido de autoría respecto al acto de esforzarse en el pasado; en función de este sentido, una regla produce la raíz *-īh* y el sufijo teórico *liṭ*; otra regla produce el morfema *ām* después de la raíz: *īh-ām-liṭ*; otra elimina *liṭ*; otra produce entonces, después de la forma en *ām*, el uso combinado de la raíz *-kr* «hacer», seguida del sufijo *liṭ*, estableciendo para esta raíz la aplicación de una serie de reglas de reduplicación y para *liṭ* la sustitución por la desinencia *e*. La fórmula que enuncia la regla para el uso combinado de *-kr* es: *krñ cānuprayujyate liṭi*, «*krñ* se usa de manera conjunta cuando

hay *lit*» (3.1.40).² A partir de esto, Patañjali señala que la forma que termina en *ām* carece de un sentido suficientemente claro por sí misma; *īhām* es una forma fija; hace falta un verbo personal. Ahora bien, es el hablante, quien en función del sentido que desea expresar, apela a la raíz y el morfema. Las reglas no sustituyen su deseo. Antes bien, lo que produce el uso combinado del verbo auxiliar es la voluntad del hablante. No es necesaria una regla que prescriba el uso del auxiliar. Así, Patañjali concluye que hay una enseñanza implícita en esta oración, oración de otro modo superflua. *Kṛ* no debe entenderse como la simple enunciación de *-kṛ*; en realidad, vale para tres raíces, *-kṛ*, «hacer», *-bhū*, «ser», y *-as*, «ser». Patañjali muestra que esta interpretación se apega a los procedimientos de abreviación del metalenguaje de Pāṇini. Y a quienes piensan que también esta enseñanza resulta ociosa, pues es natural que el hablante elija como auxiliar un verbo que tenga alguno de estos sentidos generales, Patañjali responde que la enseñanza en juego tiene que ver con la posición del auxiliar en segundo lugar, sin posibilidad de que alguna otra palabra se interponga.

Podemos descubrir qué motiva este esfuerzo interpretativo: la aportación más innovadora de esta interpretación tiene que ver con el uso de las raíces *-bhū* y *-as* como auxiliares, pues en sentido estricto el *sūtra* solo menciona *-kṛ*. Se ha podido establecer con certeza que la forma antigua del indo-ario utiliza únicamente el auxiliar *-kṛ*, mientras que *-as* aparece en esa función solo hacia el final del periodo védico, y *-bhū* es el más tardío. Es muy probable que Pāṇini solo conociera el uso de *-kṛ*, pues de otro modo no tendría por qué haber recurrido a una afirmación oculta cuya comprensión solo puede obtenerse por medio de un *detour* interpretativo. Sin embargo, para la época de Patañjali el uso de *-as* y *-bhū* como auxiliares seguramente se había vuelto común, y esto es lo que él intenta leer en el *sūtra* de Pāṇini. De este modo, consiguió adaptar para su época el manual práctico de la lengua sánscrita; volvió más eficiente esta herramienta para construir palabras, haciéndola tan funcional para la lengua de su época como lo fue para la de Pāṇini.

Echar mano de estos procedimientos interpretativos supone una evolución de la lengua. La información que dichos procedimientos añaden al texto de Pāṇini no representa un olvido de su parte; antes bien, se trata de la afluencia de novedades en la lengua. De Pāṇini a Patañjali el sánscrito se enriqueció todavía más por medio de préstamos asimilados a la estructura heredada. Suele situarse a Kātyāyana en la época de Aśoka (mitad del siglo III a.e.c.), y a Patañjali en el siglo II a.e.c., o, según algunos, en el primer siglo e.c. Su lengua se desarrolló en medio de diversas formas de indio medio, que emergieron de su condición de simples lenguas de uso cotidiano para convertirse en

lenguas oficiales de estados organizados, o en lenguas literarias y religiosas. Los siglos que preceden y siguen al comienzo de la era común marcan el periodo cuando la India está en busca de una lengua común para su civilización. El sánscrito no se impuso de manera inmediata. Tuvo como rivales varias formas de indio medio: los prácritos que los imperios adoptaron para sus edictos, el pāli en el que los budistas trataban de fijar la palabra de su fundador, el ardhmāgadhī usado por los jainistas con fines igualmente canónicos. El sánscrito se impuso como lengua oficial en las cortes y en otros ámbitos administrativos solo durante la era común y nunca por completo. Entre los budistas logró imponerse solo en cierto número de escuelas, sobre todo de la vertiente *mahāyāna*. Entre los jainistas, solo en su literatura extra-canónica. A pesar de todo esto, superó con mucho a sus rivales, es decir, las diversas formas de indo-ario medio, reducidas a lenguas regionales. Mientras que el sánscrito se diseminó por toda Asia, el pāli y el ardhmāgadhī no fueron más allá del entorno religioso en el que se originaron. Una razón detrás de este éxito es sin duda su enorme capacidad para adaptarse al préstamo y la asimilación de material proveniente de otras lenguas.

La estandarización del sánscrito

A menudo se dice que la estandarización del sánscrito ocurrió en la época de Pāṇini y suele atribuirse al gramático una gran responsabilidad en este fenómeno. Con frecuencia se afirma que con Pāṇini el sánscrito se volvió una lengua muerta. Lo que en realidad hizo Pāṇini fue volver concientes a los usuarios del sánscrito de la estructura y la formación de su lengua. Hablar sin una conciencia lingüística no es lo mismo que hablar sabiendo de cómo se construye la lengua propia. Al poseer una conciencia lingüística bien definida, el hablante adquiere control sobre sus actos lingüísticos. Esto no significa, en sentido estricto, fijar la lengua. Para ello, se requiere una intención específica. Como vimos, Pāṇini deseaba preservar la herencia védica tanto como fuera posible. Al mismo tiempo permitió que su lengua se enriqueciera con material ajeno. Esa fue la actitud de sus predecesores. Y será también la de sus sucesores. Y entre Pāṇini y Patañjali la lengua continuó evolucionando. El sánscrito de este último es aún una lengua viva. Patañjali presenta como modelo de los mejores hablantes del sánscrito a los *pandits* de su época, a los que llama *śiṣṭa*, «educados», descritos como habitantes de Āryāvarta, nombre geográfico de la planicie indo-gangética. Los define sobre todo por su rango social y, al interior de su grupo, por sus cualidades psicológicas: «Aquel que es brahmán, que cuenta con abundantes reservas de grano, que está libre de toda concupiscencia, que es

desinteresado y ha logrado dominar todas las ciencias sin dificultad, solo a él puede considerársele honorable, educado». Ante la objeción de que la gramática de Pāṇini resulta inútil para una persona educada a la que puede considerarse una autoridad en la lengua, Patañjali responde que la gramática permite precisamente reconocer que se trata de una persona educada: «Cualquiera que estudie la *Aṣṭādhyāyī* puede darse cuenta de que quien no lo hace emplea sin embargo las palabras ahí prescritas; descubre que en verdad hay una gracia divina, un don de la naturaleza entre aquellos que no la estudian y que no obstante emplean las palabras ahí prescritas. Por si esto fuera poco, tales personas conocen además otras palabras correctas [no prescritas en la *Aṣṭādhyāyī*]». Patañjali considera, por lo tanto, que se puede ser una persona educada sin haber estudiado gramática; que hay una lengua natural que la gramática no puede describir en su totalidad. El sánscrito de Patañjali es la lengua viva de un grupo social entre sus contemporáneos. Era su primera lengua, la lengua que aprendió por el hecho de haber nacido en una buena familia de la mejor región. En suma, era posible aprender sánscrito sin la *Aṣṭādhyāyī* y enriquecer el conocimiento de la lengua a partir de otra fuente.

Esto no será siempre así. El sánscrito siguió evolucionando en los años en torno al inicio de la era común. Esto explica que haya perdido un rasgo importante: el tono. Patañjali aún lo pronunciaba y lo enseñaba en relación con su lengua. Así, cuando expone las reglas correspondientes, lo hace pronunciando las palabras con acentos. Después de Patañjali, el tono subsistirá únicamente para los textos védicos, memorizados conforme a los antiguos métodos de recitación. Esta pérdida tal vez indique un cambio de estatus para el sánscrito. Lo que se ha perdido es un rasgo específico de la lengua viva y ello indica su tránsito al estado de lengua secundaria, fruto de una educación especializada, y no resultado del nacimiento. En efecto, cuando se aprende una segunda lengua, si hay algo difícil de dominar a la perfección es la pronunciación, precisamente porque no es sencillo deshacerse de los rasgos de pronunciación de la primera lengua: casi siempre el acento de la lengua materna persiste. Este fenómeno puede observarse en el sánscrito actual, que se pronuncia de manera diferente en cada región de la India y está coloreado por la fonética de las diversas lenguas modernas, indo-arias o dravídicas. Así, por ejemplo, en Bengala la *a* se convierte *o*; en Orissa se confunden la *s*, *ś* y *ṣ*; en Tamilnāḍu se atenúa la oposición sorda-sonora, no aspirada-aspirada, etc. Esto no tiene que ver con una ignorancia del sistema fonético sánscrito sino con la influencia de la primera lengua entre los *pandits* que aprenden sánscrito a través de la gramática teórica, dominándolo solo como segunda lengua. Un cambio tan profundo en la pronunciación como la pérdida del tono entre los *pandits* indios, quienes sabían de su existencia y

conocían sus reglas a través de la gramática de Pāṇini, no puede explicarse más que por la influencia de una primera lengua sin tonos y, por lo tanto, por el paso del sánscrito a la condición de segunda lengua. ¿Cuándo se produjo este cambio? No hay una fecha exacta para ello, pero la transformación debió haber tenido lugar de forma paulatina durante los primeros siglos de la era común. Este cambio de estatus de lengua adquirida espontáneamente en el medio en el que se nace al de segunda lengua aprendida por la gramática no supuso, sin embargo, un declive. Tuvo que ver con cierto grado de estandarización, pues la gramática se convirtió así en algo más que una guía a la que uno se remite ocasionalmente: ahora era una fuente necesaria. La tradición del *pandit* dio cuenta de esta estandarización al convertir a los tres gramáticos en una «trinidad de sabios» (*munitraya*) y elevar sus enseñanzas al rango de precepto y modelo del lenguaje correcto, y finalmente al otorgarle al más reciente, a Patañjali, la máxima autoridad en caso de desacuerdo entre los tres.

Por otra parte, este tránsito condujo la lengua en una dirección privilegiada. En efecto, una vez que el sánscrito comenzó a estudiarse sobre todo a través del manual de Pāṇini se volvió más dependiente de las estructuras que lo describen. Con un ejemplo puede mostrarse la manera como una regla gramatical puede influir en la evolución de una lengua. Pāṇini no solo ofrece reglas para describir formas ya conocidas; muchas otras sirven para crear nuevas formas, dando así cuenta de la capacidad creadora del hablante. Entonces, al mismo tiempo que ofrece listas cerradas de compuestos ya existentes, Pāṇini establece reglas de composición que dan cuenta de la formación de esos compuestos en el pasado, pero de tal modo que el camino quede allanado para la formación de compuestos nuevos y aún inéditos. Ahora bien, el compuesto no es una categoría que haya tenido un gran desarrollo en la evolución del indo-ario. Y las lenguas modernas vivas no lo conciben como una formación completamente libre. El hablante siente un límite al usar compuestos, descubre que formar un compuesto de más de dos o tres palabras es un exceso. Sin embargo, Pāṇini no estableció límites para la aplicación de muchas reglas sobre formación de compuestos. No excluyó, por ejemplo, la formación de compuestos de compuestos, etc. Desde la época cuando su gramática se convirtió en la principal fuente para aprender sánscrito, se ha aceptado sin más la regla que permite la aplicación ilimitada de las reglas. Así, observamos en sánscrito clásico un desarrollo desmesurado de la composición: no hay límites para la extensión de los compuestos ni para la creación de nuevos ejemplos. El compuesto acaba por remplazar a la oración subordinada, pues se trata de un recurso sencillo para insertar sintagmas dentro de otros.

Fue así como los antiguos gramáticos moldearon el sánscrito. Si algo define a esta

lengua es la estructura que Pāṇini describió. Ahora bien, algunas estructuras pueden estar presentes en el hablante sin que este tenga conciencia de ellas y es la historia de la lengua la que a veces consigue revelarlas. Esas estructuras arrojan luz sobre la historia de la formación de la lengua, pero no describen la lengua tal como la conocen sus hablantes, cuya conciencia del sánscrito está determinada por el sistema de Pāṇini. A veces puede haber divergencias entre la estructura que revela la historia, o por comparación con otras lenguas indoeuropeas, y la estructura que Pāṇini describe. Por ejemplo, en sánscrito hay un participio pasado activo (*kṛtavant*). Pāṇini lo forma con el sufijo primario *tavant* después de la raíz *-kṛ*, «hacer». En cambio, la gramática comparada lo asocia con la formación del pretérito perfecto con el verbo auxiliar «tener»,³ muy común en varias lenguas indo-europeas de Europa, y lo analiza distinguiendo la raíz *-kṛ*, el sufijo primario *ta* del participio pasado pasivo y el sufijo secundario *vant* que expresa posesión. Se trata, pues, de una antigua formación indoeuropea que emplea un morfema en el sentido de posesión para transformar en activo un participio pasado pasivo. El hablante del sánscrito que aprendió la lengua con la gramática de Pāṇini no está conciente de esta estructura. En su conciencia *kṛtavant* es un derivado primario, aun si históricamente la palabra está formada como un derivado secundario.

Observamos así cómo la conciencia lingüística de Pāṇini es un componente integral de la lengua. Desde esa perspectiva, el sánscrito puede definirse como una lengua de origen indoeuropeo, cuyas primeras formas conocidas son el védico; después de casi dos milenios experimenta una primera evolución, por un lado conservando su herencia védica, y por el otro enriqueciéndose con influencias del indo-ario medio e incluso del dravídico; más tarde, con Pāṇini, se produce una toma de conciencia sobre los procedimientos lingüísticos de generación y, con Patañjali, de comprensión; esta conciencia, devenida en parte integral de la lengua, determinará su orientación y estandarización. Finalmente, el sánscrito será aprendido y empleado con esta conciencia durante casi dos milenios más, hasta la época contemporánea.

ESTRUCTURA

Para lograr una presentación científica del sánscrito es importante describirlo, por un lado, desde el punto de vista de su historia, pues esta revela aspectos inconcientes en el usuario y ofrece numerosos elementos explicativos; por el otro, desde el punto de vista de los tres gramáticos, Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali, pues su exposición es una parte integral de la lengua y el aspecto del que es más conciente el usuario.

El nombre del sánscrito

No es sino hacia los siglos V o VI e.c. que se tienen testimonios confiables del uso de la palabra «sánscrito» en relación con esta lengua. El sánscrito comenzó a recibir este nombre una vez que alcanzó el estatus de segunda lengua, de lengua aprendida con la ayuda de gramáticas, es decir, cuando los procesos de formación y comprensión que codificaron Pāṇini y Patañjali se convirtieron en una parte integral de la lengua y determinaron la conciencia lingüística de sus usuarios. En la tradición del *pandit*, el significado de la palabra «sánscrito» (*saṃskṛta*) se explica como la lengua «construida» con el apoyo de una gramática como la de Pāṇini. La palabra se compone del sufijo *ta* del participio pasado pasivo después de la raíz *-kr*, «hacer», precedida del prefijo *saṃ*, que introduce la idea de superioridad. A menudo se traduce la palabra con base en su etimología como «perfecto» (Sylvain Lévi decía incluso *confit*, «curtido»). Sin embargo, la etimología no es suficiente para transmitir todas las connotaciones de la palabra. El primer sentido de *saṃskṛta* en el uso común, antes de que la palabra se empleara para designar esta lengua, es «preparado». Para que una acción se lleve a cabo es necesario que varios factores estén presentes. El término *saṃskāra* (sustantivo verbal formado a partir de la misma raíz) indica el conjunto de preparativos alrededor de una acción, lo cual supone la concurrencia del agente, el material necesario y otros factores. En última instancia, esta «preparación» se da en función de una meta, de la realización de algo. *Saṃskṛta* es entonces aquello que ha sido preparado con una acción en mente. La palabra se utiliza, por ejemplo, a propósito de un platillo cocinado, que entonces está listo para ser consumido, para ser digerido y nutrir el cuerpo humano. La cocina es un *saṃskāra*, pues permite que diferentes sustancias adquieran la capacidad de nutrir el cuerpo. El *saṃskāra* es, por lo tanto, una combinación de factores que confiere a estos cierta capacidad. En este sentido se trata de un perfeccionamiento. La noción se aplica también en el ámbito de la vida social y religiosa. El individuo se prepara por medio de ritos conocidos como *saṃskāra*, que le confieren la capacidad para llevar a cabo tal o cual acción: la iniciación que lo hace apto para estudiar con un maestro, el matrimonio que lo hace apto para convertirse en jefe de familia, etc. En el campo de la psicología, el *saṃskāra* es la organización de las impresiones que las experiencias pasadas dejan en el inconsciente. Esa organización hace al individuo apto para nuevas experiencias. Es la adquisición de un saber organizado que le confiere la capacidad para conocer y actuar. El lenguaje es un *saṃskāra* en tanto que es un saber que capacita al individuo para realizar nuevos actos lingüísticos.

Se dice que la lengua es *saṃskṛta* cuando está «preparada» por la gramática, es decir,

cuando está acompañada de la conciencia de sus estructuras de formación y comprensión, tal como Pāṇini y otros gramáticos las codificaron. Cualquiera puede hablar bastante bien su lengua materna, adquirida sin una educación gramatical, esto es, sin una conciencia clara de sus estructuras. En cambio, hablar una lengua con una conciencia de sus estructuras de formación y comprensión es una experiencia muy diferente. Vimos antes cómo gracias al *saṃskāra* de la gramática, el sánscrito desarrolló una aptitud para conservar formas antiguas y, al mismo tiempo, para enriquecerse asimilando material externo. Sin duda, esto permitió que se volviera también más apto para la actividad intelectual. Es una herramienta perfeccionada para el funcionamiento del espíritu en todos los campos del saber. Esto explica que se haya convertido en el vehículo de todas las actividades intelectuales a las que el hombre decidió entregarse en la India durante varios milenios. Cabe notar, además, su enorme adaptabilidad a todas las disciplinas, su capacidad para producir nuevos vocabularios técnicos, para condensarse en aras de la composición o la derivación secundaria, por ejemplo, cuando así lo requiere el ejercicio del pensamiento en la creación poética o el razonamiento lógico. El antiguo indo-ario recibió el nombre de «sánscrito» precisamente para dar cuenta de este perfeccionamiento a través de la conciencia lingüística y en miras a una adaptación óptima al trabajo intelectual.

Las estructuras de Pāṇini

La lingüística histórica y comparada moderna ofrece una descripción del sánscrito basada en categorías de palabras y oraciones, así como en la clasificación común de las gramáticas europeas: fonética, morfología nominal y verbal, sintaxis. En francés, la mejor gramática sánscrita de este tipo es la de Louis Renou (*Grammaire sanscrite*).⁴ Aquí haremos un breve resumen únicamente de la descripción india según la escuela de Pāṇini, menos conocida en Europa, e indicaremos, cuando venga al caso, algunos paralelos con la primera.

Los gramáticos sánscritos conciben su lengua en términos de generación y comprensión.

Elementos

a) El fonema (*varṇa*) es el elemento mínimo. En sí mismo no tiene sentido, pero es la causa de que una secuencia de sonidos cambie de sentido si él cambia. Se le determina de manera empírica comparando palabras semejantes. Por ejemplo, es posible

determinar *k*, *y* y *s* al comparar las palabras *kūpa* («pozo»), *yūpa* («poste»), *sūpa* («sopa»), pues el sentido cambia si se sustituyen esos fonemas unos por otros. Hay 48 fonemas:

- 5 vocales simples breves *a i u ṛ ḷ*

- 4 vocales simples largas *ā ī ū ṝ*

- 4 diptongos *e ai o au*

- 2 sonidos adicionales *ṃ ḥ*

(nasalización y aspiración sorda)

- 25 oclusivas divididas en 5 clases de 5 fonemas (sordo, sordo aspirado, sonoro, sonoro aspirado y nasal):

- guturales *k kh g gh ṅ*

- palatales *c ch j jh ñ*

- cerebrales *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ*

- dentales *t th d dh n*

- labiales *p ph b bh m*

- 4 semivocales *y r l v*

- 4 sibilantes *ś ṣ s h*

b) La raíz (*dhātu*) es un morfema que expresa la idea de acción en general por medio de tal o cual secuencia de actos específicos sucesivos que conducen a un resultado. Pāṇini da una lista de casi 2 000 raíces: *bhū*, «ser», *édha*, «aumentar», etc.

c) El sufijo primario (*kṛt pratyaya*) es un morfema que sigue inmediatamente a una raíz y expresa alguno de los factores para la consecución de una acción (la noción de agente, etc.), o bien el concepto mismo de acción. La mayoría sirve para formar sustantivos; otros para formar verbos. A estos últimos se les llama afijos *vikarāṇa*, vienen después de la raíz verbal y son seguidos de desinencias personales. Un grupo sirve para formar las bases del presente, etc.; otro para las del aoristo, el futuro, etc. Un grupo más de sufijos primarios (*kṛt pratyaya*) sirve para formar sustantivos verbales seguidos de desinencias nominales, afijos con el sentido de obligación, de participio, etc.

d) El sufijo secundario (*taddhita-pratyaya*) es un morfema que se añade a una base que ya incluye al menos un sufijo. Puede tener sentidos muy diversos. A menudo un mismo sufijo puede tener varios valores semánticos. Hay sufijos con una misma forma, pero diferenciados por el tono o el estado de su base.

e) Las desinencias nominales: siete desinencias (*sup-vibhakti*) que expresan las relaciones con la acción indicada por la raíz verbal: la idea de agente, etc. Se les designa según su orden: primera (nominativo y vocativo), segunda (acusativo), tercera (instrumental), cuarta (dativo), quinta (ablativo), sexta (genitivo), séptima (locativo). Cada una tiene tres formas: singular, dual y plural.

f) Las desinencias personales del verbo: dos grupos de nueve desinencias (*tiñ-vibhakti*), conocidas respectivamente como *parasmaipada*, empleadas cuando el beneficio de la acción recae en otro (voz activa), y *ātmanepada*, empleadas cuando el beneficio de la acción recae en el agente mismo (voz media). La división es válida para raíces que admiten ambos grupos, si bien la mayoría admite solo uno. Estas desinencias expresan algún aspecto de la acción, ya sea la idea de agente, de objeto de la acción o la acción misma. Para cada grupo expresan tres números: singular, dual y plural, y tres personas: primera, intermedia y última, respectivamente la tercera, segunda y primera personas de las gramáticas europeas.

g) Los sufijos del femenino aparecen después de derivados en *kṛt* o *taddhita*, incluso en el caso de compuestos, y vienen seguidos de desinencias nominales.

h) Los sufijos que aparecen al final de compuestos.

Generación de tipos de palabras

a) El derivado primario (*kṛd-anta*) está formado por un sufijo *kṛt* inmediatamente después de una raíz. Se caracteriza por tener un tono que depende del sufijo. Dos sufijos con la misma forma y sentido pueden producir dos derivados diferentes por su acento: *tavya* produce *kartavyà* y *kartávya*. Es posible distinguir dos sufijos por el acento de sus derivados y por cierto matiz de sentido: *kṛt^c* produce un sustantivo verbal con un valor precativo y tono al final, por ejemplo, *bhūtí*, «bienestar (deseado)», mientras que *kṛtⁿ* produce un sustantivo verbal sin ningún matiz en particular y con tono al principio, por ejemplo, *gāti*, «movimiento». El derivado primario se caracteriza además por el grado vocálico de la raíz después de la cual aparece. Toda raíz puede asumir tres grados vocálicos: simple (o grado cero), con sustituto *guṇa* (nombre técnico de *a*, *e*, *o*) (o grado pleno), y con sustituto *vṛddhi* (nombre técnico de *ā*, *ai*, *au*) (o grado largo). Por ejemplo, *jīta*, «vencido»; *je-tṛ*, «vencedor»; *a-jai-ṣ-īt*, «venció», donde los sufijos *ṣ^{ta}*, *tṛ* y *sic*, usados respectivamente para expresar las ideas de objeto de la acción, agente y el aoristo, aparecen después de la raíz *-ji*, «vencer».

b) El derivado secundario (*taddhita-anta*) es concebido como la transformación de un sintagma de palabras flexivas. En el curso de esta transformación un sufijo *taddhita* sustituye una palabra, cuyo sentido expresa ahora el sufijo, y se elimina la desinencia interna. Por ejemplo, el sintagma *gargasya apatyam*, «descendiente de Garga», se transforma en *gārgya*, donde el sufijo *yaⁿ* reemplaza a *apatyam*. El derivado secundario se caracteriza por un tono que depende del sufijo y ocasionalmente por un sustituto *vṛddhi* de su primera vocal. Por lo general se puede optar entre el sintagma y el derivado secundario. Se trata de una categoría muy fecunda.

c) El compuesto (*samāsa*) es la transformación de un sintagma de palabras flexivas en una unidad donde se han eliminado las desinencias. Se caracteriza por un tono único. Hay varios tipos de compuestos según la naturaleza del sintagma inicial: compuesto determinativo (*tatpuruṣa*), por ejemplo, *rājñah puruṣah = rājapuruṣah* («servidor del rey»); compuesto posesivo (*bahuvrīhiḥ*), por ejemplo, *bahavo vṛihayaḥ yasya = bahuvrīhiḥ* («aquel que posee arroz en abundancia»); compuesto copulativo (*dvandva*), por ejemplo, *dharmāś ca arthāś ca kāmāś ca mokṣāś ca = dharmārthakāmamokṣāḥ* («virtud, riqueza, placer y liberación [las cuatro metas del hombre]»), etc. Por lo general se puede optar entre el sintagma y el compuesto.

Generación de la oración

El hablante construye la oración a partir del deseo de expresar un sentido (*vivakṣā*). En la escuela de Pāṇini, el procedimiento más común consiste en tomar como punto de partida la enunciación de una acción. El deseo de expresar una acción ocurrida en el pasado, el presente o el futuro produce una raíz. A continuación, el deseo de expresar la idea de agente o el objeto de la acción produce, después de la raíz, alguno de los diez sufijos teóricos, por ejemplo *lat* para el presente, *lit* para el pasado, etc. El deseo de expresar una persona y un número produce una desinencia nominal como sustituto de *l*. La presencia de *lat*, etc., establece la aplicación de una regla que ordena insertar un afijo (*vikaraṇa*) entre la raíz y el propio sufijo *lat*, y tal vez la aplicación de otras reglas morfo-fonémicas o fonéticas. En esta etapa, el sentido expresado es el de una acción calificada por un agente, es decir, el sentido del verbo. Si el hablante desea ahora expresar la identidad del agente, entonces se producirá un tema nominal que designe al individuo en dicha función. Puesto que la idea de agente ya está expresada en el verbo, no es necesario un nuevo morfema. Únicamente se produce la primera desinencia nominal, que indica que no hay ningún sentido que agregar al del tema. Luego, si el hablante desea nombrar el objeto de

la acción, se produce un tema nominal identificando dicho objeto. A continuación deseará expresar la idea de objeto de la acción. Puesto que esta idea aún no ha sido expresada, se produce la segunda desinencia nominal después del nombre del objeto. Otros temas nominales aparecerán para designar los diversos factores de la acción que el hablante desee mencionar. Son seis los factores de una acción (*kāraṇa*), todos expresables por medio de sufijos y desinencias nominales, o verbales en algunos casos: agente (*kartr*) o fundamento de la acción, objeto (*karman*) o fundamento del resultado de la acción, instrumento (*karāṇa*), destinatario (*saṃpradāna*), origen (*apādāna*) y lugar (*adhikarāṇa*).

El hablante puede además querer expresar las cualidades de cualquiera de los términos usados. El calificativo (*viśeṣaṇa*) es visto como un factor de diferenciación del objeto calificado al interior de la clase a la que pertenece. Por ejemplo, la palabra *loto* designa una amplia variedad de flores; la palabra *azul* es un calificativo para *loto* en tanto que distingue la flor de ese color de las de otros colores. La relación entre el calificativo y el objeto calificado se define como *sāmānādhikarāṇya* («referencia compartida»). Esta noción indica que los dos términos, *loto* y *azul*, se refieren a un mismo objeto, pero descrito desde puntos de vista diferentes: *loto* se refiere a una flor descrita según su especie botánica; *azul* se refiere a la misma flor descrita según su color. Tal como el objeto calificado, el calificativo es concebido como un sustantivo. Esta «referencia compartida» entraña la aplicación de la concordancia de caso, género y número.

Ejemplo de formación: *devadattaḥ agninā pacati odanam sthālyām* («Devadatta, por medio de fuego, cocina arroz en una olla»):

DATO SEMÁNTICO	MORFEMA	REGLA DE PĀNINI	RESULTADO
Idea de acción	raíz	<i>bhūvādayo dhātavaḥ</i> 1.3.1	
Sentido de «cocinar»	<i>pac</i>	<i>ḍupacāṣ pāke</i> 1.7.18	<i>pac</i>
Idea de agente	<i>lakāra</i>	<i>laḥ karmaṇi ca...</i> 3.4.69	<i>pac</i> 1
Presente	<i>laṣ</i>	<i>vartamāne laṣ</i> 3.2.123	<i>pac</i> 1
		<i>lasya, tīptasjhi-...</i> 3.4.77-8	
Singular, 1ª persona	<i>tīp</i>	<i>tiṅas trīṇi...</i> 1.4.101	<i>pac</i> <i>ti</i>
	<i>śap</i>	<i>kartari śap</i> 3.1.68	<i>pacati</i>
Identidad del agente	<i>devadatta</i>	<i>prātipadikārtha...</i> 2.3.46	<i>devadattaḥ</i>
Identidad del objeto	<i>odana</i>		<i>odana</i>
Idea de objeto	<i>am</i>	<i>karmaṇi...</i> 2.3.2	<i>odana</i> <i>am</i>
		<i>ami pūrvaḥ</i> 6.1.107	<i>odanam</i>
Identidad del instrumento	<i>agni</i>		<i>agni</i>
Idea de instrumento	<i>īā</i>	<i>kartṛkaraṇayos ...</i> 2.3.18	<i>agni ā</i>

	<i>nā</i>	<i>āno...</i> 7.3.120	<i>agninā</i>
Identidad del lugar	<i>sthālī</i>		<i>sthālī</i>
Idea de lugar	<i>ni</i>	<i>saptamy...</i> 2.3.36	<i>sthālī i</i>
	<i>ām</i>	<i>ner ām...</i> 7.3.116	<i>sthālī ām</i>
		<i>iko yaṇ aci</i> 6.1.77	<i>sthābyām</i>

d) Comprensión

La comprensión involucra un análisis que no hace otra cosa sino invertir el procedimiento de formación. Descansa en los tres principios constitutivos de la oración que hacen de esta una unidad con significado: proximidad mutua (*saṃnidhi*) entre los elementos relevantes, su capacidad (*yogyatā*) para construirse entre sí, y su necesidad de complemento (*ākāṅkṣā*). La proximidad propicia que las palabras se construyan una con otra. Su capacidad para relacionarse mutuamente nos indica algo sobre esa construcción. Por ejemplo, solo si es transitivo un verbo tendrá la capacidad para construirse con un complemento de objeto directo. Por otra parte, por lo general una palabra no es suficiente por sí misma, antes bien tiene necesidad de construirse con otro tipo de palabra bien definida. Por ejemplo, el verbo transitivo requiere un objeto como complemento, así como otros factores de la acción. Esta necesidad de complemento es de dos tipos: por un lado, la que está dada de antemano por la naturaleza de la palabra, por ejemplo, la necesidad del verbo transitivo de tener un objeto directo; y por el otro, la que surge a partir de lo que el hablante dice. Por ejemplo, cuando el hablante añade un calificativo: en *candraḥ kumudabāndhavaḥ udeti* («la luna, amiga de los lotos nocturnos, se eleva»), la palabra *luna* es necesaria porque es el agente que reclama el verbo «elevarse»; en cambio, el calificativo «amiga de los lotos nocturnos» es necesario solo como consecuencia de la voluntad del autor de la oración.

El método tradicional de análisis de la oración en las escuelas sánscritas despliega esta necesidad de complemento de diversas palabras por medio de preguntas, todas ellas planteadas con el fin de determinar los elementos significativos. Piénsese en la siguiente frase:

*vāg-arthāv iva sampr̥ktau vāg-ārtha-pratipattaye,
jagataḥ pitarau vande pārvatī-parameśvarau.*

Para aprender la palabra y el significado, saludo a Pārvatī y Parameśvara, los padres del universo, íntimamente unidos como la palabra y el significado (Kālidāsa, *Raghuvamśa* 1.1).

El análisis comienza por el verbo: *vande*, «saludo». La raíz *-vand* expresa la acción de saludar. Esta tiene una necesidad de completarse por medio de la siguiente información:

- *kah*, «¿quién?», (pregunta relativa al agente);
- *aham*, «yo», (tal sentido indicado por la desinencia verbal *e*);
- *kau*, «¿a quién?», (pregunta relativa al objeto de la acción);
- *pārvatī-parameśvarau*, «a Pārvatī y Parameśvara»;
- *kasmāi*, «¿para qué?»;
- *vāg-artha-pratipattaye*, «para aprender la palabra y el significado»;
- *pārvatī-parameśvarau kathambhūtau*, «¿cómo son Pārvatī y Parameśvara»;
- *pitarau*, «padres»;
- *kasya*, «¿de quién?»;
- *jagataḥ*, «del universo»;
- *punaḥ kathambhūtau*, «¿cómo más son?»;
- *samprktau*, «íntimamente unidos»;
- *kāv iva*, «¿cómo quién?»;
- *vāg-arthāv iva*, «como la palabra y el significado».

A continuación, se procede a analizar las palabras. Un derivado secundario como *pārvatī* se analiza recuperando al sintagma original de su formación: *parvatasya apatyam strī*, «mujer descendiente de la montaña» (en este caso el Himalaya, el padre de Pārvatī, la esposa de Parameśvara o Śiva). Del mismo modo, los compuestos se analizan recuperando su sintagma de formación, por ejemplo *parameśvara* es *paramāś cāsāv īśvaraś ca*, «aquel que es supremo y soberano» (forma común de referirse al gran dios Śiva), etc.

En la tradición gramatical de Pāṇini, el conocimiento que se deriva de una oración cuyos componentes se concibieron y analizaron de este modo, se describe de manera esquemática como sigue: «acción de saludar (el sentido de *-vand*), calificada por el agente ‘yo’ (el sentido de la desinencia *e*) y por un objeto (el sentido de la desinencia de acusativo dual *au*); este objeto es Pārvatī y Parameśvara (el sentido del tema nominal *pārvatī-parameśvara*), quienes a su vez están calificados (relación indicada por la concordancia de la desinencia *au* con la de la palabra precedente) por la propiedad de ser el objeto (el sentido del sufijo *ta*) de la acción de unir (el sentido de la raíz *saṃ-prc*)», etc.

A lo largo de los siglos las escuelas sánscritas han establecido varias modalidades para presentar el análisis de oraciones. Hay dos principios generales: la presentación morfema

por morfema a través de proposiciones separadas y la presentación continua a través de un largo compuesto.

Los procedimientos de comprensión no se limitan a este análisis literal basado en morfemas. Otros factores —por ejemplo, el contexto, criterios para determinar el sentido en caso de ambigüedad, procedimientos deductivos del tipo de los que se mencionaron a propósito de Patañajali, etc.— intervienen y constituyen la materia de la literatura de comentarios. Se han codificado reglas de interpretación para un nivel más: la exégesis de los textos rituales. En este caso, se analizan desde esta misma óptica las oraciones prescriptivas propias de los ritos cuyo fin es obtener un resultado material o espiritual. Conocida como *mīmāṃsā*, se trata de toda una disciplina en sí misma, distinta y a la vez complementaria de la gramática.

El hecho de que todo intelectual sánscrito esté entrenado no solo para conocer y usar la lengua, sino además para dominar estas disciplinas de análisis y exégesis, explica el extraordinario desarrollo, tanto en número como en sofisticación, de la literatura de comentarios en la India.

La escritura

Es probable que hayan pasado varios siglos antes de que el sánscrito se pusiera por escrito. Sabemos de la existencia de escritura en la India por los pictogramas grabados en los sellos del valle del Indo durante el tercer milenio a.e.c.; con el tiempo esta escritura cayó en el olvido y la ciencia moderna no ha podido descifrarla. Posteriormente se tiene registro de dos tipos de escritura: *kharoṣṭhī* en el noroeste del país y *brāhmī* en el resto del subcontinente a partir de la época de Aśoka, en el siglo III a.e.c. La primera se usó únicamente para el indo-ario medio durante algunos siglos. La segunda tuvo un mejor destino, pues se empleó por un largo tiempo para escribir varias lenguas, evolucionó y se diversificó, y puede considerársele como la madre de los tipos de escritura que se utilizan en la India hasta nuestros días, así como de varios tipos de escritura del centro y sudeste de Asia. Usado en todas las épocas y en todas las regiones, el sánscrito se ha escrito tanto en *brāhmī* como en todos sus derivados, donde sea que estos tuvieran vigencia.

Los primeros documentos sánscritos escritos son algunas inscripciones de los primeros siglos e.c., así como fragmentos de manuscritos de dramas budistas escritos sobre hojas de palma, descubiertos en Asia central y fechados hacia los siglos III o IV e.c. Si tomamos en cuenta la antigüedad de la literatura védica, la aparición relativamente tardía de documentos escritos, así como la ausencia en los textos mismos de menciones explícitas

a la escritura antes de la época de esos primeros documentos (la primera mención confiable pertenece a Kātyāyana, quien usa la palabra *lipi*, de origen no indio, para referirse a cierta escritura *yavanānī*, ¿«griego»?; 4.1.49), y, por último, el papel menor que tuvo la escritura en la enseñanza durante la época antigua, nos sentiremos persuadidos a aceptar la idea de que la literatura védica y sánscrita antigua que nos ha llegado se transmitió oralmente a través tan solo de la memoria a lo largo de los siglos. La memorización, hoy observable, de los Vedas con los métodos de recitación antes descritos confirma este hecho. La escritura no se convirtió en una herramienta común para plasmar el sánscrito y su inmensa literatura sino hasta la era común. Por su parte, la producción masiva y regular de manuscritos es un fenómeno del periodo medieval.

Tal como en otras lenguas, los formatos de los escritos sánscritos consisten en inscripciones en piedra, en monumentos o estelas usadas con ese fin, en placas de cobre en el caso de mapas, en panegíricos de soberanos, celebraciones de fundaciones, etc.; tenemos además manuscritos sobre hojas de palma (*borassus flabelliformis* Linn. y *corypha umbraculifera* Linn.) en toda la India y el sudeste asiático, sobre corteza de abedul en Cachemira, sobre madera de agáloco en Bengala y Assam, y finalmente sobre papel a partir del siglo XI cuando su uso se vuelve común en la India. En el sur de la India, los escribas graban las letras sobre hojas de palma; en el norte, las dibujan con cálamo y tinta tanto en hojas de palma como en otras superficies. Hoy se conservan en la India (y de manera complementaria en Europa) varios millones de manuscritos indios, la mayoría en sánscrito, en bibliotecas estatales y colecciones particulares: frágil patrimonio que merece mayor atención que la recibida hasta ahora.

Entre los tipos de escritura más comunes en las colecciones de manuscritos sánscritos se encuentran los siguientes: *nāgarī* (la escritura hoy vigente para el hindi, el maratí, etc.) sobre papel en todo el norte de la India; *śāradā* (en desuso) sobre corteza de abedul en Cachemira; *baṅgālī* (en uso para el bengalí) sobre papel y hoja de palma en Bengala; *oriya* (en uso para el oriya) sobre hojas de palma en Orissa; *telugu* (en uso para el telugu) sobre hojas de palma en Andhra y Tamilnāḍu; *grantha* (cuya versión condensada es la base del tamil) sobre hojas de palma en Tamilnāḍu; *kannaḍa* (en uso para el canarés) sobre hojas de palma en Karnāṭaka; *malayālī* (en uso para el malayāḷam) sobre hojas de palma en Kerala, etc. Además, durante el periodo mogol se llegó a usar la escritura árabe para el sánscrito.

Al derivarse de un único prototipo, todas estas formas de escritura siguen el mismo sistema. Se llegó a este sistema a partir del análisis fonético que los gramáticos de la antigüedad hicieron del sánscrito. El sistema provee un signo para cada fonema; a su vez,

cada signo tiene una sola pronunciación. El signo gráfico se llama *akṣara*. Hay *akṣaras* simples y compuestos. Los primeros representan o bien una vocal que constituye una sílaba por sí sola o bien una consonante pronunciada con el sonido *a*. Los segundos comprenden un *akṣara* simple consonántico y un segundo signo que expresa o bien la anulación de la vocal *a* (en el caso de una consonante independiente) o bien una vocal que no sea *a*; comprenden asimismo los distintos signos consonánticos reducidos en su dimensión, a veces alterados en su forma, unidos o superpuestos, con el fin de representar combinaciones de consonantes. Este tipo de escritura permite así plasmar fielmente todos los fonemas de una secuencia, ya sea con consonantes y vocales separadas, o, como es más frecuente, sílaba por sílaba.

¹ Dāmodara Sātvalekar (ed.), *Ṛgvedasamhitā*, Balasāḍa (Gujarat), Svādhyāya-Maṇḍala, 1982.

² Para el significado de los superíndices en el contexto de la gramática de Pāṇini, véase *infra*, pp. (N. de los T.)

³ El verbo «haber» en español. (N. de los T.)

⁴ En esta misma línea cabe mencionar, en inglés, las gramáticas de W.D. Whitney (*Sanskrit Grammar*) y A.A. Macdonell (*A Sanskrit Grammar for Students*); asimismo, en alemán la de J. Wackernagel (*Altindische Grammatik*) y la de J. Gonda (*Kurze Elementar-Grammatik der Sanskrit-Sprache*). Cfr. «Bibliografía». En español, lamentablemente, no existe nada comparable. (N. de los T.)

⁵ De nuevo, sobre el uso de los superíndices, véase *infra*, pp. (N. de los T.)

REPRESENTACIONES DEL SÁNSCRITO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Desde un principio, la toma de conciencia lingüística vino acompañada de reflexiones y especulaciones sobre el lenguaje. Estas fueron primero en torno al védico, después sobre el sánscrito clásico y adicionalmente sobre otras lenguas. Así, en la India, la filosofía del lenguaje es prácticamente una «filosofía del sánscrito». Para comprender el estatus excepcional otorgado a esta lengua es necesario recordar primero cómo se concibió su relación con otras lenguas.

EL SÁNSCRITO Y LAS OTRAS LENGUAS

La pluralidad de lenguas es un problema que el *pandit* necesariamente debió enfrentar, pues desde una época muy temprana el sánscrito se empleó siempre en medio de otras lenguas. Al parecer, este hecho nunca fue visto como una maldición, ni siquiera como una desgracia. No hay mito de Babel en la India. La diversidad lingüística es, por el contrario, bien recibida y aprovechada para el desarrollo de la cultura. Ya vimos cómo los usuarios del sánscrito flexibilizaron su lengua a fin de permitir préstamos, que más tarde fueron asimilados. Una manera de explicar esta pluralidad de lenguas fue apelar a la diversificación del sánscrito a partir de su corrupción (*apabhraṃśa*) en los diversos estamentos de la sociedad y en las distintas regiones del mundo. Hubo, sin embargo, planteamientos más sofisticados, basados en el reconocimiento del valor social, literario y religioso de las otras lenguas, convertidas a su vez en objeto de estudio de los gramáticos. Tal es el caso de las lenguas del indo-ario medio. Los gramáticos no pasaron por alto su parecido con el sánscrito. En general, no hablan de una relación de filiación —como establece la gramática histórica moderna— entre los indo-arios antiguo y medio. Tampoco disocian el védico del sánscrito clásico, lo que les permite tratar esta lengua única como la base (*prakṛti*) de todas las demás. La noción de *prakṛti* no indica aquí una matriz que se transforma. Alude más bien a un modelo fijo a partir del cual es posible representar y describir semejanzas, y, finalmente, modificaciones de cierta importancia. Los gramáticos del sánscrito describieron de este modo algunas lenguas del indo-ario medio, a las que dieron el nombre de «prácrito» (*prākṛta*), palabra que literalmente significa «derivado de una *prakṛti*», en el sentido sobre todo de una lengua «descrita conforme al modelo del sánscrito». Las gramáticas más antiguas del prácrito aparecieron mucho tiempo después de la de Pāṇini, tomaron de él su terminología y fueron

redactadas en sánscrito, en fórmulas breves del mismo estilo. Son manuales que permiten pasar del sánscrito al prácrito y, por lo tanto, notar sus diferencias. Tiempo después, Kaccāyana describiría el pāli de las escrituras budistas, al parecer de manera más independiente, pues lo presenta por sí solo y en una gramática redactada en esa lengua. Empero, incluso esta gramática está profundamente inspirada en las gramáticas sánscritas, y el pāli es explicado a partir de estructuras concebidas para el sánscrito.

Las lenguas dravídicas conforman en la India una familia totalmente distinta de la familia indoeuropea. Uno esperaría entonces encontrar una concepción y descripciones independientes de las del sánscrito. Si bien la gramática tamil más antigua, el *Tolkāppiyam*, es muy independiente, aunque sin escapar por completo a la influencia del sánscrito, sus sucesores se situarán abiertamente en la órbita de las gramáticas sánscritas, tomando su terminología y erigiendo sobre la base del dravídico estructuras puramente indo-arias, por ejemplo, la composición, la derivación, etc. Las gramáticas del canarés y el telugu están redactadas en sánscrito, concebido también en este caso más como un modelo, y no como un origen. Por ejemplo, el gran gramático del canarés, Bhaṭṭākalaṅka (finales del siglo XVI), redactó en sánscrito una gramática de su lengua siguiendo muy de cerca el modelo de Pāṇini; al mismo tiempo, sin embargo, defendió una perspectiva según la cual el sánscrito es una lengua más entre las otras, de modo que el canarés posee el mismo rango. Bhaṭṭākalaṅka era jainista y conocía a profundidad tres lenguas: el ardhmāgadhī de las escrituras jainistas, el sánscrito y el canarés, su lengua materna. Concebía la existencia de una lengua eterna, la «del Señor omnisciente, de cuya boca emerge la palabra en la forma de todas las lenguas», y distinguía 18 grandes lenguas — las lenguas de los discursos de los sabios de su religión— de entre 700 lenguas menores. En su opinión, el sánscrito y el canarés ocupan un mismo nivel en relación con la palabra única del Señor; además, reconoce que vale la pena enseñar sánscrito porque en él uno distingue formas correctas e incorrectas, es decir, porque tiene una gramática. Sin embargo, las otras lenguas, entre ellas el canarés, participan también de esta cualidad. Bhaṭṭākalaṅka no concibe la relación entre todas esas lenguas diversas, formas de la palabra trascendente del Señor, desde un punto de vista histórico o evolucionista. En cambio, describe su relación poéticamente como la manifestación diferenciada de una misma materia: «Tal como la lluvia que desciende del cielo durante el monzón es solo una y de un único sabor, pero al caer sobre un campo salino, uno oscuro o uno árido, adquiere una naturaleza múltiple por su sabor salado, dulce o astringente respectivamente..., del mismo modo la palabra del Señor, aunque una lengua única en su origen, indiferenciada como el sonido del mar, al llegar al oído de los diversos escuchas

se transforma en las distintas lenguas».

EL LUGAR DEL SÁNSCRITO EN EL MUNDO Y LA SOCIEDAD

La distribución geográfica de las lenguas también llamó la atención de los gramáticos indios. Los prácritos reciben su nombre por la región en que se hablan: mahārāṣṭrī, śaurasenī, etc. En un principio, esto quizás correspondió a la realidad. Sin embargo, estas lenguas pronto fueron cultivadas con fines literarios o religiosos, distanciándose entonces de su uso vivo y permitiendo su expansión. A pesar de ello se retuvieron los nombres y las representaciones geográficas.

Hay en la India geografías míticas que dividen el espacio cósmico en planos habitados por diversos tipos de criaturas: seres celestiales, terrenales y del inframundo. En este contexto, el sánscrito es presentado como la lengua de los dioses, distribuidos en los distintos planos celestes. A menudo se le llama *amara-vāṇī*, término compuesto que puede significar tanto «lengua inmortal» como «lengua de los inmortales». Se dice que la lengua correcta es la lengua de los dioses. Cuando un gramático admite desconocer si una forma dudosa es correcta o no, afirmará que en tal caso es necesario remitirse a Indra, soberano entre los dioses. Por otra parte, suele decirse que el brahmán es un «dios sobre la tierra», de lo cual se sigue que el sánscrito es percibido asimismo como una lengua terrenal, si bien únicamente como una lengua de brahmanes. Es además la lengua de otras categorías de seres: de un demonio como Rāvaṇa o de un mono como Hanumān, aunque hay que notar que estos son héroes. En suma, el sánscrito aparece siempre en la posición de lengua de especies, clases o individuos superiores.

Esta es una visión mitológica de las cosas. Ni en los hechos, y ni siquiera como una cuestión de derecho, sucede así. El *dharma-śāstra*, la disciplina depositaria de las reglas sociales, el derecho, las costumbres, etc., no reserva el uso del sánscrito para el estamento de los brahmanes únicamente. Reserva la recitación de los Vedas (*svādhyāya*) para los hombres de los tres estamentos superiores, los «dos veces nacidos», en virtud de que reciben una forma de sacramento (*saṃskāra*) que los califica para emprender este estudio, el cual es visto como un ritual y un deber religioso cuya responsabilidad incumbe solo a profesionales. Sin embargo, en lo que toca al estudio general y el uso de la lengua sánscrita con cualquier otro fin, al parecer nunca hubo ningún tipo de restricción para algún grupo específico. La tradición registra casos de un conocimiento muy avanzado y dominio de la lengua por parte de mujeres o individuos que no eran brahmanes. Entre los textos sobre gramática sánscrita hay varios manuales en los que se suprimieron las reglas propias de los Vedas, útiles solo para los recitadores profesionales, pues tenían una

demanda muy alta para el estudio general del sánscrito. Si bien en los hechos ciertamente la mayoría de los eruditos del sánscrito son brahmanes, esto se debe a circunstancias particulares de la historia de la sociedad india, pero no a una regla. En la conciencia de sus usuarios, el estatus social del sánscrito corresponde al de la lengua de la gente educada, sin más, y no al de la lengua materna de un estamento en particular.

EL SÁNSCRITO Y LA PALABRA TRASCENDENTE

La noción de palabra divina o trascendente figura desde los tiempos más antiguos. En general, la palabra y la lengua sánscrita son vistas como una y la misma cosa. Desde esta perspectiva, el sánscrito no es una lengua más, sino *la* lengua. En este contexto, el término «sánscrito» no se usa para referirse a la palabra trascendente; antes bien, esta última se infiere a partir de la información que proporciona el sánscrito. Así pues, es más correcto hablar de una filosofía que de simples especulaciones religiosas, pues se trata de una reflexión racional que tiene su punto de partida en la técnica del *vyākaraṇa*, y que además busca dar cuenta de las aspiraciones psicológicas y místicas de los practicantes de la religión védica primero, e hinduista más tarde. Por otra parte, la tradición india ha reconocido a los gramáticos (*vaiyākaraṇas*) de la escuela de Pāṇini como los fundadores de toda una rama filosófica o *darśana*, es decir, un sistema metafísico basado en una técnica y que desemboca en una doctrina soteriológica. Pueden distinguirse tres etapas en su reflexión: el análisis científico, consistente en la determinación del elemento expresivo del habla; la construcción, con base en el razonamiento lógico, de una forma sutil, trascendente del habla ordinaria, esto es, una especie de investigación reduccionista de la esencia del habla a partir de los fenómenos; y por último, la conformación de una disciplina lingüística capaz de purificar al sujeto en toda su persona.

El sánscrito, palabra eterna

Tanto en Kātyāyana como en Patañjali se asoma la noción de eternidad a través de la palabra *siddha*, «perfecta», «completa», que ambos usan para calificar la lengua que describen. Este término responde a la idea de que el lenguaje se recibe como una herencia de la gente mayor, los padres o los maestros, quienes a su vez lo recibieron de sus antecesores. Ningún heredero crea. Si hay innovación, en realidad se trata de una corrupción. El lenguaje correcto ya está creado, existe de antemano. Por más lejos que podamos ir con la memoria humana, la lengua tendrá siempre este estatus. Es imposible

imaginar su creación en algún punto inicial del tiempo. De la idea de ausencia de creación se pasa a la idea de eternidad. Así, el lenguaje correcto (*sādhū*), es decir, no corrompido por la innovación humana, es eterno. Y puesto que el gramático no crea palabras sino que simplemente, en el curso de sus enseñanzas, da cuenta de la estructura de aquellas que ya existen, el lenguaje cuyas estructuras él describe es el lenguaje correcto, eterno. Patañjali ilustra esta idea con un ejemplo:

¿Cómo saber si la palabra, su significado y la relación entre ambos existen de antemano [es decir, son eternos]? Por un ejemplo de la vida diaria. En la vida diaria usamos las palabras solo después de haber aprendido su significado; no hacemos ningún esfuerzo para crearlas. Por ejemplo, alguien necesita una olla, y entonces va con un alfarero y le dice: «Hazme una olla; la necesito». Sin embargo, quien desea usar palabras no va con un gramático a decirle: «Hazme palabras; las necesito». Simplemente las usa una vez que aprendió su significado.

La misma idea se atribuye a los textos védicos y a otros textos sagrados. Vimos que los Vedas se transmitían oralmente, por medio de la memorización de maestro a discípulo. Son una herencia inmemorial recibida desde siempre y, por consiguiente, es impensable que alguien los haya creado. Se cree, por lo tanto, que son eternos. Se les conoce como *āgama*, «tradición», literalmente «aquello que viene [de un maestro]», o *śruti*, «audición», en virtud de que solo puede aprehendérseles si se les escucha de la boca del maestro. El hecho de que los Vedas sean concebidos como eternos significa que su lengua misma es eterna.

La palabra trascendente

Los poetas védicos fueron los primeros filósofos del lenguaje. Arribaron directamente a la concepción de una palabra trascendente. La palabra es el instrumento principal del rito en el que se invoca a las divinidades a las que están consagradas las ofrendas arrojadas al fuego sacrificial. A estos poetas les pareció que las fórmulas rituales poseían una eficacia secreta que las hacía distintas del habla ordinaria. Les atraían los enigmas y este tipo de lenguaje con un sentido oculto, motivo de justas literarias, fue uno de los primeros objetos a los que dieron el nombre de *brahman*. Sabemos el destino de este término en la filosofía india. Es a través del poder de la palabra que los pensadores indios llegaron a un concepto del absoluto. Así, a la luz del poder extraordinario atribuido a la palabra, no pasaría mucho tiempo antes de que esta fuera concebida como algo más que una herramienta eficiente: como una entidad exterior al hombre, como algo que viene a él, una divinidad que le confiere fuerza:

*devīm vācam ajanayanta devās tāṃ viśvārūpaḥ paśāvo
vadanti,
sā no mandrēṣam ūrjaṃ dūhānā dhenūr vāg asmān
ūpa sūṣṭutaitu,*

Los dioses engendraron a la diosa Palabra; toda clase de criaturas la hablan. Que esa Palabra, complaciente, vaca dadora de vitalidad y savia, honrada como es debido, venga a nosotros (*Rgveda* 8.100.11).

Patañjali es conocido sobre todo como el exegeta de los *sūtras* de Pāṇini y como un especialista en la formación de palabras. Sin embargo, en ocasiones se vio forzado a definir conceptos lingüísticos más incluyentes, tropezándose entonces con problemas importantes que no podía esquivar, en particular el problema de la relación entre sonido y significado. ¿Cuál es la causa de que surja en la mente un conocimiento al escuchar un sonido a través del oído? El lenguaje participa de dos naturalezas, física y mental. Su esencia última está por definirse. Patañjali describe con lujo de detalle la función de la mente. Los sonidos se producen sucesivamente a través de la secuencia hablada. La representación de esta sucesión de sonidos es un evento mental; no surge de los sonidos mismos porque estos nunca son simultáneos. ¿Debemos entender entonces la palabra como una representación mental únicamente? Patañjali mismo no sugiere tal tesis. En cambio, introduce en el pensamiento indio un concepto de esencia de la palabra que no es ni el sonido físico ni la representación mental, sino una tercera entidad específica a la que llama *sphoṭa*. El término tiene dos sentidos, por un lado significa «lo manifiesto», y por el otro, «lo que manifiesta». El *sphoṭa* es tanto lo que se manifiesta en la mente por el sonido a través del oído como lo que manifiesta su significado en la mente.

Patañjali toca el asunto solo de manera tangencial y muy brevemente mientras explica la enunciación de fonemas en Pāṇini. La enunciación del fonema *a* en una regla, por ejemplo, en *ato bhisa ais* («después de *a* la desinencia *ais* reemplaza a la desinencia *bhis*»), es una palabra cuyo sentido es su propia forma sonora. ¿Es esta última el sonido tal como lo pronuncia el hablante de este *sūtra* en particular o también todas las otras posibles enunciaciones del fonema *a*? Patañjali responde la pregunta diciendo que la *enunciación* de *a* tiene como significado el *sphoṭa* de esta palabra, pero no la forma particular pronunciada en el *sūtra*. Patañjali no recurre a la idea de una clase de fonemas *a* definida por cierto rasgo común, sino a la idea de que hay un elemento común a todas las formas en que esta palabra puede llegar a escucharse, elemento que tiene la capacidad de permitir la comprensión de todas las *a* posibles. Patañjali añade que este elemento común, manifiesto y fuente de manifestación (*sphoṭa*), es el habla misma, mientras que el sonido no es más que una propiedad del habla: *sphoṭaḥ śabdaḥ, dhvaniḥ śabdagaṇaḥ*. En esencia, esto equivale a afirmar que la palabra no es ni el sonido físico ni un evento

mental. Su naturaleza no se reduce ni a la materia ni al espíritu. En este punto, Patañjali se adentra en la dimensión filosófica de su reflexión, y así llega a considerar la esencia de la palabra como algo distinto al sonido, como una entidad específica diferente, capaz de asumir una manifestación auditiva y ser aprehendida por la mente. Al respecto recurre a los siguientes versos védicos:

catvāri vāk párimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yé
maníṣiṇaḥ,
gūhā trīṇi nīhitā néngayanti turíyaṃ vācō manuṣyā
vadanti.

La palabra se compone de cuatro aspectos bien delimitados, conocidos solo por los brahmanes que controlan su mente. Guardados en un lugar secreto, tres [de esos aspectos] carecen de movimiento. Los hombres enuncian el cuarto [aspecto] de la palabra (*Rgveda* 1.164.45).

En la interpretación de Patañjali, el primer verso en la estrofa hace referencia al conocimiento de la gramática. Los cuatro aspectos del habla son el sustantivo, el verbo, el prefijo verbal y las partículas. Las personas educadas que conocen esos cuatro aspectos, aquí llamadas «brahmanes que controlan su mente», son los gramáticos. La segunda parte de la estrofa no versa más sobre categorías gramaticales precisas, sino sobre cuatro aspectos de los cuales tres son secretos. Patañjali explica la idea de secreto y ausencia de movimiento con la imagen de ausencia de parpadeo ocular. Ahora bien, en la mitología de la India esta es una característica de los dioses. Así, en el contexto de la cultura india, la imagen sugiere la naturaleza divina del habla.

Bhartṛhari (¿siglo V e.c.?) heredó la tradición de Patañjali. Le debemos un comentario al *Mahābhāṣya*, en parte perdido, y una obra original sobre filosofía del lenguaje titulada *Vākyapadīya*, cuya primera sección es una metafísica de la palabra correcta, es decir, del sánscrito tal como lo construye la gramática. Bhartṛhari emplea sobre todo el término *śabda* para hablar de la esencia de la palabra. Su *śabda* no difiere en lo primordial del *sphoṭa* de Patañjali. Se trata, en efecto, de una esencia que no es ni materia ni espíritu, y a la que Bhartṛhari concede el estatus más elevado, el de principio absoluto (*brahman*), al comienzo mismo de su obra:

*anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram,
vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ.*

En su realidad esencial la palabra es el *brahman* eterno, sin comienzo ni fin; de ella emana la manifestación universal en la forma de significado (*Vākyapadīya* 1.1).

Este pasaje afirma, por un lado, que en su esencia misma la palabra es real, y por el otro, que es la realidad fundamental, designada con el término *brahman*. Ahora bien, con la palabra *brahman* se designa sobre todo el principio abstracto de todas las cosas, el absoluto, la realidad en su nivel último, la conciencia pura concebida como sujeto más allá de todo objeto, Dios en su forma más abstracta. Este principio se aplica aquí a la palabra, que de este modo recibe el más alto estatus metafísico. Por último, observamos en el pasaje una afirmación de la primacía de la palabra sobre el significado. La palabra es la realidad primera, sin comienzo ni fin, mientras que el significado, es decir, el conocimiento, emana de ella y tiene su origen en ella; por su parte, el universo visible emana del conocimiento. Sabemos de otras doctrinas indias, por ejemplo, el *advaitavedānta* o algunas escuelas tántricas, donde la palabra es una realidad secundaria respecto a la conciencia; se le llama *śabda-brahman* el *brahman-palabra*», y ocupa una posición secundaria respecto al propio *brahman* original, definido como conciencia. Para el filósofo lingüista la palabra tiene en cambio, el estatus supremo del *brahman* absoluto, y la conciencia no es más que su emanación.

El valor salvífico del sánscrito

Fue en tanto gramáticos que los filósofos del lenguaje concibieron un sendero a la salvación. La meta es tomar conciencia del principio indiferenciado que es la palabra o *brahman*. Esta búsqueda solo puede tener lugar en el lenguaje, tal como el individuo mismo lo posee. El estudio del lenguaje es por sí mismo el medio para acercarse al *brahman sphoṭa*. Esta búsqueda tiene su punto de partida en la toma de conciencia de las estructuras que la gramática enseña. De entrada, es necesario discernir la corrupción que el hombre le causa al lenguaje eterno. La gramática es el instrumento para alcanzar ese discernimiento y, por lo tanto, un factor de purificación del conocimiento de la palabra. Una vez que se ha depurado el conocimiento de cualquier corrupción, el individuo puede aprehender la palabra en su esencia eterna, comprender su carácter indiferenciado a través de un proceso de absorción de las diferencias y acceder a la conciencia de la palabra en tanto causa primera, esto es, como el absoluto o *brahman*. Este proceso de toma de conciencia de la unidad indiferenciada mediante la absorción de las diferencias es una operación psicológica asociada con el yoga, de tal modo que, en materia de disciplina, los gramáticos son próximos a los yoguis. Sin duda esta proximidad se encuentra en el origen de la tradición que considera al comentador de Pāṇini y al autor del *Yogasūtra*, ambos conocidos por el nombre de Patañjali, como encarnaciones de

Śeṣa, la mítica serpiente eterna. El sendero de la gramática es un sendero yóguico. De este modo, cuando un filósofo como Bhartṛhari habla del ideal de la liberación no dudará en afirmar que «La gramática es la puerta a la liberación, la medicina contra las impurezas del lenguaje. Purifica todas las ciencias al proyectar sobre ellas su luz... Es el primer peldaño en la escalera que conduce a la realización de todos los poderes. Es el sendero supremo, sin escalas, entre los aspirantes a la liberación».

Recordemos filósofos como Bhartṛhari y la mayor parte de sus sucesores conciben la gramática como la gramática de la trinidad Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali, y el sánscrito como la lengua purificadora y redentora producto (*saṃskṛta*) de esa gramática.

EL SÁNSCRITO COMO LENGUA COTIDIANA

Suele hacerse una distinción entre lengua popular y lengua culta. El sánscrito nos es conocido como lengua culta a través de un sinnúmero de documentos. Sin embargo, a falta de evidencia, desconocemos si fue también una lengua popular, independiente de la actividad de gramáticos y literatos. Podemos suponer que el indo-ario antiguo se usó con fines comunicativos cotidianos antes de evolucionar en el indo-ario medio o en el sánscrito de los gramáticos. Sin embargo, el historiador cuenta con muy poca evidencia al respecto. Para ello debe acudir a los textos védicos. Estos son poemas de inspiración religiosa y manuales técnicos sobre el ritual. Se trata, por lo tanto, de un testimonio sobre la lengua que usaban los especialistas del ritual. Determinar con precisión en qué medida esta lengua se diferenciaba de la lengua popular es prácticamente imposible, pues no contamos con una pauta de comparación. Ya vimos cómo, por un lado, la evolución del védico de la mano de *pandits* y gramáticos, y por el otro, la evolución del indo-ario antiguo de la mano de gente procedente de diversas regiones y niveles sociales, condujo a la gran diferencia entre el sánscrito y los distintos tipos de indo-ario medio que se conocen. ¿Debemos, por consiguiente, hablar de un divorcio entre la lengua de una clase de intelectuales y la de la gente común? Esta sería una forma muy simplista de plantear el problema, sobre todo porque ambas lenguas nunca dejaron de convivir y, por lo tanto, de influirse mutuamente. A menudo las dos han coexistido en un mismo individuo, tanto en el *pandit*, que domina el sánscrito pero tiene por lengua materna algún tipo de indo-ario o dravídico, como en el no especialista, que además de su lengua materna tiene cierto conocimiento del sánscrito. El *pandit* puede utilizar su lengua a dos niveles, uno técnico y uno más natural.

¿Quiénes fueron esos no especialistas que usaron el sánscrito y a qué nivel lo hicieron? A este respecto contamos con un tipo de evidencia: el teatro indio multilingüe. Se trata de piezas dramáticas cuyos personajes hablan diferentes lenguas según el estamento social al que pertenecen. Ahí vemos a brahmanes, reyes y nobles hablar sánscrito y dialogar con representantes de otros estamentos, quienes hablan diversos prácritos. Puesto que en buena medida el teatro está hecho de convenciones, y estas no necesariamente reproducen la realidad, lo que en verdad resulta relevante es el estatus del sánscrito no tanto como lengua de la alta sociedad sino como lengua de quienes tuvieron acceso a una educación superior. Incluso entre la nobleza, las mujeres hablan prácrito. El bufón, leal

amigo del rey, es un brahmán que no habla sánscrito y cuya ignorancia sobre los Vedas es motivo de burlas. Sin embargo, no hay razones para exagerar la representación de esta ignorancia. Los personajes que no hablan sánscrito, ciertamente lo comprenden y cuentan, por lo tanto, con una educación mínima. Además, hay comunicación incluso en diferentes lenguas. Esta situación no es de ningún modo imposible o irreal. El plurilingüismo es un rasgo saliente de la sociedad india, en un grado incluso mayor que en Europa. Las convenciones teatrales simplemente lo acentúan.

Otro ejemplo digno de atención es la literatura sánscrita con fines didácticos religiosos, por ejemplo, hagiografías, leyendas de lugares santos, relatos mitológicos y demás. Sus autores fueron *pandits*, como se desprende del refinado lenguaje de los textos. Se trata de una literatura muy abundante destinada a una amplia audiencia de creyentes. ¿Debe concluirse, por lo tanto, que todos los creyentes tenían los conocimientos y la capacidad para comprender sánscrito, y ver en el conjunto de los seguidores del hinduismo usuarios del sánscrito? Si bien es cierto que esta literatura para las masas sugiere un grado de familiaridad con el sánscrito, no podemos exagerar. El nivel de conocimiento puede variar de un individuo a otro, de un grupo a otro, de una región a otra. Ciertamente, hay una búsqueda de una redacción más simple. Asimismo, deben tenerse en cuenta los medios de difusión de estos textos. El principal medio de difusión no es el escrito, ya sea impreso o a mano. Siempre ha habido en todas las regiones de la India recitadores profesionales de textos mitológicos, cuya función no solo es recitar sino además comentar. A veces estos comentarios se ofrecen en la lengua local más accesible, lo cual no significa que se desprecie el texto sánscrito. Cada estrofa es salmodiada o cantada. Los narradores suelen acompañarse de asistentes que plantean preguntas ensayadas de antemano y que sirven para introducir los comentarios en lengua local. A veces recurren al canto, incluso a la danza, con el fin de enriquecer sus descripciones. Se trata, pues, de todo un arte cuya función es difundir el texto sánscrito. Lo que este ejemplo nos muestra es que si bien los textos confirman la existencia de una audiencia, de ello no se desprende directamente que esta tuviera un conocimiento avanzado de sánscrito o estuviera familiarizado con él.

EL ESPECIALISTA DEL SÁNCRITO O PANDIT

El sánscrito es inconcebible sin los *pandits*, los especialistas que lo cultivaron: ellos son sus principales usuarios. Es importante, por lo tanto, definir su profesión y precisar el lugar que la lengua ocupaba en ella.

A lo largo de la historia, la India ha sabido asegurarse de que los profesionales del trabajo intelectual cuenten con las condiciones materiales para consagrarse de tiempo

completo a su vocación. De este modo, la continuidad de la actividad intelectual se ha mantenido sin interrupción, con casos de transmisión del saber a lo largo de varios milenios. La característica más constante es el uso del sánscrito. No sería equivocado definir esta lengua por su estrecha relación con todas las formas de actividad intelectual en la India y, como veremos, en buena parte de Asia. Llamamos por el nombre genérico de *pandit* (sánscrito *paṇḍita*; hindi *paṇḍit*) al individuo que ejerce su profesión o domina una actividad intelectual y para ello emplea el sánscrito. De manera secundaria, la palabra designa también al sabio que domina una lengua regional india, por ejemplo, el tamil, etc., y la usa a la manera del *pandit* sánscrito. Sin embargo, no es menos cierto que si algo caracteriza al *pandit*, aun si este cultiva otra lengua, es una formación intelectual en la que el sánscrito desempeña el papel preponderante.

Es incorrecto identificar al *pandit* con el brahmán. El brahmán se define por su nacimiento y por sus deberes religiosos; el *pandit* se define por su formación intelectual únicamente. La gran mayoría de los brahmanes no son *pandits* y hay *pandits* que no son brahmanes. Los poetas védicos son los primeros intelectuales indios cuyas memorias y creaciones nos han llegado. Patañjali es el prototipo del *pandit* clásico y él mismo tuvo el cuidado de describir al *pandit* ideal. El estudio del sánscrito sigue vivo hoy en día, y es posible encontrar *pandits* con la voluntad de preservar su herencia cultural, no solo por medio de la observación distante y ajena, como cuando se estudia una civilización muerta, sino viviendo esa cultura, confiando todo su ser a ese horizonte.

El poeta védico

Los primeros monumentos literarios de la India, los himnos del *Rgveda*, dan fe, por su volumen y calidad, de la existencia de maestros de la palabra. No sabemos prácticamente nada sobre ellos, incluidos sus nombres. Los nombres de los sabios a quienes la tradición atribuye la paternidad de estos himnos son más bien los nombres de las familias que los preservaron de generación en generación. Sin embargo, ocasionalmente los autores de estos himnos hablan sobre su condición y sus actividades, y lo que al respecto dicen nos permite adivinar que se trataba de poetas que vivían del poder de sus palabras. Sus obras son oraciones dirigidas a las divinidades del panteón védico y empleadas en la liturgia. Los solemnes ritos de esta antiquísima forma de religión consisten en ofrendas de leche o mantequilla arrojadas al fuego y consagradas a las divinidades a las que se invoca con poemas, y a las que se informa, por medio de plegarias, de los deseos humanos con el fin de que estos sean cumplidos. La palabra es así el instrumento principal para el éxito del

sacrificio. Posee un poder eficaz no manifiesto en el uso ordinario, revelado únicamente al más exquisito de los poetas, al más inspirado, conformando el objeto de su búsqueda y de sus hallazgos. El poeta es, por lo tanto, un practicante del sacrificio. Los grandes sacrificios védicos requerían de un enorme número de recursos materiales y humanos, eran organizados por personas que contaban con los recursos suficientes, y ejecutados por verdaderos profesionales. Entre estos últimos se encontraban los poetas, quienes formaban especies de cenáculos para practicar o rivalizar entre ellos, convencidos de que un primer éxito los glorificaría y les traería nuevas empresas. Tal éxito llegaba como resultado de poner todo su empeño en la palabra misma, de buscar el poder misterioso que la palabra entraña. Como vimos, el término *brahman* se refiere precisamente a este poder de la palabra. En este contexto, los poetas organizaban especies de certámenes (*brahmodya*), cuyos interlocutores planteaban enigmas entre sí, rivalizando en el arte de expresar el *brahman*. Las cualidades buscadas eran inspiración, un pensamiento fundado en la belleza del lenguaje (*dhē'*), agilidad mental y capacidad de improvisación. Quien triunfa se dice que posee el *brahman*. Se convierte entonces en un modelo para los demás y gana su reconocimiento por su influencia sobre la lengua: «Tan vasto como es el *brahman*, así de grande es la palabra». Vemos, pues, que desde los orígenes de la tradición india se reconoce la colegialidad de los profesionales de la palabra junto con su responsabilidad para constituirla. El poeta védico es el prototipo del *pandit* y del gramático de la época clásica.

El pandit tradicional

Antes hablamos de la importancia de Patañjali, cuya lengua y métodos de trabajo intelectual y expositivos fueron tomados como modelo entre las subsecuentes generaciones de *pandits*. Al *pandit* que sigue este modelo a menudo se le da el calificativo de «tradicional», en el sentido de que no hace una reconstrucción artificial y libresca de un saber antiguo; antes bien, hay motivos para pensar que sus conocimientos y, sobre todo, su estilo y su forma de vida fueron transmitidos de maestro a discípulo a través del ejemplo y a lo largo de los años, sin interrupciones significativas. Vimos también que Patañjali describe al *pandit* sánscrito con el término *śiṣṭa*, «educado», y lo identifica geográfica y socialmente en consonancia con la situación de su propia época. Esto cambiaría con el tiempo, una vez que el sánscrito se propagó por todo el sur de la India e incluso allende sus fronteras. Por otra parte, Patañjali mismo reconoce que el dominio del sánscrito era posible entre no brahmanes, por ejemplo cuando describe la

derrota de un gramático corregido por su auriga. Muchas otras características se han perpetuado a lo largo de los siglos. El calificativo «aquel que posee abundantes reservas de grano» indica la condición que por lo general le permite a un *pandit* vivir libre de preocupaciones materiales, es decir, como un terrateniente que vive de las ganancias del trabajo agrícola. Otros epítetos evocan las cualidades de inteligencia y disciplina psicológica, siempre dignas de elogio y cultivo.

A) *Formación*

Si bien existe la creencia de que es posible lograr un aprendizaje «sin problemas», casi espontáneo, por el simple hecho de haber nacido en alguna de las buenas familias de *śiṣṭas* que Patañjali refiere, también es cierto que dicho aprendizaje presupone enormes esfuerzos, los mismos que permitieron la diseminación exitosa del sánscrito sobre un inmenso territorio a lo largo de dos milenios. Desde una época muy temprana esos esfuerzos estuvieron acompañados de una reflexión profunda, así como de una aguda toma de conciencia acerca de las posibilidades de una formación psicológica. En efecto, los filósofos indios comprendieron muy pronto la función del inconsciente en la actividad psíquica y, a sabiendas de ello, se empeñaron en modelar la personalidad e influir sobre el inconsciente. Así lo reflejan nociones como *vāsanā* y *saṃskāra*, cuyas connotaciones psicológicas datan de la época de las *Upaniṣads*. La idea básica es que ninguna experiencia, ninguna acción ni su respectivo acto cognitivo, ninguna impresión sensible, sentimiento, concepto, etc., una vez vividos, en modo alguno están condenados a morir. Antes bien, dejan una huella en la psique. No hay experiencias inocentes. La psique es comparada con una botella donde se vierte una sustancia aromática y luego se vacía. El olor permanece. Del mismo modo, la experiencia vivida deja una traza invisible, pero real, llamada *vāsanā*. Estas trazas no permanecen en un estado caótico al interior de la psique. Se organizan entre sí y de esa manera construyen una personalidad y preparan al individuo para nuevas experiencias, por ejemplo al permitirle recordar o al hacerlo capaz de nuevos actos psíquicos. A esta preparación psicológica con base en las huellas de experiencias previas se le llama *saṃskāra*. Este es el término que se encuentra en el origen de la palabra «sánscrito», la lengua que ha recibido el *saṃskāra*, esto es, la preparación de la gramática en miras a un uso más perfecto. *Saṃskāra* es la preparación de cualquier cosa en miras a una acción, es todo lo que debe hacerse para que una cosa tenga la capacidad de funcionar. Y lo que fue pensado para la lengua lo fue también para la psique humana. La importancia de esta idea en el ámbito educativo es evidente: si sabemos que las huellas de nuestras experiencias se organizan entre sí, se sigue que es posible ordenar las experiencias de tal forma que constituyan una reserva de vestigios

alrededor de los cuales se organizará la psique del individuo. Es, pues, posible constituir de antemano la materia prima de la personalidad y, yendo más lejos, orientar la organización de ese material hacia actividades específicas, creando así un *saṃskāra*, una «preparación» para dichas actividades. Las dos modalidades que destacan en la educación concebida conforme a este marco psicológico son, en primer lugar, la memorización de textos, esto es, la conformación de una reserva de huellas o *vāsanās*, y en segundo lugar, el entrenamiento en las operaciones intelectuales típicas de los especialistas en gramática, exégesis y lógica, es decir, la formación del *saṃskāra*. Gracias a esta formación, el *pandit* será capaz de crear literatura, filosofía, y demás saberes. El *pandit* estará formado psicológicamente una vez que posea una base de datos y las reglas de organización que le conferirán la capacidad para crear.

Los conocimientos que deberá contener la mente del futuro *pandit* son, primero, la lengua, después textos enteros, y por último las técnicas de la gramática (*vyākaraṇa*), la exégesis (*mīmāṃsā*) y el razonamiento lógico (*nyāya*), disciplinas a menudo agrupadas bajo la categoría de *śāstra*, «enseñanza» de la palabra (*pada*), la oración (*vākya*) y los medios de conocimiento válido (*pramāṇa*). El programa de estudios habitual supone la memorización del *Amarakośa*, léxico versificado de palabras clasificadas por sinónimos; los formularios de Pāṇini y Kātyāyana con sus apéndices, listas de raíces, etc.; los formularios o manuales básicos de las tradiciones exegetica (*mīmāṃsā*) y lógica (*nyāya*); un manual de poética; algunos clásicos de la literatura, y una enorme cantidad de refranes, proverbios, versos, máximas morales y sobre dialéctica, cuyos autores desconocemos y que en su conjunto constituyen la tradición oral de las escuelas sánscritas. Estos fundamentos están diseñados para complementarse con la memorización de una rama de los Vedas, así como con el estudio a fondo de uno o varios *śāstras* o de cualquier otra disciplina, por ejemplo, *dharmasāstra* o la enseñanza del derecho y las costumbres; mitología (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, *Purāṇas*); *Tantra* o técnicas sobre el ritual; medicina, etc., por mencionar las más comunes.

Los *pandits* sánscritos privilegian la enseñanza oral, entre otras cosas debido al énfasis en el aspecto psicológico. El contacto directo con el maestro, en contraste con el aislamiento de la lectura; la enorme dificultad que supone memorizar tan solo de oídas, lo que demanda una atención absoluta a las palabras del maestro, en contraste con la facilidad para desviar la atención del texto escrito y retomarlo más tarde —estas y otras prácticas similares muestran que la enseñanza oral, desarrollada sin la ayuda de textos escritos, produce una impresión psicológica más profunda. Hay maestros que consideran una cuestión de honor no usar libros. Y al menos en el caso de la transmisión de los

Vedas, por regla general el documento escrito no tiene cabida. Hay un dicho que se mofa de la ciencia confiada a los libros: es como el dinero en la cartera de otro; cuando se necesita nunca está a la mano.

Esto no quiere decir que no se utilice el formato escrito. Si bien los *pandits* logran proezas memorísticas, no por ello dejan de recurrir a aquel libro que pueda serles útil para ampliar la memoria humana. Aprender a escribir forma parte de la educación primaria y hay entre los *pandits* una disciplina especializada en el arte de escribir. Antes de la paulatina introducción europea de la imprenta, en el siglo XVI, los textos se difundían únicamente por medio de manuscritos, lo que hacía necesaria la profesión del escriba (*lekhaka*). Asimismo, a partir de la época en que el uso de la escritura se volvió común para el sánscrito, es decir, durante la era común, surgió una categoría de *pandits* especializados en la copia de manuscritos. El grabado de inscripciones sobre piedra y placas de cobre fue otra actividad confiada a artesanos escultores (*śilpin*); varias inscripciones medievales están firmadas con dos nombres, el del redactor del texto y el del grabador.

En el modelo ideal, a menudo evocado en la literatura, la familia, ya sea la del discípulo o la del maestro (*guru-kula*), provee el entorno para la enseñanza. Suele hacerse una distinción entre el maestro que confiere los sacramentos del hinduismo y los maestros a cargo del aprendizaje intelectual. En algunos casos puede tratarse de una misma persona, en otros de personas distintas. Por lo general, al primero se le da el nombre de *guru*, el de *upādhyāya* al segundo; *ācārya* se emplea para ambos a un nivel más avanzado. En principio, el maestro queda a cargo del discípulo. Una ceremonia religiosa (*upanayana*) solemniza el comienzo de los estudios y la estancia con el maestro. Esta ceremonia es considerada como un segundo nacimiento y se le conoce como *brahma-janman*, «nacimiento al *brahman*». El término *brahman* se refiere aquí a la esencia del habla, los textos védicos y el conocimiento puro; la madre de este nacimiento es Sāvitrī, la palabra védica divinizada; el padre es el propio *ācārya*. En principio, los estamentos calificados para recibir este sacramento son tres: brahmanes, chatrias y *vaiśyas*. De ahí que reciban el nombre genérico de *dvi-ja*, «dos veces nacidos». Por otra parte, se dice que esta ceremonia es un *samskāra*, pues se trata de un ritual que «prepara» al discípulo para entrar en la vida productiva, cuya primera etapa es la educación. El discípulo es llamado *brahma-cārin*, «practicante del *brahman*», donde la palabra *brahman* tiene las connotaciones antes mencionadas, además de la de disciplina corporal, psicológica y moral conocida como *tapas*, «ascesis». Entre las virtudes exigidas al discípulo se encuentra la castidad, expresada por medio de la palabra *brahma-carya*,

que literalmente se refiere a esta condición del estudiante. La vida del discípulo en la «familia del maestro» (*guru-kula*) supone servir a este, además de escuchar sus enseñanzas y el estudio personal. Observamos así que la educación tiene un carácter integral, que abarca los aspectos material, afectivo, social, intelectual, moral y espiritual. La profundidad de la formación intelectual y la preocupación de que esta traiga consigo no una adquisición superficial de conocimientos sino una transformación profunda de la psique, un *samskāra* psicológico, se ponen de manifiesto en la definición de Kauṭilya del método de aprendizaje según los siguientes ocho estados psicológicos del discípulo: deseo de escuchar la palabra del maestro (*śuśrūṣā*), aquí entendido como una atención centrada en todo lo que salga de su boca; el acto de escuchar, con el mismo enfoque, esa palabra (*śravaṇa*); aprehensión mental (*grahaṇa*); memorización (*dhāraṇa*); reflexión, la cual consiste en determinar dónde puede aplicarse la enseñanza y dónde no (*ūha-apoha*); comprensión refinada del contenido de la enseñanza acompañada de conceptualización y discriminación de matices (*artha-vijñāna*); inmersión total en la realidad del significado (*tattva-abhiniveśa*). Las diferencias entre los últimos estados ponen de manifiesto el grado de absorción psicológica que supone la adquisición de conocimiento.

En los hechos, el *guru-kula* puede ser la familia real de un maestro o, en un sentido más amplio, un centro de enseñanza. La literatura sánscrita contiene un sinnúmero de alusiones a residencias (*āśrama*) de grandes maestros, ermitas silvestres donde se reúnen los discípulos alrededor de un maestro venerado a quien acompañan varios otros preceptores. El paraje retirado, lejos de las aldeas y los conglomerados urbanos, el entorno natural silvestre de los centros educativos es un ideal constante en la tradición india. La búsqueda de ese ideal pervive en instituciones modernas como la Universidad Santiniketan, en Bengala, fundada por el poeta Rabindranath Tagore, o incluso en universidades estatales de reciente creación. Documentos históricos prueban la existencia de centros de gran importancia durante el periodo medieval. A manera de ejemplo puede mencionarse Nālandā, antiguo centro budista, que alcanzó su esplendor alrededor de los siglos III y IV e.c., con la presencia de los grandes doctores Nāgārjuna y su discípulo Asaṅga, convirtiéndose desde entonces y hasta la desaparición del budismo en la India en el principal centro de la tradición *mahāyāna*. Sabemos esto y podemos apreciar su importancia, por un lado, gracias a la descripción que sobre el tema nos ofrece el peregrino chino Hiuan-tsang (602-664), tras su visita a comienzos del siglo VII, y por el otro, gracias a los recientes trabajos arqueológicos de excavación en el sitio que han puesto al descubierto imponentes ruinas. En este centro podían residir unas 10'000 personas de manera permanente. De estos se calcula que 1 500 eran maestros y 8 500

estudiantes. El programa de estudio comprendía los *śāstras* sánscritos (gramática, etc.), así como las escrituras y los textos filosóficos budistas. Para aspirar al nivel más alto se debía aprobar un duro examen de admisión y seguir un programa de estudios que duraba 15 años, de los 15 a los 30 años. Un sinfín de maestros visitaba el centro y se organizaban debates escolásticos en los que se confrontaban doctrinas filosóficas y religiosas, heréticas y ortodoxas.

En teoría, la enseñanza debía ser gratuita. El maestro que exigía un salario regular no era digno de aprecio; además, la prohibición de lucrar con el conocimiento se repite con insistencia. En los hechos, el discípulo debía servir al maestro en diversas tareas domésticos durante su estancia con él y podía asimismo realizar actividades en beneficio de la comunidad. En la literatura suele describirse yendo a mendigar el sustento, según el ideal budista, o yendo al bosque a recolectar frutos y raíces, y madera para hacer leña, etc. Por último, la tradición prescribe que el discípulo otorgue al maestro un presente ritual (*dakṣiṇā*) al concluir sus estudios. Es evidente que los grandes centros educativos dependían de fundaciones caritativas, asociadas con la corte o de cualquier otro tipo.

B) *Condiciones de vida y funciones*

Al terminar sus estudios, el nuevo *pandit* podía hacer votos de celibato y continuar su ascesis educativa, y residir en la misma ermita o institución donde había estudiado. A partir de este momento se le conocía como *naiṣṭhika*. En general, este es el método de reclutamiento de dirigentes y administradores de instituciones religiosas. Aun cuando el hinduismo es sobre todo una religión de laicos, no desconoce las instituciones monásticas. A estas se les llama *āśrama* y *maṭha*. Si bien hay muchos tipos, las principales y más tradicionales se componen de religiosos que han hecho los votos de *saṃnyāsa*, la «renunciación total», y su vocación es la enseñanza, la propagación de la religión, el manejo de la congregación (por ejemplo, a través de indicaciones a los templos), la dirección espiritual de los fieles, el estudio personal de los *śāstras* y las escrituras, la disciplina espiritual del yoga, etc. El sánscrito debe mucho a estas instituciones, pues históricamente han sido muy estables y, por lo tanto, las que mejor han podido asegurar la continuidad de la transmisión de saber y la calidad de la formación de la personalidad del *pandit*. Entre muchos otros ejemplos, cabe mencionar el *maṭha* de Śrīngeri, en Karnāṭaka, que habría sido fundado en el siglo VIII e.c. por Śāṅkara, el gran filósofo no dualista. Harihara II (1377-1404), el emperador de Vijayanagar, lo dotó de tierras, cuyas ganancias debían asegurar la subsistencia de tres *pandits*, Nārāyaṇa Vājapeyin, Pāṇḍuraṅga Dīkṣita y Narahari Somayājīn. A ellos había sido confiada la tarea de comentar los cuatro Vedas, tarea que se ha llevado a cabo sin

interrupción desde el siglo XV en la escuela védica y sánscrita del *maṭha*. El director actual de esta escuela es Śrī Mūranemane Rāma Bhaṭṭa, un descendiente de Narahari Somayājīn. Además de la escuela tradicional, el *maṭha* organiza numerosas actividades sociales, rituales, etc., y tiene una gran influencia sobre la vida religiosa de todo el sur de la India.

Al concluir sus estudios, el *pandit* podía asumir la forma de vida de un jefe de familia, fundar un hogar y ejercer una profesión intelectual. A partir de ese momento su subsistencia dependía principalmente de la protección de alguna corte o de alguna otra forma de mecenazgo. Se asentaba en alguna ciudad o pueblo, y podía mantener un estrecho lazo con una corte real. Por lo general recibía tierras, cuyas ganancias estaban a su disposición, exentas de todo impuesto. Las donaciones de tierras a los brahmanes han quedado registradas en varias inscripciones en piedra o placas de cobre, están redactas en sánscrito e incluyen un panegírico del rey o el donador. Se han conservado muchas de ellas. Normalmente las inscripciones establecen la rama védica a la que pertenecía el brahmán beneficiado. Ello prueba que la intención de las donaciones era la protección de la cultura védica. La motivación del donador era sobre todo religiosa: celebrar ritos que ameritaran la recitación, enseñar los Vedas, transferir las faltas. En tanto especialistas en el conocimiento védico y en los ritos para redimir cualquier falta, solo los brahmanes estaban autorizados a enseñar los Vedas y a recibir estas donaciones. Esto explica su casi exclusividad como beneficiarios de estas fundaciones. Puesto que las donaciones eran hereditarias, los brahmanes debían mantener la recitación, la práctica y la enseñanza de los Vedas de generación en generación. A menudo una misma donación agrupaba a brahmanes de diferentes escuelas védicas, quienes se establecían cerca de las tierras de las que obtenían ingresos, en una misma aldea o sector del pueblo llamado *agrāhāra* (con frecuencia escrito *agrahāra*), literalmente «el sustento de los mejores». La creación de *agrāhāras* fue el mecanismo más efectivo para la expansión de la cultura védica y sánscrita durante el periodo medieval, así como para su permanencia a lo largo del tiempo. Puesto que los *agrāhāras* se localizaban en zonas cultivables, lo que en la India significa una planicie irrigada por un río, canales o estanques, y puesto que los *maṭha* eran centros igualmente retirados, lejos de las aldeas, puede afirmarse que la actividad intelectual en la India se ha desarrollado esencialmente en un entorno rústico o silvestre.

La función más importante del *pandit* es la recitación diaria de los Vedas (*svādhyāya*), concebida como un ritual religioso. Están también el estudio personal y la ejercitación de su conocimiento. Hay una preocupación constante por guardar el conocimiento en la memoria. Es responsabilidad del *pandit* poner esta sabiduría al servicio de los demás. La

enseñanza es percibida como un deber. Se dice, por ejemplo, que el *pandit* que se niega a compartir su sabiduría, al morir renace en una clase de demonios llamados *brahma-rākṣasas*, «demonios del conocimiento». Un *rākṣasa* es un demonio que acecha las faltas cometidas por los mortales durante la ejecución de los ritos; estas faltas se convierten en resquicios por donde él puede introducirse al espacio sagrado del ritual con el fin de arruinarlo. El *brahma-rākṣasa* es particularmente peligroso, pues, al ser dueño de un vasto conocimiento, detecta las faltas con mayor facilidad.

El *pandit* no se desempeña como sacerdote en los templos. Los sacerdotes de los templos pertenecen a grupos sociales que tienen el monopolio sobre dicha función. Reciben la formación como sacerdotes en su propio círculo y algunos de ellos, una vez fuera de ese medio, pueden hacer estudios para convertirse en *pandits*. Tampoco es menos cierto que un *pandit*, debido a su conocimiento de los textos, está capacitado para aconsejar y explicar asuntos diversos a los sacerdotes, de tal modo que puede haber un contacto estrecho entre ambos. En cambio, un *pandit*, si es brahmán, con frecuencia puede desempeñar el papel de *purohita*, nombre genérico que recibe el ejecutante de los sacramentos (*saṃskāras*) celebrados en la casa de algún beneficiario, por ejemplo, los ritos de nacimiento, la asignación de nombre, la iniciación (*upanayana*), el matrimonio, los ritos funerarios, entre otros. Los *pandits* que han memorizado un Veda pueden trabajar además como recitadores. Se piensa que la recitación védica tiene un poder purificador y santificante, y a menudo complementa la celebración de algún *saṃskāra* o fiesta simplemente porque se considera propicio, incluso si esta no forma parte de la liturgia. El ritual tántrico de adoración (*pūjā*) de una divinidad puede celebrarse con ciertas fórmulas ajenas a los Vedas y no obstante continuar con recitaciones propiamente védicas. Al recitador se le llama *pāṭhaka*, o *ghana-pāṭhin*, «recitador de *ghanas*», en alusión al modo más complejo de este arte descrito antes.

Las funciones no religiosas del *pandit* son muy diversas. Vinculado a una corte, podía convertirse en el poeta oficial y tener a su cargo la celebración de las hazañas de su patrón. El panegírico regio o *praśasti* es todo un género de la literatura sánscrita. Puede ser una obra breve o bien extensa y de altos vuelos, puede ser la introducción en un decreto real destinado a una inscripción o bien un largo poema heroico. Es posible que el cargo de panegirista haya sido hereditario. Sabemos, por ejemplo, de una familia en la corte de Vijayanagar que produjo poetas autores de inscripciones a lo largo de tres generaciones: Sabhāpati, activo entre 1514 y 1543, sus hijos Svayaṃbhū, activo entre 1543 y 1585, y Rājanātha (al servicio de un feudatario de Madurai, Ativīrārāma Pāṇḍya), y sus sobrinos Kṛṣṇakavi-Kāmakoti y Rāma, a partir de 1585. Los *pandits* podían

establecer una relación con príncipes o nobles, y glorificarlos en sus obras, sin que ello supusiera necesariamente un lazo dependiente de alguna función, sino por simple admiración o incluso amistad. Tal es, por ejemplo, el caso de Bāṇa Bhaṭṭa, uno de los más grandes genios de la literatura sánscrita, quien con total independencia canta las hazañas del rey Harṣa (605-647 e.c.) de Kanyākubja en su novela poética «La gesta del rey Harṣa» (*Harṣa-carita*). Los *pandits* podían además entrar a la administración pública. Muchos ministros fueron *pandits* brahmanes apreciados por su ortodoxia y sus conocimientos. Hay en sánscrito una disciplina especial llamada *nīti*, «el arte de dirigir [un reino]», o *artha-śāstra*, «la ciencia del bienestar material», esto es, la ciencia política y el arte de administrar un reino y, al mismo tiempo, la ciencia moral. La obra clásica de este género es el *Arthaśāstra*, atribuido a Kauṭilya, ministro de Candragupta Maurya (¿313-289 a.e.c.?), aunque su redacción es sin duda posterior.

La justicia necesitaba asimismo de *pandits* concedores del *dharma-śāstra*, la ciencia sobre el derecho y las buenas costumbres, una disciplina que alcanzó un notable desarrollo en la literatura sánscrita. En este caso los *pandits* podían actuar también como verdaderos funcionarios del rey. Citaremos solo un ejemplo: Laṅkaka, hermano del gran poeta Maṅkhaka y ministro de paz y guerra del rey de Cachemira, Jayasiṃha (1128-1154 e.c.). La fama de Laṅkaka se debe a su talento como gramático en el arte de comentar el *Mahābhāṣya* de Patañjali. Que un ministro de guerra fuera famoso por su dominio de la gramática es un hecho único en la historia universal y sin duda ello solo podía darse en la India, donde esta disciplina ha gozado siempre del más alto estatus.

Otros *pandits*, en cambio, mantenían una relación más o menos distante con el poder y se les consultaba solo cuando era necesario. Suele decirse que en un asunto litigioso se debe llamar a tres *pandits* a fin de confrontar varias perspectivas y llegar así a un juicio bien fundado. No podemos dejar de insistir en el papel indirecto, discreto, pero determinante que pudieron desempeñar algunos *pandits* en la vida de la corte. Y viceversa, varias cortes pudieron influir en el desarrollo de las actividades de los *pandits*, no solo al protegerlos sino además colaborando directamente con dichas actividades. La historia de la India incluye un buen número de casos de príncipes ilustrados, literatos, poetas, artistas, a quienes el sánscrito también debe mucho. Piénsese en figuras como el rey Harṣa (605-647), famoso por tres comedias palaciegas, las más exquisitas y elegantes del teatro sánscrito; o el rey Bhoja (aprox. 1018-1060), de la India central, a quien se atribuye una rica producción de obras sánscritas de gran originalidad, un altísimo nivel y los más diversos géneros: *belles-lettres*, filosofía y disciplinas técnicas.

C) Caracterización

Como mostramos, la principal característica del *pandit* sánscrito se desprende de su propia formación, basada en el desarrollo de una personalidad que se define por el uso del intelecto puro. Vimos además que esta formación psicológica fue concebida como el fundamento de cualquier otro tipo de preparación. El *pandit* no es como el investigador moderno que para desarrollar su trabajo intelectual echa mano de materiales y recursos externos. El *pandit* recurre primero a su propio espíritu, a su ser profundo, y se ocupa de apoyos externos solo de manera secundaria.

Oralidad. Si algo caracteriza al *pandit* es su gusto por la comunicación oral. Lo dijimos antes a propósito de su estilo de enseñanza. Lo mencionamos también en relación con su desinterés por la escritura. Es común encontrar un gran talento para la palabra hablada. Más que la publicación de libros, es la palabra hablada, su calidad como orador, la que da renombre al *pandit*. Tradicionalmente, el gran autor es representado como un maestro orador. El modelo ideal de genio creador es el mítico sabio Vyāsa, a quien se atribuye la composición del *Māhabhārata*, epopeya de unos 400 000 octosílabos, así como de otras obras. Vyāsa hizo todo esto oralmente. La tarea de poner por escrito esta enorme masa discursiva fue confiada a Gaṇeśa, el dios con cuerpo de niño y cabeza de elefante, hijo de la pareja divina Śiva y Pārvatī. Otro poeta mítico es Vālmīki, autor del *Rāmāyaṇa*, epopeya de 100'000 octosílabos que inaugura el estilo de la gran poesía sánscrita clásica y es el fundamento de una de las grandes corrientes devocionales del hinduismo. Vālmīki es presentado como el creador de la estrofa épica sánscrita, el *śloka*. Según la leyenda, Vālmīki fue testigo de cómo la flecha de un cazador mata al macho de una hermosa ave acuática al momento de aparearse con su amada. La escena lo llena de congoja, y este sentimiento emerge espontáneamente en la forma de una maldición dirigida al cazador conforme a un patrón rítmico preciso: cuatro veces ocho sílabas con una vocal corta a la que no siguen consonantes combinadas en la quinta sílaba de los versos impares, ni en las sílabas quinta y séptima de los versos pares. Este es el patrón de la estrofa sánscrita más simple, cuyo uso habría de volverse universal en esta lengua. Esta estrofa representa la espontaneidad de la palabra, el grito del corazón. La tradición concibe la creación literaria como el paso del pensamiento a la palabra pronunciada en voz alta. Así, la mitología nos presenta a Vālmīki declamando su epopeya delante de dos jóvenes príncipes, Kuśa y Lava, que no son sino los hijos de Rāma, el héroe de la obra. Luego, Kuśa y Lava se convierten en los primeros bardos, y viajan de corte en corte cantando la gesta de su padre. De hecho, la palabra *kuśīlava* se usa comúnmente para decir «bardo». La tradición la explica como la combinación de los nombres de los príncipes que crearon el arte de la recitación épica. Lo que este mito nos enseña es que tanto la creación como

la comunicación literaria son concebidas como actos orales. Incluso en este caso, el mito olvida por completo la escritura.

Este rasgo, distintivo de toda la literatura épica, se extendió en la India a otros dominios. Al parecer, durante la época antigua se utilizaron únicamente las formas de transmisión oral y auditiva. Tal es el caso del formulario de Pāṇini, como puede inferirse de su alto grado de sistematización. En el Occidente moderno la sistematización de un lenguaje técnico se produce principalmente con la ayuda de signos visuales, a través de la escritura, gráficos, etc., tal como lo ilustra el consagrado modelo matemático. En cambio, Pāṇini concibió un ingenioso sistema de indicadores que le permiten establecer las propiedades y las operaciones asociadas con los distintos elementos gramaticales. Todos estos indicadores son auditivos y pertenecen al ámbito de la oralidad. Un indicador puede ser, por ejemplo, un fonema unido a un sufijo. El fonema indica que la presencia de dicho sufijo ordena tal o cual operación respecto a una base. Por ejemplo, el fonema indicador *ñ* en *ya^ñ* establece que si una base es seguida por el sufijo secundario para el patronímico, entonces experimentará un aumento vocálico o *vṛddhi* (*ā, ai, au*) en su primera vocal. Entonces, *garga + ya = gārg-ya* («descendiente de Garga»). Un acento sobre una vocal puede servir asimismo como indicador: el tono bajo (*anudātta*) indica el uso de desinencias *ātmanepada* (voz media) para una raíz verbal si el efecto de la acción recae en el agente; el tono modulado (*svarita*) indica el uso de desinencias *parasmaipada* (voz activa) si el efecto de la acción no recae en el agente. Además, los indicadores son identificados por medio de algún signo auditivo. Las transliteraciones modernas del texto de Pāṇini recurren a un artilugio tipográfico a fin de hacer visibles los indicadores que no son parte integral del morfema, por ejemplo, mediante el uso de superíndices: *ya^ñ*, *ta^c*, *dupac^{às}*, etc. Pāṇini no emplea ningún signo visual. Señala la vocal que actúa como indicador mediante una nasalización: *edhā*, etc. Tanto el tono como esta espontánea nasalización cayeron en desuso en la época que siguió a Patañjali. Los indicadores no fueron reemplazados por otros; empero, una vez que dejaron de pronunciarse se volvió necesario señalar su existencia, y no fue la escritura la que cumplió con ese fin. Por lo que sabemos, los signos para indicar el acento y la nasalización nunca se emplearon en los manuscritos de gramática. En cambio, los *pandits* adoptaron el hábito de indicar la existencia de estas propiedades después de enunciar el elemento que las posee en una proposición dada: *edha spardha... edhādaya udātta anudāttetaḥ*, es decir, «*edha, spardha...*; *edha*, etc. están en tono alto y tienen un indicador en tono bajo». De esta manera, el formulario de Pāṇini funciona exclusivamente a través de la pronunciación y la memorización, sin necesidad de escritura.

Desde esta perspectiva es posible comparar al *pandit* con un músico. La India cuenta con una tradición musical clásica muy erudita, que no se reduce a folclor y que requiere una enorme preparación intelectual. El músico indio es incluso más exclusivo que el *pandit* en su relación con la escritura. La música india jamás ha sido representada gráficamente. Al músico moderno indio le repugna el uso de la notación occidental, y aunque ha habido intentos de adoptar una notación, estos no han tenido mucho éxito ni han gozado nunca de reconocimiento como representación suficiente de todas las características sonoras que el músico considera relevantes. Existe en cambio una notación sonora y auditiva para el ritmo de las percusiones y la danza. Los artistas han creado un verdadero lenguaje donde cada fonema por separado representa la posición de tal o cual dedo sobre el cuero del tambor, así como la manera de golpearlo, mientras que la secuencia completa establece el movimiento sucesivo de los dedos y, recitada, reproduce el patrón rítmico. Por ejemplo: *dhā dhin dhin dhā / dhā tira kiṭa ṭak'...* La danza posee un lenguaje similar, en el que cada sílaba indica una posición del pie, una flexión del cuerpo, un gesto de las manos, un movimiento de los ojos, de modo tal que la secuencia recitada establece el ritmo, por ejemplo: *ta ki ta ta ka di mi...* Los testimonios de este lenguaje para las percusiones y la danza son tardíos. No debe ser muy antiguo. El metalenguaje de Pāṇini quizá sea su ancestro lejano. Es posible que los principios de este hayan contribuido a la creación de aquel.

En general, el gusto de los *pandits* por la oralidad, su entrenamiento en las cualidades de la palabra, no podía sino acercarlos a los músicos. Así, entre los *pandits* tenemos a los cantantes del *Sāmaveda*, que han sabido preservar hasta nuestros días la música más antigua conocida por la humanidad. Asimismo, el arte de la declamación, ya sea ritual o poética, es a menudo muy cercana al canto. El *pandit* sánscrito es más próximo al músico, a diferencia del erudito chino que a través del arte de la caligrafía es más próximo al pintor.

Memorización y concentración. Con frecuencia el *pandit* debe su fama a sus proezas memorísticas. Ya hemos hablado de la memorización de los Vedas, de los manuales básicos para la enseñanza encaminados a retener en la memoria todos los detalles formales del texto. Otra forma de memorización también importante es la del contenido de los textos. Si bien el *pandit* quizá no guarde en su memoria las palabras exactas de un texto entero, al menos recordará su contenido, el orden de la exposición, la ubicación en la obra de las ideas o información específica, y por lo general conocerá de memoria las frases más importantes. Por último, y este tal vez sea su tesoro máspreciado, en el curso de su formación conseguirá acumular un amplio número de versos, fórmulas, proverbios,

sentencias morales, expresiones ingeniosas, reglas de pensamiento, principios exegéticos y toda clase de información. Esto le permitirá hacer una cita en cualquier momento. En buena medida este tesoro sigue siendo parte de la tradición oral. No tiene edad ni un origen definido. Algunas líneas aparecen citadas en los textos, pero sin indicar cuál es la fuente original, tan solo su existencia en la sabiduría inmemorial de las escuelas tradicionales.

La memorización tiene la invaluable ventaja de liberar al *pandit* de la dependencia a los libros. Es por ello que a veces el *pandit* recibe el nombre de «biblioteca viva». Cierta gramática, gran conocedor del *Mahābhāṣya* de Patañjali, obra muy difícil de asimilar debido a su extensión y profundidad de contenido, era conocido con el sobrenombre de «*Mahābhāṣya* andante». Esto ilustra a la perfección la voluntad de autonomía a la que el *pandit* aspira respecto a cualquier medio externo. La memorización es además una herramienta útil para comprender obras complejas. El *Mahābhārata* es, sin duda, la epopeya más extensa de la humanidad. La intriga está formada por una compleja y larga sucesión de episodios, por una multitud de protagonistas y otros personajes, relaciones familiares a menudo extraordinarias y relaciones políticas ambiguas, por una gran cantidad de narraciones ajenas insertadas bajo pretextos diversos y, por último, por el desdoblamiento de personajes, al principio celestiales y más tarde encarnados en la tierra, y asociaciones simbólicas que pueden interpretarse a varios niveles. ¿Cómo comprender el verdadero sentido de esta inmensa obra cuando la mente es incapaz de aprehenderla en su totalidad y registrar sus múltiples planos: la intriga política, la guerra, la lucha entre los clanes de los Pāṇḍava y los Kaurava, que es también la lucha entre los dioses y los demonios, entre el bien y el mal, etc.? Para lograr identificar las interesantes correlaciones que hacen valiosa esta obra clásica se requiere un enorme esfuerzo de memorización de historias y personajes que en ocasiones tienen más de diez nombres diferentes.

Otro ejemplo de un texto diseñado para la memorización y que solo funciona adecuadamente por este medio es, de nuevo, el formulario de Pāṇini. Para abreviar sus fórmulas Pāṇini explotó el recurso de la elipsis. Nunca repite dos veces una palabra con la misma construcción sintáctica en proposiciones consecutivas. Mientras que ordinariamente la elipsis se utiliza para un número limitado de proposiciones, Pāṇini la emplea para un gran número de fórmulas. Por ejemplo, en la sección dedicada a los afijos verbales que vienen inmediatamente después de una raíz, no repite para cada regla la indicación «después de una raíz»; luego de enunciarla por única vez al inicio de la sección, esta queda implícita para todas las reglas subsecuentes. Pāṇini usa ampliamente

este procedimiento, llamado *anuvṛtti*. No siempre es sencillo encontrar el término implícito, pues para ello es necesario rastrearlo muy atrás. Desde luego, se trata de una dificultad para quien no ha memorizado el texto, para el investigador moderno que trabaja con un libro impreso, incluso si cuenta con un índice de palabras. En cambio, para el *pandit* que ha memorizado el texto desde su más tierna infancia, lo tiene tan presente en su espíritu que no tiene ningún problema para restituir cada palabra al instante. De hecho, Pāṇini creó su metalenguaje con base en un mecanismo sintáctico, la elipsis, y un mecanismo de comprensión, el de la memoria natural. Su formulario no funciona como el formulario escrito del ingeniero, sino más bien como sabiduría memorística. Del mismo modo, puede afirmarse que el estilo de varios textos sánscritos se explica por el hecho de que contienen conocimientos precisamente para ser memorizados.

Otra cualidad notable del *pandit* es su poder de concentración. Su formación lo prepara para ello y, además, la tradición tiene en muy alta estima este tipo de proezas. Nos referiremos aquí a lo que se conoce como *aṣṭāvadhāna*, «concentración en ocho cosas [a la vez]». Se trata de un juego en el que se le pide al *pandit* prestar atención a ocho secuencias de eventos simultáneos pero de naturaleza diferente, como el batir de campanas, una procesión de personas, etc. Debe contarlas, memorizar su orden de sucesión y, al mismo tiempo, componer una estrofa sánscrita sobre un tema dado. Esta habilidad se encuentra en los límites de la capacidad humana. Al parecer tales límites quedan rebasados en el caso de una hazaña como la que evoca el título *śatāvadhānin*: «dotado con el poder de concentración en cien cosas», conferido, no obstante, a figuras históricas. Al margen de estas proezas, es un hecho que buena parte de la literatura sánscrita solo puede comprenderse mediante un esfuerzo muy sostenido de concentración.

El estudio del sánscrito y el dominio de los *śāstras* exigen un mayor grado de memorización y concentración que el uso cotidiano del lenguaje y el pensamiento. Hay un refrán que afirma que el narrador de mitos (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, *Purāṇas*) no debe suspender su entrenamiento más de un mes, el gramático más de un día, el estudioso de la lógica ni un instante.

Comunicación y dialéctica. Ya hablamos del lugar que ocupan en la formación del *pandit* los *śāstras*, la gramática, la exégesis y la lógica. Esta formación es un *saṃskāra* que lo «prepara» para un estilo particular de presentar las ideas, para un estilo de razonamiento. Ahora bien, para sus necesidades de comunicación intelectual el *pandit* no solo cuenta con la lengua sánscrita sino además con varios y poderosos procedimientos

de persuasión y defensa. En efecto, una de las principales actividades del *pandit* es el intercambio intelectual, concebido como un medio eficaz para mantener y enriquecer el conocimiento previamente adquirido. Suele aconsejarse al *pandit* que tenga apertura para aprender nuevas cosas, que no se limite a una sola disciplina: «Hay que ser experto en eso [su especialidad] y en mucho más que eso. Cualquier cosa que sea de calidad debe aprenderse de otros sin envidias: para el sabio el mundo entero es un maestro, para el tonto un enemigo». El diálogo con los demás o *sambhāṣā* se desenvuelve ya sea bajo el signo de la alianza o la hostilidad, ya sea como coloquio amigable (*saṃdhāya-sambhāṣā*) o como disputa (*viḡrhya-sambhāṣā*). La ciencia lógica (*nyāya-śāstra*) consiste sobre todo en técnicas de argumentación. Ofrece procedimientos para triunfar en el debate. Por lo tanto, separa la exposición de los medios para llegar a un conocimiento válido, propios de la investigación científica, de los medios para triunfar en un debate. La sobriedad de la primera contrasta con la abundancia de la segunda. La dialéctica está presente en la filosofía y en el debate religioso, y a veces penetra incluso las disciplinas científicas y técnicas, por ejemplo, la medicina, etc. Las controversias sobre la manera de interpretar un mismo texto constituyen un aspecto particular de la formación especial del *pandit* en gramática y el arte de comentar los textos. Ahí están, por ejemplo, las *Upaniṣads*, o textos como el *Brahmasūtra*, que han sido sometidos a interpretaciones perfectamente contradictorias por escuelas filosóficas y religiosas rivales. Debe subrayarse, sin embargo, el rigor y la coherencia lógica de los procedimientos de interpretación. Estos son constantes, válidos desde el punto de vista lógico y universales, comunes a todos los intérpretes. Las razones para recurrir a uno u otro procedimiento son específicas de cada escuela.

En el fondo, el propósito de la dialéctica es preservar el conocimiento adquirido a través de la educación. Aun cuando se niega que la dialéctica cree la verdad, no se le desprecia como algo estéril. Forma parte de la vida intelectual del *pandit* no solo porque de ella obtiene la satisfacción de desplegar su talento y triunfar en el debate, sino además porque le permite seguir ejercitando facultades como la atención, la agilidad mental, etc. El *pandit* y médico Caraka, autor de una gran compilación sobre medicina que plasma los procedimientos y las actividades de médicos cultos a comienzos de la era común, la defiende como sigue: «El médico debe conversar con otros médicos, pues la charla con los expertos en la materia es una fuente de placer, entusiasmo y conocimiento; incluso perfecciona el arte de la palabra, aporta poder de expresión y acrecienta el renombre. Quien tiene dudas sobre algo que escuchó previamente, consigue despejarlas por completo y darse una nueva oportunidad para aprender. Por su parte, quien no tiene

dudas sobre algo que escuchó con antelación, consigue reforzar sus certezas, y lo que es más, se permite escuchar cosas que no había escuchado antes, cosas que son tenidas como secreto, las cosas que el maestro enseña poco a poco a su discípulo una vez que está satisfecho con su atención, las cosas que un interlocutor deseoso de vencer en el debate profiere en un arranque competitivo. He aquí, pues, las razones de que los hombres inteligentes tengan en tan alta estima charlar con los expertos en la materia».

Poesía. Lo que define al *pandit* no es la poesía. Mencionamos antes que esa función la cumplían sobre todo los *śāstras*, la gramática, etc., artes ajenas al gusto literario. Por lo tanto, ser *pandit* no es sinónimo de ser poeta. Y se puede ser poeta sin ser *pandit*. Sin embargo, el culto a la palabra aguza la sensibilidad literaria, de modo que muchos *pandits* han sido poetas. Desde luego, su poesía se caracteriza o está determinada por su *saṃskāra* como *pandits*. Es erudita, la poesía de un virtuoso del lenguaje. Empero, este *saṃskāra* no es una fachada superficial. Representa la capacidad para echar mano de los recursos del intelecto y el lenguaje, e ir así a lo más hondo de la realidad deseada. La gran poesía sánscrita es una de las más profundas. Gracias a ella, la India cuenta con una poesía filosófica y mística de enorme riqueza. Tal como ocurrió entre el sánscrito y los indo-arios medio y moderno, la poesía sánscrita y las distintas poesías regionales se influyeron mutuamente. En ese sentido, la poesía sánscrita ha sido testigo de toda la creación poética en el país a lo largo de la historia. Caracterizar los gustos poéticos del *pandit* equivaldría a escribir la historia de la poesía india. Basta con señalar su inclinación a tratar todo conforme a un patrón poético, y con ese fin recurrir al verso y dar gran importancia a la ornamentación y la excelsitud. La métrica tiene una finalidad mnemotécnica y siempre una motivación artística. Si bien todas las civilizaciones cuentan con ejemplos de exposiciones versificadas de conocimientos científicos y técnicos, debemos a los *pandits* sánscritos verdaderos clásicos literarios en tales disciplinas. Piénsese, por ejemplo, en el manual de matemáticas de Mahāvīracārya (Karnāṭaka, siglo XI e.c.), donde un problema aritmético es presentado como sigue: «Las ramas de los ciruelos, limoneros y plataneros, de las arecas, yacas, datileras y palmeras, de las latanias, mirísticas y árboles de mango, así como de muchos otros árboles, se doblan bajo el peso de frutos y flores; alrededor de los estanques de lotos vagabundean las abejas, y las familias de pericos y cuclillos llenan el aire con sus múltiples cantos. A orillas de este bosque puro y refrescante, felices, llegaron 23 viajeros exhaustos. Recolectaron 63 racimos de plátanos a los que agregaron 7 plátanos sueltos, y compartieron todo por partes iguales. Diga ¿cuántos plátanos tiene un racimo?»

El dharma del pandit y su responsabilidad. El sentido de responsabilidad que caracteriza al *pandit* está contenido en la idea de *dharma*. Esta noción fundamental de la cosmovisión india tiene que ver con el orden apropiado de todas las cosas y todos los seres. El *dharma* es universal: comprende la naturaleza, el derecho y la religión. Es eterno: del mismo modo que las leyes de la naturaleza, del derecho y la religión no son creadas por el hombre. Cada cosa en el universo tiene su ser propio y este es su *dharma*. El ser humano tiene un ser propio distinto al de otras especies, un conjunto de propiedades que lo hacen ser hombre. Su ser propio se define por una forma corporal y una fisiología, un psiquismo y una vida psicológica, un lugar en la sociedad humana y una vida social, un lugar en el universo terrestre y en el divino, y una relación con el mundo del más allá, etc. Este ser propio es bueno en sí mismo. El mal es una alteración, una afectación a su integridad, causada por un incumplimiento en el curso natural de su vida a uno u otro nivel. El ser humano tiene así el deber de vivir su ser propio: nutrir su cuerpo, dirigir bien su espíritu, acatar las reglas sociales y religiosas, etc. El deseo de cumplir con este deber se origina en la conciencia del riesgo de consecuencias negativas en caso de incumplimiento. En efecto, cabe discernir dos motivaciones en las acciones humanas. La primera tiene su fundamento en el deseo y consiste en la expectativa de obtener un nuevo bien. La segunda es el sentimiento espontáneo de seguir la naturaleza propia y no persigue otro fin que mantener intacta esa naturaleza. La conformidad con nuestro ser propio es un deber cuya realización asegura al ser en cuanto tal, sin más. El *dharma* presupone, por lo tanto, la idea de este ser propio de las cosas y la idea de deber ser conforme a esa naturaleza. El deber es eterno como el *dharma*. De ahí que se piense que las acciones por realizar son *nitya*, «eternas», lo que equivale a decir que deben llevarse a cabo cada vez que sea necesario según su naturaleza. En la práctica, el término se usa muy a menudo a propósito de eventos cotidianos. Cabe señalar que desde el punto de vista de la obligatoriedad y el carácter natural, no hay diferencia alguna entre un acto fisiológico, como nutrir el cuerpo o cualquier otro, y una regla moral, una costumbre social o un rito religioso. La adoración de divinidades es un deber cotidiano, como comer o dormir. Y de la realización de este rito no se espera obtener nada que no sea escapar al mal que provocaría no llevarlo a cabo. Sabemos que privar al cuerpo de alimento o sueño entraña un desorden físico, y ello convierte tales actos en deberes cotidianos. Es lo mismo en el caso del ritual.

En la conciencia del *pandit*, lo mismo ocurre también respecto al trabajo intelectual. El *pandit* es *pandit* con su ser entero. Su conocimiento y su trabajo intelectual son su ser propio. Con base en esta convicción, el *pandit* asume el estudio como su deber. Ese

deber cobra existencia en las tres formas antes descritas: la adquisición de conocimientos, el estudio personal, cuyo fin es mantener el conocimiento adquirido a través de la repetición y el diálogo con otros *pandits*, y, finalmente, la enseñanza. Citado antiguamente por Patañjali, los *pandits* suelen repetir un aforismo que expresa este deber desde la perspectiva del *dharma*: «El brahmán debe recitar y comprender los Vedas y las seis ciencias auxiliares; he aquí el *dharma* desinteresado». Las seis ciencias auxiliares de los Vedas son las herramientas (gramática, métrica, etc.) que permiten utilizar este conocimiento. El aforismo define la sabiduría del *pandit* en general: los Vedas y los *śāstras*. Presupone asimismo la lengua sánscrita en tanto vehículo de esa sabiduría, y es «sánscrita» (*saṃskṛta*) porque está «preparada» para cumplir con ese deber. De este modo, la responsabilidad del *pandit* parece consistir precisamente en conservar el conocimiento del sánscrito. Y en la medida en que el sánscrito es concebido como la palabra en sí misma, como la forma más pura del habla; en la medida en que los textos sánscritos son la fuente del conocimiento del *dharma* universal, el *pandit* asume que, en este respecto, tiene una responsabilidad con la humanidad entera.

Ortodoxia y creación. Como lengua y como cultura, el sánscrito es una herencia que el *pandit* recibe, y que cree es su deber preservar y transmitir. Ahora bien, esta herencia conlleva no solo un conocimiento predeterminado, por ejemplo los textos védicos, sino además métodos de trabajo intelectual, un arte y, por lo tanto, la posibilidad de crear. Conservación y creación son ideales a alcanzar que a veces entran en conflicto. La solución a tal conflicto, el celo con el que se cultiva una u otra, pertenecen a cada individuo. Podemos referir aquí una característica general de los *pandits* sánscritos, válida no obstante para el resto de los intelectuales indios: su peculiar forma de compromiso con ambas cosas, ortodoxia y espíritu innovador. Tal compromiso es tangible en el hecho de que el creador, conciente de su originalidad, oculte de manera voluntaria su identidad personal y proclame su afiliación a la antigua herencia cultural que recibió de sus maestros. Se trata de un rasgo fundamental de la producción literaria y filosófica sánscrita, cuyo formato principal son precisamente los comentarios de textos, y no tanto las obras originales. Gracias a esta poderosa herramienta que son los *śāstras* sánscritos y las técnicas de comprensión e interpretación textual, el *pandit* estuvo en condiciones de innovar sin faltar a su adherencia a la tradición. Muchos entre los más grandes genios de la India, y entre los más innovadores, escribieron comentarios a fin de expresar sus ideas. *Śaṅkara*, *Rāmānuja*, *Madhva*, cada uno concibió un sistema metafísico de gran coherencia y originalidad. Estos sistemas son absolutamente irreductibles entre sí y, no obstante, todos son presentados como una interpretación del

mismo corpus de textos antiguos: *Upaniṣads*, *Brahmasūtra* y *Bhagavadgītā*. Y estos tres grandes pensadores no se presentan a sí mismos como creadores de un sistema, sino como intérpretes de textos.

Es importante distinguir al *pandit* ortodoxo del historiador de las ideas. Guiado por el espíritu científico, este último busca comprender el sentido que un texto antiguo pudo tener tanto en la conciencia de su autor como en el ambiente intelectual de su época, cuidando además de no forzar demasiado su interpretación. En cambio, el *pandit* ortodoxo no tiene ningún interés en restituir un estado antiguo. Si subrayara las diferencias diacrónicas entre el texto y su época, pondría en evidencia el elemento de innovación y su individualidad. De ahí que prefiera ocultar esto último. Lo que le parece importante, en cambio, es presentar como un todo organizado su conocimiento completo, el cual contiene tanto la herencia antigua como su nueva visión. Su personalidad se pone de manifiesto en el tratamiento que, con base en los *śāstras* y su propia inteligencia, le da a temas heredados. La obra de Śaṅkara consiste en una interpretación de la sabiduría especulativa védica por parte de un *pandit* del siglo VIII apasionado de la dialéctica y en miras a una experiencia que reduce el ser fenoménico a un principio universal. La obra de Rāmānuja es una interpretación de esa misma sabiduría por parte de un *pandit* muy parecido en cuanto a su formación en los *śāstras* sánscritos, pero además fuertemente influido por el movimiento devocional *vaiṣṇava* de la región tamil durante el periodo medieval. Para ambos la ortodoxia genuina radica en su actitud como *pandits* en el cumplimiento de su *dharma*, de su trabajo intelectual. De hecho, la personalidad queda oscurecida detrás de ese deber.

Que el historiador moderno cuente con tan pocos materiales para reconstruir la historia de los autores sánscritos es una consecuencia indirecta de esta supresión del individuo. La historia literaria de la India es una serie de interrogantes sobre las fechas y los orígenes geográficos de sus autores, incluso y sobre todo en el caso de los más ilustres. Así, mientras los hechos reales quedaban ocultos, las leyendas florecían. Estas suelen ser muy interesantes. Carecen de un fundamento histórico, pero fueron imaginadas a partir de obras que existieron y a menudo ofrecen excelentes caracterizaciones, de modo que pueden ser más reveladoras sobre la literatura y el uso del sánscrito que lo que podrían los meros datos biográficos sin conexión con el proceso creativo. A manera de ejemplo, citaremos una leyenda muy elocuente en este contexto porque muestra a dos tipos de *pandits* diametralmente opuestos entre sí debido a su defensa de la ortodoxia, el primero, y de la innovación, el segundo. Appayya Dīkṣita, *pandit* de Tamilnāḍu, autor de 104 obras de diversos géneros, talentoso tanto para la literatura como para los *śāstras*, es

famoso como paladín de la ortodoxia. Jagannātha, originario de Andhra, gran poeta, teórico literario y gramático, es famoso por su poder creador. Ambos vivieron entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Espíritus poderosos, infatigables maestros de la dialéctica, sus obras difieren sobre todo en cuestiones de poética. La leyenda cuenta que Jagannātha, tras concluir sus estudios a los pies de los grandes maestros de su sureña provincia natal, se marchó al norte en busca de gloria y fortuna. Llegó a Delhi y se presentó ante el gran emperador mogol, pero no consiguió ganar su favor. Fue recibido fríamente y despedido con un regalo insignificante. Mientras abandonaba el gran salón, Jagannātha murmuró entre dientes el inicio de un verso a propósito del mediocre obsequio: «Apenas bueno para sal...» Al escuchar estas palabras, las cortesanas informaron al emperador. Jagannātha fue llamado y conminado a que repitiera lo que acababa de proferir. *Ex tempore* repitió las mismas palabras, pero completó el verso transformándolo en un cumplido: «Apenas buenos para sal son los obsequios de otros / El emperador de Delhi, Dios: solo ellos saben gratificar». Tal presencia de espíritu fue bien recibida; el *pandit* fue recompensado y admitido a la corte. Jagannātha se convirtió en el compañero favorito del emperador en el juego de ajedrez. Un día, cuando el emperador estaba a punto de ganar, le dijo al *pandit* que pidiera un deseo; que se lo cumpliría, cualquiera que este fuera, si era capaz de vencerlo. En ese mismo instante una princesa mogola pasó por la sala. Jagannātha se sintió turbado ante su belleza. Pidió su mano como premio en la partida y se apresuró a ganar. El emperador no tuvo más remedio que entregar una princesa musulmana a un brahmán. La pareja vivió felizmente. Al llegar a la vejez, Jagannātha deseó retirarse al pueblo sagrado de Benarés, y hacia allá se dirigió llevando consigo a su esposa musulmana, a quien seguía amando profundamente. A los brahmanes de la ciudad santa no les causó ninguna gracia este matrimonio prohibido. En especial, provocó la indignación de Appayya Dīkṣita, quien, llegado en peregrinaje del extremo sur del país, un día lo vio recostado a orillas del sagrado río Ganges, abrazando a su princesa. La punta del velo de la princesa pendía sobre el rostro del *pandit*, dejando al descubierto apenas un mechón de cabello gris. El pudoroso y recto Dīkṣita, sin saber de quién se trataba, expresó su indignación y lástima al ver a un hombre de edad avanzada que olvidó sus últimos deberes piadosos, con las siguientes palabras: «¿Cómo, al final de tu vida, cuando la muerte se acerca, permaneces recostado...?» Jagannātha lo interrumpió, completando él mismo el verso: «o bien, duermes plácidamente mientras el Ganges vigila a tu lado».¹ La insolencia de semejante respuesta provocó que todo mundo se alejara de él. La leyenda cuenta que incluso el Ganges, el río que purifica todas las faltas, se retiraba cuando lo veía bajar por las

escalinatas para bañarse. Un día, al llegar al último escalón, Jagannātha decidió componer un himno para el río divino. Con cada estrofa, el Ganges subía un escalón, hasta que finalmente, con el último verso, lo arrastró en sus aguas junto con la princesa a quien tanto amaba. El himno se llama *Gaṅgā-Laharī*, «El oleaje del Ganges», breve obra maestra de una sonoridad excelsa que condensa todo lo que hay de sublime en el pensamiento de la India, todo el amor que esta tierra ha experimentado por su gran río a lo largo de los siglos. Ni la aventura amorosa ni el casamiento ilícito ni su desprecio por la ortodoxia impidieron que Jagannātha fuera consagrado con el título de *Paṇḍita-rāja*, «Rey de los *pandits*». Se trata de uno de los grandes poetas sánscritos, a quien además debemos la renovación de la milenaria ciencia poética (*alaṃkāra-śāstra*).

¹ El sentido pleno, y blasfemo, del verso descansa en el género femenino del río Ganges en sánscrito. La palabra es Gaṅgā, con la que el poeta se refiere al mismo tiempo al río sagrado y a su esposa musulmana. (*N. de los T.*)

LENGUA HABLADA

Describir el uso del sánscrito como lengua hablada es tan complejo como determinar quiénes, además del *pandit*, fueron sus hablantes. Son muy pocos los documentos que se conservan sobre este aspecto particular de la lengua, y puesto que, en cambio, abundan los testimonios sobre su uso erudito y artificial, hay quienes han llegado a poner en duda la existencia de un sánscrito hablado. En realidad, lo que resulta difícil determinar es la existencia de un sánscrito hablado por personas que no fueran *pandits*. En cambio, todo indica que los *pandits* usaron la lengua para sus necesidades de comunicación cotidiana dentro de su propio círculo. Existen además indicios de que la lengua se empleó en un círculo más amplio: el del *pandit* en contextos no especializados, como las cortes imperiales o en ciertos ambientes cultos y en las altas esferas de la sociedad, incluso en sociedades no brahmánicas o nobles. Por último, hay indicios de que el sánscrito estuvo al alcance de la población en su conjunto. El *Nāṭya-śāstra*, el gran tratado sobre dramaturgia cuya fecha de composición, si bien no ha podido determinarse con exactitud, debe ser anterior al siglo vi e.c., recomienda para el teatro un lenguaje que esté «libre de palabras y sentidos oscuros, y que la gente común y corriente puede apreciar con facilidad», y en este contexto emplea el término *janapada*, es decir, los estratos populares de la sociedad. El *Kāmasūtra*, cuya fecha tampoco conocemos, aconseja, a propósito de la vida mundana de la buena sociedad, no usar demasiado el sánscrito ni demasiado la lengua local. El teórico literario Bhāmaha (siglo VIII e.c.) considera que la poesía sánscrita es clara cuando «todos comprenden su sentido, desde los eruditos hasta las mujeres y los niños». Cabe entonces la posibilidad de una audiencia no educada y, en consecuencia, de un sánscrito hablado. Por otra parte, antes subrayamos que el sánscrito siempre favoreció la asimilación de nuevas palabras y usos tomados de las lenguas locales con las que convivió en todas partes y en toda época. Acercar el sánscrito a las lenguas locales de algún modo lo hacía más accesible. La intrusión de raíces y otros elementos gramaticales, de palabras y giros lingüísticos en el sánscrito de todas las épocas es una señal de que esta lengua fue empleada para interactuar con individuos que no eran *pandits*. Resulta innecesario entonces cuestionarse si el sánscrito realmente fue una lengua hablada.

Sabemos algunas cosas de su forma hablada a partir de lo que puede inferirse de los gramáticos y la literatura culta, que ocasionalmente recurre a ella. Por ejemplo, hay

palabras que los gramáticos se resisten a analizar y a someter al yugo de las reglas. Pāṇini presenta como excepciones varias formas ya hechas y hay un sinfín de testimonios sobre usos idiomáticos. Patañjali agrega su propia selección de formas idiomáticas, y señala además aquellas que pueden derivarse de reglas pero cuyo uso desconoce. Por ejemplo, hay una regla que permite construir los perfectos para las tres personas en los tres números. Sin embargo, Patañjali afirma no conocer el uso de la segunda persona del plural para ciertos verbos: *ūṣa*, *tera*, *cakra*, *peca*, «[ustedes] residieron, atravesaron, hicieron, cocinaron», y explica que pueden emplearse en el mismo sentido las formas *[yūyam] uṣitāḥ*, *tīrṇāḥ*, *kṛtavantaḥ*, *pakvavantaḥ*. No concluye de ello que las reglas sean falsas. Simplemente deduce que no conoce todos los usos y que estos, sin embargo, bien pueden existir en un entorno distinto al suyo. «Estoy en el mundo» —dice—; «no soy el mundo». Esto es revelador respecto a su visión y uso de la lengua, y al mismo tiempo sugiere una separación entre la lengua hablada y la lengua culta. La lengua hablada de un grupo como el de Patañjali presenta ciertos límites que sus propios miembros reconocen, por ejemplo, este límite en el uso del perfecto para todas las personas excepto una. La lengua culta se fundamenta en reglas e ignora la presencia de estos límites en la práctica. Patañjali conocía el uso local de su lengua, y esto es un indicio de que empleaba un sánscrito hablado. Al mismo tiempo, sin embargo, concebía al sánscrito como una lengua universal, como una lengua utilizada más allá de su propio entorno. Este es el sánscrito culto, el que se infiere mediante un proceso de abstracción de la lengua hablada, por medio de una ampliación del alcance de sus estructuras.

También la literatura pone de manifiesto estos dos niveles de la lengua. Ambos están bien representados. Hay, en efecto, dos estilos: el descriptivo y el hablado. En el teatro la distinción es muy clara. Hay diálogos en prosa y digresiones líricas en verso. A veces estas últimas adquieren suma importancia, acallando el diálogo vivo. Sin embargo, en aquellas piezas donde hay un balance entre los dos estilos es posible apreciar casos notables de sánscrito hablado. La *Mṛcchakaṭikā* (*El carrito de barro*), escrita por Śūdraka, constituye uno de los mejores testimonios. La poesía y la novela (*kathā*, *ākhyāyikā*) sánscritas también dan cuenta de este contraste de estilos. El segundo de estos géneros, cuyo modelo es la *Kādambarī* de Bāṇa Bhaṭṭa, es muy original, pues tiene algo de novela (en tanto que su objetivo es narrar una historia) y algo de poesía pura (en tanto que la descripción prevalece sobre el relato). Las descripciones consisten en largas frases, a veces de más de una página, con una sintaxis sorprendentemente simple, pero con una estructura literaria compleja que concentra todas las convenciones y los ornamentos de la poética sánscrita. Y cada cierto tiempo aparece insertado un diálogo de

frases breves y sencillas, si bien dotadas de elegancia; es como un respiro, un soplo de vida, un retorno a la tierra luego de la densa sublimación de descripciones producto de la imaginación poética. Este seductor contraste entre ambos estilos nos habla de una intención por parte del autor de reproducir un elemento de la vida cotidiana. He aquí, sin duda alguna, un testimonio real de lengua hablada. El contraste es menos marcado en aquellas obras donde el aspecto poético no es tan forzado, por ejemplo, en las grandes epopeyas, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata*. Sin embargo, incluso en este caso pueden observarse los dos estilos. Por otra parte, hay en la poesía culta un juego que consiste en insertar un diálogo vivo en una estrofa sin violar sus límites, lo que obliga a elegir las respuestas más breves posibles. En suma, puede decirse que el sánscrito hablado está presente en todas partes y bien documentado en la literatura. Sin embargo, es necesario buscarlo en medio del sánscrito culto. Esta situación refleja la realidad, el hecho de que el *pandit* emplea la lengua en dos niveles.

LENGUA FRANCA

El antiguo védico pronto abandonó sus límites geográficos originales. Esta expansión espacial lo hizo entrar en contacto con diversas lenguas locales. No es difícil imaginar que a partir de ese momento haya conseguido convertirse en lengua franca entre regiones con idiomas diferentes. Para la época de Patañjali, la lengua se había expandido a lo largo y ancho de la vasta planicie indo-gangética, seguramente desempeñando tal función, al menos en los círculos de brahmanes educados. En realidad es solo hasta la era común que contamos con testimonios de un uso generalizado como lengua de intercambio cotidiano. Nuestro mejor documento al respecto es la epigrafía.

Vimos antes cómo los inicios de la epigrafía pertenecen al indo-ario medio. Aśoka publicó su ideario de paz y tolerancia en los cuatro rincones de su inmenso imperio en un indo-ario medio irregular. La epigrafía en prácrito experimentó un considerable desarrollo durante los tres primeros siglos de la era común, sobre todo bajo los Kuṣāṇa. En la región de Mathurā surgió una combinación de prácrito y sánscrito, presente sobre todo en inscripciones budistas y jainistas. La primera inscripción de importancia exclusivamente en sánscrito que nos ha llegado fue emitida por el rey sátrapa Rudradāman (150 e.c.). Se trata del primer ejemplo fechado de poesía sánscrita clásica en un estilo descriptivo ornamentado y el primer testimonio del uso del sánscrito con fines oficiales en una corte real. Su grado de perfección nos hace pensar en producciones anteriores cuyo rastro se ha perdido. Sería exagerado ver en esta inscripción un punto de partida absoluto. Antes bien, indica un incremento en el uso del sánscrito, lengua que

progresivamente, al cabo de algunos siglos, desplazaría al prácrito en la epigrafía de toda la India, conservando ese estatus hasta una época muy reciente.

En general, el contenido de estas inscripciones da cuenta de actos piadosos, de caridad, de utilidad pública: la donación de tierras a brahmanes o a un noble como recompensa por sus servicios, la fundación de templos o escuelas, la construcción de presas, diversas medidas administrativas, etc. El panegírico del rey en el poder, con la historia de su dinastía, o el encomio del fundador, normalmente cumplen la función de introducir la descripción del evento. En el sur es común encontrar el panegírico en sánscrito y la descripción del evento en la lengua local. Puesto que era información de interés público, era importante que todos pudieran leerla y comprenderla. Concebido como lengua eterna y un componente esencial del orden universal o *dharma*, el sánscrito era la norma para el panegírico. La conformidad al *dharma* no solo protegía contra las consecuencias aciagas de la negligencia, sino que además garantizaba la prosperidad y el progreso. Ahora bien, el protector del *dharma* era el rey y, por lo tanto, elegir el sánscrito para redactar el panegírico real tenía como fin establecer en su persona esta conformidad al *dharma* en todos los ámbitos de la actividad humana, e identificar la palabra correcta con la virtud, la fe y el buen gobierno. Por lo demás, publicar los actos de un rey en sánscrito seguramente favorecía su difusión y memorización.

El sánscrito fue empleado del mismo modo allende las fronteras de la India. En los reinos hinduizados del sureste asiático, los soberanos, en especial los constructores de los monumentos de Camboya, imitaron muy de cerca a sus homólogos indios e hicieron redactar su historia en una poesía sánscrita de muy alto nivel. La presencia de numerosas inscripciones sánscritas hasta Borneo, todas ellas emitidas por cortes reales, indica que el sánscrito fue una lengua diplomática a escala internacional.

El sánscrito debió además servir como lengua franca interregional e internacional con otros fines, tales como viajes, comercio, etc. Sobre este uso contamos, sin embargo, con muy pocos testimonios directos. Se trata apenas de algunas pistas. El peregrino chino Yit-sing (635-713) se embarcó hacia la India en el año 671 e hizo una larga escala en Śrīvijaya (Palembang, en la isla de Sumatra), donde aprendió sánscrito hablado. En el año 673 llegó a la India, a Tamralipti, en Bengala, y tan pronto arribó empezó a usar la lengua tanto para sus viajes como para sus investigaciones. Al parecer visitó los lugares santos del budismo, residió por un largo tiempo en Nālandā, regresó a China hacia el año 685 llevando consigo un gran número de textos sánscritos, y consagró el resto de su vida a traducirlos al chino. Esto significa que el sánscrito era también lengua de viajeros, lo que parece muy lógico al interior de la India. Empero, llama la atención que en el siglo VII

además fuera posible aprender sánscrito en Sumatra, un indicio de su uso internacional con fines prácticos.

LENGUA CIENTÍFICA Y TÉCNICA

Los primeros textos científicos que se compusieron en la India pertenecen al corpus védico. Los usuarios de los Vedas, lo vimos antes, le dieron forma a seis disciplinas ancilares (*vedāṅga*) con el fin de codificar el uso de la lengua y la práctica ritual. Cuatro de estas tienen que ver con la lengua: gramática (*vyākaraṇa*), métrica (*candas*), fonética (*śikṣā*), lexicología (*nirukta*). Las otras dos tienen que ver con la práctica religiosa: procedimientos rituales (*kalpa*) y astronomía (*jyotiṣa*). Para cada una se compusieron manuales. En el campo del ritual, una sección está dedicada a describir los sacrificios solemnes, algunos de los cuales conllevan la edificación de un altar de ladrillos de acuerdo con cierto patrón. Esta sección, llamada *śulba*, recurre a construcciones geométricas concretas. Los formularios (*śulbasūtra*) de varias escuelas védicas contienen un capítulo general que ofrece una exposición abstracta y sistemática sobre geometría, tal vez los tratados metódicos detallados más antiguos en la historia de las matemáticas (desafortunadamente, no es posible determinar su fecha exacta, ni siquiera el siglo aproximado). El método investigativo y expositivo es muy semejante al de los gramáticos: reglas generales inferidas a partir de observaciones empíricas y experimentales, tendencia a usar fórmulas, arreglo práctico de las reglas conforme a secuencias de aplicación, etc. Si bien la época védica poseía verdaderos conocimientos astronómicos, la fecha del *Jyotiṣavedāṅga*, texto de astronomía que ha llegado hasta nuestros días, es dudosa y quizás no se trate de la versión original. Por lo tanto, la exposición científica en la India tiene sus orígenes en los formularios matemáticos.

Las ciencias han tenido un desarrollo notable y continuo en este país a lo largo de la historia. Nacidas en los círculos de *pandits* sánscritos, desarrolladas al mismo tiempo que la gramática, han conservado siempre este lazo. El sánscrito sirvió como su medio de expresión casi exclusivo hasta la época mogola. El pensamiento, la reflexión, la investigación fueron emprendidos con las herramientas intelectuales de los *śāstras* sánscritos. El sánscrito debe esta función al hecho de que, históricamente, la reflexión matemática nació en el círculo de los especialistas del ritual védico. La debe además al hecho de que ha sido capaz de adaptarse a cualquier nuevo uso, así como a la codificación, entre los *pandits*, de los procedimientos de expresión e interpretación que lo convirtieron en un instrumento ideal para el pensamiento sistemático y lógico. El sánscrito contaba con el *saṃskāra*, es decir, con una gran «preparación» para servir al

trabajo intelectual y, por consiguiente, se convirtió en la lengua predilecta para la investigación científica.

Desde este punto de vista, puede decirse que el sánscrito ha contribuido al desarrollo de las ciencias, y lo que se dice de estas vale también para las disciplinas técnicas. Por lo tanto, puede decirse que en la India todos los esfuerzos del espíritu humano en el dominio de las ciencias y las técnicas se expresaron en sánscrito a lo largo de la historia antigua y medieval.

Este monopolio en la expresión de conocimientos científicos y técnicos permitió a su vez el desarrollo, el uso generalizado y la expansión del sánscrito. Tanto el interés científico como la necesidad técnica invitaban a aprender y utilizar esta lengua, incluso en círculos distintos al de los brahmanes y en profesiones distintas a las religiosas y literarias. Una vez más, esto demuestra que el sánscrito no es únicamente la lengua religiosa de los círculos cerrados de brahmanes, como suele pensarse. Es, sobre todo, una lengua utilitaria, el vehículo de expresión al servicio de los usuarios de cualquier forma de conocimiento, sin importar su origen.

LENGUA LITERARIA

El sánscrito no tiene el monopolio de la expresión poética y literaria en la India. Siempre ha competido con las lenguas locales, ya sea igual indo-arias o dravídicas. Aunque es considerable la producción en sánscrito de obras con un valor estético, lo mismo puede decirse de las otras lenguas. Además, su desarrollo fue simultáneo. Dos fuerzas operaron al mismo tiempo: por un lado, los mecanismos de desarrollo interno propios de cada literatura; por el otro, las numerosas posibilidades de influencia recíproca. Para comprender la literatura sánscrita es necesario estudiar sus estructuras originales, la manera como se constituyó en función de sus aspiraciones, pero además sus préstamos e influencias, su reacción a movimientos extranjeros de los que fue testigo, así como las reacciones de literaturas vecinas. La literatura sánscrita no siempre fue aceptada como modelo. Tuvo que enfrentar sentimientos localistas y actitudes de rechazo. En el ámbito de la literatura, el sánscrito no es la lengua dominante, la única fuente. Hay un fenómeno literario indio, no solamente sánscrito. Desde esa perspectiva, la India constituye una región ideal para hacer literatura comparada, un campo de investigación aún inexplorado. El caso que más llama la atención es el del ciclo épico del *Rāmāyaṇa*, el único al que la investigación moderna ha comenzado a acercarse. La forma más antigua de la que tenemos noticia está en sánscrito: la obra de Vālmīki, uno de los grandes monumentos de la literatura universal. Sin embargo, esta epopeya aparece en casi todas las grandes

literaturas regionales de la India y del sureste de Asia, a menudo con una gran originalidad. Además, cada una reivindica su *Rāmāyaṇa* como su obra maestra y como el mejor depositario de su identidad.

En la tradición sánscrita se dice que el *Rāmāyaṇa* de Vālmīki es el primer *kāvya*. Los *pandits* lo ven como la fuente primera y el modelo básico de la poesía sánscrita. En la conciencia del *pandit*, el término *kāvya* captura la esencia misma del concepto de calidad literaria. Traducir *kāvya* por «poesía» es restringir demasiado su alcance. Se dice que posee dos aspectos, *drśya*, «para la vista», o lo que concierne al teatro, y *śravya*, «para el oído», o lo que concierne a todos los otros géneros literarios. Etimológicamente, el *kāvya* es la obra del *kavi*, antiguo nombre védico para el autor de los himnos, el sabio inspirado, dueño de la palabra eficaz en el contexto del sacrificio y la oración. El *kavi* no es solamente un autor de textos sino además un orador. La palabra litúrgica se enuncia en voz alta, y por lo tanto la resonancia de la voz y la dicción tienen una función decisiva para el éxito del sacrificio. El *kavi* es el autor de este evento lingüístico. El *kāvya* clásico ha conservado siempre algo de este valor antiguo. Se trata de un acto del lenguaje con una finalidad emotiva y estética, un acto destinado a la comunicación auditiva, donde la sonoridad desempeña una función tan importante como el sentido. Las ideas de representación escrita y de comunicación a través de la lectura están ausentes. El *kāvya* sánscrito no es el arte de las letras, sino de las palabras.

Explota además todos los recursos de la lengua. El poeta sánscrito echa mano de las estructuras que, en su calidad de *pandit*, conoce a fondo, es decir, echa mano de los principios de construcción y comprensión establecidos por los *śāstras*. Su materia prima son los elementos básicos: los fonemas y los morfemas más elementales, raíces y sufijos. Con frecuencia se tiene la sensación de que el poeta sánscrito construye palabras más que oraciones, más que un discurso. Para apreciar su trabajo es necesario, por un lado, prestar atención a la etimología de sus palabras a la luz de Pāṇini y, por el otro, tener en cuenta los procedimientos de interpretación de los *śāstras*, entre estos el arte de los ornamentos poéticos (*alamkāra*), que mucho le debe a la gramática (*vyākaraṇa*).

Son múltiples y complejas las consecuencias de esta actitud hacia la lengua. Es probable que el lenguaje nunca ha sido tan trabajado como entre los poetas sánscritos. Las características principales del lenguaje del *kāvya* clásico, cuyos representantes se suceden desde los primeros siglos de la era común hasta nuestros días, son la eliminación de la sintaxis, la creación de nuevas palabras, la sistematización de la sinonimia y la búsqueda de homonimia.

Las relaciones sintácticas, que en sánscrito se expresan en general por medio de

desinencias de caso, quedan ahora implícitas a través de la composición. Hay una tendencia a reducir la oración a uno o dos términos calificados por una serie de atributos en la forma de largos compuestos. Cada uno de esos compuestos representa, por así decirlo, una oración subordinada entera. En efecto, los compuestos son concebidos como la transformación de un sintagma de palabras declinadas en una nueva unidad donde quedan eliminadas las desinencias de caso (las herramientas para expresar las relaciones sintácticas), y por lo tanto donde la sintaxis entera queda implícita. Suprimir esas herramientas y retener únicamente la secuencia de temas nominales, tiene como resultado una densidad extrema que desafía toda traducción en cualquier lengua analítica y que pone a prueba la atención del escucha, a quien corresponde restituir buena parte de lo que ha quedado implícito. A manera de ejemplo podemos citar una composición de Bāṇa Bhaṭṭa (principios del siglo VII), quien describe unas semillas de granada ofrecidas a un perico con la siguiente secuencia de palabras: *hari-nakhara-bhinna-matta-mātaṅga-kumbha-mukta-rakta-ārḍra-muktāphala-tviṃṣi dāḍima-bījāni*, literalmente: «león-garra-partido-ebrio-elefante-protuberancia-liberada-sangre-húmedo-perla-lustre granada-semillas». En sánscrito los compuestos se analizan de derecha a izquierda. El conocimiento de las estructuras de los términos compuestos, tal como los describe Pāṇini, le permite al escucha comprender: «Semillas de granada cuyo lustre es como el de las perlas bañadas de sangre liberada de las protuberancias de elefantes ebrios descuartizados por las garras de un león» (el elefante indio posee un par de protuberancias en la frente que, de acuerdo con la convención poética, contienen perlas).

El poeta sánscrito se toma además la libertad de crear nuevas palabras con base en los procedimientos de construcción de los gramáticos y obviando cualquier limitación impuesta por el uso: términos compuestos, derivados secundarios e incluso derivados primarios, una clara muestra de que su arte se centra en los morfemas elementales. Esto explica la presencia en el *kāvya* de un sinfín de sustantivos verbales, tales como *tviṣ* en el ejemplo anterior.

El uso natural de la lengua tiende a disociar los sinónimos, establecer matices diferenciadores y asignar registros particulares en cada caso: las palabras «fémica», «mujer», «dama» y otras similares, se emplean cada una en su propio contexto; no son intercambiables. Los casos de sinonimia absoluta son de hecho muy raros. El *kāvya* sánscrito contraviene esta tendencia. Es notoria su propensión a eliminar los matices, así como su libertad en el uso de sinónimos en cualquier contexto. Esto permite dar más fácilmente con la palabra deseada dentro de un esquema métrico restringido; por su parte, la búsqueda de aliteraciones y sonoridades se vuelve también más sencilla. Pero la

tendencia que más llama la atención es la creación de homónimos y secuencias con doble sentido. El *kāvya* tiene una afición por las expresiones con doble sentido (*śleṣa*, literalmente «amalgama»). Hay en sánscrito palabras simples con varios sentidos, homónimos simples. Los poetas se toman la libertad de crear homónimos complejos, combinando palabras simples que en un principio son diferentes. Un juego típico del *kāvya* consiste en establecer una comparación entre dos cosas con la ayuda de estas secuencias con doble sentido. Por ejemplo, Bāṇa Bhaṭṭa compara una familia de brahmanes con la corriente del Ganges cuando afirma que ambas son *sakalakalāgamagambhīra*. En el caso de la familia, la secuencia es *sakala-kalā-āgamagambhīra*, es decir, «profunda en [el conocimiento de] todas las artes y tradiciones», mientras que en el caso de la corriente del río divino: *sa-kalakala-āgamagambhīra*, es decir, «profunda en su descenso acompañado de estruendo». La comparación es posible por el simple hecho de que las propiedades para ambas cosas, si bien diferentes, aparecen expresadas por una secuencia idéntica de sonidos.

LENGUA RELIGIOSA

Son dos los usos del sánscrito en el ámbito religioso. Por un lado, es un vehículo para la transmisión de información religiosa; por el otro, puede tener el valor adicional de ser la palabra revelada por Dios o la palabra de un santo, estar imbuida de poder y ser empleada como tal en el ritual. El primero de estos usos no le aporta nada nuevo al sánscrito que no sea convertirlo en la lengua de una voluminosa literatura que comprende textos mitológicos (Purāṇas, etc.), manuales sobre ritual (Tantra), textos devocionales, entre otros. En cambio, el segundo uso le da a esta lengua una dimensión distinta; convierte al sánscrito en la lengua eterna de textos revelados y mantras, fórmulas cargadas de poder.

El sánscrito es bien conocido como lengua religiosa. Existe incluso una tendencia muy extendida a considerarlo únicamente de esa manera, lo cual es bastante inexacto, pues hemos visto que tiene muchos otros usos y que si hay uno en el que el sánscrito destaque sobre las otras lenguas, al grado de tener casi el monopolio, es como lengua científica y técnica. El sánscrito no es, en efecto, la única lengua religiosa de la India. Es la lengua de la antigua religión védica. Sin embargo, en el horizonte específico del hinduismo, el sánscrito tiene que vérselas, para ciertas funciones, con las grandes literaturas devocionales de cada región. El pāli es la lengua del budismo *hīnayāna* en Ceilán y el sureste de Asia. El sánscrito es la lengua del budismo *mahāyāna*, así como la lengua litúrgica de las escuelas tántricas. En el jainismo su presencia es todavía menor. El canon

de los jainistas está escrito en ārdhamāgadhī: aquí el sánscrito no es ni lengua litúrgica, ni lengua revelada, sino apenas de divulgación, e incluso en este caso ocupa un lugar al lado de otros prácritos como el mahārāṣṭrī, etc., así como de lenguas modernas como el gujarātī, el canarés, etc.

LENGUA DE FUENTES RELIGIOSAS

Vimos antes la manera como los Vedas, transmitidos siempre de manera oral por un maestro, son concebidos como textos sin un origen, increados y eternos. Esto significa que el sánscrito, al ser su soporte, participa también de esta naturaleza eterna. Más aún, el Veda eterno es la fuente por antonomasia de cualquier información sobre los deberes religiosos, la vía para conocer el *dharma*. Hay un aspecto natural del *dharma*, que puede conocerse de manera espontánea, por ejemplo, las necesidades de la vida, los deberes morales, etc. Sin embargo, cuando se trata de rituales, la única fuente son los Vedas. El sánscrito es el depositario de un saber del que no dispondríamos sin esta lengua.

Los *Tantras* son los manuales de los practicantes de las religiones *śaiva*, *vaiṣṇava*, etc., que dan forma al hinduismo. También en el caso de estos textos la creencia es que no tienen un autor humano. Su origen es divino, ya sea Śiva, Viṣṇu, etc., o más precisamente la conciencia universal que es la esencia de Dios. Se dice que esta conciencia se activa y desciende a la tierra a través de un proceso de transmisión. Primero asume un cuerpo cuya sustancia es una forma superior de la palabra. Luego, una hipostasis de Dios la pronuncia. Esa hipostasis la transmite a su vez a otra divinidad y así sucesivamente a través de una secuencia de seres cada vez más inferiores. De este modo, la conciencia primordial de Dios deviene conocimiento religioso en la forma de un texto sánscrito en la boca de un maestro humano.

EL CONCEPTO DE MANTRA

El sánscrito alcanzó el estatus de lengua sacra debido a su uso litúrgico. La idea implícita es que la palabra posee una potencia, un poder sobrenatural. Esta potencia es concebida sobre todo en relación con la palabra hablada, con la fórmula proferida en el rito, y no con la lengua en tanto tal. Por lo tanto, al hablar del carácter sagrado, del poder de la palabra en general, lo hacemos por transferencia, es decir, porque la fórmula ritual se enuncia a través suyo. Esa fórmula recibe el nombre de *mantra*. La palabra se deriva de la raíz *-man*, «pensar», originalmente la raíz indoeuropea *-men*, «ver». El *mantra* es la palabra entendida como instrumento del pensamiento. Los gramáticos indios explican el

término a partir de la raíz especializada *-matrī*, de la que derivan el sentido de «palabra secreta». Esta etimología pone de manifiesto el carácter único de las fórmulas rituales. Existe otra etimología que, si bien puede parecernos extravagante, resulta de interés porque nos muestra el modo como los practicantes del ritual concebían tal noción. Proviene de textos tántricos que derivan la palabra *mantra* de dos raíces: *-man*, «pensar», y *-trai*, «proteger». Los dos rasgos que revela este análisis son la naturaleza espiritual y el valor salvífico. Un *mantra* puede extraerse de los Vedas o construirse a partir de reglas prescritas en los *Tantras*. Participa entonces de la eternidad de los primeros y del origen divino de los segundos. La construcción de *mantras* es un arte complejo. Se trata de un aspecto fundamental de la religión tántrica al grado de conformar por sí solo una disciplina completa llamada *mantra-śāstra*. Todos estos rasgos distinguen al *mantra* del lenguaje ordinario. Se han propuesto diversas explicaciones alrededor de esta diferencia. Aquí referiremos, a manera de ejemplo, un importante planteamiento tántrico. La escuela *Śaiva-siddhānta* concibe el *mantra* como un ser espiritual situado en lo más alto de la escala teológica. Es un alma que se ha liberado del mundo de la trasmigración y su poder de conciencia es universal, como el de Śiva, aunque inferior respecto al Śiva supremo, quien le confiere la responsabilidad de distribuir su gracia entre las almas aún no liberadas. Para cumplir con su tarea, este mensajero de la gracia divina asume un cuerpo cuya materia es la palabra. Se cree que esta tiene cuatro aspectos: el aspecto trascendente (*parā*), que evoluciona primero en un aspecto sutil (*paśyanti*), al alcance únicamente del yogui, luego en el aspecto conocido como *madhyamā* o la palabra humana en el plano mental, y finalmente en el aspecto *vaikharī* o la forma audible del habla, tal como la emplean los ejecutantes del ritual. Recordemos que la conciencia pura del alma es concebida como un poder (*śakti*) de conocimiento y acción universales. Durante el ritual, la naturaleza que se atribuye al *mantra*, en tanto alma liberada, revela su verdadero poder. Su naturaleza como emisario de Dios explica su función salvífica.

La idea de que los *mantras* son en sánscrito y que no hay mantras en otras lenguas está muy extendida. En el contexto hinduista, la idea parece justificarse. Si bien es cierto que las lenguas regionales reclaman un estatus sagrado y se han incorporado textos devocionales al ritual, se sigue asumiendo que solo el sánscrito tiene un poder eficaz. Por ejemplo, entre los *vaiṣṇavas* de Tamilnāḍu, los *śrīvaiṣṇavas*, los himnos en tamil que compusieron los poetas *ālvār* para adorar a Viṣṇu son considerados como un Veda dravídico que puede recitarse con fines rituales. Empero, durante los ritos de adoración a Viṣṇu o en las procesiones con las imágenes de este dios, la recitación de esos himnos se

alterna con las recitaciones del *Yajurveda* sánscrito. Existen asimismo complejos ritos para atraer la presencia de la divinidad en su esencia misma en el lugar del culto y en la imagen objeto de culto. Se cree que solo el poder del *mantra* tiene la capacidad de materializar esta presencia. Hasta donde sabemos, este rito fundamental solo puede llevarse a cabo con éxito usando *mantras* sánscritos. La introducción de textos en otras lenguas al ritual hinduista tiene que ver sobre todo con la expresión de sentimientos devocionales asociados con los creyentes. Y es normal que la comunidad de fieles, entre los cuales el *pandit* representa un pequeño número, desee expresar su amor a Dios en su lengua. Así pues, solo al sánscrito compete el poder trascendente; solo él existe como el instrumento ritual que hace manifiesta la presencia y la acción de Dios. Respecto a la participación de los devotos y la expresión de sus sentimientos, el sánscrito ocupa un lugar al lado de otras lenguas.

A partir de sus orígenes al noroeste del subcontinente indio, en el curso de una vida de casi cuatro milenios el sánscrito logró diseminarse por toda Asia hasta el este de Irán. Son muy diversos los usos que se le han dado. Para describir esta expansión conviene precisar los escenarios cronológicos y geográficos, así como los usos y los usuarios de la lengua. A menos que se cuente con documentos directos, resulta muy difícil determinar con total certeza los factores que intervinieron en este fenómeno de expansión. Los textos son insuficientes o a lo más se trata de documentos indirectos, y esto nos impide establecer conclusiones sobre los usuarios, etc. Como vimos, el periodo antiguo es motivo de conjeturas, pues su estudio se basa en textos cuya cronología es también bastante hipotética. Los historiadores cuentan con documentos contundentes solo hasta la era común. Nos referimos a las inscripciones medievales de distintos reyes del sur de la India, donde se relata la creación de asentamientos para brahmanes y la fundación de escuelas sánscritas. Por su parte, la epigrafía del sureste asiático demuestra de un modo mucho más convincente que cualquier texto o influencia venida de afuera, que el sánscrito se usó en esa región. Por último, tenemos las relaciones de viaje escritas por eruditos de la India, Asia central, China y otras partes.

DENTRO DE LA INDIA

Gracias a Patañjali sabemos que el sánscrito se empleó en toda la planicie indo-gangética. La expansión hacia el resto de la India es un fenómeno posterior, durante la era común. La epigrafía muestra que durante el imperio Gupta (siglos III-V e.c.) el sánscrito se volvió la lengua predilecta para redactar panegíricos y en los actos de la corte. Los reinos que se forman en el sur después de este periodo (Kadamba, Cālukya, Pallava, etc.) recurren cada vez más al sánscrito. De hecho, puede decirse que a partir del siglo VII este desempeñó la función de lengua diplomática en todo el territorio de la India. El interés por la cultura védica, si bien presente desde los inicios de la era común, se desarrolló considerablemente en el sur a partir de esta época. La epigrafía da cuenta de varias donaciones de tierras a brahmanes. Como tal, el propósito de un asentamiento de brahmanes no era difundir la lengua sánscrita. En la conciencia de los donadores estaba, primero que nada, la idea de difundir el *dharma*, el orden universal. Preocupados por el bienestar y el orden en su territorio, los reyes consentían la presencia de miembros del primer estamento (*varṇa*) de la sociedad ideal, pues el *dharma* dependía de la presencia de los cuatro estamentos. Sin embargo, entre los brahmanes había intelectuales especializados en la recitación, enseñanza y explicación de los Vedas, la fuente del

conocimiento del *dharma*. Entre ellos había además especialistas en sánscrito desde la perspectiva de las disciplinas científicas y técnicas. Por último, había especialistas en la lengua sánscrita y en los *śāstras*, materia de análisis y enseñanza. La fundación de colegios sánscritos y védicos solía acompañar a estas donaciones. La búsqueda de adherencia al *dharma* y la necesidad de conocimientos religiosos, filosóficos, jurídicos, científicos, técnicos, etc., hicieron necesario el sánscrito, contribuyendo así con su expansión. El agente de esta expansión es el *pandit*, cuya presencia en el sur del país es muy tangible a partir de los siglos VII-VIII en beneficio de la lengua sánscrita. Desde entonces, la contribución del sur de la India a la literatura sánscrita será fundamental en todos los campos. Los fundadores de tres de las más importantes corrientes de filosofía sánscrita fueron oriundos del extremo sur de la península: Śaṅkara (siglo VIII), Rāmānuja (¿1017-1137?) y Madhva (1238-1317). Asimismo, durante el siglo XIV, con el auspicio de los emperadores de Vijayanagar, en Karnāṭaka, Sāyaṇa dirigió el proyecto más ambicioso de exégesis del corpus védico, del que depende hasta el día de hoy nuestra comprensión de los Vedas.

La tesis de que la dominación musulmana en el norte de la India afectó negativamente al sánscrito es problemática. Si bien a raíz de ello un centro pudo declinar, al mismo tiempo quizá otro prosperó en una región vecina. Lo que es notable es que a pesar de las revoluciones políticas, económicas, sociales y religiosas que se produjeron a lo largo del periodo medieval, la cultura sánscrita mantuvo su continuidad en toda la India tanto en lo que concierne a su preservación como en cuanto a su desarrollo.

El milenio que va de los siglos VII al XVII constituye la época de esplendor del sánscrito y el *pandit*. La lengua está presente en todos los dominios de uso que le conocemos y asegura su centralidad en ámbitos como las ciencias y como lengua franca entre las diversas regiones de la India. El *pandit* nunca estuvo tan cerca del poder, ya sea colaborando con el Estado o gozando de su protección; nunca desempeñó funciones tan variadas en la vida intelectual ni ejerció tanta influencia sobre la lengua y la cultura. Durante este periodo, los *pandits* se convertirían en los principales creadores y promotores de la rica civilización india.

FUERA DE LA INDIA

Sabemos de la expansión de la lengua fuera de la India por la presencia de textos sánscritos, preservados o traducidos, y por la existencia de inscripciones en regiones muy remotas. Sin embargo, ningún documento indica que se hayan producido migraciones indias importantes, ni conquistas exteriores que condujeran a un dominio político o al establecimiento de poblaciones, ni ningún tipo de colonización duradera. Es imposible pensar en una colonización por parte de un pueblo cuya lengua principal fuera el sánscrito, o en la imposición de esta lengua por parte de soberanos indios que de una u

otra manera ejercían el poder. Por lo tanto, la expansión de la lengua solo pudo haber sido obra de *pandits*. Al respecto, se ha conservado la bitácora de viajes de algunos *pandits* allende las fronteras de la India.

Desde principios de la era común ideas budistas llegaron a China. La diseminación fue sostenida durante dos siglos gracias al enorme trabajo de investigación y traducción de textos sánscritos. *Pandits* indios y eruditos chinos trabajaron en el proyecto. Kumārajīva (344-413) es un caso célebre. Pertenecía a una familia india cuyos miembros se convertían, por tradición, en ministros. Sin embargo, a fin de perseguir su vocación religiosa, el padre de Kumārajīva renuncia a tal función y abandona el país a través de la cordillera de Pamir hacia al reino de Kutch, en Asia central. Ahí se vuelve capellán y yerno del rey. Kumārajīva fue su primer hijo. Llevado a Cachemira por su madre, este niño de asombroso talento intelectual recibe una educación en literatura budista del célebre maestro Bhandhudatta y pronto comienza a destacar en el arte de debatir. Posteriormente, al volver con su madre a Kutch es interceptado por el rey de Kashgar. Su historia continúa con viajes por toda Asia central y una intensa actividad académica y misionera hasta el día en que el general chino Lu Kouan, tras haber tomado Kutch, lo lleva a su capital Leang-tcheou. Finalmente, Kumārajīva es conducido a la corte de los Segundos Ts'in, en Chang-an, gran centro de la cultura china septentrional. A Kumārajīva debemos la dirección de un ambicioso proyecto de traducción de obras sánscritas, tarea confiada tanto a eruditos chinos que habían aprendido sánscrito como a indios políglotas. Los eruditos chinos son famosos por sus viajes a los lugares santos del budismo con fines religiosos y académicos, así como por su labor como traductores. Entre ellos destaca la figura de Hiuan-tsang (602-664).

El budismo se propagó asimismo en el Tíbet, sobre todo a partir del siglo VII, gracias a la iniciativa del rey Sroñ-bcan-sgam-po y a la decidida misión del gramático Thonmi Sambhoṭa en la India. Los eruditos tibetanos no solo aprendieron sánscrito y adquirieron un gran conocimiento de los textos budistas sánscritos, sino que además asimilaron la escritura india y crearon un estilo literario en su propia lengua para cubrir las necesidades de traducción del sánscrito.

De hecho, una buena parte del extenso corpus sánscrito del budismo se perdió en la India. La conocemos solo por traducciones chinas y tibetanas. A diferencia de las traducciones chinas que tienden a ser más libres, es posible restituir un original sánscrito a partir de las versiones tibetanas en virtud de la literalidad y la regularidad de su estilo de traducción.

El trabajo de traducción demuestra que el sánscrito fue conocido por especialistas fuera de la India, sobre todo en Asia central y China. Un hecho todavía más notable es la

producción de obras sánscritas fuera de la India, fenómeno documentado sobre todo en el sureste de Asia en la forma de inscripciones que se suceden desde el siglo V hasta el XV. Casi todas fueron compuestas y grabadas en Camboya. En general describen actos de la corte relacionados con fundaciones religiosas, y contienen panegíricos al rey escritos en un estilo poético (*kāvya*) muy ornamentado, seguido de un texto en prosa en lengua khmer. Algunas contienen alabanzas a un capellán (*purohita*) del rey; otras nos informan que se trata de un brahmán erudito procedente de la India, un tal Śrīnivāsa Kavi, maestro del rey Jayavarman III, «quien, si bien originario de su glorioso país, profundo conocedor de los Vedas, arribó aquí para purificar las hermosas tierras de Kambu [Camboya]». Este debe ser también el caso de Śivasoma, maestro de Indravarman I (877-889), quien recibió del soberano un parasol, la insignia real por excelencia, y es celebrado como estudiante de Bhagavat Śaṅkara, figura que de acuerdo con George Coedès coincidiría con la del gran filósofo indio. Gracias a este documento, nos enteramos de que los *pandits* llegaron a Camboya procedentes de la India, llamados por el rey de ese país, quien los necesitaba con fines purificatorios, es decir, para ejecutar rituales conforme al *dharma*, asegurando su propio bienestar y el del reino.

Existen varias referencias similares a maestros indios honrados por los reyes de Camboya y vinculados con el poder. Es posible que estos hayan realizado ahí sus actividades intelectuales, haciendo escuela, enseñando y, principalmente, dirigiendo y aconsejando a los intelectuales y artistas de Camboya. Ellos no son los únicos autores de las inscripciones. Tal vez no construyeron directamente monumentos, ni estos son producto única y exclusivamente de su inspiración. Tales monumentos no son indios ni representan una religión puramente india: hay en ellos un estilo khmer, por ejemplo, al concebir el templo como una montaña con niveles piramidales. Sin embargo, es evidente que en el origen hay enseñanzas indias. Es posible que unos cuantos *pandits* hayan sido suficientes para definir la edificación del complejo monumental y artístico más grande de la humanidad.

El sánscrito mantiene su vitalidad hoy en día porque aún hay *pandits* que eligen vivir conforme al ideal de sus ancestros. Sin embargo, el sánscrito y ellos mismos han sufrido severos golpes durante la época moderna: a partir del siglo XVI por parte de las lenguas modernas más importantes de la India, cuya consolidación fue posible gracias a movimientos literarios que gozaron de enorme popularidad. Las lenguas modernas no obstaculizaron el desarrollo del sánscrito; más bien, este contribuyó al desarrollo de aquellas al dotarlas de un vocabulario, etc. Como sea, esta función de apoyo lo relegó a una posición secundaria. Luego, a partir del siglo XVII, la dominación musulmana lo despojó de dos de sus monopolios, como lengua para las relaciones diplomáticas y como vehículo de conocimientos científicos y técnicos. En efecto, con el apogeo del imperio mogol, el persa desplazó al sánscrito como lengua para las relaciones interiores y exteriores. Los europeos que arribaban a la India con fines comerciales y paulatinamente se asentaban en el país, aprendían persa. Si bien los *pandits* del sánscrito continuaron sirviendo en la administración pública, ahora bajo las órdenes de soberanos musulmanes, tuvieron sin embargo que aprender persa y cada vez más servirse de esta lengua: compusieron una gramática persa conforme al modelo de Pāṇini, adaptaron a esta lengua una selección de textos de las *Upaniṣads*, etc. En el ámbito científico, el persa y el árabe se convirtieron en una fuerte competencia para el sánscrito. Se calcula que durante este periodo se compusieron en la India unos 400 manuscritos de obras matemáticas ya sea en árabe o persa, contra 120 en sánscrito. A pesar de todo, los principales usos tradicionales del sánscrito no decayeron; tampoco se interrumpió su enseñanza ni el desarrollo de los *śāstras* ni la producción literaria ni el uso religioso de la lengua. Precisamente en esta época florecieron y se renovaron los estudios de gramática (*vyākaraṇa*) y lógica (*navya-nyāya*).

La colonización europea supuso un golpe todavía más severo. A principios del siglo XIX, ello significó la sustitución del persa por el inglés como lengua administrativa y de intercambio. La colonia detuvo el desarrollo de los estudios científicos y técnicos en la India al convertir el inglés en el único vehículo para tales conocimientos. La colonia creyó dominar la cultura de la India, y si bien fundó algunas instituciones para proteger el sánscrito, en el fondo se trató de una forma de desdén ante lo que el naturalista francés Jacquemont, un viajero en la India cercano al ambiente colonial inglés, llamó la «pintoresca ruina, cuya caída el gobierno busca demorar con actos de liberalidad».

El sánscrito entró en la conciencia de Occidente gracias a los estudios de algunos pioneros del siglo XVII y XVIII: la gramática sánscrita redactada en latín hacia 1660 por el jesuita alemán Heinrich Roth (Dillingen, 1620 – Agra, 1668); la del jesuita francés Jean-François Pons (Rodez, 1688 – ¿1752?) enviada a Francia en 1732; la traducción inglesa de la *Bhagavadgītā* en 1786 por el inglés Charles Wilkins. Poco después, la filosofía india comenzó a conocerse gracias a la traducción latina de la versión persa de las *Upaniṣads* que en 1801 hiciera el francés Anquetil-Duperron (1731-1805). El alemán Franz Bopp (Mállense, 1791 - Berlín, 1867) inauguró el estudio de la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas. El francés Eugène Burnouf (París, 1801-1852) fundó el estudio académico del budismo indio a partir de fuentes en sánscrito y pāli, y del hinduismo a partir de textos sánscritos. El alemán Max Müller (Dessau, 1823 - Oxford, 1900) emprendió la edición *princeps* del *Ṛgveda* (Oxford, 1849-1875).

En la India, las instituciones tradicionales dedicadas a la enseñanza del sánscrito no interrumpieron sus actividades durante la época colonial; además, la indología europea le debe mucho a la visita de *pandits*, cuyo apoyo en la elucidación de innumerables textos sánscritos resulta indispensable. Se inicia así un trabajo de cooperación que le permite al *pandit* tradicional difundir sus conocimientos mientras adquiere una nueva mirada, y al occidental los medios para acercarse a la India profunda. La indología se convierte de este modo en una disciplina internacional que le da al sánscrito una nueva posibilidad de recuperar su esplendor. En efecto, por una parte, los documentos sánscritos le ofrecen material importante al antropólogo que aspira a comprender las características de la humanidad entera, incluido el componente indio. La modernidad cultural se ve a sí misma como un fenómeno universal y aspira, por lo tanto, a definirse en cada uno de los componentes culturales de la humanidad: sánscrito, chino, árabe, además de griego y latín. Por otra parte, la lengua sánscrita guarda un interés no solo para el lingüista sino también para el epistemólogo y, de manera más general, para el investigador en el campo de las nuevas ciencias cognitivas, pues al ser un instrumento diseñado para la actividad intelectual, tal como lo demuestran siglos de uso efectivo, constituye un objeto idóneo para observar las relaciones entre la actividad del pensamiento y el lenguaje. Por último, el sánscrito guarda un interés para la informática, que puede hallar en Pāṇini atractivos modelos sobre los procesos de generación del lenguaje.

Exacerbado por la dominación colonial y tras haber conseguido la independencia del país, el movimiento nacionalista indio lucha por una revalorización de la cultura tradicional, y, en este contexto, el sánscrito es lo que mejor encarna la unidad de la antigua civilización india. Hay, por lo tanto, un sentimiento muy fuerte detrás de la

voluntad de querer revivir la lengua. La tradición de enseñanza, estudio y producción literaria del sánscrito no se ha interrumpido. Los esfuerzos en todas las regiones del país para mantener, desarrollar y renovar dicha tradición se han multiplicado en los últimos tiempos. El sánscrito se enseña en las escuelas secundarias como lengua optativa. En los niveles superiores se enseña en escuelas especiales tanto laicas como privadas de una manera más avanzada y con una orientación científica hacia la filología, la lingüística y otras disciplinas, aunque también de acuerdo con los métodos tradicionales. Hay varias universidades sánscritas (Benarés, Puri, Tirupati, entre otras), donde es posible estudiar en sánscrito las principales disciplinas, entre ellas las científicas. Existen asimismo grandes centros de estudios sánscritos a la vanguardia en investigación internacional (por ejemplo, el Bhandarkar Oriental Research Institute en Puna, etc.). Y hay numerosas iniciativas privadas encaminadas a revivir el uso popular del sánscrito (por ejemplo, el *Vísva Saṃskṛta Pratiṣṭhāna* de Benarés, etc.). El sánscrito también está presente en los medios masivos de comunicación: hay emisiones de televisión completamente en sánscrito con piezas teatrales, programas infantiles y demás; reportes informativos en sánscrito difundidos todos los días en la radio a nivel nacional; más de un centenar de periódicos, incluidos uno diario y uno mensual para niños, el *Canda Māmā*, con un tiraje de 4 500 ejemplares. Además, la producción literaria sánscrita crece año con año tanto en los géneros tradicionales como en innovadores formatos vanguardistas. Entre las expresiones populares no puede pasarse por alto el éxito que ha tenido la corriente de poesía lírica cercana al folclor y la canción.

Una lengua está viva por la voluntad de sus usuarios. Ciertamente, el número de *pandits* tradicionales es hoy en día limitado; sin embargo, están en todas partes. Su círculo se extiende gracias al espíritu de innovación en ámbitos que reivindican una esencia india moderna y abrazan el sánscrito como vehículo de expresión, contribuyendo así a la férrea voluntad de esta lengua para perpetuarse, adaptarse y enriquecerse.

NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS SÁNSCRITAS

El sánscrito posee vocales breves y largas. Las largas duran el doble que las breves y se distinguen por el macrón: *ā*, *ī*, *ū*, *ṛ*. Las vocales compuestas *e*, *o*, *ai* y *au* son siempre largas. Las vocales *ṛ* y *ḷ* son sordas y su pronunciación aproximada es *ri* y *li*.

Las consonantes aspiradas (por ejemplo, *kh*, *ch*, *th*, *dh*, etc.) son fonemas simples; se pronuncian emitiendo un ligero resoplo al final.

Las consonantes con un punto abajo son cerebrales (*t*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*, *ṣ*); se pronuncian doblando la punta de la lengua hacia atrás y tocando la cavidad del paladar.

La *g* es siempre gutural, incluso seguida de las vocales *i* y *e*, de modo que, por ejemplo, *Gītā* se pronuncia *Guītā*.

La *ṅ* es una nasal gutural sin equivalente exacto en español; nuestra *n* en palabras como «mango» o «ganga» es un ejemplo cercano.

La consonante palatal *c* se pronuncia *ch*, mientras que *j*, también palatal, se pronuncia aproximadamente como nuestra *ll*.

Las semivocales *y*, *r*, *l*, *v* son siempre suaves.

La sibilante *ś* se aproxima al sonido alemán *sch* en Schopenhauer.

La *h* es siempre aspirada; su pronunciación se asemeja a nuestra *j*.

El *anusvāra*, transcrito *ṁ*, se pronuncia nasalizando la vocal precedente y asimilando el sonido de la consonante que le siga.

El *visarga*, transcrito *ḥ*, es una ligera aspiración sorda que en la práctica se pronuncia haciendo un eco con la vocal precedente: *rāmaḥ* se pronuncia *rāma-ha*, *guruḥ* *guru-hu*, etc.

- Aussant, É., *Le nom propre en Inde. Considérations sur le mécanisme référentiel*, Lyon, ENS Éditions, 2009.
- Bloch, J., *L'Indo-aryen, du Veda aux temps modernes*, Paris, Maisonneuve, 1934.
- Bronkhorst, J., *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, Turnhout, Brepols, 1999.
- Burrow, T., *The Sanskrit Language*, Londres, Faber, 1965.
- Caillat, C. (ed.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Institut de civilisation indienne, 1989.
- Candotti, M. P., *Interprétations du discours métalinguistique, la fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bharṭṛhari*, Florencia, Firenze University Press, 2006.
- Cardona, G., *Pāṇini, His Work and its Traditions*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- , *Pāṇini: A Survey of Research*, La Haya, Mouton & B.V. Publisher, 1976.
- , *The Indo-Aryan Languages*, Londres, Routledge-Curzon, 2002.
- Colas, G., y G. Gersheimer (eds.), *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2009.
- Filliozat, P.-S., *Grammaire sanskrite pāninéenne*, Paris, Picard, 1988.
- Gonda, Jan, *Kurze Elementar-Grammatik der Sanskrit-Sprache*, Leiden, Brill, 1963. (trad. cast.: *Gramática elemental de la lengua sánscrita*, México, El Colegio de México, 1982.)
- Haudry, J., *L'indo-européen*, Paris, PUF, 1994.
- Houben, Jan E. M., *The Sambandha-Samuddeśa and Bharṭṛhari's Philosophy of Language*, Groningen, Egbert Forsten, 1995.
- Macdonell A. A., *Vedic Grammar*, Estrasburgo, K. J. Trübner, 1910.
- , *A Sanskrit Grammar for Students*, Londres, Oxford University Press, 1927.
- Mookerji, R. K., *Ancient Indian Education*, Delhi, Motilal Banarsidass, 4a ed., 1969.
- Pāṇini, *La grammaire*, 2 vols., texto sánscrito y trad. francesa de L. Renou, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1966.
- Patañjali, *Le Mahābhāṣya avec le Pradīpa de Kaiyata et l'Uddyota de Nāgeśa*, 5 vols., trad. francesa de P.-S. Filliozat, Pondichéry, Institut français d'indologie, 1975-1986.
- Renou, L., *Grammaire de la langue védique*, Lyon-Paris, IAC, 1952.
- , *Histoire de la langue sanskrite*, Lyon-Paris, IAC, 1956.
- , *Grammaire sanscrite*, Paris, Maisonneuve, 1a ed., 1961, 2a ed., 1968.

- Ruegg, D.-S., *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, París, Institut de civilisation indienne, 1959.
- Tubb, G., y E. R. Boose, *Scholastic Sanskrit. A Manual for Students*, Nueva York, American Institute of Indian Studies / Columbia University, 2007.
- Wackernagel, J., y A. Debrunner, *Altindische Grammatik*, 3 vols., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896-1957.
- Whitney, W. D., *Sanskrit Grammar*, Cambridge, Harvard University Press, 1889.

El sánscrito pertenece a la rama índica de la gran familia de las lenguas indoeuropeas. Se trata, probablemente, de la tradición lingüística más antigua que ha conocido la historia. Asimismo, se caracteriza por su estabilidad y vocación científica: todas las ciencias de la antigüedad india fueron redactadas en sánscrito.

El sánscrito permite el descubrimiento y conocimiento de esta antigua y sagrada lengua que ha formado parte del universo de formas y significados de la civilización India. Pierre-Sylvain Filliozat combina con destreza la rigurosidad y cuidado de su exhaustivo estudio del sánscrito con un estilo comunicativo claro y ameno. Así, esta obra sirve no solo como libro de referencia para los lingüistas y especialistas en religión y cultura India, sino también como puerta de entrada para todos aquellos atraídos por las humanidades y la cultura en general.

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT (Neuilly-sur-Seine, 1936) es hijo del célebre indianista Jean Filliozat. Su campo de investigación se basa en dos líneas de estudio estrechamente relacionadas con el sánscrito: por un lado, el conocimiento y los métodos de trabajo intelectual de los eruditos sánscritos, y, por el otro, la estructura de los templos hindúes en su correlación con la cultura sánscrita. Es autor de numerosos estudios indianistas y colabora en diversos proyectos para la difusión de trabajos filológicos y arqueológicos mediante herramientas digitales con el Centro Nacional Indira Gandhi para las Artes de Nueva Delhi.

OTROS TÍTULOS

Laia Villegas y Óscar Pujol

[*Diccionario del yoga*](#)

Georg Feuerstein

[*La tradición del yoga. Historia, literatura, filosofía y práctica*](#)

S. N. Dasgupta

[*La mística hindú*](#)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Nueva traducción"El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración. Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas. La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros? El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin
Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

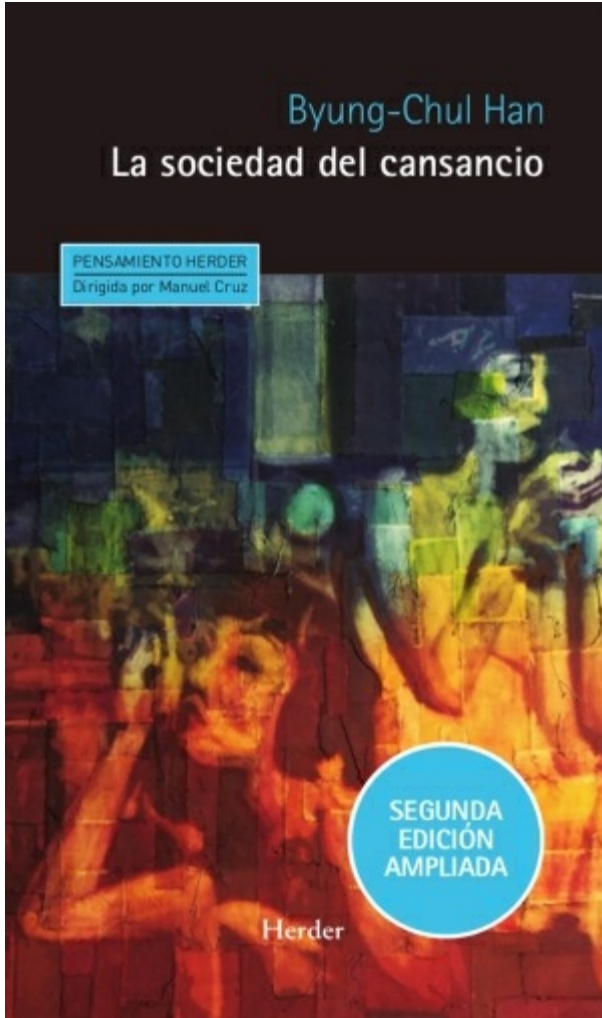
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

SEGUNDA
EDICIÓN
AMPLIADA

Herder



La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425438578

120 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La segunda edición, ampliada con dos nuevos capítulos, del indiscutible bestseller de Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras de los últimos años. En este ensayo Han expone una de sus tesis principales: la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma, un exceso de positividad que está conduciendo a una sociedad del cansancio. Según el autor, toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, hay una época bacterial que toca a su fin con la invención del antibiótico. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. La depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, sino estados patológicos que siguen a su vez una dialéctica, pero no una dialéctica de la negatividad, sino de la positividad, hasta el punto de que cabría atribuirles un exceso de esta última.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
PRÓLOGO: LA CIENCIA SAGRADA	5
NOTA DE LOS TRADUCTORES	8
INTRODUCCIÓN	9
LA LENGUA SÁNSCRITA	11
Historia	11
Estructura	29
REPRESENTACIONES DEL SÁNSCRITO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE	41
El sánscrito y las otras lenguas	41
El lugar del sánscrito en el mundo y la sociedad	43
El sánscrito y la palabra trascendente	44
LOS USUARIOS DEL SÁNSCRITO	50
El sánscrito como lengua cotidiana	50
El especialista del sánscrito o pandit	51
LOS USOS DEL SÁNSCRITO	74
Lengua hablada	74
Lengua franca	76
Lengua científica y técnica	78
Lengua literaria	79
Lengua religiosa	82
Lengua de fuentes religiosas	83
El concepto de mantra	83
LA EXPANSIÓN DEL SÁNSCRITO	86
Dentro de la India	86
Fuera de la India	87
CONCLUSIÓN	90
NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS SÁNSCRITAS	93

BIBLIOGRAFÍA	94
Información adicional	96