

La utopía clásico-hinduista, clave del primer conservadurismo religioso

The Classical-Indianist Utopia: A Key to Early Religious Conservatism

Carolina Armenteros

Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, República Dominicana
carolinaarmenteros@pucmm.edu.do
<https://orcid.org/0000-0003-4331-5793>

Recibido: 08/02/2021

Aceptado: 07/05/2021

Cómo citar este artículo: ARMENTEROS, Carolina (2021). La utopía clásico-hinduista, clave del primer conservadurismo religioso. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (23), pp. 10-35, <https://doi.org/10.14198/PASADO2021.23.01>

Resumen

El primer conservadurismo era una corriente política a veces reacia a comunicar sus ideas de manera directa, por lo que frecuentemente se expresaba a través de la historia y de la erudición. Desde las primeras descripciones jesuitas de la India en el siglo XVI hasta el ocaso del misticismo histórico-romántico trescientos años después, este artículo narra la historia de la utopía clásico-indianista que acabaría transmitiendo los ideales del primer conservadurismo religioso. El texto examina, entre otros temas, la indología jesuita, el romanticismo alemán, la política educativa rusa y el misticismo francófono histórico-romántico. En lugar de considerar al orientalismo y los estudios clásicos como el entretenimiento inconsecuente de una élite educada, el artículo argumenta que estas ocupaciones formaron una parte integral de la civilización europea decimonónica. La utopía clásico-indianista contribuyó a fundar la etnología y la lingüística comparada, a fomentar la erudición histórica y científica, a crear nuevas instituciones públicas y a establecer las humanidades frente al cientismo como las bases de la educación europea. Desde un punto de vista metodológico, el artículo propone

©2021 Carolina Armenteros



Este trabajo está sujeto a la licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

igualmente esta utopía como la clave de un movimiento político y religioso cuyos ideales podrían de otra manera pasar desapercibidos o ser difíciles de vislumbrar.

Palabras clave: Gaston-Laurent Coeurdoux; conservadurismo; Ferdinand Eckstein; Historia de la educación; India; Indología; Félicité de Lamennais; Joseph de Maistre; Friedrich Schlegel; Serguéi Uvárov; utopía.

Abstract

Early conservatism was a political current sometimes reluctant to transmit ideas directly and often manifested through history and scholarship. This paper tells the story of the classical-Indianist utopia that would end up transmitting the ideals of early religious conservatism, from the first Jesuit descriptions of India in the sixteenth century to the decline of Romantic historical mysticism three hundred years later. Among other topics, Jesuit Indology, German Romanticism, Russian educational policy, and Francophone Romantic historical mysticism are examined. Instead of viewing Orientalism and classical studies as the inconsequential entertainment of an educated elite, the article argues that these occupations were an integral part of nineteenth-century European civilization. The classical-Indianist utopia contributed to founding ethnology and comparative linguistics, fostering historical and scientific scholarship, creating new public institutions, and opposing scientism by establishing the humanities as foundations of European education. From a methodological point of view, the article also proposes this utopia as the key to a political and religious movement whose ideals might otherwise pass unnoticed or be difficult to discern.

Keywords: Gaston-Laurent Coeurdoux; Conservatism; Ferdinand Eckstein; History of education; India; Indology; Félicité de Lamennais; Joseph de Maistre; Friedrich Schlegel; Sergei Uvarov; Utopia.

Si *Lutopie réactionnaire* (2002) de Jean-Philippe Luis nos recuerda que la España de la Restauración tuvo su utopía conservadora, y si Tamás Nyirkos (2020) ha demostrado que los fundadores del conservadurismo francófono también tuvieron sus anhelos de utopía, los primeros conservadores utópicos formaron una red de pensamiento verdaderamente transnacional¹. Sin embargo, y aunque al igual que otros pensadores, los primeros conservadores vislumbraron futuros ideales, sus ideas de utopía por lo general no correspondían a la primera «outopia», o «no lugar», de Thomas More (1478-1535) (primera edición de *Utopia* publicada en Lovaina en 1516), sino a la más tardía «eutopia», o «buen lugar», también de More (tercera edición de Basilea de 1518). Es a este respecto sobre todo que la utopía conservadora se diferencia del proyecto revolucionario: para los primeros socialistas y precursores del

1. Todas las traducciones son de la autora a menos que se indique lo contrario.

comunismo y anarquismo, la utopía es a la vez un buen lugar y un no-lugar que jamás ha existido; para los conservadores, al contrario, la utopía es casi exclusivamente el «buen lugar», aquel que, lejos de ser imaginario, existe o ha existido en la realidad.

El realismo providencial que caracterizaba en su mayor parte al primer conservadurismo es la razón principal de esta distinción. Para los primeros conservadores, la providencia era la verdadera guía de la historia, la creadora directa de los lazos humanos y de las sociedades políticas. Por tanto, el que meros seres humanos, con el solo uso de una razón que en sí era insuficiente para comprender la Creación en su entereza, trataran de diseñar nuevas comunidades políticas, era una especie de usurpación de la prerrogativa divina y casi una blasfemia. Por esto, aunque los conservadores religiosos especularon por supuesto sobre el futuro y aunque algunos adquirieron incluso fama de «profetas» por la exactitud de sus predicciones (Barbey D'Aureville, 1851), tendían más bien a atisbar fragmentos del porvenir que a imaginar sociedades completas. De esta manera, la utopía del primer conservadurismo no suele pertenecer al futuro, o si lo hace, es evocada tan solo en destellos de perspicacia. Su verdadera localización es un pasado remoto o un presente geográficamente lejano. El ensayo presente se enfoca en el pensamiento utópico del conservadurismo religioso europeo, desde sus orígenes en el jesuitismo misionero de la primera modernidad hasta su fin en el tradicionalismo enciclopédico de la época romántica.

Es importante subrayar que los pensadores que nos ocupan no eran «reaccionarios» en el sentido de que no albergaron deseos de hacer una copia exacta del antiguo régimen, y que sus ideas no brotaron solo de un rechazo emotivo de la revolución. Eran, al contrario, pensadores que bebían de las mismas fuentes ilustradas que sustentaban a las izquierdas nacientes, herederos tradicionalistas de lo que se ha llamado el conservadurismo ilustrado del siglo XVIII. En este sentido, el pasado jesuita de la utopía conservadora es a la vez importante y ambiguo. Por un lado, los jesuitas fueron grandes cosmopolitas y como tales –a pesar de los esfuerzos realizados por los *philosophes* para marginarlos– partícipes cruciales de la Ilustración. Por otro lado, la teología política que desarrollaron durante el siglo XVIII sentó las bases del conservadurismo teórico (Van Kley 2008). El presente estudio demostrará que las contribuciones jesuitas a las primeras ciencias sociales, y sobre todo su indología de los siglos XVI a XVIII, también fueron precursores de la utopía conservadora. El caso jesuita resalta sobre todo el vínculo que existió a finales del siglo XVIII y principios del XIX entre la utopía y la fundación de nuevos saberes –vínculo que los primeros conservadores estrecharon quizás más fuertemente que cualquier otro

movimiento político. Como veremos, a la vez que imaginaron –o mejor dicho, reconstruyeron– utopías, los primeros conservadores fundaron o contribuyeron a fundar nuevas ciencias sociales y humanas –en concreto la etnografía, la lingüística comparada y la antropología cultural– a establecer políticas públicas que impulsaron nuevos conocimientos –como la política educativa del imperio ruso– y a fomentar nuevas variedades de misticismo histórico-romántico. Al relatar, por tanto, las utopías conservadoras, este ensayo también versa sobre los orígenes intelectuales de las ciencias sociales, de la literatura espiritual romántica y de la política educativa post-revolucionaria. Aunque por supuesto estas disciplinas y corrientes de pensamiento han sido objeto de estudio de la historia de las ideas, a nuestro conocimiento nunca lo han sido de la literatura sobre la utopía. Esta laguna se explica por la tendencia a disociar utopía y conservadurismo.

La utopía de los primeros conservadores y precursores del conservadurismo correspondía a un ideal erudito y religioso que derivaba de dos corrientes relacionadas: la primera era la utopía jesuita ilustrada que remontaba a la primera modernidad y en especial a la obra de Pierre-Daniel Huet (1630-1721), Obispo de Avranches. Esta corriente buscaba la sabiduría espiritual oculta en el paganismo en general, y en la antigüedad clásica en particular. La segunda era la indología romántica que el filósofo católico Friedrich Schlegel (1772-1829) había fundado y promulgado, convirtiéndose de esta forma, y probablemente sin saberlo, en el realizador de un sueño jesuita de tres siglos.

La utopía indianista de los jesuitas

Los jesuitas representan el origen de la utopía conservadora por dos razones. La primera es que inventaron la teología política y ultramontana que sirvió de fundamento al primer conservadurismo de los países de la Europa católica. La segunda es que el imaginario europeo solía localizar la utopía fuera de Europa, y que los jesuitas, al dirigir la mayoría de las misiones del planeta, fueron los primeros y más abundantes cauces de información que la Europa moderna recibió sobre las culturas y civilizaciones mundiales hasta que Clemente XIV suprimió la Compañía de Jesús en 1773. Las descripciones jesuitas de las civilizaciones mundiales solían ser positivas. Por un lado, la teología jesuita enseñaba que el propósito de informar era elevar el alma y nutrir la mente, como lo indica el título de la famosa colección jesuita, best-seller del siglo XVIII, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* (1702-1776). Por otro lado, era por supuesto preciso evocar las culturas extranjeras como receptáculos aptos de la predicación cristiana para poder justificar y expandir las misiones. Además, la teología católica enseñaba que cada cultura es fruto de

la sabiduría providencial, y por tanto capaz de recibir la verdad. De este modo, ya fuera desde Asia o las Américas, las cartas de las misiones enfatizaban la devoción, la humildad, la fe y la conciencia ejemplar de los neófitos, en quienes los misioneros veían la Iglesia primitiva renaciente. El reproche implícito era obvio: en otras partes del mundo, desprovistas de conocimiento divino, los cristianos eran mucho más fervientes que en la hastiada Europa, milenaria poseedora de las enseñanzas de Cristo.

Entre las diferentes comunidades utópicas que los jesuitas describieron desde sus misiones –las reducciones de Paraguay, las comunidades indias de Norteamérica o incluso los clanes de la aristocracia católica china, servidores y mártires de la dinastía Qing– las más exaltadas y anheladas por los propios jesuitas eran las mal nombradas misiones de Malabar, que debían su nombre a los primeros asentamientos jesuitas en la costa suroeste de la India pero que para finales del siglo XVIII se extendían por todo el sur del subcontinente asiático e incluso al norte, llegando hasta Golconda. Según las *Lettres*, los jesuitas preferían estas misiones porque requerían sacrificios excepcionales: no solo había que aprender las lenguas locales, soportar el calor y las enfermedades tropicales y sobrevivir a las intensas persecuciones de príncipes y bráhmanas, sino que para ser aceptados como maestros espirituales en el sistema de castas era preciso hacer una vida ascética que hacía parecer cómoda aquella que se llevaba en los monasterios de las órdenes más rigurosas de Europa. En Malabar, además, los frutos de la austeridad eran más preciosos y abundantes que en cualquier otra misión, pues no solo los hindúes se convertían en decenas de miles, hasta el punto que los misioneros no daban abasto, sino que su devoción era ejemplar. Para los jesuitas, su misión de Madurai era «la misión de los santos» (Du Halde, 12: 423).

Los jesuitas explicaban la devoción de los hindúes meridionales por el hecho de que en la antigüedad, la India había sido un virtuoso reino cristiano. De hecho, como la mayoría de los visitantes europeos a la India desde Vasco da Gama (1469-1524), quien en 1498 se arrodilló con sus hombres en un templo de Krishna ante los ídolos del avatar de Vishnu y su consorte Radhe creyendo que lo hacía en una iglesia ante Jesús y la Virgen María (Aranha, c2006: 23-28), los jesuitas estaban persuadidos, o por lo menos querían demostrar, que en el pasado la India había sido un virtuoso reino cristiano. Como otros europeos, identificaban al subcontinente con el reino de Preste Juan, cuya leyenda había circulado por Europa desde el siglo XII. La presencia de los cristianos de santo Tomás en las costas del sur parecía confirmar esta hipótesis. Este contexto unido a la desorientación cultural general de vivieron los primeros europeos residentes en la India explica por qué, por ejemplo, el jesuita catalán Antonio

Montserrate (1536-1605), quien pasó dos años en Fatehpur Sikri como preceptor del segundo hijo de Akbar –y quien redactó en ese cargo el documento más detallado que poseemos sobre la vida y costumbres del emperador y su corte– creía que las monumentales estatuas de los Tirthankaras jainos que vio esculpidas en las cuevas Siddhachal de Gwalior mientras viajaba de Goa a Fatehpur Sikri no eran sino los doce apóstoles (Monserrate, 1922: 24).

A través de los siglos, los jesuitas tratarían de comprobar la teoría del cristianismo primordial de la India. A principios del siglo XVIII el padre Jean-Venant Bouchet (1655-1732), el veterano misionero y superior de las misiones de Malabar, le escribía al padre Pierre-Daniel Huet, amigo de los jesuitas y autor de la famosa *Demonstratio evangelica* (1679), que había hallado en la literatura sagrada hindú hechos que apoyaban la tesis de la *Demonstratio*, según la cual el paganismo no era sino el receptáculo que encerraba los restos corrompidos de la revelación bíblica. En su carta a Huet, Bouchet afirmaba que efectivamente, varios dioses y mitos hindúes recordaban a personajes e historias de la Biblia. Tal era el caso del virtuoso Jarischandra, rey a quien el sabio Viśvāmitra había condenado a sufrir los mayores agravios e ignominias, y que según Bouchet no era otro que el Job hindú (Du Halde, 1730: 1-60). Desafortunadamente para los jesuitas, su peor enemigo, Voltaire, se encargó de ridicularizar esta carta y sus especulaciones poco probables (Murr, 1987, 2: 174). No solo eso, sino que, en su intento de destruir la cultura judeocristiana, el filósofo utilizó los escritos jesuitas para lanzar la moda hinduista, sosteniendo que la cuna de la civilización se hallaba en la India y no en la antigua Israel (App, 2010: 12, 5).

Para controlar mejor el debate y hacer creíble su utopía de una antigua India cristiana, los jesuitas necesitaban más información sobre la historia hindú y sobre todo acceso a los *Vedas*. Celosamente custodiados por familias bráhmanas que no los compartían fuera de su casta y mucho menos con extranjeros, los *Vedas* habían eludido durante siglos a los jesuitas, quienes habían tratado repetidamente de comprarlos solo para verse en posesión de documentos falsos. Sin embargo, impulsado por las instancias del abate Jean-Paul Bignon (1662-1743), bibliotecario de Luis XV, ayudado por un discípulo bráhmuna que se había convertido al cristianismo en secreto, y escuchando atentamente a los estudiosos y bráhmanas que, gracias a este converso, venían a recitar los sagrados textos en su casa, el padre Jean Calmette (1692-1740), entonces un joven con talentos lingüísticos que sería un día la mayor autoridad europea sobre el sánscrito, consiguió por fin reunir los *Vedas* en 1731 (App 2010: 373-374). Fue entonces que los jesuitas se convirtieron no solo en los primeros europeos en reunir los textos más sagrados del hinduismo, sino en los únicos que podían entender fragmentos del antiquísimo sánscrito en que estaban

compuestos. Calmette y sus colegas no tardarían en hacer uso de esta ventaja para la causa de la utopía cristiana.

En 1760, Louis Laurent de Féderbe (1725-1777), conde de Maudave, un aventurero francés que había pasado por la sede de los jesuitas en Pondicherry, se presentó en Ferney y le entregó a su patriarca un manuscrito que era una supuesta traducción al francés de un antiquísimo comentario sobre los *Vedas*. Titulado *Ezour Vedam*, o *Veda de Jesús*, decía contener las reflexiones de un antiguo bráhmata que se lamentaba al ver que el monoteísmo original de su nación estaba degenerando en politeísmo. Voltaire, entusiasmado con este documento que creía original, lo «masajeó» sin escrúpulos, sintetizando las ideas que más le convenían para demostrar que la religión original de la India había sido el deísmo (App 2010, capítulo 1). Lo que nunca supo fue que el *Ezour Vedam* no era en absoluto la traducción de un antiguo texto sánscrito, sino una composición reciente y probablemente redactada nada menos que por Calmette, que recogía las ideas védicas afines al cristianismo a fines de demostrar que el pasado del continente había sido, en efecto, cristiano. Tendrían que pasar 66 años antes de que el indólogo inglés Francis Whyte Ellis (1777-1819) demostrara en 1822 que el *Ezour Vedam*, que Guillaume de Clermont-Lodève (1746-1809), barón de Sainte-Croix, había publicado en 1788 bajo los auspicios de Voltaire, era en realidad la mayor falsificación en la historia del orientalismo. La ironía, por supuesto, es que mientras tanto el enemigo más acérrimo de los jesuitas les había ayudado a construir y difundir la utopía de una antigua India monoteísta.

La utopía indianista de los jesuitas llegaría a su forma consumada menos de dos décadas después, y lo haría paradójicamente cuando la Compañía de Jesús ya estaba disuelta, y gracias a los esfuerzos de laicos o anti-jesuitas. En 1777, un antiguo oficial de caballería de Pondicherry llamado Nicolas-Jacques Desvaulx (1745-1817) publicó en París un tratado intitolado *Mœurs et coutumes des indiens*. Parece que este texto pasó desapercibido ya que no encontramos reseñas sobre él. Sin embargo, casi cuatro décadas después, el ábate Jean-Baptiste Dubois (1766-1848), director de las Missions Étrangères de París que habían tomado las riendas de las misiones jesuitas en la India después de la disolución de la Compañía, publicó en Inglaterra un texto intitolado *Manners and Customs of the Indians* por el que había cobrado a los ingleses la entonces extravagante suma de 800 libras. Este texto fue reeditado múltiples veces a lo largo de los siglos XIX y XX, y hasta este día puede considerarse como el texto fundador de la indología al igual que un clásico de la primera antropología.

Tendría que pasar más de siglo y medio antes de que Sylvia Murr se diera cuenta, tras encontrar un manuscrito intitolado *Mœurs et coutumes des brahmes* en la British India Office de Calcuta, que *Manners and Customs* no era sino una versión traducida y ampliada de *Mœurs et coutumes*, el cual a su vez era el manuscrito original del libro de Desvaulx. Murr procedería a demostrar meticulosamente que el verdadero autor del texto original no había sido ni Dubois ni Desvaulx, sino el padre Gaston-Laurent Cœurdoux (1691-1779), discípulo de Calmette y uno de los principales indólogos de finales del siglo XVIII, quien probablemente lo escribió a mediados de los años 1770, después de la disolución de la Compañía, a modo de entonar el canto del cisne de la utopía jesuítico-indianista. Es muy posible que Desvaulx publicara el libro como propio con el beneplácito de Cœurdoux, pues el estado de ignominia y rechazo en el que se encontraban los ex-jesuitas en ese entonces hubiera hecho fracasar el libro de haber sido revelada la verdadera identidad del autor. Así lo explica Murr en la introducción a su edición de *Mœurs et coutumes* (1987).

Apoyado en las *Puranas* y en los manuales rituales de los bráhmanas *purohit* o maestros de ceremonias, *Mœurs et coutumes* da cuenta de la vida y sociedad bráhmmana a través de los rituales propios a los cuatro estadios tradicionales de la vida hindú: *brahmacharya*, o el estadio de estudios bajo un gurú que comienza a los doce años con la ceremonia de *uparayana* o del cordón; *grahista* o el estadio de matrimonio; *vanaprasta* o el estadio en que, después del nacimiento del primer nieto, los abuelos se retiraban al bosque para hacer austeridades; y *sannyas* o el estadio en que, el viejo matrimonio habiéndose separado en el bosque, cada quien permanecía solo preparándose para el *mukti* o la liberación a través del yoga y la meditación. Sintetizando mito, ritual y detalle mundano, Cœurdoux hace el retrato de una sociedad admirablemente organizada y racionalizada en que los ritos son ridículos y sus practicantes a veces corruptos, pero en que las apariencias se mantienen de manera casi impecable gracias a la mutua vigilancia (Murr, 1987, 2: 99, 157), asegurando así un altísimo nivel de civilización y de conservación moral. El mensaje implícito está claro: la India, en su estado más perfeccionado que corresponde al de la casta sacerdotal, es un lugar espiritualmente vacío (Murr, 1987, 2: 161, 190) pero con una capacidad de organizar las apariencias en sus detalles más mínimos que Europa, descuidada poseedora de la verdad, solo puede envidiar (Murr, 1987, 2: 159). La implicación de este mensaje es igualmente transparente: viértase, en ese recipiente perfecto, la verdad del cristianismo, y se formará la civilización más sublime de la historia.

Mœurs et coutumes no la expone, pues después de la carta de Bouchet no se trataba de caer de nuevo en las redes de Voltaire, pero Cœurdoux había

elaborado una teoría bíblica de la historia que explicaba esta extrínseca perfección. En una memoria de 1768 dirigida a la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Cœurdoux apuntaba que las lenguas hindúes y europeas estaban emparentadas, pues los ancestros de sus parlantes habían cohabitado miles de años atrás en la región del Cáucaso. Explicaba:

La lengua sánscrita es la de los antiguos bráhmanas; llegaron a la India, de [tierras] al norte de ese país, del Cáucaso, de Tartaria, que estaba poblada por los descendientes de Magog [el segundo hijo de Japeto]. De los hijos de Japeto, algunos hablaban griego, otros latín, otros sánscrito. Antes de su separación total, la comunicación que tuvieron juntos, mezcló sus lenguas un poco; y rastro han quedado de esa mezcla antigua, en las palabras comunes que todavía subsisten, y de las cuales he reportado una parte (citado en Murr, 1987: 36).

Voltaire había negado el Diluvio, pero Cœurdoux, determinado defensor de la cronología bíblica, argumentaba contra el filósofo que después del Diluvio Magog había abandonado las llanuras de Shinar, la antigua Babilonia, y se había asentado en el Cáucaso. Fue de ahí que algunos de sus descendientes migraron a la India. Aunque esta teoría defendía la historia bíblica ante los ataques de Voltaire, se acordaba con Voltaire que la civilización hindú era original, es decir, no derivada de la Biblia. Sobre este punto Cœurdoux se apartó no solo de Huet, sino de Bouchet y Calmette, sus propios colegas (Murr, 1983: 253), para afirmar que la civilización hindú era más antigua que la europea, y que nunca había sido cristiana. Por esta razón, su utopía indológica no yacía en el pasado como lo habían hecho las de sus predecesores jesuitas, sino que era más bien el fruto futuro de la unión entre la luz de la fe cristiana y la razón materialista representada por los ritos brahmánicos.

Es interesante que, exceptuando el marco de interpretación bíblico, la ciencia actual sigue pensando lo mismo que Cœurdoux (Armenteros 2019). Según la «hipótesis de los kurganes», hoy la más aceptada en los estudios sobre las migraciones indo-arias, la estepa Póntico-Caspia que está justo al norte del Cáucaso, y que forma parte de lo que antes se denominaba Tartaria, fue el hogar original de los proto-indo-europeos. Se cree igualmente que gentes de esa región, originarias del Cáucaso (Jones, 2015: 8912), migraron a la India, trayendo consigo el sánscrito (Hamilton, 2001: 18-19). Cœurdoux fue por tanto el primero en proponer no solo la existencia de una cultura proto-indo-europea, sino su localización en el Cáucaso. Dieciocho años después, William Jones (1746-1794) adquiriría fama internacional al proponer la existencia del proto-indo-europeo en su famoso discurso de 1776 ante la Asiatick Society de Calcuta en el que alababa la «maravillosa estructura», perfección, copiosidad, y exquisito refinamiento del sánscrito (Jones, 1824: 28). Como Cœurdoux,

Jones anunciaba el parentesco entre las lenguas hindúes y europeas, pero al contrario de Cœurdoux, no identificaba el Cáucaso como el *Urheimat* de los proto-indo-europeos, e incluía lenguas como el japonés y el antiguo egipcio en su categoría de lenguas proto-indoeuropeas, al mismo tiempo que omitía el hindī-urdū y las lenguas eslavas.

Si, a pesar de estos errores y omisiones, Jones es reconocido hoy en día como el padre de la lingüística comparada, es porque Cœurdoux tenía pocas posibilidades de ser escuchado. Para mediados de siglo la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a quien Cœurdoux dirigió su memoria ya había excluido a los jesuitas (Hsia, 2009) y no leyó en público su memoria sobre la cultura proto-indo-europea hasta el año en que Jones pronunció su discurso. Tampoco publicó esta memoria hasta cuarenta años después de haberla recibido (Rocher, 2001). Para entonces Cœurdoux había muerto, la etnografía inaugural de *Mœurs et coutumes* había visto la luz en otro país, en otra lengua y bajo otro nombre, y el proto-indo-europeo había sido anunciado al mundo por un protestante de ideario político radical –pues Jones era el autor del controversial *The Principles of Government; In a Dialogue between a Scholar and a Peasant* (1783). No cabe duda, por supuesto, de que el descubrimiento de Jones fue fruto de sus estudios de textos hindúes bajo la tutela del *pandit* Rāmalocana en la Universidad de Nitaya (Anthony, 2007: 7), pero también es verdad que los indólogos británicos tendieron a construir silenciosamente sobre los fundamentos echados por los misioneros católicos que los habían precedido (Xavier; Zupanov, 2015).

Lo que Jones el radical probablemente jamás imaginó es que en los principados alemanes, sus contribuciones a la indología entusiasmarían a un tradicionalista que utilizó su trabajo para proponer una utopía hinduista que se parecía no a la utopía antivolttaireana pero ilustrada de Cœurdoux, sino a la utopía de una antigua India cristiana que había inspirado a los primeros misioneros jesuitas, y cuya existencia nunca habían podido demostrar.

El «renacimiento hindú» de Friedrich Schlegel

Entre los románticos alemanes, solo Novalis (Georg Phillipp Friedrich (1772-1801), barón de Hardenberg), Friedrich von Schelling (1775-1854) y los dos hermanos Schlegel se interesaron por la antigua India, y entre ellos, fue Friedrich Schlegel quien hizo la llamada al «renacimiento hindú». En su best-seller *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) exponía la tesis de su maestro Johann Gottfried Herder (1744-1803), cuyas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) habían retomado la idea renacentista de una *prisca theologia*, y en concreto de de una «revelación primitiva» que

complementaba la Biblia y que Dios le había impartido a la humanidad en los primeros tiempos. Inspirado por Anquetil-Duperron, Pierre Sonnerat (1748-1814), Warren Hastings (1732-1818) y sobre todo William Jones, Schlegel argumentaba que los restos de esta revelación estaban conservados en los textos sagrados hindúes, los cuales transmitían ideas sobre un Dios transcendente, la inmortalidad del alma y la vida por venir que eran similares e incluso idénticas a los dogmas cristianos. Así, si Jones se extasiaba ante la estética del sánscrito, Schlegel creía que esta lengua

es casi enteramente una lengua filosófica o más bien religiosa, y quizás ninguna, ni siquiera exceptuando el griego, es filosóficamente tan clara y fuertemente determinada: no tiene una combinación variable o arbitraria de abstracciones, sino que está formada en un sistema permanente, en que las palabras y expresiones, antaño santificadas y de significado profundo, se elucidan, determinan y apoyan. Y esta espiritualidad elevada es a la vez extremadamente simple, no transmitida originalmente a través de representaciones de expresiones meramente sensuales, pero basada principalmente en la significación peculiar y apropiada de los elementos fundamentales tal y como fueron originalmente establecidos (Schlegel, 1808: 68).

De este modo, la espiritualidad intrínseca del sánscrito, antitética a la sensualidad que la Ilustración radical atribuía a las primeras lenguas de la humanidad, se convertía bajo la pluma de Schlegel en un apoyo a la contrailustración. En cuanto a la literatura hindú, era la evidencia principal que Schlegel utilizaba al atacar la opinión «generalmente entretenida» según la cual «la condición original del hombre fue de una estupidez animal». Según él, esta perspectiva había sido adoptada sobre «bases arbitrarias e insuficientes», pues los «monumentos antiguos que existen en Asia, y el progreso general de los eventos, proporcionan evidencia suficiente e incontrovertible de que, en los pasos más tempranos de su carrera mortal, el hombre no había sido dejado sin Dios en el mundo» (Schlegel, 1808: 89-90). Aunque Schlegel terminaría rechazando ideas védicas como el vacío del que todo proviene y al que todo regresa, y aunque llegaría a la conclusión de que el hinduismo no era más que «una pálida sombra del cristianismo del porvenir» (Cowan, 2008: 322), le otorgaba al subcontinente un pasado de sabiduría espiritual extraordinaria que los jesuitas sólo habían podido sugerir de manera indirecta a través del *Ezour Vedam*. Aún más, Schlegel se atrevía a hacer de la India la cuna de la civilización europea, pues pensaba que los indo-europeos habían originado ahí, y afirmaba que el estudio del sánscrito era capaz de regenerar la ciencia, los conocimientos y las mentes de Europa –que podía, de hecho, inaugurar un nuevo Renacimiento en el viejo continente. Über *die Sprache*, en otras palabras, proponía, entre

todas las indologías posibles, una versión que era a la vez utópica, religiosa, conservadora y revolucionaria.

El libro causó una verdadera sensación. Sacudió el mundo intelectual alemán y lanzó la carrera indológica del hermano de Schlegel August Wilhelm (1767-1845), quien en 1818 se convertiría en el primer ocupante de una cátedra de indología (la de Bonn). Pero también levantó furiosas querellas. No es un hecho indiferente que Schlegel redactara el libro a medida que se convertía al catolicismo, ni que lo publicara la misma semana que, junto a su esposa Dorotea, recibía el bautismo católico. Estos eran hechos graves en el mundo intelectual alemán, el cual se enfurecía ante la mínima sospecha de influencia jesuita (Schwab, 1984: 73), y Schlegel tuvo que enfrentar las críticas de Goethe, Schelling, Jacobi y Windischmann.

Años más tarde, Heinrich Heine (1797-1856) las reavivaría con su característica ironía. «Esta buena gente», escribía recordando a Schlegel y sus seguidores,

no solamente habían descubierto los misterios del sacerdocio romano en la poesía hindú, pero toda su jerarquía y todas sus luchas con el poder temporal también. En el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa* ven la Edad Media en forma elefantina. De hecho, en la *Rāmāyaṇa* la lucha entre el rey Viśvāmitra y el sacerdote Vāsista involucra todas las mismas apuestas que enfrentaron emperador con papa: aquí en Europa el objeto de la disputa se llamaba investidura; en la India era la vaca Sabala (Heine, 1836 citado en Schwab, 1984: 75).

En efecto, si en Francia Voltaire lanzó la moda hindú para difundir el deísmo laico, en los principados alemanes el «Renacimiento hindú» de Schlegel fue un asunto ultramontano. A través de la utopía indianista, el romanticismo alemán se fundía con un ultramontanismo de connotaciones jesuitas para proporcionar la base filosófica del primer conservadurismo católico. Era el comienzo de la segunda fase de la utopía hinduista, la cual, habiendo fundado la indología y contribuido al nacimiento de la etnografía y la lingüística comparada, pasaría ahora a ser la clave de una visión mística y conservadora dedicada a la salvación de Europa.

La utopía educativa de Serguéi Uvarov (1786-1855)

En Viena donde estaba Schlegel en 1806 se encontraba también el joven *attaché* de la embajada rusa Serguéi Uvárov (1786-1855), quien conoció a Schlegel a través de su amiga y mentora Germaine de Staël (1766-1817). Uvárov se interesaba profundamente por la indología y la filología de Schlegel y en especial por su idea de que el estudio de la India antigua y sagrada podía revolucionar el futuro literario de Europa. De regreso en Rusia cuatro años después y ahora

curador del distrito escolar de San Petersburgo, Uvárov redactó y empezó a circular entre sus conocidos un ensayo intitulado *Projet d'une académie asiatique* (1810). Este texto pugnaba por la creación de una Academia Asiática en San Petersburgo, la cual cultivaría el orientalismo para regenerar a la Europa post-revolucionaria –precisamente la meta del «renacimiento hindú» schlegeliano. Según Uvárov, los textos orientales contenían «los rastros de un mejor estado, y la evidencia de la degeneración de la raza humana». La memoria de este estado estaba «admirablemente vinculada a la divina intención de la palabra» (Uvárov, 1844: 11-12), es decir, a la revelación primitiva, por lo que el estudio de los textos orientales era fundamental. En 1818, la Academia Asiática proyectada por Uvárov se haría realidad con la fundación del Museo Asiático de la Academia Imperial de Ciencias, hoy el Instituto de Estudios Orientales de la Academia de Ciencias de Rusia. La visión de Schlegel había adquirido una realidad institucional.

Dos años después de la circulación del *Projet*, en 1812, Uvárov publicó otro texto, su famoso *Essai sur les mystères d'Eleusis*. Este ensayo, que le obtuvo a su autor una reputación europea, y cuyas conclusiones siguen siendo aceptadas por los antropólogos e historiadores de hoy, puede considerarse como el texto inaugural de la utopía clásico-indianista. Según el *Essai*, los misterios eleusinos constituían el único vínculo registrado con «la fuente primitiva de las ideas religiosas» (Uvárov, 1817: 5) –es decir, con la «revelación primitiva» que Herder había predicado, y que Schlegel había localizado en la antigua India. Por su pureza, estos ritos eran según Uvárov especialmente dignos de atención. Al contrario de las bacanales, transmisoras de «frenéticas fuerzas salvajes», los misterios eleusinos eran espejos límpidos del orden divino y representantes de una «civilización vigilada» (Uvárov, 1817: 6), portadora de un monoteísmo primordial. La expresión recuerda la civilización bráhmica perfectamente controlada que Cœurdoux había descrito. Uvárov estaba persuadido de que los misterios no originaron en Grecia, cuyos conocimientos orientales venían de Egipto. Más bien su origen era hindú, como se deducía del hecho de que al finalizar todos los participantes se ponían en pie y pronunciaban las palabras bráhmanas «*konx om pax*». Este y otros indicios significaban para Uvárov que «el estado natural del hombre no es ni el estado salvaje ni el de la corrupción. Es un estado sencillo, mejor y más cercano de la Divinidad». A su vez, la divinidad primordial de la humanidad demostraba su caída sucesiva y corrupción presente:

Por eso ese movimiento retrógrade del mundo moral, en oposición a la fuerza constantemente ascendente de la mente humana; por eso el estado presente,

en el que la sabiduría de los hombres es solo una intuición, un recuerdo del pasado, y en que la virtud misma es solo un regreso hacia Dios.

Parece que todas las religiones han vislumbrado esta gran verdad, la caída del hombre (Uvárov, 1817: 32-33).

Este pasaje es quizás la primera enunciación explícita de lo que podemos llamar la utopía reaccionaria, la visión postrevolucionaria de un paraíso primordial arruinado por la caída, pero siempre perceptible entre los fragmentos de las culturas más antiguas del mundo para aquél que se esfuerza por buscarlo. Es, decididamente, un paraíso antifilosófico que propone una verdad supraracional: «Todas las verdades morales de primera categoría», escribe Uvárov, aquellas «que se conectan con la caída del hombre, esas primeras verdades transmitidas inmediatamente o desarrolladas por la Divinidad, no pueden dejar de sobrevivir los mayores vagabundeos de la mente humana» (Uvárov, 1817: 33). Ahora, por fin, se perfilaba una auténtica utopía que al evocar los antiquísimos «restos» de una revelación otorgada en una antigüedad todavía más remota no podía ser destruida por las dudas filosóficas, y que al ser profundamente religiosa y admiradora de los ritos y sus jerarquías acompañantes se alineaba perfectamente con el imaginario político del primer conservadurismo religioso. Para sus representantes, la única esperanza del mejoramiento moral y espiritual era el regreso al pasado primordial de la humanidad.

Uvárov serviría el resto de su vida en el sistema de educación ruso: no solo dirigió la educación de San Petersburgo de 1811 a 1822, sino que presidió la Academia Imperial de Ciencias durante casi cuarenta años y fue ministro de educación de Nicolás I durante veintidós (Whittaker, 1984). En estos puestos, Uvárov hizo de la utopía clásico-hinduista y más generalmente del orientalismo no un objeto de exotismo, como la literatura sobre el orientalismo suele asegurarnos, sino un aspecto integral y fundamental del mundo civilizado. No se trataba ya de fundar una nueva ciencia como Cœurdoux o de contribuir a reñidos debates filosóficos como Schlegel y los jesuitas del siglo XVIII. Se trataba, por una parte, de enfrentar el gran reto de todo gobierno de la era post-revolucionaria –obtener la lealtad de los pueblos a través de la educación– y por otro lado, de revitalizar Europa por medio de la infusión de la verdad.

Para Uvárov, esto significaba formar a élites comprometidas con la iglesia y la monarquía. Su política educativa derivaba del lema «ortodoxia, nacionalidad, autocracia» que él mismo había inventado y que dominó el régimen de Nicolás I. Centrado en las humanidades y explícitamente contrario al cientismo de la Ilustración, el currículum de Uvárov privilegió no solo las humanidades sino también los clásicos, haciendo del griego y del latín los estudios básicos de la juventud rusa. Su predilecto entre todos los estudios, como correspondía a un

buen seguidor de Schlegel, era el sánscrito, pero las necesidades prácticas de la autocracia imperaban a la hora de diseñar el currículum. Por esto, en 1818 se instalaron cátedras de persa y árabe en San Petersburgo, ya que el zar Alejandro I dirigió campañas militares contra Persia y el Imperio Otomano, pero el sánscrito tardaría medio siglo en establecerse en la capital (Schimmelpenninck van der Oye, 2011: 35). Aún así, a lo largo del siglo XIX la utopía clásico-orientalista inspiraría un currículum ruso de alta calidad, muy afín a las humanidades, a los estudios clásicos y al orientalismo. A la larga, sus resultados serían muy contrarios a las intenciones de su creador, pues los intelectuales humanistas producidos por el sistema acabaron sintiéndose desafectados en una sociedad que no podía emplear sus conocimientos, y fueron ellos los que constituyeron la base de la Revolución de 1917 (Armenteros, 2011).

Las reflexiones hinduistas de Joseph de Maistre (1753-1821)

Schlegel no fue la única inspiración utópica y conservadora de la política educativa de Uvárov. En 1810, cuando acababa de regresar a Rusia y su pensamiento educativo estaba en el crisol, el joven curador estableció una correspondencia con el conde Joseph de Maistre (1753-1821), ministro plenipotenciario del rey de Cerdeña en San Petersburgo. Este fundador del conservadurismo francófono aconsejaba en ese entonces a Alekséi Razumovsky (1748-1822), el ministro de educación ruso, y escribía para él su *Mémoire sur la liberté de l'enseignement public* y sus *Quatre chapitres sur la Russie*. Era el momento en que el zar, bajo la influencia de Mijaíl Speranski (1772-1839), contemplaba la posibilidad de introducir en Rusia un currículum ilustrado centrado en las ciencias. Maistre luchaba contra esa posibilidad, y recomendaba que Rusia estableciera más bien un currículum humanista que ensalzara sobre todo a la antigüedad clásica. Esta educación, razonaba el saboyano, crearía una población cuyo saber descansaría sobre los conocimientos morales, y no sobre el ejercicio de la razón, la cual solo destruye cuando se separa de la intuición de lo divino y de lo bueno.

No es de extrañar, dadas estas ideas, que la indología schlegeliana que Uvárov acababa de traer de Viena despertara en Maistre un enorme interés. El joven curador le prestó al ministro los trabajos de William Jones y la Asiatic Society de Calcuta, y el préstamo fue bien aprovechado: los *Carnets* de Maistre contienen abundantes notas sobre estas obras, y en especial sobre los mitos hindúes y las enseñanzas del yoga. Las bellas e interminadas *Soirées de Saint Pétersbourg* (1821), la última obra maistreana y la más espiritual de todas, que narra las conversaciones vespertinas entre tres personajes que se pasean en barco por el Neva, contiene igualmente referencias admiradoras a la antigua India y a las obras de Jones. Lo hace también el *Éclaircissement sur les sacrifices*

(1821), el primer tratado de sociología de la violencia, que suele ser publicado junto a las *Soirées*.

Maistre no idealizaba a la India contemporánea. Como muchos europeos de su tiempo tenía tendencia a mirar al subcontinente con ojo imperialista y ver en él un país cuyas crueles costumbres justificaban la ocupación extranjera cristiana. Criticaba en especial la práctica hindú del sacrificio humano y el notorio *sati* o la autoinmolación de las mujeres sobre las hogueras funerarias de sus esposos. Sin embargo, cuando leía los antiguos textos hindúes y en especial las *Leyes de Manu* traducidas por Jones –el famoso *Manusmṛiti* de 1794– se extasiaba. Las enseñanzas de Manu acerca de la retribución llamaban especialmente la atención de este magistrado y antiguo *pénitent noir* obsesionado desde su juventud por la justicia y el castigo, cuyo tratado sobre el sacrificio ha seguido inspirando reflexiones sociológicas hasta nuestros días (Girard 2006). En las *Soirées*, el conde le lee a sus dos amigos, el senador y el caballero, un pasaje sobre el castigo, hijo de Brahma, genio cuyo cuerpo es de «pura luz», a quien Brahma creó «para el uso de los reyes» «al principio de los tiempos», ya que «el castigo es un gobernador activo [...] el verdadero administrador de las cosas públicas» y «es el miedo a las sanciones que permite al universo disfrutar de la felicidad que le está destinada». «Admirable! Magnífico!» se entusiasma el senador cuando el conde termina de leer. «Sois un excelente hombre de haber desterrado para nosotros este pedazo de filosofía hindú». «Ha hecho la misma impresión sobre mí», responde el conde,

Encuentro en él la razon europea con una medida justa de ese énfasis oriental que place a todo el mundo cuando no es exagerada: no creo que sea posible de expresar con más nobleza y energía esta divina y terrible prerrogativa de los soberanos: *El castigo de los culpables* (Maistre 1836, 1: 37-38).

Incluso el *sati* encuentra a ojos del conde una posible razón de ser: «a través de esta institución terrible», observa,

la vida de un esposo se encuentra bajo la guardia incorruptible de sus mujeres y de todos lo que se interesan por ellas [...] ¿creeremos que los legisladores antiguos, que fueron siempre hombres prodigiosos, no tuvieron en esos países razones particulares y poderosas para establecer tales costumbres? (Maistre 1836, 2: 362).

El conde, pues, admira la sabiduría de las antiguas leyes hindúes, y dice que no sabe si optar por Jones, quien cree que las *Leyes de Manu* son posiblemente anteriores al Pentateuco, o por John Pinkerton (1758-1826), quien piensa que Manu no fue más que un legista del siglo XIII. Escoger entre uno u otro, sin embargo, no le interesa (Maistre 1836, 1: 36), y su amigo el senador está de acuerdo: «la fecha no importa» (Maistre 1836, 1: 38). Lector fiel de la

Demonstratio de Huet, Maistre no le otorga un estatus especial a la India. Para él, el paganismo entero es el conservador trastornado de la *prisca theologia*: «nada es falso en el Paganismo», afirma, «pero todo está corrompido».

A principios del siglo XIX, la idea judeocristiana de un paraíso primordial perdido poseía implicaciones filosófico-polémicas. Ahí donde los filósofos de la Ilustración habían visto al primer hombre como un medio animal salvaje que se elevaba a la humanidad con el tiempo y la experiencia social, Maistre y los conservadores veían al salvaje como el vestigio entristecido y postlapsario de una sabiduría inmensa que correspondía al verdadero estado original de la humanidad. Además, Maistre, influenciado por el romanticismo schlegeliano y sus lecturas de Jones, intuía que esta sabiduría primitiva había sido oriental. Al menos esta es la idea que subyace su famosa alegoría de la ciencia de la antigüedad remota, tan superior a la moderna:

Dentro de lo que se puede ver a una distancia tan enorme, uno siempre la ve libre y aislada, volando más que caminando, y sugiriendo en toda su persona algo etéreo y sobrenatural. Libera a los vientos su pelo, que se escapa de una *mitra* Oriental; el *efod*² cubre su pecho que se levanta con la inspiración; no mira más que al cielo; y su desdeñoso pie parece no tocar la tierra sino para abandonarla. Sin embargo, aunque nada haya pedido nunca a nadie, y no se le conozca ningún apoyo humano, no está menos probado que ha poseído los más raros conocimientos (Maistre 1836, 1, 96).

Schlegel y Uvárov ya lo habían sugerido, y ahora las *Soirées* repiten que esta antigua ciencia olvidada y perdida en la niebla de los tiempos debe de ser recuperada para preparar lo que Maistre denomina la «tercera explosión de la todopoderosa bondad», la cual no tardará en manifestarse una vez que la ciencia y la religión hayan sido unidas por un genio que quizás ya haya nacido. La regeneración hinduista de Schlegel toma aquí la forma del advenimiento de una nueva religión que superará quizás al cristianismo. El senador, el más misterioso de los tres personajes de las *Soirées*, es el que hace esta sugerencia, que suele ser pasada por alto, probablemente a causa de la sutileza con la que está expresada y del hecho que el lector no la espera ver fluir de la pluma de un ardiente defensor del catolicismo como Maistre. Reconocer la sugerencia, sin embargo, es crucial para entender que según Maistre, la búsqueda de los restos de la revelación primitiva en las tradiciones antiguas debe ser el sustento de una transformación interior de la humanidad, individuo por individuo, que dará lugar a un mundo totalmente renovado, pues la transformación colectiva

2. Vestidura propia de los sacerdotes del judaísmo (agradecemos a Vladimir López esta información).

creará la receptividad necesaria para el descenso de una nueva revelación, y con ella del plan divino de una nueva sociedad.

La utopía indianista del «barón sánscrito»

El misticismo indianista de Maistre sería bien acogido en Francia. En París, uno de sus más fervientes lectores, quien también era discípulo devoto de Schlegel, pasaba sus días en la Bibliothèqu nationale buscando los restos de la revelación primitiva en los textos sagrados hindúes que los jesuitas entre otros habían enviado de la India en el siglo anterior. El «barón» Ferdinand Eckstein (1790-1861), judío danés de origen alemán convertido al protestantismo a quien Schlegel a su vez había convertido al catolicismo en Roma en 1809, era más fiel a la utopía indianista que el propio Schlegel. Al principio entusiasta, Schlegel había terminado por abandonar el sánscrito, convencido de que las religiones asiáticas eran fundamentalmente nihilistas y contenían ideas irreconciliables con la tradición judeocristiana (Cowan, 2008). Pero Eckstein estaba persuadido no solo de que la espiritualidad de la antigua India era compatible con el catolicismo, sino de que las Escrituras sagradas del hinduismo y el budismo contenían la revelación primitiva en su forma más pura. Esta fe indianista, que inspiró a Heine a apodarlo «el barón sánscrito» y «el barón Buda», se expresó en una amplia obra orientalista hoy olvidada.

Las lecturas que Eckstein hizo en la Bibliothèqu nationale durante los años 1819-1822 dieron fruto en su periódico *Le catholique* (1826-1829), del cual él era casi el único contribuyente. Fue en esta publicación que aparecieron, expuestos por primera vez en una lengua vernacular europea, los mitos y leyendas narrados en las *Puranas*. A estas vulgarizaciones de los clásicos hindúes seguirían múltiples estudios indianistas. Así, en 1835 Eckstein publicó en el *Journal de l'Institut historique* un análisis de la *Kaṭha-upaniṣad*, extracto del *Yajurveda* que narra el encuentro y aprendizaje del yoga que el virtuoso niño Nachiketa, el primer buscador espiritual, hace bajo la tutela de Yama, el dios de la muerte. Seguiría en 1856 *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine. Légende des deux sœurs, la Kadroû et la Vinatâ*, libro que examina los prototipos de las diosas hermanas, Kadru la tenebrosa y Vinata la luminosa, cuya leyenda y adoración por los pueblos etíopes [sic?] y arios respectivamente narra el *Adi-parva* o primero de los dieciocho libros del *Mahābhārata*. Las memorias del famoso peregrino chino Xuanzang (ca. 602-664), sin las cuales la historia del budismo sánscrito y de la India del siglo VII yacerían en la oscuridad, también atrajeron la atención de Eckstein, en sus *Notices sur les mémoires de Hiouen-Tsang* (1858). A estos estudios de textos Eckstein sumaría trabajos de lingüística sánscrita, como *Des études sanscrites*

y *Études sur la grammaire védique*, ambos publicados en 1859, al igual que una introducción a la filosofía indo-europea comparada, *Ueber die Grundlagen der Indischen Philosophie und deren Zusam[m]enhang mit den Philosophemen der westlichen Völker* (1853).

Quizás el texto donde Eckstein expone de manera más explícita la motivación de su obra es su artículo «Recherches historiques sur l'humanité primitive», publicado en 1847 en la *Revue indépendante*, periódico curiosamente de simpatías socialistas y republicanas, el cual sugiere que si la utopía de Eckstein era de origen conservador, su catolicismo le inspiraba una política flexible. Las «Recherches» son un estudio de las «teogonías y religiones de las edades antiguas» y en particular de los cultos del Asia ariana y de la Europa primitiva, ambos originarios de Bactria, pues sobre los orígenes de las culturas indo-europeas Eckstein no seguía ni a Schlegel ni a Voltaire, sino que optaba por la teoría que sigue vigente en nuestros días de una migración indo-aria originaria del Asia Central que el padre Coerdoux había sido el primero en exponer. Al igual que Schlegel, Uvárov y Maistre, Eckstein sostenía en las «Recherches» que el «triste» salvaje no es el prototipo de «nuestro estado primordial», y de manera más explícita que sus predecesores, subrayaba que su visión se dirige contra los filósofos, y en concreto contra el hombre natural de Rousseau, y el hombre-animal de Condorcet. Los «documentos», leemos en las «Recherches», «sobre todo los idiomas de algunos de los pueblos de la antigüedad» nos revelan más bien los hombres de una «edad de oro, de una tierra de Atlantes, de un jardín de las Hespérides, de un Ida-vritam» (Eckstein, 1847: 4) —es decir, del «círculo sagrado de la tierra de los Arios de la India» (Eckstein, 1855: 506). Lo interesante para Eckstein es que estas tradiciones «son comunes a todas las ramas de las familias arias y bactro-europeas», y que «están estrechamente vinculadas al rito sagrado que acompaña los holocaustos, así como a las ceremonias de las purificaciones y las abluciones».

La referencia a la civilización aria del ritual y del sacrificio evoca el mundo jerarquizado del conservadurismo que Uvárov ya había evocado en el *Essai sur les mystères d'Eleusis* y que Maistre había examinado en el *Éclaircissement sur les sacrifices*. En este texto fundador de la sociología, Maistre observaba que todos los pueblos de la antigüedad habían practicado el sacrificio, lo que indicaba la utilidad de la práctica como método para la canalización de la violencia, la reintegración de la sociedad y la unión de la carne y el espíritu. Adoptando un marco interpretativo prácticamente idéntico, y probablemente derivado de la obra del conde, Eckstein identificaba a los pueblos del rito específicamente con los indo-europeos y argumentaba que para estos el hombre era «un ser de origen divino que había sufrido una caída» y que debía establecer

«la comunión interrumpida entre él y la divinidad» a través de la «llama del sacrificio» (Eckstein, 1847: 4-5). La búsqueda de la comunión primitiva entre Dios y la humanidad llevaría a Eckstein a estudiar las religiones de los antiguos pueblos semíticos, ya fueran los fenicios –en *Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon* (1860) –o los judíos– en *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques*, reseña del libro de Ernest Renan (1823-1892) *De l'histoire générale des langues sémitiques* (1856).

Eckstein, pues, era maistreano al exponer una filosofía de la historia según la cual la humanidad recuperaría la edad de oro a través del sacrificio, y schlegeliano al privilegiar los textos indo-europeos como fuentes de la revelación primitiva. Tenía, además, tendencias místicas. Según él, la regeneración que los restos de la revelación primitiva propiciaban era personal, interior, tradicional, espiritual, y austera. Su Edén era un lugar subjetivo, y el monje ascético el que sabía llegar a él en todo tiempo. Eso al menos es lo que sugiere su libro *Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und jüdischen Welt als Einleitung einer Geschichte der Askesis des christlichen Mönchthums* (1862).

Erudición y revelación primitiva: Félicité de Lamennais (1782-1854) y Augustin Bonnetty (1798-1879)

Eckstein no escribía en un vacío: su búsqueda de los restos de la revelación primitiva estaba anclada en un catolicismo erudito, romántico y tradicionalista que él representaría junto a Félicité de Lamennais (1782-1854) y Augustin Bonnetty (1798-1879) en los años en que la Restauración de los Borbones permitió el florecimiento del conservadurismo en Francia. Lamennais, amigo de Eckstein y corresponsal y emulador de Maistre, había inspirado la búsqueda de la revelación primitiva en su exitosísimo *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (5 vols., 1817-1823), obra que, como su título sugiere, condenaba la indiferencia en materia de religión que había resultado de la filosofía del siglo XVIII, degradando al hombre, subyugándolo a sus sentidos, y sumiendo a la sociedad en la ignorancia general (Lamennais, 1817: iv-v). El regreso a la verdad era urgente, pero como la razón y los sentidos eran vehículos insuficientes para efectuarlo, era necesario apoyarse en el testimonio y la autoridad. Tal es, muy brevemente, el argumento de los dos primeros volúmenes del *Essai*. Los tres restantes, más empíricos –y menos conocidos– tratan de efectuar el regreso a la verdad predicado por los anteriores a base de poner en práctica el método y la erudición de Eckstein. Lamennais se propone estudiar lo que «la tradición del género humano [dice] sobre los dogmas que son el fundamento de la Religión cristiana» (Lamennais, 1823: vi), pues «hoy en día nos ocupamos muy poco de la antigüedad [...] la conocemos a penas, y si no diéramos

todas las pruebas de las proposiciones más incontestables [...] se verían como paradójicas» (Lamennais, 1823: v-vi). Aquí Eckstein habla a través de aquel que, durante los años 1810 y 1820, fue su amigo y quien incluso en 1823, el año de la publicación del último volumen del *Essai*, seguía pidiéndole pruebas de que los antiguos hindúes habían creído en la caída y el Redentor (Burtin, 1931: 81) –precisamente el tipo de temas cuya ausencia de los textos sánscritos había causado la desilusión final de Schlegel (quien curiosamente, y al igual que Eckstein y Lamennais, nunca se dio cuenta de que en el *Mahābhārata* Krishna juega el papel del Divino Salvador). Desafortunadamente, la amistad entre Lamennais y Eckstein se rompería, pero esto no impediría que años después Eckstein escribiera con orgullo que antaño él y el famoso ábate habían «ardido con el mismo celo por la misma noble causa» (Burtin, 1931: 225).

Los últimos volúmenes del *Essai* inspirarían a su vez a Augustin Bonnetty. Miembro de la Academia Asiática de París, Bonnetty fundó en 1830 los *Annales de philosophie chrétienne*, revista que sería publicada de manera continua hasta 1913 y cuya meta –hasta la muerte de Bonnetty en 1876– fue recoger los restos de la revelación primitiva que yacían ocultos en las antigüedades y en las culturas tradicionales del mundo, con el propósito de demostrar de manera empírica los dogmas de la Iglesia católica. Esta vocación mennaisiana tenía a su vez, y de nuevo, orígenes en Schlegel, pero esta vez los textos de referencia eran las conferencias sobre la filosofía de la historia que el alemán había dictado en Viena en 1828. «El tema más importante», comienza la primera conferencia, «y el problema primero de la filosofía, es la restauración en el hombre de la imagen perdida de Dios; en la medida en que esto está vinculado a la ciencia» (Schlegel, 1829: iii). En los *Annales*, Bonnetty propone solucionar este problema. «La religión entera», afirma, «se apoya en la tradición, es decir en la historia, y no en el razonamiento». Por esto, «si desde hace algún tiempo el cristianismo y la influencia benéfica de la Iglesia sobre los destinos de los pueblos han sido mejor apreciados, esto es atribuible a descubrimientos históricos, y sobre todo al progreso de [...] la filosofía de la historia», ciencia «poco conocida en Francia» pero rehabilitada en Alemania, entiéndase, por Schlegel. El proceso de rehabilitación de la filosofía de la historia pasa a su vez por la «la tradición, es decir [por] la historia» (Bonnetty, 1835: 401), al igual que por la erudición científica, pues en el siglo XIX la impiedad ya no usa «las bromas y sarcasmos» para «atacar las grandes verdades filosóficas y religiosas; es el mismo conocimiento de las maravillas de la naturaleza que vuelve contra su autor» (Bonnetty, 1830: v-vi).

Así pues, siguiendo los pasos de Uvárov, Eckstein y Lamennais, Bonnetty argumenta que el camino de regreso a la santidad primordial de la humanidad

pasa por el conocimiento científico –que ofrece la perenne prueba del Creador a través de su Creación– al igual que por la erudición histórica, la cual pone a la luz los restos de la revelación primitiva que perduran en las tradiciones del mundo. Los *Annales* son por tanto abrumadoramente enciclopédicos. Historiografía, método histórico, filosofía, teología, antropología, etnología, crítica textual, lingüística, arqueología, geología, paleontología, testimonios personales, experiencias de conversión, todo género de saber y experiencia humana se cruzan en sus páginas, enmarcados por la filosofía de la historia, es decir, por la narrativa de la restauración de un estado espiritual original, pristino e insuperado. Bonnetty era historicista hasta el punto de que en 1855 la Iglesia le pidió firmar un documento según el cual negaba la identidad de la verdad divina y la filosofía de la historia (Dubray, 1907). Y es que Bonnetty rozaba la heterodoxia, como lo había hecho su inspirador Lamennais, quien al llevar el lema de *vox populi vox Dei* a sus últimas consecuencias, al reducir los dogmas o verdades supraracionales a hechos empíricos y por tanto razonables y sujetos a la opinión, acabó siendo expulsado de la Iglesia. Tales dificultades presagiaban el fin de la utopía religiosa, conservadora y tradicionalista, la cual, en efecto, murió con Bonnetty.

Si Urs App ha demostrado que el orientalismo fue fruto del pensamiento religioso más bien que de la ideología imperialista (App, 2010), la historia de la utopía clásico-indianista nos enseña a su vez que –lejos de ser el entretenimiento imaginario y mayoritariamente inconsecuente de una élite educada– el orientalismo y los estudios clásicos de las décadas post-revolucionarias fueron una parte integral de la civilización europea decimonónica. Fundamentaron el conservadurismo naciente, generaron nuevas disciplinas e instituciones, establecieron las humanidades como base de la educación e impulsaron el desarrollo del historicismo místico, todo con el propósito de regenerar la sociedad a través de la sabiduría de un pasado iluminado. Recordar las contribuciones de estos campos del saber nos permite llenar ciertas lagunas en nuestro conocimiento. A excepción, por ejemplo, del libro de Manuel Marzal (2016), la fundación de la antropología (y de la indología) suele atribuirse a los filósofos de la Ilustración (Eriksen; Nielsen, 2013; Wolff; Cipolloni, 2007) y no a los misioneros que fueron los primeros en describir y tratar de comprender a los pueblos entre los cuales pasaron sus vidas. De la mano de la antropología y de la indología fue la lingüística comparada, a la que los jesuitas también contribuyeron de manera fundacional aunque generalmente ignorada. Es pertinente recordar a este respecto no solo a Calmette y Cœurdoux,

sino también al ex-jesuita español y pionero de la lingüística comparada Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), quien demostró científicamente el parentesco entre las lenguas hindúes y europeas 25 años antes de Franz Bopp (1791-1867). Hervás, sin duda, era conservador (Armenteros 2021), y si la utopía de Cœurdoux no era propiamente conservadora (por estar localizada solo en el futuro), la búsqueda de una antigua India cristiana que sus colegas jesuitas habían realizado desde el siglo XVI prefiguraba de manera perfecta la utopía indianista y tradicionalista del converso católico Friedrich Schlegel. En lo referente a las contribuciones educativas e institucionales de la utopía clásico-hinduista, es útil tomar conciencia, en el ambiente político-educativo tan cambiado del siglo XXI, que, en el siglo XIX, los grandes defensores de las humanidades frente a las ciencias y la tecnología fueron conservadores.

Por otro lado, el siglo XX vería el resurgir del indianismo y del clasicismo griego entre las derechas esotéricas, pero esta vez para apoyar o bien la transformación interior del individuo, o bien una distopía de carácter fascista, racista y frecuentemente anticristiano. El famoso tradicionalista René Guénon (1886-1951), nacido siete años después de la muerte de Bonnetty, pertenecería a la primera vertiente. Este exponente de la ciencia sacra escribió con profundidad y abundancia sobre la sabiduría espiritual del hinduismo, pero sólo con miras a la perfección individual. Al final, prefirió el Islam. Su discípulo igualmente famoso Mircea Eliade (1907-1986) (quien por motivos de reputación académica callaba la deuda intelectual que tenía con Guénon), se ocupó también de las tradiciones religiosas del mundo pero pertenecía a la segunda vertiente, apoyando la organización fascista, ultranacionalista y (caso raro en el siglo XX) clericalista rumana la Guardia de Hierro. Más radical sería el elitista Julius Evola (1898-1974), abogado de un ultrafascismo basado en el principio masculino promulgado por las religiones de la India. A estos eruditos debemos sumar los descendientes nazis de la Sociedad Teosófica, asociación principalmente centrada en la transformación individual pero que formó a personajes como Karl Haushofer (1869-1946), el maestro de geopolítica de Hitler que inspiró la expedición que los nazis enviaron al Tíbet en busca de los vestigios de una antigua raza aria espiritualmente superior. Todo esto es material para investigaciones futuras, y permite medir la evolución radical de las derechas europeas durante la segunda mitad del siglo XIX.

Regresando a nuestros conservadores decimonónicos, en un campo de estudios en que el pensamiento político tiende a estudiarse tan sólo en sus expresiones directas y explícitas, y acerca de un movimiento político paradójicamente poco amigo de la política y su expresión, se plantea una consideración metodológica importante. Esta es que el conservadurismo, sobre todo en sus

primeras fases, a veces sólo puede ser identificado y conocido a través de sus manifestaciones indirectas, y que, lejos de ser un movimiento cuyo realismo lo despojaba de ideales, la utopía clásico-indianista fue una de sus primeras claves.

Bibliografía

- ANTHONY, David W. (2007). *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400831104>
- APP, Urs (2010). *The Birth of Orientalism*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812200058>
- ARANHA, Paolo (c2006). *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milán: Franco Angeli.
- ARMENTEROS, Carolina (2021). Eclectic, Conservative, Cosmopolitan: The Linguistics and Anthropology of Lorenzo Hervás y Panduro (1753-1809). En Matthijs LOK, Friedemann PESTEL and Juliette REBOUL (eds.). *Cosmopolitan Conservatism: Countering Revolution in Transnational Networks, Ideas and Movements (c. 1700-1930)* (67-85). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004446731_003
- ARMENTEROS, Carolina (2019). The Enlightened Conservatism of the Malabar Missions: Gaston-Laurent Cœurdoux (1691-1779) and the Making of an Anthropological Classic. *Journal of Jesuit Studies*, 6.3, 439-466. <https://doi.org/10.1163/22141332-00603003>
- ARMENTEROS, Carolina (2011). Preparing the Russian Revolution: Joseph de Maistre (1753-1821) and Sergei Uvarov (1786-1855) on the History of Knowledge. En Carolina ARMENTEROS y Richard LEBRUN (eds.) *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin* (203-238). Leiden: Brill.
- BARBEY D'AUREVILLY, Jules (1851). *Les prophètes du passé*. París: Louis Hervé.
- BONNETTY, Augustin (1830). Prospectus. *Annales de philosophie chrétienne*, 1. París.
- BONNETTY, Augustin (1835). Philosophie de l'histoire en Allemagne. *Annales de philosophie chrétienne*, 11.6.
- BURTIN, Nicolas (1931). *Un semeur d'idées au temps de la restauration, le baron d'Eckstein*. París: E. de Boccard.
- COWAN, Robert Bruce (2008). Fear of Infinity: Friedrich Schlegel's Indictment of Indian Philosophy in *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, *German Quarterly*, 81.3, 322-338. <https://doi.org/10.1111/j.1756-1183.2008.00023.x>
- DUBRAY, C. (1907). Augustin Bonnetty. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/02677a.htm>

- DU HALDE, Jean-Baptiste (ed.) (1730). Vol. IX *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Paris: Nicolas Leclerc.
- DU HALDE, Jean-Baptiste (ed.) (1781). Vol. XII *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Nouvelle édition. Mémoires des Indes*. Paris: J.G. Merigot le Jeune.
- ECKSTEIN, Ferdinand von ([1847]). Recherches historiques sur l'humanité primitive. *Extrait de la Revue indépendante*, s.l.
- ECKSTEIN, Ferdinand von (1855). De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine. Légende des deux sœurs, la Kadroû et la Vinatà. Troisième article. *Journal asiatique*, 473-524.
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert (2013). *A History of Anthropology*. S.l.: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183gzx9>
- GARREAU, Quentin (2011). Fuir la mission. L'abbé Dubois, un missionnaire français au service des britanniques en Inde. Tesis de maestría, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GIRARD, René (2006). *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- JONES, Eppie R. (2015). Upper Paleolithic Genomes Reveal Deep Roots of Modern Eurasians. *Nature*, 6, 8912. <https://doi.org/10.1038/ncomms9912>
- JONES, William (1824). *Discourses Delivered before the Asiatic Society: And Miscellaneous Papers, on the Religion, Poetry, Literature, etc., of the Nations of India*. Londres: C. S. Arnold.
- HAMILTON, Sue (2001). *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192853745.001.0001>
- HEINE, Heinrich (1836). *Die Romantische Schule*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- HSIA, Florence (2009). *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and their Scientific Missions in Late Imperial China*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226355610.001.0001>
- LAMENNAIS, Félicité de (1817). Vol. I *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris: Tournachon-Molin et H. Seguin.
- LAMENNAIS, Félicité de (1823). Vol. III *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris: Librairie Classique-Élémentaire.
- MAISTRE, Joseph de (1836). *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence; suivies d'un Traité sur les sacrifices*. 2 volúmenes. Lyon: Pélagaud, Lesne et Crozet.
- MARZAL, Manuel (2016 [1996]). *Antropología cultural*. Vol. 2 *Historia de la antropología*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MONSERRATE, Antonio (1922 [1582]). *The Commentary of Father Monserrate, S.J., On His Journey to the Court of Akbar*, trad. J.S. Hoyland, ed. S.N. Banerjee. Londres, Bombay, Madrás, Calcuta: Oxford University Press.

- MURR, Sylvia (1983). Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières. *Puruṣārtha*, 7, 233-284.
- MURR, Sylvia (1987). L'Indologie du Père Cœurdoux: stratégies, apologétique et scientificité. Vol. II *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- NYIRKOS, Tamás (2020). *Conservative Utopias*. En Máté BOTOS (ed.). *Conservative Critics of Political Utopia*. Utopia (7-26). Budapest: LHarmattan, 2020, 7-26.
- ROCHER, Rosane (2001). The Knowledge of Sanskrit in Europe until 1800. En Sylvain AUROUX, E. F. K. [Ernst Frideryk Konrad] KOERNER, Hans-Josef NIEDEREHE y Kees VERSTEEGH (eds.). *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Language Sciences from the Beginning to the Present*. Vol. 2. Berlín: Walter de Gruyter.
- SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE, David (2011). The Imperial Roots of Soviet Orientalology. En Michael KEMPER y Stephan CONERMANN (eds.). *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. Milton Park: Routledge.
- SCHLEGEL, Friedrich von (1808). *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- SCHLEGEL, Friedrich von (1829). *Philosophie der Geschichte*. Viena: Ben Carl Schaumburg und Compagnie.
- SCHWAB, Raymond (1984). *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, trad. Gene Patterson-Black y Victor Reinking. New York: Columbia University Press.
- UVÁROV, Serguéi (1844). *Projet d'une académie asiatique. Études de philologie et de critique*. Paris: Firmin Didot Frères.
- UVÁROV, Serguéi (1817). *Essay on the Eleusinian Mysteries*, trad. J.D. Price. Londres: Rodwell and Martin.
- VAN KLEY, Dale (2008). Religion and the Age of «Patriot» Reform. *Journal of Modern History*, 80 (2): 252-295. <https://doi.org/10.1086/588852>
- WHITTAKER, Cynthia (1984). *The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- WOLFF, Larry; CIPOLLONI, Marco (eds.) (2007). *The Anthropology of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804779432>
- XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Ines G. (2015). *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge*. Nueva Delhi: Oxford University Press.