

LA GASTRONOMÍA DEL AZAFRÁN¹

Que Jesús recorrió el Himalaya bebiendo de la sabiduría de los gurús que se encontraba; que la raza humana tiene su origen en el Tíbet; que los dioses viven en el cuerpo de la vaca, la madre de todos nosotros... Durante mucho tiempo todo esto se ha enseñado como un hecho indiscutido en las 20.000 escuelas Vidya Bharati dirigidas bajo los auspicios del Sangh *parivar*, la línea dura de la red nacionalista hindú situada detrás del partido del gobierno en la India, el BJP [partido Bharatiya Janata/Partido del Pueblo Indio (BJP)]². El programa de Vidya Bharati ya ha sido introducido en las escuelas primarias y secundarias de los Estados gobernados por el BJP, donde es frecuente que la política de educación se convierta en moneda de cambio de los acuerdos de coalición con los partidos regionales. En 2001, el Consejo Nacional de Investigación y Formación Educativa (CNIFE), controlado por una mayoría Sangh, comenzó la eliminación y la reescritura de algunos fragmentos de los libros de historia; entre otras cosas se suprimió cualquier referencia a la tradición india de comer carne vacuna. En enero de 2002, el CNIFE presentó el nuevo temario de historia dentro de su plan educativo nacional «basado en valores» destinado a las escuelas del país. Este modelo pretende introducir cursos sobre matemáticas vedas y una forma de evaluación académica que utiliza el «coeficiente espiritual». El 12 de septiembre de 2002, la Corte Suprema estampó su sello a la nueva medida, al rechazar la demanda contenciosa interpuesta por un grupo de educadores; de este modo se cerraba el debate sobre si el sistema educativo estaba siendo «azafranado». El primer ministro Vajpayee, en connivencia con los millonarios indios en Nueva York, acogió la decisión con satisfacción, añadiendo para la audiencia nacional: «y si se está produciendo una “azafranización”, ¿qué tiene de malo? El

¹ D. N. JHA, *The Myth of the Holy Cow*, Verso, Londres y Nueva York, 2002, 183 pp.

² El partido Bharatiya Janata [Partido del Pueblo Indio (BJP)] es una fuerza política de derechas, autoritaria y nacionalista hindú que gobierna India en la actualidad. Ha sustituido al Partido del Congreso Nacional Indio como centro del sistema político, el cual había sido fundado en 1885 y desempeñado un papel esencial en el movimiento nacional que condujo a la independencia de la India del dominio británico. El azafrán es el color por excelencia del hinduismo: de hecho, al BJP se le conoce también como Partido Azafrán. Sobre el BJP y la actual coyuntura sociopolítica de India, véase Achin VANAIK, «La nueva derecha de la India», *NLR* 9 (julio-agosto de 2001) [N. de la T.].

bhagwa es un buen color, estrechamente asociado a los campos de batalla». El partido de la oposición en el Congreso declaró que no había «ninguna falla legal» en la sentencia.

En opinión de los revisionistas, la enseñanza de la historia en la India posterior a la independencia ha experimentado un grado excesivo de «occidentalización»: está dominada por los «hijos de Macaulay». En su lugar, propone promover «un sentido de pertenencia en cada individuo en proceso de aprendizaje» privilegiando la «contribución de India a la civilización mundial». La narrativa Vidya Bharati de la que este anhelo amenaza con ser extraído consiste en una ficción genuinamente posmoderna que mezcla deshilvanadamente mitología y realidad. La raza aria, indígena de India, constituye el núcleo de su orgullo cultural. Durante la edad de oro del periodo védico el país fue la envidia del mundo; su redes comerciales se extendían por todo el globo y los mercados extranjeros estaban llenos de productos indios. Las ornamentas en los bustos refulgían con joyas, plata y oro. Los intrusos y los bárbaros siempre habían mirado al país con ojos codiciosos. Baco y Dionisio estuvieron entre los primeros invasores: sufrieron una derrota tan aplastante que la antigua Grecia se estremecía de terror. Después de la derrota de Darío, Irán nunca pudo levantar de nuevo sus ojos hacia la India. Alejandro Magno tuvo que suplicar para conseguir el perdón de Puru.

Sin embargo, la influencia budista y la doctrina no violenta de *ahimsa* (no violencia) debilitaron el reino. La cobardía se extendió por todo el territorio. Desde el momento en que el Estado asumió la carga de llenar los platillos de limosnas de los monjes, los budistas ganaron muchos feligreses. Las tropas que custodiaban las fronteras languidecían paulatinamente a medida que se minaba la moral del ejército. Los asaltantes árabes, espada en mano, impusieron su religión destruyendo libros y templos, humillando a madres y a hermanas. La práctica del matrimonio entre niños, el *jaubar*, el *sati* y la reclusión femenina eran la defensa frente a la rapacidad musulmana. Bajo el dominio mogul, el país se dividió en dos estratos: la minoría gobernante musulmana y la gran mayoría formada por los muy sufrientes hindúes constantemente oprimidos.

Lo que aquí se cuestiona es la creación de una narrativa nacional monolítica concentrada alrededor de una supuesta esencia del hinduismo, de un núcleo brahmán inmutable. La compleja historia social de la casta sacerdotal –sus mutaciones a través de la historia, su carácter de clase y los numerosos cambios hegemónicos que ha sufrido– es anegada por estridentes proclamas de una pureza brahmaniana innata, donde el vegetarianismo y, particularmente, la santidad inmemorial de la vaca son los aspectos destacados. El tratamiento real de la población bovina india a menudo tullida y escuálida –dando bandazos entre los Hyundais y los Toyotas, o rebuscando en los montones de basura por las esquinas– no es la cuestión. Tal y como pusieron de relieve las protestas del pasado año protagonizadas por escandalizados clientes del McDonald de Bombay, lo importante es el vínculo ancestral con la pureza hindú.

Pero aun así, como revela el nuevo trabajo de Dwijendra Narayan Jha, esta conexión es mucho menos antigua de lo que parece. A diferencia de muchos revisionistas, Jha ha estudiado en detalle los textos védicos –como demuestra la espesura de sus notas a pie de página– y ha examinado un conjunto mucho más extenso de documentos y datos arqueológicos. Su libro –la cuestión del origen de los votos de retiro y de las hogueras rituales– es una bienvenida aportación al creciente cuerpo de literatura que ofrece un retrato mucho más enmarañado de la antigua India. Para los pastores seminómadas arioparlantes que emigraron hacia el noroeste del país desde la zona del actual Irán –y cuyos cantos y rezos están recogidos en el Rigveda, el documento más antiguo que se conserva en el subcontinente y que está datado entre el año 1500 y el 1000 a.C.– la vaca no era sagrada ni estaba prohibido su sacrificio. Los dioses arios –aparentemente una mezcla de las deidades Avesta de Irán, la potente armada Indra y la temperamental Agni, con la madre diosa y el Ser Cornúpeta del Valle del Indo– eran particularmente aficionados a ofrendas de asado de buey, de cabra y de carne vacuna. El sacrificio de animales era un elemento central de su religión. El ganado vacuno también se apreciaba por su piel, la cual era tratada para elaborar arreos destinados a los carros arios; un símbolo importante de poder en un universo trashumante.

Los testimonios escritos de este periodo se refieren básicamente al norte de la India. Pero las excavaciones arqueológicas han descubierto huesos de ganado carbonizados y troceados en prácticamente todos los rincones del subcontinente, lo que sugiere que el consumo de carne de vaca, junto con la carne de cordero, cabra, buey y varias aves de corral y pescado, estaba bastante generalizado. En Hastinapura –la antigua capital de *Mahabharata*, al norte de Delhi– se han encontrado fragmentos de huesos de oveja, de búfalo, de cabra, de cerdo, de elefante y de becerros, muchos de ellos cortados o chamuscados y que datan desde el siglo xvii al siglo ii a.C. El universo social de la épica desmadejada –su núcleo original se formó alrededor del año 800 a.C.– es abrumadoramente no vegetariano. En uno de estos testimonios –el *Vanaparvan*– se relata el sacrificio diario de dos mil vacas en la cocinas del rey Rantideva, famoso por repartir vastas cantidades de carne de vaca y de cereales a sus brahmanes. También el *Ramayana* contiene numerosas referencias a la matanza de ganado vacuno, tanto para el sacrificio como para la comida: mientras es transportada para cruzar el Yamuna, Sita jura que sacrificará mil vacas y una centena de tinajas de vino lanzadas al río, si Rama cumple sus promesas.

Los documentos védicos posteriores, fruto de las comunidades asentadas agrícolas alrededor de la llanura del Ganges-Yamuna, ofrecen detalladas descripciones de sacrificios de ganado vacuno y hacen manifiesto que los humanos (al igual que los dioses) consumían sus provechos. Como observa el *Satapatha Brahmana*: «la carne es el mejor tipo de comida». La carne de vaca debía servirse no sólo en honor de huéspedes importantes o para festejar un nuevo hogar, sino en ocasiones mucho más banales:

según preceptúa el Upanisads, un guisado de ternera acompañado de arroz y mantequilla podía asegurar a un padre la felicidad de tener un hijo erudito y de larga vida. Jha defiende que el hecho de que las vacas fueran muy apreciadas no es sinónimo ni de su ser sagrado ni de la prohibición de su sacrificio.

Por otro lado, hay indicios que sugieren que el nacimiento de la estratificación por castas y del desarrollo mercantil inauguran la etapa en la que el ganado del brahmán comienza a adquirir cierto grado de inviolabilidad. La vaca era la forma predilecta de *daksina*, o pago por el sacrificio que se entregaba al sacerdote; y los textos védicos posteriores recogen advertencias de las consecuencias fatales que les pueden acontecer a quienes ofendan o se apropien de la reses del brahmán. «Oh, rey» advierte el *Artharvaveda*, «los dioses no te dieron esta vaca para que te la comas. Oh, guerrero, no te comas la vaca del brahmán, no es para comer». Estos pasajes probablemente deberían verse como tentativas brahmanianas por afirmar la hegemonía de la casta sacerdotal contra las transformaciones de la *kshatriya* producidas desde abajo. La emergencia en los siglos VI y V a.C. de sectas y movimientos antibrahmanianos y anticastas –entre las que destacan el budismo y el jainismo– podría verse como un indicador más ajustado de estas tensiones. Ambos movimientos fueron fundados por miembros de la *kshatriya*, o casta de guerreros. El budismo tendió a atraer seguidores de las castas de mercaderes, granjeros y artesanos, mientras que el jainismo lo hizo del comercio y de la elite financiera. Uno de los méritos del trabajo de Jha está en que su análisis de los primeros comportamientos brahmanianos está integrado en un panorama mucho más amplio de las costumbres indias.

Tanto el budismo como el jainismo eran abiertamente contrarios al sacrificio de animales, y existen muchos relatos donde Buda previene de ello a los brahmanes. El principio de la «recta acción» implicaba la abstención de la destrucción consciente de ningún ser sensible, mientras que el principio de la «recta palabra» se ilustra con la protesta del buey Nandivisala contra el lenguaje abusivo de su amo brahmán. No obstante, Jha ha destacado que el Camino Medio pronto reconoció las «tres formas exculpadas» de comer carne: la matanza del animal sólo necesita «no ser vista, oída o presumida». Al ensancharse el Camino posteriormente las tres se ampliaron a nueve. Entre éstas, presumiblemente se encontraban las servidas en la última cena de Buda, un tema controvertido para sus seguidores. A pesar de que el *Milindanpanho* asegure que no murió a causa del cerdo mismo, el cual estaba «en buenas condiciones, lustroso, delicioso, con todo su sabor y suave para la digestión», sino «a causa de la extrema debilidad de su cuerpo». Al mismo tiempo que los desdeñosos *jains* acusaban a los budistas de considerar pura cualquier cosa que caía en sus platillos de limosnas, en la práctica también ellos hallaron excepciones a la regla de no matar: los monjes *jain*, cuando se encontraban en pueblos desamparados o en asentamientos de ladrones, donde la carne era la única comida que se les ofrecía, tenían permitido devorar con el resto.

No fue fácil enderezar con preceptos sacerdotales la diversidad de apetitos del subcontinente. Los edictos del rey Asoka del siglo III a.C., él mismo budista, que condenaban la matanza de una larga lista de animales en todo el imperio Maurya –el cual se extendía desde el actual Afganistán hasta Karnataka, en el extremo sur– parece que fueron ignorados; no menos en las cocinas reales, donde se servían diariamente dos pavos reales y un venado. Si bien el Kautilya, el brahmán consejero de la corte Maurya, también proscribía el asesinato de terneros, toros y vacas lecheras y fijaba la multa para las ofensas en una cantidad de 50 *panas*, también se las componía para recomendar los efectos saludables para el abono de los restos de vaca.

Los códigos legales de la antigua India son igualmente equívocos. Las Leyes de Manu, cuya compilación data desde el año 200 a.C. al 200 d.C., sancionan el comer carne en honor de dioses o de huéspedes importantes –de hecho, el brahmán que rechace la carne consagrada será condenado a reencarnarse en una bestia durante veintiuna existencias–, mientras que en ocasiones menos dignas de elogio se condena. Las Leyes de Manu recogían cinco pecados graves: el primero, matar a un brahmán; el segundo, robar; el tercero, beber licor; el cuarto, tener relaciones sexuales con la esposa de un gurú; y el quinto, asociarse con aquellos que fueran culpables de alguno de los pecados anteriores. La matanza de vacas, sin embargo, no figura en la lista. Los tratados médicos sánscritos de la misma época son marcadamente pragmáticos. En los restos conservados de la compilación de Caraka (siglos I-II d.C.) se prescriben las gachas con salsa de carne de vaca aderezadas con zumo de granada para curar las fiebres, y el Susruta (siglos III-IV d.C.) recomienda la carne para las toses, para los catarros y contra «el ansia compulsiva de comer». La literatura secular proporciona una multitud de referencias similares de modo ininterrumpido hasta el siglo XVIII.

No obstante, Jha defiende la existencia, al menos en el norte de la India, de un inequívoco desplazamiento en las actitudes hacia la vaca que se produce aproximadamente a partir de la mitad del primer milenio después de Cristo. Este periodo –caracterizado por el enfrentamiento entre los Estados del reino, la inestabilidad política y social, la caída catastrófica del comercio, la emergencia de la tierra como base primordial de la riqueza y la consolidación de grandes latifundios en manos de una franja importante de brahmanes– fue conocido en aquel tiempo como la Edad de Kali, de la destrucción o de la decadencia, una época que demandaba profundos cambios en los usos sociales. Este periodo asistió a la transición entre una religión del sacrificio a una basada en la imagen, más apropiada al *kaliyuga*, con la adopción del culto a Siva, a Visnu y a sus reencarnaciones: el panteón clásico hindú. Esta transformación, sin embargo, afectó más a los dioses que a los sacerdotes. La época testimonió la reafirmación de la autoridad brahmánica, la emergencia de la escuela ortodoxa Vedanta, cuyo pensamiento triunfó sobre el de sus rivales, y la reescritura de la épica barda consagrada como textos sacrosantos.

Durante el *kaliyuga*, las costumbres reconocidamente aceptadas en épocas anteriores menos comprometedoras –comer carne de vaca, entre ellas– ahora eran condenadas, especialmente si se practicaban por las castas inferiores. La literatura jurídica contemplaba ahora la vida y las posesiones del brahmán con la rigurosidad de un valor más elevado que si fueran las de aquellos que pertenecían a otras categorías del sistema de castas. Las narrativas, desde varios géneros diferentes, exponían las fatales consecuencias del desafío a estas reglas; los reyes que ofendían a los brahmanes invariablemente acababan mal. Cabe pensar que estas graves reiteraciones eran necesarias en una realidad social de contestación activa a los ideales brahmánicos. En este contexto, la vaca fue cooptada dentro de las estrategias de supervivencia de la elite sacerdotal.

Aun así, el privilegio no debería confundirse con el dominio uniforme: incluso dentro del hinduismo –dejando a un lado muchas otras tradiciones– una amplia variedad de prácticas religiosas y alimenticias han persistido hasta el día de hoy. Inevitablemente, el fascinante libro de Jha cuenta sólo una parte de la historia. La vasta y compleja historia del sur, del noreste, las áreas tribales y las regiones forestales, aún hoy vagamente comienza a explorarse. Los orígenes de la actual «hinduización» de la cultura india, que afirma la continuidad de una tradición monolítica y coherente, no descansa en los antiguos Vedas, sino en las confecciones coloniales decimonónicas de los indologistas europeos. Éstos, utilizando sus propias nociones sobre la raza aria, centraron su atención en los textos sánscritos, arrinconando así a otras tradiciones regionales cuyas lenguas no conocían. El concepto de una India esencialmente «hindú» fue un producto de la modernidad: de las tensiones inducidas por las exigencias de un capitalismo industrial en el poder.

Las movilizaciones masivas alrededor del eslogan de la «vaca sagrada» representan gráficamente lo expuesto hasta ahora, como ha revelado la erudición reciente de Gyan Pandey y de otros autores. En 1882 el hindú Arya Samaj inauguró la primera Gaurakshini Sabhas (Sociedad para la Protección de las Vacas). En las décadas posteriores se generó una red de grupos locales por todo el norte y centro de la India que apuntaba como la causa de los problemas no hacia las autoridades británicas, sino a las comunidades musulmanas locales. Los grandes donantes de estas Gaurakshini Sabhas eran los grandes terratenientes y comerciantes; los propietarios locales *Zamindari* se enfrentaban a la disminución de los rendimientos agrícolas e intentaban someter a sus aparceros insubordinados proponiendo un modelo comunitario de posesión de la tierra; y los sacerdotes veían la oportunidad de restablecer su influjo espiritual. En una época de creciente inseguridad social y de crecientes niveles de explotación, la nueva capa de oficinistas y de pequeños burócratas, convertidos en intermediarios devaluados entre la administración colonial y la plebe, encontró una salida para las insoportables constricciones de su destino; las castas emergentes, que no acababan de verse como «limpias», podían afirmar la profundidad de su pureza mostrando ostensiblemente su devo-

ción en la cuestión de la vaca; y los faquires y los ascetas hindúes desempeñaron un papel esencial. Por último, las ineptas u oportunistas decisiones de las autoridades coloniales inclinándose ora a favor de una autoridad reaccionaria, ora a favor de otra, en el nombre de una «usanza establecida» que ellos mismos habían destruido, generaron un sinfín de disputas. Todo ello dio como resultado la serie de provocaciones –los carniceros musulmanes, que condujeron un rebaño de vacas a un banquete de bodas, fueron golpeados o matados, y su ganado expropiado– que culminó con la matanza de instigación colectiva previa a las celebraciones de Baqr-Id en Maunath Bhanjan en 1893, que en cierto modo prepararía el terreno para el desastre de la Partición.

Se dan obvios paralelismos con la presente situación. La actual hinduización del programa de estudios –el énfasis en la «contribución de India a la civilización mundial», cuando a la vez se clausura literalmente cualquier percepción de las contribuciones a la India hechas por otras civilizaciones– coincide con una época de fuertes presiones externas que mantienen al país completamente expuesto a las manipulaciones del capital internacional, mientras se ha producido un drástico giro en cuanto a la autosuficiencia respecto a los años de Nehru. Aun cuando las universidades públicas muestran los síntomas de una malnutrición avanzada, se han destinado fondos extra a cursos *kamarkanda* de promoción de sacerdotes titulados. El Banco Mundial ha impulsado la expansión de una línea de educación privada de elite, que prescinde de los cursos de yoga y del coeficiente espiritual. El reciente informe Ambani sobre inversión privada en educación se entusiasma ante la posibilidad de crear una «sociedad competitiva, a la vez que cooperativa, basada en el conocimiento», un entorno que «no produzca trabajadores industriales y obreros manuales, sino que estimule a los trabajadores del conocimiento [en los sectores punta] [...] que coloque a la India en la vanguardia de la era de la información». En otras palabras, hay que desviar fondos destinados a las ciencias sociales hacia las tecnologías de la información para llenar el nicho del mercado global destinado a los programadores informáticos de alto nivel. El escenario es una reminiscencia extraordinaria del informe elaborado en 1882 para el gobierno británico por la Comisión Hunter, el cual recomendaba un giro hacia la formación técnica de los indios, basándose en que la educación liberal estaba amenazando con producir una inteligencia nativa crítica cuyos pensamientos podrían tender hacia la independencia nacional.

Lo que se deja atrás en el proyecto del CNIFE es cualquier concepción de la educación en términos de empeño racional o de indagación metodológicamente guiada sobre lo desconocido. Podría ser interesante introducir las matemáticas védicas en una historia comparativa de los métodos de cálculo mental; pero memorizar literalmente los *shlokas* sánscritos es otra historia. Muchas de las reivindicaciones más vigorosas a favor de una cultura marital hindú provienen de las páginas web de la NRI, esto es, la gran diáspora india cuya riqueza e influencia han aumentado tremenda-

mente gracias a su residencia en el extranjero, con independencia de su ubicación en el nicho del sistema de clases doméstico del que procedan. Para los informáticos, los ingenieros, los asesores de inversiones o los consejeros para el desarrollo residentes en Bufalo, Manhattan o Des Moines, una píldora védica dos veces al día puede ser justo el estimulante necesario para corregir estados de deficiencia identitaria, permitiéndoles una hogareña sensación de autosatisfacción cuando elijan la Chicken McNuggets en vez de la Big Mac. Pero enfrentados a una realidad social compleja, desigual y que evoluciona a gran velocidad, esta concepción malamente capacita a las masas de niños indios para articular sus propias necesidades colectivas.