

Catalina Quesada Gómez\*

## ⇒ De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX)\*\*

**Resumen:** Este artículo analiza las relaciones diversas que tres escritores latinoamericanos (Pablo Neruda, Octavio Paz y Severo Sarduy) mantuvieron con la India y países alejados, y el modo en que dicha circunstancia se plasmó en sus respectivas obras. Pese a las diferencias a la hora de entender las relaciones entre América Latina y Asia (con precedentes ya desde el siglo XVI), cada uno de ellos proyectará en la India (o en “sus Indias”) sus obsesiones vitales y artísticas, prolongando de manera peculiar, gracias a la analogía, la confusión colombina.

**Palabras clave:** Pablo Neruda; Octavio Paz; Severo Sarduy; Orientalismo; Asia-América; Siglo XX.

**Abstract:** This article analyzes the different relationships that three Latin American writers (Pablo Neruda, Octavio Paz and Severo Sarduy) had with India and surrounding countries and the way in which such circumstance was expressed in their respective works. Despite the differences in the understanding of the relations between Latin America and Asia (with precedents dating back to the 16th century), each of them will project in India (or in “their Indies”) his vital and artistic obsessions, thus extending in a peculiar way, thanks to analogy, the columbine confusion.

**Keywords:** Pablo Neruda; Octavio Paz; Severo Sarduy; Orientalism; Asia-America; 20th Century.

Digo qu’el mundo no es tan grande como dize el bulgo.  
(Cristóbal Colón: “Carta de Jamaica”)

La India es una gigantesca caldera y aquel que cae en ella no sale nunca.  
(Octavio Paz: *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*)

---

\* *Catalina Quesada Gómez es profesora titular de Literatura hispanoamericana en la Universidad de Berna. Ha trabajado en varias universidades francesas y españolas; entre sus líneas de investigación destacan las de la metaficción, la literatura colonial, la narrativa colombiana contemporánea y las representaciones literarias del suicidio. Entre sus publicaciones destaca La metanovela hispanoamericana en el último tercio del siglo XX (2009).*

\*\* El presente artículo fue realizado, en parte, gracias a los Incentivos de Carácter Científico y Técnico concedidos por la Junta de Andalucía (convocatoria 1/2010), en la modalidad de Estancias de Investigación, cofinanciados a través del Programa Operativo 2007-2013 (FEDER-FSE). La autora agradece dicha ayuda a la Junta de Andalucía y a la Dirección General de Fondos Europeos y Planificación.

En los últimos años diversos estudios han abundado en el fenómeno de las relaciones culturales entre Hispanoamérica y Asia. Desde perspectivas esencialmente latinoamericanistas, contamos con los trabajos de Eduardo Devés y Ricardo Melgar (2005), que han trazado las líneas básicas de la influencia del pensamiento asiático en América Latina en el siglo xx; los de Axel Gasquet (2007, 2008), que se detiene en el peso del orientalismo en el Río de la Plata; o el de Araceli Tinajero (2004), que se centra en el período modernista. Ya Julia Kushigian (1991) había hecho lo propio con las figuras de Borges, Paz y Sarduy, en un momento en que todavía no estaba tan extendido este tipo de análisis.

Si bien se trata, como decimos, de una aproximación hecha desde el hispanismo, el fenómeno aporta su granito de arena a eso que el historiador hindú Sanjay Subrahmanyan (1997) llamó “connected histories” y que Serge Gruzinski ha aplicado con fortuna en *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation* (2004), donde el autor se pregunta si el mundo global que hoy habitamos no tendría un serio precedente en una época lejana (la colonial) y en regiones consideradas periféricas (la América Latina, Asia). Dicha recuperación por parte de Gruzinski de la noción de “connected histories” para el estudio de la Edad Moderna, tiene un interés notorio en su aplicación al campo literario, máxime en esta época donde lo posnacional se impone y cada vez resulta más difícil seguir mirando los textos con los tradicionales microscopios regionalistas.

Nuestro intento, por supuesto, es mucho más modesto. Las relaciones fructíferas entre el sudeste asiático y diversos escritores latinoamericanos del siglo xx nos sugirieron la posibilidad de continuar estableciendo conexiones y analizar cómo se prolonga esta peculiar correspondencia o analogía entre las Indias y la India. Mucho ha llovido desde el fabuloso error de cálculo colombino, pero eso no ha sido óbice para que los escritores que son objeto de nuestro estudio se hayan empeñado en escoliar y enriquecer el desliz, no solo explicitando la analogía (“analogía”, dirá Paz, “en esto ver aquello”), sino incluso pretendiendo enderezar el “entuerto”, como hará Sarduy, por ejemplo, en el “Diario indio” de *Cobra*.

Los esfuerzos de distintos historiadores por describir los vínculos que desde el siglo xvi han unido América con Asia encuentran no poca relevancia en el ámbito de los estudios literarios, a la hora de rebatir ciertos lugares comunes. Como ha subrayado Araceli Tinajero, la recurrencia a los objetos asiáticos por parte de los modernistas latinoamericanos, lejos de ser mera copia del orientalismo francés o, lo que es peor, mero afán de exotismo, revelaba una realidad histórica: la presencia de ese tipo de artículos en Hispanoamérica desde finales del xvi, artículos que, a finales del xix y pese a que en 1813 las Cortes hubieran suprimido por decreto la nao de Acapulco, estaban ya lo suficientemente enraizados en la cultura hispanoamericana. En efecto, en el galeón de Manila o “nao china” llegaron telas de seda, telas de algodón, seda cruda o en rama, especias, labores orientales, maderas nobles, trabajos de cobre, nidos de salangana, aceite de algalia, porcelana, marfil de la India y de China y un larguísimo etcétera, como se encargó de demostrar, en 1939, William Lytle Schurtz (1992). Desde finales de la década de 1560 y a lo largo de dos siglos y medio, los galeones se encargaron de reforzar la conexión asiática, uniendo Manila con Acapulco, desde donde parte de la mercancía se transportaba a Veracruz y era enviada a España. De hecho, algunos de los textos literarios del período colonial dieron cuenta de las relaciones mexicano-asiáticas que gracias a dicho galeón se fomentaron. Citaremos dos ejemplos. En los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), de Carlos de Sigüenza y Góngora, el protagonista, un puertorriqueño que relata sus tribulaciones a lo largo de varios años,

refiere cómo decidió autoexiliarse a las islas asiáticas, al verse conturbado por los vaivenes de la fortuna: “hallándome en el tribunal de mi propia conciencia, no sólo acusado sino convencido de inútil, quise darme por pena de este delito la que se da en México a los que son delincuentes, que es enviarlos desterrados a las Filipinas” (2008: 72-73). Y en *El Periquillo sarniento* (1816), José Joaquín Fernández de Lizardi nos presenta al pícaro protagonista embarcándose en Acapulco para Manila, como lo hiciera el don Pablos de Quedo en la *Vida del Buscón* (1626), al irse a las Indias a probar fortuna. Entre los capítulos XIV de la IIª parte y VI de la IIIª, cuenta cómo el protagonista hace el camino de ida y vuelta a Filipinas, volviendo incluso con un amigo “chino” a México. El protagonista referirá justamente lo rentable del envío de mercancía a México desde Asia.

Serge Gruzinski (2004) se esmera en subrayar el papel conector de México con Asia, cuyo lado maravilloso y fantástico habría sido uno de los motores fundamentales para la colonización hispánica, tal y como, por otra parte, sucedió con América. Y es que no debemos olvidar la transferencia que se hizo a América de la mitología elaborada por Europa sobre Asia durante la Antigüedad y la Edad Media, pues en la mente europea el exotismo americano está vinculado históricamente al asiático. Como explica Óscar Pujol (2009), desde tiempos de los griegos, se habían gestado en torno a la India tres imágenes recurrentes que todavía estarán vigentes en el Renacimiento: son las imágenes de exotismo, riqueza y espiritualidad. Tanto el exotismo (“increíble India”) como la riqueza (India habría sido para Occidente, en cierto sentido, una versión temprana de El Dorado) fueron trasladados casi punto por punto a las Indias occidentales, sobre todo cuando al imaginario de la Antigüedad se superpuso el de los libros de caballerías (plagados de gigantes, seres policéfalos cuando no cinocéfalos, etc.), que tanto condicionaron el desarrollo y el relato de la conquista.

Destaca Gruzinski la proliferación de historias naturales comparadas entre Asia y las Indias Occidentales, como sucede en el tratado del médico Juan de Cárdenas (México, 1591) o en la crónica del criollo Baltasar Dorantes de Carranza, la *Sumaria relación de las cosas de Nueva España*, escrita entre 1602 y 1604, pero inédita hasta principios del siglo XX. En esta obra intenta Baltasar Dorantes de Carranza demostrar los vínculos del Nuevo Mundo con una India prestigiosa y fascinante por la que los antiguos tenían la más grande estima. Dorantes de Carranza no duda en encontrar pruebas “determinantes” de que se trataría de un solo y mismo continente, de que estas Indias son “las que los antiguos llamaron ultra Gangem”: “Prueba y confirma –dirá– todo lo que he dicho de la fertilidad y felicidad de todas estas Indias, ser parte y la postrera de la verdadera India, de cuya felicidad tantas maravillas escribieron los historiadores antiguos” (1987: 62). Las descripciones que los “antiguos” dieron de la India (recurre a Plinio, a Solino, a Diódoro, a Estrabón, a Pomponio Mela o al San Isidoro de las *Etimologías*) son para él totalmente aplicables a las Indias desde las que escribe, tanto se parecería el paisaje a las tierras por estos descritas; a esto se añade la hoja perenne de muchos de los árboles, el abundante caudal de los ríos, la humedad, la fertilidad del terreno o incluso el cuello colorado de los papagayos verdes; también la abundancia de población y la diversidad lingüística, así como el color de la piel (entre blanco y prieto) y la lisura de los cabellos (negros y “correntíos”). Además, está la enorme extensión que, por ejemplo, Pomponio Mela le atribuye a la India *extra Gangem* (habría que navegar 60 días con sus noches para llegar a los confines), que en absoluto concuerda con el tiempo de navegación que el galeón de Manila empleaba (entre 5 y 7 meses), aunque eso no supone problema alguno para nuestro cronista, que sitúa a las unas *cabe* las otras:

[...] harto vecinas pueden parecer las postreras partes que se han descubierto de nuestras Indias sin haber parecido el cabo, como podrá ver cualquiera que especule el globo en que se figura o pinta toda la tierra: y ésta puede ser una de las razones que se pueden traer por argumento de que a que estas Indias nuestras son cabo de la que antiguamente se llamó India (62).

Al margen de teorías disparatadas y de obcecaciones de estirpe colombina, como ésta de Dorantes de Carranza, es cierto que hubo una aproximación cultural entre ambos continentes, especialmente intensa a partir de finales del XVI, cuando entre ambas orillas del Pacífico se tendieron amarras. Nos proponemos analizar aquí cómo algunos de los escritores del continente han realizado en el pasado siglo un viaje que en cierta medida venía a subsanar el error de Colón, aproximando la India asiática, la oriental, a las Indias occidentales, las americanas. Viajeros por gusto o diplomáticos a los que la coyuntura sitúa transitoriamente en el sur de Asia, que han convertido al Oriente en objeto de su atención –a veces también de su deseo–, para terminar dejando constancia del idilio o el desencuentro en sus respectivas obras literarias. Nos centraremos así en la India y países aledaños y en la relación que tres grandes escritores hispanoamericanos –Pablo Neruda, Octavio Paz y Severo Sarduy– mantuvieron con ella.

### **Pablo Neruda (1904-1973)**

No muy lejos del Quersoneso Áureo que Colón se afanaba en buscar, encontramos a Pablo Neruda algo más de cinco siglos después, él sí, navegando por el Índico, tras ser nombrado cónsul en Rangún (1927-1928); con posterioridad será cónsul en Ceilán (1929-1930) y simultáneamente en Batavia y Singapur (1930-1932). Después de la experiencia modernista de adoración absoluta del Oriente, Neruda lo somete a una desmitificación sin precedentes, al no sentir la fascinación de otros escritores hacia las tierras orientales: ni el pensamiento, ni el paisaje, ni las gentes le inspiran la más mínima nota lírica. La anécdota del agujero en el globo terráqueo es tan elocuente como premonitoria: cuando se le comunica que su destino como cónsul será Rangún, acude a una esfera para ubicar correctamente el remoto país y descubre la ciudad en una abolladura del globo: “Pero cuando encontré a mis amigos poetas, horas más tarde, y quisieron celebrar mi nombramiento, resultó que había olvidado por completo el nombre de la ciudad. Sólo pude explicarles con desbordante júbilo que me habían nombrado cónsul en el fabuloso Oriente y que el lugar a que iba destinado se hallaba en un agujero del mapa” (2002a: 468). Serán cinco años para él de soledad, de incomunicación, de los que ni tan siquiera el contacto con la mujer (Josie Bliss primero, en Rangún, y María Antonia Haagenar después, con quien se casa en Java) consigue paliar su angustia. El “existo cada día un poco menos” (2002b: 943) con que se dirige al escritor Héctor Eandi en una de sus cartas quedará plasmado y disperso a lo largo de la primera de las “residencias” (*Residencia en la tierra*), publicada en 1933.

Él mismo negará en sus memorias, *Confieso que he vivido* (1974), y en diversas entrevistas todo influjo del Extremo Oriente en la poesía residenciaria,<sup>1</sup> del mismo modo

<sup>1</sup> En la “Conversación frente al océano” (1970), mantenida con Rita Guibert, insiste en ello: “Sí, pero la India no ha tenido influencia intelectual en mi poesía” (2002c: 1141).

que considera oportunista cualquier acercamiento por parte de los occidentales al esoterismo filosófico oriental:

En la India no había por aquellos años muchos sitios para las contemplaciones del ombligo profundo. Una vida de brutales exigencias materiales, una condición colonial cimentada en la más acendrada abyección, miles de muertos cada día, de cólera, de viruela, de fiebres y de hambre, organizaciones feudales desequilibradas por su inmensa población y su pobreza industrial, imprimían a la vida una gran ferocidad en la que los reflejos místicos desaparecían (2002a: 487).

De hecho, reconocerá una cierta falta de predisposición para absorber lo que la India le ofrecía a la juventud de sus veintitantos años: “Mi estadía en el Oriente fue en cierto modo un encuentro para el que yo no estaba preparado. Me abrumó el esplendor de aquel continente que yo no conocía y al mismo tiempo me sentí desesperado, porque era muy largo el plazo de mi vida y de mi soledad” (2002c: 1140). Pero aunque la experiencia oriental no marque de manera determinante su poesía —en esta época, Neruda no encuentra asideros históricos, ni culturales ni sociales que puedan sustraerlo de la soledad—, sí queda como trasfondo difuso de sus poemas y como proyección del vivir asediado del joven Neruda. En poemas como “Monzón de mayo”, nada, aparte del título, marca geográficamente el texto: ese viento “entendido en desdichas” es un símbolo lo suficientemente extendido en la obra poética nerudiana como para que lo podamos anclar a la geografía precisa de una isla del Índico (fue escrito en Ceilán, en 1929); representa, sí, la experiencia del exilio y el confinamiento (“Ay, y es el destino de un día que fue esperado, / hacia el que corrían cartas, embarcaciones, negocios, / morir, sedentario y húmedo, sin su propio cielo”, 1999a: 131), pero sospechamos que el poeta habría podido concretar dichos sentimientos en los alisios o en cualesquier otros vientos. Sin embargo, el símbolo del monzón no puede ser obviado ni escindido del contexto en que Neruda lo compuso, al ser tantas veces lo circunstancial en su poesía la clave para descifrar el texto; reaparecerá, de hecho, en “La noche del soldado”, como elemento introductor de cambios en la monótona sucesión de los meses. Como ha señalado Patricia Vilches, “si bien el texto literario se concentra mayormente en el sufrimiento existencial del individuo, el imaginario geográfico del Oriente sí se vislumbra conceptualmente” (2008: 203).

Entre “Colección nocturna”, escrito, según la cronología de Hernán Loyola, en el Índico y Rangún durante la segunda mitad de 1927 y comienzos de 1928 (1999: 14-15), y “El fantasma del buque de carga”, escrito en alta mar, durante febrero y marzo de 1932, Neruda habría compuesto 22 poemas. A pesar de la evidencia de que las referencias orientales pueden prolongarse, como de hecho lo hacen, en textos posteriores, nos interesa cifrar su presencia, exígua o intensa, en estos poemas residenciarios, presuntamente desprovistos de ellas según las apreciaciones de la crítica más temprana y del propio escritor. En “Colección nocturna”, que Hernán Loyola no descarta hubiera podido ser escrito en el viaje que en 1928 lo lleva a Bangkok, Singapur, Shangai, Tokio y otras ciudades de Extremo Oriente y no en el originario de arribo a Rangún (Neruda 1999a: 115), el paisaje hostil y deprimente se fusiona con los fantasmas oníricos en una noche sin sueño. Sobre los presentes paisajes, oscuros e impenetrables, se proyectan los no menos funestos y opacos recuerdos: “Cadáveres dormidos que a menudo / danzan asidos al peso de mi corazón, qué ciudades opacas recorreremos!” (1999a: 115). La reivindicación de

nocturnidad del yo poético (“Yo busco desde antaño, yo examino sin arrogancia, / conquistado, sin duda, por lo vespertino”, 119) llama más la atención por la coincidencia con la llegada del hombre a territorios de soles nacientes y prefigura la falta de entendimiento de uno y otros, la relativa impermeabilidad que desarrollará Neruda para con lo que allí encuentra. “Sistema sombrío” da cuenta, muy lúcidamente, de dicha circunstancia de “vigía tornado insensible y ciego” (136). En ese sentido, Oriente sería concebido como un espacio sobre el que proyectarse, sin que necesariamente se produzca la situación inversa, a la manera en que Said (1990) lo denunció. Es la conclusión a la que llega Vilches, a partir de su análisis de la representación de la mujer en “La noche del soldado” y “El joven monarca”, donde la feminidad oriental estaría construida “desde una perspectiva europeizante” (2008: 204). Vilches concluye que, aunque Neruda experimentara realmente la vida oriental, terminaría representándola “con colores literarios del Oeste” (214).

A diferencia de Paz y de Sarduy, que se volverán no solo expansivos en la India, sino incluso porosos para con los aspectos culturales hindúes, para Neruda Oriente será la gran experiencia de soledad. Dice Hernán Loyola, a propósito de “Entierro en el este”, que “su atención se detiene sobre extraños ritos de muerte: tal vez porque esos ‘difuntos quemados’ llegan a su fantasía como lúgubre proyección de su propia existencia que arde y se desgasta en soledad y en abandono” (Neruda 1999a: 162). Es curioso cómo la contemplación de los crematorios llega a generar textos tan distintos: un sujeto poético que se proyecta sobre el cadáver calcinado en “Entierro en el este” y textos absolutamente juguetones como los que podemos encontrar en *Cobra*. En efecto, Neruda va a Oriente para verse a sí mismo y demuestra una escasa capacidad, todavía, para ver lo que realmente hay y para que eso lo transforme de algún modo.

En *Memorial de Isla Negra* (1964) retomará la etapa asiática en poemas como “El opio en el Este”, “Rangoon 1927”, “Religión en el Este”, “Monzones” o “Aquella luz”, donde encontramos desde ataques al colonialismo inglés y su doble moral con respecto al consumo de drogas (“El opio en el Este”), a una crítica feroz de las religiones orientales, pasando por la rememoración casi nostálgica de su soledad y aislamiento ceilaneses (“no tengo más remedio que vivir / entre desesperado y luminoso / sintiéndome tal vez desheredado / de aquellos reinos que no fueron míos”, 1999b: 1201). Se trata de algunas pinceladas sobre la experiencia asiática, que, acordes con el tono del libro, son mucho más directas y explícitas que las residenciarias. Su crítica a la religión del poema “Religión en el Este” encuentra continuidad en alguna de las entrevistas que Neruda concede; pero si en el poema la comparación entre budismo y cristianismo termina en una equiparadora acusación de mercantilismo (“y allí todo era así, / toda la tierra olía a cielo, / a mercadería celeste”, 1999b: 1199), en alguna de las entrevistas hará una apología del islam, por su carácter comprensivo. Así, en la entrevista publicada en el número 1561 de *Marcha*, en Montevideo (7 de septiembre de 1971), titulada “El poeta y el embajador”, explica su postura para con las religiones que pudo encontrar en Oriente: el rechazo del budismo, el disgusto de la escatología hinduista y la parcial sintonía (desde posiciones agnósticas) con el islam (2002c: 1197-1198).

Ésta será otra de las discrepancias fundamentales con respecto tanto a Octavio Paz como a Severo Sarduy, que, sin llegar a suscribir ninguna de las religiones orientales, sí se apropiaron de su imaginario (de forma mucho más folklórica y lúdica en el caso del cubano) y de algunas ideas religiosas tanto del budismo como del hinduismo afines a sus

respectivas poéticas; Paz habría incluso estado tentado de convertirse al budismo, aunque al final nunca lo hiciera. Pero lo que el mexicano y el cubano van a aceptar (pasado, eso sí, por el tamiz del escepticismo, los intereses personales y, acaso, una más o menos humilde conciencia de incapacidad, en tanto que occidentales, para la comprensión absoluta), el chileno lo va a rechazar en bloque:

Casi siempre los núcleos teosóficos eran dirigidos por aventureros occidentales, sin faltar americanos del Norte y del Sur. No cabe duda de que entre ellos había gente de buena fe, pero la generalidad explotaba un mercado barato donde se vendían, al por mayor, amuletos y fetiches exóticos, envueltos en pacotilla metafísica. Esa gente se llenaba la boca con el Dharma y el Yoga. Les encantaba la gimnasia religiosa impregnada de vacío y de palabrería. Por tales razones, el Oriente me impresionó como una grande y desventurada familia humana, sin destinar sitio en mi conciencia para sus ritos ni para sus dioses (2002a: 487-488).<sup>2</sup>

En la serie “Crónicas desde Oriente” para *La Nación* de Santiago de Chile (1927-1930), había arremetido el joven poeta contra todo exotismo oriental, negando una posible inspiración:

A mí me parece extraño que los escritores ‘exotistas’ hablen en términos ardientes de las regiones tropicales orientales. No hay tierra que se preste menos para las efusiones panegíricas o alegóricas. Estos dominios requieren solamente constante conocimiento e implacable atención. Un gran aire de fuego, de deslumbrantes vidas vegetales ha reducido al hombre a un estado minúsculo. En la India el ser humano forma parte del paisaje, y no hay discontinuidad entre él y la naturaleza como en el Occidente contemporáneo (2001: 356).

Y así en la última de sus crónicas (“Oriente y Oriente”), firmada en Ceilán, en 1930, no tiene empacho en quedarse en la visión escatológica, sin dar un paso más. Destaca la apariencia repulsiva de las sociedades indias, su descomposición y el contraste con la grandeza cruel de los dioses, a la vez que la no asunción por parte del hombre de lo divino: “Yo no tengo apuro por escribir sobre la India y sobre Birmania y Ceilán, porque muchas causas y orígenes me aparecen ocultos y muchos fenómenos aún inexplicables. Todo parece en ruinas y despedazándose, pero en verdad fuertes ligamentos elementales y vivientes unen estas apariencias con vínculos casi secretos y casi imperecederos” (2001: 357). Sin embargo, a su llegada, todavía en septiembre de 1927, había tenido una percepción de Colombo radicalmente distinta: “Parece no existir ni la miseria ni el dolor en este mundo indiferente” (2001: 335).

Del mismo modo, queda fijado en algunas de sus crónicas un pintoresquismo intrascendente que en nada anuncia la profundidad de la reflexión que en torno a la India llevará a cabo Octavio Paz. De Madrás, celebra en noviembre de 1927 la túnica de las mujeres hindúes, el acuario y alguna estampa tópica de encantadores de serpientes (“Madrás. Contemplaciones del Acuario”, 2001: 342-345). Pero como sucederá en Paz y Sarduy, por muy alejado y aislado que pueda sentirse el chileno en estas tierras, siempre

<sup>2</sup> No podemos dejar de mencionar la tesis de Enrique Robertson, de la que se hace eco el profesor Loyola (2006: 409 ss.), según la cual, pese al rechazo del Neruda adulto por el esoterismo oriental, éste habría estado en la base de ciertas elecciones del Neftalí Reyes adolescente, como la del seudónimo Kundalini, escogido para participar en los Juegos Florales del Maule en 1919, o la del propio Neruda (Niruddha).

queda hueco para la analogía: el momento en que algo o alguien motiva que la mirada sobre lo indio conduzca el pensamiento del cronista hacia América. Así sucede en la crónica “Colombo dormido y despierto”, la primera de su llegada al Índico, fechada el 8 de septiembre de 1927, donde refiere el parecido de los muchachos hindúes con los sudamericanos (“a veces el parecido sobrecoge”, 2001: 336) o la semejanza de Colombo por la noche con Valparaíso o, incluso, Buenos Aires; en una de las cartas a su madrastra (14 de marzo de 1929), hará lo mismo con Wellawatta y Puerto Saavedra. Loyola (2006: 418) apunta, a propósito de la exuberancia de Anuradhapura, donde las ruinas y la jungla confluyen, cómo el impacto cierto del momento (julio de 1929) no encontrará su traducción en escritura —es decir, no se activará creativamente— sino tras el conocimiento directo de sus “equivalentes” americanos: Teotihuacán, Chichén-Itzá y, sobre todo, Machu Picchu, donde los vestigios humanos, como en Ceilán, emergen de la naturaleza.

Si atendemos al epistolario, hallaremos un Neruda que fabula sobre las riquezas de Oriente a niveles dignos de los mejores cronistas de Indias. Un ejemplo paradigmático es la carta que el 7 de diciembre de 1927 envía a Yolando Pino Saavedra desde Rangún, en la que la desmitificación a que en otras ocasiones somete lo oriental no solo brilla por su ausencia, sino que ve transmutada en fascinación por las riquezas que estarían al alcance de cualquiera. El proyecto poético se diluye tras una avidez comercial que poco tiene que envidiar a los afanes colombinos:

Bueno, si Ud. desea esta visita, este atravesar de tantos mares, quiero que en el primer paseo errabundo por esas calles me averigüe los siguientes datos vitales: PRECIOS DE COMPRA Y VENTA PAGADOS EN HAMBURGO DE MANTONES DE MANILA Y MARFILES, entendiéndose los primeros como los conocidos mantones de estilo español. El precio del marfil trabajado puede V., Yolando, averiguarlo preguntando en dos o tres tiendas a cómo comprarían y a cómo venden, anotando el alto y ancho de las piezas. Además quiero saber si Hamburgo, puerto libre, no cobra derechos a esta mercadería, y si habría que pagar al llevarlas a otras ciudades, Berlín, por ejemplo. [...]

¿No le parece esa conversación demasiado odiosa? Pero hay cierta gruesa leche poética en estas pequeñas empresas. Además, las sedas de Cantón y Manila, estos bellos marfiles aquí tan comunes, estos mismos nombres con olor a Marco Polo, estas comarcas gordas de riqueza, incitan al lucro; si entráramos juntos una de estas tardes a las innumerables tiendas de Rangoon, de Colombo, de Calcutta, en que se amontonan en el suelo casi, los diamantes, el marfil hecho bibelots, el jade de todos colores, los ópalos, las sedas, nos poseería una fiebre fructífera (2002b: 1025-1026).

Lo que observamos es que hay una distancia, casi podríamos decir que abismal, entre su percepción como recién llegado y la que algún tiempo después proyecta: “Yo tengo ya tres años de esto [Oriente], y ningún entusiasmo” (“Carta a Eandi”, 2002b: 958). Por eso llama tanto más la atención que el 21 de junio de 1932 el diario *Las Últimas Noticias* de Santiago de Chile publique una entrevista con el título “De las cosas fantásticas que conoció en la India nos habla Pablo Neruda”, en la que éste refiere las “maravillas” vistas, a la vez que asegura haber aprendido “indostavi” (que él equipara, sin más, con el urdu), “que es el idioma que Gandhi quiere imponer como lengua única en la India” (Silva Bijit 2004: 446). ¿Ha olvidado Neruda (tan pronto) las penurias vividas o se trata de una distorsión motivada por el periodista de turno? ¿Dónde habría aprendido Neruda el indostaní? Teniendo en cuenta, no ya su aislamiento social en esos años, sino el hecho



determinante de que en Rangún se hablara birmano y en Ceilán, el cingalés o el tamil (el indostaní se extiende por la zona central y norte de la India), cuesta trabajo creer la afirmación del chileno, a menos que lo hiciera en los dos meses “de vida” pasados en Calcuta, a finales de 1928.<sup>3</sup>

Tanto en “La India revisitada” como en “Ceilán reencontrado” (en *Confieso que he vivido*), Neruda da cuenta de los viajes que en la década de los 50 lo devolvieron fugazmente al territorio del que tanto había querido escapar años atrás. Es en estos textos escritos mucho tiempo después donde percibimos un interés por la dimensión política y social, muy matizada o inexistente en documentos anteriores (excepción hecha de las entrevistas), como si Neruda quisiera ahora proyectar sus preocupaciones de orden político sobre aquellos años de escaso activismo. En la entrevista “El poeta y el embajador” (1971), por ejemplo, afirma haberse unido a los estudiantes revolucionarios de la India, cuando en las cartas de la época no se trasluce en absoluto esa preocupación,<sup>4</sup> al igual que en la “Conversación frente al océano” (1970). En esa línea, algunos de los textos que integran el capítulo “La soledad luminosa” de sus memorias aportan una mirada interesante en lo que respecta al mundo social de Oriente, como acontece en “La vida en Colombo” o “Desventurada familia humana”. Pero repetimos que esto lo hace el Neruda sexagenario, el mismo que reconoce haber prácticamente vivido en una burbuja en aquellos últimos años de la década de los veinte: “Estaba separado del mundo mío por la distancia y por el silencio, y era incapaz de entrar de verdad en el extraño mundo que me rodeaba” (2002a: 501). ¿Cómo hay que interpretar, no ya las contradicciones entre la voz pública y la privada en los años veinte, sino sobre todo esa revisión de sus relaciones con la India, ese dotar de contenido político y social al final de sus días a lo que en su momento no lo tuvo o lo tuvo tan solo en menor medida? ¿Es acaso un modo de posicionarse con respecto a (o contra) Paz? Pero junto a ese posible afán de confrontación, si lo hubiere, se diría que subyace también el deseo de subrayar aquella etapa india, intrascendente en su día, justamente para recordar que su biografía poseía, como la del mexicano, una estación hindú; a pesar de que él nunca se implicara demasiado con ella.

Aunque es cierto que la influencia directa de la India en Neruda fue bastante matizada –incluso en su dimensión libresca, pues el peso de la obra de Rabindranath Tagore en la suya quedó fijado en el poema 16 de los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (1924), que es paráfrasis del poema XXX de *El jardinero*, pero no fue más lejos–, lo cierto es que Neruda se sitúa a la cabeza de esos escritores-diplomáticos que, en el siglo XX, van a fijar su residencia en Asia, así sea temporalmente, cambiando el Atlántico o el Pacífico por el Índico, para ofrecernos una de las caras –peculiar, compleja, cuando no contradictoria– del poliedro en cuestión. Por momentos, pareciera que la India haga aflorar los aspectos más occidentales del poeta, lo cual nos invita a replantearnos la natu-

<sup>3</sup> Ya el 31 de mayo de 1932 se había publicado una entrevista (sin firma) en la Revista *Célula* de Santiago de Chile, con el título “Una hora con Pablo Neruda. Impresiones de sus viajes a Oriente” (*Célula*, 3, pp. 4-5). Contrasta la preocupación política que aquí demuestra tener (refiere los problemas políticos y sociales de la India, analiza la actitud de Gandhi. ...) con su ausencia llamativa en otros de los textos vistos.

<sup>4</sup> En el epistolario de la época, las alusiones al contexto político son escasas y, cuando las hay, mínimas. En carta dirigida a Eandi desde Sumatra (9 de junio de 1930), por ejemplo, menciona de pasada la dificultad para la extensión a Ceilán o Malasia de la revolución que se gesta en la India, entre comentarios acerca del tiempo y del cansancio y la falta de entusiasmo que lo acucian (2002b: 958).

raleza de ese contacto Sur-Sur en el que no queda exenta la mediación europeizante: como si el hecho de que Neruda llegara a Rangún desde Santiago vía Europa (como, por otra parte, sucederá con Paz y Sarduy) no fuera, sin más, una anécdota del viaje.

### Octavio Paz (1914-1998)

Nombrado en 1951 segundo secretario de la embajada mexicana en India, Octavio Paz permanecerá en Delhi solo unos meses, antes de ser enviado a Japón. Pero volverá, para quedarse seis años, en 1962. Ya en esa corta estancia tiene ocasión de experimentar la extrañeza, de sentir la alteridad y su reverso: la identificación con el otro: “Acababa de escribir *El laberinto de la soledad*, tentativa por responder a la pregunta que me hacía México; ahora la India dibujaba ante mí otra interrogación aún más vasta y enigmática” (2003b: 1073). A diferencia de lo que sucede con Neruda, la experiencia de la India marcará su poesía, sus escritos y su vida misma. Pero puesto que analizar en el corto espacio de estas páginas la complejidad y profundidad de las relaciones que Paz mantuvo con la India es una tarea imposible —pasar superficialmente por la representación y reelaboración que del pensamiento hindú realiza, por ejemplo, *Blanco* (1966) es faltar al texto—, nos limitaremos a esbozar aquí algunas de las líneas maestras del establecimiento de ese diálogo fructífero entre México y la India, “los antípodas de ida y vuelta”; de detallar algunas de las “correspondencias” que Paz encontró entre uno y otra.

Imbuído del pensamiento estructuralista que predomina en Europa en la década de los sesenta, Paz concibe la India como el reverso de Occidente, sus antípodas. En *Conjunciones y disyunciones* (1969) descarta una posible comparación entre el Extremo Oriente y Occidente, por pertenecer a sistemas diversos, dado que su excentricidad no es convergente ni divergente con lo occidental, como sí puede serlo lo indio:

[...] creo que la civilización india es el otro polo de la de Occidente, la *otra versión del mundo indoeuropeo*. La relación entre India y Occidente es la de una oposición dentro de un sistema. La relación de ambos con el Extremo Oriente (China, Japón, Corea y Tíbet) es la relación entre dos sistemas distintos (2003a: 760).

Curiosamente, lo que sitúa Paz en el polo opuesto a las culturas china o japonesa son las culturas precolombinas. En el apartado “Eva y Prajñaparamita”, de *Conjunciones y disyunciones*, establece una relación de simetría inversa entre la historia india y la occidental, entre el budismo y el cristianismo, a partir, entre otras, del movimiento contrapuesto desde la encarnación a la desencarnación: la dialéctica entre el cuerpo y el no-cuerpo. Y hace lo propio con el tantrismo y el protestantismo, expresiones últimas y exacerbadas, respectivamente, del budismo y la sublimación cristiana. Podemos ver en esa tendencia del tantrismo a “interpretar y realizar literalmente los símbolos”, en ese “sistema de encarnación de las imágenes” (2003a: 790) la fuente para aquello que Sarduy ejecutará magistralmente, en clara síntesis y mezcla con las estrategias metafictivas occidentales: la concreción de las imágenes *ad pedem litterae* en su narrativa. Dicha materialización, tan archiboldesca como tántrica, de lo metafórico en real, presente ya en *De donde son los cantantes* (1967), se prolonga en su obra narrativa hasta el punto de convertirse en uno de los rasgos más característicos de su literatura, donde confluyen

figuras retóricas como la hipotiposis o la antimetalepsis, con esa propensión a la encarnación de las imágenes que Paz destaca a propósito del tantrismo.

Pero además (o por encima) de esa contraposición Oriente/Occidente, Octavio Paz encuentra en la India un auténtico correlato de lo mexicano. Y ese sistema de correspondencias tenderá, si no a la identificación absoluta, sí al juego de la superposición y la confusión espacial. Uno de los máximos exponentes de dicha complementariedad es el poema “Cuento de dos jardines” (en *Hacia el comienzo*), en el cual la dialéctica entre el jardín mexicano y el indio termina siendo superada en una síntesis que es tan consustancial al Paz de los años previos a la India como a los pensamientos hinduista y budista (*sunyata*). Años más tarde, en el ensayo *Vislumbres de la India* (1995), volverá sobre la cuestión de la analogía y conexiones históricas entre ambos países.

El diálogo que, para Paz, puede entablar un mexicano como él con la India está exento de simplismos. No se trata, en su caso, de una aceptación trivial de lo que la alteridad le ofrece, de una identificación sin más (ser mexicano *es* ser indio), sino de un reconocimiento parcial de las semejanzas culturales y modos de proceder. El más destacado de esos mecanismos es el referido a la conciencia de las diferencias con respecto a sus próximos: para los indios, el resto de pueblos del Sudeste asiático y para los mexicanos, los demás países latinoamericanos: “De ahí que no sea exagerado decir que el hecho de ser mexicano me ayudó a ver las diferencias de la India... desde mis diferencias de mexicano. No son las mismas, por supuesto, pero son un punto de vista; quiero decir, puedo comprender, hasta cierto punto, qué significa ser indio porque soy mexicano” (2003b: 1137). El latinoamericanista hindú Shyama Prasad Ganguly enumera algunas de esas afinidades:

[...] el mismo contexto compartido del tercer mundo, la resistencia a las formas múltiples de dominación ajena, la impaciencia ante el posible peligro de perder la identidad cultural o las marcadas diversidades de la manera de ser sus pueblos y el reto de construir propios discursos culturales ante las amenazas manipuladoras de nuestros sueños y deseos (2004: 221-222).

Además de la gastronomía –Paz detalla algunos de los alimentos y condimentos esenciales en ambas culturas, con la particularidad de que llegaran a uno de los países desde el otro: el chile, que habría llegado a la India desde México, o el mango, que sería de procedencia hindú–, los intercambios entre América y Asia dejaron testimonios tan peculiares como el de ese personaje que fue Catarina de San Juan, “Princesa de la India y visionaria de Puebla”, también conocida como “la china poblana”, en cuyo sari se ha querido ver durante mucho tiempo un origen del traje tradicional mexicano. Secuestrada, cuando tenía entre ocho y diez años, en una incursión de piratas en la costa occidental de la India, habría vivido en Cochín una temporada como esclava. Después fue a dar a Manila, donde la vendieron y la transportaron a Acapulco, para llegar a Puebla en 1621, donde la compró una pareja de ricos y devotos poblanos sin hijos, con los que vivió hasta la muerte de ambos, como explicaba Francisco De la Maza (1990). A eso habría que añadir el vestido de la “china poblana”, que, como Paz refiere, “podría ser una adaptación de los trajes femeninos de Gujarat, que llegaron a México por Cochín y las Filipinas” (2003b: 1139). A pesar de las críticas de occidentalismo (Gadre 2004), el deseo de Paz, no de establecer una exhaustiva historia comparada, pero sí de poner ambas naciones, mexicana e india, frente a frente, sin –como deja claro– emitir con ello juicios de valor,

ha de ser estimado en su justa medida y ser considerado como lo que acaso sea: el deseo del amante de verse reflejado en el amado. Sus destellos de erudición (aunque él diga en el comienzo que el libro “no es hijo del saber sino del amor”, 2003b: 1093) no deben impedirnos ver esta circunstancia.

El vínculo histórico, sin embargo, no quedaría reducido a los contactos frecuentes que a partir del XVI efectivamente se produjeron, sino que –escribe en el ensayo “Asia y América”, de 1965– el origen asiático de los americanos explicaría, en cierto modo, una visión común del mundo: sería algo latente, pasivo e inconsciente que justamente por eso habría resistido a los cambios sociales y externos. Más bien partidario de que se trate de desarrollos independientes de una misma semilla y no tanto de posibles contactos con las altas civilizaciones de Asia –como los defensores de la teoría asiática, entre los que se encontraría Lévi-Strauss, sostienen– Paz no puede sustraerse al beneficio de la duda y subrayar el efectivo aire de familia entre las esculturas de Polanaruwa (Ceilán) y el arte maya o entre las ciudades de Angkor (Camboya) y Palenque. En *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (1967) volverá sobre ello, para añadir una coincidencia entre la India y las culturas mesoamericanas: la ausencia de conciencia histórica, la concepción cíclica del tiempo, sin que por ello pertenezcan al grupo de las sociedades primitivas.

*Ladera este*, publicado en 1969, recoge la mayor parte de los poemas escritos en la época en que Paz vivió en la India (1962-1968); como él mismo dirá en *Vislumbres de la India*, se hace eco de lo que sintió y vivió durante su estada en el país. Aunque presenciamos una efectiva diversidad de temas y de tonos, una parte importante del poemario está consagrada a la celebración del paisaje y la geografía hindú. Es cierto que la crítica ha prestado menos atención a estos poemas, acaso menores: poemas a veces de circunstancias, abundantemente dedicados, y sin las pretensiones filosóficas de otros grandes poemas de Paz, lo que predomina en ellos es la mirada sobre el paisaje. Estos poemas breves se prestan, en mayor medida, a la ironía y el humor, como una suerte de descanso a la intensidad lírica y filosófica de los poemas largos (Pláa 2001).

El primer poema, “El balcón”, sitúa simbólicamente al poeta ante el panorama de Delhi, que, “acodado al balcón”, ve. La mirada sobre la ciudad es el punto de partida para esa visión de la India, que no pretende ser exótica ni tampoco solidaria de la mirada turística: “Vieja Delhi fétida Delhi / callejuelas y plazuelas y mezquitas / como un cuerpo acuchillado / como un jardín enterrado” (2004a: 409). Paz se centra en impresiones, miradas sobre lo no necesariamente conocido (se trata de evitar, sobre todo, el tópico, la guía turística). Cuando éstos aparecen, lo hacen de soslayo, mínimamente, porque si hay estampas éstas son líricas y no arquitectónicas, no son postales: “En el azul unánime / los domos de los mausoleos / –negros, reconcentrados, pensativos– / emitieron de pronto / pájaros” (“En los jardines de los Lodi”, 2004a: 416). Frente a la contemplación del repertorio turístico, Paz nos ofrece la contemplación de la esencia del mundo. El poemario se inclina hacia la desaparición, hacia la nada que anuncia el penúltimo poema, “Sunyata”, término que designa el concepto central del budismo madhyamita: la vacuidad absoluta. No en vano la última palabra de *Ladera este* es justamente “muerte”.

Pero tampoco aquí se nos da una India exenta, hay un constante ir y venir de Oriente a Occidente, no sólo en la serie “Intermitencias del oeste”, sino también en otros poemas en los que una imagen de la India actualiza o remite a otra europea, americana. Así, en la tercera parte de “Utacamud” (“Altas yerbas y árboles bajos. / Territorio indeciso. En los claros / las termitas aladas construyen / diminutos castillos ciclópeos. / Homenajes de

arena / a Micenas y Machu Picchu”, 2004a: 427) o en la tercera de “Cochin” (“Con mantilla de espuma, / jazmines en el pelo / y aretes de oro, / van a misa de siete, / no en México ni en Cádiz: / en Travancore”, 2004a: 430). ¿Y en esa reproducción de la “amorfa y delirante abundancia” de la concepción hindú de la realidad (Durán 1971: 107), que Paz conjuga con la técnica japonesa del haiku en la primera parte de *Ladera este*, no hay algo también de esencialmente latinoamericano? El procedimiento analógico, la “transparencia universal”, el “en esto ver aquello” (2004c: 616), sigue operando aquí.

*El mono gramático* (1970) es una honda reflexión en torno al lenguaje, la poesía y el conocimiento del mundo. Con el pretexto de un viaje ritual por India, fusionado con el presente narrativo en Cambridge, Paz se adentra en un bosque de signos y aborda nuevamente algunas de sus obsesiones: la conjunción de los extremos, el movimiento que se opone a la fijeza, la importancia del tránsito, la inmovilidad del tiempo. En la mitología hindú, Hanuman es “el más capaz de todos los jefes de los monos de la expedición a Ceilán” (Wilkins 1987: 293). Pero Paz saca el máximo partido de las formas y lo que en inglés no pasa de *monkey*, coincide en español con el prefijo griego *μονο*, garante de lo absoluto, de la unicidad. Así, el monograma, en tanto que símbolo formado por cifras o letras, cuyo significado se apoya en algo que remite a la imagen pictórica, conjuga esa cualidad de escrituras ideogramáticas, como la china, que fascinó a escritores como Salvador Elizondo, Sarduy o al mismo Paz. La unidad escrituraria, lo único, la condensación: la letra sola que es y no transcurre, la letra que aniquila el tiempo y se deja llevar por su vocación pictórica: “La pintura nos enfrenta a realidades definitivas, incambiables, inmóviles” (2004c: 601). Paz intenta agotar los valores semánticos del término atribuyendo a Hanuman mismo, el hombre mono, poderes monogramáticos:

Hanuman: mono/grama del lenguaje, de su dinamismo y de su incesante producción de invenciones fonéticas y semánticas. Ideograma del poeta, señor/servidor de la metamorfosis universal: simio imitador, artista de las repeticiones, es el animal aristotélico que copia del natural pero asimismo es la semilla semántica, la semilla-bomba enterrada en el subsuelo verbal y que nunca se convertirá en la planta que espera su sembrador, sino en la otras, siempre otra (2004c: 601-602).

De manera semejante al proceder de los cronistas de Indias, Paz descubre (o recuerda o inventa) el paisaje y en su descripción del mismo establece la analogía ya no sólo con el de su México natal, sino incluso, tal y como lo hiciera el mismo Colón, con el de Andalucía: “Arriba y a los lados del arco, dos hileras de balcones que recuerdan a los de Sevilla y a los de Puebla de México, salvo que éstos son de madera y no de hierro” (2004c: 551). Pero en la India, en el pensamiento y la filosofía hindúes, en su mitología, Paz se encuentra a sí mismo y encuentra los elementos necesarios para concretar sus obsesiones poéticas: la dialéctica entre lo lleno y lo vacío, entre lo único y lo plural, entre la otredad y la mismidad, la anulación del tiempo, la búsqueda del sustrato poético. Esencias que, viniendo de Oriente o de Occidente, se revelan en su prosa y en su poesía en su naturaleza universal. Poemas como *Blanco* o algunos de los integrantes de *Hacia el comienzo* alcanzan en esta época algunas de las cotas de la poesía occidental, a la que Paz acerca de modo categórico el pensamiento y la filosofía hindúes. Sus traducciones de poesía sánscrita clásica (*Kavya*), recogidas en *Versiones y diversiones* (2000), abundan en la universalidad de la naturaleza humana y suponen, una vez más, el puente necesario entre la India y el mundo hispano.

Como ya viera Manuel Durán, Octavio Paz llega a la India mucho mejor preparado para comprender lo que allí iba a encontrar que Pablo Neruda, porque su conocimiento de los mitos mexicanos “lo prepararon ya para una comprensión de la cultura hindú, en la que los mitos antiguos no han desaparecido ni pueden desaparecer, porque es una cultura negadora de la historia y de la evolución” (1971: 97). En *Piedra de sol* (1957), sin ir más lejos, cuando todavía no había entrado en la órbita cultural india, ya habría plasmado preocupaciones fundamentales de su poética a las que, años después, se van a añadir las soluciones que el budismo y el hinduismo le fueron ofreciendo. De forma mucho más intensa y profunda, Paz aproxima sus Indias a la India.

### Severo Sarduy (1937-1993)

El distanciamiento irónico de Octavio Paz hacia la India (muy minoritario en su obra, en la que prima la seriedad en el tratamiento de lo indio) nos permite, sin embargo, la transición hacia Sarduy, quien sí explotó al máximo la ironía distanciadora en la representación de un oriente “de pacotilla”. Poemas como “White Huntress”, “Epitafio de una vieja”, “Madurai” o “Prueba”, de *Ladera este*, hacen gala de una irreverencia que casi nunca le faltó al cubano; o como “Apotheosis de Dupleix”, dedicado por Paz a Severo. Pero, a diferencia de Paz, que todavía poseía una concepción bastante romántica de la India y del Oriente en general, Sarduy nos dará un Oriente sometido a las presiones de Occidente, contaminado, mezclado, mestizo.

La deuda intelectual de Sarduy para con Octavio Paz pasa o parte justamente de la India. Dice Sarduy en 1990: “Debo a Octavio Paz el regalo más extraordinario que alguien puede hacer: la India. Sin sus palabras y sin sus textos quizás nunca hubiera ido. O hubiera ido como va todo el mundo: atento a lo más exterior” (1999a: 1443). Sarduy y Paz se conocieron en París, a finales de los 60, después de que éste renunciara a su puesto diplomático en Nueva Delhi, tras la matanza de Tlatelolco (1968). Poco después, a principios de 1971, Sarduy realiza su primer viaje a India, que repetirá siete años más tarde, en 1978. Si en el primero se dedica plenamente a recorrer la India (Bombay, Amantá, Mysore, Madrás, Bhubaneswar, Calcuta, Benarés, Khajuraho, Ajanta, Agra, Delhi) para sólo al final llegar a Nepal (Katmandú), en el segundo su objetivo serán las cumbres del Himalaya (Kulu, Rutan, Nepal, Sikkim, Bhután). También es destacable su viaje a Ceilán, en 1976. Como es lógico, dichos viajes marcaron su obra, especialmente *Cobra*, *Maitreya* y una parte no despreciable de su poesía. La gama de la india sarduyana va de la mofa del *kitsch* a la descripción del paisaje dictada por la fascinación (una suerte de renovadas crónicas de India), pasando por la reescritura paródica del diario colombino, definitivamente ahora “aindiado”, o la reflexión en torno al uno y al cero, clave en el pensamiento hindú.

En el texto “¿Por qué el Oriente?” Severo Sarduy explica brevemente el aporte orientalista en tres de sus novelas: *Cobra* (1972), *Maitreya* (1978) y *Colibrí* (1984). En la primera, diversas oposiciones (macho/hembra, Oriente/Occidente...) quedarían anuladas gracias precisamente al budismo. *Maitreya* comienza en las montañas del Tíbet, con un rito funerario tras la muerte del maestro, tras el cual los monjes huyen a la India. En *Colibrí*, que ya no se desarrolla en Oriente, está sin embargo presente la imagen de la jungla, gracias a las éfrasis de las obras de Wifredo Lam, pintor cubano, hijo de chino y

mulata. Pero, como la crítica ha subrayado, Sarduy tenía su propia visión del Oriente, una percepción muy personal del mismo, y una marcada vocación por destruir esa imagen construida a base de tópicos que los occidentales nos hemos formado a veces de lo oriental. Y para ello no duda en recurrir a la bagatela e incluso a la alteración. De ahí la inversión a que somete el viaje de Colón, yendo a la India para sentirse en las Indias. Como es sabido, Colón identifica con Cipango lo que no era sino La Española y considera que Juana (Cuba) forma ya parte de la tierra firme asiática; esa involuntaria tergiversación colombina adquirirá nuevos visos con la incorporación del Oriente a las esencias cubanas de *De donde son los cantantes*; o con la reescritura paródica del *Diario en Cobra*. A diferencia de lo que hará García Márquez en *El otoño del patriarca* (1975), donde modifica y distorsiona el texto colombino para ofrecer una peculiar visión del otro, uniendo así lo lúdico a lo satírico, la parodia sarduyana consiste en la incorporación del hipotexto tal cual. La resemantización se produce, como es lógico, pero lo hace sobre todo gracias al contexto en el que el apartado “Las Indias” se sitúa y gracias también al referente externo al que presuntamente remitiría. El error de cálculo del genovés queda ahora tan irónico como certeramente corregido por Sarduy, que también invierte el orden de la enumeración colombina, en una suerte de *hysteron proteron* que sitúa en primer lugar el paisaje (texto del 28 de octubre), la vivienda (29 de octubre), para concluir con las gentes (13 de octubre). Severo fagocita el texto de Colón, pero lo somete a inversiones sucesivas que lo convierten, aun siendo el mismo, en radicalmente otro.

Pero aún queda una vuelta de tuerca, si atendemos al carácter vicario que, sobre todo la India, tuvo para Sarduy, como imagen desdoblada de Cuba, sin que sepamos bien cuál es el original y cuál la copia. No en vano en una de las entradas del *Diario* colombino que Sarduy incorpora al suyo, la del 28 de octubre, el Almirante se está aproximando precisamente a la isla (“Fue de allí en demanda de la isla de Cuba al Sursudueste a la tierra d’ella más çercana, y entró en un río muy hermoso y muy sin peligro de baxas y de otros inconvenientes”, Colón 1992: 125), de manera que el ejercicio de travestismo que vertebra *Cobra* llega incluso a la geografía. En diversas entrevistas él mismo señaló la semejanza física de Cuba y la India, similitud que pasaría por los colores, por el paisaje, por el talante de la gente, que es algo que ya en las cartas que escribió a su familia durante su periplo por el Indostán destacaba. De esa forma, la ausencia de la geografía cubana sería paliada con la hindú. Pero, además, dirá Sarduy, la utilización literaria de la India para referirse a la isla se insertaría en esa peculiar manera cubana de explorar la cubanidad de soslayo, casi en anamorfosis. Como ya hicieran Lezama Lima en *Paradiso* o Virgilio Piñera en *Electra Garrigó*, se trataría de hablar de Cuba sin invocarla del todo, sin mirarla de frente. Así, cuando en sus textos aparecen la India o Ceilán, Sarduy está en realidad hablando de Cuba, en lo que constituiría una manera púdica de hablar de la isla, una representación indirecta. Es, en el fondo, “el territorio de una experiencia límite del exilio” (Guerrero 2008b: 19), de ahí que no esté de más que nos preguntemos si Sarduy no llegaría a coincidir de algún modo en esa experiencia con Neruda.

Por otro lado, ese Oriente fruslero que a veces nos muestra es un Oriente donde los tópicos se llevan a su extremo para hacernos caer en la cuenta, a nosotros, occidentales, de lo lejos que siempre nos quedará el verdadero Oriente. Con frases rebosantes de humor como la proverbial “Esta misma noche, después que den los resultados del fútbol, entraré para siempre en el nirvana” (1999b: 618), que profiere el joven maestro en *Maitreya*, o con la frase del gurú indio de *Cobra* (“no viaje en elefante, sino en jet”, 1999c:

541), entre decenas de ejemplos, lo deja sentado y bien sentado. Preguntado por su Oriente de cartón piedra, responde Sarduy en una entrevista de 1986 que quien va a Benarés o al Tíbet no va al encuentro de la verdad, a conocerse a sí mismo o a sentirse iluminado, que la hipotética superficialidad o profundidad de un propósito como ese correría parejas con la de la veneración a las representaciones –consideradas menores, cuando no *kitsch*– de las distintas divinidades hindúes, africanas o incluso cubanas. “De modo –dirá– que el Oriente de pacotilla tiene la misma categoría, la misma majestad o la misma importancia epistemológica que el Oriente supuesto verdadero” (Machover 2001: 239). En ese quedarse con la superficie encontramos, como lo vio Julia Kushigian en sus trabajos sobre el orientalismo sarduyano, un poner en tela de juicio las interpretaciones profundas de la realidad, que enlazaría, por otro lado, con el cuestionamiento que de esta lleva a cabo la posmodernidad.

La natural tendencia sarduyana a la teatralidad se proyecta sobre su mirada del paisaje: en “Benarés”, en las márgenes del Ganges, no acierta a ver sino personajes, auténticos orfebres dérmicos:

Hombres no, personajes: van desnudos, con la piel cifrada por escrituras sánscritas, o envueltos en vastos saris de oro; van, después de la muerte, cubiertos de flores blancas, atravesando el estrepitoso encuentro urbano de vacas y camiones, hacia la hoguera, en una camilla que los allegados suspenden como pueden, y que roza la ventanilla de los autobuses y los inunda de su perfume letal (1999d: 62).

Es posible, incluso, que Sarduy encontrara en el ritual del teatro indio de Kathakali (en el que los actores, hombres, se someten durante horas a un ritual de transformación en mujeres) una fuente de inspiración soberbia para su “Teatro lírico de muñecas” (Cooppan 2003: 260). No menos teatral será el acto de arrojar el manuscrito de *Cobra* a las aguas del Ganges que, descontentas, rechazan el sacrificio haciéndolo flotar.

La conjunción máxima de seriedad y chanza se encuentra, acaso, en el soneto “Palabras del Buda en Sarnath”, escrito hacia 1991, cuando Sarduy ya se sabía mortalmente enfermo. La relevancia de algunos de los principios básicos del budismo, encerrados en el cuerpo de esos endecasílabos agudos que, recordémoslo, estaban reservados en la poética barroca a la poesía burlesca, consigue un resultado más que sorprendente. La preponderancia del Uno en el pensamiento hindú, que estaría antes del ser y del no-ser, antes de la dualidad, como nos recuerda Paz, se suma al carácter imperfecto de lo impermanente y, de modo indirecto, a la consiguiente condena de vacuidad. El vacío, clave del budismo, pero también del hinduismo y del taoísmo, constituye, como bien lo ha estudiado Gustavo Guerrero (1999), una auténtica religión para Sarduy, de la que dan cuenta, entre otra infinidad de textos, el final de *Maitreya*: “Adoptaron otros dioses, águilas. Mimaron ritos hasta la idiotez o el hastío. Para demostrar la impermanencia y vacuidad de todo” (1999b: 689). El capítulo que Octavio Paz le dedica a “Lo lleno y lo vacío” en *Vislumbres de la India* abunda en ello, así como el poema “Cuento de dos jardines”, porque uno y otro coincidieron en la fascinación por el *sunyavada* (cerología), como subraya François Wahl, a propósito de Severo: “a la vez aprensión de la nada que trasciende la afirmación y la negación, y progreso metódico del yo en la desunión” (2008: 95). O como dirá Paz: “uno en todo, / todo en nada, / ¡*sunyata*, / plenitud vacía, / vacuidad redonda como tu grupa!” (2004b: 495).



En su aportación al catálogo de la exposición *El Oriente de Severo Sarduy*, Wahl nos recuerda que el cubano buscó en el hinduismo y, sobre todo, en el budismo, lo sagrado sin religión (un budismo, podríamos decir, a su medida). Si en un primer momento hace de viajero deslumbrado por la belleza del paisaje y las escenas que se encuentra, tampoco hay que desdeñar al peregrino “instantáneamente permeable al ambiente de lo sagrado de un modo que ya no existe en Occidente” (2008: 92). De lo uno y de lo otro quedan reflejos en su obra:

Entre maderos que arden, el cuerpo. Junto a la pira, por el suelo cubierto de ceniza, un perro deshace en bandas de lino y lame el turbante blanco, ensangrentado. Más allá, bajo un alero, otro montón de troncos. Alrededor se apresuran los técnicos de la quema. Un dios-elfantito juguetea entre flores. Campanillas de cobre. La muerte –la pausa que refresca– forma parte de la vida (Sarduy 1999c: 566).

De lo hasta aquí dicho acerca de Sarduy y su relación con lo indio se desprende una idea evidente: no se puede considerar su representación superficial del Oriente en la misma medida que la de otros escritores (pensemos en ciertos escritores franceses del XIX o incluso en el orientalismo más temprano de algunos modernistas latinoamericanos) porque su pacotilla está ahí, pero es una pacotilla en segundo grado: una pacotilla autoconsciente, que se ríe de sí misma y del lector occidental –invitado a tomar KALICOLA–, pero que, en su irreverencia misma, en su jugueteo con los conceptos, adquiere una profundidad de la que carecen los meros barnices orientalistas. Su vacío, pese a todo, tendrá vocación de plenitud. Al igual que Paz, Severo hizo de la India, del hinduismo y, sobre todo, del budismo, algo propio, incorporándolos a su poética. Y en esta apropiación literaria y vital no podía estar ausente la risa: una transferencia a lo indio de su cubanidad.<sup>5</sup>

Lo que tienen en común estos viajeros-poetas del XX, si es que algo tienen en común, es el haber cifrado en el Oriente, en la India o en sus Indias, de manera voluntaria o involuntaria, el centro de sus obsesiones vitales y poéticas. Nada más lejos de la figura del “orientalista” europeo tal y como la denunciara en 1978 Edward W. Said que la mirada irreverente de un Sarduy disfrazado o que la anécdota del agujero en el globo terráqueo que precede al viaje de Neruda. A los tres, en diferente grado y manera, la otredad les sirvió para mejor llegar a sí mismos: la encarnación de la poesía en la materia, la fijación de lo instantáneo, la imposible búsqueda del yo (ya perdido, ya criticado), la conciencia de la necesaria coincidencia de los contrarios, la constatación del caos de la existencia; la incertidumbre del vacío, el aprendizaje de la nada, el blanco silencio de la muerte. Pero no parece casual que de estos tres escritores sea Neruda el menos permeable a la India: no solo su juventud parece jugar en su contra, sino también el hecho de que proviniera de un país como Chile, mucho menos mestizo y mezclado que México o Cuba. Allí donde el mexicano y el cubano se van a sentir como en casa, al chileno no le llega la camisa al cuerpo. En el caso de Paz, además, el magnífico conocimiento de los mitos aztecas va a favorecer y acelerar la comprensión de lo indio, a lo que hay que añadir la existencia de

<sup>5</sup> Como prueba de esa cercanía vital, el hecho de que, una de las últimas salidas de un Severo ya muy enfermo y con la muerte, “industriosa”, ya al lado, fuera justamente al museo Guimet, en París, para visitar la colección de mandalas.

unos vínculos históricos entre México y Oriente por la vía del galeón de Manila que permitió, como él mismo explica en *Vislumbres de la India*, “que Catarina de San Juan, la visionaria religiosa más notable del período virreinal, haya sido una hindú” (2003b: 1141).

La soberbia de la mirada colombina y de los que lo siguieron sobre las Indias no halló continuación en la mirada poética de estos tres hombres sobre una India, que, con algún atisbo romántico (más evidente en el caso de Paz) dejaron las letras hispanoamericanas en la senda de la modernidad (Neruda, Paz) o de nuestra flamante posmodernidad (Sarduy). El camino por ellos iniciado ha encontrado continuadores, ya en el siglo XXI, en otros escritores-diplomáticos o escritores-viajeros que, como el colombiano Santiago Gamboa o el guatemalteco Rodrigo Rey Rosa, se han adentrado en el Indostán.<sup>6</sup> La revista *Vislumbres* (India & Iberoamérica), cuyo primer número ha aparecido en Nueva Delhi, en 2008, da buena cuenta de la salud de que goza esta relación y de lo mucho que queda por decir al respecto.

Siendo tantas las coincidencias y divergencias entre estos tres autores en territorio indio, no nos resistimos a traer a colación, a modo de anécdota, una convergencia espacial que suscita un monumental desacuerdo: un punto geográfico en el que, con un amplio intervalo espacial (los veinte, los sesenta y los setenta) habían de coincidir nuestros tres hombres. Ceilán: “La isla” de *Maitreya*, que inevitablemente se mezcla con Cuba, en cuyas playas los muchachos caminan de la mano, sin que se trate de un espejismo (1999b: 606), punto crucial del loco peregrinaje iniciado por las Leng en la novela, espacio desde el que Sarduy enviaría postales de cuento a su amigo Roberto González Echevarría a principios de 1977 (Guerrero 2008a: 201) y a su hermana.<sup>7</sup> Ceilán: para Paz “un lugar paradisíaco y, en aquella época, solitario”, en el que se asentó una temporada con Marie José (2003b: 1081), pero también la isla que la mitología hindú sitúa como destino de la expedición de Hanuman, cuando va a buscar a Sita, la esposa de Rama, secuestrada por Ravana. Ceilán: el lugar en que Neruda experimenta la ingritud en su más alto grado, donde se siente morir. Ya el propio Paz, en *Vislumbres de la India*, manifestó su asombro por esa percepción radicalmente distinta de lo mismo (2003b: 1081). Ceilán (hoy Sri Lanka): una lágrima baciyélmica al sur del subcontinente indostánico, cuya capital había terminado llamándose Colombo gracias a la deformación lingüística que, en el XVI, los portugueses habrían propiciado del nombre originario (desde el *Kolon Thota* o *Kola-amba-thota* que da la etimología popular, poco fiable, o desde el *Kalanbu* de Ibn-Batuta que recoge el *Hobson-Jobson*), en honor, acaso, del genovés que tanto la había buscado.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> El tono entre zumbón e irónico de *El tren a Travancore (Cartas Indias)* (2002) de Rodrigo Rey Rosa, prolonga, a su manera, esa desacralización que de lo indio han realizado ciertos escritores hispanoamericanos.

<sup>7</sup> Escribe a su familia el 1 de febrero de 1977: “Colombo. Queridos todos: Ahí va un elefante símbolo de la suerte para decirles lo feliz que soy en esta isla, donde Marco Polo creyó encontrar el paraíso. Mil besos a todos y más a Pedritín. No los olvido. Calor. Sol. Playas Budismo: Amor Severo”. Y dos días después: “Queridos todos: ¿No se parece a Cuba? Espero mis cuarenta con felicidad. Espero a Maitreya. Besos, Amor. / Severo”. En: <<http://www.severo-sarduy-foundation.com/vida.htm>> (17.12.2009).

<sup>8</sup> Las etimologías populares de Colombo son más que discutibles. Yule y Burnell afirman que el nombre de Kalanbu podría estar vinculado con el río Kalani-gangi (1966: 96), pero nada se dice de la presunta derivación realizada por los portugueses ni de la supuesta motivación (si algo tuvo que ver, o no, la

## Bibliografía

- Bellini, Giuseppe (2000): *Viaje al corazón de Neruda*. Roma: Bulzoni.
- Colón, Cristóbal (1992): *Textos y documentos completos*. Ed. de Consuelo Varela. Madrid: Alianza.
- Cooppan, Vilashini (2003): "Mourning Becomes Kitsch. The Aesthetics of Loss in Severo Sarduy's *Cobra*". En: Eng, David L./Kazanjian, David (eds.): *Loss: The Politic of Mourning*. Berkeley: University of California Press, pp. 251-277.
- Devés, Eduardo/Melgar, Ricardo (1999): "Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos, 1910-1930". En: *Cuadernos Americanos*, 78, pp. 15-41.
- (2005): "El pensamiento de Asia en América Latina: hacia una cartografía". En: *Revista de Hispanismo Filosófico*, 10, pp. 1-37.
- Dhingra, Anil (ed.) (1999): *Octavio Paz and India. Some Reflections*. New Delhi: Centre of Spanish Studies/Jawaharlal Nehru University/Embassy of Mexico.
- (2004): "La India en la obra de Octavio Paz: algunas reflexiones". En: Lerner, Isaiás/Nival, Roberto/Alonso, Alejandro (eds.): *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 4. Newark: Juan de la Cuesta, pp. 161-168.
- Dorantes de Carranza, Baltasar (1987): *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Durán, Manuel (1971): "La huella del Oriente en la poesía de Octavio Paz". En: *Revista Iberoamericana*, XXXVII, 74, pp. 97-116.
- Feinstein, Adam (2004): *Pablo Neruda: A Passion for Life*. New York: Bloomsbury.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (1996): *El Periquillo sarniento*. México: Porrúa.
- Gadre, Vasant (2004): "Vislumbres de la India: viciadas por el prisma de pensamiento occidental de Octavio Paz". En: Lerner, Isaiás/Nival, Roberto/Alonso, Alejandro (eds.): *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. IV. Newark: Juan de la Cuesta, pp. 205-212.
- Ganguly, Shyama Prasad (2004): "La recepción india y la otredad en la poesía de Octavio Paz". En: Lerner, Isaiás/Nival, Roberto/Alonso, Alejandro (coord.): *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 4. Newark: Juan de la Cuesta, pp. 221-225.
- Gasquet, Axel (2007): *Oriente al sur, el orientalismo argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2008): *El Orientalismo Argentino, 1900-1940, de la revista Nosotros al Grupo Sur*. (*Working Paper*, 22). College Park, MD: Latin American Studies Center, The University of Maryland
- Giraud, Paul-Henri (2007): "Octavio Paz et le tantrisme. Le texte-corps-image comme tremplin vers l'extase". En: *Savoirs et Clinique*, 8, pp. 135-142.
- Gruzinsky, Serge (2004): *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.
- Guerrero, Gustavo (1999): "La religión del vacío". En: Sarduy, Severo: *Obra completa*. Tomo II. Guerrero, Gustavo/Wahl, François (eds.). Madrid *et al.*: ALLCA XX/Ediciones UNESCO, pp. 1689-1703.
- (ed.) (2008a): *El Oriente de Severo Sarduy*. Madrid: Instituto Cervantes.
- (2008b): "El Oriente de Severo Sarduy". En: *El Oriente de Severo Sarduy*. Madrid: Instituto Cervantes, pp. 19-26.
- Kim, Kwon Tae-Jung (1989): *El elemento oriental en la poesía de Octavio Paz*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Kushigian, Julia Alexis (1991): *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: in Dialogue with Borges, Paz and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Loyola, Hernán (1999): “Introducción”. En: Neruda, Pablo: *Residencia en la tierra*. Madrid: Cátedra, pp. 11-64.
- (2006): *Neruda. La biografía literaria*. Vol. I.: *La formación de un poeta (1904-1932)*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- Machover, Jacobo (2001): *La memoria frente al poder. Escritores cubanos del exilio: Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy, Reinaldo Arenas*. Valencia: Universitat de València.
- Maza, Francisco de la (1990): *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Montes, Hugo (1974): *Para leer a Pablo Neruda*. Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre.
- Nagy-Zekmi, Silvia (1998): “‘Entierro en el Este’: Orientalismo en la poesía de Neruda”. En: *MACLAS: Latin American Essays*, 11, pp. 121-132.
- (ed.) (2008): *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Neruda, Pablo (1999a): *Residencia en la tierra*. Ed. de Hernán Loyola. Madrid: Cátedra.
- (1999b) *Memorial de Isla Negra*. En: *Obras completas*. Vol. II: *De Odas elementales a Memorial de Isla Negra. 1954-1964*. Ed. de Hernán Loyola. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 1139-1330.
- (2001): “Crónicas desde Oriente para *La Nación* de Santiago de Chile (1927-1930)”. En: *Obras completas*. Vol. IV: *Nerudiana dispersa I (1915-1964)*. Ed. de Hernán Loyola. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 327-357.
- (2002a): *Confesio que he vivido. Memorias*. En: *Obras completas*. Vol. V: *Nerudiana dispersa II (1922-1973)*. Ed. de Hernán Loyola. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 395-789.
- (2002b): *Epistolario selecto (1922-1972)*. En: *Obras completas*. Vol. V: *Nerudiana dispersa II (1922-1973)*. Ed. de Hernán Loyola. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 793-1043.
- (2002c): *Entrevistas escogidas (1926-1971)*. En: *Obras completas*. Vol. V: *Nerudiana dispersa II (1922-1973)*. Ed. de Hernán Loyola. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 1045-1207.
- Olivares Briones, Edmundo (2000): *Pablo Neruda, los caminos de oriente: tras las huellas del poeta itinerante (1927-1933)*. Santiago de Chile: LOM.
- Palau de Nemes, Graciela (1971): “Blanco de Octavio Paz: una mística espacialista”. En: *Revista Iberoamericana*, XXXVII, 74, pp. 183-196.
- Paz, Octavio (2003a): *Conjunciones y disyunciones*. En: *Obras completas*. Vol. VI: *Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos*. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 719-858.
- (2003b): *Vislumbres de la India*. En: *Obras completas*. Vol. VI: *Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos*. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 1059-1243.
- (2004a): *Ladera este*. En: *Obras completas*. Vol. VII: *Obra poética (1935-1998)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 405-465.
- (2004b): *Hacia el comienzo*. En: *Obras completas*. Vol. VII: *Obra poética (1935-1998)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 465-495.
- (2004c): *El mono gramático*. En: *Obras completas*. Vol. VII: *Obra poética (1935-1998)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, pp. 533-617.
- Phillips, Rachel (1971): “*Topoemas: la paradoja suspendida*”. En: *Revista Iberoamericana*, XXXVII, 74, pp. 197-202.

- Pláa, Monique (2001): “La représentation du paysage dans *Ladera este*”. En: *América. Cahiers du CRICCAL*, 26, pp. 101-118.
- Pujol, Óscar (2008): “Algunas reflexiones en torno a la poética de Octavio Paz en *El mono gramático*”. En: *Vislumbres*, 1, pp. 108-113.
- (2009): *Six Images of India*. New Delhi: India International Centre.
- Rey Rosa, Rodrigo (2002): *El tren a Travancore (Cartas Indias)*. Barcelona: Mondadori.
- Rivero-Potter, Alicia (1986): “Iconografía oriental y la leyenda del futuro buda parodiadas en *Cobra y Maitreya* de Severo Sarduy”. En: *Revista de la Universidad Autónoma de México*, 41, 425, pp. 14-19.
- Rovira, José Carlos (2007): *Pablo Neruda. Álbum*. Madrid: Residencia de Estudiantes.
- Said, Edward W. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Sarduy, Severo (1999a): *Otros ensayos*. En: *Obra completa*. Tomo II. Guerrero, Gustavo/Wahl, François (eds.). Madrid et al.: ALLCA XX/Ediciones UNESCO, pp. 1383-1443.
- (1999b): *Maitreya*. En: *Obra completa*. Tomo I. Guerrero, Gustavo/Wahl, François (eds.). Madrid et al.: ALLCA XX/Ediciones UNESCO, pp. 585-689.
- (1999c): *Cobra*. En: *Obra completa*. Tomo I. Guerrero, Gustavo/Wahl, François (eds.). Madrid et al.: ALLCA XX/Ediciones UNESCO, pp. 425-584.
- (1999d): *El Cristo de la rue Jacob*. En: *Obra completa*. Tomo I. Guerrero, Gustavo/Wahl, François (eds.). Madrid et al.: ALLCA XX/Ediciones UNESCO, pp. 51-104.
- Schidlowsky, David (2003): *Las furias y las penas. Pablo Neruda y su tiempo*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Schurtz, William Lytle (1992): *El galeón de Manila*. Madrid: Edición de Cultura Hispánica.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de (2008): *Infortunios de Alonso Ramírez*. Ed. de José Manuel Camacho. Sevilla: Espuela de Plata.
- Silva Bijit, Roberto (2004): *Habla Neruda. Memorias imposibles de corregir*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Sosa, Víctor (2000): *El Oriente en la poética de Octavio Paz*. Puebla: Secretaría de Cultura.
- Subrahmanyam, Sanjay (1997): “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”. En: *Modern Asian Studies*, 31, 3, pp. 735-762.
- (2005): *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*. New Delhi: Oxford University Press.
- Tinajero, Araceli (2004): *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Vilches, Patricia (2008): “‘La más bella de Mandalay’: construcciones orientalistas de la feminidad en *Residencia en la tierra* de Neruda”. En: Nagy-Zekmi, Silvia (ed.): *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 201-215.
- Wahl, François (2008): “Retrato del novelista-poeta como viajero”. En: Guerrero, Gustavo (coord.): *El Oriente de Severo Sarduy*. Madrid: Instituto Cervantes, pp. 75-95.
- Wilkins, William J. (1987): *Mitología hindú*. Barcelona: Edicomunicación.
- Yule, Henry/Burnell, Arthur C. (1966): *Dictionary of Indian English*. Ed. de G. B. T. Kurian. Madras: Indian Universities Press.