

## BHAKTI, COMUNIDAD Y POLÍTICA\*

DAVID N. LORENZEN  
*El Colegio de México*

DENTRO DEL contexto del norte de India, todos los sikhs y casi todos los hindúes son seguidores de la religión bhakti, pues su modo dominante de culto es de “devoción” (*bhakti*) hacia un ser divino. Pese a que las maneras de expresar esta devoción y de conceptuar el objeto de ésta varían dramáticamente, todas las manifestaciones de la religión bhakti comparten raíces históricas comunes. Más específicamente, todas sus sectas y corrientes tuvieron en sus orígenes, y muchas la tiene aún hoy, una fuerte influencia de dos textos sánscritos: la *Bhagavad-gita* y el *Bhagavata-purana*. Esta herencia común confiere a todas sus manifestaciones un parecido familiar que no comparten otras religiones de India como el cristianismo y el islam, en las que el culto a un ser divino también desempeña un papel central.

Desde la última parte del siglo xv la religión bhakti en el norte de India ha sido dividida en dos corrientes o tendencias principales, la nirguni y la saguni, sobre la evidente base de una diferencia teológica en la manera de conceptuar la naturaleza del ser divino, que es el objeto de adoración. Aquellos que prefieren la bhakti sagun (con atributos) constituyen la mayoría; ellos adoran las manifestaciones antropomorfas del ser divino, usualmente las formas de los dioses Vishnu, Shiva, y de la diosa Durga, o de los compañeros más cercanos o miembros de las familias de esos dioses. Los seguidores de la bhakti nirgun (sin atributos) son menos que los de la bhakti sagun; sin embargo, muchos de los hindúes de casta baja en el norte de India pertenecen a las sectas nirguni. Por su parte, la religión sikh

\* La mayor parte de este ensayo está basada en Lorenzen (1995b). Le agradezco a Alejandra Galindo su traducción preliminar de este texto al español.

tiene sus raíces históricas en esta corriente nirguni de la religión bhakti, aunque haya establecido una identidad consciente como una religión separada de los hindúes. Exactamente cómo y cuándo la religión sikh realizó ese proceso sigue siendo objeto de debate académico.<sup>1</sup>

Actualmente, la mayoría de los seguidores de la religión saguni en el norte de la India dirigen su devoción especialmente hacia dos avatares del dios Vishnu, Krishna y Rama, y hacia el dios-mono Hanuman, el compañero de Rama. Un número menor de devotos saguni dirige su devoción hacia Shiva y hacia la gran Diosa. Los devotos de Shiva generalmente lo adoran en la forma semicónica de un *linga*, mientras que los devotos de la Diosa suelen adorarla como Durga o Mahisamardini, la que mató al demonio en forma de búfalo. Por otra parte, los partidarios de la religión nirguni, incluyendo a los sikhs, generalmente rechazan la devoción a los avatares de Vishnu o a cualquier otra forma antropomorfa o teriomorfa de dios. Aunque la literatura nirguni dirige al devoto a adorar a un dios universal y sin forma, éste encarna parcialmente en el Nombre (*nam*) de Dios, en las palabras sagradas (*bani*) de los santos, y en la persona del gurú y de los santos. Particularmente en el caso de los sikhs, las palabras del gurú y de los santos toman la forma física de un libro sagrado, el *Adi Granth* o *Guru Granth Sahib*.

En este ensayo primero se discutirá la relación entre la identidad religiosa y la social en el contexto del crecimiento del comunismo religioso en la India moderna. Posteriormente se hará una revisión del desarrollo histórico de las ideologías sociales asociadas con las tradiciones bhakti saguni y nirguni. Finalmente, se ofrecerán algunos comentarios críticos sobre las ideas de Max Weber acerca de la naturaleza de la religión de clase baja.

<sup>1</sup> Véase Oberoi (1994), Oberoi (1995), y McLeod (1989) para una buena discusión de este tema. Oberoi alega que el proceso de la separación del sikhismo del hinduismo fue gradual y largo. Los estudiosos sikhs más tradicionales alegan que es el mismo fundador de su religión, Guru Nanak, quien rechazó el hinduismo. Aunque Oberoi posiblemente lleve su argumento demasiado lejos, su punto de vista está más apegado a la evidencia histórica.

### Identidad comunitaria

Las diferencias teológicas no son simplemente producto de accidentes históricos, sino síntomas y expresión de diferencias en las identidades sociales. Las religiones son comunidades de personas que siguen, o pretenden seguir, un sistema común de creencias y prácticas. Incluso aquellas creencias y prácticas que parecen ser sociológica y políticamente arbitrarias sirven para expresar y definir los límites de cualquier comunidad religiosa dada. En otras palabras, tomadas en conjunto ellas definen la identidad del grupo, la pertenencia a éste y su ideología. Esto es cierto aunque otros factores como la clase, la casta, el género, el grupo étnico, el lenguaje, la región y la raza intervengan en la decisión de quién podría llegar a ser miembro del grupo.

Muchas creencias y prácticas religiosas no sólo contribuyen a definir una identidad comunitaria dada, sino también proveen una visión utópica del futuro de la comunidad y de la sociedad entera. En otras palabras, estas creencias y prácticas son normativas tanto en un sentido descriptivo y conceptual como en un sentido moral e ideal; en resumen, juntas constituyen la identidad y la ideología de la comunidad.

Al concepto de ideología se le han adjudicado muchos sentidos. Prefiero definir la ideología como una forma de discurso, principalmente verbal pero también conductivo, que directa o indirectamente pretende describir la estructura y el funcionamiento de la sociedad, de manera que constituya la justificación o la protesta contra una distribución desigual del estatus social, de la riqueza económica y del poder político entre los diferentes grupos que forman la sociedad. Aunque las ideologías tengan inevitablemente aspectos manipulantes, la mayoría de sus voceros creen en lo que dicen, aunque en el fondo sepan que la realidad es más compleja. El discurso ideológico no es simplemente una propaganda cínica. La propaganda implica una manipulación consciente de la verdad para lograr fines económicos, sociales y políticos encubiertos que benefician a ciertos grupos en detrimento de la sociedad en su conjunto. La ideología funciona de una manera mucho más inconsciente e incluso altruista. Para quienes la apoyan, una

ideología representa el arreglo apropiado e incluso natural de la sociedad.

El argumento marxista clásico de que toda sociedad tiene esencialmente una sola ideología, identificada como la “ideología dominante” de su clase gobernante, ya no es aceptable.<sup>2</sup> Sin embargo, todavía es útil la idea de Gramsci de que la ideología (o las ideologías) de las clases privilegiadas puede ejercer, mediante una combinación de persuasión y coerción, una “hegemonía” sobre la ideología (o las ideologías) de las clases no privilegiadas de la misma sociedad (Anderson, 1976/1977). Es precisamente esta distinción entre el discurso ideológico hegemónico y el subordinado o subalterno la que subyace a la diferencia entre los movimientos devocionales nirguni y saguni, como se sostendrá más adelante.<sup>3</sup> Aún más, como el discurso ideológico siempre reivindica que sus prescripciones sociales beneficiarán a la sociedad como un todo —aunque de hecho éstas sirven tanto o más para proteger los privilegios de una élite de clase alta—, el discurso ideológico y el que define la identidad comunitaria siempre están ligados inextricablemente.

En el contexto del norte de India el término “identidad comunitaria” inevitablemente evoca el concepto relacionado de identidad *comunal* y de *comunalismo*. En la actualidad todo el mundo está convencido de que el comunalismo representa la fuente más recalcitrante y peligrosa de conflicto social y político en India. Sin embargo, el concepto elude una definición precisa. Quizá la discusión más lúcida sobre la variedad de significados que han adquirido los términos “comunal” (o “comunalista”), y “comunalismo”, en el discurso de los imperialistas, los nacionalistas y los académicos de diversa índole es la que se encuentra en el libro de Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in North India*. De acuerdo con Pandey (1990: 6),

<sup>2</sup> Marx y Engels desarrollan este concepto en el *Manifiesto Comunista* y en *La ideología alemana*. El concepto ha sido criticado hábilmente en *The Dominant Ideology Thesis* de Abercrombie, Hill y Turner (1984). Sobre el concepto de ideología en general, el estudio de Thompson *Studies in the Theory of Ideology* (1984) lo considero de mucha utilidad.

<sup>3</sup> Véase también Lorenzen (1987 y 1996).

En su uso común en India, la palabra “comunalismo” se refiere a una condición de sospecha, miedo y hostilidad entre miembros de diferentes comunidades religiosas. En las investigaciones académicas es más frecuente que el término se aplique a los movimientos políticos organizados que se basan en los intereses proclamados por una comunidad religiosa, usualmente en respuesta a una amenaza real o imaginada de otra comunidad religiosa (o de comunidades).

Sin embargo, para Pandey el verdadero significado de comunalismo como concepto no se localiza en sus usos indios contemporáneos sino en la historia de los “discursos” —imperialistas, nacionalistas y académicos— en donde surgió y se desarrolló el concepto. Pandey se plantea “explorar la historia del ‘problema’ del comunalismo por medio de un análisis del discurso que le dio significado” (1990: 5-6).

Lo que este autor encuentra en su análisis de la “construcción” histórica del concepto es que “comunalismo [...] es una forma de conocimiento colonialista” (1990: 6), ya que el concepto fue desarrollado por primera vez en el discurso de los administradores imperialistas, que lo usaron como una etiqueta para diferentes tipos de disturbios sociales y políticos. Al calificar como “religiosos” a estos disturbios, estos administradores estaban implicando a propósito que la sociedad india estaba fundamentalmente imbuida de fanatismo e irracionalidad religiosos.

Desde el punto de vista de Pandey, los nacionalistas y en cierta medida los colonialistas liberales han ido en contra de esta interpretación racista o “esencialista” del comunalismo sustituyéndola por otra que era más racional y “economicista”, pero básicamente negativa (1990: 11):

Los nacionalistas [...] reconocen el comunalismo como un problema de origen reciente, como el resultado principal de la desigualdad y de los conflictos económicos y políticos, y como la maniobra de un puñado de grupos de élite (coloniales y nativos) centrados en sus propios fines, siendo la masa esencialmente “secular”.

Tanto para colonialistas como nacionalistas el comunalismo ha sido visto como un obstáculo para el desarrollo de un nacionalismo maduro y del autogobierno. En la medida en que ambos compartieron esta tendencia a favor del nacionalismo

y del secularismo, y del supuesto arraigamiento de estos “ismos” en el pensamiento racional, Pandey sostiene que “tanto la posición nacionalista como la colonialista derivan de la misma ideología liberal” (1990: 13).

Mientras que el recuento de la historia del concepto que hace Pandey permite iluminar algunas de las tendencias y juicios de valor inherentes en su uso cotidiano, la solución que él plantea al “problema” me parece mal dirigida. En lugar de recomendar que simplemente tratemos de hacernos más conscientes de las tendencias y los juicios de valor heredados del discurso colonialista y nacionalista, para así poder corregirlos o modificarlos, en apariencia él piensa que es posible prácticamente “deconstruir” el concepto de comunalismo y eliminarlo. En su lugar, Pandey preferiría que consideráramos cada caso histórico de conflicto entre las principales comunidades religiosas de India en sus propios términos, o sea, como caso único y no como un ejemplo de los conflictos comunalistas. Por esta razón, él rechaza categóricamente la reciente tendencia histórica que enfatiza las “continuidades” en la historia del comunalismo en India, en particular el intento de Christopher Bayly (1985) por identificar “la prehistoria del ‘comunalismo’” en los conflictos religiosos de los siglos XVIII y XIX. Para Pandey (1990: 15), “aquí no hay realmente sentido de contexto, ninguna señal de que los seres humanos y sus acciones, los acontecimientos de la historia, deriven sus significados de las circunstancias políticas, económicas, sociales e intelectuales en los cuales se encuentran insertos”.<sup>4</sup>

Sin embargo, no es posible deconstruir el concepto comunalismo y sacarlo de existencia de esta manera tan posmoderna. El “significado” del concepto comunalismo no se agota con un análisis de las tendencias y juicios de valor inherentes en el discurso del que emerge. Pienso que podemos con justicia invocar la distinción tradicional entre lo que un término conno-

<sup>4</sup> Probablemente Pandey hubiera tenido la misma opinión del ensayo de S. Pollock (1993), en donde se intenta mostrar que el culto al avatar Ram surgió, en gran parte, como una expresión de la hostilidad hinduista a la conquista y gobierno de la India por los reyes musulmanes.

ta y lo que denota. El “significado” de Pandey sobreevalúa las connotaciones del término a expensas de su denotación, siendo la última equivalente a su uso común contemporáneo. El comunalismo es un concepto, pero es un concepto que mucha gente emplea para referirse a un rango bien específico de actitudes y acciones, y para clasificarlas. Sin tales términos y conceptos clasificatorios cualquier discurso es, por supuesto, imposible. En el caso del “comunalismo”, no creo que Pandey pueda ofrecer ningún sustituto aceptable.

Pandey puede estar en lo correcto al rechazar la extensión de Bayly del término comunalismo para incluir los conflictos religiosos anteriores a 1860, pero su señalamiento de que el argumento de éste carece de cualquier “sentido de contexto” es injusto. Como G. Barraclough (1967) ha señalado, la identificación y evaluación de las continuidades y discontinuidades en la sociedad con el paso del tiempo es precisamente la tarea principal que realizan los historiadores. Si hay alguien que está consciente del contexto histórico de los ejemplos de conflicto religioso que ha discutido es Bayly. En donde él difiere con Pandey es en la definición más amplia que Bayly asigna al concepto de comunalismo. Ésta es la razón por la cual éste ve continuidad donde aquél ve discontinuidad.

Un aspecto vital de cualquier análisis sobre el fenómeno del comunalismo es evaluar en qué medida éste es producto de la manipulación que hace la élite de las actitudes y acciones populares. Es evidente, por ejemplo, que la élite política y religiosa que controla el Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), la Vishwa Hindu Parishad (VHP), y el Bharatiya Janata Party (BJP) manipuló desvergonzadamente para sus propios fines los sentimientos religiosos populares durante la disputa sobre la mezquita Babri en Ayodhya.<sup>5</sup> Sin embargo, también es claro que estas élites pudieron echar mano de un antagonismo contra la comunidad musulmana, cuyas raíces se remontan a la época medieval.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Los estudios sobre el conflicto en Ayodhya ya son muchos. Véase Pandey (1994), Van der Veer (1994 y 1995), Gopal (1991), y Engineer (1990).

<sup>6</sup> P. Lutgendorf (1995) y S. Pollock (1993) analizan aspectos de este antecedente medieval del comunalismo, particularmente su relación con el culto del avatar Rama.

Por otra parte, Bipan Chandra y otros nacionalistas seculares de izquierda han considerado con frecuencia al conflicto comunalista como el producto de la manipulación de la élite y como una manifestación típica de "falsa conciencia". Chandra (1984: 1) define comunalismo como "la creencia de que en un grupo de personas donde se sigue una religión en particular, éstas tienen, en consecuencia, intereses económicos, sociales y políticos comunes". Desde esta perspectiva, tales intereses concretos sí subyacen en el comunalismo pero son los intereses de los manipuladores de la élite y no los de la gente común. Si esto fuera cierto, entonces la destrucción del comunalismo sería relativamente simple, por lo menos en teoría. Sólo se necesitaría educar a la gente para que ésta viera cómo sus sentimientos comunalistas se basan, de hecho, en la manipulación de la élite. Esto es parecido a la posición del advaitin, que compara la iluminación con la destrucción de una serpiente ilusoria mediante el reconocimiento de que *realmente* es una cuerda.

El problema principal con este punto de vista es que subestima las profundas raíces históricas de las autoidentidades de las comunidades religiosas de India, tema al cual regresaré en breve. La serpiente en cuestión está muy lejos de ser ilusoria. El comunalismo puede muy bien ser un fenómeno comparativamente moderno surgido en gran medida de la manipulación de la élite, pero también se encuentra firmemente enraizado en las identidades comunitarias, que no pueden ser simplemente ignoradas. Además, una vez creada, la ideología comunalista (o sea aquella que define a la comunidad en términos excesivamente negativos y opositorios) genera su propia realidad social, económica y política; se transforma en una profecía autocumplida. Una vez que el Otro religioso es excluido radicalmente de la comunidad, éste se convierte en un rival en términos religiosos, así como sociales, políticos y económicos.

Admitir la realidad y la importancia práctica de las comunidades religiosas, sin embargo, implica no necesariamente que se deba abandonar la búsqueda de una sociedad secular. Ashis Nandy (1990) se orienta en esta dirección cuando intenta promover una identidad social más tradicional y religiosa que es, al mismo tiempo, más tolerante y no comunalista que el "Hin-



duva” de los nacionalistas hindúes más fundamentalistas de la RSS, VHP y BJP. Como señala Peter van der Veer (1995: 292-295), Nandy puede ser visto como un heredero postindependentista del nacionalismo religioso de Mahatma Gandhi. Resulta un tanto sorprendente que tanto Gyanendra Pandey (1990: 21-22) como Veena Das (1990) jueguen abiertamente con la idea de apoyar aspectos de este “antiseccularismo” de Nandy.

Las ideas de Nandy (1990) y las de Bipan Chandra (1984) proveen una comparación instructiva, particularmente respecto de la evaluación del papel del Estado en el conflicto comunal. Ambos están de acuerdo en que el Estado colonial desempeñó un papel significativo en fomentar el crecimiento del comunalismo, pero difieren sobre el papel del Estado a partir de la independencia. En general, Chandra considera al Estado independiente como un arbitro relativamente neutral en situaciones de conflicto comunitario, y plantea que esta neutralidad positiva está estrechamente ligada con la adhesión a una ideología secular. Nandy, por su parte, considera al Estado “secular” como una frecuente fuente de conflictos comunales, y cifra sus esperanzas de evitar tal conflicto en la tradicional tolerancia religiosa de la mayoría de la comunidad hinduista. Como Van der Veer señala (1995: 294-295), esta tolerancia se basa en la doctrina de una jerarquía de verdades religiosas en la que se considera que las diferentes religiones han recibido revelaciones parciales de una realidad espiritual que sólo se hace completamente manifiesta en el hinduismo.<sup>7</sup> No es de sorprender que los seguidores de otras religiones —en particular de aquellas que como el islam y el cristianismo pretenden tener un acceso virtualmente exclusivo al mensaje de Dios— no compartan el entusiasmo de Nandy por esta doctrina de tolerancia.

La evaluación que hace Chandra del papel de la religión en el comunalismo trata de hacer una distinción entre la “reli-

<sup>7</sup> Otro ejemplo interesante de esta actitud se encuentra en la conocida afirmación del filósofo y político S. Radhakrishnan (1957: 18): “El Vedanta no es una religión, sino la religión misma en su significado más universal y profundo.”

giosidad”, que es mala, y la “religión”, que es buena. Él define la religiosidad como un

profundo e intenso compromiso emocional con los asuntos de la religión y como la tendencia a dejar que la religión y las emociones religiosas se inmiscuyan en áreas no religiosas y no espirituales de la vida y más allá de la vida privada individual, negándose a separar la religión de la política, la economía y la vida social. O sea, ser superreligioso o tener demasiada religión en la propia vida (1984: 171).

Como Van der Veer señala, esta idea de religión como algo personal y separado “de la política, la economía y la vida social” es una propuesta ideológica bastante ambigua derivada de la ilustración europea. En Europa y Norteamérica, la religión en cierta medida se retrajo hacia un dominio más privado como resultado, primero, de la necesidad de neutralizar el conflicto entre el protestantismo y el catolicismo y, segundo, por el surgimiento de la ciencia y del Estado-nación modernos. Incluso en Europa la idea de que la ética y los valores pueden ser empíricamente (en lugar de lógicamente) separados en categorías personales (religiosas) y categorías sociales (políticas) es a lo sumo una esperanza bien intencionada que repetidamente choca con la realidad.

En el caso de la India moderna, Chandra (1984: 167) plantea que las diferencias religiosas fueron usadas “para ‘disfrazar’ la política de clases y los grupos sociales que surgen en las esferas seculares, no religiosas”. Debemos aceptar junto con Chandra que el comunalismo representa “demasiada religión en la propia vida”, pero él se equivoca cuando sostiene que esto representa un desbordamiento inadecuado de la religión en otros aspectos no religiosos de la vida. En gran medida, la ética y los valores religiosos son también, en un sentido muy básico, expresiones de necesidades y aspiraciones sociales, económicas y políticas, como reconocieron hace mucho académicos tan diversos como Marx, Nietzsche, Durkheim y Weber. Desde este punto de vista tanto las religiones como las filosofías políticas pueden verse como subconjuntos traslapados de la categoría más amplia de “ideología”.

En su propensión a la violencia y al odio irracional, el comunalismo a veces ha sido llamado “patológico”, un épité-

to que Pandey (1990: 9-10) y Devalle (1995: 315) rechazan, pero que Chandra y Nandy aceptan (al menos implícitamente).<sup>8</sup> A condición de que este término sea entendido como una metáfora, como una analogía psicológica, puede ser útil. La patología del comunalismo deriva de su elaboración exagerada de aspectos de otra manera “normales” de la identidad comunitaria, no de la introducción de extrañas y nuevas anormalidades. Es análogo a la patología de un individuo cuyos miedos, odios o deseos cotidianos —sean racionales o no— se vuelven obsesivos y salen fuera de su control. En el comunalismo, los atributos y la ideología que definen a una comunidad religiosa llegan a estar obsesivamente dirigidos en contra de otras comunidades. Este odio obsesivo representa una reacción que supera cualquier amenaza objetiva que estas comunidades opositoras pudieran plantear. El odio expresado —sea fomentado por la manipulación de una élite o no— se vuelve básicamente irracional y finalmente autodestructivo.

Si el comunalismo es una condición patológica, una forma de identidad comunitaria obsesivamente opositora, entonces es justo preguntarse por sus causas, la etiología de la patología. Pienso que cuatro factores históricos principales han propiciado el desarrollo del comunalismo en Asia del Sur, aparte y como añadidura del problema subyacente de la existencia de varias comunidades religiosas en un solo territorio.

El primer factor es la adopción de las ideas modernas del nacionalismo y de la soberanía popular por parte de las élites indias durante la última parte del siglo XIX, y la participación de dichas élites en organizaciones nacionalistas, tanto seculares como no seculares, así como en otros grupos políticos colectivos como las asociaciones de casta. De hecho hay mucho de verdad en el dicho liberal-secular de que, como señala Pandey (1990: 14), “el comunalismo era un nacionalismo torcido”. Tanto los nacionalistas hinduistas como los nacionalistas musulmanes insistieron en que sus respectivas comunidades reli-

<sup>8</sup> Véase también la discusión valiosa de este y otros aspectos de comunalismo y conflicto religioso por Veena Das en su introducción a *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia* (1990: 1-36).

giosas eran también naciones o comunidades nacionales. Más recientemente, los seguidores de Khalistan han hecho el mismo reclamo para la comunidad sikh.

Un segundo factor es la introducción del sistema de política electoral, primero en forma limitada durante el régimen colonial británico y más tarde en los gobiernos democráticos parlamentarios de la India y el Paquistán independientes (este último democrático sólo esporádicamente). La política electoral como un sistema total —y no simplemente en sus aspectos directamente “comunalistas” como la cuestión de los electorados separados— inevitablemente conduce a la competencia entre toda clase de comunidades, incluyendo las religiosas, por el apoyo del gobierno para satisfacer objetivos económicos, educativos y sociales. Como se sabe, el gobierno colonial británico solía explotar cínica y cruelmente esta competencia usando la estrategia de *divide y gobernarás*, con lo que sentó un precedente que todavía sigue. La identificación de las comunidades religiosas en los censos de población decenales, una institución estrechamente relacionada con el desarrollo de la política electoral, también contribuyó mucho al crecimiento de la conciencia comunalista.

Un tercer factor importante es la explosión demográfica que empezó, o al menos se hizo más aguda, en el siglo XIX y que ha continuado hasta hoy sólo parcialmente controlada. Dicha explosión ha contribuido a crear una escasez dramática de tierras agrícolas y otros recursos naturales, e hizo virtualmente imposible que la oferta de trabajo fuera al paso del siempre creciente número de buscadores de trabajo. Las tensiones económicas y sociales resultantes han sido fácilmente canalizadas hacia los conflictos comunalistas.<sup>9</sup>

Un cuarto factor, en gran medida derivado de los otros, es el fracaso del régimen político postcolonial de India para satisfacer las esperanzas de paz, orden social, y prosperidad econó-

<sup>9</sup> Sobre la reciente discusión acerca del papel de la demografía en la creación del conflicto político y social véase Homer-Dixon *et al.* (1993). Desde un punto de vista algo diferente, el antropólogo Marvin Harris (1991) ha elaborado un caso para analizar el papel de la demografía en la creación del conflicto.

mica de las masas de población. Aunque la mayoría de los gobiernos nacionales y estatales hayan hecho esfuerzos sinceros por seguir las políticas seculares, su fracaso en satisfacer estas esperanzas ha conducido inevitablemente a descontentos que fueron fácilmente explotados por las organizaciones nacionalistas hinduistas tales como RSS, VHP y BJP.

Particularmente trágico, puesto que era más evitable, ha sido el conflicto internacional interminable con Paquistán. Sea cual sea el país más culpable y cualquiera que haya sido el papel de la Guerra Fría en perpetuar el conflicto, las heridas de la separación de 1947 nunca se han cerrado y la comunidad musulmana de India sigue siendo un fácil blanco para las acusaciones de deslealtad por las actividades de quinta columna enunciadas por los nacionalistas hindúes. También ha sido significativa la introducción de cierta cantidad de propaganda comunalista (“jugar la carta hindú”) por parte del Partido del Congreso, el partido tradicionalmente más secularista, en la campaña para las elecciones generales de 1984. Esto sentó un precedente peligroso que podría haber contribuido sustancialmente a la legitimación de los partidos comunalistas, particularmente del BJP en esa y en las subsecuentes elecciones.

Más allá de estos factores estructurales y generales que han favorecido el surgimiento y la persistencia del comunalismo —factores que lo definen ampliamente como un fenómeno histórico identificable—, cada ejemplo específico de conflicto comunal debe ser examinado en sus propios términos y en su propio contexto histórico. ¿Cuáles fueron las tensiones locales existentes que hicieron fértil el terreno social para el estallido del conflicto comunal?; ¿cuál fue la causa inmediata del conflicto?; ¿cómo continuó?; ¿cuál fue el papel de la policía y gobierno para resolver o agravar el conflicto?; ¿qué papel jugaron las organizaciones comunalistas existentes? Sólo los análisis *postmortem* de cada conflicto específico pueden responder a tales preguntas.

Lo que sigue siendo cierto, sin embargo, es que el comunalismo no puede surgir sin la existencia previa de una comunidad religiosa. En la India, el comunalismo, tal como se define comunmente, está basado en las más amplias de todas las identidades comunitarias: las de los musulmanes, los sikhs y

los hindúes. Cada una de estas comunidades amplias incluye un rango completo de clases sociales y castas, así como también un amplio número de corrientes religiosas, sectas, subsectas y congregaciones individuales. ¿Cómo es posible que tales comunidades heterogéneas creen identidades sociales lo suficientemente cohesivas como para hacer posible la patología del comunalismo?

Parte de la respuesta se encuentra en el traslape de las identidades nacionales y comunales, y en la asociación de cada comunidad religiosa con territorios “hogar” específicos: Paquistán y Bangladesh para los musulmanes (aunque esto es, obviamente, de un dudoso valor para las comunidades musulmanas dispersas en India), Punjab para los sikhs, y todo lo relativo a la India postindependiente para los hindúes. Sin embargo, más importante es el hecho de que cada una de estas comunidades le ofrece a sus miembros una historia común (incluso si con frecuencia es ampliamente imaginada), un conjunto de creencias religiosas y prácticas y una ideología social comunes. Cada comunidad puede también reforzar su identidad de grupo refiriéndose a sus largas historias de conflicto mutuo y el proceso asociado de autodefinition por medio de oposición mutua.

Por razones que no me resultan del todo claras, muchos académicos contemporáneos han intentado negar la existencia de esta larga historia de conflicto mutuo y de autodefinition por oposición entre estas tres comunidades religiosas. En particular, han planteado que en India los conceptos mismos de hindúes e hinduismo como categorías *religiosas* —en vez de categorías étnicas y/o geográficas— se crearon en tiempos muy recientes. Los comentarios de C. J. Fuller en su reciente libro sobre el hinduismo popular proporcionan un buen ejemplo (1992: 10):

Consideremos los términos “hindú” e “hinduismo”. La palabra persa *bindu* se deriva de Sindhu, el nombre sánscrito del río Indo (en el Paquistán moderno). Originalmente significó un nativo de la India, la tierra alrededor y más allá del Indo. Cuando la palabra *bindu* (o “Hindoo”) entró a la lengua inglesa en el siglo xvii, fue usada de manera similar para denotar a cualquier nativo del Hindustán (la India), pero gradualmente llegó a significar alguien que retenía la religión autóctona y no se había convertido al islam. “Hinduismo” como término para la religión autóctona, se hizo común en inglés al inicio del siglo xix y fue

acuñado para etiquetar un “ismo” que en sí mismo era producto del pensamiento occidental orientalista, el cual (mal) construyó el hinduismo sobre el modelo de las religiones occidentales, particularmente el cristianismo. En otras palabras, el hinduismo llegó a ser visto como un sistema de doctrinas, creencias y prácticas equivalente a aquellas que caracterizan al cristianismo. Ahora la palabra “hindú” claramente especificaba la afiliación religiosa de un indio.

En realidad, el intelectual musulmán Al-Biruni (1964) ya a comienzos del siglo XI había delineado claramente el sistema de doctrinas, creencias y prácticas religiosas de la comunidad hinduista, como opuestas al sistema del islam. Quizás se podría objetar que él debería considerarse como un musulmán forastero o como un intelectual no representativo. No obstante, si proseguimos hacia a los siglos XV y XVI, encontramos que los poemas de casi todos los santos nirguni, empezando por Kabir y Guru Nanak, se refieren repetidamente a los “hindúes y los turcos”, o a los “hindúes y los musulmanes” [*musulaman*] en contextos donde es evidente que los autores tenían en mente comunidades religiosas y no etnogeográficas. Estos poemas generalmente siguen un patrón en el que se dice que los hindúes hacen o creen una cosa (adorar a Vishnu y a Shiva, etc.), mientras que los musulmanes/turcos hacen o creen otra (rezar a La Meca, etc.), pero que ninguno de los dos conoce la Verdad más elevada. Los autores medievales saguni con frecuencia hablan simplemente en términos de “nosotros” contra los *mlechchhas* o *yavanas*,\* pero incluso a estos autores no se les puede acusar de no entender las naturalezas contrastantes de las creencias y prácticas religiosas de las dos comunidades. Algunos ingleses del siglo XVIII pudieron haber confundido las categorías religiosas y etnográficas, pero ellos no adquirieron esta confusión de los indios mismos. Hoy en día los hispanohablantes por lo general siguen llamando “hindúes” a todos los habitantes de la India, sin importar la filiación religiosa de éstos. Aquí la confusión claramente radica en la ignorancia basada en la falta de contacto, no en la sobrevivencia consciente de una etimología geográfica antigua.

\* Los extranjeros o bárbaros. [N. del T.]

La evidencia histórica sugiere que comunidad hindú de la India se hizo mucho más consciente de su identidad como una comunidad religiosa bajo el estímulo de sus contactos con el islam de los turcos, afganos y mogoles, que invadieron India durante el periodo medieval. Sheldon Pollock (1993) sostiene que el surgimiento del culto al avatar Rama durante este mismo periodo fue en gran medida consecuencia de la presencia musulmana, y de la búsqueda de los hindúes de una identidad de oposición cohesionante.

### Ideologías sociales de las tradiciones bhakti

Como se señaló al inicio de esta discusión, la tradición del bhakti sagun ha sido dominante en la comunidad hindú durante mil años o posiblemente más. La tradición nirguni también ha ejercido una influencia considerable en el norte de la India, desde 1500 aproximadamente. Sin embargo, salvo en el Punjab, la bhakti nirguni ha permanecido como una tradición minoritaria y subordinada sujeta a la "hegemonía" de la tradición saguni. Tradiciones "ortodoxas" hindúes más antiguas como las que se centran en la recitación védica y el sacrificio, la iluminación filosófica y yógica, y el tantrismo, han seguido existiendo; pero ninguna de ellas sigue siendo la tradición religiosa dominante, salvo para un pequeño número de practicantes de la élite. Incluso éstos frecuentemente han combinado de manera sincrética sus tradiciones con la de la bhakti saguni.

Una de las funciones básicas de la tradición religiosa dominante de cualquier sociedad —en el presente caso la bhakti sagun— es articular una ideología social que sirva como una especie de pegamento psicológico que ayude a preservar la armonía y el privilegio dentro de una comunidad religiosa y dentro de la sociedad como un todo (incluyendo sus comunidades subordinadas). En la práctica, sin embargo, la mayoría de las élites gobernantes están forzadas a recurrir a la coerción directa o a la amenaza de tal coerción con el fin de mantener su hegemonía sobre el resto de la sociedad. Rara vez las clases subalternas (Gramsci) o no privilegiadas (Weber) de la sociedad aceptan completamente la ideología gobernan-



te o se rinden ante la dominación de la élite sin alguna forma (usualmente encubierta) de resistencia (véase Scott, 1990; y Devalle, 1985). En el norte de la India, la bhakti nirgun ha servido como una de las formas más significativas de la resistencia ideológica de estas clases.

Aunque el contraste entre las tradiciones saguni y nirguni se defina usualmente en términos ideológicos —tanto por los observadores externos como por los seguidores de ambas tradiciones—, son las ideologías sociales de las dos tradiciones las que subyacen a estas teologías diferentes y les confieren fuerza. Y tras las ideologías descansan las comunidades mismas. Es por esta razón que la obvia afinidad teológica entre la tradición nirguni y el advaita ortodoxo —una afinidad que los intelectuales sanscritizantes dentro del Kabir Panth citan a menudo como una prueba de la grandeza de Kabir— es, en última instancia, de poca relevancia. Por similares que sean las teologías, ni las ideologías sociales ni las comunidades que le han dado apoyo a los dos movimientos han tenido mucho en común.

Más significativas son las similitudes obvias —que se derivan en parte de las raíces históricas compartidas— entre las tradiciones bhakti nirgun y sagun. Algunos académicos han llegado incluso a negar que las diferencias entre ambas tradiciones sean significativas. John Hawley, quien sí reconoce diferencias importantes, insiste sin embargo en que “estamos hablando de una sola familia de santos [...], la familia bhakti” (1988: 4). Mucho puede decirse a favor de este punto de vista. Por ejemplo, aunque las bases sociales de las dos tradiciones se puedan distinguir claramente también se superponen de manera considerable. También es cierto que las canciones y versos de los principales poetas-santos de ambas tradiciones son frecuentemente amados por la gente común de una forma más bien indiscriminada. Philip Lutgendorf (1995) sostiene que hay un costado socialmente progresivo, tipo nirguni, incluso en Tulsidas, quien generalmente se considera como el máximo paladín de la ideología jerárquica del *varṇāśhramadharma*, dentro del terreno saguni.

Mientras que algunos académicos han hecho énfasis en los rasgos comunes de las tradiciones nirguni y saguni, mu-

chos otros, entre ellos Pitambar Barthwal, Purasuram Chatuverdi y Hazari Prasad Dvivedi, han subrayado sus diferencias.<sup>10</sup> A continuación trataré de explicar por qué creo que las diferencias son más importantes que las similitudes.

Dado que la bhakti sagun es históricamente anterior a la bhakti nirgun y ha llegado a encarnar la ideología hegemónica de la sociedad hindú moderna, deberíamos empezar con una discusión de esta tradición. Históricamente, la bhakti sagun representa una reforma "liberal" de un hinduismo anterior védico y shástrico que se había transformado en la competencia exclusiva de una pequeña élite brahmánica, constituida sólo de hombres, que le negó unilateralmente al resto de la población su elegibilidad directa a la salvación, o incluso el derecho a escuchar los textos védicos sobre los que dependía la autoridad religiosa de los brahmanes. Incluso un filósofo de tal brillantez como Shankaracharya sustenta tal argumento socialmente reaccionario (Lorenzen, 1986).

La bhakti sagun no intentó desafiar en forma directa el control exclusivo de los brahmanes sobre los vedas; sin embargo, intentó abrir las puertas de la salvación a todas las personas, incluyendo las mujeres y los miembros de la mayoría de las clases no privilegiadas (*varnas*). Sólo los intocables (*avarna*) fueron excluidos de este derecho, e incluso su exclusión fue dejada frecuentemente en la ambigüedad. Quizá la afirmación más antigua y más importante de esta ampliación del derecho a la salvación se encuentra en la *Bhagavad-gita* (9.32): "Aquellos que toman su refugio en mí, oh Partha, incluso si han nacido de un vientre pecaminoso, o como mujeres, vaisyas o sudras; incluso *ellos* alcanzarán la meta suprema."

En la *Bhagavad-gita* este camino hacia la salvación por medio de bhakti coexiste, a veces con incomodidad, con otros dos caminos: el de la sabiduría o gnosis (*jñana*) y el de la conducta apropiada desinteresada (*karma*). Varios académicos, más recientemente A. L. Basham (1989), han argumentado que los

<sup>10</sup> Véase también los ensayos en el libro *The Saints*, compilado por K. Schomer y W.H. McLeod (1987), y las discusiones de D. Gold (1992) y J. Hawley (1988).

capítulos de la *Bhagavad-gita* que proponen el sendero de bhakti representan una adición tardía unida a las secciones más antiguas del texto. Muchos académicos dentro de la tradición hindú también han estado muy conscientes de las incompatibilidades lógicas entre los caminos de bhakti, la gnosis y la conducta apropiada, y han intentado suavizar las asperezas con dos doctrinas suplementarias: la de los niveles de adoración socialmente apropiados y la de la crisis de la Kali Yuga, nuestra era actual.

La doctrina de los niveles de adoración socialmente apropiados mantiene que el camino de la gnosis es sólo para los hombres brahmanes cultos, mientras que bhakti es especialmente apropiada para los niveles más bajos de la sociedad, incluyendo a las mujeres y a los shudras. En la versión advaita conservadora de esta doctrina la gnosis es el *único* camino que puede conducir a la salvación, pero la bhakti sincera puede conducir al menos a un eventual nacimiento como un hombre brahmán y, por lo tanto, a la salvación. En el *Shankaradigvijaya* de Madhava, una hagiografía medieval de la vida del filósofo advaita Shankaracharya, éste enfrenta el dilema de aconsejar a su madre agonizante sobre cómo acercarse a la muerte. Primero él le ofrece instrucción sobre el absoluto incalificado (*nirguna brahman*), pero ella no lo puede comprender. Luego él recita un himno a Shiva, pero cuando los mensajeros de este dios aparecen ella los rechaza. Finalmente, Shankara recita un himno a Vishnu-Krishna y su madre deja que los mensajeros de este dios la conduzcan al más alto cielo.<sup>11</sup>

La segunda doctrina complementaria es la de la crisis de la actual e infernal Kali Yuga. Esta doctrina sostiene que en esta era los caminos de la gnosis y de la conducta apropiada ya no están disponibles para los hombres (mucho menos para las mujeres). En esta era nuestra condición intelectual, moral y social está demasiado degenerada para que funcione algún camino hacia la salvación excepto la bhakti. Dios (usualmente identificado con Vishnu) introdujo el camino de la bhakti pre-

<sup>11</sup> Madhava (1915), cap. 14, versos 29-55. Véase Lorenzen (1983: 103).

cisamente para hacer que la salvación esté disponible en esta Kali Yuga. Con frecuencia, los textos continúan planteando que nacer en nuestra Kali Yuga es paradójicamente el más afortunado nacimiento posible, ya que en esta era Dios nos ha ofrecido este fácil camino de bhakti por el cual cada quien, incluso las mujeres y los shudras, puede ganar la salvación directa con poco o ningún esfuerzo de su parte. Por ejemplo, en el *Bhagavata-purana* el sabio Karabhajana le dice al rey Nimi:<sup>12</sup>

Las personas nobles —aquellas que aprecian las buenas cualidades y toman parte de su esencia— honran la Kali Yuga. En ella todas nuestras metas se realizan simplemente por cantar el nombre de Dios [*sankīrtana*]. [...] En la Krta y otras eras, oh Rey, la gente anhela un nacimiento en la Kali Yuga. Ciertamente, en la Kali Yuga [la gente buena] adora a Narayana.

Una de las principales innovaciones de la religión bhakti fue el papel central que se le dio a la recitación de historias sobre la vida de los avatares y los santos. En este punto hay que hacer una distinción entre los cuentos que son básicamente mitos, es decir, que tienen poco o ningún fundamento histórico, y los que son básicamente leyendas, esto es, que consisten en una mezcla de mito e historia. Aunque a veces la línea divisoria entre estas dos categorías sea borrosa, los cuentos sobre los avatares claramente pertenecen a la primera categoría y los cuentos acerca de los poetas-santos, como Kabir y Mirabai, pertenecen a la segunda. Pese a que esta distinción entre mito y leyenda no se haga explícita en la tradición hindú, corresponde muy de cerca a la que dicha tradición hace entre los cuentos sobre los avatares y santos de las yugas anteriores, y los que son sobre los santos de “nuestra propia” Kali Yuga. El término “hagiografía” debería limitarse a tales cuentos legendarios sobre los santos de nuestra Kali Yuga.

La doctrina de los avatares de Vishnu ya está presente en la *Bhagavad-gita* (4.7), donde Krishna dice: “Siempre que haya

<sup>12</sup> *Bhagavata-purana*, 11.5.36 y 38. Véase también los versos 12.3.51-52; también los pasajes sobre el Kali Yuga del *Ramacharitamana*s de Tulsidas, citado por Lutgendorf (1995: 264-266).

una reducción del dharma, oh Bharata, y un incremento del no dharma, en ese tiempo yo me envió [a la tierra como un avatar].” La frase “en cualquier era” implica, de hecho, otras eras que no son la Kali Yuga. La mayoría de los textos asume que todos los principales avatares del pasado, con excepción de Buda y el futuro Kalki, nacieron en las yugas anteriores. Aun cuando la actividad directa de los avatares en el mundo haya terminado hace mucho tiempo (o no haya todavía empezado), los proponentes de la bhakti sugieren plantean que la devoción a estos avatares todavía puede conducir a que éstos intercedan en apoyo de sus devotos y de la salvación personal concebida, ya sea como el fin del renacimiento y de la existencia individual o como un nacimiento final en el cielo de Vishnu.

Una diferencia importante entre las tradiciones saguni y nirguni es que los cuentos acerca de los avatares son un elemento básico y definitivo de la primera, mientras que la segunda o bien niega la existencia de los avatares o bien les resta importancia. Los pocos cuentos *pauranik* sobre los avatares y santos que son populares en los círculos nirguni —en particular aquellos sobre Prahlad, Dhruv y Jad Bharat— parecen derivar en su mayoría del *Bhagavata-purana*, y se refieren a santos legendarios que son las víctimas pacientes de un sufrimiento injusto (véase Lorenzen, 1996).

No obstante lo anterior, ambas tradiciones han llegado a darle un lugar importante a la hagiografía, en particular a las narraciones sobre los fundadores y poetas principales de tradiciones sectarias específicas. Entre ellos se encuentran los santos saguni Chaitanya, Vallabhacharya, Sur Das, Mirabai, Tulsidas, Narasi Mehata y Tukaram; y los santos nirguni Namadev, Kabir, Raídas, Pipa, Guru Nanak, Dadu Dayal y Haridas Niranjani. A estos podrían también sumarse los santos nath Gorakhanath y Gopichanda.<sup>13</sup>

La importancia de la hagiografía en la tradición bhakti medieval y moderna contrasta agudamente con la falta de interés en ella que hay en el hinduismo védico y shástrico, don-

<sup>13</sup> Para información bibliográfica sobre las hagiografías de estos 16 santos y más, véase Lorenzen (1994).

de las casi únicas hagiografías importantes son los pocos textos medievales tardíos sobre Ramanuja y Shankaracharya. La inspiración para estos textos fue probablemente la literatura hagiográfica vernacular de la religión bhakti. Esta ausencia de hagiografía en el hinduismo védico y shástrico se deriva, en última instancia, del rechazo al precedente histórico como una fuente de autoridad espiritual típico de los exponentes tradicionales de la exégesis védica, en particular los seguidores de Mimamsa. Filósofos como Kumarila Bhatta sostuvieron que la autoridad de los vedas y de los shastras —y por lo tanto de los brahmanes que los conocían— es eterna, revelada e independiente del proceso de la creación histórica (véase Pollock, 1990 y 1989). Desde esta perspectiva, la Verdad religiosa no puede tener un origen humano. Los sabios antiguos fueron sólo los transmisores de los vedas, no sus autores. Estos textos y la Verdad que encarnan existen fuera del ámbito del tiempo y del esfuerzo humanos. La historia de pueblos específicos y de individuos pertenece a un ámbito secundario y mundano, y tiene poca o ninguna relevancia para la verdad espiritual.

Habría que señalar que el precedente histórico y la autoridad —expresados principalmente a través de la hagiografía y de las genealogías de los maestros y los discípulos— tiende a desempeñar un papel más prominente en la religión nirguni que en la saguni. Esto es particularmente cierto en el caso de la tradición sikh, donde la saga histórica de los diez gurús ha sido indispensable para la formación de la identidad sikh. Asimismo, en el Kabir Panth y en el Dadu Panth las leyendas sobre las vidas de Kabir y Dadu, respectivamente, desempeñan un papel semejante.<sup>14</sup>

La doctrina de la transmigración y del renacimiento —que Max Weber llama una “teodicea”— constituye uno de los dos

<sup>14</sup> Véase McLeod (1980), Lorenzen (1993) y Callewaert (1988). En el Kabir Panth, los autores de la subsecta de los dharmadasi han elaborado un conjunto de cuentos sobre las vidas anteriores de Kabir, que a la vez imita y sustituye la mitología de los avatares de la tradición saguni (véase Thukral, 1995). Los ciclos de leyendas sobre Guru Nanak, Kabir, Dadu y otros santos nirguni también tienden a asimilar a un solo modelo arquetípico (véase Lorenzen, 1994).

pilares centrales de la ética de la religión saguni. Si uno se comporta de manera apropiada puede esperar un mejor renacimiento en la próxima vida, y sobre todo una reencarnación como hombre en una casta superior. No es de sorprender que los seguidores de la tradición nirguni manifiesten en general poco entusiasmo por esta teodicea y por la ley de karma en particular. Los poetas nirguni generalmente sí aceptan la idea del ciclo de los renacimientos ligada al carácter moral de las propias acciones, pero tienden a considerar todos los nacimientos humanos como difíciles de conseguir e igualmente valiosos. Kabir dice (1972: *sakhi* 115): “un nacimiento humano es difícil de obtener. No vendrá una segunda vez. Una vez que la fruta madura cae, no podrá volver a pegarse a la rama”.

El segundo pilar de la ética saguni es, por supuesto, la doctrina del *varṇāśhrāmadharma* (la ley de las clases sociales y de las etapas de la vida). De acuerdo con esta doctrina, es posible obtener un mejor renacimiento precisamente si se siguen las reglas de conducta apropiadas para el *varṇa* (aproximadamente “clase”) y el *jati* (casta) donde se ha nacido. Las reglas de conducta para los diferentes *varṇas* se establecen con elaborado detalle en los textos legales de la tradición hindú: los *dharmasūtras*, los *dharmashastras* y los compendios legales. Estos textos proveen a veces expresiones legales conflictivas de las normas éticas y sociales implícitas en las doctrinas de la reencarnación y el *varṇāśhrāmadharma*. En forma conjunta, estas leyes y normas subyacentes constituyen la ideología social de la bhakti saguni y de otras corrientes “ortodoxas” de la tradición hindú.

Como es bien sabido, la doctrina de los cuatro *varṇas* jerárquicamente estructurados se puede rastrear hasta el *Rg-veda* (10.90). Incluso la expresión legal detallada de la ideología del *varṇāśhrāmadharma* ya había surgido antes de la aparición de la bhakti saguni de la *Bhagavad-gīta*. Este último texto apoya esta ideología de una manera bastante explícita en un pasaje donde Krishna explica qué quiere decir por “conducta apropiada” (3.35): “Mejor es nuestro propio dharma, aun si es imperfecto, que el dharma de otro, aun bien realizado. Mejor es la muerte en nuestro propio dharma. El dharma de otro sólo trae peligro.” Textos saguni posteriores, como el influ-

yente *Bhagavata-purana*, incluyen repetidas veces largos pasajes didácticos que presentan elaboradas exposiciones de las doctrinas de la transmigración, de la reencarnación y del *varṇāśhramadharmā*.

Los partidarios de esta ideología, incluyendo los antiguos autores de los *dharmashastras* e intelectuales académicos y religiosos modernos, han defendido este modelo jerárquico de sociedad señalando que éste asigna derechos y obligaciones propios para cada *varna* y *jati*. No obstante, tanto en la teoría como en la práctica los mejores derechos y obligaciones siempre se le han asignado a los grupos sociales de alto estatus y poder. Por esta razón, es lógico preguntarse en qué medida el apoyo de la bhakti saguni al *varṇāśhramadharmā* representa una manipulación de la religión para fines económicos y políticos ligados al estatus por parte de los autores, la mayoría de ellos brahmanes, de los textos saguni, y por parte de sus aliados y patrocinadores, los terratenientes y comerciantes ricos. En términos marxistas: ¿en qué medida la bhakti saguni encarnó el apoyo a una típica ideología dominante? Cualquier respuesta convincente a estas preguntas requeriría la presentación de más evidencia empírica de la que es posible dentro de los límites de este ensayo. En mi opinión, tal manipulación ideológica por parte de las élites sociales, en particular por el clero brahmán, es en efecto un elemento principal de la religión saguni.<sup>15</sup>

Esto no significa que la religión saguni sea simplemente propaganda de los brahmanes y de las clases altas. Como se ha señalado, la ideología y la propaganda son conceptos bastante diferentes. La mayoría de los seguidores de la religión saguni cree sinceramente que el *varṇāśhramadharmā* sirve a los intereses de todos los miembros de la sociedad —los de arriba y los de abajo— pues sin el orden impuesto por aquél habría sólo caos social, frecuentemente descrito como la condición de *mat-*

<sup>15</sup> Para discusiones sobre este tema véase Lutgendorf (1995) y Van der Veer (1994 y 1995).



*syanyaya* (la ley de los peces), donde el más grande se come al más pequeño.

Aun cuando los grupos de la clase alta difunden la ideología del *varṇāśhramadharmā* con sinceridad y buena voluntad, sin duda están presentes algunos elementos de cálculo racional de interés propio. Asimismo, no se trata de que las clases bajas de la sociedad no vean la tendencia clasista de las ideologías dominantes. Cuando lo ven a veces rechazan abiertamente estas ideologías, otras veces las reinterpretan y las reformulan a la luz de sus propios intereses y necesidades. La *bhakti nirgun*, que representa un buen ejemplo de una reinterpretación y reformulación de este tipo, particularmente durante sus etapas tempranas encarnó un rechazo directo de la ideología *varṇāśhramadharmā*. Resulta más difícil identificar las maneras como las clases bajas y las mujeres seguidoras de la religión *saguni* han reinterpretado la ideología del *varṇāśhramadharmā* para adaptarla a sus propios intereses. Todavía hacen falta muchos estudios empíricos confiables sobre este tema, pero algunos publicados recientemente han empezado a aclarar algunos puntos.<sup>16</sup>

En lo que respecta a la religión *nirguni*, no queda duda de que la gran mayoría de sus seguidores y muchos de sus líderes y poetas claramente pertenecen a las castas bajas. En particular, los *brahmanes* están casi completamente ausentes. En la poesía de los líderes más importantes de la tradición *nirguni* como *Kabir*, *Raidas* y *Guru Nanak*, el rechazo a la teología, a las prácticas rituales y a la ideología social de la religión *saguni* es claro y explícito.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Los trabajos de Eleanor Zelliott (1981 y 1995) sobre *Chokhamela* y de *Parita Mukta* (1994) sobre *Mirabai* discuten elementos importantes de este proceso. Véase también *Lorenzen* (1986), *Marglin* y *Mishra* (1991), y *Rao* (1991). Es algo extraño el que los historiadores de la escuela subalterna de historia india dirigidos por *Ranjit Guha* no hayan prestado mucha atención a las ideologías de los movimientos religiosos. Sin embargo, véase los artículos de *Amin* (1988) y *Dube* (1992).

<sup>17</sup> Sobre este tema véase *Lorenzen* (1987 y 1996), *Juergensmeyer* (1982 y 1995) y *Schaller* (1995).

La oposición de los proponentes de la bhakti nirgun a la bhakti sagun es fácil de documentar, ya que el movimiento nirguni en gran parte representa una contestación ideológica y religiosa a la bhakti sagun (al mismo tiempo que se apropia de las creencias básicas y prácticas de ésta). Hay que señalar, sin embargo, que también existen algunos textos en los cuales los proponentes de la bhakti sagun han expresado su oposición a la bhakti nirgun. Las descripciones de Tulsidas sobre los horrores de la Kali Yuga contienen algunos buenos ejemplos:<sup>18</sup>

En esta Kali Yuga los “devotos” describen a la bhakti mediante la recitación de versos, cantos, coplas, historias y anécdotas, mientras que desprecian los vedas y los puranas.

Los shudras luchan con los brahmanes. Ellos lanzan miradas furiosas y regañan: “¿Somos algo menos que tú? Cualquiera que conoce al *brahman* llega a ser un noble brahmán.”

Sin ningún conocimiento sobre el *brahman*, mujeres y hombres no hablan de otra cosa. Ellos están tan controlados por la avaricia que por una simple nadería atacan físicamente a brahmanes y gurúes.

### Max Weber y la religión de la clase baja

Sorprendentemente, los estudios académicos importantes que intentan teorizar sobre las tradiciones y comunidades religiosas de las clases subordinadas no son muy numerosos.<sup>19</sup> La discusión teórica más importante del problema sigue siendo el ensayo de Max Weber “Estamentos, clases y religión” (1984), publicado por primera vez en 1922. Cuando hoy en día releemos este ensayo, es evidente que algunas de las teorías

<sup>18</sup> El primero de estos pasajes es de una colección moderna de sus *dobas* (Tulsidas, 1991: 160). Probablemente esté tomado de *Vinaya-patrika*. En esta *doha* los términos usados para “versos y canciones” son *sakhi* y *sabadi*, ambos frecuentemente usados para referirse a los versos de los poetas *nirguni*, incluyendo a Kabir. Posiblemente Tulsidas está aquí aludiendo directamente a Kabir. Los dos pasajes restantes son del *Ramacharitamanas*, (Tulasidas, 1989: 985).

<sup>19</sup> Además de los estudios de Weber que se discutirán a continuación, se pueden mencionar los de E. Genovese (1974) y L. Levine (1977) sobre la religión afroamericana, el de J. Comaroff (1985) sobre un pueblo del sur de África, y el de S. Dube (en prensa) sobre los satnami de Chhattisgarh.

y generalizaciones de Weber ya no son aceptables. Ahora, por ejemplo, es difícil tomar en serio afirmaciones como las siguientes:

La influencia de la mujeres suele acentuar tan sólo los aspectos emotivos, condicionados históricamente, de la religiosidad. Así en la India (1984: 392).

Y, sobre todo, que del guerrero o de los potentados interesados económicamente en la guerra y en la expansión del poder político, quienes precisamente son los menos accesibles a los elementos ético-racionales (1984: 387).

El racionalismo proletario [...] no es fácil que lleve un matiz religioso y no es, sobre todo, fácil que dé origen a una religiosidad. Normalmente la religión suele ser sustituida por otros sucedáneos ideales (1984: 389).

Las castas más bajas procuran cumplir muy estrictamente sus obligaciones de casta, porque en ello ven la condición de una situación mejor en su reencarnación (1984: 394).

A pesar de semejantes impropiedades, todavía hay que darle crédito a Weber por su intento de explicar cómo y por qué las religiones de las clases no privilegiadas son, pese a su considerable diversidad, distintas de las religiones de las clases privilegiadas. Weber vio con claridad que estas diferencias tienen una lógica que depende en gran medida de las condiciones sociales, económicas y políticas específicas en las que se encuentran estas clases privilegiadas y no privilegiadas.

El único predecesor importante de Weber en el análisis de las bases sociales de los movimientos religiosos fue Nietzsche. Particularmente en su discusión sobre el sentimiento de *ressentiment*, Weber toma a Nietzsche como su punto de partida implícito. Weber afirma que mientras que el *ressentiment* jugó un importante papel en “la religión judía de salvación ética”; esto no sucedió “entre los hindúes y los budistas, para quienes el sufrimiento personal es individualmente merecido”. Por lo menos respecto al hinduismo devocional nirguni Weber está equivocado, pues el *ressentiment* ciertamente está presente —aunque el término sea inútilmente negativo— en sus reiterados argumentos a favor de la igualdad social y en contra de los brahmanes y los dioses del hinduismo saguni.

En su obra *The Religion of India* (1958), Weber empieza su discusión acerca del surgimiento del hinduismo devocional con

una teoría anticuada y poco afortunada sobre el “origen sexual-orgiástico del éxtasis bhakti”. Desafortunadamente, esta hipótesis colorea y vicia la totalidad de su análisis subsecuente del tema. También resulta dolorosamente evidente que muchas de sus fuentes estaban equivocadas acerca de hechos básicos. Sólo dos argumentos menores quizá podrían ser salvados del naufragio. Primero está su afirmación de que “la dominación extranjera islámica” (1958: 312) del periodo medieval condujo a una situación en la que “los medios externos del poder de los brahmanes decayeron y los fundadores de las sectas buscaron más que nunca unir sus fuerzas con las masas”. En segundo lugar, pero algo más dudosa, está su aseveración (1958: 324-325) de que fue “primero la dominación extranjera del islam [...] la que dio rienda suelta al desarrollo del poder del gurú, permitiéndole un crecimiento desmedido y grotesco”. En cuanto al resto, mientras menos se diga acerca de la discusión de Weber sobre el hinduismo medieval y moderno, mejor será.

Los comentarios más generales de Weber sobre la perspectiva religiosa de los artesanos y de otros grupos de “clase media baja” en su ensayo “Estamentos, clases y religión” son considerablemente más útiles para una discusión sobre este mismo tópico. Primero él afirma que tales grupos tienden a manifestar, de hecho, una “variedad muy compleja” (1984: 386) de actitudes religiosas. Luego agrega que, pese a esta diversidad, “se da claramente una marcada inclinación lo mismo hacia la religiosidad congregacional como hacia la religiosidad ética racional, si la comparamos con las capas campesinas” (1984: 386).

Virtualmente, todos los fundadores —y probablemente una gran mayoría de los primeros seguidores— del movimiento devocional nirguni del norte de India provienen de varios grupos de artesanos y de otros de clase media baja. Los primeros cuatro líderes más importantes del movimiento comprenden un tejedor (Kabir), un burócrata menor (Guru Nanak), un zapatero (Raidas) y un cardador de algodón (Dadu). Casi ninguno de los líderes o de los seguidores del movimiento han provenido de las castas de los brahmanes. La situación que prevalece en el movimiento devocional saguni en el norte de India es marcadamente diferente, ya que éste siempre ha sido

dirigido por los brahmanes. Las únicas excepciones importantes son Mirabai, una princesa real; Tukaram, un tendero; Chokhamela, un sirviente de aldea (*mahar*), y Shankaradev de Assam, un escribano (*kayastba*). También habría que señalar el hecho de que en términos estrictamente de *clase* (o sea, ocupacionales) una gran proporción de brahmanes —aparte de los que practicaban los oficios religiosos tradicionales— tenía empleos de clase media baja como burócratas, escribanos, maestros, tenderos, etcétera.

La afinidad de los artesanos y otros hindúes de clase media baja con la religión congregacional puede verse en varias instituciones y prácticas típicas del hinduismo devocional. Éstas incluyen la “asociación con los buenos” (*satsanga*) con el propósito de la discusión religiosa; dar sermones públicos y asistir a ellos (*pravachan*); sesiones grupales para el canto de himnos religiosos (*bhajans*) o elogios divinos (*sankirtan*), y la recitación pública de los textos sagrados de la tradición (*path*).<sup>20</sup> Otras instituciones y prácticas de la religión nirguni son considerablemente más individualistas. Por ejemplo, la toma del *darshan* (o sea, el acto de ver a una persona, imagen o lugar sagrado) es básicamente una transacción entre el adorador y su objeto de devoción, incluso cuando ocurre en un contexto público. Lo mismo podría decirse de la entonación del nombre de Dios (*jap*) y del “autoestudio” (*svadhyay*). Otras prácticas típicas del hinduismo devocional pueden ser tanto congregacionales como individuales, dependiendo del contexto social en el cual se realizan. Éstas incluyen hacer ofrendas (*puja*) de flores, frutos, dulces, etc., y hacer peregrinaciones (*tirthayatra*). Muchas de estas prácticas son características del hinduismo en general, pero las congregacionales son definitivamente más prominentes en el hinduismo devocional de los grupos de clase media baja, como plantea Weber.

El objetivo único de la búsqueda de la salvación personal caracteriza virtualmente a todas las formas del hinduismo, con la posible excepción de la mayoría de los cultos védicos orto-

<sup>20</sup> Sobre estas prácticas congregacionales dentro del Dadu Panth véase Thiel-Horstmann (1989: 141-142).

doxos. Como ya señalamos, la búsqueda del hinduismo devocional se distingue menos por la naturaleza de la meta que por los medios para alcanzarla. Para el hinduismo filosófico, especialmente para advaita vedanta, el medio para la salvación es la gnosis o la iluminación intelectual (*jñāna*). Para los practicantes de yoga, el medio es una combinación de control físico y mental. Para el hinduismo devocional es la devoción bhakti combinada de varias maneras con la gracia (*prasād*) de Dios y del gurú. Otra importante diferencia es que el hinduismo devocional, sobre todo su corriente nirguni, hace que la salvación esté directamente disponible para todas las personas, incluyendo a las mujeres y a los miembros de las castas bajas.

La última característica (y quizá la más “elevada”) de la religión de la clase media baja que da Weber es la tendencia de ésta hacia “la religiosidad ético-racional”. La medida en que este rasgo caracteriza o no al hinduismo devocional es debatible. Dado que la mayoría de las religiones (por definición según algunos estudiosos) sostienen que una o varias entidades sobrenaturales desempeñan un papel clave tanto en la metafísica como en la ética, me resulta difícil entender cómo puede decirse que una religión sea significativamente más “racional” que cualquier otra. Por religión “no racional” quizá Weber tenía en mente la ceremonia y ritual de la iglesia católica y las prácticas “mágicas” de la religión primitiva y “campesina”. Por lo menos entre los antropólogos, cualquier intento por distinguir objetivamente entre magia y religión —un tema favorito desde Frazer hasta Malinowski— ha sido abandonado desde hace mucho tiempo. Pese a que la distinción continúa teniendo alguna utilidad práctica de “sentido común”, la mayoría de los antropólogos ha concluido que llamar a una práctica “mágica” en lugar de “religiosa” implica más un juicio peyorativo que una distinción significativa. A mi modo de ver, la distinción que hace Weber entre las religiones más y menos racionales se basa más en un juicio de valor que en un análisis objetivo.

La explicación causal que da Weber de las características de la religión de los artesanos y de la clase media baja es simplemente una variante de la tesis básica de su famoso ensayo “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En “Estamentos, clases y religión”, Weber bosqueja el argumento de la

siguiente manera:

Pero de todos modos la capa de la pequeña burguesía tiende, como es comprensible, de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ética, racional, allí donde se den las condiciones para su aparición. Es claro que la vida de los pequeños burgueses, sobre todo la del artesano de la ciudad y la del pequeño comerciante, está mucho más lejos que la del campesino de la unión con la naturaleza. Por consiguiente, la influencia mágica de los espíritus naturales irracionales no puede representar para él el mismo papel y, por el contrario, sus condiciones económicas de existencia tienen un carácter esencialmente racional, esto es: que presentan un carácter accesible al cálculo y a la influencia de un actuar racional con arreglo a fines. (1984: 386-387).

Sin embargo, si ya no podemos aceptar la idea de una distinción radical entre la religión mágica y la racional, resulta difícil ver cómo se puede seguir sosteniendo la tesis de Weber sobre la diferencia entre la religión de la clase media y la del campesinado. En todo caso, la idea de que la vida económica de los campesinos sea significativamente menos racional que la de los comerciantes y artesanos es simplemente absurda. ¿En qué sentido son las técnicas de cultivo, la compra de semillas y otros insumos, la venta de la cosecha, los préstamos, la contratación de trabajadores y otras facetas regulares de la vida campesina menos que plenamente racionales? A decir verdad, los campesinos deben planificar racionalmente para su sobrevivencia económica durante periodos mucho más largos que la mayoría de los artesanos y comerciantes.

De hecho, no es difícil explicar el papel histórico clave que los artesanos y otros miembros de clase media baja han desempeñado en la creación de nuevos movimientos religiosos. Es el ambiente urbano o semiurbano en el que vive la mayoría de los artesanos, pequeños comerciantes y burócratas lo que les da mayor acceso a gran variedad de predicadores religiosos, a la enseñanza, a la lectura y a los libros, a numerosas relaciones personales y, en general, a todas las riquezas de la cultura urbana. Cuando los nuevos movimientos religiosos de los artesanos y grupos de clase media baja se establecen en las zonas urbanas, en muchos casos se difunden rápidamente incorporando a las poblaciones campesinas del medio rural.

Una vez que los movimientos devocionales nirguni de Kabir, Raidas, Guru Nanak y Dadu se establecieron en zonas más o menos urbanas de India, rápidamente se difundieron hacia el campo. Desde épocas muy tempranas, la columna vertebral del movimiento sikh de Guru Nanak ha sido el campesinado jat. Hoy en día, la mayoría de los seguidores de Kabir son campesinos de casta baja y agricultores. Por otra parte, los seguidores de Raidas todavía provienen casi exclusivamente de la casta de curtidores (chamar) a la cual él pertenecía y actualmente viven tanto en áreas rurales como urbanas. Los seguidores actuales de Dadu parecen provenir en su mayoría de los grupos de clase media baja con una tasa relativamente alta de alfabetización (Thiel-Horstmann, 1989: 141). Daniel Gold (1992: 33) afirma que en el siglo XVIII se produjo un “aburguesamiento de la tradición sant” a medida que más gente de comunidades mercantiles, como en el caso de Palatu, se convirtieron en poetas nirguni. Por su parte, Mark Juergensmeyer ha mostrado cómo los hombres de las castas de comerciantes han participado en el liderazgo del movimiento radhasoami. Mi punto de vista al respecto es que si bien comerciantes como Palatu y Dharmadas desempeñaron un papel importante en algunas de las sectas nirguni, ellos nunca llegaron a constituir una influencia dominante sobre dichas sectas, excepto quizás en algunos pocos linajes espirituales específicos. En cualquier caso, el hecho más importante es que los brahmanes han estado virtualmente ausentes de todos los movimientos nirguni, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Los fundadores de la mayoría de los movimientos devocionales saguni también parecen provenir de ambientes más o menos urbanos, pero la mayoría eran de las castas brahmánicas. Las identidades de casta y clase de los seguidores de los movimientos y sectas saguni son extremadamente diversas, ya que incluyen personas de una amplia gama de castas, desde brahmanes hasta shudras, y viven en ciudades, pueblos y aldeas rurales. Los intocables, sin embargo, están prácticamente ausentes. No obstante, algunos intocables adoran aproximadamente a los mismos dioses o multiformas de ellos, en sus propios templos y capillas, un fenómeno que los antropólogos



han descrito como una “replicación” de la religión de las castas más altas (véase Moffat, 1979; Lorenzen, 1987).

En algunos contextos, particularmente en las comunidades de los intocables del sur de India estudiadas por Michael Moffat y Louis Dumont, el uso de este concepto de “replicación” podría ser parcialmente justificado; en el contexto de la religión nirguni en el norte de India no lo es. Lo que la religión nirguni pone de manifiesto es una combinación compleja de préstamos, imitaciones y rechazos de las creencias y prácticas de la religión saguni. Un ejemplo lo da el caso de los seguidores del Kabir Panth, en su mayoría shudras, quienes construyeron una mitología de avatares —considerados como reencarnaciones del Satya-purush no antropomórfico— que culmina en la encarnación de Kabir, que al mismo tiempo rechazaron a los avatares estándares de Vishnu (Thukral, 1989). De manera semejante el ritual llamado *chauka*, del Kabir Panth, toma prestados muchos elementos de rituales domésticos simples como el Chauka y el Satya Narayana Vrat de los devotos saguni, pero los transforma en un ritual público de homenaje al dios no antropomórfico llamado el Satya-purush.

La más evidente debilidad teórica en el análisis de Weber sobre las afinidades entre la clase y la religión es la falta de una teoría adecuada de la ideología y del papel que ésta desempeña en la formación de las creencias y prácticas de los diferentes movimientos religiosos. En este ensayo se ha intentado ofrecer algunas sugerencias acerca de las maneras como la articulación de la ideología social y la formación de la identidad comunitaria han sido procesos clave en la evolución y definición de las tradiciones religiosas saguni y nirguni en el norte de la India.

### Bibliografía

- ABERCROMBIE, Nicholas, Stephen Hill y Bryan S. Turner, 1984, *The Dominant Ideology Thesis*, Londres, George Allen & Unwin.
- AL-BIRUNI, 1964, trad. de Edward C. Sachau, *Alberuni's India*, 2 vols. en 1, reimpresión, Delhi, S. Chand & Co.
- AMIN, Shahid, 1988, “Gandhi as Mahatma”, en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 288-348.

- ANDERSON, Perry, 1976/1977, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100: 5-80.
- BARRACLOUGH, Geoffrey, 1967, *An Introduction to Contemporary History*, Harmondsworth, Penguin Books.
- BASHAM, A. L., 1989, *The Origins and Development of Classical Hinduism*, ed. y notas de Kenneth G. Zysk, Boston, Beacon Press.
- BAYLY, C. A., 1985, "The Pre-history of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860", *Modern Asian Studies*, 19, 2: 177-203.
- Bhagavata-purana*, 1971, ed. y trad. del sánscrito al inglés de C. L. Goswami, Gorakhpur, Gita Press. [Las traducciones en este ensayo están hechas directamente del sánscrito y no de la traducción de Goswami.]
- CALLEWAERT, Winand M. (comp. y trad.), 1988, *The Hindi Biography of Dadu Dayal*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- COMAROFF, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHANDRA, Bipan, 1984, *Communalism in Modern India*, Nueva Delhi, Vani Educational Books (Vikas).
- DAS, Veena, 1990, "Introduction: Communities, Riots, Survivors—The South Asian Experience", en Veena Das (comp.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, pp. 1-36.
- DEVALLE, Susana B.C., 1985, "Clandestine Culture of Protest in Colonial Situations", *Canberra Anthropology*, 8, 1-2: 32-57.
- , 1995, "Social Identities, Hindu Fundamentalism, and Politics in India", en Lorenzen, 1995a: 306-322.
- DUBE, Saurabh, 1992, "Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (comps.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press.
- , (en prensa), *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian People, 1780-1950*.
- ENGINEER, Asghar Ali, 1990, *Babri-Masji Ramjanambhoomi Controversy*, Delhi, Ajama Publications.
- FULLER, C.J., 1992, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.
- GENOVESE, Eugene D., 1973, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon.
- GOLD, Daniel, 1992, "What the Merchant-Guru Sold: Social and Literary Types in Hindi Devotional Verse", *Journal of the American Oriental Society*, 112, 1: 22-35.

- GOPAL, Sarvepalli (comp.), 1991, *Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, Penguin Books.
- HARRIS, Marvin, 1991, *Cannibals and Kings*, Nueva York, Vintage Books [1a. ed., 1977].
- HAWLEY, John Stratton, 1988, *Songs of the Saints of India*, Nueva York, Oxford University Press.
- HOMER-DIXON, Thomas F., Jeffrey H. Houtwell y George W. Rathjens, 1993, "Environmental Change and Violent Conflict", *Scientific American*, 268, 2: 16-23.
- JUERGENSMEYER, Mark, 1982, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in Twentieth-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_, 1995, "The Social Significance of Radhasoami", en Lorenzen, 1995a: 67-93.
- KABIR, 1972, Kabir-bijak, ed. de Shukdeo Singh, Allahabad, Nilabh Prakasan.
- LEVINE, Lawrence W., 1977, *Black Culture and Black Consciousness*, Nueva York, Oxford University Press.
- LORENZEN, David N., 1983, "The Life of Sankaracarya", en Fred W. Clothey y J. Bruce Long (comps.), *Experiencing Siva: Encounters with a Hindu Deity*, Columbia, Mo., South Asia Books, pp. 155-175.
- \_\_\_\_\_, 1986, "Las ideologías sociales del hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir", *Estudios de Asia y África*, 21: 576-603.
- \_\_\_\_\_, 1987, "Traditions of Non-Caste Hinduism", *Contributions to Indian Sociology*, 21, 2: 263-283.
- \_\_\_\_\_, 1993, "La vida de Kabir en las leyendas", *Estudios de Asia y África*, 28, 2: 196-215.
- \_\_\_\_\_, 1994 "La vida de los santos mirgum", *Estudios de Asia y África*, 29, 1: 97-114.
- \_\_\_\_\_ (comp.), 1995a, *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_, 1995b, "The Vicissitudes of Bhakti Religion", en Lorenzen, 1995a: 1-32.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Praises to a Formless God: Nirguni texts from North India*, Albany, State University of New York Press.
- LUTGENDORF, Philip, 1995, "Interpreting Ramraj: Reflections of the Ramayana, Bhakti, and Hindu Nationalism", en Lorenzen, 1995a: 253-287.
- MCLEOD, W. H., 1980, *Early Sikh Tradition: A Study of the Janamsakhis*, Oxford, Clarendon Press.

- \_\_\_\_\_, 1989, *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*, Oxford, Clarendon Press.
- MADHAVA, 1915, *Shankaradigvijaya*, Poona, Anandashrama Press.
- MARGLIN, Frederique Apffel y Purna Chandra Mishra, 1991, "Death and Regeneration: Brahmin and Non-Brahmin Narratives", en Diana L. Eck y Françoise Mallison (comps.), *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India: Studies in Honor of Charlotte Vaudeville*, Groningen, Ebert Forsten.
- MOFFATT, Michael, 1979, *An Untouchable Community in South India*, Princeton, Princeton University Press.
- MUKTA, Parita, 1994, *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*, Delhi, Oxford University Press.
- NANDY, Ashis, 1990, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", en Veena Das (comp.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, pp. 69-93.
- OBEROI, Harjot, 1994, *The Construction of Religious Boundaries*, Chicago, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1995, "The Making of a Religious Paradox: Sikh, Khalsa, Sahajdhari as Modes of Early Sikh Identity", en Lorenzen, 1995a: 35-66.
- PANDEY, Gyanendra, 1990, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1994, "Modes of History Writing: New Hindu History of Ayodhya", *Economic and Political Weekly*, 18 junio de 1994, pp. 1523-1528.
- POLLOCK, Sheldon, 1989, "Mimamsa and the Problem of History", *Journal of the American Oriental Society*, 109, 4: 603-611.
- \_\_\_\_\_, 1990, "From Discourse of Ritual to Discourse of Power in Sanskrit Literature", *Journal of Ritual Studies*, 4, 2: 315-345.
- \_\_\_\_\_, 1993, "Ramayana and Political Imagination in India", *Journal of Asian Studies*, 52, 2: 261-297.
- RADHAKRISHNAN, S., 1957, *The Hindu View of Life*, Londres, George Allen & Unwin.
- RAO, Velcheru Narayana, 1991, "A Ramayana of Their Own: Women's Oral Tradition in Telugu", en Paula Richman (comp.), *Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, Berkeley, University of California Press, pp. 114-136.
- SCHOMER, Karine y W. H. McLeod (comps.), 1987, *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SCOTT, James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- SCHALLER, Joseph, 1995, "Sanskritization, Caste Uplift, and Social

- Dissidence in the Sant Ravidas Panth”, en Lorenzen, 1995a: 94-119.
- THIEL-HORSTMANN, Monika, 1989, “Dadupanthi Sermons”, en Richard K. Barz y Monika Thiel-Horstmann (comps.), *Living Texts from India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 141-183.
- THOMPSON, John, 1984, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press.
- THUKRAL, Uma, 1995, “La doctrina del avatar en el Kabir Panth y la naturaleza avatárica del Kabir Sahab”, *Estudios de Asia y África*, 24, 1: 71-81.
- TULASIDAS, 1989, *Shriramacharitamanas*, comentario en hindi de Hanumanaprasad Poddar, Gorakhpur, Gita Press.
- \_\_\_\_\_, 1991, *Dobavali*, trad. al hindi moderno de Hanumanaprasad Poddar, Gorakhpur, Gita Press.
- VAN DER VEER, Peter, 1994, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_, 1995, “The Politics of Devotion to Rama”, en Lorenzen, 1995a: 288-305.
- WEBER, Max, 1958, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trad. y ed. de Hans H. Gerth y Don Martindale, Nueva York, The Free Press. Tomado de Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 2.
- \_\_\_\_\_, 1984, *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz y otros, México, Fondo de Cultura Económica. Tomado de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1a. ed. en alemán, 1922; 1a. ed. en español 1944].
- ZELLIOT, Eleanor, 1981, “Chokhamela and Eknath: Two Bhakti Modes of Legitimacy for Modern Change”, en Jayant Lele (comp.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, Leiden, E.J. Brill, pp. 136-156.
- \_\_\_\_\_, 1995, “Chokhamela: Piety and Protest”, en Lorenzen, 1995a: 212-220.

