

LAS BASES SOCIALES DE LA RELIGIÓN HINDÚ: LAS RELACIONES ENTRE SECTAS Y CASTAS

DAVID N. LORENZEN

El Colegio de México

Es difícil encontrar información estadística sobre las bases sociales de la religión hindú.¹ En parte esto se debe al hecho de que el gobierno de India, desde la independencia, ha mantenido una decisión consciente de no usar el censo decenal para compilar información detallada sobre las castas y sectas de la población. Esta renuencia de compilar tal información tiene que ver con los problemas que surgieron tras los intentos hechos por el gobierno colonial británico de enumerar las castas y jerarquizarlas basándose en parte en su clasificación dentro del sistema de los cuatro *varnas*. Los británicos tenían menos interés en las sectas religiosas; aunque también intentaron contar el número de personas en ciertas sectas.

Según muchos historiadores —particularmente los que tienen orientación nacionalista como Bipan Chandra, pero también otros “poscoloniales” como Arjun Appadurai, Bernard Cohn y Nicholas Dirks— el censo era durante la época colonial una institución que agravó los conflictos entre las castas y grupos religiosos usada por los británicos para romper la unidad del movimiento nacionalista.² En otras palabras, estos his-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 7 de marzo de 2005 y aceptado para su publicación el 26 de abril de 2005.

¹ Este ensayo se basa en parte en la introducción al libro *Religions Movement in South Asia 600-1800* (Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-44) y en parte en una conferencia impartida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales en París en marzo de 2004. Agradezco los comentarios de los lectores, especialmente de Sabyasachi Bhattacharya, B. D. Chattopadhyaya, Catherine Clémentin-Ojha, y Richard M. Eaton.

² Véase B. Chandra, *Communalism in Modern India*, Nueva Delhi, Vikas Publishing House, 1984; A. Appadurai, “Number in the Colonial Imagination”, en C. A.

toriadores consideran que la enumeración de los miembros de castas y sectas se usaba como parte de una política conciente de “divide y vencerás”; además, alegan que fue una de las más importantes causas del crecimiento de males como el “castaísmo” y “comunalismo” durante la época colonial. En contra de algunas de estas ideas, Norbert Peabody ha sugerido que los gobiernos indios anteriores a los británicos también prepararon censos de población en los cuales la enumeración de castas era importante, y que las ideas e intereses de los indios que participaron en la elaboración de los primeros censos coloniales tuvieron influencia en “la manifestación final de los censos de toda India”.³

Como historiador de los movimientos religiosos en India, tengo interés en saber lo más posible sobre el número de sectas que estudio y sobre las castas, clases económicas, y niveles educativos de la gente que pertenece a éstas. A falta de información estadística detallada, aun la información aproximada o anecdótica puede tener considerable valor.

Por ejemplo, del Kabir Panth —la secta que he estudiado más detalladamente— podemos estimar en forma muy aproximada su tamaño actual por medio de una simple extrapolación a partir de las cifras encontradas en los censos de 1901 y 1911. Esto nos da una cifra actual de aproximadamente 2 600 000 miembros.⁴ Existen, sin embargo, dudas importantes sobre esta cifra. Primero, la membresía de la secta es difícil de definir. Algunos seguidores hacen una iniciación formal y otros simplemente se consideran seguidores de Kabir, pero sin iniciación alguna; tam-

Breckenridge y P. van der Veer (comp.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives of South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 314-339; B. Cohn, “The Census, Social Structure and Objectification in South Asia”, en B. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 224-254, y N. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

³ N. Peabody, “Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, núm. 4, 2001, pp. 819-850. Véase también S. Guha, “The Politics of Identity and Enumeration in India c. 1600-1990”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, núm. 1, 2003, pp. 148-167.

⁴ D. Lorenzen, “The Kabir Panth and Social Protest”, en K. Schomer y W. H. Mcleod (comp.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, pp. 291-292.

poco mantienen relaciones estrechas con ningún monasterio o gurú particular. Además, hay algunas indicaciones, anecdóticas pero obvias, de que la población de la secta ha bajado durante por lo menos los últimos cincuenta años. La situación en cuanto a muchas otras sectas hindúes tradicionales parece semejante; aunque algunas sectas, cultos, y organizaciones religiosas nuevas han atraído a muchos seguidores, por ejemplo, las sectas de los dos Sai Baba, el culto de Santoshi Ma, y el movimiento del Vishva Hindu Parishad.

Más importante y más interesante que el número total de seguidores de las sectas hindúes es la cuestión de la relación entre estas sectas y la institución de las castas. ¿De qué castas provienen los seguidores de las sectas? ¿Cómo se relacionan las ideologías sociales y los ritos y costumbres de las sectas y las castas? Aquí examinaré estos temas a partir de la discusión de algunas teorías sociológicas, especialmente las de Friedrich Engels, Max Weber y Louis Dumont. Aunque mis conclusiones serán esencialmente negativas pues mi intención es indicar los límites del poder explicativo de estas teorías, también quiero sugerir que grandes teorías como éstas son útiles para poder definir y conceptualizar el tema en primera instancia.

Sectas y movimientos religiosos

Antes de entrar en la discusión de las relaciones entre las sectas y las castas en India deberíamos intentar definir qué es una secta o, en términos más generales, un movimiento religioso en el contexto de India y la religión hindú. No importa cómo definimos "religión", y no importa cuál es el mensaje estrictamente espiritual de un movimiento religioso dado; también es inevitable que cualquier movimiento religioso tenga por lo menos algunas normas y metas sociales, económicas, y hasta políticas. Todos los movimientos religiosos son también movimientos socioreligiosos. En algunos movimientos los componentes sociales, económicos y políticos pueden ser muy prominentes o aun dominantes; por ejemplo, el movimiento de Ravidas y también el de Vishva Hindu Parishad, aunque sus metas sociales y políticas sean bastante diferentes. Hasta podríamos ar-

guiir que estos dos son movimientos sociopolíticos con fachadas religiosas. En el caso de otros movimientos, tales fines mundanos son menos evidentes, pero nunca están totalmente ausentes. Grupos como los varkaris en Maharashtra y el de los seguidores de Chaitanya en Bengala ofrecen ejemplos de movimientos con preocupaciones mundanas menos prominentes.

En el contexto de la India y la religión hindú es difícil especificar exactamente qué quiere decir “movimiento religioso”, ya que los estilos de organización de los grupos religiosos son variados. Algunos grupos están tan poco estructurados que quizá deberíamos describirlos como corrientes o tendencias religiosas en vez de movimientos. Sus seguidores son difíciles de identificar y no tienen ligas formales con otros miembros de los grupos o sus líderes (suponiendo que éstos pueden ser identificados). Otros grupos tienen mejor definida y limitada su membresía. Sus seguidores muchas veces reciben la iniciación de los líderes del grupo y se relacionan con los otros miembros por medio de códigos específicos de creencias y prácticas religiosas.

En ensayos y libros escritos en idiomas europeos, a los movimientos religiosos hindúes se les llama “sectas” o “movimientos sectarios”. A veces los estudiosos cuestionan lo apropiado o la exactitud de estos términos. La palabra española “secta” y sus equivalentes en otros idiomas europeos ha llegado a estar asociada a un conjunto específico de características. El intento clásico de definir y analizar el sentido de “secta” en el contexto cristiano y euroamericano es de Ernst Troeltsch (1931), quien contrastó conceptualmente “secta” e “iglesia”. *Grosso modo*, las sectas están definidas como organizaciones pequeñas, entusiastas y voluntarias que exigen a sus miembros conformidad doctrinal bajo normas de comportamiento bastante estrictas. Las iglesias, por su parte, se definen como grandes organizaciones, más laxas en cuanto a la conformidad de sus miembros, quienes generalmente pertenecen a la iglesia por tradición, porque sus padres y abuelos pertenecían a ella. Las sectas exitosas tienden gradualmente a convertirse en iglesias; proceso que se llama “la transición de secta a iglesia”. Aun en el contexto cristiano y euroamericano, estos tipos ideales contrastantes no siempre se ajustan a las características empíricas de las sectas e iglesias históricas reales. Si esto no fuera proble-

ma suficiente, los estudiosos han introducido categorías conceptuales adicionales, tales como “dominaciones”, “confesiones”, “cultos”, “movimientos religiosos nuevos”, y varios *tipos* de sectas en un esfuerzo por crear tipologías más precisas.⁵

Los términos usados en los idiomas de la India para indicar los movimientos religiosos no se corresponden directamente con los usados en idiomas europeos. En hindi, el idioma indio que conozco mejor, los términos comúnmente usados por los movimientos normalmente llamados “sectas” en español incluyen *panth*, *sampraday*, *qaum* y *parampara*. La palabra usada en hindi por un “movimiento” de carácter secular es *andolan*. En realidad *andolan* (literalmente “el acto de mover”) parece ser un neologismo tomado del sánscrito, precisamente para encontrar el equivalente al inglés ‘*movement*’. Las formaciones religiosas más amplias que en español se llaman “religión” —como cristianismo, budismo o islam— en hindi normalmente se llaman *dharma*, aunque a veces se usan los términos *mazahab* o *iman*. Los *sikh* generalmente prefieren llamar a su religión “el” *panth*.

Todos estos términos en hindi tienen sentidos primarios o etimológicos diferentes de aquellos aproximadamente equivalentes en español. El sentido original de *panth*, por ejemplo, es “camino”; el sentido básico de *sampraday* es “tradición”, mientras el de *qaum* es “nación” o “comunidad”. *Parampara* tiene como sentido original tanto “tradición” como “genealogía”. El término *dharma* tiene a veces un sentido muy similar a “religión”, pero también significa “la ley”, “el orden moral”, y “el deber”. *Mazahab* también quiere decir “religión”, pero su etimología proviene del árabe y se asocia a lo musulmán, mientras *dharma* tiene etimología sánscrita y se asocia a lo hindú y lo budista. *Iman* es otra palabra con etimología árabe, y su sentido primario es “creencia”, “dogma” o “doctrina”. En este ensayo empleo el término “secta” y el más general “movimiento religioso” casi indistintamente para todos los términos mencionados en hindi, urdu y sánscrito, con excepción de las palabras *dharma*,

⁵ Véase por ejemplo B. Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*, Nueva York, s. l. e., 1970; J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Londres, s. l. e., 1970, y M. Hill, *A Sociology of Religion*, Londres, s. l. e., 1973.

mazhab e *iman* que se traducirán como “religión”. Obviamente no es una solución ideal, pero no veo otra alternativa práctica.

Las diferencias entre los movimientos religiosos en India y en Europa o América no son simplemente conceptuales o semánticas; también son reales en el carácter de los movimientos y en las maneras en que han surgido, prosperado y decaído. Obviamente la mayoría de los movimientos religiosos en India han sido hindúes o musulmanes y no cristianos (aunque existen también movimientos cristianos, sikhs, jainas, budistas, judíos y parsis). En particular, es importante el hecho de que los movimientos religiosos en India se desarrollaron en una sociedad cuya estructura e ideología básicas están organizadas alrededor del sistema de castas; en otras palabras, los contextos religiosos y también las historias individuales de los movimientos religiosos en India han sido claramente diferentes de los movimientos en Europa, que surtieron la materia prima de las teorías académicas sobre la naturaleza de estos movimientos y sobre cómo se desarrollan y funcionan.

Un ejemplo de la diferencia entre los movimientos de India y Europa es la importante distinción en India entre las sectas cuyos líderes y fundadores derivan de castas brahmanes y aquellas cuyos líderes y fundadores provienen de otras castas. En ambos tipos de secta, los seguidores pueden proceder de una variedad de castas, incluidas las bajas. Sectas dirigidas por los no brahmanes, sin embargo, generalmente no tienen brahmanes entre sus seguidores. En el norte de India, esta distinción entre sectas dirigidas por brahmanes y sectas dirigidas por no brahmanes corresponde aproximada, pero no exactamente, a la distinción entre las sectas que adoran un dios que tiene una forma humana o animal, un dios *saguna*, y las sectas que adoran un dios sin forma, un dios *nirguna*. Los sectas cuyos líderes provienen de castas de no brahmanes tienden a promover ideologías opuestas a la dominación de las castas altas, mientras las sectas cuyos líderes proceden de castas de brahmanes tienden a aceptar o reforzar tal dominación.⁶

⁶ Sobre esta distinción véase de D. Lorenzen, “Bhakti, comunidad y política”, *Estudios de Asia y África*, vol. 31, núm. 2, 1996, pp. 319-355, y *Praises to a Formless*

Las importantes diferencias entre los movimientos religiosos de India y Europa no significan que las teorías sobre sectas e iglesias elaboradas principalmente en Europa no puedan aplicarse a los movimientos de India. En realidad existen paralelos y semejanzas significativas entre los movimientos en India, Europa y América; no obstante, tenemos que repensar las teorías académicas elaboradas sobre la base de las sectas e iglesias cristianas de Europa y América antes de utilizar estas teorías en nuestras discusiones de los movimientos religiosos de India.

Engels y Weber

Las orientaciones teóricas de la mayoría de los estudios modernos de movimientos religiosos populares tienen su origen, directo o indirecto, en una de dos fuentes: los textos de Friedrich Engels (1820-1895) o los textos de Max Weber (1864-1920). Para la presente discusión son particularmente relevantes el estudio de Engels sobre Thomas Müntzer, el líder anabaptista del siglo XVI, publicado por primera vez en 1850,⁷ y el largo ensayo de Weber sobre “La sociología de la religión”, publicado por primera vez en 1922.⁸ Aunque los textos de Engels y Weber se escribieron hace mucho tiempo, hoy día continúan ejerciendo una importante influencia en los historiadores que estudian los movimientos religiosos.

Tanto Engels como Weber trataron de explicar el surgimiento y la caída de movimientos por medio de un examen de los factores sociales, económicos y políticos que tenían influencia en los movimientos, y los dos estudiosos prestaban particular atención a sus bases sociales. Los estudios recientes que tienen relación con el enfoque de Engels son los que intentan situar cada movimiento específico en su tiempo y lugar históricos y

God: Nirguni Texts From North India, Albany, State University of New York Press, 1996.

⁷ Véase de C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, 1981, t. 2, pp. 167-181, y *On Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1964, pp. 97-118.

⁸ Véase de M. Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1969, pp. 85-89, y *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1984, pp. 328-492.

hacen hincapié en los aspectos político y material de su desarrollo histórico. Los estudios que tienen relación con el enfoque de Weber son los que intentan situar cada movimiento dentro de una tipología e insisten en los significados de las creencias y prácticas de los movimientos religiosos en el contexto de las relaciones sociales que operan en la sociedad entera.

Engels sostenía que la lucha de clases usualmente yacía detrás de las ideologías y conflictos políticos, y escribía que “aun las llamadas guerras religiosas del siglo XVI implicaban principalmente los intereses positivos y materiales de clase”.⁹ A Weber le preocupaban más las afinidades entre las clases sociales, por una parte, y los tipos de movimientos religiosos, por la otra. Weber discute las guerras religiosas generalmente en el contexto de las luchas entre las naciones y civilizaciones y no en el de la lucha de clases.

Aunque tanto Engels como Weber comparten el interés en las bases de clase de los movimientos religiosos, hay dos puntos básicos en donde no están de acuerdo. Estos dos puntos pueden resumirse en el contraste entre los conceptos de determinación material y de afinidad con la clase, y el contraste entre la lucha de clases y la dominación legítima. Consideremos el segundo contraste primero, ya que es más obvio. Como todos saben, Marx y Engels veían la lucha de clases como el motor de la historia. Uno de sus objetivos principales era identificar los momentos clave de crisis social cuando las contradicciones económicas, sociales y políticas abrieran el camino a la transición en el orden social. El estudio de Engels sobre las guerras campesinas en Alemania intenta mostrar cómo los intereses de clase de los seguidores de Thomas Müntzer desempeñaron un papel en la derrota del absolutismo y de los restos del sistema feudal en la Alemania del siglo XVI. Weber, por su parte, tenía más interés en desarrollar una tipología de las diferentes formas legítimas de dominación política y social que permitían que los sistemas sociales y políticos pudieran sobrevivir.

Los conceptos de la determinación material y la afinidad de clase, en Engels y Weber, respectivamente, representan la

⁹ C. Marx y F. Engels, *On Religion*, *op. cit.*, p. 98.

clave para entender sus ideas sobre la relación en los grupos sociales y clases, por una parte, y los movimientos religiosos, por la otra. En el famoso “Prólogo” de 1859 a su *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx sostiene que durante los periodos de revolución social “los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción” en algún sentido directamente determinan “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”.¹⁰ La interpretación de Engels del papel de los anabaptistas en la guerra campesina en Alemania está basada claramente en esta idea, aunque el sentido exacto en el cual la infraestructura *determina* la superestructura no se especifica ni aquí ni en otros textos de estos autores.

Weber prefiere abogar por una *afinidad* entre la clase socioeconómica y la religión. Con esta formulación del problema, Weber evita la pregunta de cuál determina a cuál. El famoso ensayo de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,¹¹ alega que el capitalismo moderno se asocia especialmente con los protestantes calvinistas, porque hubo afinidad positiva entre el ascetismo mundano fomentado por el calvinismo y la necesidad de acumulación de capital en el sistema económico capitalista. Cada uno influye en el otro, pero ni uno ni otro tiene prioridad necesaria. En su ensayo *La sociología de la religión*, Weber afirma que la conexión entre las clases medias urbanas y la religión congregacional “no está determinada por la peculiaridad económica de la vida de la ciudad en cuanto tal, sino que, como se ve fácilmente, ocurre con mucha frecuencia lo contrario”.¹² En otras palabras, los modelos económicos de la vida urbana pueden tener influencia en el desarrollo de la religión congregacional, y la religión congregacional puede influir en los modelos económicos de la vida urbana. Sin embargo, aquí Weber presta más atención al papel de la clase socioeconómica en la determinación del tipo de movimiento religioso que a la influencia que el movimiento religioso ejerce sobre el

¹⁰ C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, op. cit., t. 1, p. 518.

¹¹ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958.

¹² M. Weber, *Economía y sociedad...*, op. cit., p. 386.

comportamiento de clase de sus seguidores. Esto sugiere que en la práctica su posición no está tan lejos de la de Engels como puede parecer a primera vista.¹³

Louis Dumont y la ideología de las sectas hindúes

Entre los pocos estudios de los movimientos religiosos hindúes que tienen enfoque explícitamente teórico, destaca el ensayo de Louis Dumont titulado “Le renoncement dans les religions de l’Inde”.¹⁴ La influencia de este ensayo revierte en tributo a la sutileza de los argumentos de Dumont y su habilidad retórica; tuvo amplia aceptación su enfoque estructuralista, en el estilo de Claude Lévi-Strauss, en las décadas de los años sesenta y setenta. Una lectura cuidadosa de este ensayo, sin embargo, revela varios errores empíricos e hipótesis dudosas que debilitan y quizá contradicen sus argumentos principales.

Dumont empieza analizando con dos contrastes *a priori*: uno entre la ortodoxia brahmánica y la religión popular hindú, y otro entre el sacerdote brahmán y el padre de familia de cualquier casta, por una parte, y el “renunciador” o asceta por la otra. Después desarrolla estos dos contrastes —con la ayuda de la ideología tradicional del sistema de castas (*varnasramadharma*) y de la teoría tradicional de las cuatro metas de la vida (o sea, *kama*, *artha*, *dharma*, y *moksa*)— para crear lo que él llama “definición unitaria del hinduismo, y aun de las religiones budista y jaina”.¹⁵

Parece evidente que el contraste que Dumont propone entre la ortodoxia brahmánica y la religión popular hindú es una adaptación al contexto indio del contraste que Ernst Troeltsch hace entre la iglesia y las sectas. El brahmanismo no sectario ocupa el lugar de la iglesia, mientras grupos religiosos que normalmente se llaman “*pantb*”, “*sampraday*” o “*parampara*” ocupan el lugar de las sectas.

¹³ Véase D. N. Lorenzen, “Bhakti...”, *op. cit.*, pp. 344-351.

¹⁴ L. Dumont, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, París, Gallimard, 1986, pp. 324-350.

¹⁵ *Ibid.*, p. 327.

Dumont propone un conjunto de tres “complementariedades” presentes en el hinduismo popular (o sea, las sectas), pero ausentes generalmente en la ortodoxia brahmánica (o sea, la iglesia). Estas complementariedades incluyen, primero, “la complementariedad de lo puro y lo impuro, de lo superior y lo inferior” derivado de la ideología del sistema de castas y presente, en el contexto del hinduismo popular, aun entre los dioses; segundo, el papel directo del personaje que sirve como oráculo, poseído por un dios, y actúa como intermediario, quien informa y dirige a otras personas, y, tercero, “la complementariedad de funciones entre un dios y una diosa” común en los cultos de aldea.¹⁶ Según Dumont: “Generalmente podemos decir que las complementariedades de la práctica religiosa común llegan a ser nebulosas cuando uno se transporta a la práctica brahmánica [...] y tienden a desaparecer cuando uno considera la teoría brahmánica.”¹⁷

Muchos estudiosos ya habían distinguido entre el hinduismo popular y la ortodoxia brahmánica. Aquí Dumont no hace más que modificar la manera de conceptualizar esta distinción. Su discusión llega a ser más interesante, y más problemática, cuando intenta utilizar la visión del mundo asociada con los renunciadores como la clave única para entender el carácter tanto de la ortodoxia brahmánica como del hinduismo popular. Dumont propone “ver el secreto del hinduismo en el diálogo entre el renunciador y el hombre-en-el-mundo”,¹⁸ y finaliza su argumento diciendo que “el hinduismo, la religión de la casta y de la renunciación, se han desarrollado al integrar [en el brahmanismo] o tolerar [en las sectas] los productos del pensamiento y del misticismo del renunciador”.¹⁹

Según Dumont, el contraste entre el renunciador asceta y el padre de familia o el brahmán descubre una oposición más profunda: la de un “individuo-fuera-del-mundo” y un “hombre-dentro-del-mundo, quien no es un individuo”.²⁰ Dumont ve en el renunciador a un hombre que ha escapado de las de-

¹⁶ *Ibid.*, p. 329.

¹⁷ *Ibid.*, p. 331.

¹⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹⁹ *Ibid.*, p. 350.

²⁰ *Ibid.*, p. 337.

mandas de la casta y la familia, mientras el brahmán o el padre de familia están atrapados en la red de obligaciones y deberes de la casta y la familia. En una interesante adaptación del estructuralismo de Lévi-Strauss, Dumont afirma que “decir que el mundo de casta es un mundo de relaciones, es decir que la casta particular, el hombre particular, no tienen sustancia, no existen empíricamente, no tienen ser”.²¹ En otras palabras, los hombres de diferentes castas son como los fonemas lingüísticos, ya que sus identidades dependen de sus mutuas diferencias, de sus relaciones, y no de sus cualidades en sí (fonéticas o personales). Este tipo de análisis —que da más valor a los conceptos y representaciones mentales que al comportamiento empíricamente observado— es precisamente el aspecto del estructuralismo lévi-straussiano que más ha ofendido a sus críticos y ha llevado a los estudiosos al abandono de este método. Si el comportamiento observado no concuerda con la teoría —parece decir— entonces el comportamiento debe ser una anomalía.

No obstante, al insistir en la importancia de la ideología del renunciador y en su contraste con el padre de familia, Dumont claramente indica un elemento clave de la religión hindú: alega que “el renunciador ha dejado el mundo detrás de sí para dedicarse a su propia liberación. Él se somete a un maestro que ha escogido, tal vez aun entre en una comunidad monástica, pero en lo esencial él depende solamente de sí mismo; está solo”.²²

Varios estudiosos han criticado algunos aspectos de esta insistencia de Dumont en una dicotomía radical entre la vida centrada en la casta de las personas laicas y el individualismo libre de la casta de los renunciadores hindúes.²³ Las investigaciones empíricas de estos estudiosos han encontrado —como la teoría de Dumont parcialmente sugiere— que en la renunciación la motivación frecuente es el rechazo y escape de las

²¹ *Ibid.*, pp. 332-333.

²² *Ibid.*, p. 336.

²³ Véase por ejemplo R. Thapar, “Renunciation: The Making of a Counter-Culture?”, en R. Thapar, *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, Delhi, Orient Longmans, 1978, pp. 63-104; R. Burghart, “Renunciation in the Religious Traditions of South Asia”, *Man*, núm. 18, 1983, pp. 633-653, y P. van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989.

responsabilidades y preocupaciones de la vida de marido y padre y no simplemente la búsqueda de liberación espiritual. Por otro lado, la membresía a una comunidad monástica no es un detalle incidental y casual de la existencia de los renunciadores, como Dumont sugiere, sino fuente básica de su seguridad material y su bienestar emocional. Aun durante sus vagabundeos lejos de los monasterios, los renunciadores generalmente viajan en parejas o en pequeños grupos como cualquier persona que ha viajado en los autobuses y trenes de India puede atestiguar.

Hasta cierto punto podemos trastocar la teoría de Dumont y alegar que es el padre de familia quien es el individuo, no importa cuánto esté rodeado por responsabilidades debidas a su familia y a su casta, mientras el renunciador es quien pierde su individualidad cuando se integra en una fraternidad monástica y se pone sus insignias y vestimentas típicas. A esta propuesta Dumont probablemente replicaría que estoy confundiendo al padre de familia meramente físico con el concepto normativo o valor ideal más esencial. Pero el mismo Dumont a menudo postulaba una relación más o menos estrecha entre las normas o valores y las realidades empíricas. Es solamente cuando la realidad empírica contradice abiertamente las normas o valores, que él insiste en que está hablando de estos valores y no de las cosas empíricas; pero cuando los valores del padre de familia (supuestamente un no individuo) y los del renunciador (supuestamente un individuo), están contradichos sistemáticamente por el comportamiento de los padres de familia y los renunciadores de carne y hueso, entonces la alegata de que los valores ideales son primarios y las realidades empíricas son secundarias empieza a parecer algo peculiar.

Además existen problemas en el análisis de Dumont, aun al considerar los mismos valores normativos. Como admite alguna vez Dumont, pero luego desestima: el ideal normativo del renunciador claramente incluye la insistencia en la necesidad de sistemáticamente reducir o aniquilar su propio ego y egoísmo. Pero, ¿qué tipo de individuo es una persona que borra su propio ego? Asimismo, el ideal normativo del padre de familia incluye la idea de que una vez que éste llega al estatus de jefe de su familia extendida, tiene libertad casi absoluta de

tomar decisiones importantes sobre su propia vida y las vidas de los miembros de su familia; pero, ¿qué tipo de no individuo es este patriarca autocrático?

En el contexto de la presente discusión, las ideas más criticables de Dumont tienen que ver con los papeles que desempeñan la devoción (*bhakti*) y las sectas en la religión hindú popular. En su opinión, la *bhakti* es “un desarrollo sanyásico, una invención del renunciador”.²⁴ Afirma esto porque “esta religión de amor supone dos términos perfectamente individualizados; por concebir un Señor personal es necesario un fiel que ve a sí mismo como un individuo”.²⁵ Como hemos visto, Dumont cree —equivocadamente en mi opinión— que solamente el renunciador es capaz de concebirse a sí mismo como individuo y, por lo tanto, de llegar a ser tal individuo.

Otro punto débil es la conexión que Dumont propone entre “el éxtasis místico” de la *bhakti* emocional y las prácticas de la posesión divina en la religión popular. Afirma que “la *bhakti* retoma, bajo una forma más o menos sublimada, un aspecto de la religión común que la ortodoxia brahmánica ignora”.²⁶ Aquí también hay un problema. Dumont distingue la *bhakti* “especulativa” e “intelectual” encontrada en la *Bhagavad-gita* de la “*bhakti* propiamente hindú” de los himnos en tamil y del *Bhagavata-purana* que es “muy emotiva”.²⁷ Según Dumont, sólo esta *bhakti* emotiva se puede asociar con la práctica de la posesión divina. En realidad, sin embargo, no podemos decir que toda la *bhakti* “propiamente hindú” es “muy emotiva”. Las formas extática y sobria de la *bhakti* han coexistido, más o menos armoniosamente, desde la época de la *Gita* hasta hoy en día.

En este contexto podemos también regresar al contraste entre las sectas hindúes que adoran a un dios abstracto y sin forma —o sea, un dios *nirgun*— y las que adoran a un dios antropomórfico o animal —o sea, un dios *sagun*—. En general la *bhakti sagun* es más emocional que la *bhakti nirgun*, pero al mismo tiempo la *bhakti sagun* tiende a insistir en la división

²⁴ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, op. cit., p. 346.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibid.*, p. 348.

²⁷ *Ibid.*, p. 347.

ontológica clara entre el dios y su devoto. Este devoto tiene que depender de la gracia de su dios para lograr la salvación. En el caso de la bhakti *nirgun*, generalmente se insiste en que el dios se encuentra dentro del propio corazón del devoto, lo que hace que la dádiva de la gracia no se considere necesaria. Pero esta situación contradice directamente la lógica de la afirmación de Dumont de que la posesión divina está estrechamente relacionada con las formas emotivas (e implícitamente *sagun*) de la bhakti. Es necesaria una discusión más matizada.

Dumont también comenta que históricamente “casi todas las sectas han sido fundadas por sannyasis, y la mayoría de ellas contiene una orden de sannyasis que constituye su meollo”.²⁸ En general esta afirmación es correcta, pero existen algunas excepciones importantes. Dumont no explica la razón por la cual los renunciadores han fundado la mayoría de las sectas; simplemente afirma que la gran influencia que los renunciadores de las sectas tienen sobre sus discípulos laicos permite que la religión y el pensamiento de los renunciadores “penetren de alguna manera en la gran masa de los hombres-dentro-del-mundo”.²⁹

En el modelo teórico de Dumont, las sectas hindúes se convierten en meros instrumentos para difundir la visión del mundo del renunciador, pero no tenemos ninguna explicación sobre cómo estas sectas pueden atraer a los hombres-y-mujeres-dentro-del-mundo, quienes generalmente constituyen la mayoría de los seguidores de cada secta. Tampoco se comentan las posibles contribuciones que el pensamiento laico ha hecho a las sectas. Además, el modelo no explica por qué algunas sectas importantes fueron fundadas por hombres casados que no renunciaron a sus esposas después de convertirse en líderes religiosos de tiempo completo. Más obvio es el caso de los diez primeros gurús del Sikh Panth, pero también podemos mencionar a Vallabhacarya y sus sucesores entre los vallabhas, a Ghazidas y sus sucesores entre los satnamis de Chhattisgarh, y a Dharamdas y sus sucesores en la rama dharmadasi del Kabir Panth, y a casi todos los actuales líderes sikh.

²⁸ *Ibid.*, p. 348.

²⁹ *Ibid.*, p. 349.

Según Dumont, la secta, al contrario del brahmanismo, “no es esencialmente sincrética, sino mantiene una sola doctrina, el principio de su unidad. Muchas veces, en realidad, la secta es monoteísta en un sentido verdadero”. Además, alega que “la secta, cualquiera que sea la inspiración que la domina, trasciende la casta y se abre, por lo menos en principio, a todos, como le conviene a una creación del renunciador”.³⁰

Aquí, una vez más, la teoría de Dumont contradice las observaciones empíricas. La distribución del sincretismo y del monoteísmo en la ortodoxia brahmánica y en las sectas hindúes por ejemplo, es compleja y poco consistente. Es verdad que la mayoría de las sectas se dedica a la adoración de un solo dios o avatar, pero la existencia y el poder —menor pero real— de los otros dioses casi nunca se niega. Asimismo, si incluimos los sistemas clásicos de metafísica brahmánica, como el Vedanta y el Samkhya, como manifestaciones de la ortodoxia brahmánica, encontramos también en ellos la tendencia clara hacia un monoteísmo sistemático. El hecho de que muchas sectas dedicadas a bhakti también desarrollaron sus propias escuelas de Vedanta, sólo complica más la situación. Tales sectas han hecho sus propios comentarios en sánscrito sobre las *Upanishad*, los *Vedanta-sutra*, y la *Bhagavad-gita*, todos textos entendidos por sólo una pequeña élite de renunciadores de casta alta.

La afirmación de que la secta hindú “trasciende la casta y se abre, por lo menos en principio, a todos” es particularmente dudosa. Esta idea le atrae a Dumont porque está de acuerdo con su hipótesis de que el renunciador, el corazón y alma de la secta, debería considerarse un “individuo-fuera-del-mundo”, o sea un individuo fuera del sistema de castas. Si el renunciador está fuera del sistema de las castas, entonces la secta, su propia creación, también debería estar fuera del sistema. Podemos aceptar que la mayoría de las sectas hindúes aceptan miembros o seguidores de una variedad de castas (aunque generalmente no de todas). El problema es que a pesar de estar “abiertas” en este sentido, la mayoría de las sectas hindúes también apoyan firmemente el sistema de castas, considerando tanto su ideolo-

³⁰ *Ibid.*, p. 349.

gía —o sea el *varnasrama-dharma*— como sus prácticas institucionales. Las únicas sectas hindúes importantes que rechazan el sistema son el *sampraday* de los virasaivas, el Arya Samaj, y varios *panth* asociadas con el movimiento *nirguni* como el Kabir Panth y el Ravidas Panth. Aun en estos casos, la oposición al sistema generalmente se limita al rechazo de la ideología de *varnasrama-dharma*, y no intenta anular las costumbres asociadas con las castas.

Además, la afirmación de que la secta está “por lo menos en principio” abierta a todos, pasa por alto el hecho de que la mayoría de las sectas toma a sus seguidores de un conjunto y gama específicos de castas. Algunas sectas, como la de los satnamis de Chhattisgarh y la de los ravidasis de Uttar Pradesh, toman a la gran mayoría de sus seguidores de una sola casta. Un principio —como la afirmación de que las sectas están abiertas a todos— que está negado sistemáticamente en la práctica, no es un principio que valga mucho.

Secta y casta

Muchos antropólogos y sociólogos, incluyendo a Dumont, alegan que las sectas hindúes —y las sectas cristianas y musulmanas— han tendido gradual e inexorablemente a convertirse en castas. Dumont no menciona esta teoría en su artículo sobre hinduismo y renunciación de 1959 que acabamos de criticar, pero sí aparece en su famoso libro *Homo Hierarchicus*, publicado en 1966.³¹ David Pocock, un colaborador de Dumont, discute este tema en detalle en su libro de 1973, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, que llama un “lugar común de la historia de India”.³² Otra discusión importante del tema aparece en el libro de David Mandelbaum, *Society in India*, publicado en 1970.³³ Mandelbaum cita a varios estudiosos que también aceptan, por lo menos en

³¹ *Ibid.*, pp. 237-242.

³² D. Pocock, *Mind, Body and Wealth...*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 151.

³³ D. G. Mandelbaum, *Change and Continuity* (vol. 2 de *Society in India*), Berkeley, 1972, pp. 523-544.

parte, que las sectas se convierten casi inevitablemente en castas. Entre ellos menciona a M. N. Srinivas, I. Karve, Jawaharlal Nehru y Max Weber. En realidad, Weber parece ser el autor original de la teoría. La discusión de Weber se encuentra en sus famosos ensayos sobre el hinduismo y el budismo publicados en 1920.³⁴

Lo que hace que esta teoría de la inevitable transición de secta a casta sea curiosa es que no tiene casi ninguna relación con la evidencia empírica encontrada en la historia. Nos ayuda un ejemplo irónico de la verdad, y la falsedad, del eslogan de Derrida: “No hay nada fuera del texto (*Il n’y a pas de hors-texte*).” Evidentemente lo que ha ocurrido es que la idea original de Weber fue recogida y transmitida de estu­dioso en estu­dioso sin que nadie la sometiera a evaluación crítica contra la evidencia histórica disponible.

Weber, como muchos otros sociólogos y antropólogos, empieza su análisis de los movimientos religiosos hindúes con la presuposición razonable de que la casta ha sido la institución dominante de la sociedad de India desde por lo menos mediados del primer milenio a. C. y por lo tanto tiene que afectar la manera en que los movimientos religiosos surgen, se desarrollan, y tarde o temprano, decaen. Según Weber y sus sucesores, si aceptamos la ubicuidad de la casta, es lógico asumir que las sectas han tendido a convertirse en casta de la misma manera que otras instituciones como las tribus, los clanes y los gremios lo han hecho.

Weber presenta su teoría de la transición de secta a casta como respuesta a la pregunta: ¿Por qué existe poca evidencia en la historia de India de las rebeliones de las castas bajas en contra del orden de castas? El hinduismo, afirma, estableció rápidamente su dominación sobre las “religiones de la salvación”, como el budismo y el jainismo, por “el hecho de que el hinduismo podía proveer de apoyo religioso, incomparable para la legitimación de los intereses de la élite que gobernaba”. Continúa:³⁵

³⁴ *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus: 1916-1920*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, y *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Nueva York, The Free Press, 1958.

³⁵ M. Weber, *Die Wirtschaftsethik...*, *op. cit.*, pp. 72-73. Agradezco la ayuda de Ishita Banerjee y Rebecca Lorenzen en la traducción del alemán de estas citas de Weber.

Una vez establecida, la fuerza de atracción del sistema hindú de castas es tal que tiende a incorporar todo —hasta las [formas sociales] que están más allá de sus fronteras religiosas— lo que entra en contacto social con él. Así, todas las [formas sociales] desde los movimientos religiosos que están en contra de los brahmanes y en contra de la casta hasta los movimientos que cuestionan las creencias básicas del hinduismo eventualmente regresan al sistema de castas.

El proceso es fácil de explicar. Cuando una secta se opone por principio al sistema de castas y acepta miembros de cualquier casta hindú, entonces los saca de la esfera de lo que hasta ese momento había definido sus obligaciones rituales. Como consecuencia, estos individuos desconocerán los ritos de la casta a la que pertenecían hasta ese momento, y los prosélitos de su casta se volverán “descastados”. Si la secta permitía a sus miembros alguna conducta que el hinduismo consideraba ritualmente “contaminante” (como el consumo de carne de res), entonces el hinduismo trataba a dicha secta como “gente paraih”; o sea intocables, y mientras más duraba la condición más llegaba la secta a ser tratada como una casta impura [...] Al paso del tiempo, esta secta es reconocida como una casta única (secta-casta), o como una casta con subcastas de diferentes rangos sociales. Este último caso ocurre cuando existen profundas diferencias sociales dentro de la misma casta.

El único ejemplo histórico que Weber cita de este proceso es el de la secta de los lingayat o virasaivas. Weber dice que esta secta ilustra el desarrollo gradual de una secta que era socialmente heterogénea a “una casta con subcastas”, tal que ahora la secta “exige el registro de sus miembros de acuerdo con las cuatro castas clásicas hindúes”.³⁶

Con el propósito de apoyar sus propias versiones de esta teoría de la transición de secta a casta, tanto Dumont como Pocock refieren a los mismos lingayats como su principal ejemplo del proceso. Mandelbaum, por su parte, ofrece como ejemplos los jainas, los lingayats y los sikhs. Ninguno de estos escritores presenta el ejemplo de una sola secta que gradualmente se convierte en una sola casta, aunque la lógica del argumento indica que esto debería ser el caso más sencillo y frecuente. No obstante, Dumont también menciona otras dos sectas, las de los gosain y los sadh de Uttar Pradesh; casos de una secta ori-

La traducción al inglés hecha por Gerth y Martindale tiene errores importantes (M. Weber, *The Religion of India...*, *op. cit.*, pp. 18-20).

³⁶ M. Weber, *Die Wirtschaftsethik...*, *op. cit.*, p. 73.

ginalmente constituida de manera exclusiva por renunciadores que posteriormente “degenera en una casta”, cuando los renunciadores forman uniones conyugales y procrean a hijos. Este proceso es algo diferente al imaginado por Weber, quien no consideró la posibilidad de sectas compuestas exclusivamente por renunciadores. En el caso de los gosains (mejor conocidos como jogis), el ejemplo de Dumont es plausible. De manera desafortunada, cualquiera reconstrucción histórica de los orígenes de los jogis y sadhs actuales depende sólo de especulaciones ya que la evidencia histórica prácticamente no existe.

Si vemos la relación entre las castas y sectas hindúes desde una perspectiva más empírica e histórica, encontraremos la situación muy diferente a la propuesta por el sociólogo Weber y los antropólogos Dumont, Pocock y Mandelbaum. Para empezar, la mayoría de las sectas hindúes importantes —no importa si son vaishnavas, saivas o shaktas— tienen seguidores que provienen de una amplia gama de castas. La gran mayoría de dichas sectas no muestra ninguna tendencia histórica a convertirse en castas únicas endogámicas o en grupos independientes de castas. Los ejemplos incluyen los srivaishnavas en el sur, los seguidores de Caitanya en Bengala, los vallabhas en el oeste, los varkaris en Maharashtra, los ramanandis en el norte, y los pranathis en el centro y oeste. Casi todas estas sectas fueron fundadas por renunciadores brahmanes, pero sus seguidores laicos, desde el principio, provienen de una amplia gama de castas, que incluye a los brahmanes, a las castas medias, y hasta —pero en pocos casos— a las castas dalit (o sea, las castas de intocables).

Las sectas *nirguni* del norte de India ofrecen ejemplos de relaciones más complejas y variadas entre sectas y castas. Las principales sectas *nirguni* son las de los kabir panthis, los ravidasis, los dadu panthis y los sikhs. Todas fueron fundadas por no brahmanes y sus líderes siguen siendo de castas no brahmánicas. En los casos del Kabir Panth, del Dadu Panth y del Sikh Panth, los seguidores laicos provienen de una gran gama de castas, pero con pocos seguidores de castas brahmánicas. Entre los sikhs, aproximadamente la mitad de los seguidores proviene del grupo de castas de agricultores llamado jat. En los casos del Ravidas Panth y del Satnami Panth de Chhattis-

garh, los seguidores han provenido siempre, casi exclusivamente, del grupo de castas llamado camar, cuyos miembros tradicionalmente han sido considerados intocables.

Casi todas las sectas hindúes principales, tanto de líderes brahmánicos como de líderes de otras castas, permiten matrimonios entre sus seguidores laicos y con personas que no son de la secta, con tal que tanto el novio como la novia pertenezcan a la misma casta. Generalmente se prefiere que ambos novios pertenezcan a la misma secta, pero la posibilidad de escoger a otros miembros de la misma casta queda abierta. Al contrario de la membresía en una casta que es determinada por el nacimiento, la membresía en una secta es definida menos rigurosamente. Una persona se asocia con una secta por las tradiciones de su familia, pero a veces lo hace por decisión personal. En ambos casos, la asociación puede o no ser formalizada con una iniciación. En estas circunstancias no siempre es claro quién es un miembro de una secta dada y quién no.

Entre los lingayats, los sikhs, y los jainas, sin embargo, la selección de un novio o una novia fuera de la secta no es generalmente algo aceptable. En estos tres casos el modelo de Weber de la transición de una secta a una casta tiene alguna validez; no obstante, es discutible si estas sectas son realmente hindúes. Cada una de ellas ha establecido su identidad, por lo menos parcialmente, de forma independiente al hinduismo. En el caso de los lingayats, su identidad es básicamente hindú, pero los jainas tienen un antiguo origen, independiente del brahmanismo, y nunca han aceptado el carácter sagrado de los vedas. Los sikhs surgieron del hinduismo, pero actualmente reivindican el estatus de religión independiente; una demanda aceptada en la constitución de India. Cada una de estas tres sectas o movimientos ha creado su propio subsistema, parcialmente independiente de las castas. Cada una también ha establecido sus propios rituales, administrados por sus propios sacerdotes.

Los satnamis de Chhattisgarh forman una secta que es equivalente a una casta. Saurabh Dube ha examinado detalladamente la historia etnográfica de los satnamis en un libro reciente.³⁷

³⁷ S. Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

El Satnam Panth se fundó entre los chamars de la región en la primera mitad del siglo XIX. Sus doctrinas y prácticas rituales están claramente relacionadas con las del Kabir Panth y la tradición *nirguni*. Desde el momento de su fundación, el Satnam Panth tomó la gran mayoría de sus miembros del grupo de castas camar, aunque también aceptó a algunos miembros de otras castas bajas. Desde el principio los satnamis se organizaron como casta endogámica independiente de los camars. Como Dube indica,³⁸ entrar al Satnam Panth “significaba la iniciación en una secta y la incorporación en una casta”. Aunque la mayoría de los satnamis hoy día nacen en el Panth en vez de ser conversos que se incorporan, las reglas para los nuevos miembros de esta casta-secta siguen siendo las mismas. No ha habido ninguna transición gradual de secta a casta, tal como el modelo de Weber sugiere.

La evidencia histórica sobre las etapas iniciales de las sectas que se fundaron antes de 1800 es generalmente mucho menos completa y menos fidedigna que la que está disponible en el caso de los satnamis; no obstante, sugiere que no ha habido cambios importantes en las relaciones entre la secta y la casta o las castas de donde provienen sus miembros. Además estas relaciones no ofrecen ningún modelo consistente. Cada caso es casi único. Sólo podemos decir que generalmente cada secta toma a la mayoría de sus seguidores de una gama específica de castas concentradas en una o dos regiones culturales o lingüísticas. Esta gama de castas puede ser muy grande, como en el caso del Ramananda Sampraday, o más estrecha, como en el caso del Kabir Panth. En algunos casos, por ejemplo el Ravidas Panth, casi todos los seguidores pueden provenir de una sola casta. Esas tres sectas tienen una distribución geográfica amplia, pero toman a la gran mayoría de sus miembros de zonas donde la gente habla idiomas o dialectos relacionados con el hindi. Por ejemplo, la mayoría de los kabir panthis proviene de las regiones donde la gente habla bhojpuri o chhattisgarhi, aunque algunos también viven en el oeste de Uttar Pradesh, en Rajasthan, en Gujarat, y en el este de Maharashtra. Un ejemplo de una secta con distribución más limitada es la ya mencionada Satnam

³⁸ *Ibid.*, p. 63.

Panth, cuyos miembros viven casi exclusivamente en el estado de Chhattisgarh. Particularmente en las últimas décadas las migraciones o diásporas de mucha gente fuera de su regiones originales —hasta llegar a Europa, Canadá y Estados Unidos— ha complicado la distribución geográfica de algunas sectas, como el Sikh Panth; pero, en general, la regla de que cada secta tiene una distribución de seguidores limitada a una o dos regiones lingüístico-culturales sigue siendo válida.

Conclusión

He tratado de examinar y criticar algunas ideas sobre el carácter de las bases sociales de las sectas hindúes en India. Empecé con la discusión de algunas diferencias importantes entre sectas hindúes y las sectas cristianas, y concluí que a pesar de estas diferencias, podemos considerar a las sectas cristianas e hindúes como instituciones con funciones similares. En la discusión de las ideas de Engels y Weber sobre las relaciones entre el carácter de los movimientos religiosos y las clases sociales de sus seguidores, noté que tanto Engels (explícitamente) como Weber (implícitamente) ven las ideologías sociales y religiosas de los movimientos como reflejo de los intereses económicos y políticos de los seguidores de los movimientos, especialmente de los grupos dominantes dentro de ellos.

En una larga discusión de las ideas de Dumont sobre la influencia de la ideología de los renunciadores en las sectas, traté de mostrar que la evidencia empírica a menudo contradice sus argumentos. En particular, la idea que los ascetas o renunciadores hindúes desempeñan el papel de individuo autónomo dentro de la sociedad india me parece estar fundamentalmente equivocada. La idea de Dumont de que la ideología de los renunciadores hindúes imbuye la ideología de la mayoría de las sectas hindúes parece ser más plausible, especialmente dado que muchas —aunque no todas— han tenido fundadores y líderes que son o renunciadores o hombres casados que tienen simpatía por los valores sociales y religiosos de los renunciadores. No obstante, Dumont parece haber exagerado la influencia de estos valores y no explica adecuadamente cómo logran aceptación

entre los seguidores laicos de las sectas, y además malinterpreta las relaciones que existen entre la bhakti emocional y la bhakti no emocional y entre el sincretismo y el monoteísmo.

Finalmente he examinado las ideas de Weber y otros estudiosos sobre las relaciones entre las sectas y las castas; en particular la idea de que las sectas tienden gradualmente a transformarse en castas. Lo curioso de esta idea es el hecho de que no tiene casi ninguna relación con la evidencia histórica pero ha llegado a ser lugar común en discusiones académicas sobre la naturaleza de las sectas hindúes. En la realidad histórica, las sectas hindúes casi nunca se han transformado gradualmente en castas. La mayoría de las sectas toman a sus seguidores de una variedad de castas que se mantienen independientes. Aun en el caso de las sectas que toman a todos sus seguidores de una sola casta o grupo de castas homónimos —por ejemplo, el Ravidas Panth y la casta de los camars— no todos los miembros de la casta pertenecen a la secta. Solamente en pocos casos —como el del Satnam Panth de Chhattisgarh— las fronteras entre secta y casta son equivalentes, y en este caso específico esta identidad se ha mantenido desde la fundación de la secta y no ha sido el resultado de una transformación de la secta en casta. Las únicas sectas hindúes cuya historia parece encarnar algunos rasgos importantes de la teoría son los lingayats o virasaivas (el ejemplo original de Weber), los sikhs y jainas (con el problema de que generalmente no son considerados hindúes), y posiblemente los jogis (supuestamente descendientes de renunciantes que se casaron).

No creo que sea posible dudar que la casta es la institución social dominante en la sociedad hindú. Todas las sectas hindúes, hasta las que tienen ideología anticasta, han tenido que acomodarse a la realidad del sistema de castas. Hasta cierto punto la casta y su ideología en India ha penetrado también en el Sikh Panth, en las sectas jainas, y aun en las sectas cristianas y musulmanas. No obstante, no podemos aceptar que la casta haya sido tan dominante que sea capaz de asimilar completamente a las sectas religiosas a su propia estructura. Las sectas hindúes y las castas se han mantenido dentro de la sociedad de India como instituciones complementarias y compenetradas, pero también separadas. ❖

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

Bibliografía

- APPADURAI, Arjun (1993), "Number in the Colonial Imagination", en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (comps.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives of South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 314-339.
- BURGHART, Richard (1983), "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia", *Man* (N. S.), núm. 18, pp. 633-653.
- CHANDRA, Bipan (1984), *Comunalism in Modern India*, Nueva Delhi, Vikas Publishing House.
- COHN, Bernard (1987), "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia", en su *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, pp. 224-254.
- DIRKS, Nicholas (2001), *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- DUBE, Saurabh (1998), *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.
- DUMONT, Louis (1986), *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, París, Gallimard, Este libro contiene en forma de apéndice el ensayo "La renunciación del mundo en las religiones de India" (pp. 324-350). El libro se publicó por primera vez en 1966 y el ensayo en 1959.
- GUHA, Sumit (2003), "The Politics of Identity and Enumeration in India c. 1600-1990", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, núm. 1, pp. 148-167.
- HILL, Michael (1973), *A Sociology of Religion*, Londres.
- LORENZEN, David N. (1987), "The Kabir Panth and Social Protest", en Karine Schomer y W. H. McLeod (comp.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 281-303.
- (1996), "Bhakti, comunidad y política", *Estudios de Asia y África*, vol. 31, núm. 2, pp. 319-355.

- (1996), *Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India*, Albany, State University of New York Press.
- (2004), "Introduction", en D. N. Lorenzen (comp.), *Religious Movements in South Asia 600-1800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 1-44.
- MANDELBAUM, David G. (1972), *Change and Continuity* (vol. 2 de *Society in India*), Berkeley.
- MARX, C. y F. Engels (1981), *Obras escogidas*, 3 tomos, Moscú, Editorial Progreso. Esta colección contiene el "Prefacio a *La guerra campesina en Alemania*", de Engels (t. 2, pp. 167-181) y el "Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*", de Marx (t. 1, pp. 516-20).
- MARX, Karl y Friedrich Engels (1964), *On Religion*, introducción de Reinhold Niebuhr, Nueva York, Schocken Books, Esta colección contiene el capítulo dos de *The Peasant War in Germany* de Engels (pp. 97-118).
- PEABODY, Norbert (2001), "Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, núm. 4, pp. 819-850.
- POCOCK, David (1973), *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Oxford, Basil Blackwell.
- THAPAR, Romila (1978), "Renunciation: The Making of a Counter-Culture?", en R. Thapar, *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, Delhi, Orient Longmans, pp. 63-104.
- TROELTSCH, Ernst (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches* (2 vol.), traducido del alemán, Nueva York, The Macmillan Company.
- VAN DER VEER, Peter (1989), *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- WEBER, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- (1958), *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Nueva York, The Free Press.
- (1969), *The Sociology of Religion*, introducción de Talcott Parsons, Boston, Beacon Press. Traducción publicada por primera vez en 1963. El texto original en alemán fue publicado en 1922. Esta traducción es mejor que la siguiente.
- (1984), *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica. Reimpresión de la segunda edición en español de 1964. La parte que corresponde a la *Sociología de la religión* comprende pp. 328-492.

- (1996), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus: 1916-1920*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WILSON, Bryan (1970), *Religious Sects: A Sociological Study*, Nueva York.
- YINGER, J. Milton (1970), *The Scientific Study of Religion*, Londres.