

MAX WEBER Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA

DAVID N. LORENZEN
El Colegio de México

Durante el periodo en que Max Weber escribió sus obras más importantes, entre 1889 y 1920, prácticamente todos los académicos europeos que estudiaban las religiones mundiales escribieron sobre ellas desde un punto de vista cristiano. En la práctica, esto implicó que todas las religiones no cristianas fueran evaluadas en relación con el estándar normativo cristiano, y que todas fueran, de un modo u otro, juzgadas como inferiores frente al cristianismo. Por lo regular, “las religiones mundiales” fueron clasificadas ya sea como universales o nacionales, históricas o no históricas, monoteístas o no monoteístas. Lo universal se consideraba mejor que lo nacional, lo histórico mejor que lo no histórico, y lo monoteísta mejor que lo no monoteísta.¹ En esta valoración (luego criticada por otras razones) el cristianismo y el islam quedaron como las religiones mundiales mejor posicionadas. El hinduismo ocupó el rango más bajo, al ser nacional, no histórico y politeísta.

Max Weber logró cambiar estas ideas. En su discusión introductoria, traducida al español como *Contribución a la sociología de las religiones mundiales*, utilizó la categoría “religiones mundiales”, a las que identifica simplemente como aquellas que tienen el mayor número de adherentes: “Entendemos como [religiones mundiales] las cinco religiones o sistemas de regulación de vida de ordenamiento religiosamente determinados que han

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 17 de enero de 2011 y aceptado para su publicación el 13 de mayo de 2011.

¹ Véase Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

sabido rodearse de multitudes de confesionales. Pertenecen a la categoría de [religiones mundiales] las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana e islámica”.²

Weber agrega que el caso del judaísmo, si bien no es una religión mundial en el mismo sentido que las otras, vale la pena discutirlo dentro de este marco, debido a su importancia en la formación del cristianismo y el islam, así como por la fuerte influencia que tuvo sobre “el desarrollo de la ética económica moderna de Occidente”.

Es cierto que en las extensas discusiones Weber compara estas cinco importantes tradiciones —hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo y judaísmo— con el cristianismo (pero también entre sí). No obstante, insistió en evaluar dichas tradiciones, incluido el cristianismo, basado en un criterio que no era específicamente cristiano. Weber tuvo la intención de llevar a cabo estudios sobre el islam y el cristianismo tempranos; sin embargo, no pudo concluirlos. La postura intelectual equilibrada, neutral, de Weber dimana evidentemente de su interés en la necesidad de que los académicos controlasen sus deseos de transmitir juicios de valor en sus clases y escritos profesionales. En su ensayo de 1904, sobre la “objetividad” en las ciencias sociales, Weber distingue enfáticamente entre los juicios de valor y la ciencia empírica:

Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere* [...] Es verdad, además, que precisamente aquellos elementos más íntimos de la “personalidad”, los juicios de valor últimos y supremos que determinan nuestra acción y confieren sentido y significado a nuestra vida, son percibidos por nosotros como algo “objetivamente” válido [...] Sólo en el supuesto de la fe en valores tiene sentido el intento de sostener desde fuera juicios de valor. No obstante, enjuiciar la validez de tales valores es asunto de la fe y, junto a ella, quizá tarea de una consideración e interpretación especulativas de la vida y del mundo con respecto a su sentido: con seguridad, no es objeto de una ciencia empírica.³

² Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, t. II, trad. Mireia Boffill, México, Origen-Planeta (col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo), 1986, p. 7.

³ Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu (Biblioteca de sociología), 1973, p. 54.

Es evidente que Weber tenía una visión abiertamente eurocéntrica del mundo y sus tradiciones intelectuales, políticas, sociales y religiosas. Su principal objetivo en la discusión de las religiones chinas e indias fue hacer uso de ellas para iluminar sus diferencias en relación con las religiones europeas y el desarrollo político y económico europeo. En términos generales, cabe afirmar que sus discusiones sobre las religiones indias y chinas reforzaron su opinión sobre el papel de la tradición cristiana protestante como clave para el desarrollo del capitalismo y la dominación moderna de Europa sobre Asia y África. Estos debates sobre las religiones de Asia, sin duda, representan un discurso derivado y a menudo tendencioso.

No por ello se deben minimizar los aportes de Weber a la creación de un discurso académico sobre las religiones desde un punto de vista laico y neutral, un discurso que evita caer en la trampa de la crítica blanda y el *panglosianismo* ecuménico. Weber se interesó principalmente en la “ética económica” de las religiones, las afinidades entre las ideologías religiosas y los diferentes tipos de sistemas económicos, temas que analizó de la forma más crítica y objetiva que pudo.⁴ Los académicos contemporáneos de la “Historia de las religiones” continúan alegando que estos esfuerzos están equivocados, porque reducen la religión y las religiones a sus funciones económicas, políticas y psicológicas, e ignoran sus fundamentos espirituales únicos. Si bien los argumentos de Weber restan importancia a los aspectos espirituales de las religiones, también es cierto que él evita desafiar de manera directa a las religiones y las creencias religiosas, como lo hicieron las obras anteriores de Marx, Engels y Nietzsche. Es ampliamente conocida la fuerte influencia

⁴ El sanscritista estadounidense S. Pollock (“Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj”, en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 85-86), ofrece una lectura alternativa a las consecuencias de los intentos de Weber por crear una ciencia social de valor neutral; Pollock sugiere que “es la separabilidad putativa del ‘hecho’ del ‘valor’ sobre lo que Weber se expresa [...] y consecuentemente la descontextualización y deshistorización del acto académico en sí [...] lo que permitió la posterior elaboración de estudios históricos, incluidos los estudios históricos indológicos, que eran políticamente muy deformados”. Pollock tiene razón, pero el propio Weber advierte que las erudiciones aparentemente objetivas pueden convertirse en un medio para los puntos de vista sesgados.

que tuvieron estos tres autores sobre Weber, al tiempo que sus escritos constituyen poderosas críticas a varios de los argumentos de aquéllos.

Es probable que el enfoque sobre la neutralidad de valores de Weber, a la larga, haya hecho más para promover la secularización y la objetivación del discurso académico sobre las religiones que el enfoque más combativo de los marxistas, filósofos y científicos ateos. En mis propias clases, suelo ofrecer una definición práctica de la religión y sus funciones que le debe mucho a Weber, y creo es en gran medida compatible con su enfoque. En esta definición sostengo que la religión es un conjunto históricamente cambiante de creencias, valores y prácticas compartidas por un grupo de personas (en otras palabras, es una institución) que pretende basarse en una autoridad absoluta y suprahistórica (uno o más dioses, un espíritu universal, una persona con poderes sobrenaturales, o un libro sagrado). Una religión funciona: *a)* para explicar o justificar diversos fenómenos naturales (por ejemplo, la lluvia, la muerte, la conciencia, el comportamiento moral); *b)* para legitimar otras instituciones políticas, económicas y sociales que existen en la sociedad o, en algunos casos, para negar su legitimidad en favor de instituciones más utópicas que serán construidas en el futuro, y *c)* para crear un sentido de identidad común entre sus seguidores que les permita preservar y proteger estas creencias, valores y prácticas y, por lo tanto, garantizar la supervivencia de la comunidad religiosa y de la sociedad de la cual forma parte.

En los últimos años, los biólogos evolucionistas y genetistas han hecho una contribución novedosa a este debate, al argumentar que tanto la creencia en Dios (o al menos alguna experiencia mística de un reino espiritual) como la construcción de las identidades de grupo basadas en la moral o la conducta altruista están determinadas genéticamente.⁵ Desde este punto de

⁵ Véase, por ejemplo, Nicholas Wade, *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors* (Nueva York, Penguin Press, 2006); Marc Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (Nueva York, Ecco, 2006); Frans de Waal, Stephen Macedo y Josiah Ober (eds.), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton, Princeton University Press, 2006); Dean Hamer, *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes* (Nueva York, Doubleday, 2004); y David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 2002).

vista, la religión se convierte en la consecuencia de predisposiciones genéticas que favorecen la construcción de las instituciones religiosas, las cuales exigen la obediencia y crean, o intentan crear, las condiciones para el castigo de los oportunistas parasíticos y la recompensa para las personas altruistas, asegurando así la supervivencia y el éxito reproductivo del grupo en su conjunto y de la mayoría de sus miembros individuales. Contra las críticas que acusan a este análisis de “reducir” inadecuadamente la religión a las predisposiciones genéticas, los genetistas podrían responder, de manera similar, que Galileo negó reductivamente el propósito de Dios de poner al hombre y la Tierra en el centro del universo. Aunque esta discusión nos aparta del análisis principal sobre Weber, creo necesario asentar aquí que el análisis neutro de Weber, en cuanto a los valores, laico y funcional sobre los fenómenos religiosos, no sólo ayudó a despejar el camino de las explicaciones sociológicas e históricas sobre las instituciones religiosas, sino también posibilitó este nuevo enfoque biológico.

Religiones y castas indias

El análisis de Weber sobre las religiones indias tiene como punto de partida la identificación del sistema de castas como la institución clave de la sociedad y civilización indias, la que determina el carácter y la naturaleza de todas las demás instituciones y que las distingue de las funcionalmente análogas de la sociedad y civilización europeas. En su ensayo *The Religion of India*, Weber comenta: “La casta, es decir, los derechos y deberes rituales que da e impone y la posición de los brahmanes, es la institución fundamental del hinduismo. Antes que cualquier otra cosa, sin casta no hay hindú”.⁶ Más adelante, en el mismo trabajo, señala: “durante mil años, desde el siglo II de nuestra era hasta comienzos del dominio islámico, el sistema de castas se encuentra en una irresistible y continua expansión”.⁷ Para

⁶ Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trad. y ed. Hans H. Gerth y Don Martindale, Nueva York, The Free Press, 1958, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 130.

Weber, la llegada del islam a la India desaceleró el progreso de las castas, pero no puso fin a su dominio. Sólo la aparición del colonialismo europeo amenazó con debilitar y, quizás un día, paralizar esta institución omnipresente.

Weber admitió que algunos elementos del sistema de castas estuvieron presentes en muchas civilizaciones, incluso en Europa y la América colonial. Por ejemplo, identificó la relación entre las poblaciones de descendientes europeos y africanos en América del Norte con la que existe entre las diferentes castas. También tendió a considerar las castas como un rígido grupo de estatus basado en la religión y la raza biológica; así, la casta es diferente de la clase social. El conjunto completo de las características específicas del sistema de castas creó una sociedad india única y obstruyó su desarrollo autónomo hacia una civilización moderna de tipo europeo:

Todos los factores importantes para el desarrollo del sistema de castas operaban individualmente en otras partes del mundo. Sin embargo, sólo en la India operaban conjuntamente, en virtud de sus condiciones especiales: las condiciones de un territorio conquistado dentro del cual hay inefables, duros, fuertes antagonismos “raciales”, que se vuelven socialmente visibles por el color de la piel. Con mayor fuerza [*sic*] que en cualquier otra parte apareció un tanto como rechazo social, mágico, a la convivencia con los extraños [...] Fenómenos de Occidente, como el papel del individuo en la aceptación del aprendizaje, en la participación de las ofertas de mercado o en la ciudadanía, no llegaron a desarrollarse, o bien fueron aplastados, primero, por el peso de los grilletes étnicos y, después, por los grilletes de la casta.⁸

El análisis de Weber es producto de la comparación, paso a paso, de las castas indias con las tribus, cofradías, hermandades (clanes), sectas religiosas y las instituciones económicas y políticas indias. En cada caso aparece el sistema de castas como la institución dominante que limita el desarrollo de las demás instituciones de una manera más pronunciada que los grupos de estatus análogos en Europa. El sistema de castas no solamente hace que la sociedad india sea única, también funciona como un grillete alrededor del cuello de la sociedad, un obstáculo para el desarrollo moderno.

⁸ *Ibid.*, p. 131.

Weber no es ni el primero ni el último académico que considera las castas como la institución dominante de la sociedad india. Es justo decir que incluso ahora hay un consenso entre la mayoría de los académicos, en particular antropólogos y sociólogos, en cuanto a que la sociedad india se define en gran medida a través del sistema de castas. Para Louis Dumont, el antropólogo analista de la sociedad india más influyente de la segunda mitad del siglo xx, el dominio del sistema de castas se muestra en términos de una ideología subyacente a la jerarquía —al etiquetar a la sociedad india como el reino del *homo hierarchicus*—, aunque la casta sigue siendo la expresión clave de esta ideología, y todas las instituciones religiosas, económicas y políticas, las analiza desde este punto de vista, al igual que en la obra de Weber.⁹

En la segunda mitad del siglo xx, muchos sociólogos y antropólogos comenzaron a insistir en el aspecto cooperativo del sistema de castas, en particular en el campo de la economía. Bajo el rubro de “relaciones *jajmani*”, los antropólogos describieron el tradicional intercambio de bienes y servicios entre las castas superiores e inferiores de las sociedades rurales. Otro tema de discusión fue el papel de los consejos de aldea y de casta, llamados *panchayats*, en la resolución de todo tipo de controversias intracasta e intercastas en la India rural.¹⁰ El propio Weber discutió sobre los *panchayats* de casta y sobre la división del trabajo y profesiones entre las castas, pero no habló de las relaciones *jajmani*.¹¹

En los últimos años, si bien la mayoría de los académicos aún supone que la casta es la institución dominante de la sociedad india, también han tratado de dar un papel más independiente a otras instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas en las construcciones de la sociedad y civilización indias. Por ejemplo, Nicholas Dirks ha destacado la función que antiguamente desempeñó el rey como árbitro en las relaciones sociales, incluidas las de casta. Según este autor, bajo el dominio

⁹ Véase Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1986.

¹⁰ David G. Mandelbaum, *Society in India*, 2 vol., Berkeley, University of California Press, 1972.

¹¹ Weber, *The Religion...*, *op. cit.*

de los musulmanes y de la colonia británica se abandonó este papel real para dejar a los brahmanes como los indiscutibles árbitros de las relaciones de castas.¹² Esta idea ya estaba presente de manera incidental en las observaciones de Weber.¹³ Cabe destacar los intentos de algunos historiadores contemporáneos, sobre todo de los miembros de los llamados estudios subalternos y poscoloniales, interesados en exaltar el colonialismo británico—incluidos tanto la cultura como el Estado— al rango de institución dominante que rebasa la casta en la formación de la sociedad moderna de la India.¹⁴

Los límites de las fuentes de Weber

A pesar de las considerables virtudes de la aproximación sociológica de Weber al estudio del hinduismo y otras tradiciones religiosas a través del método de la “neutralidad de valores”, hoy en día casi ningún académico del hinduismo retoma sus ideas. ¿Cuál es el motivo de este abandono? Me gustaría hablar sobre tres posibles explicaciones. En primer lugar está el hecho de que los seguidores de la escuela de Mircea Eliade y sus colaboradores se han apoderado del campo académico de los estudios religiosos. En segundo lugar, es evidente que gran parte del material empírico que Weber retomó para su análisis sobre el hinduismo ha quedado obsoleto. Esto no necesariamente demerita su análisis, pero sí provoca recelo y resulta fácil pasarlo por alto. En tercer lugar, muchas de las principales afirmaciones de Weber sobre el hinduismo ya no son aceptables para la mayoría de los académicos contemporáneos, aun cuando uno tome en consideración los errores en los detalles empíricos de su trabajo. De manera más específica, sus discusiones sobre la relación entre las castas y sectas hindúes y sobre los supuestos antecedentes orgiásticos de los cultos de devoción (*bhakti*) del

¹² Véase Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, y *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹³ Weber, *The Religion...*, *op. cit.*, pp. 45 y 125.

¹⁴ Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000.

hinduismo ahora parecen tanto anticuadas como simplemente erróneas.

La escuela o disciplina llamada “Historia de las religiones” acepta de manera acotada la insistencia de Weber en la neutralidad de los valores, pero también sostiene que las religiones deben ser discutidas casi exclusivamente en términos de sus ideas y prácticas religiosas, y no de las afinidades funcionales entre estas ideas y las prácticas e instituciones sociales, políticas y económicas. De manera particular, en las universidades estadounidenses —donde la religión aparece más a menudo como una materia académica que en Europa, América Latina o los países asiáticos— la mayoría de los maestros son entrenados con el enfoque de esta escuela. La razón por la cual esto ocurre merece una breve discusión.

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, la educación universitaria financiada por el Estado se expandió rápidamente en Estados Unidos y Canadá. La participación de estos Estados en la guerra en Europa y Asia, y el surgimiento de Estados Unidos como potencia mundial, permitió que las universidades estatales de nueva expansión sintieran la necesidad de incorporar estudios sobre el resto del mundo en sus planes académicos, en particular de Asia. Debido a que los académicos europeos tradicionales pensaban que las culturas de Asia estaban dominadas por la religión, se integraron cursos sobre las religiones asiáticas. Antes de agregar estos cursos al currículum, las universidades tenían que encontrar profesores calificados y, en el caso de las universidades estatales, evitar ser acusadas de estar enseñando religión *per se*, pues esto violaría la doctrina jurídica constitucional sobre la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado. En muchos casos, la falta de profesores calificados fue resuelta mediante la participación de predicadores protestantes cristianos de ideología liberal con intereses académicos. La universidad les ofreció una alternativa laboral, en un momento de exceso de oferta, y un espacio donde poner en práctica sus intereses. El problema de evitar cruzar el límite entre la Iglesia y el Estado —y también de obviar cursos hostiles a la religión— se resolvió a través de la orientación de las universidades hacia la escuela europea de la llamada “Historia de las religiones”, y de manera más

decidida hacia las ideas del académico rumano Mircea Eliade (1907-1986).

La vida de Eliade estuvo llena de intriga y controversia.¹⁵ En los años previos a la Segunda Guerra Mundial, Eliade era partidario de la cristiandad ortodoxa y del movimiento fascista rumano conocido como la Legión del Arcángel Miguel y de su ala más militante, la Guardia de Hierro. Eliade estudió de 1925 a 1929 en la Universidad de Bucarest; de 1929 a 1931 vivió en la India y estudió su filosofía y el yoga. Durante la Segunda Guerra Mundial se las arregló para obtener un nombramiento como agregado de Prensa y Propaganda en Lisboa, en el nuevo gobierno rumano fascista del general Ion Antonescu. Después de la guerra, la participación de Eliade en los movimientos fascistas le impidió volver a Rumania, por lo que pasó los siguientes 11 años en París sin conseguir ningún empleo estable. En este periodo publicó la traducción al francés de su laureada novela sobre la India: *La nuit bengali*, entre otros libros sobre diferentes aspectos de la religión y el mito, entre los cuales se incluyen sus dos mejores y más conocidas obras dentro del ámbito académico: *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition* (1949) y *Le Yoga: Immortalité et Liberté* (1954), posteriormente traducidas al español como *El mito del eterno retorno* y *Yoga, inmortalidad y libertad*.

En 1956 fue invitado como profesor visitante a la Universidad de Chicago, y un año más tarde obtuvo un nombramiento permanente. A pesar de haber escrito para entonces su mejor obra, Eliade continuó trabajando en esta universidad y escribió libros y artículos sobre la historia de las religiones hasta su muerte, en 1986. Políticamente, mantuvo un perfil bajo y la imagen de un académico, algo pedante, que defendía un enfoque neutral en cuanto a valores en los estudios sobre religión, al igual que Weber.

¹⁵ Este apartado se basa principalmente en el resumen biográfico de Adriana Berger, "Fascism and Religion in Romania" (*Annals of Scholarship*, vol. 6, núm. 4, 1989, pp. 455-465). Berger destaca la participación de Eliade en el movimiento fascista rumano más de lo que hemos hecho aquí. Sobre la vida de Eliade también se puede consultar su autobiografía (*Autobiography*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1981-1988) que, en gran medida, omite cualquier referencia a su participación fascista.

En realidad, los sentimientos de Eliade sobre el conservadurismo cristiano pro religioso pueden fácilmente ser identificados, entre líneas, en muchos de sus libros, sobre todo en *Le mythe de l'éternel retour*. De acuerdo con Adriana Berger, el joven Eliade admiraba a los ideólogos rumanos tradicionalistas que

creían que una espiritualidad pura se había conservado no sólo en el pasado arcaico de Rumania, sino también en Oriente, especialmente en la India, la tierra de los arios puros [...] Ellos creían que el regreso a Oriente representó un retorno a las fuentes espirituales arcaicas y puras, y un rechazo a la civilización occidental moderna, producto de la Ilustración corrompida por la industria, el materialismo, el comercio, la política y la ciudad. Todos los escritos académicos de Eliade abogan por un rechazo similar a la modernidad fallida, que él equipara con la historia, y por el retorno a la espiritualidad arcaica y primitiva anterior que antecede a la historia.

Eliade y sus discípulos en la escuela de la Historia de las religiones rechazaron, o bien ignoraron, la aproximación de Weber al estudio de la religión; en su opinión, el hecho de que Weber se centrara en las afinidades sociales, económicas y políticas de las tradiciones religiosas y no en lo que las hace únicamente religiosas, es decir sus dimensiones espirituales, hace “reduccionista” su enfoque. A pesar de que la insistencia en la neutralidad de valores evitó que el enfoque de Weber reprodujera la extrema y evidente hostilidad hacia las religiones —como en los textos de los marxistas y nietzscheanos—, para los historiadores de la religión los escritos de Weber no fueron lo suficientemente empáticos con la religión. Puesto que la cultura estadounidense está fuertemente impregnada de los sentimientos de la piedad cristiana, no sorprende que sus académicos de la Historia de la religión, muchos de ellos estudiantes de Eliade en Chicago, dominaran gran parte de los centros de estudio de la religión en las universidades de Estados Unidos, desde la década de 1960 hasta, al menos, finales de 1980.

En las universidades católicas de América del Norte y de Europa se desarrolló, por los mismos años, un enfoque de estudio mucho más liberal, también cristiano, sobre las religiones mundiales. Este enfoque está estrechamente asociado al movi-

miento ecuménico originado a raíz de la efervescencia intelectual ocurrida en el mandato del papa Juan y el Concilio Vaticano II. En los últimos años, Hans Küng y Jacques Dupuis se han posicionado como dos de sus más notables representantes.¹⁶ Como esta escuela está más en sintonía con las preocupaciones políticas y económicas, académicos como Küng suelen retomar y discutir los argumentos de Weber.

La poca confiabilidad de las fuentes utilizadas por Weber para su estudio sobre el hinduismo y el budismo a menudo resulta lamentablemente evidente. A pesar de las críticas que podamos hacer a la religiosidad encubierta de muchos de los académicos de la escuela de la Historia de las religiones, no hay duda de que su gran labor empírica ha aumentado considerablemente el conocimiento sobre las tradiciones religiosas que no les son propias. Ninguno de estos estudios había sido escrito en la época en que Weber vivía, por lo que su obra se nutrió y fue heredera de los orientalistas del siglo XIX, la mayoría de ellos formados en el estudio de los clásicos griegos y latinos.

Los primeros europeos que estudiaron las religiones en la India fueron los misioneros católicos, muchos de ellos asociados con el proyecto colonial portugués. Los más destacados son Roberto Nobili (1577-1656), Bartolomé Ziegenbalg (1683-1719), Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1799) y Paulino a S. Bartholomaeo (1748-1806). Por diversas razones, muchas de las obras escritas por estos misioneros nunca se publicaron y, por lo tanto, su labor intelectual no fue conocida suficientemente en Europa. Además, la mayoría de sus estudios manifiestan un marcado sesgo cristiano.¹⁷

Hacia finales del siglo XVIII aparecieron entre los administradores y funcionarios asociados a la English East India Company, en Bengala, una nueva clase de estudiosos orientalistas: los orientalistas seculares, entre ellos sir William Jones (1746-1794) y Henry Colebrooke (1765-1837). En 1784, Jones fundó la So-

¹⁶ Hans Küng et al., *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Maryknoll, Orbis Books, 1999; Jacques, S. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis Books, 1997.

¹⁷ David N. Lorenzen, "Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars", *Journal of Asian Studies*, vol. 65, núm. 1, 2006, pp. 115-143.

ciudad Asiática de Bengala. En el siglo XIX, la labor de los orientalistas ingleses se había extendido al sur de India, donde Francis Ellis (1777-1819) y Colin Mackenzie (1753-1821) avanzaron de manera importante en el estudio de las lenguas y la historia del sur.

El principal interés de los estudiosos, los misioneros y los administradores de la colonia británica, se centró en el antiguo texto sánscrito escrito por los brahmanes, particularmente en la literatura religiosa clasificada como védica (los cuatro Vedas y sus textos complementarios, como las *Upanishads*) y los textos legales, como el *Manu-dharma-sastra*. Muchos de estos estudiosos enviaron sus manuscritos en sánscrito a Europa, que comenzaron a atraer el interés de los académicos universitarios, sobre todo en Francia y Alemania. En 1818 se otorgó la primera cátedra de sánscrito en Alemania, a A. W. von Schlegel de la Universidad de Bonn.¹⁸ A fines del siglo XIX habían sido descubiertos los antiguos textos pali del budismo, y empezaron a ser traducidos a los idiomas europeos.

Las principales fuentes en las que Weber basó su estudio de la historia antigua india, del brahmanismo y del budismo fueron estas traducciones del sánscrito y del pali que aparecieron entre el siglo XIX y principios del XX. Weber utilizó en especial la recopilación de las traducciones editadas por F. Max Müller (1823-1900) bajo el título *Sacred Books of the East*, la colección de volúmenes editados por Georg Bühler titulada *Grundriss der Indo-arischen Philologie*, y los trabajos y traducciones de Vincent A. Smith (1848-1920); H. Oldenberg (1854-1920), *Religion des Veda*; A. Weber (1825-1901); M. Bloomfield (1855-1928); R. Pischel (1849-1908); K. F. Geldner (1853-1929); A. Barth (1834-1916), *Les religions de l'Inde*, 1897; G. Bühler; E. W. Hopkins (1857-1932); L. von Schroeder (1851-1920); Richard Garbe (1857-1927); R. G. Bhandarkar (1837-1925), *Vaisnavism, Sainism and Minor Religious Systems*, 1913; C. A. Foley Rhys Davids (1857-1942); T. W. Rhys Davids (1843-1922); Louis de la Vallée Poussin (1869-1938); Horace Hayman Wilson (1786-1860), *Religious Sects of the Hindus*, *Vishnu Purana*, y Moritz Winternitz (1863-1937), incluidos muchos de los artículos es-

¹⁸ Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

critos por éstos y otros estudiosos, y algunos más publicados en las revistas *Journal of the Royal Asia Society*, *Journal Asiatique*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* y *Epigraphia Indica*. A pesar de que muchas de estas obras estuvieron marcadas por lo que hoy los estudiosos consideran como presupuestos superados sobre la naturaleza de las sociedades prehistóricas y por una preocupación excesiva sobre los orígenes de los arios, dieron a Weber una guía precisa, más o menos confiable aunque incompleta, del contenido del sánscrito antiguo y los textos pali.

Por su parte, las fuentes que Weber consultó sobre el funcionamiento del sistema de castas en la India moderna fueron mucho más limitadas. Las principales fueron los informes del censo indio de 1901 y 1911, y las obras individuales de H. H. Risley (1851-1911), C. C. A. Bouglé y J. A. Baines (1847). La mayoría de estos materiales tiene un fuerte sesgo imperial británico. Aunque el análisis sobre el sistema de castas sigue provocando fuertes desacuerdos entre los antropólogos y los sociólogos contemporáneos que las estudian, la mayoría cree que el censo y los informes de principios del siglo pasado sobrevaloraron la importancia de la clasificación de las muchas castas (*jati*) dentro del marco de las cuatro (o cinco) clases sociales tradicionales (*varna*), y que estos informes exageraron la coherencia de clasificación del sistema de castas individuales (*jatis*) e ignoraron sus numerosas ambigüedades.

Finalmente, en cuanto a las fuentes que utilizó Weber para el análisis del hinduismo moderno, escritas principalmente en lenguas vernáculas modernas, tuvo que lidiar con una escasa e inadecuada producción de traducciones y estudios en idiomas europeos. Las más importantes que tuvo disponibles fueron los numerosos artículos escritos por el lingüista británico George Grierson (1851-1920), el libro de Shridar V. Ketkar (*An Essay in Hinduism*), y las obras ya mencionadas de S. S. Wilson y R. G. Bhandarkar sobre las sectas hindúes. Tres fuentes publicadas de gran importancia, de las que podría haber hecho uso, pero que aparentemente no utilizó, eran la traducción de *Ram Charit Manas* del hindi Tulsidas hecha por F. S. Growse (1836-1893), la traducción de los *Cien poemas de Kabir* por R. Tagore (1915), y la traducción de gran parte del *Sikh Guru Granth Sahib* por

M. A. Macauliffe de 1909. Debido a la falta de fuentes adecuadas para analizar el hinduismo moderno, en ese entonces, no es de extrañar que el abordaje de Weber, sobre todo su tratamiento de las sectas devocionales (*bhakti*), hoy nos parezca obsoleto y deficiente.

Castas y secta

La casta era tema central en las fuentes que Weber consultó, así como en sus propios escritos, casi una obsesión que lo llevaría a pensar que el futuro de las tribus, gremios, clanes (*sibs*) y sectas, tarde o temprano, sería su inevitable transformación en castas. Respecto de las tribus, y quizá también de los clanes, esta teoría parece estar justificada, puesto que el origen de algunas castas (mas no de todas) se puede rastrear hasta este tipo de formaciones; sin embargo, hoy en día hay muchas tribus que no han sido completamente absorbidas por el sistema de castas. Los gremios, por su parte, han desaparecido casi sin dejar evidencia de su proceso de disolución. Las sectas, en cambio, aún desempeñan un papel muy activo en la India contemporánea, aunque claramente con menos apoyo del que alguna vez tuvieron. La evidencia de la transformación, gradual o rápida, de las sectas en castas es prácticamente inexistente, lo cual nos obliga a hacer un comentario más detallado al respecto.

La teoría de Weber sobre la casi inevitable transformación de las sectas hindúes en castas fue retomada, en general sin cambios, en posteriores debates de antropólogos y sociólogos como David G. Mandelbaum, Louis Dumont y David Pocock.¹⁹ Es un hecho notable, pues la prueba de estas transformaciones prácticamente no existe y, por lo tanto, la teoría se sobrepone a los hechos. Weber señala sobre estas presuntas transformaciones lo siguiente:

¹⁹ Véase Mandelbaum, *Society in India*, *op. cit.*, pp. 523-544; Dumont, *Homo hierarchicus...*, *op. cit.*, pp. 234-242 y David Pocock, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 151. Mandelbaum ofrece una lista de muchos otros antropólogos destacados, quienes, menciona, apoyan la misma teoría. He discutido esta temática en un texto anterior: "Introduction", en David N. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia, 600-1800*, Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 11-16.

Una vez establecido, el poder de asimilación del hinduismo es tan grande que tiende incluso a integrar formas sociales consideradas exteriores a sus fronteras religiosas. De este modo, los movimientos religiosos expresamente antibrahmánicos y anticasta, contrarios a los fundamentos del hinduismo, han regresado en lo esencial [al] orden de las castas.

Este proceso es sencillo de explicar. Cuando una secta con principios anticasta recluta miembros de alguna casta hindú y los separa del contexto de sus antiguos deberes rituales, la casta responde excomulgando a todos los prosélitos de la secta. A menos que la secta logre abolir el sistema de castas en conjunto, y no simplemente apartar a algunos de sus miembros, se convierte desde el punto de vista del sistema de castas en un grupo cuasi huésped, una especie de comunidad huésped confesional que ocupa una posición ambigua en el orden hindú vigente [...] Si la secta permite una forma de vida que para el hinduismo se considere profanación ritual (como el consumo de carne de vacuno), los hindúes la tratan como un pueblo de parias, y si esta condición se prolonga durante un tiempo suficiente, como una casta impura [...] Si no es indicada la deshonra ritual, con el tiempo [...] la secta puede tomar su lugar como casta, con derechos rituales particulares.

Una secta que está convirtiéndose en casta sólo tiene que preocuparse por consolidar su rango social en contra de otras castas [...] Con el tiempo, la secta puede ser reconocida o como una casta individual (casta-secta) o como una casta con subcastas que tienen diferentes rangos sociales. Esto último ocurre cuando los miembros de la secta son socialmente muy heterogéneos.²⁰

El único ejemplo contemporáneo que Weber ofrece sobre este proceso es el de los lingayats o virasaivas, una secta religiosa socialmente liberal del sur de la India, que se divide en una variedad de castas o subcastas en la que cada miembro es lingayat. Dumont y Pocock también ejemplificaron con esta secta la transformación de una secta en casta. En su discusión sobre esta afamada transformación, Mandelbaum cita el ejemplo de los jainistas, lingayats y sijs. Resulta, sin embargo, que estas tres sectas son prácticamente las únicas que han seguido, aun de manera parcial, el proceso que postuló Weber entre las innumerables que existen en el hinduismo. Ya que Weber no sabía esto, quizá pueda ser disculpado debido a que las fuentes disponibles entonces sobre el hinduismo contemporáneo eran escasas. Dumont, Pocock y Mandelbaum no tienen esa excusa.

²⁰ Weber, *The Religion...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

¿Cuál es la relación entre la secta y la casta en el hinduismo moderno? En la mayoría de los casos, las sectas se han fundado mediante la incorporación de personas de varias castas (*jatis*) que, en general, pertenecen a un rango más o menos similar; en otras palabras, la gama de castas dentro de cualquier secta es generalmente limitada. No obstante, hay algunas sectas que incluyen a miembros de gran variedad de castas, tanto altas como bajas. Lo común es que los miembros de alguna secta mantengan relaciones matrimoniales con miembros de su misma casta, aunque no sean miembros de la secta. En cuanto a la secta conocida como Kabir Panth, del norte de la India, la cual he estudiado personalmente, tiene seguidores de varias castas de artesanos y agricultores de estatus medio, la mayoría clasificados en la categoría del *varna* de los shudras. Sus integrantes continúan casándose con miembros de las mismas castas que no son kabir panthis, aunque sean preferibles las parejas dentro del Kabir Panth. Esta situación parece existir desde la fundación de la secta, hace unos quinientos años, casi sin ningún cambio. La mayoría de las sectas hindúes sigue este modelo.

Algunas sectas consiguen sus miembros de una sola casta (o grupo de castas); éste es el caso, por ejemplo, de la Raidasis o Ravidasis. Prácticamente todos los ravidasis pertenecen al grupo de subcastas bajas conocido como Chamars. La secta está muy extendida en el norte de la India, pero está menos organizada y más politizada que la de Kabir Panth. En cualquier caso, casi todos los ravidasis han sido chamars siempre, como lo era el mismo Ravidas, su reconocido fundador. Los ravidasis continúan casándose con chamars que no se consideran a sí mismos seguidores de Ravidas (aunque casi todos los chamars vean con orgullo que un gran hombre como Ravidas sea de su propia casta). Otra secta que obtiene casi todos sus miembros de los chamars es la de Siv-Narayani Panth, en Bihar.

Un ejemplo interesante de una casta-secta que a primera vista parece ajustarse más al modelo de Weber sobre la transición de la secta en casta es la de los satnamis de Chhattisgarh, la cual ha sido estudiada recientemente por Saurabh Dube.²¹

²¹ *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1999.

La Satnam Panth fue fundada a principios del siglo XIX; la mayoría de los miembros originales eran chamars, y posteriormente miembros de otras castas bajas entraron a la secta. Desde el momento de su fundación, la secta formó una casta endogámica que no permitía los matrimonios con chamars o personas de otras castas. Como dice Dube, unirse a la Satnam Panth “indicó tanto [...] la iniciación a una secta como la incorporación a una casta”.²² Hoy en día la mayoría de los satnamis son miembros de la secta porque sus padres lo son, pero se aceptan nuevos miembros externos, siempre y cuando se comprometan a cumplir sus reglas endogámicas. Lo que convierte a esta secta en un ejemplo inadecuado para ilustrar la teoría de Weber es el simple hecho de que nunca se ha producido una transición gradual de la secta a la casta, como señala su modelo, pues esta secta se convirtió en una casta desde el momento de su fundación.

El ejemplo utilizado por Weber, y también citado por Dumont, Pocock y Mandelbaum, es el de los lingayats, una secta devocional presente sobre todo en el estado sureño de Karnataka. Como he mencionado, Mandelbaum también añade los ejemplos de los jainistas y los sijs. En los tres casos, la secta religiosa incluye entre sus miembros a personas de castas endogámicas diferentes. A pesar de que en ocasiones se permite el matrimonio con personas de la casta correspondiente ajenas a la secta (por lo menos entre los sijs y los jainistas), es preferible el matrimonio con personas de la misma secta. No obstante, en los tres casos, la inclusión de la secta dentro del hinduismo es algo problemática. Los jainistas se originaron como una religión no védica, que data del siglo V a.n.e., y no son realmente hindúes, a menos que se haga muy flexible y amplia la definición de hindú. Los sijs forman una secta mucho más reciente, que data de principios del siglo XVI, que ahora clama por obtener legalmente el estatus de una religión separada del hinduismo. Generalmente se cuenta a los lingayats como hindúes, pero por varios motivos también puede colocarse esta secta en los márgenes de dicha religión. Entre los cristianos indios y los musulmanes no se siguen tan estrictamente las reglas de la endogamia de castas como entre los hindúes (aunque hoy en día las normas

²² *Ibid.*, p. 63.

hindúes empiezan a ser menos efectivas), y pueden ser comparados con los sijs y los jainistas en lo relativo a su manera de combinar casta y secta.

El hinduismo orgiástico

Un lector contemporáneo de la obra sobre el hinduismo de Max Weber no podría dejar de sorprenderse por el excesivo hincapié, casi hasta la obsesión, que hace en sus supuestos orígenes orgiásticos. Weber da este énfasis incluso al brahmanismo védico tardío, pero cuando analiza el hinduismo medieval y moderno, en particular los cultos dedicados a Shiva y Krishna, y a la religión tántrica, este interés se vuelve abrumador.

Para Weber, la religión popular orgiástica fue un constante, aunque escondido, telón de fondo en el hinduismo antiguo (o brahmanismo), que en algún momento de la época antigua tardía o de la Edad Media temprana resurgió y se comprometió con el hinduismo a través de la adopción de los dioses védicos de Vishnu y Shiva como principales objetos de devoción. En el tantra subyace la religión orgiástica que resurgió de forma totalmente manifiesta:

Como vimos anteriormente, la soteriología intelectual antigua y culta [del antiguo hinduismo ortodoxo] ignoró y prohibió todo elemento orgiástico-extático y emocional, junto con las prácticas mágicas de las anteriores creencias populares. En un rango inferior a aquellos que buscan la gnosis brahmánica, había un sustrato despreciable de magos de dudosa reputación preocupados por el problema de la religiosidad popular [...]

La magia del tantra originalmente era una forma de éxtasis orgiástico invocado sucesivamente a través de la indulgencia común de los cinco [*makara...*] El más importante [de los cinco] era el alcohol ligado a las orgías sexuales, seguido por el sacrificio sangriento al lado de la última cena. El objetivo de la orgía fue, sin duda, la autodeificación extática con fines mágicos.²³

A ojos de Weber, los cultos a Shiva y Vishnu estaban reformados todavía más, en el sentido de que habían sublimado parte

²³ Weber, *The Religion...*, *op. cit.*, p. 295.

de su carácter orgiástico original, aunque el elemento sexual y orgiástico se mantenía fuerte, incluso en su forma sublimada.

Weber comenta sobre el shivaísmo y la adoración del linga (falo) de este dios lo siguiente:

Los brahmanes triunfaron al ocultar el carácter alcohólico y sexual-orgiástico de la adoración del falo (*lingam* o *linga*) y la transformaron en un culto puro, ritualizado, de templo, que —como ya se observó— se difundió a lo largo de toda la India [...]

La teoría brahmánica identificó bien al espíritu que poseía el *linga* como un fetiche, o de acuerdo con sus concepciones sublimadas [...] como un símbolo de Shiva [...] En notable oposición al antiguo orgiasticismo, el dios estaba feliz cuando el *lingam* se mantenía casto.²⁴

Según Weber, el vishnuismo tenía orígenes más amables que el shivaísmo, pero estaba también imbuido de algunos elementos orgiásticos, especialmente en los cultos de Krishna y Rama:

Por otro lado, el vishnuismo entibió el orgiasticismo a través de la devoción apasionada y se sumergió hasta el fondo en la forma del amor al Redentor. El sacrificio sangriento del shivaísmo antiguo y la virtud radical de la castidad le eran ajenos. Vishnu en forma de un antiguo dios del sol y deidad de la vegetación fue celebrado a través de un culto sin sangre, en vez de con el orgiasticismo sexual (de fertilidad) [...]

En la India, el culto a Krishna fue la base principal desde la cual tuvo lugar este desarrollo. El vishnuismo era la religión de los “avatares”. Era la religión de la encarnación de los dioses superiores que bajaban a la tierra [...] De un rango similar al de Krishna apareció una segunda encarnación de Vishnu muy importante y popular: Rama.

Al parecer, el festival de la vegetación y el sacrificio sin sangre, este último característico del vishnuismo y opuesto a la orgía carnal del shivaísmo antiguo, dimanaban del culto [de Rama]. Por otro lado, ese carácter sexual orgiástico, sublimado en los cultos Krishna-vishnuísticos [*sic*] reaparece en una forma más cruda en el culto de Rama.²⁵

¿De dónde retoma estas ideas Weber? Hoy en día, la mayoría de los estudiosos reconocerían: 1) que el tantra está impregnado de simbolismos sexuales y que, en algunos casos, invoca ritos en los que los participantes rompen tabúes sobre la comida y el sexo; 2) que la mitología de Shiva combina los te-

²⁴ *Ibid.*, p. 298.

²⁵ *Ibid.*, pp. 306-307. Al parecer, el propio Weber invirtió aquí incorrectamente los cultos de Krishna y Rama.

mas y motivos sexuales y ascéticos, como Wendy Doniger ha demostrado tan célebremente,²⁶ y 3) que la mitología de Krishna caracteriza encuentros eróticos entre Krishna y sus mujeres devotas, las pastoras de Vrindavan. Se dice que estos encuentros representan metafóricamente la relación entre Dios y las almas humanas. Casi la totalidad de los estudiosos contemporáneos rechazan la idea de Weber de que estos elementos sexuales representan el surgimiento de un antiguo sustrato de cultos orgiásticos, cuyos miembros realizaban orgías sexuales y consumían carne, lo que Weber llamó “la orgía como una forma de búsqueda santa de los estratos inferiores”.²⁷

Las fuentes que Weber consultó para estas ideas no pudieron haber sido las que aparecen en sus notas bibliográficas sobre el hinduismo sectario, por ejemplo los libros de H. H. Wilson y R. G. Bhandarkar. Muchos de los primeros autores europeos, sobre todo los misioneros, quedaron escandalizados por el culto a *linga* y las relaciones de Krishna con las pastoras, cuyos cultos se decía provenían de otros más antiguos sobre la fertilidad. Suponer que el tantra encarna los sentimientos de liberación sexual y las prácticas hedonistas sigue siendo aún una idea común. Esto, creo yo, es una percepción errónea que se deriva en parte de los primeros y entusiastas estudios de Charles Woodroffe (1865-1936) y también del ilusionado pensamiento de estudiosos y seguidores religiosos más recientes, mayoritariamente occidentales. De hecho, la mayor parte del culto tántrico puede ser visto como una forma de ascetismo extremo, que involucra el ayuno, la mendicidad religiosa, la habitación de lugares desagradables, tales como campos de cremación, y el consumo de sustancias repugnantes. Es cierto que en la religión tántrica se permite la ruptura de tabúes sexuales y alimenticios (ya sea de manera metafórica o en la práctica), pero únicamente dentro de un contexto ritual estrictamente controlado, y no en orgías con libertad para todos.

Mi impresión general —difícil de probar sin una investigación más detallada— es que las ideas de Weber sobre la omnipresencia de los antiguos cultos orgiásticos entre los “estratos

²⁶ *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

²⁷ Weber, *The Religion...*, *op. cit.*, p. 295.

bajos”, provienen principalmente de los debates académicos y religiosos sobre los “escandalosos” cultos del antiguo Israel dedicados a Baal y a los “becerros de oro”; también de las discusiones sobre religión primitiva de los primeros trabajos antropológicos como *La rama dorada* de G. Frazer (primera edición en 1890) y, tal vez, de las obras sobre el *Mutterrecht* y la *Urreligion* (derecho materno y mitología arcaica) de J. J. Bachofen (1815-1887), y de las especulaciones sobre religión antigua o arcaica de los primeros estudiosos de la historia de las religiones, la escuela que Eliade hiciera popular algunos años después.

Por los mismos años en que Weber se encontraba especulando acerca de los cultos orgiásticos de la India, Sigmund Freud desarrolló sus ideas relacionadas con promiscuidad sexual y religión entre la “horda primitiva”, detalladas en su famoso libro *Tótem y tabú* (cuya primera edición alemana data de 1913). A pesar de que no tengo ninguna prueba sobre si Weber estudió a Freud, las discusiones de Freud sobre este tema corroboran al menos que esas ideas estaban “en el aire”.

Provengan de donde provengan las fuentes de Weber sobre las bases orgiásticas del hinduismo moderno, la mayoría de los académicos contemporáneos hacen poco uso de ellas. Por ejemplo, en la actualidad se considera falsa y ofensiva la idea de que el origen de la danza de Krishna y las pastoras se remonta a las antiguas orgías religiosas de los estratos inferiores. Los símbolos y temáticas sexuales son muy importantes, incluso para la religión védica, y los festejos extravagantes siempre han formado parte de las celebraciones religiosas en todas partes. Además, se atribuyen poderes mágicos a los inspirados religiosos que aparecen en los textos desde el *Rg-veda* hasta al *Hatha-yoga-pradipika*. Sin embargo, no existe ninguna evidencia histórica real de que orgías sexuales y carnales se hayan practicado alguna vez en los antiguos cultos religiosos de cualquier estrato social, mucho menos que tales cultos orgiásticos entre los “estratos bajos” formen la base histórica del hinduismo medieval y moderno. Desafortunadamente, las ideas de Weber sobre estos supuestos orígenes orgiásticos del hinduismo vician casi toda su discusión sobre el tema, menoscabando de manera fatal los aspectos más positivos de su tentativa de basar el análisis del hinduismo en sus afinidades y ramificaciones sociales, económicas y políticas.

Weber y el hinduismo hoy en día

Debido a las limitaciones de las fuentes de Weber y su obsesión sobre la supuesta base orgiástica del hinduismo, ¿queda algo de valor en su trabajo sobre el hinduismo moderno? Probablemente no. Hoy en día, las referencias de los académicos sobre los debates de Weber acerca del hinduismo provienen más de los académicos que escriben sobre Weber que de aquellos que lo hacen sobre hinduismo. Su libro *The Religion of India*, ahora es más un documento para los estudios de la historia del orientalismo europeo que una fuente activa para el estudio del hinduismo. Lo que continúa siendo valioso de su análisis, es el enfoque metodológico que desarrolló para el estudio de la religión, o sea su interés en la búsqueda de afinidades entre las ideas sociales, económicas, políticas y morales propuestas por religiones específicas, y los intereses prácticos de las personas y clases sociales que apoyan estas religiones.

En este contexto, un proyecto potencialmente muy valioso sería el de aplicar su análisis de la religión de las clases no privilegiadas, contenido en *Gesellschaft und Wirtschaft (Economía y sociedad)*, a la religión hindú.²⁸ De acuerdo con Weber, a pesar de que los grupos de artesanos y de clase media baja manifiestan una gran diversidad de actitudes religiosas, “se da claramente una marcada inclinación lo mismo hacia la religiosidad congregacional, como [hacia la religión de la salvación, y finalmente] hacia la religión ética racional, si lo comparamos con las capas campesinas”.²⁹ ¿Cómo hacer para que estas tres características, derivadas evidentemente de los estudios de Weber sobre las sectas protestantes cristianas en Europa, se ajusten a lo que hoy sabemos sobre las sectas hindúes medievales y modernas en la India? A grandes rasgos, creo que se amoldan de manera correcta y que hacen grandes aportes para iluminar las razones que explican los tipos

²⁸ Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 376-411. En la traducción al inglés véase Weber, *The Sociology of Religion*, trad. Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press, 1964, pp. 80-137. He discutido este tema en “The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion”, en David N. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 1-32.

²⁹ Weber *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 386. La frase entre corchetes está omitida en la traducción.

de apoyo social para las sectas hindúes, así como la naturaleza de las ideologías sociales y religiosas que estas sectas fomentan.

En el norte de la India, la mayoría de las sectas hindúes, medievales y modernas, han sido partidarias de una religión de devoción, o *bhakti*, hacia determinadas formas o encarnaciones de uno de los tres dioses: Vishnu, Shiva y la Diosa (Devi). Por mucho, el dios más popular es Vishnu en sus encarnaciones o avatares, como el rey Rama o el pastor Krishna. Sin embargo, también hay un conjunto de sectas que promueve la devoción a un dios sin forma ni personalidad, conocido por los nombres de Satpurush, Satnam, Ram o Niranjan. Las sectas que adoran formas visibles y avatares de Vishnu, Shiva o la Diosa son llamadas a menudo sectas *saguni*, ya que su dios tiene cualidades (*sa-guna*). Los que adoran a un dios sin forma son llamados en general sectas *nirguni*, ya que su dios no tiene cualidades (*nir-guna*). Además de las sectas hindúes como el Kabir Panth y el Dadu Panth, la religión de los sijs también pertenece a la corriente religiosa *nirguni*.

Las sectas *nirguni* proporcionan una excelente prueba a la tesis de Weber sobre las características típicas de las religiones asociadas a los artesanos y los grupos de clase media baja. Mientras que las sectas *saguni*, en su mayoría, fueron fundadas y dirigidas por brahmanes, las sectas *nirguni*, también en su mayoría, fueron fundadas por personas de las castas de artesanos. Kabir fue un tejedor, Dadu un cardador de algodón, Ravidas un trabajador del cuero, Guru Nanak un administrador y burócrata. Hoy en día casi todos los seguidores de las sectas *nirguni* provienen de las castas de campesinos y artesanos. Si la tesis de Weber es correcta, entonces la religión de estas sectas debería ser caracterizada como 1) una religión congregacional, 2) una religión orientada hacia la salvación, y 3) una religión ética racional. ¿Será en realidad este el caso?

Las sectas *nirguni* son congregacionales en el sentido de que hacen mucho hincapié en la importancia del *satsang*, término que literalmente significa “asociación con el bien”. El *satsang* no es una adoración congregacional en el mismo sentido de las sectas cristianas, donde grupos organizados acuden regularmente a un templo particular; más bien, implica la obligación de los seguidores de una secta específica de conversar entre ellos y con los especialistas religiosos (*sadhus* y *gurus*) acerca de la religión, o

participar en las actividades de grupo, como las sesiones para el canto de las canciones religiosas. A menudo, el *satsang* se lleva a cabo en el contexto de las peregrinaciones a los lugares sagrados o durante las simples visitas a un templo o monasterio local de la secta. A veces se celebran reuniones parecidas a las de una congregación cristiana, especialmente en Dabu Panth, donde un predicador religioso ofrece un sermón a sus seguidores allí reunidos. En los principales monasterios del Kabir Panth se llevan a cabo lecturas nocturnas de las obras de Kabir, y frecuentemente se unen con los ascetas (*sadhus*) los devotos laicos que en ese momento visitan el monasterio. Especialmente en las comunidades diaspóricas, los sijs han establecido servicios semanales de la congregación de manera más o menos similar al modelo cristiano.

El carácter salvacional de la religión de las sectas *nirguni* muchas veces se manifiesta en el deseo de lograr tener una experiencia mística, en la cual el devoto perciba la presencia de lo divino dentro de su propio ser. En algunas sectas, como el Kabir Panth, esta experiencia recae sobre la búsqueda personal del sujeto; por el contrario, entre los sijs, para lograr esta experiencia se dice que se requiere de la gracia de Dios. La mayoría de las sectas *nirguni* acepta también la teodicea del karma y la reencarnación, según la cual el rango y la posición social de una persona están basados en las propias acciones, buenas y malas, de la vida anterior; sin embargo, en estas sectas se suele minimizar la importancia de dicha teodicea, y tratar todos los nacimientos humanos como de valor equivalente. Esto, por supuesto, es coherente con la posición social relativamente modesta de las castas a las que la mayoría de los devotos *nirguni* pertenece.

¿Es una religión ética racional aquella que difunde la secta hindú *nirguni*? Al respecto hay que hacer algunas acotaciones. El modelo de Weber para la religión ético-racional fue claramente el de las sectas protestantes calvinistas del cristianismo, cuyo carácter ético-racional tenía una especial afinidad con el capitalismo, el espíritu capitalista, y el ambiente urbano en que surgieron. Estas sectas fueron contrastadas tanto con el catolicismo romano como con la religión campesina, pues Weber creía que ambas tenían un carácter mágico y ceremonial. Si el catolicismo y la religión campesina en Europa eran mágicos y ceremonia-

les, como opuestos a lo ético y lo racional, con más razón la religión hindú se parecería al catolicismo y a la religión campesina.

El argumento acerca de la afinidad de la religión ética racional y el capitalismo fue examinado con profundidad por Weber en su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. A lo largo de los años, la tesis de Weber sobre la ética protestante provocó una verdadera avalancha de comentarios y críticas. Quiero señalar aquí simplemente que desde la perspectiva de un observador externo, Weber, sin duda, sobrevaloró la distinción entre la religión mágico-ceremonial y la religión ético-racional y, por consiguiente, la distinción entre católicos y protestantes, y entre religión campesina y urbana. Vista desde fuera, la diferencia entre magia y religión no es tan clara como Weber lo pensaba. Como muchos antropólogos han argumentado, la magia es casi siempre un nombre peyorativo para la religión de otras personas. Una religión puede ser más “mágica” y menos “racional” que otra, pero al final todas las religiones se basan en creencias irracionales.

De manera similar, las religiones campesinas y urbanas tienen indudablemente características contrastantes, pero la idea de Weber de que el medio rural favorece la afinidad con la religión mágico-ceremonial, mientras un ambiente urbano se inclina por la religión ético-racional, en el mejor de los casos luce como una verdad parcial. ¿Acaso los campesinos no deben planificar racionalmente para el futuro, tanto como los artesanos y comerciantes? ¿Qué hay de irracional en las técnicas de cultivo, la compraventa de semillas, la aceptación de créditos de prestamistas, la contratación de trabajadores y otras facetas de la vida campesina? Ocurre, es cierto, que las más complejas y variadas interacciones sociales, características regulares de la vida urbana, fomentan el intercambio activo de ideas intelectuales y religiosas que muy seguido conduce a la creación de nuevos movimientos religiosos. Sin embargo, una vez que éstos son creados, los más exitosos suelen desplazarse rápidamente al campo, en ocasiones arraigando de manera más sólida en los pueblos que en las ciudades.

Como ya se ha dicho, los fundadores y primeros líderes de las principales sectas *nirguni* eran, en su mayoría, artesanos urbanos o semiurbanos, comerciantes y funcionarios menores del

gobierno. Hubo, sin embargo, algunas excepciones. Se comenta que Haridas Niranjani, el fundador de la Niranjani Panth de Rajastán, fue un bandido de rajput. El poeta-santo Pipa fue un rey menor en Rajastán. Entre los primeros líderes *nirguni* del linaje religioso de Bhurakura está Bulla, un sirviente de granja, y el patrón y también discípulo Gulal. A pesar del origen urbano de la mayoría de los más destacados primeros líderes *nirguni*, las sectas a las que están asociados se extendieron rápidamente entre los campesinos y trabajadores agrícolas de las aldeas rurales. Entre los sijs, los campesinos del grupo de la casta Jat son famosos por formar una mayoría considerable de seguidores. En mi trabajo de campo en el monasterio principal de Kabir Panth, en Benarés, encontré que la mayoría de los visitantes laicos al monasterio eran pequeños agricultores de las aldeas de la región de Benarés. En resumen, es probable que la mayoría de los seguidores actuales de sectas *nirguni* sean campesinos o trabajadores agrícolas, a pesar de que muchos de los ascetas y especialistas religiosos de estas sectas parecen provenir de contextos urbanos y letrados.

Al menos en lo que respecta a las sectas *nirguni* del norte de la India, el análisis de Weber sobre la religión de las clases privilegiadas sigue teniendo relevancia, mientras otros aspectos de sus argumentos sobre el hinduismo son menos útiles para los académicos contemporáneos. Por ejemplo, ya no se acepta la forma en que él la plantea, el papel predominante de la casta en la religión y sociedad de India, y menos su obsoleto interés en el supuesto carácter orgiástico de los orígenes del hinduismo moderno. Aun para el análisis de las sectas *nirguni* es necesario hacer acotaciones especiales a la hora de aplicar los argumentos de Weber relativos a las características fundamentales de la religión de las clases no privilegiadas. Lo que continúa vigente es el gran valor de su metodología neutral y sociológica, su intento por explicar el carácter y consecuencias de los movimientos religiosos sobre la base de las afinidades entre las creencias religiosas, los sentimientos y los códigos morales y las instituciones políticas y económicas de la sociedad. ❖

Traducido del inglés:
Dahil Melgar Tisoc

Dirección institucional del autor:
 Centro de Estudios de Asia y África
 El Colegio de México
 Camino al Ajusco 20
 Pedregal de Sta. Teresa
 10740, México, D.F.
 ✉ lorenzen@colmex.mx

Bibliografía

- BERGER, Adriana, "Fascism and Religion in Romania", *Annals of Scholarship*, vol. 6, núm. 4, 1989, pp. 455-465.
- CHATURVEDI, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Post-colonial*, Londres, Verso, 2000.
- DE WAAL, Frans, Stephen Macedo y Josiah Ober (eds.), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- DIRKS, Nicholas, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- , *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DONIGER, Wendy, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- DUBE, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1986.
- DUPUIS, Jacques, S. J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis Books, 1997.
- ELIADE, Mircea, *Autobiography*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1981-1988.
- HAMER, Dean, *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*, Nueva York, Doubleday, 2004.
- HAUSER, Marc, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Nueva York, Ecco, 2006.
- KÜNG, Hans et al., *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.
- LORENZEN, David N., "The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion", en David N. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North*

- India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 1-32.
- , “Introduction”, en David N. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia, 600-1800*, Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-44.
- , “Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists, and Indian Scholars”, *Journal of Asian Studies*, vol. 65, núm. 1, 2006, pp. 115-143.
- MANDELBAUM, David G., *Society in India*, 2 vol., Berkeley, University of California Press, 1972.
- MASUZAWA, Tomoko, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- POCOCK, David, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Oxford, Basil Blackwell, 1973.
- POLLOCK, Sheldon, “Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj”, en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 76-133.
- SCHWAB, Raymond, *La Renaissance orientale*, París, Payot, 1950.
- WADE, Nicholas, *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors*, Nueva York, Penguin Press, 2006.
- WEBER, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu (Biblioteca de sociología), 1973.
- , *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, trad. y ed. Hans H. Gerth y Don Martindale, Nueva York, The Free Press, 1958.
- , *The Sociology of Religion*, trad. Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press, 1964.
- , *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- , *Ensayos de sociología contemporánea*, t. II, trad. Mireia Boffill, México, Origen-Planeta (col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo), 1986.
- WILSON, David Sloan, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

