

Lorenzen, David N.
La unificación del hinduismo antes de la época colonial
Estudios de Asia y África, vol. XLI, núm. 1, enero-abril, 2006, pp. 79-110
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58641103>

LA UNIFICACIÓN DEL HINDUISMO ANTES DE LA ÉPOCA COLONIAL

DAVID N. LORENZEN

El Colegio de México

La unificación de la religión hindú significa ante todo el crecimiento paulatino del sentido de pertenencia a una sola religión en la conciencia de los mismos hindúes.¹ Históricamente esta unificación ha dependido en gran medida del enfrentamiento con otras religiones que han retado las instituciones, prácticas y creencias religiosas de los hindúes. La unificación de la religión hindú ha tenido una especial necesidad de rivales externos a causa de la gran amplitud de creencias y prácticas permitidas dentro de la religión hindú. En otras religiones, sobre todo en el cristianismo, la gente ha buscado sus identidades en los conflictos entre las doctrinas y prácticas de sus propias sectas o iglesias y las de otras sectas o iglesias también cristianas. Por lo menos antes de 1800, esas otras sectas e iglesias fueron consideradas heréticas, y los “ortodoxos” definieron su propia identidad religiosa en contrapunto a las doctrinas y prácticas de los “herejes”. Hoy día, las sectas y las iglesias cristianas generalmente intentan ser más ecuménicas y definir su identidad religiosa en oposición a los que no son religiosos o hasta por medio del contraste con los seguidores de otras religiones; sobre todo, con los musulmanes.

No es fácil parecer un hereje hindú a ojos de los otros hindúes, ya que no existe una norma comprensiva de la ortodoxia

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 11 de abril de 2005 y aceptado para su publicación el 16 de mayo de 2005.

¹ Este ensayo se basa en parte en mi artículo “Who Invented Hinduism?” (*Comparative Studies in Society and History*, núm. 42, pp. 630-659) y en parte en una conferencia sobre la unificación del hinduismo impartida en la École de Hautes Études en Sciences Sociales en París en marzo de 2004. Agradezco los comentarios de los lectores, especialmente Sabyasachi Bhattacharya, Saurabh Dube y Catherine Clémentin-Ojha.

contra la cual se puede definir la herejía. En la religión hindú las herejías aparecen solamente en los márgenes extremos; esto quiere decir que la mayoría de los hindúes clasifican como herejes (*pasanda* en sánscrito) solamente a los miembros de las sectas religiosas que dicen ser hindúes, pero niegan el carácter sagrado de los vedas o se entregan en nombre de sus creencias religiosas a cualquier tipo de comportamiento considerado groseramente impuro e inmoral. La mayoría de los hindúes generalmente ha visto a los seguidores de otras sectas hindúes no como herejes sino como compañeros que viajan por caminos alternativos hacia la misma meta.

La mayoría de los hindúes acepta que los miembros de las diferentes sectas hindúes deberían seguir los ritos del ciclo de la vida tradicionalmente practicados por los otros miembros de sus castas respectivas. Como muchos observadores han observado, la religión hindú es más “ortopráctica” que ortodoxa. Las sectas religiosas hindúes también pueden requerir que sus miembros practiquen ritos adicionales —por ejemplo el de su iniciación en la secta— con tal que estos ritos no impliquen prácticas que sean ofensivas para las tradiciones de la casta. Las sectas también a veces imponen cambios en las costumbres cotidianas; por lo general esto implica la imposición de costumbres que son tradicionalmente consideradas como prácticas en especial puras o auspiciosas. Por ejemplo: muchas sectas requieren que sus miembros se conviertan en vegetarianos, aun en el caso de los miembros que provienen de castas en donde comúnmente se come carne.

La ausencia de rivales internos o herejes dentro de la religión hindú y el énfasis en la ortopraxis por encima de la ortodoxia han resultado en el hecho de que la identidad hindú ha tendido a ser fluida y hasta amorfía. En algunos estudios se ha discutido que el hinduismo —en el sentido de la conciencia de pertenecer a una sola religión— no existió sino hasta que fue “inventado” o “imaginado” por los europeos modernos, especialmente los administradores y misioneros asociados con el proyecto colonial británico. En este ensayo propondré en contra de esta idea de “invención”, que una conciencia bastante fuerte de la identidad religiosa hindú se desarrolló entre los hindúes mucho antes, principalmente como resultado de la

rivalidad de la religión hindú y con el islam. Esta identidad hindú posteriormente se fortaleció por el contacto y el conflicto con los administradores británicos y los misioneros cristianos durante el periodo colonial. También se ha fortalecido más y ha cambiado de carácter como resultado de la politización de la religión asociada con el crecimiento del llamado “comunalismo” y del nacionalismo religioso hindú, tanto antes como después de la independencia política de India y Pakistán en 1947. No obstante, como lo indicaré, la evidencia de una identidad religiosa hindú estaba presente en el sur de Asia desde 1400 y probablemente mucho antes.

Si como muchos estudiosos recientes han alegado, el hinduismo fue inventado o imaginado originalmente por los británicos, entonces su relación con el islam debió haber comenzado en alguna fecha después de que los británicos establecieron su imperio colonial. El hinduismo y el islam no podían haber comenzado a interactuar durante el siglo XIX. Expresada de esta manera, la teoría de la invención del hinduismo por los británicos sin duda suena bastante fantástica, y quienes aceptan esta teoría probablemente querían objetar que ésta no es la manera en que uno debería entender la invención del hinduismo. En este artículo me interesa en primer lugar observar más de cerca la teoría de que los británicos inventaron el hinduismo, y partiendo de allí analizar la manera como yo considero se formó la identidad hindú: gradualmente, durante un periodo histórico mucho más largo.

¿Qué exactamente quieren decir los estudiosos cuando alegan que el hinduismo fue inventado por los británicos? Básicamente sostienen que los británicos construyeron e impusieron una sola categoría conceptual sobre una colección heterogénea de sectas, doctrinas y costumbres que los mismos hindúes no habían previamente reconocido como cosas que tenían algo esencial en común. Desde este punto de vista, fue solamente después de que los europeos construyeron el concepto del hinduismo que los mismos hindúes adoptaron la idea de que todos ellos pertenecían a una sola comunidad religiosa.

Aunque este argumento sobre la construcción o invención del hinduismo tiene un sabor fuertemente posmoderno, fue elaborado originalmente por W. C. Smith, profesor de Har-

vard, en su libro, de 1962, *The Meaning and End of Religion*. Smith insistía en que la religión tiene que analizarse usando categorías que son estrictamente religiosas, y no por medio del uso de disciplinas como la sociología, la psicología, la literatura, la filosofía o la historia; por esa razón se opuso a cualquier intento de los observadores externos por imponer sus propias categorías y explicaciones a los fenómenos religiosos. En el caso del hinduismo, Smith sostuvo que la designación de esta religión por los europeos estuvo equivocada. No había ningún hinduismo en las mentes de los hindúes (aunque aceptó esto como una posibilidad remota) ni en la realidad empírica misma (una clara imposibilidad). Smith escribió:

Como un ideal, es posible que el “hinduismo” conceptualmente se pudiera definir (aunque sólo por un hindú), pero no como una realidad histórica. Los claros hechos, en toda su dureza intratable, se contraponen en el camino.

El “hinduismo” no se refiere a una entidad; es un nombre que el Occidente ha dado a una serie de hechos prodigiosamente variada. Es una noción en las mentes de la gente; y una noción que no puede ser otra cosa que inadecuada. Intentar usar este término es ineludiblemente una ruda simplificación.

Intentar definir el hinduismo es negar al hindú sus derechos en la libertad y la integridad de su fe. Lo que él pueda hacer mañana, ninguna persona puede decir hoy.²

Varios estudiosos han elaborado versiones más recientes de este argumento; entre ellos, Vasudha Dalmia, Robert Frykenberg, Christopher Fuller, John Hawley, Gerald Larson, Harjot Oberoi, Brian Smith, Heinrich von Stietencron y Romila³ Tha-

² W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1^a ed., 1962, 1991, pp. 144-145.

³ Véase al final en la bibliografía los textos de los autores referidos, así como el de Dermot Killingley (*Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*, Newcastle upon Tyne, Grevatt & Grevatt, 1993, pp. 61-64). Entre quienes mantienen posiciones generalmente de acuerdo con el argumento del presente ensayo se encuentran Lawrence Babb, Christopher Bayly, Wendy Doniger, Gabriela Ferro-Luzzi, Alf Hiltebeitel, Sheldon Pollock (“Ramayana and Political Imagination in India”, *Journal of Asian Studies* vol. 52, núm. 2, pp. 261-297), John Rogers, Cynthia Talbot, Thomas Trautmann, y Peter van der Veer (véase al final bibliografía). J. Laine (1983) propone que el hinduismo fue inventado en el siglo XIX, pero por los mismos hindúes. S. Dube (*Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998,

par. Aquí citaré solamente a dos de estos estudiosos: Christopher Fuller y Brian Smith. Fuller insiste en la importancia de la acuñación del término “hinduismo” a principios del siglo XIX:

Hay que considerar los mismos términos “hindú” e “hinduismo”. La palabra persa *hindú* se deriva de *Sindhu*, el nombre en sánscrito para el río Indo (en Pakistán moderno). Originalmente significaba un nativo de India, la región alrededor y más allá del Indo. Cuando la palabra *Hindu* o *Hindoo* entró al idioma inglés en el siglo XVII, era usada para indicar a cualquier nativo de Hindustán (India), pero gradualmente llegó a significar alguien que mantenía la religión indígena y que no se había convertido al islam. El “hinduismo”, como un término que indicaba la religión indígena, llegó a ser común en inglés a principios del siglo XIX y se acuñó para etiquetar un “ismo” que era parcialmente producto del pensamiento orientalista occidental, que (mal)construyó el hinduismo usando el modelo de las religiones occidentales, particularmente el cristianismo. El hinduismo, por decirlo de otro modo, llegó a verse como un sistema de doctrinas, creencias y prácticas propiamente equivalentes a las que componen el cristianismo, y la palabra hindú ahora especificaba claramente la afiliación religiosa de muchos de los indios.⁴

Por su parte, Brian Smith hace hincapié en el papel de los británicos, como quienes “inventaron” o “imaginaron” por primera vez el hinduismo:

Quién exactamente inventó primero el “hinduismo” es aún tema de debate entre los estudiosos. Prácticamente todos están de acuerdo en que no fueron los hindúes [...] Como una religión índica es probable que fuera imaginado originalmente por los británicos en la primera mitad del siglo XIX para describir (y crear y controlar) una configuración enormemente compleja de gente y tradiciones del sur de Asia. El hinduismo hizo que fuera posible que los británicos —y todos nosotros, incluso los hindúes— hablaran de una religión cuando antes no había ninguna, o en el mejor de los casos [cuando había] muchas.⁵

¿Qué podemos decir de estos argumentos? Para poder discutirlos con la mayor claridad, dividiré la discusión en tres

pp. 4-7) intenta una posición intermedia. Sobre toda esta cuestión, véase también J. E. Llewellyn, *Defining Hinduism: A Reader*, Nueva York, Continuum Publishing.

⁴ C. J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 10.

⁵ B. K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, pp. 5-6.

preguntas separadas. Primero: ¿quién en realidad fue el primero en usar o en acuñar los términos “hindú” e “hinduismo”? Segundo: ¿cómo y cuándo fue que los europeos en India empezaron a conceptuar el hinduismo como un sistema religioso unificado? Tercero, y más importante: ¿cuándo empezaron los hindúes y otros indios a hacer lo mismo?

Los términos “hindú” e “hinduismo”

Primero tomemos el término “hinduismo”. Una cosa que comentar antes de empezar la discusión es que dado que la religión hindú tiende a ser más ortopráctica que ortodoxa y que el sufijo “ismo” normalmente hace hincapié más en la doctrina que en la práctica, el término “hinduismo” es sin duda menos apropiado que el término “religión hindú”. En contraparte, religión hindú incluye tanto creencias como prácticas típicas, e “hinduismo” ha llegado a ser común en español y en otros idiomas europeos; por lo tanto, no veo la necesidad de hacer una rígida distinción entre los dos términos. En este artículo usaré “hinduismo” y “religión hindú” como sinónimos.

W. C. Smith observa que el *Oxford English Dictionary* cita una gramática bengalí-inglesa como el texto más antiguo que usa la palabra “Hindooism” (con dos letras “o”). Al buscar en revistas del siglo XIX, logré encontrar un ejemplo de la palabra “Hinduism” (con una letra *u*) en un artículo publicado en 1818, y siete ejemplos de la misma palabra (también con una letra *u*) en un artículo sobre el hinduismo en Bali publicado en 1820.⁶

Más importante son dos ejemplos del término (uno con dos letras *o* y otro con una *u*) que aparecen en textos en inglés escritos por el reformador hindú Rammohan Roy y publicados en 1816 y 1817. Estos pasajes fueron citados y discutidos por Dermot Killingley en 1993. En 1816, Rammohan hizo el siguiente comentario crítico: “La parte principal de la teoría y la práctica del hinduismo [Hindooism] lamento decir, ha consis-

⁶ W. C. Smith, *The Meaning..., op. cit.*, pp. 61 y 253; Civis, “Carta al editor”, *The Asiatic Journal and Monthly Register*, núm. 5, enero-junio, 1818, p. 107, y J. Crawfurd, “On the Existence of the Hindu Religion in the island of Bali”, *Asiatick Researches*, núm. 13, 1820, pp. 129, 135, 139, 147 y 151.

tido en la adopción de un modo peculiar de dieta.” En 1817, por otra parte, Rammohan aseveró que “las doctrinas de la unidad de Dios son el verdadero hinduismo [*Hinduism*] de la manera en la que nuestros antepasados practicaban esa religión, y como muchos brahmanes eruditos lo conocen hoy día”.⁷ Estos pasajes ponen a los precursores de la construcción británica del hinduismo en la difícil situación de tener que admitir que un hindú nacido en la India parece haber sido la primera persona que acuñó la palabra para esta construcción supuestamente británica.

No quiero insistir demasiado en la acuñación de la palabra hinduismo. La idea de que los británicos construyeron o inventaron el hinduismo no depende totalmente de invención de la palabra en sí. Otros términos como “religión hindú” o “sistema religioso hindú” obviamente pueden servir casi igual para indicar el contenido del concepto de hinduismo. Volvamos entonces a la discusión del término “hindú”.

Christopher Fuller y varios otros estudiosos han indicado, correctamente, que la palabra hindú en principio era un término persa derivado de la palabra sánscrita *sindhu*, un nombre antiguo del río Indo en Pakistán. En el periodo antiguo, variantes de la palabra hindú llegaron a referirse a la gente que vivía en la región del río Indo, y variantes de la palabra *hind* al país donde los hindúes vivían. En algún momento —posiblemente alrededor del año 1000— la gente que hablaba persa y otros residentes de Asia central empezaron a llamar a India, sobre todo el norte de India, Hindustán, “el territorio de los hindúes”. Antes de 1800, los europeos en India usaban a menudo el término “Hindustán”, pero después de esa fecha la palabra “India” llegó a ser mucho más común. Obviamente India es otra palabra más derivada de *sindhu*. No obstante, los mismos indios no usaron ninguno de estos términos hasta después de que fueron introducidos por los persas, afganos, turcos y europeos. La palabra más común en sánscrito para indicar India es “Bharata” o “Bharatavarsha” y Bharat todavía es la palabra oficial para India en hindi y otros idiomas indios modernos.

⁷ Estas dos citas están tomadas de D. Killingley, *Rammohun Roy...*, *op. cit.*, pp. 62-63.

Todo esto es aceptado por los estudiosos actuales. La pregunta clave en el presente contexto es, entonces: ¿Cuándo empezó la palabra hindú a referir una religión y no solamente la región geográfica cerca y más allá del río Indo? La mayoría de los estudiosos que apoyan la teoría de la invención británica del hinduismo simplemente indican que hindú es una palabra antigua persa y luego tácitamente suponen que hindú llegó a ser un término religioso solamente después de que los británicos “inventaron” la religión. Un estudiioso reciente que ha presentado este argumento en forma más explícita es Heinrich von Stietencron. Después de describir el uso del término hindú por los antiguos gobernantes de Persia como Darius I y luego por los musulmanes de Persia y Asia central, von Stietencron comenta:

Fue este sentimiento de superioridad y el continuo nexo entre el prestigio social y el origen fuera de India el que aun después de siglos de asentamiento dentro del país, impidió que los musulmanes de clase alta se consideraran hindúes, o sea indios indígenas. Los hindúes eran aún una población separada —“nativos” los llamarían los ingleses posteriormente— y a pesar de toda la diferenciación según la casta y el estatus, ellos seguían perfilándose como una entidad distinta, caracterizada por su origen indígena indio. No importa si eran hindúes de casta, parias [*out-castes*] o tribales, todos eran designados como hindúes. Era un triste error por parte de los británicos, cuando adoptaron este término de los administradores persas, el creer que era un término religioso.⁸

Este pasaje merece por lo menos dos comentarios críticos. En primer lugar, dudo mucho que “los musulmanes de casta alta” se negaran a considerarse como “indios indígenas”, “aun después de siglos de asentamiento dentro del país”. Con seguridad los musulmanes cuyas familias migraron a India de Persia o Asia central seguían teniendo orgullo de sus orígenes, pero esto no necesariamente quiere decir que no se consideraban también indios (pero no “hindúes” ya que esto implicaría, como veremos, que profesaban otra religión). En segundo, como es bien

⁸ H. von Stietencron, “Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism”, en V. Dalmia y H. von Stietencron (ed.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1995, p. 77.

sabido, la mayoría de los musulmanes en India en realidad es descendiente de indios indígenas, la mayoría de castas bajas que se convirtieron en musulmanes. ¿Por qué no llamar a estos musulmanes verdaderamente indígenas “musulmanes hindúes” o “hindúes musulmanes”? Pero ni los observadores externos ni los mismos conversos indígenas comúnmente usaban este término o cualquier parecido.

Para ser justo, tengo que admitir que he descubierto un ejemplo del uso del término “musulmán hindú”. Se encuentra en un texto en francés escrito alrededor del año 1763 por un funcionario francés en India, Jean Law de Lauriston. En las memorias de sus aventuras como jefe de un pequeño ejército renegado en Hindustán, Law incluye un glosario en el cual define la palabra “Indou” (o sea, hindú) como “Indio, gentil nacido en cualquier parte de India”. Inmediatamente después, Law define “indou muzulman” (o sea, hindú musulmán) como “indio mahometano o descendiente de una familia idólatra o que proviene de una familia mahometana establecida en India desde hace mucho tiempo que habría perdido su origen árabe, persa, mogol o patán”. Además, Law comenta que el término comúnmente empleado para designar a los musulmanes, sin consideración a sus orígenes históricos, es más frecuentemente “maures” (o sea, moros).⁹ A falta de otros ejemplos del término “hindú musulmán” (sobre todo su aparente ausencia en los idiomas nativos de India), concluyo que este término prácticamente nunca se usó, por la razón obvia de que hindú, ya antes del siglo XVIII, implicaba una identidad religiosa además de la identidad geográfica. El mismo Jean Law dice que “Indou” quiere decir tanto “indio” como “gentil”. En el contexto de relatos europeos de India, como veremos más adelante, el término “gentil” normalmente quería decir una persona que seguía la religión hindú.

⁹ Véase J. Law de Lauriston 1913, p. 272. El pasaje completo en francés es el siguiente: “INDOU-Indien, gentil dans telle partie de l’Inde qu’il soit né, *indou muzulman*, indien mahométan, soit qu’il soit descendu d’une famille idôlatre convertie, soit qu’il vienne d’une famille mahométane établie dans l’Inde depuis longtems, qui aura perdu son origine arabe, persane, mogole ou patane. Cette appellation est généralement donnée au peuple mahométan dans l’Inde et c’est particulierement ce que nous nommons *maures*. Nous disons bien cependant, quelquefois, un seigneur maure, voulant dire un seigneur mahométan, mais c’est lorsqu’on ignore de quelle race est ce seigneur.”

En una publicación más reciente, von Stietencron reafirma su idea de que el orgullo de los persas y los de Asia central en sus propios orígenes geográficos y étnicos impidió que ellos se hubieran llamado a sí mismos hindúes. Además, von Stietencron intenta contradecir la crítica de que los conversos al islam nunca se llamaban hindúes musulmanes o musulmanes hindúes con el alegato de que el término “hindustaní” se usaba para referirse a los conversos al islam y que este término es equivalente a hindú.¹⁰ De hecho, este alegato, en el mejor de los casos, es una verdad muy parcial. El término “Hindustán” literalmente quiere decir “el país (*stan*) de los hindúes”, mientras “hindustaní” quiere decir “una persona (o cosa) que pertenece al país de los hindúes” sin consideración a su religión. Si, como von Stietencron sugiere, hindú y hindustaní son simples sinónimos, ¿por qué tomarse la molestia de agregar la palabra “país” (*stan*) a *hindú* y luego convertir la palabra “Hindustán” en un adjetivo, agregando el sufijo “*i*” para crear la palabra “hindustaní”? En realidad es mucho más lógico, y está más de acuerdo con otra evidencia empírica, asumir que la palabra hindustaní se creó precisamente para evadir la ambigüedad de la palabra hindú, ya que ésta podía referirse tanto a la religión como a la geografía, mientras hindustaní se refería en exclusiva a la geografía o a la cultura regional independiente de la religión.

Casi desde el momento de la primera llegada de los barcos portugueses a la India en 1498, los textos europeos escritos en India distinguían, por sus respectivas religiones, entre moros (o musulmanes), cristianos e hindúes. Los textos en general se refieren a los hindúes como “gentiles”, que significa “paganos”. Los textos italianos usan la palabra *gentile*, los textos españoles *gentil*, y los portugueses *gentio*. La palabra portugués *gentio* entró en el inglés en la forma *gentoo*. Todos estos términos dejaron de

¹⁰ Véase H. von Stietencron, *Hinduismo*, en Alberto Pelissero (ed.), Brescia, Morcelliana, 2002, p. 16. No tuve acceso a la edición original de 2001 en alemán. El texto italiano dice: “Non cè da meravigliarsi se gli arabi musulmani non si definirono *hindu*, anzi come musulmani si tennero separati dagli infedeli *hindu* sottolineando in quanto Arabi la loro origine dal popolo del Profeta. Anche conquistatori o immigranti che vennero dopo si definirono secondo la loro origine Afghani o Pathan, Turani o Chagatai e Irani. Coloro che si convertirono all’*islam*, indiani appartenenti per lo più alle caste inferiori, vennero chiamati *hindustani*. Si noti che qui gli *hindustani* (= *hindu*) sono musulmani.”

usarse en la primera mitad del siglo XIX y fueron reemplazados por la palabra hindú. El hecho de que los gentiles se distinguieron de manera temprana de los moros y los cristianos muestra claramente que el término gentiles significaba hindúes, una categoría que a veces incluía a los jainas y los sikhs.

Unos pocos textos europeos tempranos dicen explícitamente que los gentiles son hindúes. Por ejemplo, un texto en español escrito por el fraile agustino Sebastiao Manrique, publicado en 1649, refiere a un “*pargana* [o sea, un distrito] de indus (que quiere decir Gentiles)”.¹¹ En el año 1751, el fraile capuchino Giuseppe Maria Gargnano, escribió un diálogo entre un cristiano y un hindú con versiones en hindustaní y en italiano. En la versión italiana se refiere al hindú como “un Gentile, che professa la Religione dell’Indostano”, mientras en la versión hindustaní se refiere al hindú siempre como un “*hindu*”.¹²

El hinduismo en los textos europeos

Desde el siglo XVI, entonces, los europeos en India ya habían identificado a los hindúes (o gentiles) como gente que seguía un conjunto de creencias y prácticas religiosas diferentes de los musulmanes y los cristianos. Pero, ¿cómo describieron estas creencias y prácticas? ¿Qué significaba, para los europeos, el ser un gentil o “gentoo”? Aquí quiero introducir lo que llamaré “el modelo estándar de la religión hindú” en la forma en que fue elaborado en el siglo XIX por el estudioso británico Monier Monier-Williams, en su pequeño libro *Hinduism*, publicado por primera vez en 1877. Después de describir este modelo, examinaré algunos textos europeos escritos mucho antes de esa fecha para ver hasta qué punto contienen los mismos elementos y se adecuan al modelo.

¹¹ Sebastiao Manrique, *Itinerario de las misiones que hizo el padre F. Sebastian Manrique*, Rome, Francisco Caballo, 1649, p. 319.

¹² Véase Giuseppe Maria da Gargnano, “*Introduzione*”, *Jababasval aik kristian aur ai bindu ke bic mo iman ke upar*, manuscrito Borg. Ind. 11 en la Biblioteca Apostólica del Vaticano, 1751, p. 2, folio 1. He escrito este texto con más detalle en “Europeans in late Mughal south Asia: The perceptions of Italian missionaries” (*Indian Economic and Social History Review*, vol. 40, núm. 1, 2003, pp. 1-31) y estoy preparando la traducción completa.

Antes de continuar es importante mencionar el hecho de que casi todos los europeos que trataron de describir la religión de los hindúes antes de mediados del siglo XIX basaron sus descripciones, por lo menos parcialmente, en conversaciones con los mismos hindúes. Los primeros estudios realmente serios de los europeos, sobre todo alrededor del periodo 1780 y 1830, se basaron en colaboraciones estrechas entre los europeos y estudiosos indios indígenas. Fue solamente después de 1830 que algunos estudiosos europeos aprendieron suficiente sánscrito como para poder trabajar con textos en este idioma sin la ayuda de estudiosos indios. Muchos europeos trabajaban en Europa misma, utilizando los numerosos manuscritos en sánscrito que se habían enviado de India. Esto hizo posible que algunas universidades europeas abrieran puestos académicos en estudios de sánscrito. A pesar de la ausencia de una conexión colonial entre India y Alemania, el número más grande de cátedras en esta materia se abrió en las universidades alemanas.¹³

Monier-Williams empieza su discusión del hinduismo con un análisis de lo que nos permite hablar de éste como una sola religión en vez de la colección heterogénea de sectas, creencias y prácticas. Alega encontrar la base de la unidad del hinduismo en dos factores históricos: primero, un origen para el hinduismo en una doctrina sencilla panteísta, pero que diverge en una variedad sinfín de supersticiones politeístas, y segundo, en el hecho de que existe “sólo un idioma sagrado y sólo una literatura sagrada que son aceptados y reverenciados igualmente por todos los adherentes del hinduismo”; o sea, el sánscrito y la literatura sánscrita. Monier-Williams identifica el principio fundador del hinduismo como “*Ekam eva advitityam*, ‘Existe un solo Ser, sin ningún segundo’”, e identifica este principio como la

¹³ Este hecho curioso presenta un problema obvio para los que alegan que los estudios orientalistas eran motivados o financiados principalmente por el deseo de los colonizadores de usar esos estudios para ayudar al control de los países colonizados. Sheldon Pollock (“Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj”, en C. A. Breckenridge y P. van der Veer [comp.], *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 76-133), quizá el único estudioso reciente que ha considerado esta cuestión seriamente, propone una teoría —no totalmente convincente— de que el interés alemán por el sánscrito estaba ligado en parte a su deseo de expansión colonial dentro de Europa misma.

base del primero de los tres caminos a la salvación en el “hinduismo popular”. Estos tres caminos a la salvación son los de la sabiduría, las buenas obras y la devoción (*jnana-yoga*, *karma-yoga*, y *bhakti-yoga*) descritos en la famosa *Bhagavad-gita*. Probablemente este énfasis que Monier-Williams pone en el monismo del solo Ser y los tres caminos del *Bhagavad-gita* está relacionado con la importancia que estos elementos tienen para los reformadores hindúes del siglo XIX, pero esto es simplemente el reflejo de un proceso de cambio entre los mismos hindúes y no la invención de algo nuevo por un estudioso europeo.

Monier-Williams ofrece entonces un resumen histórico del desarrollo del brahmanismo, el nombre que le da a la religión que existía antes de la composición de las epopeyas y los puranas. Luego describe el desarrollo del hinduismo propiamente dicho, empezando desde la composición de estos textos y llegando hasta su propia época. Una lista de los títulos de los capítulos da una idea suficiente de la manera en que Monier-Williams organiza su material: “Los himnos védicos; los Brahmanas y el sistema de sacrificios; las upanishad y la filosofía brahmánica; la ley brahmánica, las costumbres domésticas y la casta; el movimiento budista y su influencia sobre el brahmanismo; el desarrollo del hinduismo y la doctrina de la triple manifestación (*tri-murti*); el desarrollo del saivismo, del vaishnavismo, y de la doctrina de la encarnación; la doctrina de la devoción (*bhakti*) como se desarrolla en los puranas y los tantras; las sectas medievales y modernas; las castas modernas; la adoración moderna de los ídolos, los objetos sagrados, los lugares y tiempos sagrados”. Luego sigue un apéndice sobre las seis escuelas de filosofía, la *Bhagavad-gita*, el jainismo y los carvakas.

Los capítulos clave sobre el hinduismo propiamente dicho incluyen discusiones de la mitología de Siva y Vishnu; tratan los diez principales avatares de éste, un resumen de las tramas del *Mahabharata* y del *Ramayana*; una lista de los puranas mayores y menores y un resumen de los cinco principales temas encontrados teóricamente en cada uno de ellos; un resumen de las ideas principales del tantrismo, incluso la importancia del poder femenino llamado *sakti* y su encarnación en las diferentes diosas, los infames cinco *makaras*, y los mantras y *yantras* y las *siddhis*. El capítulo sobre las sectas hindúes explica los

diferentes tipos de devoción y describe algunas de las sectas vaishnavas. También menciona brevemente los santos radicales, Kabir y Nanak. Sobre la diferencia entre el saivismo y el vaishnavismo, Monier-Williams insiste que ellos “no son credos opuestos o incompatibles. Representan diferentes líneas de pensamiento religioso [...] que pueden ser permitidas dentro de los límites de un solo sistema”.¹⁴ El capítulo sobre la adoración de los ídolos narra la devoción hindú a los ídolos de piedra, a las vacas, y a otros animales y plantas. También describe las peregrinaciones a los lugares y ríos sagrados (*tirthas*), los veintisiete *naksatras* astrológicos, y varios festivales religiosos. En los capítulos anteriores sobre el brahmanismo también se encuentran resúmenes de los cuatro vedas, de la doctrina de la transmigración, de las tres cualidades (*gunas*) de la materia, de las cuatro etapas (*asramas*) de la vida, de las cuatro clases sociales (*varnas*) y los doce principales ritos del ciclo de la vida (*samskaras*).

Podemos fácilmente ver en este esbozo del contenido del libro de Monier-Williams los rasgos esenciales de la mayoría de los libros más recientes sobre el hinduismo. Sin embargo, en vez de seguir las semejanzas entre el libro de Monier-Williams y los libros posteriores, quiero examinar algunos textos anteriores a éste para ver hasta qué punto podemos comparar su “modelo estándar” del hinduismo con los intentos previos de autores cristianos de describir los rasgos del hinduismo. Lo que quiero proponer aquí es que esos relatos anteriores —aunque sean mucho más fragmentarios que el de Monier-Williams— incorporan partes sustanciales del mismo modelo.

Entre 1775 y 1800, al mismo tiempo que el asentamiento comercial de los británicos en Bengala se transformaba en un imperio indio, los estudios en inglés sobre el hinduismo llegaron a ser más y más numerosos y afinados, particularmente después de la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala por Sir William Jones y sus amigos en el año 1784. Entre los estudios dignos de mencionarse escritos en este periodo se encuentran

¹⁴ M. Monier-Williams, *Hinduism: Hinduism and Its Sources*, Nueva Delhi, Orientalist, 1993, p. 97. Fotorreproducción, probablemente de la edición de 1919, publicado por primera vez en 1877.

la traducción de la *Bhagavad-gita* hecha por Charles Wilkins en 1785; la traducción del *Manu-smṛti*, un libro de leyes, hecha por Jones en 1796, y varios artículos sobre el hinduismo; especialmente los escritos por Jones y por Henry Colebrooke, en *Asiatick Researches*, la publicación periódica de la sociedad.¹⁵ Otra texto interesante de este periodo es el extenso ensayo *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain*, escrito en el año 1792 por el funcionario británico Charles Grant. Grant era un cristiano evangélico y su texto prefiguraba varios otros ataques en contra de la cultura de India en general, y en contra del hinduismo en particular, escritos en las primeras décadas del siglo XIX por otros cristianos evangélicos y también por autores más seculares, los llamados anglicistas, que querían introducir la enseñanza occidental y el idioma inglés en las escuelas de India. No obstante, con tal que uno descuento las arengas en contra de los males del hinduismo, todas estas obras, desde las de Wilkins hasta las de los anglicistas, ofrecen un retrato del hinduismo no muy diferente del modelo de Monier-Williams.

Tal vez no sea sorprendente que obras sobre el hinduismo escritas por estudiosos profesionales o semiprofesionales como Wilkins, Jones y Colebrooke y sus sucesores tengan semejanzas notables con el modelo de Monier-Williams. Entre otras cosas, es razonable suponer que Monier-Williams había leído algunas de estas obras. Las descripciones del hinduismo en obras menos profesionales escritas por autores europeos anteriores a Jones y sus colegas ofrecen una comparación más interesante. Si puedo mostrar que las obras de estos autores presentan una descripción del hinduismo similar al modelo posterior, entonces podemos decir con más confianza que el concepto del hinduismo no es una construcción colonial sino un concepto que estaba presente antes de la época colonial. En este caso podemos asumir que el concepto surge en parte de la naturaleza misma de las creencias y prácticas que estos autores observaron y en par-

¹⁵ Tres de los ensayos de W. Jones sobre los hindúes se encuentran en *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, de P. J. Marshall (Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 196-289). Los ensayos de H. Colebrooke están coleccionados en *Miscellaneous Essays of H. T. Colebrooke, with the life of the author* (3 vol.), de T. E. Colebrooke (Londres, Trubner & Co., 1873).

te de la existencia de un concepto de hinduismo en la conciencia de los mismos hindúes con quienes conversaron.

Entre los autores anteriores a los Jones y sus colegas podemos mencionar dos funcionarios de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales, John Zephaniah Holwell y Alexander Dow. Ellos escribieron textos sobre el hinduismo en la década 1760-1769, antes de que la Compañía empezara a financiar investigaciones más profesionales.¹⁶ Las descripciones del hinduismo escritas por Holwell y Dow tienen grandes lagunas de conocimiento, fallas en la traducción y transcripción de las palabras de idiomas indios, y varios errores básicos, pero en general ambos autores describen los mismos elementos encontrados en el texto modelo de Monier-Williams: los cuatro vedas; el sistema social de los cuatro *varnas*; la división de poderes entre los dioses Brahma, Vishnu y Siva; la adoración de las diosas; los mitos principales de estos dioses, incluidos algunos de los avatares de Vishnu; la teoría de los cuatro épocas (*yugas*) del universo; algo sobre las seis escuelas filosóficas (*darsanas*), y la teodécia del karma, la transmigración y el renacimiento.

Los misioneros europeos en la India que escribieron sobre la religión hindú antes de 1800, generalmente en idiomas diferentes del inglés, son de gran interés para esta discusión, dado que sus observaciones a menudo provienen de territorios fuera de la influencia directa de los poderes coloniales y porque los orientalistas británicos posteriores que se supone inventaron el hinduismo prácticamente no sabían nada de los escritos de estos misioneros. Algunas importantes investigaciones sobre otros tantos estudiosos misioneros se han publicado en años recientes. El misionero mejor estudiado es sin duda el jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656), quien vivió y trabajó durante muchos años en el sur de India. Otros misioneros que han atraído la atención de investigadores recientes son el luterano Bartholomäus Ziegenbalg (1638-1719) y el jesuita francés Gaston-Laurent Coeurdoux.¹⁷ Obras originales escritas por estos tres

¹⁶ Un ensayo sobre los hindúes de J. Z. Holwell y otro de A. Dow se encuentra en P. J. Marshall, *The British Discovery...*, *op. cit.*, pp. 45-139.

¹⁷ Sobre R. de Nobili véase particularmente el reciente libro de Ines Zupanov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India* (Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000). Sobre B. Ziegenbalg, véase el li-

misioneros han sido publicadas o en sus idiomas originales o en traducciones al inglés (en el caso de textos en latín escritos por De Nobili). Entre los estudiosos misioneros cuyas obras han sido publicadas en sus idiomas originales se encuentran el rival De Nobili, el jesuita portugués Gonçalo Fernandes Trancoso (1541-1621), el jesuita británico Thomas Stephens (1549-1619), y el capuchino italiano Marco della Tomba (1726-1803).¹⁸

Como ejemplo de una de las primeras descripciones de la religión hindú escritas por los clérigos europeos quiero usar un libro raramente consultado: *A Discoverie of the Sect of the Banians*, escrito por el sacerdote anglicano Henry Lord en 1630. En este libro, Lord describe las creencias y prácticas religiosas de algunos "Banians" (o sea, comerciantes hindúes) que él encontró durante su estadía en la "fábrica" (o sea, bodega) de los comerciantes de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales en la ciudad de Surat en la costa de Gujarat. Lord asevera que había examinado su Biblia, el llamado "Shaster", con la ayuda de algunos intérpretes.

Lord entonces presenta su relato de la religión hindú basado en sus observaciones visuales y en la información que logró pasar por el filtro de sus intérpretes. Empieza con una descripción confusa de la creación del mundo y de Pourous (Purusha) y Parcoutee (Prakrti) por el dios hindú. Este relato parece combinar elementos bíblicos del *Genesis* con elementos hindúes de los puranas. Luego Lord alega que los *banians* tienen un siste-

bro de Brijraj Singh, *The First Protestant Missionary to India* (Nueva Delhi, OUP, 1999). Sobre G. Coeurdoux, véase el gran estudio de Sylvia Murr, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* (París, École Francaise d'Extreme-Orient, 1987), y su artículo "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières" (*Purusartha*, núm. 7, 1983, pp. 233-284).

¹⁸ Véase G. Fernandes Trancoso, *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)* (José Wicki (ed.), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973); T. Stephens, *Doutrina Cristã em Língua Concani por Tomás Estêvão, S.J. Impresa em Rachol (Goa) em 1622* (introducción y notas de Mariano Saldanha, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1945), y Marco della Tomba, *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba: Missionario nelle Indie Orientali* (Angelo de Gubernatis (ed.), Florence, Le Monnier, 1878). Sobre los misioneros de los siglos XVI-XVIII en general véase W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, State University of New York Press, 1988); D. Lach y E. van Kley, *A Century of Advance* (vol. 1 y 2) (Chicago, The University of Chicago Press, 1993), y J. Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).

ma social basado en la descendencia de los cuatro hijos de Pouriros y Parcoutee, llamados Brammon, Cuttery, Shudery y Wyse (Brahmán, Kshatriya, Shudra y Vaishya). Es evidente que este relato se basa en el mito del sacrificio de Purusha primordial narrado originalmente en un himno del *Rig-veda* (x. 90). Aunque Lord invierte los nombres de Vaishya y Shudra, su descripción de la división de ocupaciones entre estos cuatro *varnas* es más o menos correcta. También logra presentar una descripción—confusa pero reconocible—del ciclo de transmigración y su conexión con la no violencia (*ahimsa*) asociada con el vegetarianismo; del grupo de tres dioses principales, Bremaw (Brahma), Vystney (Vishnu), y Ruddery (Rudra-Siva); y de las cuatro épocas (*yugas*) del universo. En el curso de las discusiones también distingue claramente entre las religiones de los *Banians* (o sea, los hindúes), los “Moores” (o sea, los musulmanes), y los “Persees” (o sea, los parsis o zoroastrianos).

Aun en el conjunto de creencias y prácticas de los *banians* descrito en el relato a veces confuso de Lord, pueden verse con claridad muchos de los elementos básicos de la religión hindú que aparecen en el modelo estándar de Monier-Williams. Al considerar que ésta es una de las primeras descripciones extensas del hinduismo escritas por un europeo —y un europeo que era un viajero casual y no un residente en India— me parece razonable concluir que el hinduismo, si fuera en realidad construido por los europeos, se remonta hasta los primeros relatos europeos y no solamente a los de la colonia británica.

Al final, parece más lógico asumir que los escritores europeos construyeron el hinduismo directamente con base en lo que observaron y lo que sus interlocutores hindúes les dijeron; a su vez, estos interlocutores estaban describiendo un concepto de hinduismo que ya existía en su propia conciencia colectiva. Esto no quiere decir que el hinduismo no cambiara durante ese periodo, ni que la presencia europea y colonial no introdujera cambios importantes en la manera en que los hindúes concibieron y hasta practicaron el hinduismo. No obstante, sí muestra claramente que la idea de que el hinduismo fue construido o inventado por los británicos en el siglo XIX es simplemente errónea.

La identidad hindú antes de 1800

La aseveración de que el hinduismo no existía antes de su invención por los británicos, después (o un poco antes) de 1800 depende, en el último análisis, de la creencia de que antes de esta fecha los mismos hindúes no tenían conciencia de su identidad religiosa como hindúes. Desde este punto de vista, la única identidad unificada que ellos compartían era la conciencia de tener en común ciertos rasgos étnico-geográficos. Su identidad religiosa, según esta idea, estaba dividida exclusivamente en identidades múltiples repartidas entre las diferentes sectas, castas y dioses. La evidencia en contra de este punto de vista es tan abundante que tengo dificultades para entender por qué tantos estudiosos parecen creerlo. Tengo solamente dos explicaciones parciales.

Primeramente, muchos estudiosos liberales y de izquierda han estado renuentes a aceptar la idea de que las identidades religiosas actuales, a menudo antagónicas, de los hindúes y musulmanes surgen de conflictos políticos y religiosos acontecidos durante los períodos históricos del sultanato de Delhi, el imperio mogol y los sultanatos regionales. Estos estudiosos generalmente atribuyen la invención, la construcción o el imaginar la forma moderna de casi todas las grandes instituciones indias actuales a la influencia del Estado colonial en particular, y al imaginario del siglo XIX en general. Cuando se trata de los comunismos hindú y musulmán, la mayoría de dichos estudiosos insiste en que estos comunismos son producto del período colonial, en especial de la política colonial de “divide y vencerás”. Los argumentos de estudiosos como Christopher Bayly y Sheldon Pollock, que alegan que las raíces del comunismo yacen más profundamente en el pasado, han provocado hostilidad abierta.¹⁹

La segunda posible explicación sobre por qué muchos estudiosos no han querido reconocer la existencia de la conciencia de una identidad religiosa hindú antes de 1800 es un poco

¹⁹ C. A. Bayly, “The Pre-history of ‘Communalism’? Religious Conflict in India, 1700-1860,” *Modern Asian Studies*, vol. 19, núm. 2, 1985, pp. 177-203; S. Pollock “Ramayana and Political...,” *op. cit.*

más compleja. Mi argumento se basa en la observación de que la literatura sánscrita escrita antes de esa fecha sistemáticamente pasa por alto la presencia musulmana en India. Los musulmanes, cuando aparecen, por lo general se describen simplemente como “extranjeros” genéricos. En su reciente libro sobre las referencias a los musulmanes en fuentes sánscritas, B. D. Chattopadhyaya enumera unas 75 referencias. Entre los términos usados, se encuentran *tajika*, *turuska*, *mleccha*, *parasika*, *yavana*, *hammira* y *saka*. El término *musalmana* aparece una sola vez, tomado de una inscripción de 1264.²⁰ Aunque algunos de estos términos tienen origen étnico, la mayoría ya habían adquirido el sentido genérico de “extranjero” o “persona del oeste de Asia” para cuando empezaron a aplicarse a los musulmanes.

Tanto en la literatura sánscrita como en la vernácula, los musulmanes a menudo aparecen en la forma implícita y codificada de los demonios. Es por supuesto difícil juzgar a qué se refieren las figuras codificadas. Están codificados precisamente para evitar una referencia directa. No se puede explicar fácilmente por qué las referencias a los musulmanes toman esta forma codificada. En algunos casos, los autores podían haber creído que era peligroso criticar al islam, a los gobernantes islámicos, o a los musulmanes en general. Probablemente más importante sin embargo fue la influencia de cierta actitud mental que era común entre los intelectuales hindúes de casta alta. Wilhelm Halbfass describe esa actitud como “un indocentrismo” que niega que los *mlecchas* (o sea, los extranjeros), no importa quienes sean, “posen una ‘otredad’ en contra de la cual la propia identidad de uno podía afirmarse, o en la cual ésta podía reflejarse”.²¹

Cualquiera que sea el caso, creo que es evidente que muchos textos hindúes medievales, sobre todo las versiones del *Ramayana* escritas en idiomas vernáculos, usan a los demonios como Ravana como símbolos tanto de la maldad en general como la de los musulmanes en particular. El *Ramayana*

²⁰ B. Chattopadhyaya, *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*, Nueva Delhi, Manohar, 1998.

²¹ W. Halbfass, *India and Europe...*, op. cit., p. 187.

medieval más importante es el *Ram-carit-manas* de Tulsidas, escrito en Avadhi. Este texto rápidamente llegó a ser fundamental para el hinduismo entre la gente del norte de India. Los únicos hindúes que se oponían de manera parcial a las ideas religiosas y sociales de Tulsidas eran los seguidores del Kabir Panth y otras sectas *nirguni*. La famosa larga descripción en el *Ram-carit-manas* de un Kali Yuga (o sea, una época de hierro) de un ciclo cósmico anterior es un ejemplo particularmente claro del uso de un concepto tradicional para codificar un ataque en contra del orden político y social de la propia época del autor. La gran popularidad de este texto entre los nacionalistas hindúes actuales es otra indicación indirecta de la probabilidad de que Tulsidas había usado la trama del *Ramayana* para criticar las dificultades religiosas, sociales y políticas enfrentadas por su propia comunidad hindú en el contexto de los gobiernos musulmanes.

Podemos decir entonces que la literatura escrita por intelectuales hindúes de tendencia más ortodoxa generalmente pasa por alto la presencia musulmana o la disfraza al codificar a los musulmanes como demonios mitológicos. Éste no es el caso en la literatura menos ortodoxa. Aquí la evidencia de la presencia musulmana es clara y abundante. La mayor parte de esta evidencia toma la forma de los textos compuestos por los poetas-cantantes religiosos populares, la mayoría proveniente de las castas de los no brahmanes. Esta literatura hace en especial lo que la literatura más ortodoxa se niega a hacer: establece una identidad religiosa hindú por medio del contraste con un otro musulmán. En la práctica, nuestras identidades casi siempre dependen de contrastes con otro, percibido como radicalmente diferente. Sin compararse con los musulmanes (o con otra gente no hindú), los hindúes sólo pueden ser vaishnavas, saivas, smartas, kabir panthis, etc. La presencia de un otro radicalmente diferente es requisito para el reconocimiento de lo que las diferentes sectas y escuelas hindúes mantienen en común. Para ilustrar este proceso de autodefinición mutua, usaré textos de tres poetas religiosos medievales: el Varkari Eknath, el *nirguni* Kabir, y el devoto krishnaíta [ξ?] Vidyapati.

Eknath era un brahmán intelectual; sin embargo, también era un rebelde opuesto a muchos aspectos de la ortodoxia y

ortopraxis brahmánicas. Nació en la ciudad de Paithan en la región de Maharashtra en 1533, y murió ahí en 1599. Aunque conocía bien el sánscrito, la mayoría de sus numerosas composiciones están escritas en el idioma marathi. Entre ellas se encuentra un diálogo cómico entre un brahmán hindú y un musulmán. El texto se llama “*Hindu-turka-samvada*”; o sea, “Un diálogo entre un hindú y un musulmán”.²² La palabra *turka* (o sea, “turco”), como la palabra *hindu*, puede tener un sentido étnico-geográfico, pero aquí las dos palabras tienen referencia claramente religiosa.

En el diálogo de Eknath, el hindú y el musulmán se mofan de las cosas absurdas que ven en los ritos y mitos populares de la religión del otro. Entre otras cosas, el musulmán critica las formas antropomórficas de los dioses hindúes (“Dices que Dios tiene manos y pies, ¡esto es realmente imposible!”), los baños rituales de los hindúes (“¡Dan saltos en el agua como si fueran patos!”), los actos inmorales perpetrados por los dioses en los mitos hindúes (“Dice que Dios pide limosnas”; “Su dios Brahma cogió a su propia hija”; “Ladrones llevaron a la esposa de Dios, y los changos vinieron para ayudarlo”), la falsedad general de las escrituras sagradas hindúes (“Los vedas que predicas son todos falsos, tus sastras, tus vedas, tu ‘OM’, todos son trucos malvados”), la práctica hindú de adorar ídolos (“Una estatua de piedra te gobierna. Le das el nombre de Dios. Te humillas ante él”), las prácticas para preservar la pureza ritual de la comida (“Si un solo grano de su comida se cae sobre la tuya, lo agarras por la garganta!”), y la hipocresía de los hombres de casta alta que fornican con mujeres de casta baja (“Esa muchacha que has tomado como amante, no comes en la casa de su gente.”)

El contraataque y defensa del brahmán hindú es que el musulmán se niega a admitir que Dios está en todas partes, y no solamente en la Meca. Si Dios está en todas partes, ¿por qué no podemos decir que está en los ídolos o en los avatares de

²² He basado las traducciones del texto que sigue principalmente en la traducción al inglés de Eleanor Zelliot (“A Medieval Encounter between Hindu and Muslim: Eknath’s Drama-Poem Hindu-Turk Samvad”, en F. W. Clothey [comp.], *Images of Man: Religion and Historical Process in South Asia*, Madras, New Era Publications, pp. 171-195), pero también consulté el texto original en marathi (S. Sakhare, *Srisakala-samtagatha*, Pune, Srisamtavanmaya Prakashana Mandira, 1967, vol. 2, pp. 412-414).

Vishnu? El brahmán también critica los sacrificios de animales del musulmán (“Cuando una criatura le da dolor a otro, ¿cómo puede llegar al cielo?”) y los esfuerzos de los musulmanes para convertir a los hindúes en musulmanes (“[Un musulmán] debería agarrar a un hindú y convertirlo en musulmán! ¿Es que Dios se equivocó en crear al hindú?”).

El poeta religioso Kabir vivió en Banaras entre aproximadamente los años 1450 y 1520. Se dice que creció en una familia musulmana antes de convertirse en seguidor del gurú vaishnava llamado Ramananda. La siguiente canción del *Kabir-bijak* ilustra su reiterada declaración de que tanto los hindúes como los musulmanes habían perdido su dedicación a la verdad espiritual:

Dime, hermano, ¿cómo puede existir
no un solo Señor del mundo sino dos?
¿Quién te ha despistado tanto?
Dios ha tomado muchos nombres:
Nombres como Ala, Ram, Karim,
Kesav, Hari, y Hajarat.
¿No es el oro siempre lo mismo?
Las distinciones son sólo palabras que inventamos.
Uno hace *namaz*, uno hace *puja*.
Uno tiene Siva, uno Mahoma.
Uno tiene Adán, uno Brahma.
¿Quién es un hindú? ¿Quién es un turco?
Los dos tienen que compartir un solo mundo.
Corán o vedas, los dos leen sus libros.
Uno es un *panda*, uno un *mulla*.
Cada uno lleva su propio nombre,
Pero toda olla se hace de barro.
Kabir dice que los dos están equivocados.
Ninguno de los dos ha encontrado el único Ram.
Uno mata chivos, el otro vacas.
Desperdician sus vidas en el litigio.²³

²³ *Kabir-bijak* (Gamgasarana Sastri (ed.), intr. Sukadev Simha, Varanasi, Kabiravani Prakasan Kendra, 1982) *sabda* 30. El *Kabir-bijak*, de donde proviene esta canción, es una de tres colecciones antiguas de las canciones y versos de Kabir. Los otras dos son la *Kabir-granthavali* del Dadu Panth y el *Adi-granth* del Sikh Panth. No todas las canciones de las tres colecciones son necesariamente auténticas composiciones de Kabir, pero todas probablemente son composiciones del siglo XVI. Otras canciones de estas tres colecciones que contienen mensajes parecidos son las siguientes: *Kabir-bijak, sabdas* 4 (antiidolatría), 8 (antiavatares), 10 (antisacrificio), 61 (cremación versus entierro), 75 (los cuerpos de turcos y hindúes son iguales); *Adi-grantha, asa* 5 (antiyoga, *antisastras*), *bhairo* 20 (Dios está arriba de los dioses puránicos), *vibhava-prabhati* 2 (antirritual).

La evidencia más interesante sobre la identidad religiosa de los hindúes en el periodo anterior a 1800 se encuentra en el romance histórico *Kirtilata*, texto escrito en un dialecto del idioma apabhramsa por el poeta Vidyapati a principios del siglo xv.²⁴ El héroe del romance, el príncipe Kirtisimha, pasa un día por la ciudad de Jaunpur al oeste de Banaras. La descripción del barrio musulmán de la ciudad está imbuido con un evidente sentimiento antimusulmán. En el siguiente pasaje, Vidyapati hace una serie de contrastes entre las costumbres religiosas de los hindúes y las de los musulmanes. Particularmente importante es su uso de la palabra *dhamme* (o sea, “dharma” o “la religión”) junto con las palabras *hindu* y *turake*, con el significado de la “religión de los hindúes” y la “religión de los turcos”. Vidyapati escribe:

Los hindúes y los turcos viven uno al lado del otro.
 Cada uno se mofa de la religión [*dhamme*] del otro.
 Uno llama a los fieles a rezar. El otro recita los vedas.
 Uno mata los animales desangrándolos.
 El otro les corta la cabeza.
 Algunos se llaman *ojhas*, otros se llaman *khvajas*.
 Algunos leen los signos astrológicos, otros ayunan en Ramadán.
 Algunos hacen *namaz*, otros hacen *puja*.
 Los turcos obligan a la gente a hacer trabajos forzados.
 Agarran a un joven brahmán y colocan una vagina de vaca sobre su cabeza.
 Borran su *tilak* y rompen su cordón sagrado.
 Quieren montarse en caballos. Usan el arroz para preparar licor.
 Destruyen templos y construyen mezquitas.²⁵

Conclusiones

Podemos encontrar algunas huellas de la conciencia de una identidad hindú entre los mismos hindúes aun antes de esta

Traducciones al inglés se encuentran en L. Hess y S. Singh, *The Bijak of Kabir* (San Francisco, North Point Press, 1983) y N. Dass, *Songs of Kabir from the Adi Granth* (Albany, State University of New York Press, 1991), respectivamente.

²⁴ Este difícil texto ha sido bien editado, analizado y traducido al hindi por Sivaprasad Simha (*Kirtilata aur avahattha bhasa*, Nueva Delhi, Vani Prakasan, 3^a ed., 1988).

²⁵ *Ibid.*, pp. 269-270. He seguido las interpretaciones de Simha. Los *ojhas* son un tipo de curandero hindú. Los *khvajas* son un tipo de asceta musulmán. Este pasaje

fecha. En el caso de textos escritos después de la llegada de gobernantes musulmanes a finales del siglo XII, esta evidencia casi siempre depende de un contraste, explícito o implícito, entre los hindúes y un otro musulmán. Antes de esta fecha podemos encontrar textos que proyectan una protoidentidad hindú unificada, basada en el contraste entre los hindúes (sin usar este nombre) y los budistas o los jainas. Se ve evidencia de esta protoidentidad por ejemplo en los textos de los *alvar* vaishnavas en el sur de India en los siglos VII a XIX. Aun si no se acepta la existencia de esta protoidentidad, sin embargo, la evidencia que ya hemos citado hace obvio que el alegato de que el hinduismo fue inventado o imaginado originalmente por los británicos en el siglo XIX no tiene ninguna credibilidad.

Aunque esta conclusión es importante en sí, también involucra otro tema de discusión más amplio; me refiero a la tendencia de muchos historiadores recientes de India moderna —especialmente los asociados con las perspectivas poscoloniales— a convertir casi todas las instituciones principales de la sociedad y cultura indias en invenciones o construcciones coloniales. Un historiador poscolonial, Nicholas Dirks, ha escrito que hasta la casta, esa institución tan específicamente india, y la cultura hindú moderna en general fueron, en algún sentido inventadas por los británicos.²⁶

Si el hinduismo es una invención, entonces no es una invención colonial ni europea, ni exclusivamente india. Es una invención —o sea una construcción— solamente de manera vaga, extendida por largo tiempo, típica de casi cualquiera institución

también es discutido por Gaeffke (1977), y por P. Lutgendorf (“Imagining Ayodhya: Utopia and Its Shadows in a Hindu Landscape”, *International Journal of Hindu Studies*, vol. 1, núm. 1, 1977, pp. 31-35).

²⁶ Véase N. Dirks, “The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India” (*Social Analysis*, núm. 5, 1989, p. 43), donde escribe: “El colonialismo parece haber creado mucho de lo que ahora se considera como la ‘tradición’ india, incluyendo una estructura autónoma de castas con el brahmán claramente y sin ambigüedad a la cabeza”. Véase también N. Dirks, *Colonialism and Culture* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, p. 3), donde escribe: “Mientras mucho de lo que ahora reconocemos como cultura fue producida por el encuentro colonial, el concepto en sí fue en parte inventado a causa de este encuentro.” Sobre estos textos véase también R. Eaton (“(Re)imag(in)ing Otherness: A Postmortem for the Postmodern in India”, en R. Eaton, *Essays on Islam and Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 133-155).

grande, como por ejemplo el cristianismo, el budismo, el islam, el comunismo o la democracia parlamentaria; en otras palabras: el hinduismo es una institución creada a partir de una larga interacción histórica entre un conjunto de ideas básicas (dharma, brahman, karma, trasmigración, Dios, bhakti, *moksa*) y las creencias y prácticas —complejas y a menudo contradictorias— que forman la estructura de la vida cotidiana de individuos y de pequeños grupos sociales.

En esta interacción, tanto las ideas básicas como las creencias y prácticas cotidianas cambian de manera constante; a veces lenta, a veces rápidamente. El hinduismo no fue inventado en una fecha posterior a 1800, ni en el periodo inmediato a la fundación del sultanato de Delhi. Lo que pasó durante los más de cinco siglos de gobiernos encabezados por las dinastías de sultanes y emperadores musulmanes fue que los hindúes gradualmente desarrollaron conciencia de identidad religiosa compartida, basada en las semejanzas “de familia” entre las varias creencias y prácticas asociadas con las diferentes sectas, deidades y escuelas filosóficas.

El hinduismo, como todos saben, nunca tuvo un único fundador carismático como el cristianismo y el islam. El hinduismo evolucionó gradualmente sobre las bases combinadas de las ideas religiosas, la ideología social, y los mitos que aparecen en textos como el *Mahabharata*, el *Ramayana*, los puranas, los principales comentarios filosóficos de las seis escuelas, y las canciones religiosas de los poetas. A pesar del hecho de que la estructura institucional, ideológica y ritual del hinduismo nos parece bastante amorfa y difícil de caracterizar, atrás de toda esta variedad existe hoy —y ha existido en el pasado— una religión que tiene existencia objetiva para los observadores externos, y existencia subjetiva —identidad consciente— para los mismos hindúes.

La presencia de gobiernos islámicos en India después de 1200 no creó la religión hindú en el sentido objetivo de los observadores externos. Desde este punto de vista, el hinduismo existía mucho antes. Este hinduismo “objetivo” se ve claramente en las descripciones anteriores a los gobiernos islámicos escritas por los viajeros (como los peregrinos budistas chinos), y por residentes extranjeros (como el gran intelectual musulmán al-

Biruni).²⁷ Este hinduismo “clásico” también se ve en las reconstrucciones escritas retrospectivamente por los estudiosos académicos recientes. No obstante, la larga y poderosa presencia del islam después de 1200 hizo mucho para fomentar la creación de una identidad religiosa unificada en las mentes de los mismos hindúes. ♦

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

Bibliografía

AL-BIRUNI (1964), *Alberuni's India*, trad. Edward C. Sachau, Delhi, S. Chand & Co.

BABB, Lawrence A. (1986), *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkeley, University of California Press.

BAYLY, Christopher A. (1985), “The Pre-history of ‘Communalism’? Religious Conflict in India, 1700-1860”, *Modern Asian Studies*, vol. 19, núm. 2, pp. 177-203.

CHATTOPADHYAYA, Brajadulal (1998), *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*, Nueva Delhi, Manohar.

CIVIS (1818), “Carta al editor”, *The Asiatic Journal and Monthly Register*, núm. 5, enero-junio, pp. 105-108.

COLEBROOKE, T. E. (1873), *Miscellaneous Essays of H. T. Colebrooke, with the life of the author* (3 vol.), Londres, Trübner & Co.

CRAWFURD, John (1820), “On the Existence of the Hindu Religion in the island of Bali”, *Asiatick Researches*, núm. 13, pp. 128-170.

DALMIA, Vasudha (1995), “The Only Real Religion of the Hindus’: Vaisnava Self-representation in the Late Nineteenth Century”, en V. Dalmia y H. von Stietencron (ed.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications, pp. 176-210.

²⁷ Véase al-Biruni, *Alberuni's India*, trad. Edward C. Sachau, Delhi, S. Chand & Co., 1964.

DALMIA, Vasudha y Heinrich von Stietencron (ed.) (1995), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications.

DASS, Nirmal (1991), *Songs of Kabir from the Adi Granth*, Albany, State University of New York Press.

DIRKS, Nicholas (1989), "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India", *Social Analysis*, núm. 5.

— (1992), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

DONIGER, Wendy (1991), "Hinduism by Any Other Name", *Wilson Quarterly*, verano, pp. 35-41.

DUBE, Saurabh (1998), *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.

EATON, Richard M. (2000), "(Re)imag(in)ing Otherness: A Postmortem for the Postmodern in India", en R. Eaton, *Essays on Islam and Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 133-155. Publicado originalmente en *Journal of World History*, vol. 11, núm. 1, 2000, pp. 57-78.

FERNANDES TRANCOSO, Gonçalo (1973), *Tratado do P.º Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, en José Wicki (ed.), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

FERROLUZZI, Gabriela Eichinger (1989), "The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism", en G. D. Sontheimer y H. Kulke (comp.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, 1989, pp. 187-195.

FRYKENBERG, Robert (1989), "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India", en G. D. Sontheimer y H. Kulke (comp.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, 1989, pp. 29-49.

FULLER, Christopher J. (1992), *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.

GAEFFKE, P. (1977), "Muslims in the Hindi Literature", en Beiträge zur Indianforschung, vol. 4:119-126, Berlín, Museum für Indische Kunst.

GIUSEPPE, Maria da Gargnano [Bernardino Bernini] (1751), *Jababasval aik kristian aur ai hindu ke bic mo iman ke upar*. Manuscrito Borg. Ind. 11 en la Biblioteca Apostólica del Vaticano.

GRANT, Charles (1970), "Observations of the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain particularly with respect to Morals; and on the means of improving it.-written chiefly in the Year 1792", en Irish University Press Series of British Parliamentary Papers, *Colonies: East India*, Shannon, Irish University Press, vol. 5, pp. 3-92. La obra de Grant se publicó por primera

vez en 1797 y luego volvió a publicarse en *Parliamentary Papers 1812-1813* y en *Parliamentary Papers 1831-1832*.

HALFASS, Wilhelm (1988), *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press. Una edición en alemán se publicó en 1981.

HAWLEY, John Stratton (1991), "Naming Hinduism", *Wilson Quarterly*, verano, pp. 20-34.

HESS, Linda y Shukdev Singh (1983), *The Bijak of Kabir*, San Francisco, North Point Press.

HILTEBEITEL, Alf (1991), "Of Camphor and Coconuts", *Wilson Quarterly*, verano, pp. 26-28 (box).

KABIR (1982), *Kabir-bijak*, en Gamgasarana Sastri (ed.), intr. Sukadev Simha, Varanasi, Kabiravani Prakasan Kendra.

KILLINGLEY, Dermot (1993), *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*, Newcastle upon Tyne, Grevatt & Grevatt.

LACH, Donald F. y Edwin J. van Kley (1993), *A Century of Advance* (vol. 1 y 2), Chicago, The University of Chicago Press. Los vol. 1-3, forman el vol. 3 de *Asia in the Making of Europe*.

LAINE, J. (1983), "The Notion of 'Scripture' in Modern Indian Thought", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 64(1983):165-179.

LARSON, Gerald (1995), *India's Agony over Religion*, Albany, State University of New York Press.

LAW DE LAURISTON, J. (1913), *Mémoire sur quelques affaires de l'Empire mogol, 1756-1761*, París, E. Champion, en Guy Delevry, *Le Voyage en Inde: Anthologie des voyageurs français (1750-1820)*, París, Robert Laffont.

LLEWELLYN, J. E. (en prensa), *Defining Hinduism: A Reader*, Nueva York, Continuum Publishing.

LORD, Henry (1630), *A Discoverie of the Sect of the Banians. Containing their History, Law, Liturgie, Casts, Customs, and Ceremonies. Gathered from their Brahmanes, Teachers of that Sect: As the particulars were comprised in the Booke of their Law, called the Shaster: Together with a display of their Manners, both in times past, and at this present*, Londres, impreso por T. y R. Cotes, para Fra. Constable. Copia en la Houghton Library, Harvard.

—, *The Religion of the Persees. As it was Compiled from a Booke of theirs, contayning the Forme of their Worshipe, written in the Persian Character, and by them called their Zundavastaw. Wherin is shewed the Superstitious Ceremonies used amongst them. More especially their Idolatrous worshippe of Fire*, Londres, impreso por T. y R. Cotes, para Fra. Constable. Copia en la Houghton Library, Harvard.

LORENZEN, David N. (1999), "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 42, pp. 630-659. Este ensayo también será publicado en H. Llewellyn, *Defining Hinduism: A Reader*, Nueva York, Continuum Publishing.

— (2003), "Europeans in late Mughal south Asia: The perceptions of Italian missionaries", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 40, núm. 1, pp. 1-31.

— (2004), "Introduction", en D. N. Lorenzen (comp.), *Religious Movements in South Asia 600-1800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 1-44.

LUTGENDORF, Philip (1997), "Imagining Ayodhya: Utopia and Its Shadows in a Hindu Landscape", *International Journal of Hindu Studies*, vol. 1, núm. 1, pp. 19-54.

MANRIQUE, Sebastiao (1649), *Itinerario de las misiones que hizo el padre F. Sebastian Manrique*, Rome, Francisco Caballo. Una nueva edición de Luís Silveira se publicó en Lisboa en 1946.

MARSHALL, P. J. (1970), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARCO DELLA TOMBA (1878), *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba: Missionario nelle Indie Orientali*, en Angelo de Gubernatis (ed.), Florence, Le Monnier.

MONIER-WILLIAMS, Monier (1993), *Hinduism: Hinduism and Its Sources*, Nueva Delhi, Orientalist. Fotorreproducción, probablemente de la edición de 1919. Publicado por primera vez en 1877.

MURR, Sylvia (1983), "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", *Purusartha*, núm. 7, pp. 233-284.

— (1987), *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* [vol. 1: *Moeurs et coutumes des Indiens (1777): Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux s. j. dans la version de N.-J. Desvaulx*; vol. 2: *L'Indologie du Père Coeurdoux: Stratégies, Apologétique et scientificité*], París, École Francaise d'Extreme-Orient.

OBEROI, Harjot S. (1994), *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 16-17.

POLLOCK, Sheldon (1993a), "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj", en C. A. Breckenridge y P. van der Veer (comp.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 76-133.

— (1993b), "Ramayana and Political Imagination in India", *Journal of Asian Studies*, vol. 52, núm. 2, pp. 261-297. Reimpreso en D. N. Lorenzen (comp.), *Religious Movements in South Asia 600-1800*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 153-208.

ROGERS, John D. (1994), "Post-Orientalism and the Interpretation of Premodern and Modern Political Identities: The Case of Sri Lanka", *Journal of Asian Studies*, vol. 53, núm. 1, pp. 10-23.

RUBIÉS, Joan-Pau (2002), *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1^a ed. 2000.

SAKHARE, Srinanamaharaja (1967), *Srisakalasamitagatha*, Pune, Srisam-tavanmaya Prakashana Mandira, vol. 2.

SIMHA, Sivaprasad (1988), *Kirtilata aur avahattha bhasa*, Nueva Delhi, Vani Prakasan, 3^a ed.

SINGH, Brijraj (1999), *The First Protestant Missionary to India*, Nueva Delhi, OUP.

SMITH, Brian K. (1989), *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Nueva York, Oxford University Press.

SMITH, Wilfred Cantwell (1991), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1^a ed., 1962.

SONTHEIMER, G. D. y H. Kulke (comp.) (1989), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar.

STEPHEN, Thomas (1945), *Doutrina Cristã em Língua Concani por Tomás Estêvão, S. J. Impressa em Rachol (Goa) em 1622*, introducción y notas de Mariano Saldanha, Lisboa, Agência Geral das Colónias.

TALBOT, Cynthia (1995), "Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 4, pp. 692-722.

THAPAR, Romila (1985), "Syndicated Moksha?", *Seminar*, septiembre, pp. 14-22.

— (1989), "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, núm. 23, pp. 209-231.

— (1996), "The Tyranny of Labels", IX Zakir Husain Memorial Lecture, Nueva Delhi, Zakir Husain College.

TRAUTMANN, Thomas R. (1997), *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press, pp. 64-80.

VAN DER VEER, Peter (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press.

VON STIETENCRON, Heinrich (1989), "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term", en G. D. Sontheimer y H. Kulke (comp.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, 1989, pp. 11-27.

— (1995), "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism", en V. Dalmia y H. von Stietencron (ed.), *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1995, pp. 51-81.

— (2002), *Hinduismo*, en Alberto Pelissero (ed.), Brescia, Morcelliana. La edición original en alemán se publicó en 2001.

ZELLIOR, Eleanor (1982), “A Medieval Encounter between Hindu and Muslim: Eknath’s Drama-Poem Hindu-Turk Samvad”, en F. W. Clothey (comp.), *Images of Man: Religion and Historical Process in South Asia*, Madras, New Era Publications, pp. 171-195.

ZUPANOV, Ines G. (2000), *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.