

Repensar el hinduismo: entre la realidad y la fricción

Reconsidering Hinduism: between reality and friction

GABRIEL MARTINO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2454-2026>

*CONICET, Universidad de Buenos Aires, Universidad del Salvador
Buenos Aires, Argentina
gabriel.filosofia@hotmail.com*

GABRIELA MÜLLER

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7970-8216>

*Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
gafermu@gmail.com*

Resumen: En el presente trabajo examinamos la categoría de hinduismo y las principales tendencias recientes en los estudios académicos sobre ella. Luego de un breve repaso de los resultados de dos estudios sociológicos contemporáneos sobre la India, revisamos los argumentos de los especialistas que afirman la inexistencia de una religión llamada “hinduismo”, la postura de quienes enfatizan el carácter moderno y consuetudinario de la noción de religiosidad hindú, los estudios que subrayan la diversidad de las tradiciones denominadas hindúes y los que encuentran

en ellas tendencias unificantes, y los problemas asociados a considerar el hinduismo como una religión. Nos proponemos, pues, poner de manifiesto la complejidad no solo del campo de estudio sino también de los abordajes que se dedican a él y brindamos una propuesta crítica matizada para repensar el hinduismo sin negar sus realidades ni las fricciones involucradas en su pensamiento.

Palabras clave: hinduismo, construcción, diversidad, unidad, religión

Abstract: In this paper, we examine the category of Hinduism and the main recent tendencies in academic studies of the subject. After a brief review of the results of two contemporary sociological studies on India, we analyze the arguments of scholars who claim the non-existence of a religion called “Hinduism”. The stance of those who emphasize the modern and constructed nature of the notion of Hindu religiosity, studies that highlight the diversity of traditions labeled as Hindu, and those that find unifying trends within them, as well as the challenges associated with considering Hinduism as a religion. Our aim is to highlight the complexity not only of the field of study but also the approaches that study them. We offer a nuanced critical proposal to rethink Hinduism without denying its realities or the frictions involved in its conceptualization.

Keywords: Hinduism, constructivism, diversity, unity, religion

Citar como: Martino,G y Müller,G. (2024)Repensar el hinduismo entre la realidad y la fricción. Revista Internacional de Estudios Asiáticos, 3(2), 1-37. <https://doi.org/10.15517/riea.v3i2.59471>

Fecha de recepción: 8-04-2024 | **Fecha de aceptación:** 20-06-2024

Introducción

Junto con los avances en la lingüística comparada y, especialmente, en los estudios del sánscrito realizados sobre todo durante los siglos XIX y XX por parte de especialistas europeos, ha habido un auge en los estudios académicos relativos a las culturas de la India, a sus instituciones, textos, prácticas y creencias. Uno de los focos de tales estudios ha sido el hinduismo y a lo largo del siglo pasado y del presente han aparecido numerosos libros y artículos que procuran definir, caracterizar, tipificar y, en fin, comprender qué es el hinduismo. De una u otra manera, en todos ellos se reconoce que el hinduismo es un fenómeno extremadamente complejo. El término, desde el siglo XIX y en la actualidad, hace referencia a una de las grandes religiones del mundo, a la que pertenecen la mayoría de los habitantes de la República de la India y también muchos de quienes emigraron desde allí hacia otras regiones. Se utiliza además para agrupar una serie de tradiciones filosóficas consideradas “ortodoxas”, y diferenciarlas así de otras corrientes surgidas también en el sur de Asia, como el budismo y el jainismo. Sin embargo, a diferencia de otros nombres forjados para designar religiones y escuelas filosóficas, el término “hinduismo” no remite a ninguna figura fundacional (como por ejemplo Platón o Buda, en el caso del platonismo y del budismo, respectivamente), ni a ninguna obra en particular (como por ejemplo el *Dào Dé Jīng*, en el caso del taoísmo), ni a otros elementos característicos. Este hecho, lejos de ser una mera anécdota que amerite simplemente una explicación de sus orígenes y que resuelva así el problema, es sólo la “punta del iceberg” de todo un entramado de fenómenos históricos, construcciones y polémicas, lo cual hace indispensable estudiar y re-estudiar periódicamente los mismos temas para ir incorporando de manera paulatina las nuevas perspectivas que van surgiendo y que resignifican el pasado, condicionan su comprensión en el presente e impactan en nuestra actualidad.

¿A qué realidad se aplica el término “hinduismo”? ¿Qué disputas y fricciones se han generado entre quienes se han preocupado por indagar sobre la espiritualidad india (sea que pertenezcan a esta nación o

no)? ¿Cómo hacer para incorporar estas fricciones a nuestra comprensión de la realidad de una manera fructífera? Estos son algunos interrogantes que sirven como disparadores de este trabajo, en el que nos ocupamos de una serie de temáticas acotadas pero representativas de varios de los problemas que entraña la categoría de “hinduismo”. Sin pretender llevar a cabo un examen exhaustivo de las distintas teorías relativas al estudio del hinduismo y de sus agendas, ni de la caracterización que estos múltiples abordajes brindan de aquel, buscamos presentar un panorama general que dé cuenta de la complejidad del fenómeno y ofrezca algunas líneas para su comprensión y facilite su discusión.

Luego de un breve repaso de los resultados de dos estudios sociológicos contemporáneos sobre la India, revisamos los argumentos de los especialistas que afirman la inexistencia de una religión llamada “hinduismo”, la postura de quienes enfatizan el carácter moderno y construido de la noción de religiosidad hindú, los estudios que subrayan la diversidad de las tradiciones denominadas hindúes y los que encuentran en ellas tendencias unificantes, y los problemas asociados a considerar el hinduismo como una religión. Nos proponemos, pues, poner de manifiesto la complejidad no solo del campo de estudio sino también de los abordajes que se dedican a él y brindamos una propuesta crítica matizada para repensar el hinduismo sin negar sus realidades ni las fricciones que esto conlleva.

Algunos datos recientes

El hinduismo parecería tener una realidad indiscutible si miramos los estudios estadísticos que se realizan en y sobre India. Por ejemplo, los datos del último censo realizado en el año 2011 revelaron que el 79,80% de la población pertenece a la religión hindú, manteniendo una tendencia más o menos estable -en general superior al 80%- presente en los censos anteriores¹. Sin embargo, todo censo tiene mucho

¹ <https://censusindia.gov.in/census.website/>. Véase también The Hindu, “In-

de ficcional, sobre todo en su pretensión totalizadora y clasificatoria: “la ficción del censo es que todo el mundo está en él, y todo el mundo tiene una -y sólo una- clarísima posición”². Particularmente en una región tan poblada y donde este tipo de prácticas estadísticas se impusieron de la mano del proceso colonial, a partir de 1871, los datos censales no son un punto de apoyo incuestionable para llegar a conclusiones certeras, sino un elemento político que debe ser analizado críticamente³.

Más recientemente, en 2022, el Pew Research Center publicó su informe sobre el panorama religioso de la India. Para su realización se encuestó personalmente a casi treinta mil adultos de diferentes regiones del país y pertenecientes a distintos grupos socioculturales. Casi veintitrés mil de los entrevistados (81%) se identificaron como hindúes, mientras que el restante 19% se identificó como musulmán, cristiano, sikh, budista, jainista o perteneciente a otras religiones o a ninguna. Las preguntas formuladas a los entrevistados denominan “religiones” a estas tradiciones de manera explícita y el término “religión” aparece repetidas veces en las preguntas y en las opciones de las respuestas.

Es interesante notar que el cuestionario utilizado en las encuestas del Pew Report en ningún momento orienta al entrevistado respecto de qué es la religión hindú, con lo cual presupone en el entrevistado una comprensión previa de ella o de las otras tradiciones religiosas. Y solo con posterioridad a la pregunta por la adherencia a una u otra religión, el cuestionario inquiriere acerca de la pertenencia a distintas sectas (*sects*), por la realización de prácticas, por la lectura de los tex-

dia's religions by numbers”, 29 de marzo de 2016. En el año 2021 debía realizarse un nuevo censo que fue suspendido debido a la pandemia y que aún no se ha llevado a cabo.

2 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1991). 166, citado por Agustín Pániker, *Índika. Una descolonización intelectual* (Barcelona: Kairós, 2005). 366.

3 Por ejemplo, sobre los problemas de la categoría de “casta” utilizada en los censos hasta 1941, véase Pániker, *Índika*, 366-370.

tos sagrados o por la creencia en ciertas doctrinas. El cuestionario, sin embargo, tampoco inquiere a los entrevistados hindúes si consideran al hinduismo como una religión o no, o si identificarse como hindú implica identificarse como perteneciente a la “religión hindú” o al “hinduismo”⁴.

Las preguntas utilizadas para el sondeo recurren con preferencia el adjetivo hindú, tanto para referirse a la religión (*Hindu religion*) como a la persona (*Are you Hindu...?*) sin precisar si hay distinciones entre ambos usos. El sustantivo “hinduismo” se utiliza en una única pregunta, presentada solamente a quienes se identificaron como hindúes en la consulta por la religión. El informe derivado del cuestionario, por su parte, utiliza el término “hinduismo” veintinueve veces, frente a los casi mil usos del término “hindú”. Y allí se afirma que el 64% de los hindúes considera que es muy importante ser hindú para ser “verdaderamente” indio y, de aquellos, el 59% considera que es muy importante poder hablar hindi, lo que pone de manifiesto, concluye el informe, que los hindúes suelen ver su “identidad religiosa” y su “identidad nacional” como estrechamente entrelazadas⁵.

De acuerdo con el Pew Report, pues, parece evidente que la “religión hindú” es un elemento fundamental de la realidad india actual, constitutiva de la identidad nacional y personal de una gran mayoría, y presente en la experiencia cotidiana de las minorías que no se identifican como pertenecientes a ella⁶. Caben, no obstante, las siguientes

4 La primera pregunta en la que aparece el término “hindú” inquiere acerca de la discriminación hacia los hindúes u otros grupos, como los musulmanes o cristianos, y en la pregunta siguiente se consulta acerca de la influencia que los políticos deberían tener en los asuntos religiosos. La segunda aparición del término hindú se da asociada al de religión (*Hindu religion*). La tercera aparición se da en la consulta acerca de la religión del entrevistado, si es hindú, cristiano, musulmán, etc.

5 *Pew Research Center*, “Religion in India: Tolerance and Segregation”, 29 de junio de 2021, 12.

6 Tanto el cuestionario como el informe pueden descargarse del sitio web del

preguntas: ¿desde cuándo ha sido esto así? y, si es posible concebir la situación actual como el resultado de un proceso, ¿cómo se ha caracterizado tal proceso?

La inexistencia del hinduismo

Desde mediados del siglo XX algunos de los estudios sobre el hinduismo han cuestionado la existencia de un referente para esta categoría, considerando que esta sería una construcción dependiente sobre todo de ciertos procesos y agendas ligados al colonialismo que buscaron otorgar unidad e identidad a algo que no las poseía inicialmente ni con independencia de la intervención ideológica del orientalismo⁷.

En su libro ya clásico, *The Meaning and End of Religion*, William C. Smith propone la paradójica afirmación de que hay hindúes, pero no hay hinduismo⁸. Su objeción no implica que no exista nada a lo que el término remita, dado que la categoría cubre una enorme cantidad de fenómenos. Sostiene, no obstante, que “la masa de fenómenos religiosos que cobijamos bajo este término no es una unidad y no aspira a serlo. No es una entidad en algún sentido teórico, ni mucho menos práctico”⁹.

Con posterioridad a la apreciación de Smith ha surgido una corriente de trabajos que afirman que la articulación moderna que concibe al hinduismo como una de las “religiones mundiales” (*world religions*)

Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and-segregation/>

⁷ El análisis crítico del orientalismo tiene como punto de partida el clásico libro de Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978) y es continuado en el marco de los estudios poscoloniales.

⁸ Para una explicación del sentido de esta frase, véase Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964). 251-252, nota 55.

⁹ Smith, *The Meaning and End of Religion*, 63.

no es más que la representación imaginaria surgida inicialmente de la intelectualidad imperialista occidental. La más radical parece ser la postura de Frykenberg, quien afirma:

Nunca hubo una sola religión -ni un sistema de religiones- a la que el término “hindú” se le aplique con precisión. Más aún, ninguna de las denominadas religiones puede alegar exclusividad ni ser definida mediante el término “hinduismo”. La noción misma de la existencia de alguna única comunidad religiosa aludida por este nombre, podríamos argumentar, ha sido concebida falsamente¹⁰.

Según este autor el hinduismo no es más que el producto de un proceso socio-político de reificación que evolucionó durante los últimos dos siglos y no puede rastrearse como una religión única y abarcante hasta la época de los *veda-s*, el *corpus* literario más antiguo de la India¹¹. Tal proceso otorgó al hinduismo moderno “el carácter simulado de una religión mundial, carácter que es fácilmente engullido y luego certificado por sabios occidentales ingenuos y sin sentido crítico de la religión oriental”¹².

Como afirma Brian Smith, en las últimas décadas se ha vuelto una verdad paradójica entre los especialistas occidentales en hinduismo que el objeto de su especialidad no existe realmente. Como representación de este punto de vista, que él no comparte, afirma lo siguiente:

Esta categoría engañosa de hinduismo debe ser deconstruida en aras de la verdad como advertencia y compensación de los pecados de nuestros antecesores orientalistas. Las autoridades indológicas del pasado crearon el

10 Robert Eric Frykenberg, “The emergence of Modern ‘Hinduism’ as a concept and as an institution: a reappraisal with special reference to South India”, en *Hinduism Reconsidered*, ed. Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke (New Delhi: Manohar, 2001), 82.

11 Frykenberg, “The emergence of Modern ‘Hinduism’...”, 88.

12 Frykenberg, “The emergence of Modern ‘Hinduism’...”, 98.

“hinduismo” y las autoridades indológicas del presente están ocupadas en desmantelar su existencia conceptual¹³.

Con estas palabras Smith explicita con ironía la postura de los especialistas que niegan la existencia del hinduismo. Este autor, por el contrario, llama a abrazar una actitud en cierto sentido opuesta:

El hinduismo, sea un constructo o no, de hecho existe ahora, si no en el mundo del “erudito”, al menos ciertamente en la India y en otros lugares donde residen los “hindúes”, aunque en configuraciones variables. Intentar deconstruirlo en libros y artículos eruditos es muy probablemente una actividad de retaguardia, con pocas posibilidades de éxito y un propósito cuestionable (...). Ignoramos los “hinduismos” que ahora existen bajo nuestro propio riesgo; en ausencia de definiciones y constructos académicos, los miembros del mundo real llenarán y han llenado el vacío. Quizás finalmente haya llegado el momento en los círculos indológicos no de abandonar el concepto de “hinduismo”, sino de refinarlo y definirlo como una religión comparable a otras y de hacerlo en asociación con tradiciones y autoridades seleccionadas dentro del hinduismo que también lo han representado de tal manera¹⁴.

Creemos que es muy importante tener en cuenta advertencias como las de Smith para avanzar en el camino de repensar el hinduismo sin legitimar estas actitudes extremistas, cuestionables no solo desde un punto de vista metodológico sino también moral por su arrogancia, propia de la actitud colonialista que parecen querer combatir. De todos modos, nuestro rechazo de estas tendencias negacionistas no implica que adoptemos de una manera acrítica la categoría de hinduismo, como un término *omnibus* que unifica una diversidad que de

13 Brian Smith, “Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism”, *International Journal of Hindu Studies* 2, n.º 3 (1998): 316.

14 Smith, “Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism”, 334.

otro modo sería difícilmente abarcable¹⁵. Por este motivo, creemos que es necesario poner en cuestión los abordajes simplificadores y reduccionistas que también son insuficientes y distorsionantes, y esforzarnos por indagar más allá y por comprender en la medida de lo posible al hinduismo en su complejidad.

La invención del hinduismo

La afirmación de la inexistencia del hinduismo -por reaccionaria que parezca ante la realidad representada en los censos y en el Pew Report, por ejemplo- se basa en un relato historicista y de corte lingüístico. Este narra la superimposición por parte de agentes externos de un concepto unificador presuntamente inexistente en las tradiciones autóctonas sobre las que se aplica, aunque con posterioridad estas se hayan apropiado del concepto para constituir su propia identidad social, política, cultural, religiosa y nacional. Como explica Killingley, el vocablo “hinduism” “es un caso extremo de un término que oculta una multiplicidad de un número indefinido de tradiciones religiosas”. Pero su origen se remonta al siglo XVIII y recién alcanzó un uso corriente en el siglo XIX. Si bien es un derivado de un término antiguo de origen persa, su aparición se da alrededor del mismo tiempo en que el término “hindu” o “hindoo” comenzó a utilizarse en inglés con un sentido religioso¹⁶.

Killingley explica que la palabra antigua “hindú” se originó en las lenguas de Irán y tenía inicialmente un sentido geográfico -no religioso-. Se utilizó en inscripciones en persa antiguo que lo incluyen entre los nombres de los territorios gobernados por el emperador persa Darío alrededor del 500 a.e.c. También se halla en el *Avesta*, y hace referencia al territorio alrededor del gran río Indo, y también al propio río. En

15 Para el uso del adjetivo *omnibus* en relación con el hinduismo, véase Frykenberg, “The emergence of Modern ‘Hinduism’...”, 87-88.

16 Dermot Killingley, “Hinduism”, en *Major World Religions*, ed. Lloyd Ridgeon (New York: RoutledgeCurzon, 2003), 10-11.

sánscrito hallamos el cognado “*sindbu*” que también alude al río Indo (y es un término general para “río” o “mar”) y al territorio adyacente. El vocablo persa “*hindu*” como nombre del río se adaptó luego al griego antiguo como *ινδός*, y de él deriva, por medio del latín, el nombre actual del país, India¹⁷. Cabe notar que, si bien el término India actualmente se aplica a un territorio mucho más amplio que la región del Indo, desde la partición de India ocurrida en 1947, buena parte de la región del Indo propiamente ya no forma parte de la India sino de Pakistán¹⁸.

El vocablo con un sentido geográfico pasó luego a denominar a las personas de la región y, como señala Stietenron, por más de mil años la palabra “hindúes” (en plural) denotó a los indios en general. Pero cuando a partir del siglo octavo los musulmanes comenzaron a asentarse de manera permanente en la región y al comenzar el proceso de conversión de indios de castas bajas al islamismo, los autores persas distinguieron entre hindúes y musulmanes en la India, por lo cual “hindúes” eran los indios no musulmanes, agrupados bajo un término sin distinciones. Así, el nombre étnico pasó a tener implicaciones religiosas. Pero incluso en inglés los sentidos étnicos y religiosos coexistieron en diferentes contextos. Sir William Jones, por ejemplo, que fue a India como juez en 1784 y escribió el importante ensayo “Sobre los Hindúes” en 1798, utiliza este término no con un sentido religioso sino más bien para referirse a un grupo cultural, de modo semejante a “antiguos griegos y romanos”. En el siglo XX el término inglés “*hindu*” también posee un carácter cultural no exclusivamente religioso, pero se construye sobre una concepción negativa que provee una designación global del “otro”. El Acta de Matrimonio Hindú de 1955, por ejemplo, define “hindú” como una categoría que incluye no solo a los budistas, jainistas y sikhs, sino también a cualquier otro que no sea musulmán, cristiano, parsi o judío. Así pues, afirma King, incluso en contextos contemporáneos -al menos de fines del siglo XX- los términos “hindú” e “hinduismo” son apelativos negativos que funcionan

17 Sobre el contraste entre este nombre y la denominación autóctona *Bhārata*, véase Pániker, *Índika*, 86-92.

18 Killingley, “Hinduism”, 10-11.

como una rúbrica abarcante para un “otro” no judeo-cristiano¹⁹. En la actualidad, el término “*hindu*” en inglés se utiliza principalmente con un sentido religioso²⁰, y el diccionario de la Real Academia Española brinda como primer sentido del vocablo “hindú”, hinduista, que es, a su vez, alguien perteneciente, relativo o seguidor del hinduismo, entendido como una religión²¹. La datación moderna de la dimensión religiosa del término hindú hace a Davis, por ejemplo, afirmar que, si bien en algún sentido el hinduismo es una de las religiones registradas vigentes más antiguas, en otro sentido es la más joven, puesto que recién en el siglo XIX muchas formaciones religiosas indias recibieron el nombre de hinduismo. Antes de esto, sostiene el autor, tales grupos no solo no tenían un nombre para todos como una unidad religiosa, sino que mayormente no consideraban que eran miembros de una única colectividad religiosa²².

Pero estos argumentos lingüísticos y de corte historicista no poseen la misma fuerza demostrativa para todos. Pennington, por ejemplo, considera que no puede aceptar la postura que afirma que el hinduismo fue inventado en el siglo XIX por los europeos como una conveniencia administrativa o académica que unificó violentamente una vasta pluralidad de comunidades y tradiciones religiosas mutuamente excluyentes. Tal postura, explica, otorga demasiado poder al colonialismo ya que mistifica y magnifica los medios de dominación coloniales y suprime la agencia y la creatividad hindú. A su vez, la afirmación de que el hinduismo es un concepto y una realidad extraña a la India con anterioridad a la llegada de los británicos intro-

19 King, *Orientalism and Religion*, 99.

20 Killingley, “Hinduism”, 11.

21 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es/hind%C3%BA> [fecha de consulta: 28 de enero del 2024].

22 Richard Davis, “Introduction. A brief History of Religions in India”, en *Religions of India in practice*, ed. Donald Lopez, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1995), 5. Véase también David Lorenzen, “La unificación del hinduismo antes de la época colonial”, *Estudios de Asia y África* 41, n° 1 (2006): 79-110.

duce, según el autor, una disrupción en las tradiciones indias que solo puede alienar a los indios contemporáneos de sus propias tradiciones. Pennington considera como impostora la apropiación, por parte de la historiografía académica, de la autoridad de pronunciarse acerca de la tradición, la concibe como una intervención ilegítima de aquella sobre la esfera de la religión, de la cual los practicantes deberían ser los custodios²³. Una crítica semejante realiza Chakrabarti, quien, desde la perspectiva de los estudios poscoloniales, reprocha a la indología occidental su sentimiento de superioridad en relación con la India, especialmente con los indios modernos, que se expresa, entre otras maneras, mediante un recurrente intento de asociar todos los cambios fundamentales en la sociedad e historia india a intervenciones occidentales de algún tipo. El autor afirma que al ser la indología occidental un producto esencialmente derivado del proceso de establecimiento del dominio occidental en India, es lógico que el racismo sea uno de sus mayores puntales²⁴.

Diversidad y unidad del hinduismo

Como ya señalara Smith, el principal problema de esta categoría parece ser que no remite a una unidad sino a una multiplicidad de fenómenos completamente diversos. Para Stietencron, por ejemplo, si bien las así llamadas “sectas del hinduismo” son religiosas, presentan una variedad de contradicciones entre ellas e inconsistencias que no permiten que la unidad que las reúne a todas satisfaga los requerimientos propios de una religión histórica, que debe ser un sistema coherente²⁵.

23 Brian Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005). 5.

24 Dilip Kumar Chakrabarti, *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997). 1.

25 Heinrich von Stietencron, “Hinduism: On the proper use of a deceptive term”, en *Hinduism Reconsidered*, ed. Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke (New Delhi: Manohar, 2001), 46.

Por estas razones, el autor propone conservar el término “hinduismo” pero con un cambio en su significado: “no es una religión, sino un grupo de distintas religiones indias”²⁶. Thapar acuerda con este punto de vista, puesto que entiende que lo que ha sobrevivido a lo largo de los siglos no es una religión monolítica sino una diversidad de sectas religiosas que nosotros en la actualidad agrupamos bajo un término uniforme²⁷.

Ahora bien, las actitudes respecto al estudio de esta diversidad pueden variar. Como afirma Malik, algunas teorías conciben al hinduismo en términos de estructuras “profundas” o “globales” evidenciadas en el funcionamiento de un tema único o dominante²⁸. Stietencron señala, en este sentido, diferentes estrategias. Unos basan su juicio en doctrinas brahmánicas de las tradiciones védicas, vedánticas y *smārta*, pero descuidan las experiencias religiosas esencialmente diferentes de un amplio sector de la sociedad hindú, aquellos que practican la llamada “religión popular o folklórica”, que tampoco es uniforme en absoluto. Otros procuran encontrar sus bases en la teología devocional (*bhakti*) presente en textos como los *purāṇa* y los *āgama*, accediendo así a algunos aspectos de la religión popular, pero fallan en hacer justicia a la tradición védica, parte de la religión *smārta* y a las numerosas religiones tribales. Y aún otros, tras percatarse de que las prácticas y creencias religiosas de los hindúes son demasiado divergentes para constituir un sistema coherente, encuentran en la estructura social, esto es, el sistema de castas o *varṇa*, el factor básico unificante del hinduismo²⁹. Sin

26 Stietencron, “Hinduism: On the proper use of a deceptive term”, 48.

27 Romila Thapar, “Syndicated Hinduism”, en *Hinduism Reconsidered*, ed. Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke (New Delhi: Manohar, 2001), 56.

28 Aditya Malik, “Hinduism or three-thousand-three-hundred-and-six ways to invoke a construct”, en *Hinduism Reconsidered*, ed. Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke (New Delhi: Manohar, 2001), 11.

29 Sobre la centralidad y la historia de la conformación del sistema de las clases sociales y las etapas de la vida y de sus respectivos deberes (*varṇāśrama dharma*), véase Patrick Olivelle, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution* (Oxford: Oxford University Press, 1993). 3-34.

embargo, señala el autor, a pesar de la amplia aceptación que ha tenido este último punto de vista, la dependencia única de categorías sociológicas hace que el hinduismo sea concebido como un sistema social y fracasa en hacer justicia a su dimensión religiosa³⁰. Frente a intentos como los que enumera Stietenron, Malik afirma que otras teorías ven divergencia, disenso, fractura y amorfismo como caracteres decisivos, tal como Davis, por ejemplo, quien considera que el hinduismo no comparte muchas de las características integradoras de las otras tradiciones religiosas a las que denominamos “religiones mundiales”³¹. Algunos abordajes, pues, enfatizan la continuidad de los patrones y símbolos sociales y religiosos a lo largo del tiempo, pero otros subrayan la disyunción, la historicidad y el contextualismo: “el péndulo de las teorías oscila hacia adelante y hacia atrás”³².

Un modo de comprender esta diversidad, según Flood, es considerar que el hinduismo no es una categoría en el sentido clásico (un término que apunta a una realidad bien delimitada a la cual se pertenece o no), sino en un sentido “prototípico”. De acuerdo con la teoría prototípica desarrollada por G. Lakoff, las categorías no poseen contornos delimitados, sino que hay grados de pertenencia que hacen que algunos miembros sean más prototípicos que otros. Así, existirían “formas prototípicas de prácticas y creencias hindúes”, pero el hinduismo incluiría también prácticas y creencias diferentes de estas que serían menos prototípicas. El problema de determinar estos “grados” debe resolverse atendiendo no sólo a los principios estructurales que se establecen desde fuera por medio del estudio académico, sino también a la autocomprensión de los propios hindúes. Otro punto a tener en cuenta, según Flood, es que el término hinduismo no remite

30 Stietenron, “Hinduism: On the proper use of a deceptive term”, 32.

31 Davis, “Introduction. A brief History of Religions in India”, 5.

32 Aditya Malik, “Hinduism or three-thousand-three-hundred-and-six ways to invoke a construct”, 11. Para una discusión más detallada de los distintos abordajes utilizados en los estudios sobre hinduismo, véase Jessica Frazier, *The Continuum Companion to Hindu Studies* (Londres y New York: Continuum, 2011). 33-59 y 200-253.

sólo a una de las religiones del mundo; a pesar de haber sido acuñado con este fin a partir del siglo XIX, “los orígenes y las “corrientes” que lo alimentan son muy antiguos, llegando hasta la civilización del Valle del Indo”; es decir que bajo esa categoría se incluyen todas “las tradiciones que han desembocado en su actual formación”³³. Así, el hinduismo no es solamente una construcción de orientalistas occidentales que intentan comprender la pluralidad de los fenómenos religiosos de la extensa zona geográfica que constituye el subcontinente indio, sino que también forma parte de la comprensión que los hindúes tienen de sí mismos. Esta transformación, afirma Flood, ha quedado manifiesta en el mundo contemporáneo, pero se basa en la percepción de temas ya preexistentes. Su libro es una muestra de cómo presentar esa pluralidad enfatizando su diversidad, pero también su continuidad. Comenzando por los orígenes, que incluyen no solamente una referencia a la cultura védica sino también a la llamada cultura del Valle de Indo, la obra se articula en capítulos que se centran en las nociones antiguas clave de *dharmā* y *yoga* y capítulos dedicados de modo puntual a las tradiciones *vaiṣṇava*, *śaiva* y *śākta*. El volumen examina luego la perspectiva ritual y las tradiciones teológico-filosóficas y concluye con una presentación del hinduismo en el mundo contemporáneo. Si bien en esta presentación general se podrían señalar temas y perspectivas ausentes, ella constituye una manera bastante satisfactoria de abordar la diversidad del hinduismo manteniendo el uso de una categoría unitaria.

Ahora bien, hay otra actitud en los estudios sobre el hinduismo que busca encontrar procesos de unificación en la propia tradición india. En este sentido, son varios los autores que sin negar la modernidad de la categoría de hinduismo señalan el carácter pre-moderno de la unidad y de la conciencia de identidad sobre la que la categoría se aplica.

Una de las estrategias para defender la existencia pre-colonial de una cierta unidad es la que encuentra en las doxografías del *vedānta* una actitud inclusivista y jerárquica, según la cual la multiplicidad de las otras corrientes filosóficas existentes converge en la unidad superior de dicha

33 Gavin Flood, *El hinduismo* (Madrid: Akal, 2008). 22-23.

tradición. Según Halbfass, “la literatura doxográfica del *vedānta advaita* se basa por lo general en una clasificación jerárquica en cuya cima se sitúa el propio *vedānta*”³⁴. Obras como el *Sarvadarśanasamgraha*, serían un testimonio de esta tendencia, pues comienza exponiendo los sistemas materialistas y culmina con la posición *advaita vedānta* de Śaṅkara, a la cual el autor de la obra, Mādhava, adhiere.

Sin embargo, esta propuesta ha recibido recientemente algunas objeciones. Según Bronkhorst, un análisis pormenorizado de esta obra doxográfica muestra que tal manera de comprender el texto no está basada en una evidencia certera e incontestable. Uno esperaría, dice el autor, que otras variantes del *vedānta*, como las filosofías de Rāmānuja y de Madhva, tuvieran un lugar cercano al final del libro, dado que la verdad más elevada encuentra su expresión en una forma de *vedānta* (el *advaita vedānta* de Śaṅkara, para ser más precisos), pero esto no ocurre. A su vez, la interpretación de que el *sāṃkhya* y el *yoga* son cercanos a la verdad defendida por el *advaita vedānta* no está basada en ninguna afirmación de la propia obra, sino sólo en la posición que ocupan en la enumeración de corrientes del texto. Por el contrario, estas dos filosofías son presentadas como representantes del *pariṇāmavāda*, una visión del mundo opuesta a la que adhiere Śaṅkara, el *vivartavāda*³⁵. En los otros capítulos de la obra, sostiene Bronkhorst, tampoco hay ningún indicio de una concepción jerárquica³⁶.

Otra estrategia es la que despliega Lorenzen en su artículo “Who invented Hinduism?”. Allí lleva a cabo un interesante examen de la evidencia para mostrar que “la afirmación de que el hinduismo fue inventado o construido por colonizadores europeos, en su mayoría británicos, con posterioridad al 1800, es falsa”³⁷. De acuerdo con

34 Halbfass, *India y Europa*, 544.

35 Sobre la distinción entre estas posiciones, véase Roy Perrett, *An Introduction to Indian Philosophy*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 159-162.

36 Johannes Bronkhorst, “The Structure of the *Sarvadarśanasamgraha*”, *Journal of Indian Philosophy* 49, (2021): 525.

37 El autor reconoce, no obstante, que la afirmación sería correcta sólo si nos res-

el autor, textos devocionales como la *Bhagavad Gītā*, los *purāṇa*, y comentarios filosóficos de los *darśana* reflejan la adquisición gradual de una identidad autoconsciente que se acentúa a causa de la rivalidad entre los musulmanes y los hindúes en el período entre el 1200 y el 1500 y que para el 1800 ya se encontraba firmemente establecida³⁸. Tras analizar un número considerable de textos pertenecientes a la literatura hindú vernácula compuesta por poetas cantores del norte de la India, la mayoría de los cuales eran de castas no brahmánica, Lorenzen concluye que esta literatura establece una identidad religiosa hindú a través de un proceso de autodefinition mutua con un “otro” musulmán contrastante. Sin ellos, agrega, o sin algún otro no hindú, los hindúes solo pueden ser *vaiṣṇava-s*, *śaiva-s*, *smārta-s*, etc. puesto que la presencia de un otro es un prerrequisito necesario para el reconocimiento activo de lo que las diferentes sectas hindúes tienen en común³⁹.

Nicholson, por su parte, retoma la posición de Lorenzen en su libro *Unifying Hinduism* y suma argumentos para defender que entre los siglos XII y XVI e.c. se dio un proceso de unificación que está atestigüado también en las obras doxográficas y filosóficas del período compuestas en sánscrito. Este autor rescata principalmente la figura de Vijnānabhikṣu quien junto con otros contemporáneos utilizó el término *āstika*, que en obras anteriores se usaba de manera asistemática y con diversos alcances, para unificar algunas escuelas filosóficas y excluir otras; de este modo, hizo posible la religión que luego sería conocida con el nombre de “hinduismo”⁴⁰. Así, Nicholson se

tringimos a lo terminológico: “Si lo que uno entiende por hinduismo es simplemente la palabra inglesa misma, entonces la afirmación de que no existía antes del siglo diecinueve es correcta”. David Lorenzen, “Who invented Hinduism?” *Comparative Studies in Society and History* 41, n.º 4 (1999): 631.

38 Lorenzen, “Who invented Hinduism?”, 631.

39 Lorenzen, “Who invented Hinduism?”, 648. Este mismo autor retoma y desarrolla este tema en otro artículo en castellano: David Lorenzen, “La unificación del hinduismo antes de la época colonial”, 79-110.

40 Sobre el término *āstika* y su opuesto, *nāstika*, ver el capítulo correspon-

posiciona frente a dos tendencias contemporáneas contrapuestas: la posición de muchos hindúes que defienden que el término “hinduismo” se acuñó para referirse a una tradición atemporal conocida como *sanātana dharma* (el *dharmā* eterno) y aquella surgida en círculos académicos que sostiene que el hinduismo no existe como una tradición unitaria antes del siglo XIX⁴¹. Por otra parte, contra la posición de Stietencron, que había negado que en esa época existiera una conciencia de la diferencia entre las creencias y prácticas hindúes y las musulmanas⁴², y aun reconociendo que en estas obras doxográficas no se reconoce explícitamente al Islam, Nicholson concluye:

la percepción de la amenaza del Islam los motivó a crear una categoría estrictamente definida de sistemas filosóficos *āstika*, sistemas que profesaban la creencia en la autoridad del Veda. Esta categoría fue reformulada más tarde de acuerdo con los avances del siglo XIX, y la lista medieval de *āstika darśanas* pasó a ser conocida como las “escuelas de filosofía hindú”⁴³.

De este modo, podríamos afirmar con Nicholson, que la tradición europea colonialista no instaure sobre una diversidad caótica una uni-

diente del propio libro de Andrew Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History* (New York: Columbia University Press, 2010). 166-184 y también Ramkrishna Bhattacharya, “Darśana, Philosophy and Religion in Pre-modern India”, *Revista Guillermo de Ockham* 14, n.º 1 (2016): 25-32. Para una discusión sobre la noción de herejía asociada al término *nāstika*, véase Luis González Reimann, “Ortodoxia y herejía en el hinduismo”, *Estudios de Asia y África* 54, n.º 1 (2018): 83-102.

41 Nicholson, *Unifying Hinduism*, 1-2.

42 Heinrich von Stietencron, “Religious Configurations in Pre- Muslim India and the Modern Concept of Hinduism”, en *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, ed. Vasudha Dalmia y Heinrich von Stietencron (New Delhi: Sage, 1995), 51–81.

43 Nicholson, *Unifying Hinduism*, 200-201.

dad inexistente, sino que continúa y extiende estas tendencias unificantes que ya se venían desarrollando dentro de la propia India en los siglos previos a la colonización.

Ahora bien, creemos que es importante reconocer que estos proyectos unificadores que los autores encuentran en las propias fuentes indias de un período anterior al inicio del avance colonizador europeo podrían ser considerados también testimonio de la diversidad de las perspectivas unificantes presentes en India. Pero esto no obliga a ver en ellas una única actitud universal o necesariamente hegemónica de unificación. Estas tendencias unificadoras parecen ser, de hecho, un elemento más dentro de esta pluralidad que atraviesa al hinduismo.

Hinduismo y religión

Como ya dijimos, el hinduismo es considerado desde la Modernidad una de las grandes religiones del mundo. Sin embargo, la categoría de religión es extremadamente problemática y las dificultades solo se acrecientan al aplicarla a India y al hinduismo, en particular. Quienes se han ocupado del estudio de la religión india remontándose a la época antigua y con una perspectiva histórica en general han distinguido diversas “etapas” para abarcar un período de tiempo tan vasto. Una periodización muy extendida es aquella que distingue el vedismo, el brahmanismo y el hinduismo como tres momentos que se suceden en el tiempo. Así, por ejemplo, Tola afirma:

Tomando como criterio el religioso, se puede dividir la historia de la India en tres grandes épocas: 1) la época védica, cuya forma religiosa predominante es la religión védica, 2) la época brahmánica cuya forma religiosa predominante es el brahmanismo, y 3) la época hinduista cuya forma predominante es el hinduismo⁴⁴.

⁴⁴ Fernando Tola, “Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo”, en *Filosofías no occidentales*, ed. Miguel Cruz Hernández (Madrid: Trotta, 1999), 98.

Si la religión védica está caracterizada, de acuerdo con Tola, como aquella de los indoeuropeos llegados a India y reflejada en los himnos védicos, el brahmanismo se desarrolla entre el 800 y el 500 a.e.c. sobre todo en las *upaniṣad-s* y el hinduismo se conforma luego y llega hasta nuestros días y está articulado principalmente en seis corrientes filosóficas (*darśana*)⁴⁵. Sin embargo, no se trata de corrientes diferenciadas sino que hay una continuidad: “El brahmanismo y el hinduismo constituyen formas religiosas surgidas de la evolución de la religión védica y de su fusión con la cultura pre-indoeuropea”⁴⁶.

Si bien se trata de una presentación esquemática e introductoria, es útil referirnos a ella para reparar en varios de los problemas y carencias de este tipo de simplificaciones. En primer lugar, hay solapamiento entre filosofía y religión sin una reflexión crítica respecto del uso de estas categorías. En segundo lugar, y quizás porque el artículo se enmarca en una enciclopedia de filosofía, se dejan de lado tradiciones como las *vaiṣṇava* y las *śaiva*, entre otras, y diversas tradiciones regionales, que suelen ser incluidas dentro del hinduismo cuando se lo presenta desde el punto de vista de la religión, como vimos, por ejemplo, en la presentación de Flood mencionada antes. La diversidad del hinduismo, entonces, aparece reducida y su unidad es presentada como una continuidad, dado que es solo un momento dentro de una tradición que tiene orígenes más remotos y se distingue de otras tradiciones, como el budismo y el jainismo, precisamente en función de su vínculo más estrecho con estos orígenes.

Esta caracterización del hinduismo contrasta fuertemente con la visión que muchos indios tienen de su propia religión, a la que conciben como eterna, sin desarrollos ni modificaciones. Si bien muchas veces estas concepciones son caracterizadas desde fuera como “neo-hinduismo”, para diferenciarlas de este hinduismo “originario” y “antiguo”, lo cierto es que lo determinante en ellas es la ausencia de una perspectiva histórica. Así, para muchos indios hindúes, el hinduismo es una religión muy

⁴⁵ Los nombres sánscritos con los que se conocen a estas seis corrientes son: *sāṃkhya*, *yoga*, *vaiśeṣika*, *nyāya*, *mīmāṃsā* y *vedānta*.

⁴⁶ Tola, “Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo”, 98.

particular, ya que no es una religión más entre otras sino una religión universal en la que están subsumidas todas las otras religiones, incluso las que puedan aparecer en el futuro. Esta es la visión, por ejemplo, de Vivekánanda quien afirma:

La nuestra es una religión universal. Es lo suficientemente incluyente, lo suficientemente amplia para albergar todos los ideales. Todos los ideales religiosos que hoy existen en el mundo pueden tener cabida de inmediato, y podemos aguardar con paciencia a que los ideales aún por venir sean asimilados del mismo modo, acogidos en los brazos infinitos de la religión del *vedānta*⁴⁷.

Según este pensador, el hinduismo está representado principalmente por el *vedānta* que es la corriente que sintetiza y expresa de manera unificada esta totalidad universal, que es capaz de abarcarlo todo. Según esta particular visión, todas las religiones son, en definitiva, parte del hinduismo. Es importante notar que, como dice Pániker, muchos consideran a Vivekánanda una suerte de “apóstol” del hinduismo y del nacionalismo hindú, sobre todo a partir de su participación en el famoso *World Parliament of Religions* en 1893 en la ciudad de Chicago y de su actividad de difusión del hinduismo principalmente en Estados Unidos pero también a nivel global⁴⁸.

Ahora bien, no solamente representantes de la propia tradición india han señalado particularidades del hinduismo, sino que muchos especialistas no indios han advertido también ciertas especificidades, aunque desde una perspectiva diversa, ya que enfatizan sobre todo los elementos de los que el hinduismo carece y que dificultan considerarlo una religión. Por ejemplo, Pániker señala que el hinduismo carece de fundador, no tiene una iglesia, ni un dogma, ni una forma de culto consensuada, tampoco posee una teología oficial, ni una mitología

47 Citado por Wilhelm Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico* (trad. al castellano de Óscar Figueroa Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2013). 380.

48 Pániker, *Índika*, 426-428.

unificada, ni un canon, ni una ética universal, ni un camino místico único y ni siquiera tiene un nombre hasta que los británicos lo acuñaron en el siglo XIX⁴⁹.

En la misma línea, Flood señala que, a diferencia de otras religiones, el hinduismo

no tiene ningún fundador histórico en particular; no tiene un sistema unificado de creencias en forma de código, de credo o de declaración de fe; no tiene un sistema único de soteriología; tampoco tiene una autoridad centralizada ni una estructura burocrática⁵⁰.

Consideraciones similares aparecen a menudo para señalar las particularidades y diferencias a la hora de caracterizar al hinduismo como una religión. Pero para Staal el problema precisamente está en concebir al hinduismo como una religión. De acuerdo con este autor, la inaplicabilidad de la noción occidental de religión a las tradiciones de Asia ha llevado no solo a errores de nomenclatura, identificación y clasificación, sino que es incluso responsable de algo más extraordinario: la creación de las llamadas religiones asiáticas, entre ellas, el hinduismo⁵¹. Así, como sostiene King, la superimposición de la entidad monolítica del “hinduismo” sobre el material religioso de la India habría distorsionado y posiblemente transformado irreversiblemente la religiosidad india en una dirección occidentaliza⁵². Esta occidentalización de la religión india posee dos aspectos, según el autor: la localización del núcleo de la religiosidad india en ciertos

49 Pániker, *Índika*, 389-394.

50 Flood, *El hinduismo*, 21.

51 Frits Staal, *Rules without meaning: Ritual, mantras, and the human sciences* (New York: Peter Lang, 1989). 393. Staal sostiene que en Asia encontramos linajes de maestros y de ancestros, tradiciones, afiliaciones, sectas y conceptos de iniciación con una función ritual más que con pretensiones de verdad, por lo cual no deben concebirse como religiones.

52 Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'* (Londres y New York: Routledge, 1999). 100.

textos sánscritos y la tendencia a definir la religión india en términos de un paradigma normativo basado en la comprensión occidental de las tradiciones judeo-cristianas⁵³.

Vishwanatham, sin embargo, considera que el estudio de la religión comparada está determinado por la incapacidad para ver al hinduismo en sus propios términos, ya sea para probar la superioridad del cristianismo, ya sea para demostrar que el hinduismo es parte de la teleología cristiana. Afirma, asimismo, que la tendencia entre muchos académicos de interpretar al hinduismo moderno como la unificación de un conglomerado disperso de diferentes sistemas de creencias se encuentra entrampada en una concepción monoteísta de la religión, que constituye el punto de referencia final para juzgar si las religiones son coherentes o no. La idea de que el hinduismo moderno representa una falsa unidad impuesta sobre tradiciones diversas, añade el autor, reproduce la fascinación y repulsión occidentales con el politeísmo indio, para las cuales la existencia de muchos dioses indicaría la presencia de muchas pequeñas religiones, lo que impide que sean incluidas bajo una única rúbrica de “hinduismo”⁵⁴.

Fitzgerald, no obstante, insiste en que la categoría de “religión” no es efectiva para el análisis del hinduismo, dado que no logra demarcarlo efectivamente de otras instituciones no religiosas. Luego de repasar las

53 Véase King, *Orientalism and Religion*, 101-105, donde el autor llama a estos dos aspectos la “textualización de la religión india” y, siguiendo a Veena Das, la “semitificación del hinduismo”. Como elementos de este segundo aspecto el autor cita: la búsqueda de historicidad para las encarnaciones de sus divinidades, fomenta la idea de un texto sagrado central, afirma el monoteísmo como significativo para el culto de una deidad, reconoce la autoridad de la organización eclesiástica de ciertas sectas y ha apoyado el trabajo misionero y de conversión a gran escala. Estas características son nuevas para el “hinduismo” y se habrían desarrollado a partir del siglo XIX, en respuesta a las presuposiciones judeo-cristianas sobre la naturaleza de la religión.

54 Gauri Vishwanatham, “Colonialism and the construction of Hinduism”, en *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. Gavin Flood (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 23-44.

propuestas de una gran cantidad de especialistas pertenecientes a los estudios de la religión y la antropología afirma:

El hecho de que se pueda utilizar “religión” para categorizar diferentes minorías en el censo no garantiza que sea una categoría analítica útil. Por el contrario, puede ser una causa que contribuya a la confusión sobre quién merece derechos a reservas o en qué sentido se comparte una identidad y en qué sentido no⁵⁵.

Sin embargo, es importante notar que estas reservas respecto de la utilidad de la categoría de religión no aparecen solamente en el caso de su aplicación al hinduismo. En los últimos años, varios autores han señalado que las definiciones del concepto de religión son múltiples, divergentes e incluso, en algunos casos, ambiguas e imprecisas, “por lo que se dificulta cualquier intento de sistematización y se problematiza la distinción analítica entre lo religioso y los demás tipos de fenómenos socioculturales”.⁵⁶ Esto ha llevado a algunos especialistas a proponer abandonar esta palabra por no tener utilidad como categoría analítica, mientras que otros insisten en que se debe conservar el término, sin dejar de reconocer sus problemas⁵⁷.

Por nuestra parte, consideramos que los problemas del hinduismo en tanto religión pueden atribuirse al propio concepto de religión, que también ha sido construido a lo largo del tiempo y cuyo desarrollo en el siglo XVIII en el marco de la expansión colonial europea llevó a que

55 Timothy Fitzgerald, “Problems with ‘Religion’ as a Category for Understanding Hinduism”, en *Defining Hinduism. A Reader*, ed. John Llewellyn. (London y New York: Routledge, 2014), 199.

56 Jean Paul Sarrazin, “Religión: ¿Sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales”, *Criterio Libre* 29, (2018): 69. una revisión actualizada de las diferentes definiciones del concepto de “religión” en el campo de las ciencias sociales.

57 Para una revisión general y actualizada de estas diferentes posiciones y definiciones del concepto de “religión” en el campo de las ciencias sociales, véase Sarrazin, “Religión: ¿Sabemos de lo que estamos hablando?...”, 67-84.

“el mundo académico imagine la posibilidad de estudiar temas como las ‘religiones comparadas’, las ‘religiones del mundo’ o las ‘religiones primitivas’”⁵⁸. Aún así, a pesar de que las dificultades se multipliquen cuando reflexionamos críticamente acerca de las categorías que utilizamos en nuestros análisis, estas son indispensables para encuadrar la realidad y poder reflexionar sobre ella. Creemos, pues, que lo importante es poder desesencializar las categorías, estudiarlas en su conformación histórica y en su utilización presente, desentrañando los prejuicios, las agendas y las ideologías detrás de ellas y evaluando la conveniencia de persistir o no en su uso⁵⁹.

Pensamos que uno de los motivos principales para mantener la categoría de hinduismo y su caracterización como una religión, con todos los problemas y las “fricciones” que ello implica, es que el binomio hinduismo-religión está instalado en la representación que la mayoría de los indios tienen de sí mismos, tal como el PEW Report y el censo mencionados en la primera parte del trabajo ponen de manifiesto. En consecuencia, una de las principales ramificaciones de la tendencia en indología a negar la existencia de una religión unificada llamada “hinduismo” es la deslegitimación de aquellos en India que, de varias maneras, se han representado a sí mismos como hindúes y a su religión como hinduismo. Tales representaciones indígenas, como señala Smith, son desechadas con arrogancia en las formas de deconstruccionismo más extremas⁶⁰. Stietencron, por ejemplo, luego de analizar la posibilidad

58 Sarrazin, “Religión: ¿Sabemos de lo que estamos hablando?...”, 74. El autor indica además que la indagación en estos campos llevó a complejizar la propia categoría de religión a tal punto que hoy en día para algunos especialistas peligró su eficacia explicativa.

59 Las categorías contrapuestas de “oriente” y “occidente”, por ejemplo, abonan una visión dicotómica del mundo que ha producido y sigue produciendo consecuencias nocivas. Ante esto se impone la pregunta de si deberíamos seguir utilizándolas o no. Creemos que es necesario resistirnos a este tipo de reduccionismos perjudiciales y esforzarnos por forjar categorías alternativas, sobre todo desde Latinoamérica.

60 Smith, “Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism”, 333.

de tomar la noción de *dharmā* como un equivalente aproximado de la noción de religión, afirma que incluso la aceptación india del término “hinduismo” como equivalente al *dharmā* hindú no puede servir para probar la existencia de una “religión” llamada hinduismo⁶¹. Smith precisamente objeta este tipo de aproximaciones por considerarlas una forma de neo-orientalismo que es imprescindible evitar:

Negar la legitimidad de todas y cada una de las representaciones “hindúes” del hinduismo puede fácilmente desembocar en un neo-orientalismo, según el cual el discurso indígena es una vez más silenciado o ignorado como producto de una falsa conciencia que le han entregado fuerzas externas o simplemente como irrelevante para las deliberaciones autorizadas de los indólogos occidentales⁶².

Para Malik, el estudio del hinduismo posee un aspecto más amplio que resulta tal vez el más problemático. Forma parte de un proyecto transcultural de comprensión, análisis y comparación de religiones, sociedades y civilizaciones. Así pues, los abordajes para el estudio del hinduismo están contenidos en un marco de encuentros culturales, cognitivos e ideológicos entre el “oeste” y la India. Y claramente esta no es una empresa “neutral”, guiada por la mera curiosidad y libre de contexto. Está irrevocablemente anclada en un proceso vigente y de larga historia de proyección, reflejo, confrontación, evasión, negación y afirmación: en fin, de fabricación de uno mismo y de su otro⁶³.

El libro de Halbfass, *India y Europa*, por ejemplo, es precisamente un estudio de este encuentro en ambas direcciones. En la segunda parte de esta obra, se abordan los modos en que el hinduismo moderno se relacionó con Europa en el marco del proceso de colonización y se

61 Sobre la noción de *dharmā* y su reinterpretación por parte del hinduismo moderno como sinónimo de “religión”, véase Halbfass, *India y Europa*, 485-540.

62 Smith, “Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism”, 333-334.

63 Aditya Malik, “Hinduism or three-thousand-three-hundred-and-six ways to invoke a construct”, 12.

distingue una actitud más tradicionalista y otra más “modernista” (a menudo llamada “neohinduismo”), que si bien apela a la tradición lo hace como consecuencia de una ruptura y discontinuidad⁶⁴. Así, la adopción de conceptos europeos, como por ejemplo el de “religión” o “filosofía”, es lo que los lleva a buscar en su propia tradición antigua equivalentes, como *dharma* y *darśana*, que son reinterpretados y resignificados en función de ese encuentro y diálogo⁶⁵. Figuras como Ram-mohan Roy, Ramakrishna, Vivekananda, Aurobindo y Radhakrishnan son analizadas junto con muchas otras, destacando la diversidad de sus posiciones y propuestas, lo cual muestra, una vez más, que la complejidad y diversidad del hinduismo sólo se acrecienta en el mundo moderno y contemporáneo. En este contexto, es importante destacar a líderes políticos como B. G. Tilak y M. K Gandhi (por mencionar a los más conocidos), quienes contribuyeron a la construcción del nacionalismo indio y lucharon por el fin del colonialismo y la conformación de un Estado independiente.

Señalemos, por último, algunas de las innovaciones que el hinduismo ha desarrollado precisamente a partir del proceso de creación del Estado Nacional Indio. Sin sostener que esto implica la creación de un todo antes inexistente, consideramos que la dimensión política de ciertas manifestaciones del hinduismo moderno va de la mano de la gestación del estado indio, sobre todo a partir del siglo veinte XX. Romila Thapar acuña la expresión “hinduismo sindicalizado” (*syndicated hinduism*) para poner de relieve el carácter politizado de ciertos grupos neo-hinduistas de base brahmánica, unidos a prácticas variadas de culto propias de las castas altas y estructurados sobre

64 Brian Smith, “Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism”, 325 llama la atención sobre el hecho de que la propia demarcación de un neo-hinduismo supone una renovación o reinterpretación de algo más antiguo y “original”, mientras que los autores encuadrados bajo esta categoría en general asumen lo opuesto: que el verdadero hinduismo es algo invariable que existió antes del encuentro con Europa y que no había estado previamente afectado por cambios históricos.

65 Halbfass, *India y Europa*, 350-392.

un modelo subconsciente basado en el cristianismo y el Islam. Tales grupos suelen poseer vínculos estrechos con ciertas opiniones nacionalistas que les otorgan un costado político y algunos segmentos poderosos de la sociedad india lo presentan como el único heredero de la religión india. Thapar afirma que bajo el disfraz de tal hinduismo que asevera ser un revival de una forma antigua y tradicional, hay un esfuerzo por atraer una numerosa clientela y de hablar con la voz de los números. Esta voz, agrega, ha sido creada como apoyo de discursos de un mayoritarismo político basado en una identidad religiosa que opera en una democracia. Se trata de un anacronismo, dice Thapar, que llama a la unificación -sobre todo de la clase media- bajo el hinduismo concebido como una identidad política. Uno de los factores de importancia creciente de este fenómeno, dice la autora, es la dimensión transnacional de la diáspora hindú. Estas comunidades, que son minorías inseguras asentadas fuera de la India, brindan su apoyo financiero y las bases para las instituciones y propaganda de un hinduismo con una forma paralela a la del cristianismo o del Islam, con un discurso también comprensible para estos otros dos y que pueda ser enseñado a las nuevas generaciones⁶⁶.

Estudios sobre el hinduismo

Para finalizar, en este último apartado creemos importante destacar el modo en el que en el último tiempo se ha abordado el estudio del hinduismo de una manera integral. Para ello, puede ser útil reparar dos libros que, bajo el formato del *Companion*, se han ocupado del hinduismo: el de Gavin Flood, *The Blackwell Companion to Hinduism* y el de Jessica Frazier, *The Continuum Companion to Hindu Studies*.

⁶⁶ Romila Thapar, "Syndicated Hinduism", 74-78. La cuestión del neo-hinduismo y de la dimensión política del hinduismo moderno es compleja y tiene una trayectoria no breve, por lo cual no podemos abordarla aquí. Véanse, en este sentido, Chakravarthi Ram-Prasad, "Contemporary Political Hinduism", en *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. Gavin Flood (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 526-550.

El primero reúne una serie de trabajos de diversos autores que se articulan principalmente siguiendo un criterio histórico y temático. Solo la primera parte se ocupa de “cuestiones teóricas” (se titula, precisamente, *Theoretical Issues*) y reúne dos trabajos que abordan de manera crítica el problema de la construcción del hinduismo, el colonialismo y el orientalismo. La segunda parte es la más extensa y contiene trabajos sobre las diferentes tradiciones textuales antiguas, no solo aquellas que se transmiten en sánscrito y que incluyen los *veda-s*, las *upaniṣad-s*, los *dharmasāstra-s*, las obras épicas y los *purāṇa-s*, sino también las transmitidas en lenguas vernáculas regionales, como el tamil, el malayalam y el hindi; asimismo, esta parte incluye trabajos sobre las corrientes *vaiṣṇava* y *śaiva*, sobre las tradiciones renunciante y familiar y sobre otras tradiciones regionales. La tercera parte está dedicada al “pensamiento sistemático” desarrollado por lo indios en diferentes áreas: el lenguaje, las matemáticas, la astrología y astronomía, la medicina, la filosofía y la teología. Finalmente, la última parte se adentra en el hinduismo moderno y contemporáneo, con trabajos centrados en temáticas principalmente sociales y políticas.

Con este breve repaso, se advierte en esta obra un interés especialmente temático que dé cuenta de la diversidad lingüística, textual, regional, temporal, etc. que atraviesa al hinduismo. Sin embargo, las reflexiones metodológicas están circunscriptas a una sección de la introducción del editor y a una muy breve primera parte. Esta será una diferencia fundamental con la otra obra que comentaremos a continuación.

La obra editada por Jessica Frazier contiene sólo en su cuarta sección algunos artículos compuestos por otros especialistas dedicados a enfoques actuales sobre temas puntuales como la cosmología, la tradición del *sāṃkhya-yoga*, la épica, la tradición ascética, la tradición devocional, el *tantra*, las tradiciones filosóficas, el estudio de la sociedad y de la iconografía. Antes de esta sección y luego de ella, la propia autora incorpora capítulos que alternan la diversidad temática (ya evidenciada en la obra de Flood) con la pluralidad metodológica. Así, luego de la primera sección introductoria, la segunda se abre con una reflexión sobre los métodos, las disciplinas y momentos históricos que abarca el estudio

del hinduismo. De este modo, ya en el comienzo del libro se anticipan dos temas que serán objeto de las secciones tres y cinco. La primera de ellas se ocupa de dar un panorama histórico respecto de los estudios sobre hinduismo, que incluye las reflexiones dentro de la propia tradición, pero que luego se centra en las perspectivas de los misioneros, los filósofos, los comparativistas, los indólogos y los antropólogos y sociólogos en los estudios modernos sobre el hinduismo. Esta aproximación histórica y disciplinar es indispensable para comprender la heterogeneidad pasada y actual del hinduismo, que tendrá una forma diferente según desde qué perspectiva y en qué momento se lo estudie. La problemática metodológica es el centro de la sección quinta, donde se distinguen los abordajes textuales, históricos, antropológicos, arqueológicos, artísticos e iconográficos, filosófico-teológicos y, finalmente, los más recientes enfoques interdisciplinarios. Las dos secciones siguientes del libro retoman, por un lado, la perspectiva regional, con trabajos sobre las diferentes tradiciones locales, y, por otro, las problemáticas modernas y contemporáneas centradas en aspectos sociales y políticos del hinduismo. Finalmente, el libro contiene una última sección con herramientas muy útiles para el estudio del hinduismo, no solamente en un marco académico: una cronología, diccionarios online, bases de datos, *websites* de instituciones educativas, asociaciones, revistas científicas y una lista de bibliografía ordenada por temas.

Como puede observarse a partir de esta rápida reseña, a diferencia del *Companion* editado por Gavin Flood, el de Jessica Frazier muestra una mayor presencia de reflexiones sobre los métodos, las diferentes perspectivas históricas y teóricas con las que se ha estudiado y se estudia el hinduismo. Si bien estas cuestiones están abordadas en secciones autónomas, también puede advertirse su impacto en los estudios temáticos puntuales. Creemos que esta integración y articulación de la reflexión metodológica y el estudio de cualquier eje temático es fundamental en todas las áreas, pero en el caso del hinduismo su necesidad se vuelve cada vez más patente, a medida que los diferentes abordajes se van diversificando y se va tomando más conciencia de ellos.

Conclusiones

La diferencia entre estas dos obras es una buena muestra de una tendencia que queremos enfatizar en este trabajo: el estudio del hinduismo, de su diversidad y su unidad, debe incorporar *necesariamente* a dicho análisis una reflexión crítica de los diversos abordajes utilizados en dicho examen y de sus problemas. Solo de este modo podremos repensar el hinduismo en toda su complejidad, evitando en la medida de lo posible el doble peligro del reduccionismo ingenuo, por una parte, y del negacionismo arrogante, por otra. Además, es necesario ser conscientes de que, en este proceso, cualquier abordaje temático y reflexión metodológica van a ser necesariamente provisionarios, en tanto el hinduismo es una tradición viva que continuamente va enriqueciéndose, resignificando su pasado y vislumbrando su futuro en base a los desarrollos del presente.

Así, en el presente trabajo hemos repasado una serie de problemas y abordajes críticos que muestran la gran complejidad detrás de esta categoría. Los censos y los informes sociológicos no dejan lugar a dudas acerca de la existencia y de la importancia del hinduismo como religión de la gran mayoría de los habitantes de la India en la actualidad. Pero vimos que las categorías de hinduismo y de religión no son autóctonas y que su adopción por parte de los mismos indios implica un proceso de reorganización de las tradiciones autóctonas en el imaginario, de modo que estas son representadas como integrantes de una unidad mayor, de una tradición antigua que las abarca y las incluye. Ante este panorama, los estudiosos han defendido posiciones variadas y opuestas respecto del valor del uso de las categorías de hinduismo y de religión para comprender las tradiciones culturales indias actuales y antiguas. Algunos especialistas niegan la adecuación de la noción de hinduismo para describir incluso la realidad actual, dado que la diversidad de tradiciones impediría subsumirlas con sentido bajo un solo concepto. Estas posturas enfatizan la agencia del colonialismo en la constitución de la identidad moderna de los indios y tienden a negar la capacidad de los indios de pensarse a sí mismos en sus propios términos

incluyendo, en ese proceso, la incorporación de categorías no autóctonas. Otros especialistas critican la inadecuación de la noción de religión para identificar, denominar y clasificar las tradiciones indias e incluso asiáticas. Un tercer grupo de estudiosos examina las fuentes literarias premodernas, tanto sánscritas como en lenguas vernáculas, y encuentra en ellas tentativas variadas de articular una conciencia identitaria abarcante por sobre la pluralidad de tradiciones, y afirma que las nociones modernas de hinduismo y de religión se superponen sobre esa conciencia unitaria preexistente. En línea con esta última tendencia, otros especialistas se proponen analizar en qué consiste el hinduismo entendido como la religión mayoritaria de los indios de la actualidad y examinan el plexo de tradiciones contemporáneas y premodernas que lo componen, discutiendo, a su vez, en qué sentido la noción de religión puede abarcar esta pluralidad.

Todos estos aportes realizan contribuciones valiosas para repensar el hinduismo y, por lo tanto, es importante considerarlos, pero creemos que las conclusiones a las que arriban no siempre son acertadas. Es cierto que la noción de religión fue ajena a las tradiciones indias hasta hace no mucho tiempo y que su aplicación es, sin dudas, problemática. Pero creemos que los elementos de culto, de ritual, las creencias, los textos concebidos como de origen no humano sino divino, las doctrinas, los principios éticos y los desarrollos teológicos presentes en las tradiciones englobadas en el hinduismo permiten aplicarles por analogía la categoría de religión.⁶⁷ Consideramos que tal aplicación, no obstante, no debe ser ingenua, y que antes que reparar en el carácter construido de la noción de hinduismo debemos reparar primero en el carácter construido de la noción misma de religión y en el hecho de que su construcción se desarrolló inicialmente en un marco histórico y geográfico ajeno a las tradiciones del subcontinente indio. Luego, al recurrir a la cate-

⁶⁷ Para una discusión más detallada en torno a la aplicación de la categoría de religión al hinduismo, véase Gabriel Martino, *La Mística Eneádica. Genealogía, análisis y comparación* (Buenos Aires: Teseo Press, 2020). 447-461.

goría de religión para comprender las tradiciones indias, más que encontrar fallas en ellas por las que no se ajusten a un parámetro esencializado de lo religioso, creemos que es fructífero poner en diálogo la categoría de religión con las tradiciones indias y permitir que ambas se iluminen mutuamente. Ponerlas en diálogo implica que cada categoría esté abierta a ser resignificada a partir de su interacción con la otra. Es decir, que la noción de religión pueda enriquecerse con los rasgos específicos del hinduismo, a la vez que el hinduismo no resulte un fenómeno inconmensurable y aislado respecto de las (otras) religiones. De este modo, las especificidades del hinduismo se podrán apreciar por contraste con otros fenómenos también considerados como religiosos, a la vez que se evita la deslegitimación de los hindúes contemporáneos que conciben al hinduismo como su religión.

En cuanto a si las tradiciones indias poseían la conciencia de pertenecer a una tradición común, creemos que son innegables los testimonios que nos brindan los textos analizados por Lorenzen y Nicholson, por ejemplo, y que, por otra parte, pretender afirmar la inexistencia de tal conciencia pre-moderna implica un error metodológico. En cuanto a la postura que directamente niega la existencia de un hinduismo moderno, pensamos que su empeño por mostrar las consecuencias del proceso colonial le impide considerar la realidad actual de la identidad de la mayoría de los indios. Que el colonialismo contribuyó, a su modo, a imponer una unidad sobre un terreno en el que no había tal unidad es también indiscutible, pero más por la naturaleza de la unidad que se impuso (imperial, colonial, racista y xenófoba, por ejemplo) y no tanto por la ausencia de otras unidades diferentes. Creemos, a su vez, que la diversidad de intentos de unificación que se verifican en las fuentes indias, lejos de implicar una deficiencia, pone de manifiesto la riqueza y la variedad con la que los indios pensaron la unidad de sus identidades, con independencia de la imposición de una autoridad hegemónica. En este sentido, es importante reparar en que la diversidad de tradiciones y de tendencias unificadoras constituían, a su vez, una comunidad dialógica de la que los textos nos brindan testimonio.

En función de esto, el hinduismo moderno puede ser pensado como el resultado de la digestión que las tendencias unificadoras preexistentes -tal como sobrevivieron al colonialismo- lograron hacer de las unidades impuestas por la empresa colonial.

Finalmente, los estudios sobre el hinduismo nos invitan no solo a repensar esta categoría sino también a reflexionar sobre otras categorías que utilizamos y que, por ser más familiares, frecuentemente se utilizan de manera acrítica. Además, dado que compartimos con India un pasado atravesado por el colonialismo, el análisis de estas dinámicas complejas resulta valioso para que, desde América Latina, nos pensemos a nosotros mismos al repensar al otro.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1991.
- Bhattacharya, Ramkrishna. "Darśana, Philosophy and Religion in Pre-modern India". *Revista Guillermo de Ockham* 14, n.º 1 (2016): 25-32.
- Biardeau, Madeleine. *El Hinduismo. Antropología de una civilización*. Barcelona: Kairós, 2005.
- Bronkhorst, Johannes. "The Structure of the *Sarvadarśanasamgraha*". *Journal of Indian Philosophy* 49, (2021): 523-534.
- Chakrabarti, Dilip Kumar. *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.
- Davis, Richard. "Introduction. A brief History of Religions in India". En *Religions of India in practice*, editado por Donald Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 3-52.
- Fitzgerald, Timothy. "Problems with 'Religion' as a Category for Understanding Hinduisim". En *Defining Hinduism. A Reader*, editado por John Llewellyn. London y New York: Routledge, 2014, pp. 171-201.
- Flood, Gavin. *El hinduismo*. Madrid: Akal, 2008.
- Flood, Gavin. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Frazier, Jessica. *The Continuum Companion to Hindu Studies*. Londres y New

- York: Continuum, 2011.
- Frykenberg, Robert Eric. "Constructions of Hinduism at the nexus of history and religion". *Journal of interdisciplinary history* 23, n.º 3 (1993): 523-50.
- Frykenberg, Robert Eric. "The emergence of Modern 'Hinduism' as a concept and as an institution: a reappraisal with special reference to South India". En *Hinduism Reconsidered*, editado por Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke. New Delhi: Manohar, 2001, pp. 82-107.
- González Reimann, Luis. "Ortodoxia y herejía en el hinduismo". *Estudios de Asia y África* 54, n.º 1 (2018): 83-102.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico* (trad. al castellano de Óscar Figueroa Castro). México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Killingley, Dermot. "Hinduism". En *Major World Religions*, editado por Lloyd Ridgeon. New York: RoutledgeCurzon, 2003, pp. 8-58.
- King, Richard. *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. Londres and New York: Routledge, 1999.
- Lorenzen, David. "Who invented Hinduism?". *Comparative Studies in Society and History* 41, n.º 4 (1999): 630-659.
- Lorenzen, David. "La unificación del hinduismo antes de la época colonial". *Estudios de Asia y África* 41, n.º 1 (2006): 79-110.
- Malik, Aditya. "Hinduism or three-thousand-three-hundred-and-six ways to invoke a construct". En *Hinduism Reconsidered*, editado por Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke. New Delhi: Manohar, 2001, pp. 10-31.
- Martino, Gabriel. *La Mística Eneádica. Genealogía, análisis y comparación*. Buenos Aires: Teseo Press, 2020
- Nicholson, Andrew. *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Olivelle, Patrick. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.
- Pennington, Brian. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Perrett, Roy. *An Introduction to Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Pew Research Center. "Religion in India: Tolerance and Segregation", 29 de junio de 2021.
- Ram-Prasad, Chakravarthi. "Contemporary Political Hinduism". En *The Blackwell Companion to Hinduism*, editado por Gavin Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 526-550.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua española, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es> [fecha de consulta: 28 de enero del 2024].
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Sarrazin, Jean Paul. "Religión: ¿Sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales". *Criterio Libre* 29, (2018): 67-84.
- Smith, Brian. "Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism". *International Journal of Hindu Studies* 2, n.º 3 (1998): 313-339.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: New American Library, 1964.
- Staal, Frits. *Rules without meaning: Ritual, mantras, and the human sciences*. New York: Peter Lang, 1989.
- Stietencron, Heinrich von. "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism". En *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, editado por Vasudha Dalmia y Heinrich von Stietencron. New Delhi: Sage, 1995, pp. 51-81.
- Stietencron, Heinrich von. "Hinduism: On the proper use of a deceptive term". En *Hinduism Reconsidered*, editado por Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke. New Delhi: Manohar, 2001, pp. 32-53.
- Thapar, Romila. "Syndicated Hinduism". En *Hinduism Reconsidered*, editado por Günther-Dietz Sontheimer y Hermann Kulke. New Delhi: Manohar, 2001, pp. 54-81.
- Tola, Fernando. "Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo". En *Filosofías no occidentales*, editado por Miguel Cruz Hernández. Madrid: Trotta, 1999, pp. 97-136.
- The Hindu. "India's religions by numbers", 29 de marzo de 2016, <https://www.thehindu.com/news/national/religious-communities-census-2011-what-the-numbers-say/article7582284.ece>.
- Vishwanatham, Gauri. "Colonialism and the construction of Hinduism". En *The Blackwell Companion to Hinduism*, editado por Gavin Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 23-44.