

Rito, Devoción y Mérito

Vigencia de algunos aspectos de la herencia espiritual de la India para el mundo actual.

Dra. Olivia Cattedra
CONICET – FASTA
ocattedra@yahoo.com.ar
ocattedra@gmail.com

Religiones

Nuestras acciones concretas, derivadas de nuestro modo de concebir la realidad, crean o destruyen el mundo (loka) en el que vivimos. Este proceso, relacionado con la noción de causalidad vertical, no es observable en forma inmediata.

A los efectos de la crisis que atraviesa la Indología actualmente, es fundamental la recuperación de la relevancia del ritual y su profundo sentido devocional. Expresa Pannikar que "...la Indología está hoy en una encrucijada: si entiende realmente su propia situación podrá ser un factor decisivo en la forja de la civilización humana del futuro, que a pesar o quizás a causa de su carácter pluralista necesita establecerse sobre una pluralidad de relaciones interculturales (...) como ciencia entre dos mundos, realiza una función catalizadora de acelerar un proceso de fecundación mutua entre tradiciones y culturas, a través del cual puede mantenerse un pluralismo sano sin caer en la anarquía.

Una de las funciones esenciales del ritual tiene que ver con su poder para ordenar el mundo sutil, base causal cuyo efecto es el mundo de la materia en el cual existe, decide y actúa el hombre. La posibilidad de comprender este proceso del devenir, reside en reinterpretar la noción de causalidad vertical, tal como es concebida en la metafísica india ortodoxa y, además, en la tradición neoplatónica. En esencia, supone la existencia de una causa radicada en una determina dimensión ontológica, por ej, la dimensión sutil o mundo de las Ideas, cuyo efecto concreto se despliega en otro plano del Ser, por ejemplo el de la materia concreta. La tradición upanishadica muestra recurrentemente tal procesión ontológica, por ejemplo, en el concepto de kratumaya en Chândogyá Up. III. 14. En efecto y tal como se comprueba cotidianamente, el hombre se transforma en aquello que tiene en mente, y lo mismo que sucede en el ámbito microcósmico sucede en el universal en relación con las formas universales del pensamiento, las ideas.

Sin embargo es preciso observar que, aunque el hombre moderno no alcance a entender la existencia y funcionalidad de la causalidad vertical, ésta continua operando en todos los casos, por lo tanto, es fundamental recuperar los instrumentos que permitan rectificar las causas en su propia dimensión, es decir en la dimensión sutil y el encargado de ello es el ritual, y no solo el ritual hindú, sino el de todas las tradiciones religiosas. El valor del ritual es esencial, obedece a causas metafísicas y no debería estar regido por condicionamientos externos tales como las presiones sociológicas o las modas históricas.

El hombre actual ha perdido su capacidad simbólica, mítica y ritual. Él no entiende porque es incapaz de hacerlo, y esta incapacidad se basa en la crisis espiritual del hombre, la que se transforma en una obstrucción espiritual, agravada por la promiscuidad sensorial que aliena el contacto del hombre con su propia interioridad. Así las cosas, es deseable y necesario convocar todos los instrumentos que colaboren a recuperar la conciencia de la dimensión interior, por ejemplo, el valor del rito, la devoción y sus consecuencias en términos de la doctrina de la gracia y de la transferencia de méritos.

La participación directa del hombre en la creación del mundo, adquiere mayor complejidad en tanto y en cuanto, dentro del devenir por el cual cada hombre crea su mundo individual y sus mundos compartidos, existen pluricausalidades horizontales y, aun más existe aquello que, técnicamente se denominan causas en suspenso, apûrva. Este detalle, constituye uno de los

temas intrínsecos a las medulosidades de la doctrina del karma, que rara vez se tiene en cuenta aun cuando su funcionamiento es implacable. Se trata de los efectos cuyas causas ya han sido llevadas a cabo pero que aun no han germinado (prârabdha karma).

Ahora bien, la religiosidad védica se centraba en torno al ritual. Cuando se olvidó el sentido último del mismo, la noción de karma y sus derivaciones éticas dominaron el panorama de la incipiente filosofía hindú y budista.

En esta instancia clave, que entendemos como una bisagra cósmica, la tradición india genera una serie de reacciones que conjugan, por una parte, la pérdida de sentido del ritual y por ello, una primera respuesta que convocará el apogeo de la mística upanisádica; luego, la emergencia de la heterodoxia con el planteo ético espiritual del Budismo, y finalmente, la integración de la antigua corriente de los Renunciantes⁸, que implicará tanto un enriquecimiento cuanto una mayor complejidad en la construcción y funcionamiento de la tradición en sí misma. Se trata del ingreso de las técnicas ascéticas del yoga dentro del flujo de las enseñanzas upanisádicas, dando lugar a lo que posteriormente se ha conocido como el yoga barroco.

En aquel momento, la realización espiritual propuesta por las Upanisads mediante la internalización del ritual facilitado por las técnicas ascéticas, derivó en una experiencia que, consecuente y correlativamente, dejó a la vista la preeminencia del hombre en busca del sí mismo.

De este modo, y aunque el eje del problema se trasladó al hombre, entendido naturalmente como un microcosmos, fue, sin embargo, el hombre como individuo quien marcó la impronta de este camino. Y a esto nos referimos cuando avizoramos una suerte de quiebre en la misma tradición india que, de este modo, modifica su marco de referencia desde el cosmos hacia el individuo. A su vez, deberemos entender que esta transición comprendida clásicamente como el paso del ritual al conocimiento y que ha sido ponderado por los estudios clásicos como un avance en el despliegue de la espiritualidad hindú, muy posiblemente, oculte exactamente lo contrario, una pérdida de sentido y significación que no es ajena al proceso cósmico, el cual avanza hacia el Kalî Yuga.

Efectivamente, la red de Indra como símbolo de mâyâ, da cuenta de la interconexión de los “nombres y formas” que componen el universo sutil y sensible en el plano de la multiplicidad; la cual, por supuesto, está esencialmente conectada y es interdependiente. Su equilibrio desigual, inestable pero constante, se ve asegurado por el ritual y su esencia: el don, centro del ritual que conforma el sacrificio. Sin embargo, mâyâ la ilusión cósmica que gobierna el mundo, se transforma en avidyâ, la ignorancia subjetiva, y el núcleo de tal ignorancia se caracteriza por el aislamiento y las tensiones de poder que genera la apropiación.

Que se haya olvidado la función normativa y ordenadora del ritual no significa que se hayan resuelto, al mismo tiempo, las consecuencias desequilibradas de tal omisión.

Un segundo momento, posterior a las respuestas derivadas de la mística upanisádica, la ética budista y la ascesis yoga requirió redimensionar la relación del hombre con lo sagrado en términos más cotidianos y populares.

En esos términos, deberemos considerar algunas consecuencias ontológicas y éticas transformaron la religiosidad en devoción y sus alcances meritorios.

La debilitación cósmica y espiritual propia del hombre del Kali Yuga se expresa como el olvido metafísico, es decir, el desconocimiento de la unidad no dual del ser. En ese estado, los maestros del Vedânta temprano señalan que el hombre se ve arrojado al camino de la devoción pues “...el medio (o camino=) de la devoción es enseñado por compasión (hacia las formas inferiores de vida)...”

Y así es como explica la tradición del Vedânta el fenómeno de la devoción: en relación a los estados espirituales y los niveles de comprensión de cada viviente. De este modo, la devoción del hinduismo medieval, toma el lugar de la religión en una metafísica que, en principio, inhibe ontológicamente la expresión religión en su sentido clásico. Dicho de otro modo, si la base metafísica propone una estructura no dual, Brahman es Atman, deberíamos preguntarnos cómo se instala la noción de religiosidad que por definición requiere la existencia de un sujeto y objeto religioso en relación dual y a la vez ontológicamente distinta. De este modo, podemos concluir que, desde el punto de vista estrictamente metafísico, no hay religión en India aunque si se observa plenamente la actitud devocional.

A su vez, la actitud devocional encuentra su plena expresión en la función del istadevata, la divinidad elegida, que está representando casi en términos de un soporte de concentración, las formas más elevadas de la conciencia y de las fuerzas espirituales de las cuales también participa el mismo devoto.

La concentración en la imagen de tal divinidad y de las fuerzas que representa, tal como señala Gonda, provocan que, convocadas desde la exterioridad de la imagen y del soportes se despierten en la interioridad del sujeto devocional, las fuerzas correlativas que construirán la experiencia de tal fuerza espiritual. Tal práctica, que podríamos denominar identificación parcial, se encuentra descrita con mayor o menor explicitación dentro de un famoso párrafo de la Bhagavad Gîtâ IX.25 "...Los que adoran a los dioses, van a los dioses, los que rinden culto a los antepasados, van hacia los antepasados, los que hacen sacrificios a las distintas entidades van hacia ellas, y los que me adoran a Mi, a Mi vienen".

Paralelamente, puede observarse, especialmente en el caso del Budismo, el cual nace como una corriente ético-ascética y deriva en un proceso devocional, como la integración de las corrientes ascéticas y éticas abre un camino meritorio que confluirá con los aspectos devocionales: la convicción profunda de la unidad de la vida, y la intensa necesidad de disolver las pautas psicológicas o las mismas impresiones del ego, hacen entender que toda acción meritoria tiene su efecto de igual rango, pero este último es, a su vez, ofrecido a la totalidad de la vida en testimonio de tal reconomimiento. De este modo, la energía devocional puesta en juego por un individuo cobra ecos en la totalidad y describe otra antigua práctica ritual y devocional que ha impregnado completamente el horizonte devocional del budismo, en este sentido, afirma Luis Gómez que: "La doctrina de la transferencia de meritos ha permeado, de una forma u otra, todo el budismo. Sin embargo se asocia mas frecuentemente con el Mahâyâna y sus orígenes.....".

Ambos aspectos, la ética derivada de la sustitución del ritual, así como la transferencia de meritos, y devoción se yerguen como posibles formas de acercamiento a lo sagrado en el contexto de las llamadas "...Religiones de la India".

Y, al respecto, y en conclusión, debe señalarse que el tema de la religión y las religiones en India es un asunto particularmente complejo en la Historia de las Religiones.

Podríamos decir que la cosmovisión india es eminentemente la experiencia de un espacio sagrado, aunque es cierto que la noción específica de religiosidad no existe estrictamente en la historia india. Dandekar señala que "...la fe en Dios como dato esencial de la religión, no es válida para el hinduismo en su conjunto..." por otra parte, no encontramos en la India ningún sistema teológico, ni formulación dogmática fija que permita delimitar el concepto de lo divino. No se especifican elementos obligatorios o fijos de culto, no se presenta un corte nítido entre el ámbito divino y humano.

En realidad en la India todo es y se presenta como el despliegue, manifestación y juego de una misma Realidad Sagrada, el Ser Uno-Todo, infinita y luminosamente presente como conciencia y felicidad, en toda la creación siendo trascendente e inmanente a ella en todos los misteriosos aspectos imaginables e inimaginables:

"Todo este universo es en verdad Brahman. Él es el principio, el fin y la vida de todo. Como tal, en silencio, rendidle adoración..."

“Brahman lo es todo, y el Atman es Brahman. Atman, el propio ser, se manifiesta en cuatro condiciones...”

En definitiva, la función constante de la peculiar religiosidad del hindú, donde entran en juego, y entre otros, los elementos aquí considerados: el ritual que ordena, la devoción que moviliza hacia la Identificación suprema y la recuperación oculta en el principio de la transferencia de mérito, es permitir que el hombre se deshaga de la oscuridad en que los sumerge el egoísmo, recupere su acción libre, es decir, su acción creativa y constructiva para un mundo acorralado por la angustia, debilitado por el escepticismo y fracturado por la ignorancia.

Por este motivo, en el Bhagavad Gîtâ, centro de la religiosidad popular y foco iluminador de estas épocas desgarradas, la noción de dios se torna más tangible y mientras que confirma la experiencia de una apertura hacia el infinito gracias al encuentro con lo Divino, éste Dios Personal, se “...concreta en un ser humano con sabiduría que habla de la conducta adecuada para ser libre...”, y desde esta perspectiva, que alienta el autoconocimiento y la responsabilidad más allá de las formas dogmáticas, la religiosidad india sigue constituyendo un faro inspirador para el hombre moderno.