

Del mito al hecho: las vías meditativas de la India

Chantal MAILLARD

Orientalista. Universidad de Málaga

Os voy a hablar de la India y de su religiosidad; voy a empezar diciendo algo obvio. Lo primero que notamos cuando entramos en contacto con lo indio es la profusión: de colores, de sonidos, de gente, de todo; una enorme multiplicidad.

LOS SÍMBOLOS

Los mitos también son una multitud y el mito es símbolo, es una forma simbólica. Un símbolo trata de unir de alguna manera lo visible con algo invisible, lo empírico con lo trascendental o lo trascendente, lo que está y lo que no está. Supongo que sabéis que la palabra símbolo viene del griego que decir unir dos partes. El símbolo era una especie de medallón de plata barro que podía romperse en dos pedazos. El que lo llevaba lo hacía en señal de una amistad. El símbolo significa por tanto siempre una mediación que hace visible lo invisible, que hace comprensible lo que en principio no es comprensible. En el terreno de lo religioso esto se da más aún porque se trata de conceptos abstractos e invisibles. El símbolo debe relacionarse con algo concreto y empírico, que diga algo, que haga presente en sí mismo algo que no está.

Por supuesto todo símbolo puede endurecerse, como se endurece una metáfora. Se endurece el símbolo cuando uno de los dos polos de esa relación, normalmente el visible, desaparece y se carga de sentido el único polo restante; entonces se solidifica. En lo religioso eso genera una simplificación que podemos llamar ídolo; el ídolo no es más que el endurecimiento de un símbolo; dicho de otro modo, la idolatría es el resultado de la simplificación de una relación simbólica. ¿Puede hablarse de idolatría en el fenómeno religioso hindú a nivel popular? En India hay multitud de dioses y en este sentido podemos hablar de idolatría.

Os voy a poner dos ejemplos: el de una mujer india que se dirige al Ganges antes de

amanecer, baja los escalones que llevan al río; es invierno, son las cinco de la mañana y hace frío; entra en las aguas hasta medio cuerpo, se sumerge y vuelve a emerger, inicia las recitaciones mientras derrama el agua de sus manos repetidas veces. Las tareas cotidianas se relacionan con la adoración; lavará su vestido con jabón sobre su cuerpo en las mismas aguas. Las labores de cada día se confunden con la acción sagrada, se entremezclan, son la misma acción. ¿Qué es lo que haces?, le podemos preguntar; pero ella se ríe, no hay respuesta, todo es obvio es el ritual.

Otra persona se dispone a derramar la ofrenda de leche y de pétalos de flores sobre un pequeño *linga*. *Linga* es la representación de Siva en forma de falo.

— ¿Qué haces?, le preguntamos. Y ella sonríe. ¿Para quién es la ofrenda?

— Para Siva, contesta.

— Y ¿quién es Siva?

— El principio que hay en todos los seres.

Después llevará también sus ofrendas a la representación de otros dioses y diosas porque todos ellos reafirman el universo. En cada una de sus formas, con palabras sencillas o sin ellas, el indio nos enseña a través de la realización de éste ritual, esa profunda conexión de todo con todo, la reafirmación constante de la vivencia de la sacralidad, en todas las formas de la vida y es esa sabiduría de las relaciones la que rige el orden continuo de las exigencias.

Cuando vivía en la India, a la orilla del Ganges, frente a la entrada de casa, en los mismos escalones que dan al río, vivía una vieja mujer en una chocita de hojalata. Esas chozas se utilizan para vender una especie de té indio; se lo habían regalado o se lo habían dejado; en cualquier caso lo único que podía caber bajo aquella hojalata era un camastro de cuerdas. Como muchos otros indios había venido al Ganges para morir; como era brahmmana no podía comer nada que fuese cocinado por alguien que no fuese de su casta, con lo cual la gente le dejaba un poquito de arroz crudo y ella se lo debía preparar en un pequeño hornito, con boñigas de búfalo que ella misma secaba al sol. Llegó el momento en que ya no pudo secar las boñigas y ya no pudo cocinarse; por la noche se la oía toser y cada vez estaba más delgada. En aquella circunstancia no se trataba de ayudarle, porque la caridad está mal entendida en esos sitios; había que dejarla morir como ella había querido, frente al Ganges, porque el Ganges es sagrado, es allí lo que lo une todo, sus aguas son sagradas y en ella se bañan los pies de los muertos antes de quemarlos. Esta mujer moría el veinticuatro de diciembre, en la noche en Navidad; había muerto como había querido.

A partir de esa experiencia y de otras muchas uno no puede decir que exista idolatría en la India; no puede decir que el símbolo se endurezca, ni que el símbolo se simplifica. El símbolo no se simplifica, más bien se multiplica. No existen dos realidades allí, sino una sola realidad; cualquier cosa es un símbolo a la vez que realidad, no hay diferencia entre transcendencia e immanencia; y tanto los dioses como los devotos y los fieles conviven al amparo de la conciencia de un principio que es principio unificador dentro de la multiplicidad. Por consiguiente no cabe hablar de idolatría, sino tal vez de creencia popular. Pero la creencia no es la experiencia. Quiero hablaros de esa experiencia que da cuenta del principio de todas las teorías, del principio de todos los mitos, de todas las creencias: es decir, que da cuenta de la necesidad que tenemos de creer pero sobre todo de la necesidad que tenemos de hablar, de historiarnos, de

hacer mitos, de explicar, de dar sentido... En una palabra, de la experiencia del silencio. Si algún joven me preguntara en qué debe creer, yo le diría que no creyera en nada, ni siquiera en lo que estoy diciendo ahora... no creáis!; más bien observad, vigilad, experimentad.

LA DIVINIDAD ENTRE LOS HINDÚES

Toda identidad de la divinidad es considerada en India como un foco de atención, un aspecto del poder cósmico que lo atraviesa y lo conforma todo. La adoración es un vuelco del individuo hacia el principio esencial de su propio ser. En India no hay ídolos, los dioses son focos, son objetos para la contemplación que tienen como finalidad atemperar y para atemperarse uno mismo, para armonizarse por medio del objeto. Por eso el objeto también es símbolo, el Dios es símbolo y es mediación; pero no mediación hacia otra cosa sino hacia uno mismo. Atemperarse, armonizarse uno mismo. Viene de *aspicere* (en latín *mirar*). En esa mirada, que es proyección, yo me pierdo; en mi mirada me pierdo.

Puesto que ningún Dios es un ídolo consecuentemente hay una ausencia de dogmas; esto creo que es bastante importante a la hora de hablar de diferencias entre la religiosidad occidental y la oriental. Hay además una clara conciencia de la condición hermenéutica de toda doctrina; de ahí que los sistemas ortodoxos indios se llamen *darsanas*, que quiere decir «punto de vista», nada más que un punto de vista. Ellos tienen la conciencia clara de que lo que dicen los maestros y los sabios son sólo comentarios, un sólo aspecto; solamente se puede saber de lo que uno habla, a partir de una experiencia, de una experiencia previa a toda teoría. Y de experiencia es de lo que os quiero hablar. Para llegar a ello os voy a demostrar cómo se pasa de una acción ritual a una acción correcta, a una acción de liberación; cómo se va desde un sistema que es puro mantenimiento del orden del cosmos a la ruptura de la existencia o ruptura de la cadena de la existencia.

La acción ritual en los Vedas es la acción que mantiene el orden del universo; es el sonido de la forma ritual la que mantiene este orden. Y esto tiene un sentido muy claro: Brahma, la voz o el soplo, es lo que genera las cosas, O sea, el universo se genera a partir del soplo en sus distintas manifestaciones. Por tanto el que posee el don de la palabra, el que conoce la palabra ritual, el sonido o el poder del sonido, tendrá también el poder de mantener las relaciones de la trama del universo. El universo es como una trama con conexiones, con relaciones; es una trama sonora, es vibración, los distintos tipos de vibraciones conforman las cosas. La palabra ritual también es «canto» y el «encantamiento» es un determinado ritmo que puede mantener esa relación. Por supuesto que quien tiene el poder de mantener las relaciones también posee el poder de transformarlas. Pero los sacerdotes brahmanes no querían transformarla sino mantenerla, preservar la existencia de una sociedad tal y como estaba dispuesta.

Unido con lo anterior hay que decir que la palabra Brahma viene de dos raíces emparentadas: Una que significa «crecer», «expandirse» Brahma por tanto no es la un dios que crea, un dios personal, sino es principio de expansión. Y por otro lado, significa «sonar»; con lo cual el Brahma o el principio absoluto es un principio de sonido que se expande.

De igual forma podemos afirmar que no hay alma individual. En realidad el alma no me pertenece, es algo superior o un principio esencial por sí mismo. ¿Quién soy yo para que me pertenezca mi principio vital? ¿Quién soy yo para que me pertenezca mi esencia?; sería una contradicción flagrante. Luego el individuo se identifica con el principio cósmico porque no

hay realmente diferencia; es el mismo aliento. Esto conllevaría a la idea de participación de todos los individuos, no sólo de la capa sacerdotal, en el «Brahma». Se trata de una integración que pasa por el conocimiento de lo que yo soy esencialmente. Yo soy Brahma.

Esto conlleva también la evolución de un concepto determinado que es el concepto de Maya. Maya es la magia del Brahma, es su poder de transformación. Brahma se transforma y crea las cosas. Esta magia pasaría progresivamente a entenderse como ilusión, como el mago ilusionista que ilusiona y por tanto engaña; se engaña a sí mismo por supuesto, porque no deja de ser el mismo todo lo que hay; esa ilusión pasaría también a entenderse como ignorancia, ilusión, error. ¿Cuál es el error o la equivocación?: creernos individuos, creernos el Yo, cuando realmente sólo hay un Brahma. Por tanto las prácticas de reintegración a lo absoluto son prácticas de autoconocimiento, de conocimiento de lo que soy esencialmente. Para llegar al Yo (con mayúscula) tengo que desconocerme a mí mismo como lo que me creo ser. Esos son los caminos de iniciación o de inserción a lo absoluto que son las vías de liberación. Por tanto de una acción ritual pasamos a una acción correcta.

La acción correcta es en realidad una no-acción, es la acción que rompe la cadena del Karma, es decir, la acción que rompe la acción. ¿Y qué entendemos por no-acción?: el acto que no lleva en sí una voluntad personal, una acción sin atención a los resultados, sin deseo. Toda acción normalmente conlleva unos efectos, condiciona otra actividad; y esa actividad a su vez va a condicionar unos efectos. Esos efectos están condicionados por la acción ante-cause. Y aquí tenemos una sucesión de causa-efectos. Esta sucesión perpetua de estados es lo que pretenden precisamente los sistemas de liberación. ¿Cómo romper con los condicionamientos?: por medio de una acción desinteresada, por una acción que no lleve encima la voluntad personal, es decir, que no se atenga a la necesidad de unos resultados. Por tanto una acción libre.

He aquí una cita de los *Upanisad*: «Cuando un hombre muere su voz penetra en el fuego, su aliento en el viento, su vista en el sol, su mente en la luna, su oído en las regiones del espacio, su cuerpo en la tierra, su conciencia en el espacio, los pelos de su cuerpo en las plantas, sus cabellos en los árboles y su sangre y su ser se depositan en las aguas. Entonces ¿dónde queda el hombre, querido *athravan*? Toma mi mano, dice el otro, esto lo sabemos sólo tu y yo. De esto no podemos hablar en público». Aquello de lo que hablaron fue la acción *kharma* y aquello que alabaron fue la acción; ciertamente uno no se vuelve bueno con la acción buena y malo con la mala.

Otra cuestión: ¿qué es lo que transmigra? ¿qué pasa de una existencia a otra?: no es nada personal. Se trata de una energía, es decir, de unos impulsos causa-efecto que pasan de una existencia a otra. Pero yo no transmigro! Entonces, ¿qué tiene que ver la acción buena y la acción mala? ¿por qué tengo yo que actuar bien o mal? Por supuesto no se habla aquí de bueno o malo con respecto a un código moral cualquiera; estamos hablando de acción buena, como aquella correcta que puede romper la cadena de condicionamientos, y de acción mala como la que se va a perpetuar dentro de esa cadena. Es el Budismo el que no da cuenta de esto porque la idea principal del Budismo precisamente es la verdadera naturaleza de la mente.

Para entender y para hablar concretamente del Yoga, voy a contar un cuento o mejor dicho, el cuento de todos los cuentos. Tenemos en Occidente unos relatos iniciáticos, pues todos los cuentos siguen un orden lineal, toda historia es lineal y por tanto horizontal; si invertimos el esquema nos encontramos con el esquema práctico del Yoga. Los cuentos tienen todos un esquema o estructura parecida: hay un caballero o caballeros que tenían que pasar unas pruebas

para conseguir el amor de la princesa... Esas pruebas terminaban con la prueba mayor de todas; era normalmente un dragón o un monstruo que tenían que combatir; y finalmente lograban lo que iban buscando: el talismán, la flor mágica, la joya, etc., que tenían que entregar a la princesa para que se diera cuenta del valor del héroe y para que se realizara la unión.

La primera parte de esos cuentos es normalmente la travesía, algo parecido a un bosque; en él el caballero tiene que destrozar, tiene que ir cortando, desmenuzando, aclarando, quitando zarzas. El bosque son los pensamientos; la travesía es la propia mente; los árboles son los pensamientos que van creando más pensamientos: ramas, hojas, flores, que caen, que germinan... nacen otros pensamientos, crecen las zarzas enredaderas que no dejan ver el final del bosque. Sin embargo a través de los árboles se ve una claridad que indica que hay una luz final. Los árboles son necesarios para ver el final del bosque. Cuando llega el caballero a la frontera del bosque se encuentra con el dragón y tendrá que matarlo; ese es un combate que sólo puede realizar un héroe, una prueba muy difícil en la que todo el mundo cree que sólo el héroe puede enfrentarse a sí mismo. Lo que tiene que hacer es vencer el miedo a su propia muerte, se tiene que enfrentar al yo, y es el yo el que tiene que morir y sólo entonces podrá pasar al otro lado. Pero ¿qué ocurre en el otro lado cuando no hay bosques, cuando no hay pensamientos? Cuando llega la luz no hay posibilidad de vuelta. por eso en los cuentos de hadas la vuelta no es contada nunca, la vuelta del viaje. El cuento y el viaje terminan al mismo tiempo, terminan cuando se consigue la joya o ese talismán. La unión con la princesa, es decir con el otro polo de uno mismo, se realiza en ese momento.

HINDUISMO Y YOGA

Ahora, este esquema lo invertimos, lo ponemos vertical y tenemos el esquema del Yoga. Poseemos un cuerpo, con una columna vertebral, unos centros de energía y un despertar de esos centros progresivamente a lo largo de la columna. Yoga quiere decir re-unión de uno mismo con lo que uno es. Esa travesía por la mente no es algo imaginario, es algo muy real que se hace con el cuerpo y en el cuerpo, porque somos cuerpo y no podemos prescindir de esto.

¿Qué es la mente? Propongo un minuto, cronometrado, en el cual cerráis los ojos. ¿Qué ha pasado por vuestra cabeza? En un minuto pueden pasar multitud de pensamientos o bien puede no pasar ninguno, pero entonces es que no hemos podido ver. Con otro minuto tal vez los que no han podido ver quizás lo tengan ahora más fácil; nos colocamos una silla imaginaria detrás de la cabeza... En esta silla nos vamos a sentar a **observar**, vamos a imaginar la frente como si fuera una pantalla de cine y vamos a mirar esa pantalla a ver qué es lo que pasa en ella.

El gran problema para anunciar estas cosas es la identificación. El secreto está en poder despegarse y mantenerse con esa distancia, mantener la distancia entre el observador y los pensamientos. Este es el primer punto que puede durar años, pero también puede suceder que en un segundo uno se dé cuenta de lo que ocurre ahí. La mente, decía un maestro, es un mono ebrio, picado por un escorpión; un mono de por sí es un animal agitado. La mente es una continua agitación, es decir vibraciones, descargas vibráticas, como el mono ebrio picado por un escorpión. El yoga mental es el cese de los procesos de la mente. La mente no es otra cosa que sus procesos, es un puro proceso. La conciencia está en los procesos, se identifica con ellos; luego no puede haber una conciencia que vea esos procesos; se trata de hacer esa separación ya que los procesos son efectivamente ese fluir.

¿Cómo provocar el cese de la agitación mental? Con la práctica constante, con el desapego, con la distancia, con el esfuerzo... Se ha de repetir siempre: voy a mantener la distancia, quiero mantenerme como observador. Pero eso es ya un esfuerzo, porque si yo estoy deseando algo, estoy poniendo carga de nuevo. Entonces ¿qué hacer con el esfuerzo? Ese es un gran problema del Yoga, que más o menos han querido erradicar las sucesivas escuelas del Budismo, y sobre todo el Budismo Zen.

El objetivo fundamental de todos los yogas radica precisamente en que no haya distinción entre conocedor, conocido y conocimiento. El Uno Absoluto, y la reintegración del individuo en el absoluto significa uno absoluto, no hay distancia entre individualidades ni diferencias; y si no hay diferencias no hay un desear y un rechazar, no hay distancia, no hay movimiento, luego no hay conocimiento; es una conciencia sin conocimiento. La conciencia Brahma es una conciencia que no puede conocer otra cosa que a sí misma, ser Brahma es ser en sí mismo, ser conciencia; pero no es una conciencia que conoce; y es esta pérdida de la individualidad lo que perturba a quienes pretenden hallar, en una forma de religiosidad, la seguridad o la confianza en la perduración de su persona, la continuidad de su conciencia personal.

La pérdida de la individualidad es una forma de religiosidad y desde aquí, yo creo que es de donde tenemos que entender la diferencia entre religiones y religiosidad. Las religiones son mitos que construimos precisamente con la intención de perdurar en nuestra persona; pretenden afianzar y reforzar el instinto de posesión del YO, mientras que la religiosidad hace hincapié más bien en la desposesión, en la pérdida de mí mismo. La religiosidad es un vaciamiento de todas las imágenes, con las cuales hemos ido construyendo nuestra persona desde que nacemos, es una destrucción del personaje.

Si algo puede enseñarnos los sistemas de autoconocimiento de la tradición india, es a no creer que se pueden traspasar las barreras de la mente con la propia mente; no es acumulando pensamientos como se podrá lograr el resultado, la acción de la conciencia por sí misma no puede ser en ningún caso un pensamiento más; sería como añadirle agua al río creyendo que así vamos a poder ver su cauce.

LA RELIGIOSIDAD ORIENTAL

¿Qué puede aportarnos la tradición y la religiosidad oriental a Occidente? He hablado de una religiosidad popular y también de una experiencia religiosa o afectiva; de unas que conllevan prácticas rituales y de otras que conllevan ascesis o autoconocimiento. Se diferencian exclusivamente en la profundidad de la contemplación o de la experiencia. Con lo cual podemos hablar globalmente de una experiencia religiosa india. ¿Qué es lo que por tanto nos puede aportar? En principio, la conciencia de la sacralidad del universo en todas sus manifestaciones, la atención a todos los gestos de la vida cotidiana y el respeto a todo lo que constituye el entorno: personas, animales, cosas, materia, toda fuerza viva. Frente a una concepción estática del universo, como la que hemos tenido nosotros, ofrece una concepción dinámica. Tiene mucho que ver esto con la Física actual; el universo es pura y continua expansión, reabsorción, respiración cósmica, que se repite en infinitos ciclos, es una conformación perpetua, de partículas, emulsión de chispas inestables.

Con esto la India nos aporta una dimensión de religiosidad en clave de re-unión o armonización, no antropocéntrica, que tiene mucho que ver con los tratamientos psicológicos actuales

y con la problemática que tiene nuestra sociedad No conduce a un utilitarismo ni a ningún beneficio, sino al conocimiento de la naturaleza, de la propia mente y al desarrollo de la conciencia. A partir de ahí se puede entender el universo, no a partir de algo que implica beneficio; no lleva a una acumulación de saberes y tampoco de creencias sino a una integración en el todo. Y algo muy importante: frente al concepto de tolerancia, tan empleado hoy en día, la India nos brinda la generalización de una conciencia hermenéutica, es decir la conciencia de que somos creadores de creadores de mitos, creadores de sentir.

Creo que si me preguntaran qué fue antes si el mito o la experiencia, yo diría que lo que fue antes fue la danza, la danza cósmica, la danza expansión, la danza de la creación. Nunca deja de repetirse, fuera y dentro de nosotros, se repite también en la palabra; nosotros somos los que danzamos y los que hablamos al danzar; somos los que hablamos de la danza. A partir de aquí es donde puede establecerse la verdadera distinción que os he dicho entre religiones. Cada religión es un mito, una forma de hablar de la danza mientras seguimos danzando; pero en la danza y no en las palabra es donde nos reconocemos, Religión es aquello que nos ayuda a no perder el ritmo, a no salirnos de nuestro cuerpo de danzante, lo que nos permite por tanto reconocernos y reunirnos. Si nos preguntamos qué fue antes el mito o la danza diré que danza. En un principio fue la danza, luego empezamos a hablar y mucho después, algunos dejamos de danzar o así no creímos; y seguimos hablando sin darnos cuenta de que el habla es también una forma de danzar. Perdimos el ritmo y no nos reconocimos; a falta de comunión construimos teorías para la comunicación e inventamos la palabra tolerancia.

Si algo puede enseñarnos la India es a sabernos intérpretes y actores, artífices del juego, hermeneuta, constructores, es decir, artistas; a respetar y a reconocer mutuamente la pericia de nuestras representaciones.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA DE LA AUTORA

MAILLARD, Ch., (1993), *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*. Tecnos, Madrid.

MAILLARD, Ch., (1995), *La sabiduría como estética. China: Confucionismo, Taoísmo y Budismo*. Akal, Madrid.