

Las Disfunciones de los Rituales

Por TOGO MORI

De la Universidad de Osaka, Japón. Colaboración vertida especialmente del inglés, para la *Revista Mexicana de Sociología* por Óscar Uribe Villegas.

Robertson-Smith, Durkheim, Radcliffe-Brown y otros estudiosos están de acuerdo en reconocer la función social de los rituales en cuanto promotora de la integración social. Tal opinión puede encontrarse ya, en forma expresa, en el antiguo clásico chino, el Libro del Ritual (*li chi*).

El comportamiento de la gente que participa en rituales que imponen una acción moderadora y uniforme y señorea la expresión de las emociones, no puede ser tratado adecuadamente en calidad de problema de psicología de las multitudes, a la manera de Goldenweiser, porque los así reunidos componen un grupo y no una multitud, y el grupo mismo —por su naturaleza— es capaz de generar los rituales que regulan la acción de sus miembros, con un poder simbólico de coerción. Los rituales son capaces de reforzar las normas grupales existentes.

Se puede señalar que la mayoría de los antropólogos y sociólogos —con inclusión de aquellos a quienes mencionamos antes— si bien reconocen la función integradora de la religión, por lo general tienden a descuidar el otro aspecto del problema: la disfunción de los rituales. Es cierto que el estudio de Durkheim —por ejemplo— es notable por la manera admirable en que penetró en las funciones de la religión, pero, después de todo, se refiere sólo a la sociedad preletrada, y enfatiza en exclusiva los efectos integradores, mientras que a los factores desintegradores los ignora, desgraciadamente.

Está fuera de nuestros límites el tratar de las disfunciones de la religión en general; sin embargo, podemos reducirnos y nos reduciremos a examinar la disfunción de los rituales.

Los rituales corren el riesgo de degenerar en meros automatismos por-

que, en el curso de su transmisión, se olvida gradualmente o se pierde por completo el espíritu esencial o el sentimiento interno que en una ocasión acompañó cada ejecución, mientras que sobrevive —en cambio— la forma externa, con su tendencia a la repetición mecánica. Una mente perdida para el sentido o la significación original se interesará, entonces, tan sólo en las puras formas externas, con total descuido de los factores internos esenciales. Así, una vez establecidos, los rituales se repetirán sin cambio alguno, durante mucho tiempo, hasta llegar a convertirse en rutinas estereotipadas, pues se supone que las cosas “santas” no están sujetas a cambio. Y, tras la total aniquilación de los sentimientos píos, sólo quedará un ritualismo mágico, abierto o formalista. Todo esto ha ocurrido con la degeneración de la mente religiosa.

Y, en la repetición formal y mecánica de los rituales, lo que ocurre —naturalmente— es que los medios de la religión se llegan a convertir en un fin en sí. A las ejecuciones o procedimientos se les toma como algo que es —de por sí— sagrado o todopoderoso y, finalmente, llegan a adquirir parecido con lo mágico, en su influencia sobre la vida diaria. No sirven ya como motivación para aumentar el sentido de unidad social; ahora, puesto al descubierto su poder disfuncionante, funcionan como causa posible de una reforma religiosa.

Un caso típico se observa en el fariseísmo hipócrita, dentro del cual la reforma religiosa aparece bajo la forma de un antagonismo entre sacerdotes y profetas. Una reforma religiosa puede decirse que busca una demolición del ritualismo, en el grado en que concierne a sus puros motivos religiosos.

En Max Weber, el término “ritualismo” representa una mentalidad religiosa que se centra en o que enfatiza más o menos los rituales. Merton, en cambio, usa el término en el sentido de un tipo de comportamiento dirigido hacia la adaptación social, caracterizado por el reconocimiento indebido de una superioridad de los medios sobre los fines (que se presenta, por ejemplo, en el papeleo). Aquí limitaremos el uso del término, siguiendo a Weber, dentro del ámbito de la religión, pero admitiremos una ligera coloración mertoniana de su sentido.

Max Weber sostiene que India y China han tenido que arrastrarse por la senda del tradicionalismo durante mucho tiempo, porque su ética religiosa fracasó en cuanto a eliminar el elemento mágico de los rituales. Y habla, a menudo, de la tradición “sagrada”. De acuerdo con él, la legitimidad del dominio tradicional deriva de lo sagrado del orden existente y de la autoridad patriarcal. Así, a causa de su santidad, la tradición llega a encontrar, para sí misma, un sitio en el mundo del orden existente.

Puesto que la santidad es la característica esencial de los rituales, propiamente podemos llegar a la conclusión de que la tradición deriva su santidad —en último término— de los rituales. Ésa es la forma en que los rituales se transforman en una tradición: la secularización o habitualización del carisma es capaz de dar nacimiento al tradicionalismo.

Conforme se complican más y más las doctrinas y los rituales religiosos, se siente la necesidad de contar con un cuerpo de sacerdotes (en cuanto expertos) hasta que éstos comienzan a monopolizar el altar, o el derecho a realizar los cultos. En especial, en el caso de la religión nacional (en donde el culto público de los dioses nacionales es de suprema importancia), la función de los sacerdotes aumenta, naturalmente, en importancia. La autoridad de los sacerdotes depende de la legitimidad de los rituales o de las tradiciones sagradas. Esto es cierto hasta tal grado, que el sacerdote debe demostrar su habilidad carismática, un atributo extraordinario de su clase, capaz de realizar cultos y apoyar tradiciones. Sólo aquellos que han sido capaces de desplegar tal actividad son designados sacerdotes públicos.

Ulteriormente, el oficio de los sacerdotes se vuelve hereditario, y más profesional. No es de maravillar —en cierto sentido— que se vuelvan más conservadores y se aferren sólo a las reliquias inermes del ritual exterior, carentes de una inspiración genuina que los apoye.

El conocimiento sistemático que poseen los sacerdotes —y que estaba ciertamente fuera del alcance de los profetas y de los magos— se utilizó con máxima frecuencia como medio efectivo para racionalizar y justificar tanto la posición social superior de su propio grupo como la de los reyes y príncipes, o como un instrumento útil para mantener al pueblo a merced suya. Sus vestiduras para el altar —los ornamentos sacerdotales— simbolizan bien el carácter mágico de su oficio. Es cierto que, en teoría podría distinguirse, entre los sacerdotes, aquellos que ejercen influencia sobre los dioses mediante sacrificios y plegarias, por una parte, y los magos, por otra parte, pues éstos se supone que controlan a los demonios por medio de la magia; pero, en la práctica es claro que ni los mismos sacerdotes pueden estar totalmente libres de la creencia mágica.

Carlyle señala, irónicamente: “los vestidos nos dan distinción, pulimento social; los vestidos han hecho hombres de nosotros; pero están amenazando con convertirnos en colgaduras para vestidos” (*Sartor Resartus*, libro I, capítulo v). En relación con esos sacerdotes que se están apegando piadosamente al ritualismo y que están privados de carisma, se puede decir, muy bien, que los vestidos están amenazando con hacer de ellos

“percheros de ornamentos sacerdotales”. No es de asombrar, entonces, que su conducta les haya sujetado a la severa censura de los profetas.

Mientras que los sacerdotes —en cuanto portadores de la cultura tradicional— continúan siendo, en su mayoría, conservadores, los profetas son esencialmente críticos y radicales. Tienen conciencia de su propia misión para promulgar una nueva revelación de la providencia. De ahí que resulte natural esperar que el profeta habrá de provenir sólo en rarísimas ocasiones, de la clase sacerdotal. Un profeta aparece —en realidad— justamente en un momento crítico de la vida espiritual, para despertar y conducir a la gente en la dirección apropiada. Habla para la conciencia de la gente. Nadie le presiona; nadie le forza; su única motivación es su sentimiento misional.

Oíd el grito de Amós: “El león ha rugido, ¿quién no temerá? Dios, el Señor, ha hablado, ¿quién podrá hacer otra cosa que profetizar?” (Amós 3:8). Y escuchad, también, las lamentaciones de Jeremías: “Pero, su obra estaba en mi corazón como un fuego ardiente encerrado en mis huesos, y estaba yo lleno de congoja, y no podía estar en paz” (Jeremías 20:9).

Mientras los sacerdotes prosiguen simplemente sus ocupaciones, los profetas sólo piensan en una búsqueda monoideista de la divina voluntad. No hay ninguna expectativa de premio, sólo un noble sentimiento del deber, que es el que obliga al profeta a realizar su prédica. Él predica la necesidad de remontarse al espíritu original de la religión; denuncia el ritualismo de los sacerdotes, grita: ¡Abajo con el vulgarismo! ¡Fuera la moral degradada!

Weber señala que el tradicionalismo ha sido demolido en dos ocasiones: por el racionalismo, en la sociedad moderna; en la época clásica y medioeval, por los profetas carismáticos. En una edad permeda por la tradición, el carisma era, a no dudarlo, el único poder revolucionario. No es que todas las profecías fuesen suficientemente destructivas, en contra de la magia y de la tradición, pero fue posible —ciertamente— el que cualquier profeta pudo destruir el antiguo orden, transmitido como algo sagrado por los antepasados, en caso de haber estado suficientemente calificado para hacer profecías racionales con base en alguna evidencia convincente, como la capacidad para obrar milagros, o el carisma desplegado ante la gente; porque, en lo que se refiere a la santidad, sólo el carisma de los profetas sobrepasa las tradiciones existentes.

Sin lugar a dudas, la razón es un poder revolucionario. Pero, mientras que la razón actúa desde el exterior, para alterar las condiciones de vida, el carisma actúa desde el interior, para realizar una revolución interna. Esta clase de revolución es provocada por una inspiración, y representa

un desplazamiento completo de varios hábitos y comportamientos, a través de una modificación de una fe y de unos principios centrales. Es, ciertamente, una revolución espiritual, que implica la urgencia de convertirse. El tradicionalismo proscrito por los profetas, condenado a destrucción, debe haber sido, necesariamente, un ritualismo que tenía que ver, en esencia, con meras formas exteriores. El ritualismo está relacionado —de necesidad— con el tradicionalismo, por su carácter mágico.

Como crítica típica del ritualismo, tenemos todo el capítulo 23 de Mateo, el evangelista, en donde éste hace una incansable censura del fariseísmo (especialmente en los versículos 25 y 26, que son interesantes en cuanto ilustran la intención real de un profeta carismático): ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Limpiáis el borde de la taza y el plato, pero por dentro están llenos de extorsión y de excesos. Tú, ciego fariseo, ¡limpia primero lo que hay dentro de la taza y el plato para que su borde pueda estar limpio también! Y, en el estilo de “Habéis oído que se dijo en la antigüedad . . . pero, yo os digo . . .” (Mateo), Bergson reconoce un contraste de la ética cerrada y la ética abierta, y Weber señala el carácter revolucionario de un carisma.

Incluso cuando un laico está presente en un ritual, como colaborador o como participante pasivo, su sentido de salvación, en cuanto accesible por medio de rituales, estará acompañado, inevitablemente, por algunos sentimientos píos capaces de parecer prometerle bendiciones. No hay que decir que la experiencia y la posesión de esos sentimientos internos debe ser la meta última que debe de buscarse.

Sin embargo, ese estado mental es transitorio y evanescente por naturaleza, y ejerce sólo poca influencia sobre las conductas diarias de la persona de que se trate. De casi toda religión misteriosa se puede decir que ya nada tiene que hacer con la vida diaria fuera de ese efecto transitorio. Ciertamente es difícil que exista nada perdurable como el motivo interno para buscar la evidencia del re-nacimiento y de la vida nueva.

La fe de un laico, desarrollada originalmente a partir de los sentimientos píos que surgen de los rituales, es capaz de mezclarse, con el correr del tiempo, con el misticismo. Hemos visto la forma en que las religiones misteriosas del mundo oriental —especialmente de la India— han recorrido su camino, a través de la secularización, hasta llegar a degenerar y ser conocidas, finalmente, como ritualismo puro. El hábito mental de tal descripción o la idea de salvación, en cuanto meta última de esas religiones ritualistas es, ciertamente, incompatible con la actitud racional y las acciones razonables. La observación anterior es verdadera para todos los cultos misteriosos.

El budismo esotérico, desviado de la orientación general del budismo propio, se supone que se preocupa principalmente de los ritos mágicos, de los encantamientos y de las adivinaciones que prohíbe y contra las que precave el budismo primitivo. Tómese lo que llamamos "sacramentalismo", por ejemplo. Es típicamente ilustrativo del carácter mágico de los rituales el que afirma que el poder de salvación debe de radicar en los sacramentos en cuanto tales, y que la gracia de Dios debe ser garantizada por la santidad de los procedimientos sacramentales. Esos procedimientos, con todo, están segregados evidentemente de la vida diaria y no tienen influencia posible sobre los comportamientos éticos y racionales de cada individuo.

Ésta es la característica de las religiones misteriosas, cuya esencia consiste en la magia. Se alega que deben buscar la purificación y la santificación de la piel, así como la salvación mística, pero el éxtasis que buscan tiende a ser algo que no difiere mucho del de los cultos orgiásticos. ¡Ay, pobres almas! Transportadas de delicia y gozo, se entregan a la autocomplacencia, en un total descuido de sus mandamientos y preceptos. Y fue exactamente bajo estas circunstancias como los profetas éticos (como Zoroastro y Moisés) surgieron y lanzaron un grito de reproche en contra de la oleada de intoxicación o embriaguez orgiástica que amenazaba con poner en peligro el orden y la disciplina de la vida moral.

El ritualismo, mágico e irracional, contraría tanto la voluntad divina, como la conciencia moral del hombre. Y eso no es todo. Constituye un obstáculo serio para la racionalización de la vida diaria, por el dominio que ejerce la magia sobre la razón y que implica la estereotipación de las técnicas y de la economía.

La emancipación de las acechanzas de la magia (la *Enzauberung* de Weber) comenzó con la demolición del ritualismo a manos de los profetas, quienes vinieron a despertar —a hacer un llamado— a la conciencia de las gentes. En este sentido, podemos suponer, con seguridad, que fueron sus profecías racionales las que pusieron los primeros cimientos de la ciencia y de la técnica modernos, así como del capitalismo.