

## Aspectos de la dimensión ritual del hinduismo

por Vicente Merlo

### 1. Introducción

También yo, a medida que transcurren los años me voy haciendo, cada vez más, amigo de los mitos. Y en la misma medida, después de haber compartido largo tiempo el rechazo generacional, de los ritos. Mitos y ritos que hallan su clave hermenéutica en los símbolos. Esos símbolos que “dan en transparencia”, que dejan transparecer lo numinoso, lo sagrado, lo trascendente, lo incomprensible para la razón e indecible para el lenguaje. Hemos caído en la cuenta ya que no todo es *logos*.

Muchos de nosotros nos acercamos al hinduismo atraídos no tanto por la dimensión mítica y la dimensión ritual como por la dimensión mística y quizás, en todo caso, filosófica. Cansados de la especulación metafísica occidental, pero sobre todo del ritualismo incomprensido y carente de significado –para nosotros entonces– de la religión católica, nos asomamos a ventanas que nos prometían una experiencia interior, una vivencia espiritual, una profundidad mística que no habíamos conocido en “nuestra” tradición natal. Eran sobre todo los maestros espirituales del neohinduismo, de Sri Ramakrishna o Sri Ramana Maharshi a Krishnamurti o Nisargadatta Maharaj, pasando por Paramahansa Yogananda o Sri Aurobindo, los que cautivaban nuestra atención, pues la espiritualidad se presentaba como algo vivo, no como unas creencias dogmáticas y unos ritos tan obligatorios como absurdos ante nuestros ojos, sino como un despertar interior, una profundidad de la conciencia vislumbrada o experimentada durante la meditación o en presencia de algún maestro o en algún lugar sagrado. El rechazo a la religión nos hacía hablar de espiritualidad y evitar el término anterior. Dogmas y ritos quedaban descartados.

En todo caso nos entusiasmábamos con la lectura de las *Upanishads* o la *Bhagavad Gîtâ*, con los *Yoga-sûtras* de Patañjali o con el *Vivekacudamani* de Adi Shankaracharya. Pero los ritos nos parecían algo terriblemente alejado de la sensibilidad contemporánea.

Sin embargo, a medida que fuimos bebiendo en vasijas de distintos tipos, a medida que fuimos participando en formas de culto que cobraban un nuevo sentido, estudiando la significación profunda de todo ello y constatando el vacío que algunas formas de espiritualidad seguían produciendo a medio plazo, se fue produciendo un resurgir en nosotros del valor del mito y del rito, una vez su simbolismo era sacado a la luz.

En realidad, también pasaban los años a través de nosotros y empezábamos a comprender que toda acción puede convertirse en una forma de rito, en una forma de culto, en una forma de adoración que o bien nos conduce, a nosotros o a los demás, hacia un nuevo estado de conciencia, hacia la tan deseada liberación de la acción, o bien puede convertirse en una manifestación y una recreación de ese estado de conciencia o ese estado liberado. Escalera de ascenso o escalera de descenso, el mito y el rito se convertían poco a poco en herramientas amigas, en formas integradas en el gozoso intento de expresar lo inexpressable, en fórmulas de expresión de lo informulable, en palabras de poder que recogen el eco de lo inefable, en gestos cargados de sacralidad.

Efectivamente, fuimos descubriendo que en la concepción hindú de la existencia toda la vida es rito, toda representación es símbolo, toda narración se inspira en el mito. Descubrimos con asombro que hay ritos de la mañana, del mediodía, de la tarde y de la noche. Ritos de la comida, del baño, del amor. Ritos para celebrar en las junturas de cada ciclo diario, mensual o estacional. Descubrimos que hay una manera ritual de respirar, de estudiar, de vestir. Descubrimos la capacidad sacralizadora del rito. Y comenzamos a amar los ritos una vez comprendimos su simbolismo profundo y la capacidad de estos para constituirse en soportes de la contemplación.

Sabemos que la mitología hindú se basa en un sistema de correspondencias y analogías. La aplicación a los ritos es obvia. Ritos que aúnan armónicamente el aspecto religioso y el aspecto mágico sin que sea necesario establecer una división artificial entre ambos. Así es, en el rito, con la ayuda de sonidos, formas, ritmos, gestos, luces, flores, incienso, ofrendas de distinto tipo, aquél que participa del ritual es transportado hacia un mundo divino, su conciencia es transformada y su espíritu elevado. En última instancia, en el mejor de los casos, se alcanza lo que quizás constituya uno de los objetivos centrales de toda acción ritual: la comunicación, la contemplación, la unión con lo Divino. Con la forma personal del dios elegido en el caso de la devoción teísta, con la realidad transpersonal en el caso de quienes no comparten los planteamientos teístas.

Este aspecto mágico-esotérico (en el mejor sentido de ambos términos) queda expresado en las siguientes palabras de A. Daniélou: “Existen relaciones de armonía entre los diversos mundos y se puede, mediante la acción de los ritos, provocar entre ellos resonancias como las de los instrumentos de cuerdas que vibran cuando se hace resonar uno de ellos con una nota que es común. El rito es la aplicación de la ciencia de las correspondencias sutiles”<sup>1</sup>.

Pueden señalarse dos formas principales de ritos: los sacrificios rituales (*yajña*), más directamente védicos y los cultos individuales o colectivos en templos (*puja*) que pasan a primer plano en el mundo postvédico y especialmente en el hinduismo popular. Rituales con fuerte contenido mítico-simbólico pueden considerarse también las peregrinaciones y los festivales. Veamos alguna muestra de ellos.

---

<sup>1</sup> Alain Daniélou, *Mythes et Dieux de l'Inde: le polytheisme hindou*, Paris, Flammarion, p. 548.