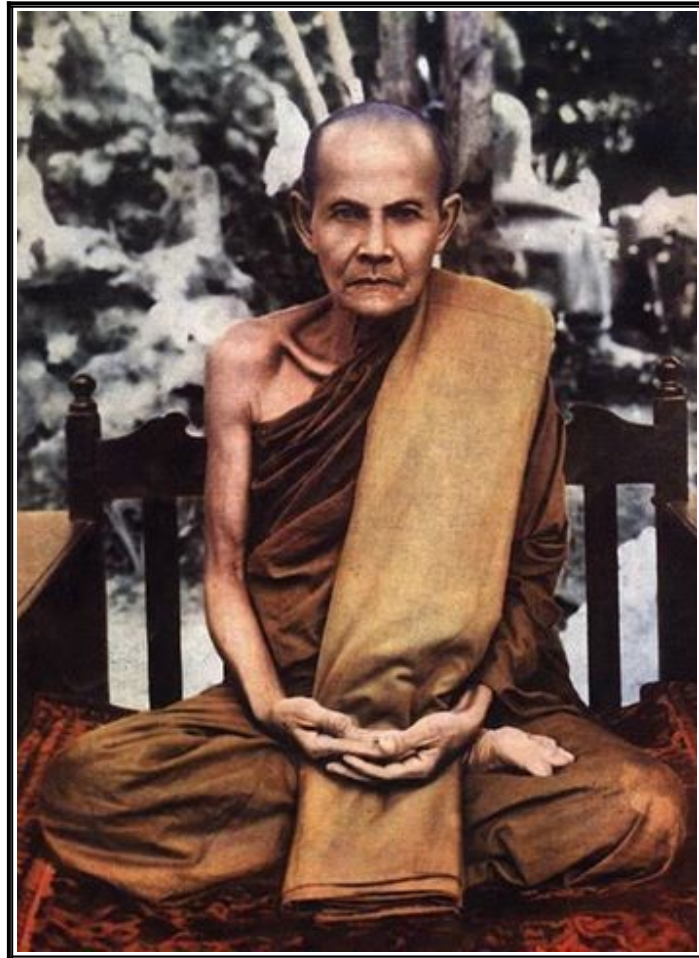


LAS PRÁCTICAS DHUTANGA

Maha Boowa Nanasampanno

Acariya Mun¹ creía firmemente que la observancia de las prácticas *dhutanga* ejemplificaba el verdadero espíritu de la vida ascética. Se adhirió estrictamente a estas prácticas a lo largo de su vida y siempre instó a los monjes, que estudiaban bajo su tutela, a adoptarlas en la práctica personal.



Ir por la limosna diariamente...

Excepto aquellos días [de ayuno] en que el monje se abstiene deliberadamente de comer. Acariya Mun enseñó a sus discípulos que, cuando se iba a una aldea a pedir limosna, siempre se debía tener presente la atención consciente y permanecer debidamente refrenados en cuerpo, palabra y mente. Un monje nunca debía permitir que su mente se convirtiese en presa de los objetos de los

¹ Ajahn Mun Bhuridatta (1870-1949) fue un bhikkhu tailandés a quien se le atribuye, junto con su mentor Ajahn Sao Kantasilo, el establecimiento de la tradición Kammatthanna (del bosque). Fue reverenciado por el coraje y determinación que mostró en la práctica de la vida ascética.

sentidos (ojos, oídos, nariz, lengua, cuerpo y mente) mientras camina hacia la aldea a pedir limosna. Hacía hincapié en que la atención consciente debía estar en cada movimiento, pensamiento y paso de la ruta, bajo un escrutinio vigilante. Esto debía ser tratado como un deber sagrado que requería de una reflexión de la mayor seriedad cada vez que el monje se preparase para ir a la ronda matutina de la limosna.

Comer únicamente la comida que se ha recibido en el tazón de limosnas...

El monje debe considerar que la cantidad de comida que recibe en su cuenco, cada día, es suficiente para sus necesidades. Así corresponde a quien se contenta con poco y se satisface fácilmente. Es contraproducente esperar comida extra aceptando las generosas ofrendas que se hacen dentro del monasterio. Tal práctica fomenta la codicia e insaciabilidad de las impurezas mentales [*kilesas*], las cuales ganan fuerza y se vuelven tan dominantes que luego son imposibles de contrarrestar. El monje debe aceptar cualquier comida que se le ofrezca, sin sentir ansiedad o molestia si no se cumplen sus expectativas. La ansiedad por la comida es una característica de los fantasmas hambrientos [*pretas*], seres atormentados por los resultados de su propio mal *kamma*. Como nunca tienen suficiente comida para satisfacer sus deseos, andan como locos, tratando desesperadamente de llenar sus bocas y estómagos, siempre prefiriendo la comida a la práctica del *Dhamma*. La práctica ascética de negarse a aceptar cualquier alimento ofrecido después de la [ronda de] limosna, es una manera de neutralizar la tendencia a ser ávido en el comer y es el mejor método para cortar con toda expectativa sobre la comida y la ansiedad que ésta crea.

Comer una comida al día...

Es lo correcto para el estilo de vida meditativo de un monje *dhutanga*, así no necesita preocuparse por la comida en todo el día. De lo contrario, fácilmente podría preocuparse más por su estómago que por la práctica del *Dhamma*, actitud indigna para quien busca sinceramente una forma de trascender *dukkha* [insatisfacción vital]. Incluso cuando come una vez al día, hay momentos en los que el monje debe reducir su consumo ingiriendo menos de lo que normalmente comería en esa única comida. Esta práctica facilita la meditación, pues comer demasiado hace que las facultades mentales se vuelvan lentas y menos sensibles. Además, se puede esperar que un monje cuyo temperamento se adapte a esta práctica, experimente resultados invaluable en su desarrollo espiritual. Esta observancia *dhutanga* es una herramienta útil para eliminar la mentalidad codiciosa de aquellos monjes que tienden a encapricharse con la comida. A este respecto, las salvaguardas del *Dhamma* funcionan de la misma manera que las reglas que la sociedad ha introducido para protegerse a sí misma.

Los enemigos de la sociedad son confrontados y sometidos dondequiera que representen una amenaza para la riqueza, la propiedad, la vida, la integridad física o la paz mental. Ya se trate de enfermedades pestilentes o animales feroces, como perros salvajes, serpientes, elefantes y tigres, o simplemente individuos beligerantes, las sociedades de todo el mundo poseen medicamentos, o medidas

correctivas apropiadas, para dominar y protegerse de manera efectiva contra estas amenazas. Del mismo modo, un monje *dhutanga* cuya mente muestre inclinación y deseo por la comida —o cualquier otra cualidad malsana—, necesitará medidas efectivas para corregir esas tendencias. Así, siempre poseerá el autocontrol necesario que será de beneficio para él y un ejemplo agradable para aquellos con quienes se relaciona. Comer, una comida al día, es una excelente manera de controlar los estados mentales difíciles de manejar.

Comer del cuenco de la limosna sin usar ningún utensilio...

Esta es una práctica adecuada al estilo de vida de un monje *dhutanga*, que se esfuerza por estar satisfecho con poco mientras deambula de un lugar a otro. El uso exclusivo del tazón de limosna significa que no es necesario cargar con muchos accesorios mientras se viaja de un sitio a otro, practicando el estilo de vida ascético. Al mismo tiempo es una práctica conveniente para los monjes que desean liberarse del desorden mental, pues, por cada artículo extra que cargan y cuidan, hay una preocupación más que pesa en sus mentes. Por esta razón, los monjes *dhutanga* prestan especial atención a la práctica de comer exclusivamente del cuenco de las limosnas. Da lugar a muchos beneficios, además que mezclar todo tipo de alimento en el cuenco es una forma de recordar al monje que debe estar atento a lo que come, investigando su verdadera naturaleza mientras utiliza la atención consciente y sabiduría para obtener una clara visión de la verdad sobre la comida.

Acariya Mun enseñaba que comer del cuenco era tan importante como cualquier otra práctica *dhutanga*. Obtuvo numerosas ideas mientras contemplaba la comida que ingería cada día. A lo largo de su vida observó estrictamente esta práctica ascética. Investigar la verdadera naturaleza de la comida, mezclada en el tazón, es un medio efectivo para cortar el fuerte deseo por el sabor de la comida. Esta forma de investigación es una técnica utilizada para eliminar la codicia de la mente mientras se come. Así, la codicia por la comida se reemplaza por una clara conciencia sobre la verdad de la comida, cuyo único propósito verdadero es nutrir al cuerpo, permitiéndole permanecer vivo día a día. De esta forma ni el sabor agradable ni el sabor desagradable de los alimentos causarán ninguna perturbación mental que pueda incitar a la mente a vacilar. Si un monje emplea hábiles técnicas de investigación, cada vez que comienza a comer, su mente permanecerá firme, desapasionada y satisfecha, indiferente a la excitación o decepción que el sabor de la comida le provoque. En consecuencia, comer directamente del cuenco de la limosna es una excelente práctica para deshacerse del gusto ciego por el sabor de la comida.

Usar sólo túnicas hechas con telas desechadas...

Esta era otra práctica *dhutanga* que Acariya Mun practicaba religiosamente. Esta disciplina ascética está diseñada para prevenir la tentación de ceder al deseo de usar ropas bonitas y atractivas. Implica buscar piezas de telas desechadas —en lugares como cementerios—, recolectarlas trozo a trozo y, luego, coserlas juntas para hacer con ellas una prenda utilizable, ya sea para una túnica superior,

inferior, externa o ropa de baño. Hubo ocasiones, cuando los familiares del fallecido estaban de acuerdo, que Acariya Mun recogió la mortaja utilizada para envolver el cadáver tendido en el osario. Cada vez que encontraba pedazos de tela desechados en el suelo —mientras hacía la ronda de la limosna—, los recogía y los usaba para hacer túnicas, independientemente del origen y tipo de tela que fuera. Al regresar al monasterio, los lavaba y después los usaba para remendar su túnica rota o para hacer ropa de baño. Esto lo hacía rutinariamente, dondequiera se hospedara. Más tarde, a medida que más y más seguidores se enteraron de su práctica, le fueron dejando intencionalmente trozos de tela en los cementerios cercanos, a lo largo de la ruta que tomaba para pedir limosna, alrededor del área donde se hospedaba e, incluso, en la cabaña donde vivía. Así, su práctica original de recoger trozos de tela desechada, se vio modificada por las circunstancias y se vio obligado a aceptar las telas que los fieles le colocaban como ofrendas en lugares estratégicos. Siguió realizando esta práctica hasta el día de su muerte.

Acariya Mun insistía que, para vivir cómodamente, un monje debía percibirse a sí mismo como un trapo viejo sin valor. Si podía deshacerse de la presunción que su vocación virtuosa lo convertía en alguien especial, entonces se sentiría cómodo en todas sus actividades diarias y asociaciones personales, porque entendería que la virtud genuina no surge de tal suposición, sino de la modesta humildad y de la franca integridad de quien siempre es moral y espiritualmente consciente. Tal es la naturaleza de la virtud genuina. Sin un perjudicial orgullo solapado, tal persona está en paz consigo misma y con el resto del mundo donde quiera que vaya. La práctica de vestir túnicas hechas con trozos de telas desechadas, es un antídoto contra los pensamientos de orgullo y vanidad.

El monje *dhutanga* debe comprender la relación entre él mismo y las cualidades virtuosas que aspira alcanzar. Nunca debe permitir que el orgullo se apodere de las virtudes morales y espirituales que cultiva en su corazón. De lo contrario, brotarán peligrosos «colmillos y puñales» en medio de las cualidades virtuosas, aunque intrínsecamente sean fuente de paz y tranquilidad. Por tanto, debe entrenarse para adoptar la actitud modesta de ser un trapo viejo sin valor hasta que se vuelva habitual, no permitiendo que la presunción sobre su propio valor salga a la superficie. Todo monje debe cultivar esta noble cualidad e inculcarla profundamente en su personalidad, convirtiéndola en un rasgo de carácter intrínseco tan firme como la tierra. Así no se verá afectado por palabras de elogio o crítica. Además, una mente totalmente desprovista de presunción es una mente imperturbable en todas las circunstancias. Para Acariya Mun la práctica de usar túnicas hechas con trozos de telas desechadas era una forma segura de extirpar los sentimientos de importancia personal escondidos en lo profundo del corazón.

Vivir en el bosque...

Al darse cuenta del valor de esta observancia *dhutanga*, Acariya Mun descubrió que vivir en el bosque propiciaba los singulares y extraños sentimientos asociados al aislamiento y soledad. Vivir y meditar en el entorno natural de un bosque despierta los sentidos y fomenta la atención consciente para permanecer alerta a todas las actividades diarias: cada momento y pensamiento de vigilia es

acompañado por la atención consciente. El corazón se torna despreocupado y sin restricciones, libre de toda responsabilidad mundana. La mente permanece constantemente alerta, enfocándose con seriedad en la trascendencia de *dukkha*, su objetivo principal. Tal sentido de urgencia se vuelve especialmente profundo cuando se vive lejos de todo asentamiento humano, sumergido en lo profundo de remotas áreas boscosas repletas de animales salvajes. En un estado de constante alerta, la mente se siente como si estuviera a punto —en cualquier momento— de elevarse y emerger del profundo abismo de las impurezas mentales [*kilesas*], como un ave que alza el vuelo. Lo cierto es que las *kilesas* permanecen alojadas en el corazón [mente] como siempre, pero es la evocadora atmósfera del bosque la que tiende a fomentar la sensación de liberación. A veces, debido al poder de este ambiente favorable, el monje puede llegar a convencerse que sus *kilesas* están disminuyendo rápidamente con cada día que pasa y que las que quedan parecen ser cada vez más escasas. Este sentimiento sin trabas es una fuente constante de apoyo para la práctica meditativa.

Un monje que vive en lo profundo del bosque debe considerar a los animales salvajes que viven a su alrededor —tanto los peligrosos como los inofensivos— sin miedo ni indiferencia, sino con compasión. Debe darse cuenta que todos los animales son sus iguales en nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. Si hay algo en que los seres humanos somos superiores a los animales es, simplemente, en nuestra conciencia moral, en nuestra capacidad de comprender la diferencia que hay entre lo correcto y lo erróneo. Carecer de este juicio moral básico no nos hace mejores que los animales, ya que aunque etiquetamos a las otras criaturas como «animales», la especie humana es en sí misma un tipo de animal.

Al animal humano le gusta clasificar a las otras especies, pero no tenemos idea de qué forma nos podrían catalogar los otros animales. ¿Quién sabe? Tal vez nos hayan etiquetado en secreto como *yakkhas* [ogros]², ya que nos gusta tanto maltratarlos, sacrificarlos por su carne o, simplemente, por deporte. Es una pena terrible la forma en que los seres humanos explotamos habitualmente a las otras criaturas. Nuestro trato hacia ellas puede ser despiadado. Incluso con los de nuestra propia especie no podemos evitar odiarnos, acosarnos, molestarnos o matarnos constantemente. El mundo humano está en problemas porque las personas tienden a molestar y matarse entre sí, mientras que el mundo animal está en problemas porque los humanos tienden a hacer lo mismo con ellos. En consecuencia, los animales desconfían instintivamente de los seres humanos.

Acariya Mun afirmaba que la vida en el bosque brinda oportunidades ilimitadas para el pensamiento y la reflexión sobre el propio corazón [mente] y su relación con los fenómenos naturales del entorno externo. Cualquiera que desee sinceramente ir más allá de *dukkha*, puede encontrar inspiración en el bosque e incentivos para intensificar sus esfuerzos. Algunas veces manadas de jabalíes vagaban por el área donde Acariya Mun meditaba caminando. En lugar de huir cuando lo veían, continuaban buscando comida de manera habitual. Parecían ser capaces de diferenciar entre él y los «ogros» despiadados de este mundo, razón por

2 *Yakkhas*, una clase especial de poderosos seres no-humanos que a menudo tienen un temperamento cruel y asesino.

la cual seguían buscando comida despreocupadamente, en lugar de correr para salvar sus vidas.

Se podría pensar que los jabalíes no le tenían miedo a Acariya Mun porque era un individuo solitario que vivía en lo profundo del bosque. Sin embargo, cuando mi propio monasterio³ se estableció por primera vez, muchos monjes se radicaron allí y manadas de jabalíes salvajes buscaron refugio dentro de él, deambulando libremente por el área donde los monjes vivían. Por la noche se movían sin miedo, a unos metros de los senderos de meditación de los monjes, tan cerca que se les podía escuchar resoplando y golpeando mientras sacaban raíces del suelo. Incluso las voces de los monjes, llamándose unos a otros para que vinieran y vieran este espectáculo por sí mismos, no lograba alarmar a los jabalíes.

Deambulando libremente por los terrenos del monasterio todas las noches, los monjes y los jabalíes pronto se acostumbraron por completo los unos a los otros. En el presente, pocos jabalíes vagan por el monasterio, ya que los «ogros» —como llaman los animales a los humanos, según Acariya Mun— han matado y comido a casi todos los animales salvajes de la zona. En pocos años, probablemente, habrán desaparecido todos. Viviendo en el bosque, Acariya Mun se encontró con la misma situación: a casi todas las especies animales les gusta buscar refugio en las áreas donde viven los monjes. Dondequiera se establezcan los monjes, siempre hay muchos animales presentes. Incluso dentro de los recintos de los monasterios de las grandes áreas metropolitanas, los animales, especialmente los perros, encuentran refugio constantemente. Algunos monasterios de la ciudad son el hogar de cientos de perros, ya que los monjes nunca los dañan de ningún modo. Este es un ejemplo que demuestra la naturaleza pacífica y tranquila del *Dhamma*, un espíritu de inocuidad que es inofensivo para cualquier criatura viviente de este mundo, excepto, quizá, para aquellos duros de corazón.

Vivir en el bosque fue una experiencia que convenció a Acariya Mun de cuán favorable es ese entorno para la práctica de la meditación. El ambiente del bosque es ideal para aquellos que desean trascender *dukkha*. Es sin duda el campo de batalla más apropiado para alcanzar los niveles superiores del *Dhamma*, como lo demuestra la primera instrucción que hace el preceptor al monje recién ordenado: «Ve a buscar un lugar adecuado en el bosque para hacer tu práctica».

Acariya Mun mantuvo esta observancia ascética hasta el final de su vida, salvo raras ocasiones donde las circunstancias se lo impidieron. Al monje que vive en el bosque se le recuerda constantemente lo aislado y vulnerable que está. No puede permitirse el lujo de ser despreocupado. Como resultado de tal vigilancia, los beneficios espirituales de esta práctica son evidentes.

Morar al pie de un árbol...

Esta práctica *dhutanga* se asemeja mucho a vivir en el bosque. Acariya Mun vivía bajo la sombra de un árbol solitario el día que su *citta* (mente) trascendió el mundo. Un estilo de vida que depende de la sombra de un árbol, como techo y

3 Wat Pa Ban Tad, monasterio en la provincia de Udon Thani se estableció en 1955.

única protección contra los elementos, es un estilo de vida propicio para la introspección constante. La mente que posee un enfoque interno constante siempre está preparada para abordar sus *kilesas* (impurezas), porque su atención está firmemente centrada en los Cuatro Fundamentos de la Atención Consciente⁴ y las Cuatro Nobles Verdades⁵. Estos factores unidos constituyen la mejor defensa de la mente, protegiéndola del asalto de las *kilesas*. Vivir en la espeluznante soledad del bosque, con el miedo constante al peligro, motiva que la mente permanezca centrada en los Fundamentos de la Atención Consciente o en las Nobles Verdades. Al hacerlo así, se adquiere una base sólida para lograr la victoria en la batalla contra las *kilesas*. Tal es el verdadero camino que conduce al noble *Dhamma*.

Un monje que desea comprenderse profundamente a sí mismo —utilizando un método seguro y correcto— debe encontrar un tema de meditación y un lugar adecuados, que le permitan ejercer su máximo esfuerzo. Estos elementos combinados le ayudarán a acelerar el progreso de su meditación. Utilizado como un excelente medio para destruir las *kilesas*, desde tiempos del Buda, la observancia *dhutanga* de morar al pie de un árbol es una práctica que merece especial atención.

Morar en un cementerio...

Es una práctica ascética que recuerda a monjes y laicos a no ser negligentes en vida, creyendo que nunca morirán. La verdad del asunto es que todos estamos en el proceso de morir poco a poco cada día. Las personas muertas y que fueron trasladadas al cementerio —donde su número es tan grande que apenas hay lugar para cremarlos o enterrarlos— son las mismas personas que morían poco a poco en vida, tal como nosotros ahora. ¿Quién en este mundo puede creer seriamente que es tan especial como para ser inmune ante la muerte? Visitar los cementerios nos enseña a no olvidar a los innumerables familiares con los que compartimos el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. Nos recuerda constantemente que nosotros también vivimos diariamente a la sombra de la muerte. Ciertamente, nadie que aún deambula sin rumbo por esta ronda interminable de nacimiento y muerte sería tan atrevido como para suponer que nunca envejecerá, enfermará o morirá.

Sin embargo, debido que está predispuesto a alcanzar la liberación de este ciclo por vocación propia, el monje debe estudiar las causas profundas que dan continuidad al sufrimiento dentro de él mismo. Debe educarse visitando los cementerios y reflexionar sobre el número incalculable de cadáveres que son llevados allí todo el tiempo para ser cremados o enterrados. Es tal la profusión de cuerpos —nuevos y viejos— que son enterrados, que es imposible contarlos. Así, al contemplar la naturaleza auténticamente dolorosa de la vida en este mundo, [el monje] utiliza la atención consciente y la sabiduría para explorar y analizar

4 *Cattaro satipatthana*: i) cuerpo [*rupa*]; ii) sensaciones [*vedana*]; iii) estados mentales [*citta*]; iv) fenómenos mentales [*dhamma*].

5 *Cattari ariyasacca*: i) el sufrimiento [*dukkha*]; ii) la causa del sufrimiento [*samudaya*]; iii) la cesación del sufrimiento [*nirodha*]; iv) el camino que lleva a la cesación del sufrimiento [*maggā*].

diligentemente los principios básicos que subyacen a la verdad de la vida y la muerte. Todo aquel que visita regularmente el cementerio —sea éste un cementerio externo o el cementerio en el interior de sus cuerpos⁶— y utiliza la muerte como objeto de contemplación, puede reducir grandemente su presumido sentido de orgullo por estar vivo, ser joven o tener éxito. A diferencia de la mayoría de las personas, aquellos que contemplan la muerte regularmente no se deleitan en su propia importancia, más bien tienden a ver sus propias fallas y tratan de corregirlas gradualmente, en lugar de criticar las fallas de otros, un mal hábito de consecuencias desagradables que asemeja una enfermedad crónica que parece virtualmente incurable y que podría remediarse si la persona enferma no estuvieran más interesada en agravar la infección que en curarla.

Los cementerios ofrecen, al interesado en investigar estos asuntos, la oportunidad de desarrollar un conocimiento y una comprensión integrales de la naturaleza de la muerte. Los cementerios son los grandes lugares de reunión del mundo. Todas las personas, sin excepción, deben eventualmente terminar reuniéndose allí. La muerte no es un obstáculo pequeño que se pueda superar fácilmente antes de una investigación exhaustiva del problema. Antes de que finalmente «cruzaran [a la otra orilla]», el Buda y sus discípulos tuvieron que estudiar en la gran academia del nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, hasta que dominaron todo el plan de estudios. Solamente entonces pudieron «cruzar [a la otra orilla]» con facilidad. Así lograron escapar de las asechanzas de Mara⁷, a diferencia de aquellos que, olvidándose de sí mismos, desprecian la muerte y no se interesan en contemplar lo inevitable de su realidad, incluso mientras los mira a la cara.

Visitar los cementerios para contemplar [y ser conscientes de] la muerte es un método eficaz para superar el miedo a morir. Así, cuando la muerte parece inminente, sólo surge el coraje, a pesar de que es la cosa más aterradora del mundo. Parecería ser una hazaña imposible, pero ha sido lograda por aquellos que practican la meditación, siendo el Buda y los *arahants* los ejemplos supremos. Habiendo logrado esta hazaña por ellos mismos, han enseñado a otros la manera de investigar a fondo todos los aspectos del nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, para que las personas que desean asumir la responsabilidad de su propio bienestar puedan usar esta práctica para corregir sus puntos de vista erróneos, antes de que sea demasiado tarde, pues, habiendo exhalado el último aliento, no será posible tomar las medidas correctivas y las únicas opciones serán la cremación o el entierro. Ya no será posible observar los preceptos morales, hacer méritos ni practicar la meditación.

Acariya Mun entendió muy bien el valor de visitar el cementerio, pues es el tipo de lugar que fomenta la introspección. Siempre mostró gran interés en visitar los cementerios, tanto los externos como los internos.

6 «Cuando se visita un cementerio, nunca debemos descuidar el cementerio interior. Incluso si se visita un cementerio exterior, el propósito es reflexionar internamente sobre el cementerio interior: nuestro propio cuerpo. Todo tipo de cadáveres se juntan en nuestro cuerpo. Nunca se le llama crematorio al lugar donde se asa y guisa, se le dice cocina. Pero en realidad es un crematorio para animales. Y todos son enterrados en la tumba del estómago. Si nos miramos con toda justicia, con imparcialidad, veremos que somos un cementerio de animales porque estamos llenos de

FUENTE:

Maha Boowa Nanasampanno (2010). «The Dhutanga Practices», en *Venerable Acariya Mun Bhuridatta Thera: A Spiritual Biography*, pp.59-68. Forest Dhamma Publication.

Traducción y adaptación: F.A. Feuchtmann, 2023.

cadáveres pasados y recientes... esta es la verdad en realidad» [comentario de Maha Boowa].

- 7 *Mara* representa la personificación del mal y la tentación. Por extensión es una personificación del control insidioso que tienen los sentidos sobre la mente. Al ser atrapado por *Mara*, uno permanece perdido en el mundo y no logra encontrar el camino que conduce a la cesación del sufrimiento.

DHUTANGA

P. A. Payutto

CONOCIENDO LAS DHUTANGAS

La palabra tailandesa *thudong* deriva del término pali *dhutanga* [*dhuta* + *anga*]. La palabra pali *anga* —*ong* en tailandés— significa «componentes, temas o unidades». También significa «cualidades» o «componentes de la práctica», es decir, prácticas para el autoentrenamiento o cualidades del que se entrena a sí mismo. *Dhuta* significa «uno que ha eliminado las impurezas»¹, un asceta.

Por tanto, *dhutanga* significa «prácticas ascéticas» o «cualidades para eliminar las impurezas» que un monje (también un devoto laico) debe adoptar y observar para eliminar las impurezas [mentales]. Esto ayuda al monje a una vida que conduzca a la práctica del *Dhamma* y al desempeño de sus funciones, como avanzar en el cultivo de la tranquilidad y el desarrollo de la percepción.

¿Cómo debe un monje vivir dignamente? Teniendo pocos deseos y contentándose [con pocas posesiones]. La escasez de deseos y la satisfacción son cualidades en las cuales [la práctica] *dhutanga* pone énfasis. Una persona que se libera de las impurezas, aspira a vivir una vida con pocos deseos y se satisface con poco.

Se entiende por escasez de deseos y satisfacción el no perseguir posesiones, ganancias ni ocuparse en buscar cosas para el consumo, de tal modo que los esfuerzos de uno no puedan desviarse del [verdadero] trabajo, es decir, meditar, concentrarse en los propios deberes y obligaciones, cultivando el triple entrenamiento en moralidad, concentración y sabiduría. Una vez que el monje tiene pocos deseos y está satisfecho, entonces puede realizar sus propios deberes a cabalidad.

Pero, ¿qué prácticas se deben utilizar para tal autoformación? Para tal propósito surgen varios «elementos» (*anga*) de práctica (*dhutanga*) organizados en 13 áreas de acción que se enfocan en cómo vivir. Abarcan cuatro requisitos. Sin embargo *bhesajja* (medicina), el cuarto, por estar relacionado a la enfermedad, no forma parte de las *dhutanga*, pues la enfermedad no es un estado rutinario de la vida y sólo, cuando aparece, es tratada en consecuencia. Por ello se hace hincapié en tres requisitos: *civara* [vestimental], *pindapata* [comida] y *senasana* [descanso]. Toda práctica *dhutanga* gira en torno a estos tres.

Todo comienza con *civara*, la vestimenta. ¿Qué práctica se debe implementar para que sea considerada *dhutanga*? ¿Para que ayude a limpiar las impurezas [mentales] y a vivir una vida sencilla, con pocos deseos?

Para el monje, que necesita una túnica sin tener que esforzarse en buscarla a su alrededor, le basta con ir y recoger las telas desechadas en un basurero o cementerio. En tiempos pasados, los trapos y telas viejas que no se usaban eran

1 *Kilesas*, impurezas de la mente.

desechadas como basura y, cuando los cadáveres eran abandonados en los cementerios, quedaban túnicas, telas y trapos deshechados con qué envolverse. Un monje que deseara vivir una vida sencilla y disciplinada, iría y recogería tales desechos textiles de la basura o cementerios y, luego de recopilarlas, las herviría. De no juntar suficiente tela, los restos serían guardados hasta alcanzar la cantidad necesaria, momento en el cual las cortaría para hacer las túnicas. Esto se podía hacer —siempre siguiendo las reglas monásticas— de cualquier forma o tipo. Una vez cortadas las telas, se cosían y teñían. Todo este proceso lo llevaba a cabo el monje por su cuenta.

Tal acción recibe el nombre de *pamsukula-civara*, que significa «túnica hecha de trapos sucios». *Pamsukula* significa «cubierto de suciedad», siendo *pamsu*, «suciedad». Luego, *pamsukula-civara* tiene el significado de «trapo cubierto de suciedad» o «trapo sucio del basurero». Por ello debía ser hervida por el monje antes de usarla [como vestimenta]. De esta forma, mientras viviera y le faltase una túnica, el monje recogía trapos de la basura y realizaba el proceso ya mencionado. Así no se le hacía necesario esperar a que los devotos laicos le presentasen una túnica.

Esta práctica ascética es llamada *pamsukulikanga*, «práctica del monje que se compromete a usar túnicas mugrientas».

EL MONJE QUE OBSERVA DHUTANGA VIVE DE MODO SENCILLO

Buda permitía vestir a sus seguidores tres túnicas —una interior, una superior y otra exterior— que recibían el nombre de *sanghati*. En India esto se permitía como protección al clima frío, ya que una sola no era suficiente para abrigar. En términos monásticos estas tres túnicas eran llamadas *ticivara*, «túnica triple».

Un monje se decía a sí mismo: «Ahora que tengo un juego de tres túnicas, sólo usaré éstas. Incluso si los devotos me ofrecen más túnicas, no las aceptaré. No aceptaré más que un juego. Sólo usaré tres túnicas».

Esta práctica dhutanga es llamada *tecivarikanga*, práctica «de un monje que usa sólo tres túnicas». Es una práctica ascética que, como la anterior, también involucra a la vestimenta.

Ahora pasemos a echar un vistazo a las prácticas ascéticas que un monje debe observar respecto a la comida. La comida, para el monje, hace referencia a la ronda de las limosnas y a lo ofrecido por los devotos laicos. A veces puede recibir invitaciones de un devoto laico que tuviese un evento social y, por su fe religiosa, invitara al monje a comer y disfrutar de una buena comida.

La primera práctica ascética es comer, regularmente, los alimentos en un cuenco de limosnas. En este caso, el monje rechazará toda invitación a comer en un evento social y únicamente comerá los alimentos recolectados en la ronda de limosnas, sea cual sea la cantidad recibida. Sólo comerá eso, aunque quede con hambre.

Esta es la primera práctica ascética relacionada con la comida y es conocida como *pindapatikanga*, «práctica del monje que sólo come la comida de las limosnas», y se niega a ser invitado o recibir comida especialmente ofrecida.

Sigue otra práctica relacionada con la ronda de las limosnas, pero en esta se va sucesivamente de casa en casa pidiendo comida, sin salirse del camino y siguiendo la secuencia existente [sin evitar ninguna]. No se discriminará eligiendo aquella donde la comida es mejor o donde se sirva mayor cantidad. Simplemente se seguirá el curso de casas en secuencia ordenada.

Esta práctica ascética recibe el nombre de *sapadanacarikanga*, «práctica de aquel que busca de casa en casa».

COMER EN UNA SOLA SESIÓN

Ahora pasaremos a hablar del comer en sí. Está la práctica de comer una sola vez. En términos monásticos se le conoce como *ekasanikanga*, «práctica de una sesión», la cual tiene por significado comer una vez al día, en una sola sesión.

Esta práctica consiste en comer en una sola sesión, no en comer durante una sola comida. Siempre hay confusión cuando se hace referencia a esta práctica. No es lo mismo comer durante una sola comida, que comer en una sola sesión. La diferencia consiste en que «comer durante una sola comida» es comer en función del período en el cual se ingieren los alimentos, es decir, según la organización temporal de cada comida individual. Así, cada día, hay una hora para comer por la mañana [desayuno], una hora para comer al mediodía [almuerzo] y una hora para comer durante la noche [cena]. De este modo, un «tiempo de comida» es el período durante el cual se come esa comida: uno será a la hora del desayuno, otro a la hora del almuerzo y otro a la hora de la cena.

En la antigua India, sus habitantes tenían la costumbre de dos comidas al día, la comida de la mañana (*patarasabhata*) y la comida de la tarde (*sayamasabhata*). La comida de la mañana abarcaba el tiempo antes del mediodía; mientras que la comida de la tarde se entendía como el tiempo que iba desde mediodía en adelante, hasta bien entrada la noche, incluso hasta el amanecer del día siguiente.

El monje debe comer una sola comida, observar *ekabhata*, es decir, comer solamente en un horario que abarque la comida de la mañana (*ekabhattika*, tener un *bhatta* o comida), sin importar cuántas sesiones de comida lleve a cabo en este tiempo. En términos monásticos, a ésto se le llama «comer durante una sola comida».

Ahora bien, esto no es sólo en la práctica *dhutanga*. Todo monje está obligado a comer únicamente durante la comida matinal. Sin embargo, en *dhutanga* no sólo cuenta el tiempo, no es el único criterio. En el *ekasanikanga*, «práctica de una sesión», también se observa *ekasana*, es decir, «una sentada» (*ekasanika*, tener una *asana* o sentada). Lo cual significa que hay que sentarse a comer una sola

vez y comer de una sentada. Esto sería «comer en una sola sesión», y no «comer durante una sola comida».

Cuando se dice «comer durante una sola comida», se refiere a comer por la mañana, ya que la hora de la comida se cuenta según el tiempo. No importa en cuántas sesiones se coma mientras sea antes del mediodía y caiga dentro del horario de la comida de la mañana.

Durante el tiempo de comida, comer temprano por la mañana y hasta mediodía, está considerado dentro de la comida de la mañana. Todos estos períodos de tiempo eran denominados, en conjunto, como «la mañana». Por esta razón el monje recibe el nombre de *ekabhaddika*, «aquel que come durante una sola comida».

Al comer «una sola comida» se le puede agregar la observación *ekasanikanga*, «práctica de una sola sesión», que involucra el comer en «una sola sentada», *ekasana* (de *eka*, uno, y *asana*, sentada); es decir, comer en una sola sesión o sentada, lo cual significa que el monje, después de haber terminado de comer y levantarse, no comerá más. Esto significa comer en una sentada.

También existe la práctica ascética *pattapindikanga*, que consiste en comer en un sólo tazón las limosnas, sin hacer uso de ningún otro recipiente.

MEDITACIÓN EN LAS RAÍCES DE LOS ÁRBOLES

En términos monásticos se denomina *senasana* (cama y asiento) al alojamiento o lugar de descanso. La primera de estas observancias consiste en vivir en el bosque, es llamada *araññikanga*, que puede traducirse como «práctica del habitante del bosque». Es la disciplina adoptada por los monjes del bosque.

La siguiente observancia es vivir en la raíz de un árbol, *rukhamulikanga*, es decir, vivir en un lugar no protegido, que no sea una casa o celda monástica. Sin embargo, el Buda no permitió esta práctica durante la temporada de lluvias, tiempo en el cual se debía permanecer en un alojamiento protegido, según lo estipulan las reglas monásticas. Esto es, en pocas palabras, vivir en *rukhamula*.

Rukhamula, la raíz de un árbol, es la forma elemental de alojamiento de un monje. Cuando Buda viajaba predicando a las masas, moraba en las raíces de los árboles y —antes de que hubiera un monasterio— los monjes vivían principalmente en las raíces de los árboles.

La afirmación de que la raíz de un árbol es el alojamiento básico de un monje debería ser fácil de entender. La raíz de un árbol, como lugar de descanso, es uno de los cuatro requisitos de un monje, incluidos en las instrucciones que el preceptor da al monje novicio —en el salón Uposatha— inmediatamente después de la ceremonia de ordenación. Se trata de un lugar de descanso natural y fácil de encontrar, pues normalmente [un árbol] era omnipresente en la naturaleza [en los tiempos del Buda].

Otra práctica consiste en vivir en un espacio abierto, se le conoce como morar en *abbhokasa*. El monje que la observa se niega a vivir bajo un árbol, y mora donde no hay ninguno. A esta práctica ascética se le llama *abbhokasikanga*.

Otra práctica *dhutanga* es *sosanikanga*, la cual consiste en vivir en un osario o cementerio. Sin embargo, la más difícil de todas —por la energía mental, fortaleza y resistencia que exige— es la de permanecer sentado sin recostarse. En esta práctica no está permitido dormir ni descansar acostado. Quien la observa tiene que [aprender a] dormir sentado. Puede caminar o estar de pie, pero nunca acostarse. No hay requisito sobre cuánto tiempo debe observarse, puede realizarse durante un período corto o largo, pero comprometiéndose y tomando la firme resolución [*adhitthana*] de observar la práctica de sentarse y no recostarse durante el período acordado, por ejemplo, un *vassa* (los 4 meses de retiro por lluvias). Esta práctica ascética recibe el nombre de *nesajjikanga*.

De los ejemplos mencionados se puede ver que los 13 *dhutangas* se encuentran contenidos en los tres requisitos [básicos del monje]: vestimenta, limosna y lugar de descanso. Incluso la última práctica, sentarse sin recostarse, aunque relacionada a la energía y resistencia, sólo se limita a sentarse o acostarse sin ir a ninguna parte. Teniendo en cuenta este hecho, este *dhutanga* apenas tiene algo que ver con caminar. Entonces, ¿por qué al hablar de *dhutanga*, algunos [monjes] piensan en caminar? ¿Por qué el término *dhutanga* —*thudong* en tailandés— ha corrompido su significado?

Es bastante fácil ver que algunas de las prácticas ascéticas, especialmente la de morar en la raíz de un árbol, abre la oportunidad para caminar constantemente. En tiempos pasados —no necesariamente muy lejanos—, al concluir el retiro de las lluvias, se escuchaba a los monjes decir que «iban a ir a la raíz de un árbol», o que «iban a viajar hasta la raíz de un árbol». Sin embargo, más tarde, no se sabe exactamente cómo, «ir a la raíz de un árbol» se convirtió en «ir a *thudong*», o «viajar en *thudong*», con lo cual *thudong* se convirtió en sinónimo de caminar, lo cual no guarda relación alguna con las prácticas ascéticas. Ninguna de las prácticas consiste en caminar. Sólo existen algunas prácticas que podrían brindar la oportunidad de caminar, del mismo modo que lo permite el ir a una ronda de limosnas. De hecho, ir en busca de la raíz de un árbol, ofrece más posibilidades de caminar, y caminar mucho.

FIN DEL RETIRO DE LAS LLUVIAS Y RECEPCIÓN DE TÚNICAS

En épocas antiguas, después de que terminaba el retiro de las lluvias, los monjes recibían sus túnicas *kathina*. Terminada la temporada de lluvias, muchos monjes iban a [meditar a] las raíces de los árboles, viajando y pasando la noche bajo la sombra de los árboles o habitando en las raíces de ellos. En aquellos días, cuando todavía había muchos árboles, las raíces de los árboles estaban constantemente disponibles a lo largo del camino. Los monjes aprovechaban para detenerse a la sombra de un árbol y hablar con los devotos laicos, aconsejándolos y predicándoles el Dhamma, siendo la raíz del árbol un importante punto de encuentro. De ahí la expresión común «ir a la raíz de un árbol».

Una vez comprendido que *dhutanga* no se refiere a caminar, sino a las prácticas para eliminar las impurezas [mentales] y entrenarse en una vida sencilla, satisfaciéndose con pocos deseos, el monje puede centrar su atención en las tareas y deberes propios del autodesarrollo, cultivando la tranquilidad, el discernimiento o progresando en el triple entrenamiento. Una vez se tiene pocos deseos y se está satisfecho con poco, podemos hacer todo esto al máximo. Así debe entenderse el concepto de *dhutanga*.

De los 13 *dhutangas*, todos se relacionan con los primeros tres requisitos [del monje]. Puede prescindirse del cuarto requisito, la medicina, pues éste dependerá que se presente una enfermedad. Sin embargo, con los primeros tres requisitos hay que ser cuidadosos [en su aplicación], evitando caer en el lujo o extravagancia en la adquisición de ropa, comida y alojamiento, lo cual desviaría del objetivo principal [de la disciplina].

Igual cuidado acontecerá con los lugares de descanso, pues existe la tendencia a construirlos cada vez más grandes y lujosos. Sin embargo, tal peligro no amenazará al monje que vive al pie de un árbol: para él será como vivir en la mansión paradisíaca de un divinidad de los árboles (*rukkhadevata*). Del mismo modo que una divinidad de los árboles, tiene su morada divina en un árbol, así el monje puede tener su «morada divina» en uno. De esto trata *dhutanga*.

Si un monje va a observar [cualquier práctica] *dhutanga*, debe comprometerse consigo mismo por un período de tiempo —corto o largo— predeterminado. El tiempo quedará a criterio de cada uno. La razón para hacer la promesa es asumir el compromiso de manera seria y explícita. Así, por ejemplo, si realiza la ronda de la limosnas sin la promesa de observarla como *dhutanga*, aunque camine mucho o lo inviten a recibir comida preparada específicamente para él, entonces no será *dhutanga*. El compromiso es ante uno mismo. *Dhutanga* es asunto de uno mismo. Las prácticas ascéticas son para entrenarse [a sí mismo], y una vez comprometido [consigo mismo], si uno es lo suficientemente fuerte mentalmente, podrá seguir adelante.

Está permitido observar varias prácticas ascéticas al mismo tiempo, aunque algunas están en conflicto con otras: aquel que realiza la práctica de morar en las raíces de los árboles, no puede practicar la vida al aire libre. Ambas son mutuamente excluyentes. Sin embargo, cualquier práctica que pueda observarse y para la cual uno sea lo suficientemente fuerte, deberá cumplirse a cabalidad. Un ejemplo fue el anciano Mahakassapa, quien siendo el más destacado en las prácticas ascéticas, se comprometió a observar particularmente la práctica de morar en el bosque durante toda su vida.

No hay problema en observar varias prácticas al mismo tiempo. Se pueden observar prácticas relacionadas con la vestimenta con otras relacionadas con la limosna y/o el lugar de descanso. Por ejemplo, se puede observar la práctica de vestir harapos, con la práctica del consumo de una comida al día y la de vivir en el bosque [o raíz de un árbol].

Cuando se practica *dhutanga*, uno elimina las impurezas [mentales], volviéndose más fuerte y sintiéndose satisfecho con pocos deseos. De este modo, pensando:

«Sólo esto es suficiente para vivir cómodamente. Ya no me angustiaré ni obsesionaré por nada», el monje puede centrar su atención para realizar los deberes propios del entrenamiento y dirigirse a la práctica, desarrollo, educación, aprendizaje y difusión del *Dhamma*.

Al realizar sus prácticas ascéticas en la naturaleza, el monje tiene más tiempo para sí mismo, ser más independiente [respecto a la vestimenta, comida y alojamiento], dirigir sus esfuerzos a la autoformación y practicar el *Dhamma* al máximo. *Dhutanga* viene acompañado de pocos deseos, satisfacción y una vida sencilla, seguida del entrenamiento y perfeccionamiento de uno mismo en contacto directo con la naturaleza. Una vez que se puede vivir en armonía con la naturaleza, resulta más fácil ser feliz y eliminar muchas molestias.

De esta forma, viviendo una vida sencilla, sin sobrecargas ni necesidad de llevar nada consigo, sin obsesiones ni ansias por nada, totalmente libre, el monje puede viajar a cualquier lugar sin problemas. Esto coincide con lo dicho por el Buda: «el monje que vive una vida adecuada, es como un pájaro que tiene alas y puede volar donde quiera». La imagen se aplica al monje que sólo posee un cuenco de limosnas y su conjunto de túnicas. Si además observa las prácticas ascéticas, se volverá aún más ligero, como un pájaro que —bastándose únicamente de sus alas—, puede volar a cualquier parte cuando quiera.

El monje que observa *dhutanga*, dondequiera que vaya o hace de forma cómoda y sin problemas. Podrá ir a una zona rural, vivir en la naturaleza o en el bosque. Sabrá y verá por sí mismo cómo vive la gente, entonces tendrá la oportunidad de presentarles el *Dhamma*, ayudándoles a vivir mejor. De esta forma, *dhutanga* no sólo sirve para refinarse a uno mismo, sino que propicia la enseñanza del *Dhamma*.

Tailandia solía estar bajo el dominio de los Khmers. El antiguo reino khmer era muy grande y estableció su capital menor, Lavo, para gobernar la tierra que hoy es Tailandia. El brahmanismo hindú y el budismo mahayana eran las religiones principales. Los monjes budistas y sacerdotes brahmánicos vivían en el centro del poder de la metrópoli, sirviendo como maestros de ceremonias grandiosas y sofisticadas, pero dejando desamparados a quienes vivían lejos de la ciudad.

Durante ese mismo período, los monjes budistas theravada —que vivían sus vidas de forma sencilla y satisfecha, con pocos deseos— se acercaron a las masas rurales haciendo que se expandiera la fe theravada. Cuando el antiguo reino Khmer, dueño de Angkor Wat y Angkor Thom, se derrumbó, también desaparecieron el brahmanismo y budismo mahayana vinculados al centro del poder real, mientras que el budismo theravada perduró por su relación con los aldeanos del país.

Las prácticas *dhutanga* son una serie de ejercicios de carácter voluntario que pueden tener diferentes grados de dificultad. Sin embargo, ha habido generación tras generación de monjes —de fuerte resolución—, que se han comprometido a observarlas con tanta firmeza que el concepto *dhutanga* se ha integrado al acervo cultural de la sociedad tailandesa, aunque no deja de ser sorprendente que un gran número de budistas tailandeses son incapaces de reconocer claramente qué

es *dhutanga* y se dejan desorientar por fenómenos llamativos y vistosos que se dan a nivel popular. Clara señal que advierte cuán distorsionado y oscurecido está el budismo en Tailandia, cuánto ha desviado su rumbo y cómo hay que actuar para corregirlo.

DHUTANGA SEGÚN EL DICCIONARIO BUDISTA DE P. A. PAYUTO

Los 13 *dhutangas* (medios para eliminar las impurezas) son austeridades o prácticas ascéticas que se realizan de forma voluntaria y personal durante un período de tiempo predeterminado —incluso toda la vida— como método para eliminar las impurezas mentales y mejorar las cualidades de contentamiento y escasez de deseos.

Cada una tiene una declaración de compromiso que puede ser hecha en silencio, para uno mismo, o pronunciada en voz alta. La misma se divide en dos partes. La primera es el compromiso de renunciar a algo, la segunda, la promesa a observar la práctica elegida. Ambas partes se utilizan íntegramente para reforzar el compromiso formulado.

Serie 1: *Civarapatisamyutta* (en relación a la vestimenta)

1. *Pamsukulikanga* (usar trapos deshechados). La declaración de compromiso es: «Gahapaticivaram patikkhipami, pamsukulikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a las túnicas presentadas por los dueños de casa, me comprometo a observar la práctica de vestir con harapos».

2. *Tecivarakanga* (usar tres túnica). La declaración de compromiso es: «Catutthacivaram patikkhipami, tecivarikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a una cuarta túnica, me comprometo a observar la práctica de usar sólo tres túnica».

Serie 2: *Pindapatapatisamyutta* (en relación con la comida de las limosnas)

3. *Pindapatikanga* (comer de las limosnas). La declaración de compromiso es: «Atirekalabham patikkhipami, pindapatikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a adquirir un excedente [de alimentos], me comprometo a comer únicamente de la limosna».

4. *Sapadanacarikanga* (buscar de casa en casa). La declaración de compromiso es: «Loluppacaram patikkhipami, sapadanacarikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a pedir limosna con codicia, me comprometo a observar la práctica de buscar limosna de casa en casa».

5. *Ekasanikanga* (comer una vez al día, de una sola sentada). La declaración de compromiso es: «Nanasanabhojanam paṭikkhipami, ekasanikangam samadiyami»; que significa: «Dejaré de comer en varias sesiones, me comprometo a comer en una sola sesión».

6. *Pattapindikanga* (consumir la comida en un solo cuenco de las limosnas). La declaración de compromiso es: «Dutiyabhajanam patikkhipami, pattapindikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a otro recipiente, me comprometo a consumir la comida en un solo cuenco».

7. *Khalupacchabhattikanga* (rechazar toda comida adicional, determinar la porción a comer). La declaración de compromiso es: «Atirittabhojanam patikkhipami, khalupacchabhattikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a comer más [de lo fijado], me comprometo a observar la práctica de renunciar a comer más [de lo fijado]».

Serie 3: *Senasanapatisamyutta* (relacionado al lugar de descanso)

8. *Araññikanga* (residir en el bosque, vivir a un kilómetro de la cabaña de cualquier aldeano). La declaración de compromiso es: «Gamantasenasanam patikkhipami, araññikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a vivir como morador de un pueblo, me comprometo a observar la práctica de vivir en el bosque».

9. *Rukkhamulikanga* (residir en la raíz de un árbol). La declaración de compromiso es: «Channam patikkhipami, rukkkhamulikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a vivir bajo un techo, me comprometo a residir en las raíces de los árboles».

10. *Abbhokasikanga* (residir al aire libre). La declaración de compromiso es: «Channañca rukkkhamulañca patikkhipami, abbhokasikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a un techo y a la raíz de un árbol, me comprometo a observar la práctica de residir al aire libre».

11. *Sosanikanga* (residir en un cementerio). La declaración de compromiso es: «Assanam patikkhipami, sosanikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a residir en cualquier sitio que no sea un cementerio, me comprometo a observar la práctica de vivir en un cementerio».

12. *Yathasanthatikanga* (usar cualquier cama). La declaración de compromiso es: «Senasanaloluppam patikkhipami, yathasanthatikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a codiciar un lugar de descanso, me comprometo a observar la práctica de aceptar cualquier cama».

Serie 4: *Viriyaapatisamyutta* (relacionado a la energía)

13. *Nesajjikanga* (práctica del vigilante; permanecer únicamente de pie, caminando o sentado, negándose a recostarse). La declaración de compromiso es: «Seyyam patikkhipami, nesajjikangam samadiyami»; que significa: «Renuncio a recostarme, me comprometo a observar la práctica del vigilante».

FUENTE:

P. A. Payutto (2015). *Dhutanga: ¿What to Do? ¿Where? ¿What for?*, en https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdf/627_DhutangaTE2017.pdf

Traducción y adaptación: F.A. Feuchtmann, 2023.

NISRAYA Y DHUTANGA EN LA TRADICIÓN BUDISTA

Jayeeta Ganguly

En sus inicios Gautama Buda (563 al 486 a.C.) adoptó muchas ideas de sectas contemporáneas, o predecesoras, y las modificó para que fueran consistentes con la doctrina (*saddharma*) y principios de su organización (*sangha*). Tal es el ejemplo de los *nisraya* (formas de vida ascética) que hacen referencia a los cuatro recursos de vida de un monje, a saber: vivir de la limosna, vestir ropas recogidas de la basura, vivir bajo los árboles y usar medicinas naturales (como heces y orina). En otras palabras, un plan de vida ascético.

El ascetismo tiene en la India un legado que proviene del período pre-védico. El uso generalizado de rigurosas prácticas ascéticas ha sido un rasgo característico de la cultura india. La idea principal detrás de la concepción del ascetismo es la liberación del *samsara* —ciclo mundano de nacimiento y muerte— y su consiguiente cadena de sufrimiento.

HUELLAS DE ASCETICISMO EN EL PERÍODO PREBUDISTA

Los inicios de las prácticas ascéticas y su desarrollo gradual, hasta su adopción por la organización budista en forma de *nisraya* y *dhutanga*, se pueden rastrear:

(i) En las ruinas de la civilización del Valle del Indo excavadas en Mohenjodaro, donde se encontró una figura humana tricéfala sentada en posición meditativa¹. ¿No es este un indicio de la existencia del ascetismo y las prácticas yóguicas en el período prevédico? Es muy probable que el concepto de *yati* se hubiese originado allí. *Yati* puede derivar de las raíces *yat* (esforzarse) o *vyam* (restringir, someter, controlar). *Yati*, en el sentido de una persona esforzada, tiene afinidad con el concepto *sramana* del budismo.

(ii) Durante el período védico (1500 a.C. y posteriores), el *asrama* (eremitorio o ermita, lugar de meditación y enseñanza) podía ampliarse para prácticas ascéticas. La palabra *tapas* (equivalente a práctica ascética), aparece en su sentido técnico en el décimo mandala del Rig Veda entre los últimos himnos.

(iii) En los Upanishads la renuncia a los placeres mundanos se considera esencial para la purificación de la mente (Chandogya Up. 8.5). Aquí, *tapas*, se asocia a las etapas *vanaprastha* (abandono de la vida familiar) y *sannyasa* (completa renuncia) del anacoreta en el bosque.

1 Se trata de la famosa figura cornuda en postura baddha-konasana.

Evidentemente, la introducción de este tipo de prácticas ascéticas no era nada nuevo para el budismo. Estas ya prevalecían entre las sectas contemporáneas de los jainas, ajivikas y otros.

ETIMOLOGÍA

Nisraya —en pali *nissaya*— corresponde al sánscrito *asraya*: «sentarse», o «aquello de lo que depende algo»². *Nissayam karoti* significa «confiar en». En el Vinayapitaka, tomar una posición en *nissaya*, hace referencia a los cuatro recursos de vida de los que depende un monje. *Nissaya* también se utiliza en el sentido de «tutelaje».

Su equivalente chino, *yi-chih*, sugiere «dependencia» y «descanso». En tibetano se lee *gnas-pa* (*gnas-sam-rten-pa*) y alternativamente *rten-pa*. Dentro del léxico tibetano el uso de *gnas-pa* puede distinguirse ligeramente de *rten-pa*, el cual hace referencia al ejercicio religioso del monje que confirma la disciplina monástica.

Nissaya, en el sentido de «tutela», no parece irrelevante cuando se considera que el monje novicio aprende cómo llevar una forma de vida santa de un monje anciano. Eso significa que un *saddhiviharika*³, junto a un *upajjhaya*⁴, se familiariza con la forma de vida correcta tal como la enseñó el Buda.

Etimológicamente el pali *dhutanga*, o *dhutanguna* (méritos obtenidos por la purificación), deriva de *dhu*, que tiene el significado de lavar, limpiar, purificar o rociar. Hace referencia a un conjunto de preceptos a través de los cuales las pasiones se eliminan y sofocan, o a prácticas que conducen al estado de —o son propias— de un *dhuta*, de una persona escrupulosa. El comentario chino utiliza la analogía de quitar el polvo de la ropa sacudiéndola.

Los dos *avaranas*⁵, a saber, *klesa*⁶ y *jñeya*⁷, pueden ser eliminados por medio de las prácticas *dhutanga*. La traducción tibetana de *sbyons-bai-yon-tan* por *dhutanguna* o *dhutanga*, se refiere a la virtud para purificar la mente. El Diccionario Sánscrito Budista de Edgerton define *dhutanguna* como «las cualidades de un hombre purificado». El Dhutaguna-Nirdesa, editado por Bapat, no solo señala su acción para el logro de la purificación, sino también para alcanzar otros objetivos.

LOS CUATRO NISRAYAS

Como se mencionó anteriormente, los cuatro *nisrayas* (*nissayas*) enumerados en el Vinaya Pitaka de los theravadins son:

² *Nissaya* también tiene el significado de refugio, base, fundamento.

³ *Saddhiviharika*, monje asistente.

⁴ *Upajjhaya*, preceptor, maestro espiritual.

⁵ *Avaranas*, obstrucciones.

⁶ *Klesa*, pali *kilesa*, impureza mental: codicia, aversión, ignorancia, duda, visión incorrecta, etc.

⁷ *Jñeya* o *jñeyāvaraṇa*, obstrucción de lo que queda por saber, objeto de conciencia.

1. *Pindiyalopabhojanam*. Proviene literalmente de *pinda*, un trozo de comida, y *alopa*, un bocado o poco de comida. *Pindivalopabhojanam* es la práctica de recolectar alimentos cocidos que ofrecen los jefes de familia a los monjes en el curso de sus rondas diarias de mendicidad (*pindaya caratī*). El término tibetano *bsod-sñoms* sugiere «estar satisfecho como se desea», como en la frase *dod- pa-ki-la-thag-par-lons-su-spyod-pa*. *Bsod-sñoms* implica la satisfacción del servicio ofrecido por el cabeza de familia a un monje. En el Patimokkha Sutta y el Vinayavastu las referencias ocasionales de un comportamiento descortés respecto a la aceptación de la provisión, en un monasterio o fuera de él, tiende a la indisciplina monástica. Los monjes solían ir a sus rondas de mendicidad después del servicio matutino. Es interesante notar que los monjes pertenecientes a la tradición Theravada de la India, Sri Lanka, Birmania y el Sudeste Asiático, observan con entusiasmo estas reglas. Sin embargo, se ven algunas relajaciones entre los monjes de otras tradiciones y se conservan costumbres que difieren respecto al consumo de carne. Aquel que observa el voto *pindiyalopabhojanam*, recibe el nombre de *paindaparika*.

2. *Pamsukulacivaram*. Hace referencia a las túnicas hechas con retazos recogidos de la basura, preferiblemente de los cementerios. La palabra *civara*, por lo general, no hace referencia a la ropa que es donada por los laicos. En un principio Gautama instruyó el uso de *civaras*, pues tal costumbre prevalecía entre otros ascetas contemporáneos. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el Buda permitió cierta relajación en esta regla para que los devotos laicos aprovecharan la oportunidad de regalar túnicas a los monjes y lograr méritos por tal donación. Aquel que observa estrictamente la práctica *pamsukulacivara*, recibe el nombre de *pamsukulika*.

3. *Rukkhamulasenasanam*. Literalmente significa «sentarse al pie de un árbol para realizar las prácticas meditativas». El monje tiene que morar bajo un árbol y no permanecer bajo techo. El Buda decretaría que esta regla sería practicada durante ocho meses del año, pues los monjes deberían pasar los otros cuatro meses en retiro de la temporada de lluvias. Así los monjes pasarían cuatro meses en residencia fija para evitar el inconveniente de viajar durante la temporada lluviosa. Más tarde se les permitiría vivir en *Vihara*, *Addhayoga*, *Hammiya*, *Pasada* y *Guha*⁸. Vidhusekhara Sastri ha señalado que los budistas fueron los primeros en introducir la costumbre de que los monjes vivieran en tales edificios. El Suttavibhanga hace referencia a un gran número de monjes que residen en *tinakutis* o chozas de paja. Aquel que observa la práctica *rukhamulasenasanam*, recibe el nombre de *rukhamulika*.

8 Viviendas hechas para albergar a los monjes. Varían en dimensiones y material de construcción.

4, *Putimuttabheshajjam*. Este *nisaya* presupone que el monje solo debe usar medicinas naturales —como hierbas, orina, heces, etc.— para el manejo de su salud. El Buddha había sido declarado como maestro-médico (*bhisak*) y ensalzado como *Bhaisajya-guru-vaidurya-prabha* de encarnación celestial. Más tarde aprobaría el uso de ghee, mantequilla, aceite, miel y melaza como medicinas.

Es evidente que Sakyaputra Gautama, respecto a los reclusos, dio preferencia a la forma de vida ascética de la India primitiva. Sin embargo, a medida que la organización (*sangha*) se difundía, no tuvo más alternativa que permitir cierta relajación respecto a las reglas originales, acomodándose a la conveniencia y necesidad de la orden. Así los cuatro *nisrayas* no fueron obligatorios, lo cual creó espacio para cierta disensión dentro de la organización bajo el liderazgo de Devadatta en los últimos días de la vida de Sakyaputra Gautama.

Al comparar las versiones del Vinaya conservadas en chino, se puede ver que, de acuerdo al Mahasanghika Vinaya, el Buda ordenó que los cuatro *nisrayas* deberían ser explicados a los monjes recién ordenados antes de exponerles los preceptos. Por su parte, el Dharma-guptaka y el Mahisasaka Vinaya sostienen que el Buda ordenó que primero se expusieran los preceptos y luego se enseñaran los *nisrayas* a los monjes recién ordenados. Sin embargo, todos los Vinayas están de acuerdo en que los monjes recién ordenados —y de diferentes comunidades— experimentaron dificultades para observar debidamente los *nisrayas*, salvo el Vinaya de los Sarvastivadas y Mulasarvastivadas, que no hacen mención de ellos.

DHUTANGAS

Además de los cuatro *nisrayas*, la práctica de los *dhutangas* también formaba parte de la orden de Sakyaputra Gautama. Su inclusión en las normas de vida monástica budista fueron hechas en los primeros días de vida del Buda y se desarrollaron hasta su forma actual. Las trece prácticas *dhutangas* pueden condensarse en ocho, tal como muestran el Visuddhimagga y Vimuktimagga.

Los *dhutangas* o *dhutangunas* fueron enumerados por primera vez en el Milindapanha, siendo su exposición detallada desarrollada en el Visuddhimagga, ambos textos de hechura no canónica posterior. De los trece *dhutangas* enumerados en el Visuddhimagga tenemos:

01. *Pamsukulikangam*.

Idéntico al segundo *nisraya* [vestir túnicas hechas de retazos].

02. *Tecivarikangam*.

No tener más de tres túnicas, tres *civara*s [túnicas hechas de retazos deshechados], después del *Upasampada*⁹.

03. *Pindapatikangam*.

Idéntico al primer *nisraya* [recolección de la limosna].

9 *Upasampada*, literalmente «acercarse a la tradición ascética». Hace referencia al rito de ordenación y verificación ascética.

04. *Sapadanacarikangam*.

Mendigar de casa en casa [sin discriminar].

05. *Ekasanikangam*.

Comer una vez al día.

06. *Pattapindikangam*.

Tener un cuenco [de limosnas] y comer únicamente lo recolectado en él.

07. *Khalupacchabhattikangam*.

No volver a comer ningún alimento después de terminada la comida.

08. *Arannikangam*.

Vivir en el bosque.

09. *Rukkhamulikangam*.

Idéntico al tercer *nisraya* [vivir bajo un árbol].

10. *Abbhokasikangam*.

Vivir a cielo abierto.

11. *Sosanikangam*.

Vivir en un cementerio u osario.

12. *Yathasantatthikangam*.

Usar cualquier cama o asiento que se le asigne.

13. *Nesajjikangam*.

Permanecer sentado sin recostarse.

Es evidente que las prácticas ascéticas fueron prescritas por el Buda para aquellos que habían abandonado los placeres de la vida mundana —en busca del bien supremo— de acuerdo a la eficacia mental y resistencia física individual. Se esperaba que los mendicantes budistas se adhirieran a estas prácticas en la medida de lo posible durante su carrera como monjes. Los seguidores de cada uno de estos *dhutangas* se clasifican en tres grados: *ukkattho*, *majjhimo*, *muduko*¹⁰, y cada cual pertenece al grado señalado por la severidad con la que observen las prácticas. Aunque los *dhutangas* no eran tan apreciados en los primeros días del budismo, ganaron importancia con el transcurso del tiempo. Sin embargo, la mera observancia de estas prácticas con una mente impura se consideraba totalmente inútil.

A continuación una tabla que compara los cuatro *nissayas* con los trece *dhutangas* enumerados en el Visuddhimagga y Vimuttimaggā (la numeración correspondiente a otras tradiciones se ha agregado para una rápida referencia):

10 *Ukkattho*, eminente, superior. *Majjhimo*, moderado, medio. *Muduko*, suave.

NISSAYA

DHUTANGA

1. <i>Pindapatabhojanam</i>	No.3 - <i>Pindapatikangam</i> Dh. num.1 / Mvy. num.4 Dds. num.2
Relacionados al <i>nissaya</i> anterior	No. 6 - <i>Pattapindikangam</i> Dds. num.5 No.7 - <i>Khalupacehabhattikangam</i> Dh. num.3 / Mvy. num.8 No.4 - <i>Sapadanacarikangam</i> Dds. num.3 No.5 - <i>Ekasanikangam</i> Dh. num.7 / Mvy. num.5 Dds. num.4
2. <i>Pamsukulacivaram</i>	No.1 - <i>Pamsukulikangam</i> Dh. num.11 / Mvy num.1 Dds. num.7
Relacionados al <i>nissaya</i> anterior	No.2 - <i>Tecivarikangam</i> Dh. num.2 / Mvy. num.2 Dds. num.8
3. <i>Rukkhamulasenasanam</i>	No.9 - <i>Rukkhamulikangam</i> Dh. num.6 / Mvy num.8 Dds num.10
Relacionados al <i>nissaya</i> anterior	No.8 - <i>Arannikangam</i> Dh. num.9 / Mvy. num.7 Dds. num.1 No.10 - <i>Abbhokasikangam</i> Dh. num.7 / Mvy. num.9 Dds.No.11 No.11 - <i>Sosanikangam</i> Dh. num.10 / Mvy. num.10

	Dds. num.9 No.12 - <i>Yathasanthakikangam</i> Dh. num.5 / Mvy. num.12 No.13 - <i>Nesajjikangam</i> Dh. num.4 / Mvy. num.1 Dds. No.12
4. <i>Putimuttabhesajjam</i>	
Sin relación con ningún <i>nissaya</i>	Mvy. num.3 / Dh. num.12 <i>Namatika</i> - Uso de telas de fieltro Dds. num.6 - <i>Vikalabhojana</i> No comer despues de mediodía

Mvy = Mahavyutpatti	Dh = Dharmasangraha	Dds = Dvadasadhuta Sutra
---------------------	---------------------	--------------------------

La elaboración de los *dhutangas* puede ser rastreada en el Patimokkha y los textos canónicos. Por ejemplo, el 4to *dhutanga*, *sapadan-acarikangam*, corresponde a la regla *sekhiya* num. 33 del Patimokkha. Y el 7mo *dhutanga*, *khalupaccha-bhattikangam*, a la regla *pacittiya* num. 37 sobre el *vikalabhojana*¹¹.

También se puede notar que el 4to *nissaya*, *putimutta-bhesajjam*, no encuentra lugar en los *dhutangas* budistas. Esto sugiere que la repugnancia a la orina, heces, etc., podría haber obstaculizado su uso como medicina y que el *bhesajjakhandhaka* —capítulo sobre las medicinas—, del Vinayapitaka, se habría agregado con posterioridad. Tal sería el ejemplo de prescribir la ingesta de heces como vomitivo contra la ingesta de veneno o, de manera similar, el uso de orina de vaca como medicina para la ictericia.

Resumiendo. Se puede ver que Buddhaghosha, en su Visuddhimagga, enumera trece *dhutangas*, al igual que el texto chino del Vimuttimagga. Mientras, el Mahavyutpatti, el Dharmasangraha y el Dvadasadhuta Sutra sólo registran un número de doce.

A partir de lo anterior es evidente que las experiencias de subsistencia, entre los monjes budista, siempre fueron una fuente de preocupación monástica desde los

11 *Vikalabhojana*, abstenerse de comer más allá del mediodía.

inicios de la orden. A este respecto es posible rastrear tres etapas en el crecimiento del *sangha*:

i) *Arannaka* o etapa ascética.

Época en la cual Gautama el Buda aconsejó a sus monjes llevar una vida de ascetas en el verdadero sentido de la palabra, es decir, que se apegaran a los cuatro *nisrayas*. Los elementos *dhutangas*, comunes a todas las tradiciones budistas, se desarrollaron probablemente durante este período.

ii) *Aramika* o crecimiento de los *aramas* y *viharas*.

La tendencia de transformación de una vida ascética a *vihara* o *aramika*¹², dejó espacio para la relajación de algunas reglas estrictas prescritas en los *nisrayas*. Es probable que algunos de los *dhutangas* se hayan originado en esta etapa.

iii) *Bhiksunikayottara* o etapa post-cismática.

Durante los últimos días de vida del Buda se desarrolló una tendencia hacia el cisma dentro del *sangha*. Posterior al cisma, los elementos *dhutangas* variaron según las diferentes tradiciones. Por ejemplo, la práctica *namatika* (uso de túnicas de fieltro) fue adoptada por los Mahavyutpatti y Dharmasangraha que, sin embargo, omitieron la práctica *sapadanacarika* (ir de casa en casa). La práctica *yathasamatarika* [usar cualquier lecho o asiento] no está incluida en el Dvadasadhuta Sutra, pero la sustituye por el *vikalabhajanavera* [comer en el momento adecuado]. De lo anterior se puede deducir que cada tradición derivó su material de una fuente común, a la cual introdujeron variaciones y detalles acordes a las características de su tradición particular, origen de la escuela, etc.

FUENTE:

Jayeeta Ganguly (1989). *Nisraya and Dhutanga in Buddhist Tradition*; Bulletin of Tibetology, Num. 2, pp. 17-30. Namgyal Institute of Tibetology, India.

Traducción, adaptación y notas: F.A. Feuchtmann, 2023.

12 *Vihara*, monasterio, templo. *Arama*, parque, jardín, monasterio.

TAPAS Y YOGA

Mircea Eliade

La equivalencia entre el arcaísmo religioso indoeuropeo y el de los aborígenes se pone claramente de manifiesto con la práctica y la teoría del *tapas*. El término, que literalmente significa calor, ardor, designa al esfuerzo ascético en general.

Tapas aparece inequívocamente en el Rig Veda y sus poderes son creadores tanto en el plano cósmico como en el espiritual. Mediante el *tapas*, el asceta se vuelve clarividente e incorpora a los dioses. Prajapati crea el mundo «calentándose» a un grado extremo mediante la práctica ascética, lo crea mediante una especie de sudoración mágica (Aitareya Brahmana). En la especulación brahmánica, Prajapati mismo es producto del *tapas*: en el principio (*agre*) el No-Ser (*asaṭ*) se hizo espíritu (*manas*) y se calentó (*atapyata*), lo cual dio origen al humo, a la luz y al fuego y, por último, a Prajapati (Taittiriya Brahmana).

En otros textos (Satapatha Brahmana), el No-Ser está representado por las Aguas Primordiales. Ahora bien, la cosmogonía y la antropogonía por medio de la sudoración es un motivo mítico que se observa en otras partes del mundo. Probablemente está muy ligado a una idea chamanista: se sabe que los chamanes norteamericanos se meten en una especie de baño para provocarse una intensa sudoración. Además, esta costumbre es sólo un aspecto de un complejo ideológico más vasto y anterior al chamanismo mismo: el «calor mágico» y el «dominio del fuego».

Aumentar mágicamente el calor del cuerpo, o «dominar el fuego» —hasta volverse insensible a la temperatura de las brasas—, son dos prodigios que se observan universalmente entre faquires, curanderos y chamanes. Ahora bien, una de las técnicas yóguico-tántricas por excelencia consiste, precisamente, en la producción de calor interno («calor místico»). La continuidad entre la más antigua técnica mágica conocida y el Yoga Tántrico es, en este punto particular, indiscutible.

La «sudoración creadora» y la producción mágica de calor eran igualmente conocidas para los indoeuropeos. La pareja humana nació del sudor de Ymir y fue provocando la sudoración, sobre el cuerpo de Gajomard, como Ahura Mazda creó al hombre. El héroe irlandés Cuchulainn sale tan «acalorado» de su primera hazaña guerrera (equivalente a una iniciación militar) que hace saltar los tablones y flejes de la tina en la cual se le había puesto. El mismo «furor acalorado» aparece en Batradz, el héroe de los Nartas caucasianos.

Como demostró Georges Dumézil, varios términos del vocabulario heroico indoeuropeo —furor, *ferg*, *wut*, *menos*— expresan justamente ese «calor extremo» y esa «cólera» que caracterizan, en otros niveles de la sacralidad, la incorporación de la potencia. Numerosos episodios de la mitología o del folklore religioso indios nos muestran a los dioses o a los mortales reducidos a cenizas por la fuerza del *tapas* de un gran asceta. Los indoeuropeos conocían la técnica y la ideología del «calor mágico» porque pertenecían a un horizonte espiritual arcaico, tal como

algunos otros grupos étnicos del Asia. Pero fue sobre todo en la India donde se desarrolló, con una amplitud nunca antes vista, las prácticas de ascetismo y se elaboró una ideología sumamente compleja en torno al concepto de *tapas*. Dicho de otro modo, fue en suelo indio donde esa tradición mágica, de un indiscutible arcaísmo y universalmente difundida, experimentó un desarrollo completo y sin par en el mundo entero.

Es importante saber cómo *tapas* fue asimilado por la técnica yóguica. Una observación preliminar: ese «acaloramiento» ritual no estaba reservado únicamente a los ascetas y extáticos. El sacrificio del *soma* exigía que el sacrificador y su esposa cumplieran la *dikshá*¹, rito de consagración que incluía la velada ascética, la meditación en silencio, el ayuno y también el «calor» (el *tapas*). Ese rito podía durar un día o un año. Ahora bien, el sacrificio del *soma* era uno de los más importantes de la India védica y brahmánica; esto equivale a decir que el *tapas* formaba parte de la experiencia religiosa del pueblo indio en su conjunto. De ello parece deducirse que, teóricamente, no había solución de continuidad entre el rito y las técnicas ascéticas o contemplativas; la diferencia entre el sacrificador y el *tapasvin* fue, en el origen, sólo una diferencia de grado. La continuidad entre ritual y ascetismo se observa también en otros lugares: en el mundo cristiano laicos y monjes recitan las mismas oraciones y dependen del mismo calendario religioso, pero varía el grado de sus experiencias personales. Sin embargo, es importante subrayar la unidad de las concepciones fundamentales que ha existido desde la época védica para comprender mejor el sentido de las síntesis hinduistas posteriores, realizadas sobre todo mediante la asimilación y la homologación de los valores religiosos extra-brahmánicos e incluso extra-arios.

Ahora bien, el *tapas* que se obtiene mediante el ayuno o velando junto al fuego, se obtiene también mediante la retención de la respiración. La detención del aire comienza a desempeñar, sobre todo desde la época de los Brahmana, un papel ritual: mientras se canta la Gayatrístotra no se debe respirar (Jaiminiya Brahmana, Kausitaki Brahmana). Recordemos las alusiones a la respiración en el Atharva Veda. Más precisa es la información del Baudhayana Dharma Sutra según la cual reteniendo el aire se produce el calor mágico (el Majjhima Nikaya I.244 transmite la misma tradición²).

Así vemos en qué sentido se orientan todas esas indicaciones: para consagrarse con vistas al sacrificio del *soma*, hay que practicar el *tapas* y volverse «ardiente», ya que el «calor mágico» es el signo por excelencia del rebasamiento de la condición humana, de la salida de lo profano. Pero también se produce calor mediante la disciplina o detención del aire, lo que permite equiparar, por una parte, las técnicas yóguicas con los métodos ortodoxos brahmánicos y, por otra, al *yogin* con el *tapasvin*. Ya se entrevé la audaz homologación del sacrificio védico con las técnicas del éxtasis.

Esa homologación se hizo posible sobre todo mediante las especulaciones de los Brahmana en torno al sacrificio. Es inútil recordar la importancia del sacrificio, desde los tiempos védicos. Él es todopoderoso. Los propios dioses subsisten

1 *Dikshá*, ritual de iniciación.

2 Nomenclatura de la Pali Text Society. Corresponde al MN 36, Mahasaccaka Sutta.

gracias a las ofrendas rituales: «Es el sacrificio, ¡oh Indra!, el que te ha vuelto tan poderoso... Es el culto el que ayudó a tu rayo cuando atravesaste al Dragón» (Rig Veda). El sacrificio es el principio de la vida y el alma de todos los dioses y todos los seres (Satapatha Brahmana). Al principio, los dioses eran mortales (Taittiriya Samhita), se volvieron divinos e inmortales gracias al sacrificio, viven de los presentes de la tierra, así como los hombres viven de los presentes del Cielo.

Pero, ante todo, el sacrificio expresa a nivel de la acción, de las obras, el deseo de rehacer el mundo, de reunir los miembros dispersos de Prajapati. Conocemos el mito: cuando Prajapati creó el mundo, sus miembros se desprendieron y los dioses lo «recompusieron» (Taittiriya Brahmana). Mediante el sacrificio se reconstruye a Prajapati, pero eso puede entenderse también en el sentido de que se rehace a Prajapati para que éste pueda repetir la cosmogonía y el mundo pueda perdurar, continuar. Como señala Sylvain Lévi, el sacrificio no se hace, se extiende, se continúa. Hay que impedir que el sacrificio se deshaga.

Esta descripción paradójica del sacrificio —como una continuidad que, sin embargo, es un regreso a la unidad primordial, a la plenitud de Prajapati antes de la creación— no altera su función esencial: asegurar el «segundo nacimiento». En efecto, el simbolismo iniciático del sacrificio queda subrayado por su simbolismo sexual y ginecológico. El Aitareya Brahmana hace una exposición precisa del sistema de homologación:

Los sacerdotes transforman en embrión a quien le dan la *dīksā*. Lo rocían con agua; el agua es la semilla viril... Lo hacen entrar en el recinto especial: este espacio especial es la matriz de quien hace la *dīksā*. Lo hacen entrar así en la matriz que le conviene. Lo cubren con un ropaje; el ropaje es el amnios... Encima se coloca una piel de antílope negro; el corión está, en efecto, arriba del amnios... Tiene los puños cerrados; en efecto, el embrión tiene los puños cerrados mientras permanece dentro del seno materno, el niño tiene los puños cerrados cuando nace... Se despoja de la piel de antílope para entrar en el baño; por eso es que los embriones vienen al mundo despojados del corión. Conserva su ropaje para entrar en él y por eso el niño nace con el amnios sobre él.

Este simbolismo no es una creación de los Brahmana. Universalmente el iniciado se ha equiparado con un recién nacido y sobran los ejemplos en que la choza iniciática estaba considerada como el vientre de un monstruo (Frazer, Espíritus del Maíz): el candidato se encontraba allí «englutido», ritualmente «muerto» pero también en estado de embrión. El objetivo del sacrificio consistía en obtener, tras la muerte, el cielo (*svarga*), la estancia en comunidad con los dioses, o la calidad de dios (*devatma*). Aquí encontramos la simetría con la concepción fundamental de la iniciación arcaica que, se creía, garantizaba a los iniciados la mejor condición en ultratumba. Mejor aún, la iniciación no se reduce tan sólo al ritual de muerte y renacimiento, también incluye una gnosis secreta. Ahora bien, la «ciencia» de los Brahmana, pese a concentrarse en torno a los misterios del sacrificio, desempeña igualmente un papel importante³. Ese mundo [el mundo de

3 El simbolismo ginecológico y obstétrico de la iniciación se prolongó en la imagería del aprendizaje filosófico: Sócrates reivindica la misión de la partera, él da a luz al «hombre-nuevo», ayuda al parto de «el que sabe».

los dioses] pertenece únicamente a quienes saben. En los Bráhmāna se repite muchas veces la proposición *ya evam veda*, «aquel que sabe así». Con el tiempo, la «ciencia» del sacrificio y de las técnicas lutúrgicas perdió su valor y una nueva ciencia, la del conocimiento de Brahman, vino a ocupar su lugar. De este modo quedó abierto el camino a los rishis upanishádicos y, más tarde, a los maestros del samkhya, para quienes la «verdadera ciencia» basta por sí sola para la liberación. Pues los sacrificios son semejantes a embarcaciones que navegan en pleno océano y pueden hundirse en cualquier momento, dirá el Mundaka Upanishad.

LA INTERIORIZACIÓN RITUAL

Muy pronto el sacrificio fue equiparado con el *tapas*. Los dioses obtuvieron la inmortalidad no solamente mediante el sacrificio, sino también por medio de la ascesis. El Rig Veda afirma que Indra [el Señor del Rayo] activó el cielo mediante *tapas* y los Brahmana llevan aún más lejos la idea: «Los dioses ganaron su rango divino mediante la austeridad» (Taittiriya Brahmana). Porque el *tapas* es también un «sacrificio». Si en el sacrificio védico se ofrece a los dioses *soma*, mantequilla purificada y el fuego sagrado, en la práctica ascética se les ofrece un «sacrificio interior», en el cuál las funciones fisiológicas sustituyen a las libaciones y objetos rituales.

La respiración se identifica a menudo con una «libación ininterrumpida». En el Vaikhanásasmarta Sutra se habla del *pranagnihotra*, es decir, del «sacrificio cotidiano de la respiración»⁴. La idea de ese sacrificio interior es una concepción fecunda que permitirá —incluso a los ascetas y místicos más autónomos— mantenerse dentro del seno del brahmanismo e hinduismo tradicional.

He aquí un texto brahmánico en donde el *pranayama* se compara con una de las más ilustres variedades de sacrificio védico, el *agnihotra* [oblación al fuego que cada jefe de familia debía practicar diariamente, en la mañana antes de salir el sol, y en la tarde tras el ocaso]:

Lo llaman «*agnihotra* interior». Mientras habla, el hombre no puede respirar, es cuando ofrece su respiración a la palabra. Mientras respira, no puede hablar, es entonces cuando ofrece su palabra a la respiración. Esas son las dos oblaciones continuas e inmortales. En la vigilia y el sueño el hombre las ofrece sin interrupción. Todas las demás oblaciones tienen un fin y participan de la naturaleza de la acción (*karma*). Los antiguos, que conocían ese verdadero sacrificio, no ofrecían el *agnihotra* (Kausitaki Brahmana Upanishad).

La misma concepción se encuentra, en una forma más discreta, en el Chandogya Upanishad: el verdadero sacrificio consiste en las oblaciones de la respiración,

4 El «luminoso por sí mismo», el *atman*, es el sacrificador. El intelecto es la esposa. El loto del corazón es el altar. El vello del cuerpo, la hierba *dharba*. El *prana* es el fuego sagrado Garhapatya. El *apana* es el fuego sagrado Ahavanīya. El *vyana* es fuego de los ancestros Dakṣinagnī. El *udana* es el fuego Sabhya. El *samana* es el fuego Avasathya. Estos son los cinco fuegos (del sacrificio). Los órganos de los sentidos, ojos, lengua, etc., son los vasos sacrificiales. Los objetos de los sentidos, gusto, olfato, etc., son las substancias sacrificiales. El *pranagnihotra* se encuentra también en algunos Upanishads pero su sentido es algo diferente.

«quien ofrece el *agnihotra* sin saber esto, es como el que hace una ofrenda en la ceniza». Esta forma de sacrificio se designa generalmente con el nombre de «sacrificio mental». Nosotros lo llamaríamos «interiorización ritual», porque implica, además de la oración mental, una profunda homologación de las funciones fisiológicas con la vida cósmica. Esa comparación de los órganos y funciones fisiológicas con las regiones y ritmos cósmicos es un dato panindio. Sus huellas se encuentran en los Vedas, pero, a decir verdad, sólo en el tantrismo logrará la coherencia de un sistema (y ello debido en gran parte a la aportación experimental de las técnicas yóguicas).

Los textos citados hacen referencia a aquellos ascetas que practicaban el *pranayama*, al que equiparaban con el sacrificio llamado *agnihotra*. Éste es un ejemplo de validación —mediante la tradición ortodoxa— de un ejercicio que por sí mismo estaba desprovisto de nexos con esa tradición. Ahora bien, esa homologación tiene como consecuencia práctica la sustitución. Así la ascesis se transforma en un equivalente del sacrificio ritual védico. De este modo se comprende fácilmente cómo penetraron las demás prácticas yóguicas en la tradición brahmánica y cómo fueron aceptadas por ella.

FUENTE:

Mircea Eliade (1991). «El Tapas y el Yoga», en *El Yoga: Inmortalidad y Libertad*, pp. 88-90.

Adaptación y notas: F.A. Feuchtmann, 2023.