

Ritos funerarios en la India budista: tensión social y domesticación de la orden monástica

Roberto Eduardo García Fernández

Mangalam Research Center for Buddhist Languages, Berkeley, California

RESUMEN

La muerte constituye un tema central en el budismo; es un recordatorio constante de la impermanencia de todos los fenómenos, incluida la vida humana. Sin embargo, para el budismo monástico, el cadáver carecía de importancia y, en su época más temprana, la orden budista no trataba los restos del difunto con ritos funerarios. Pero esta situación se transformó y se establecieron con rapidez formas precisas de tratar el cadáver. Según algunas fuentes antiguas, las motivaciones para introducir esos cambios no fueron sanitarias ni rituales, sino que obedecieron a la necesidad de la sociedad en general de honrar a los difuntos. En este artículo se aborda la tensión entre la posición monástica, más inclinada hacia el rechazo del cuerpo, y la postura de la sociedad, cuya visión del mundo exigía un tratamiento cuidadoso del cadáver.

Palabras clave: budismo, muerte, rito funerario, monacato, monástico.

ABSTRACT

Death is a central theme in Buddhism. It represents a constant reminder of the impermanence of all phenomena, including human life. However, for monastic Buddhism the corpse was of no importance, and in its earliest time the Buddhist order did not treat the remains of the deceased with funeral rites. This situation changed and precise ways of treating the corpse were quickly established. According to some ancient sources the motivations for introducing these changes were not necessarily sanitary or ritual, but obeyed society's general need to honor the departed. In this work I address the tension between the monastic position, more inclined toward the rejection of the body, and the general position of society, whose worldview required a careful treatment of the corpse.

Keywords: Buddhism, death, funerary rite, monasticism, monastic.

La muerte es un tema central en el budismo, un sistema religioso que por más de dos mil años ha tenido una enorme influencia en el pensamiento, la vida cotidiana y las instituciones de distintas sociedades asiáticas. Esta religión surgió en la zona del río Ganges, muy cerca de la frontera entre las naciones que hoy conocemos como la India y Nepal, y en pocos siglos se expandió desde allí por distintas regiones del sur, el sureste y el centro de Asia, así como el Oriente extremo. Todas las corrientes del budismo reconocen la figura del Buddha como el fundador de este sistema religioso. Aunque no existe un consenso definitivo acerca de la época exacta en que este personaje vivió y plantó las semillas de lo que se convertiría en uno de los fenómenos asiáticos más influyentes, algunos académicos modernos la sitúan entre los siglos VI y V antes de la era común.¹

La vida del Buddha, expresada en numerosos relatos hagiográficos que aparecen aquí y allá en la literatura religiosa, ha constituido el modelo a seguir para muchos practicantes budistas, laicos y monásticos. Así, las ideas y conductas budistas relacionadas con la muerte tienen su modelo en algunos pasajes de la biografía sagrada de este personaje. Uno de los más característicos nos lleva a una época de su existencia en que aún no era “el Buddha”, sino un príncipe de nombre Siddhārtha, entregado a una vida de placeres.

El relato, el cual aparece en numerosas fuentes,² revela que el príncipe tuvo cuatro encuentros contundentes. En uno de ellos, el joven de diecinueve años contempló un cadáver en plena calle y comprendió que él mismo moriría algún día. La ansiedad que le produjo el reconocimiento de su propia mortalidad lo impulsó a retirarse de su vida mundana y relajada, y a convertirse en un renunciante religioso que buscaba obtener el estado inmortal.

En el budismo la muerte representa un recordatorio constante de la impermanencia de todos los fenómenos, incluida la vida humana, y por lo tanto es una fuente de angustia. En contraposición, el llamado “despertar”, la experiencia inefable que convirtió a Siddhārtha en el Buddha —literalmente “el Despierto”—, se concibe como un estado que lo liberó por completo del acecho de la muerte. En efecto, según el pensamiento budista, ya nunca más renació, por lo que tras esa vida tampoco volvió a morir, sino que trascendió en definitiva a la muerte.

¹ Las fechas de nacimiento y muerte del Buddha siguen siendo un tema de debate académico. Véase Hirakawa (1990: 22-24).

² Este relato aparece en fuentes de distintas escuelas del budismo indio, tanto en sánscrito como en pali. Algunas de ellas son *Nidānakathā* (Davids, 1880: 166-168), *Mahāvastu* (Jones, 1952: 134-161) y *Buddhacarita* (Olivelle, 2008: 59-84).

Esto nos lleva a una de las ideas más importantes de la doctrina budista: el renacimiento y la remuerte. En los textos que relatan la experiencia del “despertar” del Buddha, se cuenta que él adquirió la prodigiosa capacidad de recordar todas sus vidas pasadas, así como las existencias pasadas de todos los seres vivientes en el mundo; en consecuencia, comprendió que la muerte no se experimenta una sola vez, sino un número infinito de ocasiones.³

Los seres vivientes, explica el budismo, nacen y mueren dentro de la llamada “rueda de la existencia”, un gran sistema impersonal al que se encuentran encadenados y que se caracteriza por la transitoriedad, por la ausencia de sustancias eternas, por la aflicción y por la insatisfacción. De acuerdo con la doctrina budista, en esta gran rueda existen seis ámbitos de renacimiento, y todos los seres vivientes ya han renacido y fallecido en ellos y lo seguirán haciendo de manera indefinida.⁴

Ante esta perspectiva tan angustiante no sorprende que los antiguos budistas desarrollaran múltiples estrategias para enfrentar la inminencia de la muerte, entre las que podemos incluir la práctica de generar mérito para asegurar un renacimiento afortunado. En cuanto a las meditaciones sobre la muerte, tenían el objetivo de eliminar el miedo y preparar al individuo para esa experiencia inevitable. En este tipo de prácticas, vigentes en nuestra época, el meditador, por lo común un monje o monja, debe concentrarse mentalmente en las etapas de descomposición por las que pasa un cadáver. Se afirma que esto le permitirá entender que su cuerpo es insustancial y perecedero, de modo que eliminará el aferramiento hacia sus componentes materiales. En los casos más extremos, el ejercicio de concentración no era mental, sino que se llevaba a cabo en el carnero, en presencia de cadáveres reales en distintos estados de descomposición.⁵

Ahora bien, más allá de servir como recordatorio de la propia mortalidad, para el budismo monástico el cadáver carecía de importancia, pues en su pensamiento los factores mentales y físicos que componen a la persona se separan tras la muerte, la conciencia adopta un nuevo cuerpo y queda desligada del anterior. En consecuencia, cuando un ser

³ Para un recuento breve de esta experiencia, véase Penner (2009: 33-37).

⁴ Este tema es demasiado complejo e involucra diferentes estratos de la doctrina budista; por ejemplo, la cosmología, la teoría del karma y el proceso de muerte. El nacimiento en alguno de los seis ámbitos de renacimiento depende del karma y del mérito acumulado por la persona. La duración de la vida en cada uno de ellos es radicalmente distinta. Mientras que se considera que un humano puede vivir un siglo, la vida de otros seres se extiende durante millones de años. Una explicación breve se puede consultar en López (2009: 53-78).

⁵ La meditación acerca de la muerte se conoce técnicamente como “meditación sobre lo asqueroso”. Es una práctica que se recomienda para personas cuyo temperamento tienda hacia el deseo sensual y sexual. Una explicación detallada de esta práctica y sus etapas se encuentra en Shaw (2006: 101-108).

viviente muere, su cuerpo no representa ya un vehículo de la conciencia ni un objeto a través del cual sea posible ofrecer alivio al fallecido. En pocas palabras, para el budismo antiguo los restos mortales carecen de un valor ritual o escatológico.

Esta última afirmación tiene su gran excepción en los restos de personajes considerados como sagrados, en especial el Buddha, sus discípulos y una amplia lista de monjes y monjas a quienes se les reconoce haber trascendido la muerte. Se considera que los restos de estos seres extraordinarios no sólo constituyen un recordatorio de su sacralidad, sino que de hecho son una extensión material de la misma. Con base en el modelo de la muerte del Buddha —que fue la última que experimentó—, los restos de estas personas son tratados como reliquias. Los pedazos de hueso y cenizas restantes tras la cremación se depositan en relicarios que luego se colocan en el interior de túmulos funerarios de varias dimensiones, algunos de ellos monumentales, que los budistas circundan con devoción, convencidos del poder purificador de las reliquias.

Con la excepción de estos casos extraordinarios, en los primeros tiempos budistas los cadáveres humanos carecían de valor, al no ser más que restos vacíos. Así, en un código de reglas monásticas perteneciente a la antigua escuela budista de los *Mūlasarvāstivādins* se relata un episodio que explica la instauración de los primeros ritos funerarios budistas.⁶ Allí se cuenta que un monje falleció por enfermedad y los demás, fieles a la concepción budista del cuerpo como un mero conjunto de factores caducos, dejaron el cadáver a un lado del camino y se fueron sin preocuparse por llevar a cabo algún ritual funerario. Varios laicos y brahmanes pasaron por allí, vieron los restos y dijeron: “Éste es el hijo de tal jefe de familia. Esto es lo que sucede cuando alguien se une a la orden de esos ascetas budistas que carecen de maestro. Si no se hubiera unido a la orden, sus parientes habrían realizado las exequias para él”.

Tales palabras llegaron a oídos del Buddha, quien promulgó que a partir de ese momento debían realizarse las honras fúnebres para los monjes, las cuales consistirían en cremar el cuerpo. Si esto no era posible, entonces los restos debían arrojarse a un río, enterrarse o al menos cubrirse con hojas y ramas, tras lo cual se celebraba un ritual en tres partes que consistía, en primer lugar, en rendir homenaje a las así llamadas “tres joyas” del budismo, luego en recitar algún texto sobre la transitoriedad, para finalmente realizar la práctica budista de la transferencia del mérito (Schopen, 1997: 217-218).⁷

⁶ En su forma completa, el texto se encuentra en varias fuentes tibetanas, específicamente en los *Kanjurs* o cánones de Derge, Pekín, y del Palacio de Tog; también se conocen algunos fragmentos en los manuscritos de Gilgit. Para referencias más precisas, véase Schopen (1997: 204-237).

⁷ Las “tres joyas” son los tres objetos de mayor veneración en el budismo: el Buddha, quien representa al maestro que enseña el camino a la liberación; el Dharma o cuerpo de enseñanzas, y el Saṅgha, que es la

Como se expresa en este relato, es muy probable que la comunidad temprana de monjes no realizara ritos funerarios y tan sólo abandonara los cadáveres. Quizá por eso se volvió objeto de críticas por parte de brahmanes y laicos que no pertenecían a los devotos budistas, quienes por un lado cuestionaban la autoridad del Buddha para regular su orden, y por otro criticaban el vacío ritual de la comunidad budista en torno a la muerte. Ante esta situación, el Buddha u otros personajes de autoridad tal vez se vieron obligados a prescribir reglas en cuanto al tratamiento del cuerpo tras la defunción.

Aunque no podemos afirmar que esta situación específica ocurriera tal como se relata, es muy probable que ese tipo de conflictos haya existido desde la época en que la orden monástica estaba en formación. La narración plantea que para los monjes no existía ninguna falta ritual ni ética en el acto de abandonar el cadáver sin realizar ritos, y al mismo tiempo señala que la prescripción de reglas vinculadas con los ritos mortuorios pudo ser motivada, más que por cuestiones rituales o sanitarias, por la presión de grupos sociales que sentían la necesidad de honrar a sus difuntos.

El episodio anterior revela que la opinión externa ejerció un gran peso en el moldeado de las reglas de la comunidad budista, en este caso las referentes a los ritos funerarios. Aquello que tanto para el Buddha como para los monjes carecía de relevancia, para los brahmanes y los laicos sí la tenía. Éstos reprobaban el vacío ritual de la orden budista, la cual, a diferencia de los brahmanes, no asistía a sus muertos. En parte la crítica expuesta se refiere a la práctica ascética de dejar a la familia para unirse a la orden monástica; los detractores afirman que “si no se hubiera unido a la orden, sus familiares ciertamente habrían realizado las ceremonias funerarias para él” (Schopen, 1997: 217).

Se hace referencia al hecho de que, desde la perspectiva brahmánica, las órdenes de ascetas renunciantes eran un componente desintegrador de la estructura familiar y por lo tanto, social, pues rompían el vínculo de responsabilidad y asistencia entre el monje y sus parientes, al dejar a aquél en un estado de vulnerabilidad ante los acontecimientos posteriores a la muerte, los cuales muy probablemente eran objeto de preocupación de la mayoría de los laicos.

Esta versión del código presenta a un maestro y a su comunidad en una posición sensible y flexible ante las críticas planteadas desde fuera de ella, por lo que reaccionaron mediante concesiones a sus detractores. Así, lo que parecería una debilidad se presentó más bien como una estrategia integradora: al autorizar la realización de ritos funerarios para los monjes, la comunidad budista cedió ante la presión externa;

comunidad de monjes. La transferencia del mérito es una práctica central en casi todas las formas de budismo. Ésta consiste en dedicar el mérito que uno recibe por alguna acción virtuosa en beneficio de otros.

sin embargo, logró conciliar sus intereses con los de otros sectores de la sociedad. Por un lado buscaba acallar las críticas de sus detractores, quienes ya no estaban en posición de difamarlos por no realizar los ritos correspondientes; por otro, la preocupación de los laicos ante el vacío de ritos funerarios se vio tranquilizada por medio de la prescripción de prácticas precisas y detalladas, las cuales les indicaban que, si se unían a la orden budista, recibirían las honras fúnebres adecuadas.

Pese a que el texto indica que en este caso la presión era externa, no hay que dejar de lado la posibilidad de que existiera cierto interés tanto de los miembros de la comunidad monástica como de los adherentes laicos, quienes tendrían preocupaciones similares sobre sus propias experiencias tras la muerte. En suma, al ceder ante la presión externa la comunidad elaboró una propaganda efectiva en cuanto a los beneficios de pertenecer a ella, y al flexibilizarse ante una posible presión interna, cubrió las necesidades rituales de sus propios miembros.

Es posible concluir que la prescripción de reglas y prohibiciones en torno a este y otros temas obedeció en algunos casos a la necesidad de la orden budista de amoldarse a la sociedad en la cual se desarrollaba, y no por necesidad a preceptos doctrinales vinculados con los principios éticos o la pureza ritual. La comunidad de monjes se vio precisada a mantenerse flexible ante las presiones de la sociedad, la cual demandaba ciertas concesiones, y durante ese proceso fue domesticada socialmente al adoptar prácticas exigidas por sectores fuera de ella.

Bibliografía

- DAVIDS, Rhys (trad.), “The Four Visions”, en *Buddhist Birth-Stories*, Londres, Trübner, 1880, pp. 166-168.
- HIRAKAWA, Akira, “Birthdate of the Buddha”, en *A History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, pp. 22-24.
- JONES, J. J. (trad.), “The Great Renunciation Again”, en *Mahāvastu II*, Londres, Luzac, 1952, pp. 134-161.
- LÓPEZ, Donald, “El Universo”, en *El Buddhismo. Introducción a su historia y enseñanzas*, Barcelona, Kairós, 2009, pp. 53-78.
- OLIVELLE, Patrick (trad.), “Canto 3. Becoming Dejected”, en *Life of the Buddha*, Nueva York, New York University Press, 2008, pp. 59-84.
- PENNER, Hans, “Enlightenment and Liberation”, en *Rediscovering the Buddha. Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 33-37.
- SHAW, Sarah, “The Ten Foulness (*asubhā*)”, en *Buddhist Meditation. An Anthology of Texts from the Pali Canon*, Londres, Routledge, 2006, pp. 101-108.
- SCHOPEN, Gregory, “On Avoiding Ghosts and Social Censure. Monastic Funerals in the *Mūlasarvāstivādinaya*”, en *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, pp. 204-237.