

# CÓMO EL YOGA SE CONVIRTIÓ EN YOGA<sup>1</sup>

## Yoga y meditación hasta la época clásica

*Kengo Harimoto*

(Trad. Jose Antonio Offroy Arranz)

### Introducción

En este capítulo, discutimos diversos temas relacionados con el *yoga* y la meditación hasta, e incluyendo, el período clásico. Para mayor comodidad, el autor de este capítulo propone tentativamente que el período clásico del *yoga* comienza con la finalización del *Pātañjalayogaśāstra* (PYŚ), es decir, el *Yogasūtra* acompañado por el *Yogabhāṣya*. No hay ninguna razón material por la que debemos considerar que el período clásico comenzó con el *Pātañjalayogaśāstra*. Más bien, esta periodización es puramente heurística y se propone aquí simplemente para facilitar una narración. Dividir los períodos entre antes y después del *Pātañjalayogaśāstra* es conveniente, como se mostrará, porque el *Pātañjalayogaśāstra* influyó en el diseño del *yoga* y la filosofía del *yoga* en los siglos posteriores. El *Pātañjalayogaśāstra* intentó integrar varias corrientes de técnica/praxis que su creador consideraba como *yoga* enmarcadas por una filosofía coherente. Al parecer, el creador del texto estaba convencido de que había algo en común entre esas vertientes, que se incorporaron en una sola idea de *yoga*. Por lo tanto, este capítulo presupone que incluso el concepto de *yoga* ya tenía una historia compleja detrás de él y discute estos elementos como “preclásicos”.

El enfoque de este capítulo es filológico y se concentra en el término *yoga*. Distingo el término *yoga* de las diversas prácticas que podrían considerarse como *yoga*, incluso si estas últimas no se llaman explícitamente *yoga*. Como se mostrará a continuación, el término *yoga* y el referente del término evolucionaron orgánicamente hasta que la palabra comenzó a asumir significados familiares para los lectores contemporáneos. Para resumir los

---

<sup>1</sup> Traducción del capítulo VI del “Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies, 2021”, titulado “HOW YOGA BECAME YOGA. Yoga and meditation up to the classical period”, de Kengo Harimoto

desarrollos clave que trazará este capítulo: tan pronto como la palabra *yoga* apareció en contextos históricos, ya connotaba “dificultad” o “algo difícil de hacer”; luego empezó a significar “lucha, esfuerzos”; Más tarde, en algunos círculos, el *yoga* se yuxtapuso con el concepto de teoría (*sāṃkhya*); Poco a poco, llegó a significar praxis espiritual. El *Pātañjalayogaśāstra* marcó una época en el sentido de que proporcionó un sistema que integraba diferentes yogas en uno, acompañado de un intrincado marco filosófico.

## Periodo preclásico

### Prehistoria: la Civilización del Valle del Indo

La primera cultura reconocible evidenciada en el sur de Asia es la Civilización del Valle del Indo (IVC) o, alternativamente, la Civilización Harappa tardía. En la mayoría de las narrativas de la historia del *yoga* y la meditación en el sur de Asia, ha sido costumbre comenzar desde la IVC. Algunas de las primeras publicaciones sobre el descubrimiento de la IVC ya postulaban la existencia del *yoga* en la Civilización. El arqueólogo británico John Marshall fue el primero en informar sobre la civilización. Para él, *yoga* significaba lo siguiente:

En primer lugar, el propósito del *yoga* era el logro de la unión (*yoga*) con dios mediante la disciplina mental y la concentración; Pero también era el medio de adquirir poderes milagrosos, y por lo tanto, con el transcurso del tiempo, el *yogi* llegó a ser considerado como un mago, un traficante de milagros y un charlatán.

*(Marshall 1931, 1: 54)*

Marshall asoció dos de las imágenes antropomórficas más conocidas de la civilización con las prácticas de *yoga*. Una es el llamado sello 'Proto-Śiva' y la otra el llamado 'Rey Sacerdote'. En cuanto a la primera, Marshall identificó a un personaje en los sellos de arcilla como una figura 'Proto-Śiva' y no dudó en referirse a esta figura como 'adoptando una actitud típica del *Yoga*' (1931, 1: 52). Con respecto al icono del 'Rey Sacerdote', Marshall (1931 1: 54) menciona

la posibilidad de que sea 'representado en una actitud de *yoga*', siguiendo una sugerencia de su colega arqueólogo, Rai Bahadur Ramaprasad Chanda.

Hasta hace poco, las especulaciones sobre la existencia de la práctica yóguica en la IVC se daban más o menos por sentadas (p.ej., Eliade 1954/1958), cuando algunos estudiosos, como Parpola, comenzaron a cuestionar esas identificaciones (p.ej., Parpola 1984: 178-181; White 2009: 48-59): “la posición sentada de 'Proto-Śiva' es una convención artística tomada prestada por los Harappianos del arte proto-elamita” (Parpola 1985: 17). Por lo tanto, Proto-Śiva no es necesariamente un arquetipo de yoguis. En cuanto al 'Rey Sacerdote', su aspecto yóguico no fue mencionado específicamente en la monografía que Parpola le dedicó (Parpola 1985). De hecho, no sabemos si las prácticas similares al *yoga* ya eran evidentes en la IVC o si la gente practicaba alguna forma de meditación. Es posible que algún día tengamos información más precisa cuando se descifren los símbolos que usaron (la escritura del Indo)<sup>2</sup>.

### Historia temprana: el yoga en los Vedas

Los primeros textos que se conservan del sur de Asia son los Vedas, cuya composición abarcó más de mil años. A los efectos de este capítulo, las únicas fechas que necesitamos poner en primer plano son la fecha aproximada de la finalización de la compilación del *ṛgveda* alrededor del año 1200 a.e.c. y el período que comienza a partir de mediados del primer milenio a.e.c., cuando se compilaron los Upaniṣads védicos o principales. En el texto védico más antiguo, el *ṛgveda*, la palabra *yoga* ya es evidente. La palabra puede considerarse un sustantivo que se refiere a las acciones expresadas por el verbo *√yuj*. El verbo *√yuj* ya formaba parte del vocabulario proto-indoeuropeo (Mayrhofer 1976: 21), y su significado principal era 'aparejar/enganchar' los caballos al yugo o *yuga* (Mayrhofer 1976: 21). En el *ṛgveda*, entonces, la

---

<sup>2</sup> Para una discusión reciente sobre la relación entre el sello Proto-Śiva y las representaciones icónicas del Buda o Jina en las artes, incluyendo el término posición de loto (*padmāsana*), véase White (2009: 48-59).

palabra *yoga* aparece con un significado bastante genérico, sin relación con ninguna praxis espiritual. Si tiene alguna denotación técnica, entonces estaría relacionada con los vehículos de ruedas tirados por animales. Sin embargo, el *ṛgveda* también contenía otro significado derivado de la palabra *yoga*: el de “esfuerzo”. El significado derivado es prominente cuando *yoga* se combina con otra palabra, *kṣema* (que significa 'descanso, paz, asentamiento'). Mucho se ha escrito sobre este par, *yoga* y *kṣema*, en la literatura védica, y el significado del compuesto dual (*dvandva*) evoluciona aún más en el sánscrito clásico (para una discusión reciente de la gramática, véase Pontillo y Neri 2019). En este compuesto, el significado de *yoga* es 'engancharse (para la batalla)', (Jamison y Brereton 2014), 'guerra' (Jamison y Brereton 2014) o 'viaje de batalla' ('Kriegsfahrt') (Geldner 1951), en oposición al estado de asentamiento o paz de *kṣema* (también refiriéndose al estilo de vida pastoril védico de movimiento periódico y descanso). Incluso cuando el *yoga* no se combina con *kṣema*, la palabra se traduce como 'empresa', 'práctica [de costumbre]', etc. (Geldner 1951). Ya en el *ṛgveda*, el *yoga* como sustantivo había ampliado su alcance semántico desde un significado original de “unir una cosa a otra” para incluir “el estado que requería mucho esfuerzo”.

Los Upaniṣads forman la capa más joven de la literatura védica. Aunque los textos clasificados como Upaniṣads se produjeron continuamente hasta bien entrado el segundo milenio e.c., generalmente consideramos a los Upaniṣads védicos o principales como aquellos cuya existencia fue presupuesta por los primeros eruditos de la filosofía Vedānta, como el autor del *Brahmasūtra* o su primer comentarista Śaṅkara (cuya trabajo principal se concretó en interpretar los Upaniṣads). Aunque hay debates en curso sobre cómo los textos son anteriores o posteriores entre sí (p.ej., Olivelle 1998; Mallinson y Singleton 2017: xxxix), podemos estar de acuerdo en que el Buda histórico, el Jina Mahāvīra y la capa más antigua de los Upaniṣads pertenecen a un período de tiempo similar. En este capítulo, abordaremos el tema del *yoga* en los Upaniṣads a través de los ojos de Śaṅkara, quien probablemente estuvo activo a finales del siglo VIII e.c. Su comentario sobre el *Brahmasūtra*, el texto básico de la filosofía Vedānta, se ha convertido en el estándar con el que se comparan todos los demás comentarios de este tipo. (De hecho, la mayoría de

los otros comentarios toman prestado mucho del comentario de Śaṅkara.) También escribió comentarios sobre los Upaniṣads principales. Es en parte debido a este hecho que consideramos que algunos Upaniṣads son tempranos o principales<sup>3</sup>. Otra ventaja de ver a los Upaniṣads principales a través de los ojos de Śaṅkara es que él enumera explícitamente pasajes específicos como enseñanzas de 'yoga'. Dado que Śaṅkara pertenece al período clásico (post-*Pātañjalayogaśāstra*), la forma en que identificó pasajes específicos de los Upaniṣads como 'enseñanzas de yoga' arroja luz sobre los desarrollos desde los Upaniṣads védicos hasta el yoga clásico. Claramente, los compositores de los pasajes de los Upaniṣads no anticiparon el *yoga* futuro cuando los compusieron. Reflexionar sobre los contextos originales de esos pasajes debería darnos una idea de cómo se formó el *yoga* clásico.

En su comentario sobre el Brahmasūtra 2.1.3, Śaṅkara plantea la cuestión de la enseñanza del *yoga* en los Vedas. Aquí, Śaṅkara entiende que el *yoga* se enseña en los Vedas como un 'medio para adquirir el conocimiento correcto (*samyogdarśanopāya*)'. El primer pasaje en el que Śaṅkara se refiere a la enseñanza del *yoga* como un medio para adquirir el conocimiento correcto es del *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, uno de los dos Upaniṣads más antiguos. Śaṅkara cita una frase ahora famosa, probablemente el primer caso registrado, en la que un conjunto de tres verbos se refiere a un proceso de adquisición de conocimiento ('escuchar *śrāvaṇa*', 'contemplar *manana*' y 'realizar *dhyāna*')<sup>4</sup>: '[Ātman] tiene que ser escuchado, contemplado y realizado' (*śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyaḥ*, BĀU 2.4.5/4.4.21). La palabra *yoga* no aparece en la vecindad de este pasaje, por lo que, aparentemente, Śaṅkara entiende el proceso de conocer el *ātman* (Ser) como *yoga* en este caso. Esta frase citada anteriormente imparte *yoga*, según Śaṅkara, presumiblemente debido al verbo detrás de la expresión *nididhyāsītavyaḥ*, especialmente la parte raíz *√dhyai*. Esta es la misma raíz verbal detrás de *dhyāna*, uno de los auxiliares (*aṅgas*) del *yoga* en muchos sistemas de *yoga*. Otro punto a tener en cuenta es que

<sup>3</sup> Otra razón es que las interpretaciones de pasajes específicos de las Upaniṣads Principales son el tema de discusión en el *Brahmasūtra*. Incluso para esos pasajes, a menudo necesitamos el comentario de Śaṅkara para saber qué pasajes de Upaniṣads específicos son objeto de discusión, porque el *Brahmasūtra* mismo consiste solo en oraciones concisas.

<sup>4</sup> Los budistas usan la palabra *bhāvanā* en lugar de *dhyāna*.

esta tercera etapa de aprendizaje –'[Ātman] tiene que ser realizado (*nididhyāsitavyah*)'– puede muy bien ser considerada como una enseñanza de la práctica meditativa. Si nos fijamos en *Brahmasūtra* 2.3.39 y en el comentario de Śaṅkara sobre él, también aprendemos que *samādhi* (la palabra se encuentra en el *sūtra*) se identifica con *ni-√dhyai* y *√dhyai* de dos pasajes de las Upaniṣads, incluyendo el anterior. Para Śaṅkara, *yoga*, *samādhi* y *dhyāna* pertenecen al mismo dominio semántico. Esto no significa necesariamente que esta observación fuera cierta en el momento de la composición del *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, pero al menos podemos decir que la práctica meditativa de darse cuenta de la realidad/verdad era una preocupación de las personas que componían y usaban el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, y que empleaban verbos como *√dhyai* para indicarlo.

El siguiente *Upaniṣad* a considerar es el *Kaṭha Upaniṣad*. Es otro *Upaniṣad* védico y usa la palabra *yoga* de una manera que parece consistente con nuestras nociones actuales. La palabra *yoga* parece haber adquirido un sentido técnico en la época del *Kaṭha Upaniṣad*, como resultado de un proceso de compilación que podría haber llevado siglos (cf. Hopkins 1901: 333; Bronkhorst 1993/2000: 21-2, etc.). Volvamos primero al pasaje del *Kaṭha* que Śaṅkara cita en esa misma discusión acerca de los Vedas que enseñan *yoga*, en el que menciona el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. El *yoga* se menciona explícitamente en este pasaje: 'Tal como se afirma, es decir, *yoga* es el firme control de los sentidos' (*tāṃ yogam iti manyante sthiram indriyadhāraṇām*) (Kaṭha 2.3.11 citado en el comentario de Śaṅkara sobre *Brahmasūtra* 2.1.3). Además de la palabra *yoga*, otro término es digno de nuestra atención. Es la palabra *dhāraṇā* en el compuesto *indriyadhāraṇām* (el firme control de los sentidos). *Dhāraṇā* es uno de los auxiliares del *yoga*, como es el caso de *dhyāna*. Sin embargo, este pasaje del *Kaṭha* no enseña la práctica meditativa en sí; más bien, describe la preparación para la meditación. Este pasaje trata sobre el control de las facultades sensoriales (respecto de sus objetos), de manera similar a cómo se enseña *dhāraṇā* en la mayoría de los textos de *yoga* posteriores. Y, de acuerdo con la Muerte (Mr̥tyu), el orador del pasaje anterior, los sabios consideran que este control de los sentidos es *yoga*.

El *Kaṭha Upaniṣad* emplea el término *yoga* en otros casos. Uno de ellos es citado por Śaṅkara de nuevo en su comentario sobre el *Brahmasūtra* 2.1.3: '[Habiendo adquirido] este conocimiento y todo el precepto del *yoga*' (*vidyāmetāṃ yogavidhiṃ ca kṛtsnam*, *Kaṭha* 2.3.18/6.18). Este pasaje, de hecho, viene al final de todo el *Kaṭha Upaniṣad* y por lo tanto se podría inferir que cualquier cosa enseñada por la Muerte en este texto es conocimiento (de Brahman, de acuerdo con el comentario de Śaṅkara sobre el *Kaṭha* mismo) y *yogavidhi* (preceptos del *yoga*). *Yogavidhi* aquí se refiere a todo el procedimiento para obtener conocimiento. La fecha de *Kaṭha Upaniṣad* es difícil de determinar debido a las partes que lo componen (Olivelle 1998: 372). Se podría argumentar que los pasajes anteriores que mencionan el *yoga* son relativamente recientes (y tal vez se añadieron más tarde) precisamente por el uso del término y los conceptos expresados en él, o, alternativamente, también se podría argumentar que el término, el concepto y la práctica del *yoga* son antiguos simplemente porque aparecen en un *Upaniṣad* védico. Aunque es difícil hacer un juicio al respecto, todavía se puede notar lo siguiente: desde un período relativamente temprano, los defensores de la cultura védica brahmánica, los brahmanes, consideraban un cierto conjunto de enseñanzas sobre el descubrimiento del yo como *yoga*. Otro punto a notar en los pasajes discutidos anteriormente del *Kaṭha Upaniṣad* es el concepto de *dhāraṇā* como restricción de los sentidos, que es parte del conjunto de enseñanzas.

Ahora continuaremos siguiendo a Śaṅkara en la identificación de qué *Upaniṣads* contienen enseñanzas acerca del *yoga*. Cita el siguiente pasaje del *Śvetāśvatara Upaniṣad* como otro ejemplo de la enseñanza védica sobre el *yoga*. Śaṅkara afirma: 'También, en el *Śvetāśvatara Upaniṣad*, se observa la enseñanza multifacética del *yoga*, comenzando con la adopción de posiciones sentadas, etc., en el pasaje que comienza con "habiendo estabilizado el cuerpo recto, con los tres (pecho, cuello y cabeza) erguidos" (*trirunnataṃ sthāpya samam śarīraṃ* [Śvet 2.8] *ityādinā cāsanādikalpanāpura ṛsaraṇ bahuprapañca yogavidhāna... śvetāśvataropani adi dśyate*). Como dice Śaṅkara, el texto que sigue en el *Śvetāśvatara Upaniṣad* se lee como una enseñanza de *yoga*. De nuevo, aquí vemos algunos auxiliares conocidos del *yoga* (*yoga āngas*): En *Śvetāśvatara Upaniṣad* 2.8 se nos recuerda la 'posición sentada' (*āsana*) y 'la

retirada los sentidos de los objetos' (*pratyāhāra*) y en 2.9 se trata 'el control de la respiración (*prāṇāyāma*)' y 'el mantenimiento [la mente]' (*dhāraṇā*). El *Śvetāśvatara Upaniṣad* es un Upaniṣad interesante precisamente por la aparición de enseñanzas aparentemente avanzadas sobre el *yoga* y el teísmo. Todo el segundo capítulo del *Śvetāśvatara Upaniṣad* trata sobre el *yoga* y apunta a los versos védicos sobre la unión/el yugo ( $\sqrt{yuj}$ ). En el contexto védico primitivo (ver arriba), el verbo  $\sqrt{yuj}$  (no el sustantivo *yoga*) se usa en el sentido de fijar firmemente una cosa sobre otra. El *Śvetāśvatara Upaniṣad* también usa explícitamente el sustantivo *yoga*, aunque hay cierta incongruencia entre los versos 2.1-5 y 2.8 y ss.: en el primero, se usa el verbo  $\sqrt{yuj}$  y en el segundo se usa el sustantivo *yoga*. En los versículos 2.12-2.13, cuando se usa el término *yoga*, el significado es precisamente un sistema de práctica espiritual: p.ej., 2.11 'reveladores en el *yoga*' (*abhivyaktikarāṇi yogē*), 2.12 'propiedades del *yoga*, fuego del *yoga*' (*yogaguṇe, yogāgni*) y 2.13 'el comienzo del *yoga*' (*yogapravṛtti*). Como ya hemos visto, en el *Rgveda*, el sustantivo *yoga* ya se usaba en un sentido muy alejado de simplemente “unir, juntar”, y significaba algo en la dirección de “lucha, pelea”. Este último significado, de hecho, encaja mejor en los usos del *Śvetāśvatara* 2.11-13 que 'unir', 'juntar' o 'enganchar'. De este modo, 'los reveladores en contienda [por...]' (2.11), 'propiedades de la contienda' (2.12), 'fuego de la lucha' (2.12) y 'el comienzo de la lucha' (2.13) parece más significativo que 'reveladores del yugo', y así sucesivamente. Parecería que el significado de 'arnés/yugo' del verbo  $\sqrt{yuj}$  se aplicó retroactivamente al sustantivo *yoga* después de un cierto período de especulación. Es por eso que vemos estrofas védicas más antiguas que usan el verbo  $\sqrt{yuj}$  siendo reutilizadas en el *Śvetāśvatara Upaniṣad* en un sentido diferente del contexto original. Un último punto a subrayar aquí es que el *yoga* que se enseña en el *Śvetāśvatara Upaniṣad* consiste en esos cuatro elementos que se mencionan en 2.8 y 2.9, los comparables a 'posición sentada' (*āsana*), 'retraimiento de las facultades sensoriales' (*pratyāhāra*), 'control de la respiración' (*prāṇāyāma*) y 'sostenimiento [de la mente]' (*dhāraṇā*)<sup>5</sup>. El *yoga*, como práctica, consiste en estos accesorios (*aṅgas*).

<sup>5</sup> En su primer capítulo también está el término *dhyānayoga* (1.3, 14) y *abhidhyāna-yojana* (1.10, 11). *Dhyāna* es también uno de los *aṅgas* del *yoga* en muchas tradiciones.

A diferencia de los Upaniṣads discutidos anteriormente, el *Maitrāyaṇiya Upaniṣad* no es mencionado por Śaṅkara como una enseñanza de *yoga*. Sin embargo, contiene un pasaje significativo al que se refieren la mayoría de los investigadores que discuten la historia temprana del *yoga*. El pasaje 6.18 de lo que van Buitenen (1962) llama la versión Vulgata del *Maitrāyaṇiya Upaniṣad* dice: “Se dice que el *yoga* consta de seis partes, que son: el control de la respiración, la retirada de las facultades sensoriales, la meditación, el sometimiento [de la mente] y el tarka<sup>6</sup> (*prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ śaḍaṅga ity ucyate*<sup>7</sup> *yogaḥ* ). Existe un consenso general entre los eruditos de que éste y los siguientes pasajes de la versión del *Maitrāyaṇiya Upaniṣad* eran un apéndice tardío del texto. Una de las características que ha llamado la atención es que el *Maitrāyaṇiya Upaniṣad* muestra el *yoga* como si constara de seis partes. Aunque la sección puede ser una adición posterior a este *Upaniṣad*, debemos reconocer que este es uno de los primeros relatos textuales del *yoga* como consistiendo de partes (*aṅgas*). De hecho, hemos visto algunos de los *aṅgas* del *Maitrāyaṇiya*, o equivalentes cercanos, discutidos en otros Upaniṣads: *prāṇāyāma* (*Śvetāśvatara*), *dhyāna* (*Kaṭha* y *Śvetāśvatara*) y *dhāraṇā* (*Kaṭha* y *Śvetāśvatara*). Incluso si estos pasajes no aparecen en los Upaniṣads más antiguos, estamos viendo un patrón aquí: el *yoga* de los Upaniṣads trata del descubrimiento de *ātman*; El proceso de descubrimiento implica el control de la respiración, la retirada de las facultades sensoriales de sus objetos y la estabilización de *manas* (mente).

Hay otros conceptos que aparecen en la literatura védica que son relevantes para nuestra discusión sobre la práctica del *yoga* o la meditación. Uno de estos conceptos es *tapas*, a menudo traducido como 'austeridad' o 'ascetismo'. El término ya aparece en el *Rgveda* y, sin embargo, aquí no significa austeridad o ascetismo (Hara 1977). En la época de los primeros Upaniṣads, *tapas* como término se refiere a algo que una persona puede hacer para lograr un objetivo. A menudo aparece como miembro de un conjunto unido

<sup>6</sup> El significado de *tarka* en este contexto no puede determinarse con precisión. El término generalmente significa pensamiento analítico, o simplemente análisis. Puede significar lógica o pensamiento lógico. No hay muchos textos que se refieran a *tarka* como uno de los miembros del *yoga* aparte de esta Upaniṣad.

<sup>7</sup> Cowell 1870: 129; van Buitenen 1962: 112 ambos leen *śaḍaṅgā ity ucyate*; Considero que se trata de un error tipográfico de Cowell adoptado acriticamente por van Buitenen.

a prácticas tales como *yājña* (sacrificio; *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*), *dāna* (donación; *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*), *anāsaka* (ayuno; *Bṛhadāraṇyaka*), *adhyayana* (estudiar/cantar; *Chāndogya*), *brahmacarya* (celibato; *Chāndogya*, *Muṇḍaka*, *Praśna*), *gurukulavāsin* (vivir en la casa del maestro; *Chāndogya*), *ārijava* (ser honesto; *Chāndogya*), *ahiṃsā* (no causar daño; *Chāndogya*), *satyavacana/satya* (ser veraz; *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Kauṣītaki*, *Kena*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Praśna*), *śraddhā* (fe; *Chāndogya*, *Muṇḍaka*, *Praśna*), *ṛta* (orden cósmico; *Taittirīya*), *dama* (autocontrol; *Taittirīya*, *Kena*), *śama* (mantener la calma; *Taittirīya*), *agni* (mantener el fuego del sacrificio; *Taittirīya*), *karman* (ritual; *Kena*, *Muṇḍaka*), Vedas (*Kena*) y *vidyā* (conocimiento; *Praśna*). Además, en el *Chāndogya Upaniṣad* 5.10.1, *tapas* se identifica con *śraddhā* (fe). En el *Taittirīya Upaniṣad* 1.9, *tapas* aparece junto a *śama* (mantener la calma) y *dama* (autocontrol); Allí, *dama* podría ser comparable a *pratyāhāra* y *śama* podría ser comparable a *dhāraṇā*. En cierto sentido, se podría decir que el *Taittirīya Upaniṣad* 1.9 conocía un sistema de *yoga*. En el *Taittirīya Upaniṣad* 3.1, *tapas* se enseña como un medio para aprender la identidad de *brahman* con varios factores como *tapas* mismo, la comida (*anna*), la respiración (*prāṇa*), la mente (*manas*), la conciencia (*vijñāna*) y la felicidad (*ānanda*). En *Muṇḍaka* 3.1.8, *tapas* se menciona como un medio potencial pero insuficiente para conocer el *ātman* junto con el ojo, la palabra, las acciones y el ritual.

Por lo tanto, en los Upaniṣads, *tapas* no es estrictamente calor, sino que es algo que se puede hacer, y de hecho puede ser un medio para lograr un objetivo espiritual. Sin embargo, el término *yoga* apenas aparece junto a *tapas*, incluso en aquellos Upaniṣads que muestran conciencia de la práctica desarrollada del *yoga* (que consiste en *prāṇāyāma*, *āsana*, *pratyāhāra* y *dhāraṇā*). A este respecto, me gustaría llamar la atención sobre el pasaje al que acabo de referirme: *Muṇḍaka* 3.1.8. Aquí, encontramos el concepto de *dhyāna* (*dhyāyamāna*, participio presente del verbo  $\sqrt{dhyai}$ , a partir del cual se forma el sustantivo *dhyāna*) como el único medio posible para conocer *ātman*. Esta estrofa insinúa la futura estrecha conexión entre *tapas* y *yoga/dhyāna*. Hopkins (1901) intentó mostrar el proceso del concepto de *tapas* absorbido en el *yoga* del *Mahābhārata*. Por lo tanto, se puede decir que la idea de *tapas* como austeridad/ascetismo fue un producto de la cultura brahmánica védica,

mientras que tenemos que esperar más tiempo para el concepto de *yoga*, que se desarrolló en paralelo entre los autores de las Upaniṣads. Con el tiempo, el significado del *yoga* se desarrollaría lo suficiente como para absorber incluso la práctica de *tapas*.

### ¿Cuál era la práctica de Buda?

Buda, el fundador del budismo, y Mahāvīra, el fundador (o más exactamente el “restaurador”) del jainismo, junto con los filósofos de los Upaniṣads más antiguos pertenecen aproximadamente al mismo período de tiempo. A lo largo de la historia de estas religiones, las representaciones visuales más comunes de Buda y Mahāvīra son como meditadores sentados. En cuanto a la meditación, las prácticas espirituales de la época en torno a Buda y Mahāvīra incluían alguna forma de práctica meditativa (véase, p.ej., Bronkhorst 1993/2000). Sin embargo, el *Lalitavistara*, la historia representativa de la vida de Buda en sánscrito, no aplica el término *yoga* a lo que él practicaba. Tampoco utiliza el término en un sentido relacionado con ninguna práctica espiritual. Lo que vemos en su lugar son términos como *dhyāna* (compárese esto con lo que vimos en los Upaniṣads). Además, debemos observar que términos como *padmāsana* (postura del loto), *bhadrāsana* (postura auspiciosa), *siṃhāsana* (postura del león), *paryāṅka* (coche/palanquín) aparecen en el texto en relación con las posiciones sentadas. Como se discutirá más adelante en relación con las representaciones visuales del Bodhisattva/Buda, el texto atestigua que los nombres asociados con las posiciones sentadas ya estaban en uso quizás en el siglo II o III e.c. Otra palabra clave que es interesante es *duṣkaracaryā* (fuerte penitencia), el término aplicado a la práctica que le daría al Bodhisattva el *samyaksambodhi* (iluminación completa).

Una fuente no textual que puede informarnos sobre las prácticas yóguicas o de meditación es la cultura material de Gandhara, especialmente su arte budista, consecuencia de la campaña de Alejandro en la India (de finales del siglo IV a.e.c.). En el arte de Gandhara, encontramos a Siddhārtha como el Bodhisattva anterior a la iluminación y como el Buda iluminado representado en

formas humanas, a partir del siglo II e.c. En muchas esculturas, se le representa meditando en posturas sentadas familiares. Incluso podemos asociar los nombres de las posturas sentadas con esas representaciones visuales<sup>8</sup>. En muchas esculturas, Buda adopta la postura *padmāsana* (postura del loto) con las piernas cruzadas. En otras representaciones está en una postura cuyas piernas están en 'león' (*siṃhāsana*)<sup>9</sup>; o se encuentra en un banquito con las piernas medio cruzadas (conocido típicamente como *paryāṅka*). Esos términos se utilizan en fuentes textuales, como en el *Lalitavistara*, que describe las posturas que adoptaba el Bodhisattva. Podemos deducir de estas disposiciones que las posturas sentadas empleadas para la meditación budista ya tenían nombres asociados con ellas, o que las imágenes budistas del Buda meditando desempeñaron algún papel en el establecimiento de nombres de posturas posteriores.

### ***Mahābhārata* y *Bhagavadgītā*. *sāṃkhya* y *yoga* (teoría y práctica)**

Se ha analizado mucho el uso de los términos *sāṃkhya* y *yoga* en las obras sánscritas preclásicas. Quizás el texto más prominente que usa los dos términos en relación contrastiva es el *Mahābhārata*, especialmente la sección que del *Bhagavadgītā*. El *Śvetāśvatara Upaniṣad* también contrasta el *yoga* y el *sāṃkhya*, sugiriendo un trasfondo compartido con el *Bhagavadgītā* (ver arriba). El *Mahābhārata* en sí mismo es un texto enorme, y no está claro cuáles son las cronologías de las diversas enseñanzas de las “técnicas de *yoga*” o de la “filosofía *sāṃkhya*”. La mayoría de las enseñanzas relacionadas con el *yoga* o el *sāṃkhya* se encuentran en el duodécimo libro del 'Mokṣadharmaparvan', el *Śāntiparvan*. Las enseñanzas de *yoga* en el *Śāntiparvan* tienen mucho en común con las del *Pātañjalayogaśāstra* clásico. Sin embargo, el uso de los términos *sāṃkhya* y *yoga* en el *Bhagavadgītā* es muy diferente del que se encuentra en el *Śāntiparvan* (ver, p.ej., Brockington 2005). Esto puede sugerir que el uso de los términos *sāṃkhya* y *yoga* en el *Bhagavadgītā* representa un

<sup>8</sup> Véase, p.ej., Coomaraswamy 1935: 39'. para la terminología relacionada con el trono de Buda.

<sup>9</sup> *Siṃhāsana* (el asiento del león) es un símbolo de la realeza; un trono. La asociación original entre Buda y un trono probablemente proviene del estatus real de Buda y el de señor espiritual.

uso anterior. En esencia, podemos entender la palabra *yoga* en el *Bhagavadgītā* como 'práctica' y *sāṃkhya* como 'teoría'. Esto se expresa concisamente en *Bhagavadgītā* 3.3:

Oh, inmaculado, he enseñado antes que la meta en este mundo es doble; [se puede lograr] por los Sāṃkhyas [filósofos/teóricos] mediante la práctica del conocimiento o [se logra] mediante la práctica de la acción para aquellos que se esfuerzan/practican (*loke 'smin dvividhā ni sthā purā proktā mayānagha | jñānayogena sāṃkhyānām karmayogena yoginām*).

Si se consulta solamente el *Bhagavadgītā*, el significado es sencillo. Lo que resulta potencialmente confuso es que: (1) los dos términos comienzan a representar dos sistemas “filosóficos” formales; y que (2) el compuesto sánscrito *sāṃkhyayoga* puede ser un compuesto dual (*dvandva*) donde significa *sāṃkhya* y *yoga*<sup>1</sup> o un tipo de compuesto determinativo (*karmadhāraya*) que significa *sāṃkhya* (contemplación) como *yoga* (práctica)<sup>1</sup>. Debido al primer análisis, cuando vemos la palabra *sāṃkhyayoga*, o cuando *sāṃkhya* y *yoga* se yuxtaponen, tendemos a pensar que es un compuesto *dvandva* (*sāṃkhya* y *yoga*). Sin embargo, como muestra el *Bhagavadgītā* 3.3 antes citado, lo que los Sāṃkhyas hacen también es *yoga*, y el contraste no es entre dos sistemas, sino entre el conocimiento y la acción. El *Bhagavadgītā* enseña una progresión de *yogas*: *jñānayoga* (práctica a través del conocimiento), *karmayoga* (práctica a través de la acción), *dhyānayoga*<sup>\*10</sup> (práctica a través de la absorción) y *bhaktiyoga* (práctica a través de la devoción). Entre estos, el *jñānayoga* es *sāṃkhya*.

### Los términos *yogāvacara* y *yogācāra* en las fuentes budistas

Si nos fijamos sólo en las fuentes brahmánicas hindúes, la aparición de los términos *yoga* y *sāṃkhya*, práctica y contemplación, puede parecer abrupta.

<sup>10</sup> El asterisco indica que se trata de una reconstrucción hipotética, ya que el término en sí mismo no se usa en el *Gītā*.

Sin embargo, también podemos rastrear este desarrollo en las fuentes budistas. En el vocabulario budista primitivo, la palabra *yoga* no tiene un significado positivo. Más bien connotaba 'tormento, sufrimiento'. Este significado era claramente una extensión de los antiguos conceptos gemelos de *yoga* y *kṣema* (ver arriba). Para los budistas, el *yoga* era una situación extenuante de la que se buscaba la liberación, una condición pacífica (*kṣema*). Y, por lo tanto, en Pāli, *yogakkhema* (*yogakṣema*, sánscr.) no es un compuesto *dvandva* que significa 'yugo y descanso' (nuevamente, sobre este punto ver Pontillo y Neri 2019), sino un compuesto determinativo (*tatpuruṣa*), 'paz del tormento' (p.ej., cf. la expresión budista *ayogakṣema*, 'no liberación del dolor'). Los budistas también tenían la expresión *yogāvacara* (los que practican *yoga*) en pali y su adaptación sánscrita, *yogācāra* (ver Silk 1997). En este uso, *yoga* es una palabra positiva. Como Silk (1997 y 2000) descubre, la palabra *yogācāra* se entiende mejor como 'practicante [budista]', especialmente antes de que el término se asociara fuertemente con una escuela filosófica. La transición de "problema" a "práctica" no es difícil de concebir. Un practicante es alguien que se dedica a tareas difíciles (*yoga*), aquellos que se preocupan [por lograr algo]. El *yoga* es una experiencia o situación difícil, pero se realiza con el fin de alcanzar una meta espiritual<sup>11</sup>. La mejor evidencia del significado del *yoga* para los budistas es el enorme corpus *Yogācārabhūmi*<sup>12</sup>. El *yoga* en el enunciado se refiere a toda la gama (niveles/etapas o *bhūmis*) de la práctica budista desde la más fácil hasta la más difícil. Hay que hacer una observación: la práctica budista implica esencialmente la meditación. Dos términos importantes que se compartirían con el *yoga* brahmánico en este sentido son *dhyāna* y *samādhi*. La transición del significado de la palabra *yoga* que podemos observar en las fuentes budistas se alinea con el desarrollo del significado de la palabra *yoga* en el *Bhagavadgītā* y en todo el *Mahābhārata*. El

<sup>11</sup> El significado de la palabra *yoga* en pali como "aplicación, energía, empresa, esfuerzo" aparece en diccionarios pali como el de la Pali Text Society (1921-1925).

<sup>12</sup> Además, la importancia de la meditación en el budismo en su totalidad y especialmente en su compleja historia es un tema que requiere investigación dedicada. También, el concepto y el término *yogācāra* en relación con la escuela filosófica budista de la denominada *Yogācāra-vijñānavāda* es un asunto complejo. En lugar de entrar en estos temas, nos centramos aquí sólo en el significado de la palabra *yoga* antes de que se utilizara el término *yogācāra* para referirse a una escuela filosófica budista.

*yoga* indica lucha, voluntad, esfuerzo; la realización de actos difíciles con el fin de alcanzar una meta.

### El *Yogaśāstra* de Hiraṇyagarbha

Varios textos en sánscrito afirman que Hiraṇyagarbha<sup>13</sup> enseñó *yoga* y que Kapila enseñó Sāṃkhya (p.ej., *Mahābhārata* 12.337.60). También hay una serie de referencias en obras filosóficas al plural *yogaśāstras* (p.ej., el comentario de Śaṅkara sobre *Brahmasūtra* 4.4.15) a las que no tenemos acceso. Además, algunos textos filosóficos incorporan un cierto sistema de *yoga* que consiste de miembros (*aṅgas*) (ver *Nyāyasūtra/-bhāṣya/-vārttika* 4.2.37'. y *Vaiśeṣikasūtra* 5.2.16-7). También hemos visto más arriba que en algunos Upaniṣads Principales, tales como en el *Śvetāśvatara* y el *Maitrāyaṇiya*, ya existía la suposición de que el *yoga* consistía de miembros. Y finalmente, un comentario sobre el *Pātañjalayogaśāstra* (el *Vivaraṇa*)<sup>14</sup> conocía al menos un *yogaśāstra* (2.29) que podría ser el mismo que se conoce como *hiraṇyagarbha* (3.40) que enseñaba extensamente *prāṇāyāma* (control de la respiración). Si combinamos toda esta información, surge la imagen de un sistema de *yoga*. Había un sistema de *yoga* que consistía en *aṅgas* que comenzaban con *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra* y *dhāraṇā*. Presuponía el mecanismo de percepción esencialmente *Vaiśeṣika* en el que los contactos (*sambandha/sannikarṣa/samyoga*) entre el objeto (*artha*), la facultad sensorial (*indriya*), la mente (*manas*) y el yo (*ātman*) dan lugar a una percepción (*Pātañjalayogaśāstra* 2.54-55, etc.)<sup>15</sup>. Por lo tanto, el *yoga* en este sistema es dejar el contacto sólo entre la mente y el *ātman* y darse cuenta de la verdad (*tattva*). Esto se logra cortando el contacto entre el objeto y la facultad de los sentidos (*pratyāhāra*) y luego cortando el contacto entre la facultad de los sentidos y la mente (*dhāraṇā*). Parece que en este sistema el término *yoga* se explica como *samyoga* (unión) entre *ātman* y *manas* solamente (*Vivaraṇa* en el

<sup>13</sup> Literalmente 'embrión de oro', refiriéndose a la cosmogonía védica que ya se encuentra en el *R̥gveda*, más tarde a menudo es un nombre de Brahmā.

<sup>14</sup> Existe un debate sobre si este comentario puede ser atribuido a Śaṅkara (discutido más adelante).

<sup>15</sup> Nótese que muchos sistemas cuyo interés fundamental no era describir cómo funciona el mundo adoptaron las categorías del *Vaiśeṣika*. Tales eran los *Nyāya*, *Mīmāṃsā* y algunos otros.

*Pātañjalayogaśāstra* 1.1; *Vaiśeṣikasūtra* 5.2.16–7). A pesar de que el *yama* y el *niyama* del *Pātañjalayogaśāstra* pueden no ser considerados como *aṅgas*, el sistema puede, no obstante, haberles enseñado (*Vivaraṇa* 2.28; ver también *Nyāyasūtral-bhāṣya* 4.2.46).

No tenemos suficiente material para reconstruir los detalles, pero es plausible que al menos una variante del sistema haya sido compilada en un *yogaśāstra*, ya que Śaṅkara y el *Vivaraṇa* usan específicamente el término *yogaśāstra* para referirse a las enseñanzas del *yoga* que no son *Pātañjalayogaśāstra*. Este otro *yogaśāstra* bien podría haber sido atribuido a Hiranyagarbha, quien fue Brahmā, el legendario primer maestro de *yoga*. (Brahmā, de hecho, es acreditado como el primer maestro de muchas disciplinas.) Aquí podemos aplicar hipotéticamente el término 'yoga de Hiranyagarbha' para este sistema de *yoga* pre-*Pātañjalayogaśāstra*; consistía en *aṅgas* (*āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna*, etc.) y utilizaba el marco del Vaiśeṣika para describir el sistema. Finalmente, este sistema de *yoga* proviene del trasfondo brahmánico, o más bien de los mismos pensadores que fueron los responsables de engendrar los Upaniṣads.

### *Pāśupatayoga*

Los textos dejados por los primeros practicantes iniciáticos Śaiva, los Pāśupatas, también nos ayudan a entender el significado transicional de la palabra *yoga*. Los Pāśupatas se referían a toda su práctica como *yoga*. Así, el *Pāśupatasūtra*, el texto más fundamental que enseña su práctica, comienza con 'Ahora explicaré la disposición Pāśupata del *yoga* proveniente de Paśupati (Śiva)' (*athāta paśupateḥ pāśupataṃ yogavidhiṃ vyākhyāsyāmaḥ*) (Sastri 1940: 1). Las disposiciones (*vidhi*) establecidas en el *Pāśupatasūtra* son, de hecho, en su mayoría comportamientos excéntricos y antisociales. El primer capítulo enseña a untarse con cenizas junto con instrucciones generales sobre cómo vivir una vida mendicante. Los últimos incluyen el control de la respiración (*prāṇāyāma*), el ayuno y la recitación. Al final del capítulo, se dice que el iniciado se convierte en un gran séquito principal (*mahāga ṇapati*) de Śiva. En los capítulos restantes, el *Pāśupatasūtra* enseña: comportarse de una manera

despreciable (*nindā*, literalmente 'culpa'), fingir ser un loco (*mūḍha*), sustentarse de limosnas (*bhaiṣya*) y recitar estrofas escogidas o la sílaba sagrada *om*. Al final de los procedimientos prescritos, el aspirante alcanza la unión (*yoga* o *saṃyoga*) con Śiva. Claramente, el autor del texto empleó dos significados de la palabra *yoga*: uno es 'práctica' y el segundo es 'unión'. Aquí vemos la transición del significado de la palabra *yoga* de simplemente “práctica” a la que postula un significado etimológico del sustantivo masculino *yoga*, después de quizás varios milenios.

Los últimos diez capítulos del *Skandapurāṇa* que se conservan en antiguos manuscritos nepalíes<sup>16</sup> son también una fuente de la que podemos aprender sobre el *pāśupatayoga*. Los diez capítulos comienzan enseñando de forma genérica el *yoga* y en los últimos cuatro capítulos se enseña el *pāśupatayoga*. En los diez capítulos, en general, se enfatizan los conocimientos adquiridos por la práctica; esto contrasta con la falta de tal énfasis en el *Pāśupatasūtra* y el comentario principal de Kauṇḍinya sobre él. El *pāśupatayoga* que se enseña en el *Skandapurāṇa* nos da la impresión de estar higienizado y hecho apto para el consumo por parte de audiencias no iniciadas, o más bien expuestas a ellas. Sin embargo, las excéntricas prácticas Pāśupata también se mencionan en las enseñanzas del *pāśupatayoga* en el *Skandapurāṇa*. El texto instruye a untarse con cenizas y enseña el suicidio religioso (*utkrānti*). Esta última es una práctica que implica una forma extrema de control de la respiración que se traduce en la muerte física. El *pāśupatayoga* descrito en estos textos abarca todos los aspectos de la práctica de los iniciados. Uno de estos aspectos son los “votos de los Pāśupatas” (*pāśupatavrata*), cuya realización hacía que los adeptos fueran excéntricos o incluso antisociales. En el *pāśupatayoga*, también encontramos la idea de que *yoga* significa unión. Más importante, quizás, las prácticas de los iniciados Pāśupata (*pāśupatayoga*) son el testimonio más antiguo del *yoga* Śaiva —y veremos su proliferación en el período clásico.

---

<sup>16</sup> Véase Adriaensen, Bakker e Isaacson 1998 para la naturaleza del *Skandapurāṇa*. La primera edición de este *Skandapurāṇa* ha sido publicada por Bhattarai (1988). Los capítulos de *yogavidhi* están disponibles en la edición de Bhattarai.

## Época clásica

Ahora nuestra discusión entra en el período clásico. Como se dijo al principio, este capítulo identifica el período clásico con la composición del *Pātañjalayogaśāstra*, la combinación del llamado *Yogasūtra* y su comentario principal, el *Yogabhāṣya*. Este *śāstra* ha definido mucho de lo que consideramos como *yoga*. Muchos se sienten algo incómodos si alguien nos dice que *yoga* en la palabra *yogācāra* es *yoga*; muchos dan por sentado que la “filosofía del *yoga*” presupone el dualismo Sāṃkhya de *puruṣa* y *prakṛti*, y así sucesivamente. Como se vio anteriormente, el *yoga* simplemente significaba acción en oposición al conocimiento, y el *yoga* era un esfuerzo difícil para lograr objetivos espirituales. El marco presupuesto en el *yoga*, que consistía en varios *aṅgas*, no era el dualismo ontológico Sāṃkhya. Todo esto cambió después del *Pātañjalayogaśāstra*.

### El *Pātañjalayogaśāstra*

El texto que define el *yoga* clásico es el *Pātañjalayogaśāstra*. El título *Pātañjalayogaśāstra* es, similar al de muchas otras obras sánscritas, convencional. (Es, sin embargo, bastante excepcional que un texto sánscrito tenga un título que designe al autor). Consiste en *sūtras*, a menudo traducidos como aforismos, y un comentario, el *bhāṣya* (convencionalmente el *Yogabhāṣya*). Llamar al comentario *bhāṣya*, también, parece ser convencional porque a muchos otros comentarios que explican *sūtras* cortos, por lo demás crípticos, se les da la misma designación, p.ej., el *Nyāyabhāṣya*, varios *Brahmasūtrabhāṣyas*, etc. Fuera del género filosófico, el *bhāṣya* más importante es el *Mahābhāṣya* de Patañjali sobre el comentario crítico (*vārttika*) de Kātyāyana sobre los *sūtras* de Pāṇini, la autoridad definitiva en la gramática sánscrita clásica y el comentario más antiguo que se conserva llamado *bhāṣya*. Todos los *bhāṣyas* de los *sūtras* filosóficos seguirían el modelo del *Mahābhāṣya* de Patañjali.

La autoría de los *sūtras* o de la parte *bhāṣya* del *Pātañjalayogaśāstra* no está clara. Las adscripciones tradicionales son a Patañjali para el *sūtra* y a cierto Vyāsa para el *bhāṣya*, aunque estas adscripciones son de origen tardío.

Ha habido teorías que atribuyen el *bhāṣya* a Bādarāyaṇa (de nuevo, tradicionalmente considerado el autor del *Brahmasūtra*)<sup>17</sup>, o a un erudito Sāṃkhya, Vindhyavāsin, etc. (p.ej., Bronkhorst 1985; Larson 1969). En este punto, sin embargo, puede que no haya muchas esperanzas de que podamos recuperar pruebas que establezcan firmemente la autoría de ninguno de los dos. El comentario más antiguo que se conserva sobre el *Pātañjalayogaśāstra*, el *Vivaraṇa* (véase más adelante), no menciona el nombre de los autores ni de los *sūtras* ni del *bhāṣya*. El comentario sigue la convención que se refiere a un autor simplemente como el autor (*-kāra*) de tal o cual cosa. Así, el autor del *sūtra* es 'el autor del *sūtra* (*sūtrakāra*)' o el del *bhāṣya* 'el autor del *bhāṣya* (*bhāṣyakāra*)'. Un punto más debe ser mencionado en relación con la atribución del *Pātañjalayogaśāstra* a Patañjali. El comienzo del *Pātañjalayogaśāstra* sigue el modelo del *Mahābhāṣya*, y el *Pātañjalayogaśāstra* acepta la teoría del *sphoṭa* (3.17) que generalmente se considera la filosofía de los gramáticos sánscritos. La teoría del *sphoṭa*, para decirlo en los términos más simples, dicta que, por lo general, la unidad de habla más grande tiene prioridad en la denotación de un significado (Ihara 1965). Maas también discute si la parte del *sūtra* y la parte del *bhāṣya* fueron compuestas por una o dos personas (Maas 2006). Parece que el *bhāṣya* exhibe un vocabulario avanzado y pensamientos que no siempre son consistentes con lo que se expresa en el *sūtra*, sin embargo, esto podría deberse a la naturaleza de la simplicidad de un *sūtra*. En el presente capítulo no se hace ningún juicio al respecto. Más bien me refiero a la mente detrás del *Pātañjalayogaśāstra* usando la expresión 'el creador'. La suposición es que, independientemente de cómo se llevó a cabo el proceso de composición real, al menos la versión final, la versión a la que tenemos acceso, tenía una conciencia consistente —en lugar de tener múltiples mentes contradictorias e inconsistentes— detrás de ella. El *Pātañjalayogaśāstra* es, de hecho, un aparente intento de consolidar lo que su creador sentía que era o debería ser *yoga*, uniendo material principalmente de dos tradiciones: el *yoga* budista y el *yoga* brahmánico. Además, también encontramos *yoga* practicado para obtener poderes sobrenaturales, asociado más a entornos folclóricos. El creador del *śāstra* se esforzó por unir estos

<sup>17</sup> Ver el comentario de Vijñānabhikṣu sobre el *Pātañjalayogaśāstra* 1.1. (cf. Maas 2006: xiii).

elementos originalmente no relacionados, y esto dio como resultado la creación de una filosofía única.

La influencia de las enseñanzas budistas en el *Pātañjalayogaśāstra* se ha notado durante mucho tiempo (Jacobi 1929; de La Vallée Poussin 1936; Kanakura 1953, etc.). El primer capítulo (*pāda*) del *Pātañjalayogaśāstra* establece un sistema que utiliza en gran medida la terminología budista y que se convierte en la columna vertebral de todo el sistema. He aquí sólo algunos ejemplos para mostrar el papel central que desempeñan las enseñanzas budistas en el *Pātañjalayogaśāstra*. El texto usa el término *dharmamegha* para describir la forma más elevada de *samādhi*. *Dharmamegha* es la décima etapa (*bhūmi*) en el sistema budista de *yoga*. El concepto budista de las etapas (*bhūmis*) está silenciosamente presente en varios contextos (YBh 1.1, 1.30, etc.). El *Pātañjalayogaśāstra* incorpora la práctica budista de cuatro infinitudes (*brahmavihāras* o *apramāṇas*) (de La Vallée Poussin 1936: 232; Endo 2007): *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* y *upekṣā*. Se ha señalado el paralelismo entre el *Pātañjalayogaśāstra* 1.20 sobre *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi* y *prajñā* y pasajes en el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu (Endo 2007: 111-112). También podemos notar que el concepto de *īśvarapraṇidhāna* es una invención interesante, tomando la idea de *praṇidhāna* de los budistas, pero adaptándola a un contexto teísta. Para los budistas, *praṇidhāna* es típicamente lo que haría un Bodhisattva (hacer un voto de salvar a todos los seres), pero en el PYŚ es más como una oración para que el practicante pueda tener éxito. Un último ejemplo es que las prácticas meditativas que generan poderes sobrenaturales, discutidas en el tercer capítulo, se indican con el término *samāpatti*, otro término budista, incorporado aquí en un sentido muy diferente.

El *Pātañjalayogaśāstra* está destinado a ser un texto filosófico. A lo largo de la historia, la narrativa predominante en torno al *Pātañjalayogaśāstra* es que es un texto que enseña *yoga* basado en la filosofía Sāṃkhya. Sin embargo, el creador del *Pātañjalayogaśāstra* fue mucho más que un filósofo Sāṃkhya. Dado que su plan era una consolidación de todos los yogas, se propuso llevarlo a cabo produciendo una filosofía integral en torno al *yoga*. Tres corrientes filosóficas fueron adoptadas e integradas en el *Pātañjalayogaśāstra*.

La primera es la filosofía Sāṃkhya. El hecho de que el *Pātañjalayogaśāstra* enseñe una filosofía Sāṃkhya ha sido ampliamente reconocido hasta el punto de que algunos manuscritos del texto se titulan *sāṃkhyapravacana* (Maas 2006: xxxix ff.). El *Pātañjalayogaśāstra* usa el término aislamiento del Sāṃkhya (*kaivalya*) para describir el estado final alcanzado por su *yoga*, cuando *puruṣa* se encuentra solo, sin *prakṛti*, siendo el primero la conciencia y el segundo el principio material en el sistema Sāṃkhya. El concepto Sāṃkhya de tres *guṇas* (cualidades) se despliega a lo largo del *Pātañjalayogaśāstra*. Otra posible corriente filosófica es la de los gramáticos. Como se ha señalado anteriormente, el comienzo del *Pātañjalayogaśāstra* emula el del *Mahābhāṣya*. Además, el *Pātañjalayogaśāstra* usa el término *citiśakti*, la capacidad expresada por la raíz verbal  $\sqrt{cit}$  (conocer)<sup>18</sup>, como sinónimo del principio Sāṃkhya *puruṣa*. En otras ocasiones, el *bhāṣya* simplemente identifica *puruṣa* con la raíz verbal  $\sqrt{cit}$  (1.9). Tales discusiones indican que el creador del *Pātañjalayogaśāstra* estaba acostumbrado a especulaciones filosóficas basadas en la gramática sánscrita, o la filosofía de los gramáticos.

La tercera corriente filosófica es la de los budistas. El *Pātañjalayogaśāstra* no se limita a incorporar conceptos budistas, sino que también modifica los principios budistas para adaptarlos a sus necesidades. He aquí algunos ejemplos de temas filosóficos que el *Pātañjalayogaśāstra* debe a los budistas. YBh 1.7, al definir la percepción directa (*pratyakṣa*) y la inferencia (*anumāna*), las discute en términos de que sus respectivos objetos son específicos (*viśeṣa*) y generalidades (*sāmānya*). Esto puede estar relacionado con la definición que el lógico budista Dignāga hace de ellos (Takagi 1961). Además, el argumento a favor de la existencia del omnisciente Īśvara (Dios) (*Pātañjalayogaśāstra* 1.24-5) probablemente tenga la misma inspiración que el argumento a favor de la omnisciencia del Buda del filósofo budista Dharmakīrti (*Pramāṇavārttika Pramāṇa* 126-133). La teoría de las modificaciones (*pariṇāma*) de la mente (*citta*) discutida en *Pātañjalayogaśāstra* 3.9' se basa en gran medida en material budista, y los paralelismos textuales entre el

<sup>18</sup> La comprensión aquí del término *citiśakti* sigue principalmente la del *Vivarāṇa*. Su explicación es coherente con el uso del término en el *sūtra* y el *bhāṣya*.

*Pātañjalayogaśāstra* y el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu que se encuentran en *Pātañjalayogaśāstra* 3.13 se han observado desde hace bastante tiempo (Jacobi 1929; Kanakura 1953; Honda 1978; Maas 2014; O'Brien-Kop 2017, etc., pero especialmente Kumoi 1985). El sistema de transformación (*pariṇāma*) en el YBh es complejo. Por lo tanto, el asunto, a pesar de tratarse próximo al budismo, se opone a las ideas budistas en algunos puntos clave. Una es que, al mismo tiempo que acepta la identidad entre *dharmas* (propiedades) y *dharmīn* (portador de propiedades), como lo hacen los budistas (cf. p.ej., Katsura 1978, Dunn 2004: 96, etc.), el *Pātañjalayogaśāstra* delega los *dharmas* al lado secundario e irreal, y promueve el *dharmīn* como el primario y más real. Para los budistas, por el contrario, los *dharmas* son más reales y el *dharmīn* es menos real. Esta diferencia es comprensible cuando uno ve cómo los budistas plantean el tema de la identidad de los *dharmas* y el *dharmīn*. Cuando lo discuten, uno de los supuestos oponentes es Sāṃkhya. Los budistas equiparan el *prakṛti* (principio no consciente) del Sāṃkhya con el *dharmīn*, y no aceptan la existencia continua de tal cosa. El creador del *Pātañjalayogaśāstra*, una vez que adoptó básicamente el modelo budista de cómo los cambios (*pariṇāmas*) funcionan a través de los tres tiempos (pasado, presente y futuro), tuvo que andar con cuidado al tratar con la momentaneidad de la mente (*kṣaṇikatva*), implícita en el modelo. En todo momento, la mente se encuentra entre dos *dharmas* (surgimiento, *vyutthāna*, y cesación, *nirodha*) pero no desaparece (cf. Larson 1999: 729). El *Pātañjalayogaśāstra* se convirtió en un raro sistema no budista que al menos aceptó la naturaleza momentánea de la mente (aunque no desapareció; ver también PYS 3.52), y afirma que lo que identificamos como la mente continua es una corriente, o flujo (*pravāha*), como dirían los budistas.

Un último punto a tener en cuenta aquí es que el *Pātañjalayogaśāstra* de hecho parece no sectario. Si bien aquí y allá hace críticas a las ideas budistas, también acepta muchas ideas budistas. En un caso, incluso podría citar un verso budista en apoyo de su posición (YBh 1.47 cita una versión sánscrita del *Dhammapada* 28; véase Kumoi 1985: 15; pero hay otra variación del mismo contenido en *Mahābhārata* 12.17.19 y 12.147.11). Por otro lado, el sistema del *aṅga yoga* (PYS 2.28 y ss.) tiene sus raíces en la cultura védica (ver arriba). Incluso hay un indicio de hinduismo teísta (como en las referencias a Īśvara).

La totalidad del *Pātañjalayogaśāstra*, entonces, es sincrética y, como resultado, única, en el sentido de que construyó una filosofía en la que pueden coexistir varias prácticas de *yoga* de diferentes tradiciones.

### Período clásico después del *Pātañjalayogaśāstra*

El *Pātañjalayogaśāstra* tuvo éxito en dos aspectos. El primero es que definió lo que es el *yoga* para un público determinado: eruditos que compusieron obras culturalmente significativas en sánscrito. El segundo aspecto es que el *Pātañjalayogaśāstra* creó la filosofía del *Yoga*. Una de las obsesiones de la civilización sánscrita era la filosofía y cuando los autores de obras filosóficas comenzaron a referirse a la filosofía de los yoguis, generalmente señalaban al *Pātañjalayogaśāstra*<sup>19</sup>. Mientras tanto, florecieron los comentarios sobre el *Pātañjalayogaśāstra*. Aunque su autoría es incierta, el comentario atribuido a Śaṅkara, el *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa*, parece ser el más antiguo que se conserva, y por lo tanto podría datar del siglo VIII e.c. Otros comentaristas conocidos son Vācaspati Miśra (siglo XI) y Vijñānabhikṣu (siglo XVI). También hay comentarios solo sobre la parte *sūtra* del *Pātañjalayogaśāstra*. El más conocido es el *Rājamārtaṇḍa* atribuido a Bhoja en el siglo XI, seguido por el *Maṇiprabhā* escrito en el siglo XVI.

Si bien el *Pātañjalayogaśāstra* disfrutó del estatus de ser el texto autorizado sobre *yoga* y la filosofía del *yoga*, otras corrientes de *yoga* no desaparecieron. Así, por ejemplo, se produjeron una serie de Upaniṣads que enseñan *yoga* a lo largo del período clásico. Están clasificadas como Saṃnyāsa Upaniṣads y Yoga Upaniṣads en varias listas. Algunas de ellas pueden haber sido compuestas bastante recientemente (hacia el siglo XVIII o incluso el XIX), pero otras fueron compuestas relativamente pronto. Podría ser simplemente arbitrario que Upaniṣads como *Śvetāśvatara* o *Maitrāyaṇiya* se clasifiquen entre los antiguos Upaniṣads védicos, mientras que Upaniṣads

---

<sup>19</sup> Se conocen algunas referencias a *yogas* o yoguis que apuntan al *asatkāryavāda*. Dado que la filosofía Sāṃkhya se caracteriza como *satkāryavāda* (el efecto preexistente), esas referencias provocaron algunas especulaciones. La respuesta sencilla es que esas referencias estaban dirigidas al sistema del *yoga* de Hiranyagarbha. Si bien el *yoga* puede ser sistemático, no tenemos que considerarlo como un sistema filosófico.

como *Amṛtabindu*, *Jābāla*, etc. se clasifiquen como Yoga Upaniṣads. Estas Upaniṣads son citadas en los comentarios sobre el *Pātañjalayogaśāstra* del período clásico. Como se puede deducir de las clasificaciones, las Saṃnyāsa Upaniṣads enseñan *yoga* desde un punto de vista mayoritariamente del Vedānta (*Advayatāraka*, *Tejobindu*). Algunas ponen énfasis en la práctica mendicante del renunciante (*saṃnyāsa*). Algunas Upaniṣads de *Yoga* enseñan variaciones del Yoga de Hiraṇyagarbha (*Amṛtanāda*, *Kṣurikā*, *Mahāvākya*). Otras pueden provenir del medio tántrico. Muchas presuponen el sistema de ocho *aṅgas* del *Pātañjalayogaśāstra*, y para la mayoría de ellas la verdad última es la identidad del ser más elevado (Brahman [neutro], Śiva o Viṣṇu) con uno mismo (*ātman*). Aunque es difícil conocer la cronología de la composición, debemos asumir que algunas de estas Upaniṣads no Principales son tempranas y, por lo tanto, que incluso cuando el *Pātañjalayogaśāstra* estaba siendo adoptado como la autoridad del *yoga* (filosofía), había una amplia gama de prácticas de *yoga* que no se basaban en su filosofía. Finalmente, podemos notar la resiliencia del yoga de Hiraṇyagarbha.

## Conclusión

En este capítulo se ha intentado contar una historia de la práctica del *yoga* y la meditación, con el sustantivo *yoga* como principal protagonista. El punto culminante de la historia es la composición del *Pātañjalayogaśāstra*. La meditación podría haber sido parte de la cultura del sur de Asia durante mucho tiempo, incluso antes de cualquier texto transmitido existente o antes de que se asociara con el sustantivo *yoga*. Cuando el sustantivo *yoga* apareció por primera vez en el corpus textual más antiguo, ya tenía un significado extendido más allá de simplemente 'unión'. El significado extendido puede traducirse como 'esfuerzo'. El significado evolucionó aún más para abarcar prácticas con un objetivo espiritual. Algunos escritores distinguieron la práctica (*yoga*) y la teoría (*sāṃkhya*), y los budistas llamaron a su practicante ideal un *yogāvacara* (Pāli) o *yogācāra* (sánscr.), aquel cuya conducta es la práctica/esfuerzo. Mientras tanto, se estaban formalizando varias prácticas sistematizadas que involucraban la meditación, y algunas se asociaban con el sustantivo *yoga*.

Tales prácticas compartían elementos, sobre todo conceptos como *dhyāna* y *samādhi*, con las primeras Upaniṣads y fuentes budistas. El *Pātañjalayogaśāstra* es un producto de esa época. Su compositor integró las prácticas llamadas *yoga* en un sistema con un nuevo marco: una filosofía formal. Por lo tanto, el *Pātañjalayogaśāstra* es también una obra de filosofía. Ciertamente, la composición marcó una época, y el texto seguiría siendo un punto de referencia clave en los siglos siguientes, incluso hasta hoy. Sin embargo, la historia del *yoga* no termina con el Pātañjala yoga. A pesar del esfuerzo unificador de Patañjali, varios *yogas* prosperaron, y el significado del término permaneció flexible. Las secuelas de nuestra historia se pueden encontrar en otros capítulos de este volumen. Además, la historia que se cuenta aquí no es la única historia posible sobre el *yoga* y la meditación en el período temprano. Otro autor puede haber contado una historia divergente centrándose en diferentes facetas.

### Abreviaturas

BĀU	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>
IVC	Civilización del Valle del Indo
PYŚ	<i>Pātañjalayogaśāstra</i>
<i>Vivaraṇa</i>	<i>Pātañjalayogaśāstravivaraṇa</i> , un comentario sobre el PYŚ
YBh	<i>Yogabhāṣya</i>

### Bibliografía

- Adriaensen, R., Bakker, H. e Isaacson, H. 1998. *The Skandapurāṇa, Volume I, Adhyāyas 1–25, Critically Edited with Prolegomena and English Synopsis*. [Supplement to Groningen Oriental Studies]. Groningen: Egbert Forsten.
- Bhattarai, K. P. 1988. *Skandapurāṇasya Ambikākhaṇḍa*. Kathmandu: Mahendra Saṃskṛtaviśvavidyālaya.
- Brockington, J. 2005. 'Epic Yoga', *Journal of Vaishnava Studies* 14(1): 123–138.
- Bronkhorst, J. 1985. 'Patañjali and the Yoga Sūtras', *Studien zur Indologie und Iranistik*, 10: 191–209.

- Bronkhorst, J. 2000 [1993]. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Segunda Edición. Delhi: Motilal Banarasidas.
- van Buitenen, J. A. B. 1962. *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*. The Hague: Mouton & Co., Publishers.
- Coomaraswamy, A. K. 1935. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cowell, E. B. 1870. *The Maitri or Maitrāyaṇīya Upaniṣad, with the Commentary of Rāmānirtha, edited with an English Translation*. London: W. M. Watts.
- Dunn, J. D. 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Eliade, M. 1958 [1954]. *Yoga: Immortality and Freedom*. New York: Pantheon Books, Inc. [Originalmente publicado en Francés como *Le Yoga. Immortalité et Liberté* por Librairie Payot, Paris.]
- Endo, K. 2007. '(Maitryādi-bhāvanā in Pātañjalayoga and Buddhist Four Infinities)', *Journal of the Nippon Buddhist Research Association*, 72: 107–117.
- Geldner, K. F. 1951. *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit einem Laufenden Kommentar versehen*. Volumes 1, 2, y 3. Harvard Oriental Series 33, 34, y 35. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hara, M. 1977. *Koten Indo no Kugyo (Tapas in the Mahābhārata)*. Tokyo: Shunjūsha.
- Honda, M. 1978. *Yōga-sho Chūkai: Shiyaku to Kenkyū (The Yogabhāṣya: A Tentative Japanese Translation and Studies)*. Kyoto: Heirakuji-syoten.
- Hopkins, E. W. 1901. 'Yoga-technique in the Great Epic', *Journal of the American Oriental Society*, 22: 333–379.
- Ihara, S. 1965. 'Yoga Gakuha no Spho ṭa Setsu (*Sphoṭa Theory of the Yoga School*)', (The Mikkyō Bunka) 74: 1–11.
- Jacobi, H. 1929. 'Über das Ursprüngliche Yogasystem', *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*. Band 1929: 581–624. (Also in *Kleine Schriften*, 682–725.)
- Jamison, S. and Brereton, J. 2014. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. Volumes 1–3. New York: Oxford University Press.
- Johnston, E. H. 1930. 'Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upaniṣad', *Journal of the Royal Asiatic Society* 62(4): 855–878.
- Kanakura, Y. 1953. '(The Formation of the Yoga Sūtra and its Connections with Buddhism)', *Journal of Indian and Buddhist Studies* 2(1): 1–10.
- Karttunen, K. 1997. *India and the Hellenistic World*. Studia Orientalia 83. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Katsura, S. 1978. '(A Study of the Nyāyamukha (II))', (The Hiroshima University Studies, Literature Department) 38: 110–130.
- Kumoi, S. 1985. '(Connection between Yoga School and Buddhism)', (Annals of Bukkyo University) 69: 1–35.

- Larson, G. 1969. *Classical Sāmkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Larson, G. 1999. 'Classical Yoga as Neo-Samkhya: A Chapter in the History of Indian Philosophy'. *Asiatische Studien/Études asiatiques* 53: 723–732.
- Maas, P. A. 2006. *Samādhipāda: Das Erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal Kritisches Ediert/The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the First Time Critically Edited*. Aachen: Shaker Verlag.
- Maas, P. 2014. 'Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali', Paper presented at the *17th Congress of the International Association of Buddhist Studies*, University of Vienna, Austria. 18–23 August.
- Mallinson, J. and Singleton, M. 2017. *Roots of Yoga: A Sourcebook from the Indian Traditions*. London and New York: Penguin Classics.
- Marshall, J. (ed) 1931. *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*. Volumes 1, 2 and 3. London: Arthur Probsthain.
- Mayrhofer, M. 1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Volume 3: Y–H. Heidelberg: Carl Winter.
- O'Brien-Kop, K. 2017. 'Classical Discourses of Liberation: Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali', in *Religions of South Asia* 11(2–3): 123–157.
- Oberlies, T. 1988. 'Die Śvetāśvatara-Upanisad. Eine Studie ihrer Gotteslehre (Studien zu den 'mittleren' Upanisads I)', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 32: 35–62.
- Oberlies, T. 1995. 'Die Śvetāśvatara-Upanisad. Einleitung – Edition und Übersetzung von Adhyāya I (Studien zu den 'mittleren' Upanisads II – 1. Teil)', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 39: 61–102.
- Oberlies, T. 1996. 'Die Śvetāśvatara-Upanisad: Edition und Übersetzung von Adhyāya II–III (Studien zu den 'mittleren' Upanisads II—2. Teil)', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 40: 123–160.
- Olivelle, P. 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Parpola, A. 1984. 'New Correspondences between Harappan and Near Eastern Glyptic Art', in Allchin, B. with assistance from Allchin, R. and Sidell, M. (ed), *South Asian Archaeology 1981, Proceedings of the Sixth International Conference of the Association of the South Asian Archaeologists in Western Europe, held in Cambridge University*. 5–10 July 1981.
- Parpola, A. 1985. *The Sky Garment: A Study of the Harappan Religion and its Relation to the Mesopotamian and Later Indian Religions*. Studia Orientalia 57. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Pontillo, T. and Neri, C. 2019. 'The Case of *yogaḥkṣema/yogakḥkṣema* in Vedic and Suttapitaka Sources. In Response to Norman', *Journal of Indian Philosophy* 47: 527–563.
- Sastri, R. A. 1940. *Pasupata Sutras with Pancharthabhasya of Kaundinya*. Trivandrum: The Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore.

- Silk, J. A. 1997. 'Further Remarks on the *Yogācāra* Bhikṣu', in Bhikkhu Tampalawela Dhammaratana and Bhikkhu Pāsādika (eds), *Dharmadūta, Mélanges offerts au Vénérable Thich Huyên-Vi à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, 233–250. Paris: Éditions You Feng.
- Silk, J. A. 2000. 'The *Yogācāra* Bhikṣu', in Silk, J. A. (ed), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, 265–315. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Takagi, S. 1961. '(Relationship between the Yogabhāṣya and Dignāga)', *Journal of Indian and Buddhist Studies* (学仏教学研) 9(1): 180–183.
- Tsuchida, R. 1985. 'Some Remarks on the Text of the Śvetāśvatara-Upaniṣad', *Indogaku-Bukkyōgaku Kenkyū* 34(1): 468–460 (1–9).
- de la Vallée Poussin, L. 1936. 'Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali', *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 5: 223–242.
- White, D. G. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago and London: The University of Chicago Press